

Michael Schneider

DAS MARIENLOB DER FRÜHEN KIRCHE

(Radio Horeb, 14. November 2011)

»*Maria est ecclesiae typus.*«¹ Mit Ambrosius lehren auch die anderen frühen Kirchenväter, daß *Maria Typus* der Kirche und Kirche im Ursprung ist. Was unter Kirche zu verstehen ist, sehen die Väter in Maria als Anfang und als personale Konkretheit der Kirche verwirklicht. Diesem Gedanken soll im folgenden nachgegangen werden.

Dabei ist auszugehen von zwei theologischen Aussagen. Zunächst ist zu betonen, daß nichts Geschaffenes Gott angemessen ausdrücken kann. Gott muß sich selbst seiner Schöpfung mitteilen. In dieser Selbstmitteilung Gottes wird nichts überflüssig sein, nichts entbehrlich, nichts ohnmächtiges Zeichen - *wenn* es von Gott her gelesen und verstanden wird. Dieses Grundgesetz der Heilsgeschichte impliziert ein zweites: Gott handelt nicht am Menschen vorbei, in seinem Wirken bleibt jeder entscheidend, unersetzbar. Nicht die Person ist auf die Sache zurückzuführen, sondern die Sache auf die Person.

Beide Aussagen bedeuten für die kirchlichen Aussagen über Maria: Ohne die Einwilligung der Unbefleckten, ohne ihr Mitwirken im Glauben wäre Gottes Heilsplan ebensowenig durchführbar gewesen wie ohne die Wirkung der drei göttlichen Personen.² Die Menschwerdung ist nicht allein das Werk des Vaters und seines Geistes, sondern auch des Glaubens der Jungfrau Maria.³ Hieraus erklärt sich die nicht zu übersehende Vorrangstellung der Gottesmutter in der christlichen Frömmigkeitsgeschichte (I.), sodann in der Verehrung der Kirche (II.), auch der östlichen Kirche (III.).⁴

I. DIE GESCHICHTE DER MARIENVEREHRUNG

Neben dem Nachdenken über das Geheimnis Jesu, der Gott und Mensch zugleich ist, hat kaum ein Thema die katholische Christenheit so beschäftigt wie die Reflexion über die Bedeutung der Mutter des Herrn für den christlichen Glauben. Mehr und mehr wird Maria im Laufe der Geschichte zu einer Gestalt des Glaubens, zu der der gläubige Christ aufschaut. Ausdruck dessen ist eine immer ausgeprägtere Marienfrömmigkeit und Mariologie.

¹ Ambrosius, *Expos. in Lucam II 7* (BKV Bd. 21, 1915,53).

² Dazu V. Lossky, *Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche*. Graz-Köln 1961, 176-178.

³ Dieses Grundgesetz bedeutet für das Sprechen von der Gemeinschaft im Glauben: In einer bloß strukturellen und institutionellen Deutung der Kirche besteht die Gefahr einer Engführung der Ekklesiologie.

⁴ Vgl. zu den folgenden Ausführungen H.U. von Balthasar, *Maria für heute*. Freiburg-Basel-Wien 1987; W. Beinert, *Heute von Maria reden? Kleine Einführung in die Mariologie*, Freiburg-Basel-Wien 1973; ders. (Hg.), *Maria heute ehren*. Freiburg-Basel-Wien 1977; J. Ratzinger, *Die Tochter Zion*. Einsiedeln 1978; M. Thurian, *Maria*. Mainz-Kassel 1965; G. Voss, *Dich als Mutter zeige*. Freiburg-Basel-Wien 1991.

1. Die entscheidenden Etappen bis zur Neuzeit

Die Marienverehrung ist zeitlich später anzusetzen als der Heiligenkult: Das älteste Mariengebete stammt frühestens aus dem Ende des dritten oder den ersten Jahrzehnten des vierten Jahrhunderts; eigene Marienfeste kommen im Westen erst im siebten Jahrhundert auf.

Die Geschichte der theologischen Reflexion über Maria läßt sich in drei Etappen darstellen. In der *typologischen* Anfangsphase ist es so, daß die (jungfräuliche) Mutterschaft (Ignatius von Antiochien) und die Heilsbedeutsamkeit des Glaubens Marias hervorgehoben werden (in der Parallele Eva-Maria); die Fragestellung dieser Zeit bleibt ekklesiologisch ausgerichtet: in Maria, dem Urbild der Glaubenden, erkennt sich die Kirche wieder. - Im 3. und 4. Jahrhundert kommt es zu einer *individuellen* Wende: Maria wird nun als Schutzpatronin angerufen (»Sub tuum praesidium«) und als Gottesgebälerin gepriesen (Ephesus 431); die Aufmerksamkeit richtet sich nun mehr auf die Jungfräulichkeit und die sündenlose Heiligkeit Marias (einsetzende Privilegienmariologie). - Die *theologische* Wende in der Marienverehrung des Mittelalters führt dazu, daß Maria vor allem als die »mater dolorosa« betrachtet wird, die unter dem Kreuz steht und leidend am Leiden Jesu teilnimmt; Maria wird von jetzt an in ihrer singulären Bedeutung hervorgehoben.⁵ Es kommt zu sehr markanten Aussagen über Maria, deren Einseitigkeiten nicht zu übersehen sind. Unter dem Namen des hochverehrten Alberts des Großen schreibt der Mönch Richard von St. Laurent das Vaterunser auf Maria um, und seit dem 15. Jahrhundert ist eine wortgetreue Umdichtung des Te Deum verbreitet: »Te matrem laudamus«⁶. Die Marienverehrung wird theologisch dadurch gerechtfertigt daß der Sohn Gottes die Hälfte seines Reiches, nämlich die Barmherzigkeit, seiner Mutter abgetreten und sich selbst die Gerechtigkeit vorbehalten habe.⁷ Laurentius von Brindisi (gest. 1657), den Papst Johannes XXIII. zum Kirchenlehrer ernannte, gleicht Maria so sehr Christus an, daß sie beide gleich an Natur, Herrlichkeit und Heiligkeit sind: Maria gebührt aber eine größere Verehrung, da sie barmherziger ist als ihr Sohn (vgl. Hochzeit zu Kana). In Rückgriff auf Joh 3,16 heißt es sogar: »So sehr hat Gott Maria geliebt, daß er seinen einzigen Sohn gab.«⁸

Es kommt zu zahlreichen Akzentverschiebungen in den Aussagen über Maria, wie zwei weitere Beispiele zeigen. Das erste Werk, das vornehmlich aus apologetischen Gründen geschrieben wurde, stammt von Petrus Canisius und erschien 1577 unter dem Titel »De Maria virgine incomparabili«. Mit zahlreichen Zitaten wird dargelegt, daß nichts Negatives über Maria gesagt werden darf. Weil es nur wenige konkrete Daten über das Leben Marias gibt, glaubt Francisco Suarez, in seinem Werk »De mysteriis vitae Christi« rein spekulativ arbeiten zu müssen. Maria werden außerordentliche Fähigkeiten zugesprochen: sie hatte von Anfang an den vollen Vernunftgebrauch und besaß die Gotteschau; als Lehrerin der Apostel verfügte sie über alle theologischen Einsichten und legte zu Beginn ihres Lebens das Gelübde der Jungfräulichkeit ab.

⁵ A. Müller, Die Mutter Jesu als Thema der Theologie, in: Theol.-Prakt. Quartalschrift 127 (1979) 335f.

⁶ Vgl. J. Leclercq, Grandeur et misère de la dévotion mariale au moyenâge, in: Maison-Dieu 38 (1954) 130-132; ähnlich der marianische Tropus zum Gloria in excelsis: Vgl. L. Eisenhofer, Handbuch der kath. Liturgik II. Freiburg 1933, 95.

⁷ So heißt es bei Richard de S. Laurentio (gest. 1260).

⁸ S. Laurentii a Brindisio Mariale, Opera Omnia (Padua 1964), I,2 sermo 8,5.

2. Zum Entstehen der Mariologie

Die beiden letzten Mariendogmen unter Pius IX. und Pius XII. lösten vielfältige kirchenamtliche Initiativen aus. Publikationen bis in die 50er Jahre machen: Von den 849 Textseiten fallen auf die Zeit bis 1800: 144 Seiten (16,9%), von 1800 bis 1939: 372 Seiten (43,8%) und von 1939 bis 1954: 333 Seiten (39,3%). Fast drei Viertel aller Dokumente stammen aus dem Zeitraum der letzten 150 Jahre.

Zur Zeit Johannes XXIII. bildete sich aus der Mariologie eine Josefologie, in der marianische Titel auf den Nährvater Jesu übertragen werden (z.B. »das unbefleckte Herz des hl. Josef«); anfangs widersetzte sich der Papst, doch schließlich wurde der Name Josef in den römischen Kanon aufgenommen.

Die Mariologie, zu einer eigenen Disziplin der Dogmatik geworden, war bis vor wenigen Jahrzehnten das am meisten bearbeitete Feld der Glaubenswissenschaft in der römisch-katholischen Kirche⁹; sie scheint die einzige Disziplin zu sein, in der zwischen 1850 und 1960 neue Dinge gesagt werden.

II. DIE BEDEUTUNG DER MARIENVEREHRUNG

Nach der marianischen Hochflut kam es mit dem II. Vatikanum zu einem »Kollaps der Mariologie«¹⁰. Diese Tatsache läßt sich teils aus der Krise in der Heiligenverehrung erklären (1.). Erst wenn der Sinn und die Bedeutung der Heiligenverehrung neu erschlossen wird (2.), lassen sich auch neue Wege der Marienverehrung aufweisen (3.).

1. Die Krise in der Marienverehrung

Die Krise in der Marienverehrung steht in Zusammenhang mit der »Atrophie«¹¹ heutiger Heiligenverehrung. Nicht zuletzt hat zu dieser Krise das überkommene Heiligenbild beigetragen: Der Heilige übt zahlreiche heroische Tugendakte und lebt fern von jeder (läßlichen) Sünde, mit voranschreitender Vollkommenheit und Reinheit, unter strenger Askese und häufiger Beichte. Ein solches Menschenbild erscheint viel zu introvertiert, weltfremd, asketisch und leibfeindlich, als daß es Vorbild gelebten Lebens werden kann.

Der grundlegende Wandel im Verständnis christlicher Heiligkeit zeigt sich darin überdeutlich, daß sich der Christ heute zu solchen Glaubenszeugen und Heiligen hingezogen fühlt, welche die ganze Not des Lebens und der Gottesferne durchlitten haben (Madeleine Delbrêl; Therese von Lisieux). Ein

⁹ 1950 gab es in Rom einen Kongreß, dessen Arbeiten in 13 dicken Bänden veröffentlicht wurden; der Kongreß im Jahr 1954 brachte es auf die Zahl von acht voluminösen Bänden, sechszehn sind es in Lourdes (1958) und sechs in Santo Domingo (1965).

¹⁰ So drückte es J. Ratzinger auf der Deutschen Bischofskonferenz im April 1979 aus.

¹¹ K. Rahner, Warum und wie können wir die Heiligen verehren?, in: ders., Schriften zur Theologie VII. Einsiedeln-Zürich-Köln 1966, 285.

neuer Typ von Heiligen wird sichtbar, nämlich der des »unscheinbaren Heiligen«¹², der mit den anderen und unter ihnen lebt, solidarisch mit den Unterprivilegierten und mit denen am Rande der Kirche, den Nichtglaubenden.¹³

Die Krise in der heutigen Heiligenverehrung läßt nach der wirklichen Gestalt der Heiligen fragen. Das konkrete Leben der Heiligen ist herausfordernder als das, was die Hagiographen daraus gemacht haben: »Wer hat bloß die Legende, die Erzlegende vom sonnigen, strahlenden, bezaubernden Edelmensch-Heiligen erfunden?«¹⁴

2. Die Bedeutung der Heiligenverehrung

Grundsätzlich ist zu betonen, daß für das konkrete Glaubensleben die Verehrung der Heiligen nicht unbedingt notwendig ist, weder gegenüber bestimmten Heiligen noch gegenüber Maria, vielmehr lehrt die Kirche, daß die Verehrung - wie auch die Anrufung - der Heiligen als »bonum atque utile« (gut und nützlich)¹⁵ anzusehen ist.

Des weiteren gilt: Wer zu einem Heiligen betet, ihn anruft und in einem Kult verehrt, weiß darum, daß die Heiligenverehrung keine Vermittlungsinstanzen auf dem Weg zu Gott einführt. Wer die Heiligen verehrt, lobt in ihnen Gott und sein gnadenvolles Handeln.¹⁶ Dies wird gleich bei der ersten Kanonisation (im Jahr 993) deutlich, nämlich der des Bischofs Ulrich von Augsburg, bei der Papst Johannes XV. betont: »Wir ehren die Diener, damit die Ehre auf den Herrn fällt, der gesagt hat: Wer euch aufnimmt, der nimmt mich auf.«¹⁷ Die Heiligen werden auf besondere Weise verehrt, weil in ihnen die Gnade Gottes siegreich gewirkt hat¹⁸; ihre »Ehre« besteht nicht in einer moralischen Höchstleistung, sondern in der Offenheit für Gott und sein gnadenvolles Wirken.

Diese Auffassung hat sich im Laufe der Kirchengeschichte grundlegend gewandelt. Der Wandel begann mit dem Übergang zur »Massenkirche«, der aus der »Kirche der Heiligen« immer mehr die »heilige Kirche« werden ließ¹⁹, was zu einer Verselbständigung der ethischen Seite im Verständnis der Heiligkeit führte. Etwa seit dem 5. Jahrhundert tritt der Wandel von der sakramental bestimmten zur mehr ethisch aufgefaßten Heiligkeit immer deutlicher hervor - »eine der folgenschwersten Verschiebungen in der Auffassung des Christentums«²⁰.

¹² R. Guardini, *Der Heilige in unserer Welt*. Würzburg 1956, 11-24.

¹³ K. Rahner, *Dimensionen des Martyriums. Plädoyer für die Erweiterung eines klassischen Begriffs*, in: ders., *Schriften zur Theologie XVI*. Einsiedeln-Zürich-Köln 1984, 295-299.

¹⁴ I.F. Görres, *Aus der Welt der Heiligen*. Frankfurt/M. 1955, 51f.

¹⁵ Konzil von Trient am 3. Dezember 1563 (DS 1821).

¹⁶ Hier geht das II. Vatikanum neue Wege, wenn es - anders als das Konzil von Trient - an die erste Stelle das »Beispiel« der Heiligen stellt, dann erst ihre Verehrung und Fürbitte: »In den Gedächtnisfeiern der Heiligen verkündet die Kirche das Pascha-Mysterium in den Heiligen, die mit Christus gelitten haben und mit ihm verherrlicht sind. Sie stellt den Gläubigen ihr Beispiel vor Augen, das alle durch Christus zum Vater zieht, und sie erlebt um ihrer Verdienste willen die Wohltaten Gottes« (SC 104).

¹⁷ DS 675.

¹⁸ M.M. Garijo-Gemke, *Verehrung der Heiligen*. Düsseldorf 1988.

¹⁹ K. S. Frank, *Grundzüge der Geschichte des christlichen Mönchtums*. Darmstadt 1983, 12f.

²⁰ J. R. Geiselman, *Die theologische Anthropologie J.A. Möhlers. Ihr geschichtlicher Wandel*, Freiburg i.Br. 1955, 74, auch 56-106.

Die Heiligkeit wird nicht mehr als Charisma im Aufbau der Gemeinde eingebracht, sondern als Lohn für die mit der Gnade erworbene ethische Vollkommenheit angesehen: Der Heilige hat am meisten aus der Gnade, die er von Gott erhalten hat, gemacht. Nun stehen die Heiligen als die Vollkommenen den normalen und gewöhnlichen Christen gegenüber.

Eine solche Sichtweise, in der die Heiligen als »Ausnahme« christlicher Existenz angesehen werden, lehnt die Heilige Schrift ab. Im Neuen Testament werden alle Christen als »Heilige« bezeichnet. In dieser Redeweise ist schon der Sprachgebrauch vielsagend: Das Wort wird im Plural verwendet, als »Gemeinschaft der Geheiligten« (Apg 20,32; 1 Kor 1,2) und »Gemeinden der Heiligen« (1 Kor 14,33). Alle Glaubenden gehören zu dem neuen Volk Gottes, zum Leib Christi, zum »ganzen Christus« (Augustinus). Jeder, der »in Christus« bleibt, ist heilig. »Menschliche Heiligkeit ist also eine Kategorie, die christologisch grundgelegt ist, sakramental verwirklicht wird und ekklesiologisch zur Erscheinung kommt. Sie ist jedem zuzusprechen, der als Christgläubiger durch Taufe und Eucharistie zum Mitglied der Glaubensgemeinschaft wird.«²¹ Die Gemeinschaft der Glaubenden, die einen Leib mit verschiedenen Gliedern (Röm 12,2-8) bildet, wie Augustinus sagt: »Haupt und Leib Ein Christus« (totus Christus caput et membra), läßt keinen allein seinen Weg zu Gott gehen: »Wenn ein Glied leidet, leiden alle Glieder mit, wenn ein Glied verherrlicht wird, freuen sich alle anderen mit« (1 Kor 12,26).

Die Praxis der Anrufung von Heiligen (invocatio) und der Bitte um ihr fürbittendes Gebet (intercessio) kommen aus der »Überlegung, daß alle Menschen durch ein gemeinsames Schicksal verbunden sind hinsichtlich ihrer Hoffnung auf das ewige Heil und seine Gefährdung durch die Sünde«²². Im Wissen um die Solidarität im Glauben findet der Christ den Mut, die Heiligen anzurufen und zu ihnen zu beten.

a. Fürbitte als Dienst

Die Heiligenverehrung konkretisiert sich in der Anrufung der Heiligen. Alles Beten in der Kirche ist aber ein Mitbeten mit Christus: Wer betet, betet durch Christus zum Vater - vermittelt im Heiligen Geist. Christus, der Hohepriester, ist unser Fürsprecher und Beistand beim Vater (1 Joh 2,1f). Die neuplatonische Schematik des Aufstiegs zu Gott kommt in ihrer (heils-)individualistischen Sichtweise kaum an den urchristlichen Gedanken der Stellvertretung und der »Gemeinschaft der Heiligen« heran²³. Gott schenkt sein Heil auf die Gemeinschaft der Glaubenden hin! Deshalb können und müssen die Schwestern und Brüder im Glauben einander helfen, das Vollmaß Christi und seiner Liebe zu gewinnen; hier lebt keiner allein, sondern jedes Leben in Christo bleibt für alle gültig vor

²¹ W. Beinert, Maria heute ehren, in: GuL 48 (1975) 126.

²² E. Dassmann, Sündenvergebung durch Taufe, Buße und Märtyrerfürbitte in den Zeugnissen frühchristlicher Frömmigkeit und Kunst (= MBT 36). Münster/W. 1973, 163.

²³ Symeon der Neue Theologe schreibt: »Ich kenne einen Menschen, der mit solcher Glut das Heil seiner Brüder ersehnte, daß er oft mit heißen Tränen seines Herzens und im Übermaß des Eifers, der eines Moses würdig gewesen wäre, zu Gott betete, daß entweder seine Brüder mit ihm gerettet, oder daß er mit ihnen verdammt würde. Er hatte sich nämlich im Heiligen Geist mit solcher Liebe mit ihnen verbunden, daß er nicht einmal in das Himmelreich eingehen wollte, wenn er sich dadurch von ihnen trennen müßte« (Divinorum amorum liber: PG 120, 507-602).

Gott.

Der Dienst aneinander und füreinander im Glauben hört mit dem Tod nicht auf. Auch wenn das Neue Testament diesen Gedanken nicht eigens weiter bedenkt und entfaltet, glaubt die Kirche, daß sich die Gemeinschaft der Heiligen im Jenseits fortsetzt. Die pilgernde Kirche weiß sich eins mit der himmlischen: »Wir alle haben, wenn auch in verschiedenem Grad und auf verschiedene Weise, Gemeinschaft in derselben Gottes- und Nächstenliebe und singen unserem Gott denselben Lobgesang der Herrlichkeit« (LG 49). Weiterhin heißt es: »Jedes echte Zeugnis unserer Liebe zu den Heiligen zielt nämlich seiner Natur nach letztlich auf Christus, der 'die Krone aller Heiligen' ist, und durch ihn auf Gott, der wunderbar in seinen Heiligen ist und in ihnen verherrlicht wird« (LG 50). Über die Stellvertretung und Solidarität im Glauben, die über die Zeiten hinweg besteht und welche die irdische Kirche mit der himmlischen vereint, heißt es bei Origenes in seiner siebten Homilie über Leviticus: »Mein Heiland trauert auch jetzt über meine Sünden. Mein Heiland kann sich nicht freuen, solange ich in Verkehrtheit lebe. Warum kann er das nicht? Weil 'er selber Fürsprecher für unsere Sünden beim Vater ist'... Noch haben nämlich auch die Apostel selbst ihre Freude nicht erhalten, sondern auch die Apostel warten, daß ich ihrer Freude teilhaft werde. Denn auch die von hinnen scheidenden Heiligen erhalten nicht sogleich den vollen Lohn ihrer Verdienste, sondern sie warten auf uns, auch wenn wir verzögern, auch wenn wir träge bleiben. Nicht nämlich haben sie volle Freude, solange sie wegen unserer Irrungen unsere Sünden betrauern und beklagen ... Du siehst also wohl, daß Abraham noch wartet, die Vollendung zu erlangen? Es warten auch Isaak und Jakob, und alle Propheten warten auf uns, um mit uns zusammen die vollendete Glückseligkeit zu erreichen... 'Sind es auch viele Glieder, so doch Ein Leib; es kann das Auge nicht zur Hand sagen: ich brauche dich nicht.' Selbst wenn das Auge heil ist und zum Sehen tüchtig, - fehlen ihm die übrigen Glieder, was wäre die Freude des Auges? ... Du wirst also (zwar) Freude haben, wenn du als Heiliger aus diesem Lande scheidest: dann aber erst wird deine Freude voll sein, wenn dir kein Glied mehr fehlt. Warten wirst nämlich auch du, wie du selbst erwartet wirst.«²⁴

In der Gemeinschaft des Glaubens gilt sogar das Gesetz, daß einer aus den Gütern und Vollkommenheiten des anderen nehmen und sie für sich in Anspruch nehmen darf: »Das ist die Gemeinschaft der Heiligen, deren wir uns rühmen ... Ist es nicht gut für uns, hier zu weilen, wo alle Glieder mitleiden, wenn ein Glied leidet, und wenn eines verherrlicht wird, alle sich mitfreuen? Wenn ich also leide, dann leide ich nicht allein, in mir leidet Christus und leiden alle Christen; wie der Herr sagt: 'Wer euch anrührt, der rührt an meinen Augapfel.' Meine Last tragen somit andere, ihre Kraft ist die meine. Der Glaube der Kirche kommt meinem Bangen zuhülfe, die Keuschheit anderer erträgt das Versuchtwerden meiner Lüsterheit, anderer Fasten wird mir zum Gewinn, eines andern Gebet bemüht sich um mich. Und so kann ich mich wahrhaft in den Gütern anderer rühmen wie in meinen eigenen; und meine eigenen sind sie in Wahrheit, wenn ich mich an ihnen ergötze und mitfreue. Mag ich denn schmähsch und schmutzig sein: jene, die ich liebe, denen ich

²⁴ Origenes, 7. Homilie über Leviticus, Nr. 2 (ed. Behrens 374-380); vgl. H. de Lubac, Glauben aus der Liebe. Einsiedeln 1970, 368-373.

Beifall spende, sind schön und anmutig. Mit dieser Liebe mache ich mir nicht nur ihre Güter, sondern sie selbst zu eigen, und so kommt kraft ihres Ruhmes meine Unrühmlichkeit zu Ehren, kraft ihres Überflusses wird meine Notdurft ergänzt, kraft ihrer Verdienste werden meine Sünden geheilt ... Wer aber nicht glaubt, daß solches geschieht und sich ereignet, der ist ein Ungläubiger, der hat Christus und die Kirche verleugnet.«²⁵

Der Dienst für- und aneinander im Glauben konkretisiert sich im Gebet. Wie Jesus für alle anderen bittet (Mk 10,35-45; Lk 13,6-9; 23,34; Joh 14,14f; 15,16; 16,23f.26f) und der Apostel für seine Gemeinde betet (Röm 1,9f; Phil 1,3-5), so wird auch jeder Glaubende im Gebet vor Gott für die anderen eintreten: »Niemand wird allein gerettet: Wer gerettet wird, wird gerettet in der Kirche, als ihr Glied in Einheit mit den anderen Gliedern. Glaubst jemand? - Er ist in der Gemeinschaft des Glaubens. Liebt jemand? - Er ist in der Gemeinschaft der Liebe. Betet jemand? - Er ist in der Gemeinschaft des Gebets ... Sage nicht, welches Gebet kann dem Lebenden oder dem Toten zuteil werden, da mein Gebet ja für mich allein nicht ausreicht. Da du überhaupt nicht zu beten verstehst, welchen Zweck soll es haben, daß du für dich selbst beten sollst? Es betet in dir der Geist der Liebe ... Bist du ein Glied der Kirche, so ist dein Gebet notwendig für alle ihre Glieder ... Das Blut aber der Kirche ist das Gebet füreinander.«²⁶

b. Fürbitte als Nächstenliebe

Da die Heiligen in ihrer Liebe vollendet und vollkommen sind (Thomas von Aquin), erfüllen sie im Himmel den Dienst ihrer Liebe dadurch, daß sie für die anderen beten: Die Heiligen beten bei Gott in Erfüllung ihrer Nächstenliebe (Origenes).

Die Verehrung der Heiligen ist die besondere Gestalt der über den Tod hinaus bewahrten Verbindung mit dem Nächsten und der Liebe zu ihm, es geschieht in ihr nichts anderes als in der Nächstenliebe. Von der liebenden Verehrung der Glieder des Leibes in der pilgernden Kirche, also der konkreten Nächstenliebe, unterscheidet sich die Heiligenverehrung nicht dem Wesen nach, sondern in der Form der Realisierung. Der fürbittende Dienst der Heiligen ist auf das Heil und die Heiligung aller ausgerichtet, damit alle »Anteil haben am Los der Heiligen, die im Licht sind« (Kol 1,12), hier nimmt die Fürbitte der Heiligen teil am missionarischen Auftrag und Ziel der Kirche²⁷.

3. Die kirchlichen Aussagen über Maria

Kein Glaubender empfängt die Gnade Gottes für sich selber. Dieses Grundgesetz des Glaubens, das die Heiligenverehrung prägt und bestimmt, wird auf besondere Weise in der Marienverehrung

²⁵ Martin Luther, *Tessaradecas consolatio pro laborantibus et oneratis* (1520) (WA VI,131).

²⁶ A. Chomjakov, *Gesammelte Werke*, in: H. Ehrenberg (Hg.), *Östliches Christentum II* (1925), 18ff.

²⁷ »Das Wesen des Christusgeschehens ist ... die Vereinigung, das Wiederzusammenführen der verstreuten Glieder der Menschheit zu einem Leib. Sein Zeichen ist das Pfingstgeschehen, das Wunder des Verstehens, das die Liebe schafft, die das Getrennte zur Einheit bringt. In der Mission vollzieht so die Kirche das eigentliche Wesen der Heilsgeschichte, das Mysterium der Vereinigung. Mission geschieht, um das Pfingstwunder zu vollenden, die Zerrissenheit, die den Körper der Menschheit spaltet, zu heilen... So wird in der Mission erst sichtbar, was Kirche ist: Dienst am Geheimnis der Vereinigung, das Christus in seinem gekreuzigten Leibe wirken wollte« (J. Ratzinger, *Wesen und Grenzen der Kirche*, in: ders., *Das neue Volk Gottes. Eintwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1969, 90-104). Jene Taten sind Taten Gottes, die für andere getan sind.

deutlich. Nicht aufgrund biologischer Mutterschaft und Jungfräulichkeit, sondern dank ihrer Erwählung und Berufung durch Gott wird die Mutter des Herrn (a.) zum Urbild christlicher Existenz, zur Mutter der Kirche (b.) und aller Glaubenden (c.).

a. Mutter des Herrn

Naturgemäß stand für die Kirchenväter der ersten Jahrhunderte Christus selbst im Mittelpunkt ihrer theologischen Überlegungen. Sie bemühten sich um ein vertieftes Verständnis seiner Person und seines Werkes. Nachdem diese Fragen geklärt waren und in ihrem Zusammenhang die Würde Mariens als Gottesgebälerin noch vor dem Konzil von Ephesus (431) immer deutlicher erkannt wurde, wandten die Kirchenväter verstärkt ihre Aufmerksamkeit der Mutter des Herrn zu.²⁸ Christus will die Kirche in ihrer ganzen Herrlichkeit vor sich erscheinen lassen, »ohne Flecken, Falten oder andere Fehler; heilig soll sie sein und makellos« (Eph 5,27). Diese paulinische Lehre von der Kirche sahen die Väter verwirklicht in Maria und nachvollzogen im Leben der Gläubigen, das sie aus dem Geist Christi »jungfräulich« gestalten.

Die Jungfräulichkeit Marias wird von den Vätern des Ostens nicht im biologischen Sinn leibhaft verstanden, sondern als Aussage über die göttliche Unversehrtheit des Menschen. Jungfräulichkeit ist weit mehr als leibliche Unversehrtheit, sie besagt, daß ein Mensch »in allen Dingen mit seinem Wesen übereinstimmt«, nämlich Abbild Gottes zu sein.²⁹ Gregor von Nyssa betont: »Wer sich auf das große Ziel der Jungfräulichkeit eingelassen hat, muß in allen Dingen mit seinem Wesen übereinstimmen und in seinem ganzen Leben die Reinheit aufstrahlen lassen.«³⁰ Ein Leben lang bleibt Maria ihrem Ja zum Willen Gottes treu. In dieser Treue des Glaubens wird Maria zur Urform christlicher wie auch kirchlicher Existenz im Glauben, sie zeigt, was jedes christliche Leben bestimmt: das Hören auf Gottes Wort und die Bereitschaft, in allem seinen Willen zu erfüllen.

Nur an sehr wenigen Stellen wird Maria im Neuen Testament erwähnt, vor allem in den Kindheits Erzählungen, in den Berichten über das öffentliche Wirken Jesu und im Passionsbericht des Johannevangeliums; die ausführlichsten Texte finden sich jedoch in den späteren Schriften des Neuen Testaments. Das Neue Testament beschreibt Maria vor allem als die zutiefst Glaubende, die durch ihr Jawort Magd ihres Herrn geworden ist und zum wahren Kreis der Familie Jesu gehört: »Wer den Willen Gottes tut, dieser ist mir Bruder und Schwester und Mutter« (Mk 3,31-35). Das Interesse der frühen Kirche an Maria, der »Mutter Jesu«, wie sie meist bezeichnet wird, ist somit kein biographisches, sondern ein theologisches.

b. Mutter der Kirche

Epiphanius von Salamis deutet Maria als die zweite Eva, denn sie ist die Mutter der wahrhaft Lebendigen, da sie den Urheber des neuen Menschengeschlechtes geboren hat. Kyrillos von Alex-

²⁸ L. Heiser, *Maria in der Christus-Verkündigung des orthodoxen Kirchenjahres* (= Sophia 20). Trier 1981, 193.

²⁹ L. Heiser, *Maria in der Christus-Verkündigung des orthodoxen Kirchenjahres*, 186f.

³⁰ Gregor von Nyssa, *Über die Jungfräulichkeit*, 13.18 (PG 46,376D - 381B. 393 A.B, hier 393B).

andria bezeichnet bei seiner damaligen Rede in der Marienkirche von Ephesos Maria als die personale Zusammenfassung der Kirche: »Die allezeit jungfräuliche Mutter zu preisen - das ist die heilige Kirche.«³¹

Maria gehört der Kirche an und ist zugleich das Urbild der Kirche und aller, die den Willen Gottes erfüllen. Im Glauben wurde Maria die *Mutter des Herrn*, die der Verheißung Gottes vertraut und an seinem Heilsplan mitwirkt, da sie den Erlöser der Welt gebar; und als Mutter ihres Sohnes wurde Maria die *Mutter der Kirche*. »Im Geheimnis der Kirche, die ja auch selbst mit Recht Mutter und Jungfrau genannt wird, ist die selige Jungfrau Maria vorangegangen, da sie in hervorragender und einzigartiger Weise das Urbild sowohl der Jungfrau wie der Mutter darstellt« (LG 63).

Daß Maria als die Mutter der Kirche gepriesen und verehrt wird³², ist nicht selbstverständlich und hat im theologischen Denken eine längere Geschichte. In den ersten Jahrhunderten der Kirche läßt sich noch keine ausgefaltete Lehre über die Gottesmutter nachweisen. Die ganze Aufmerksamkeit richtet sich zunächst auf das Geheimnis der Kirche, von der es im Epheserbrief heißt: »So will Christus die Kirche in ihrer ganzen Herrlichkeit vor sich erscheinen lassen, ohne Flecken, Falten oder andere Fehler; heilig soll sie sein und makellos« (Eph 5,27). Die Kirche ist das neue Israel: »heilig«, »fleckelos« und »leuchtend« steht sie vor Gott, den sie in Bereitschaft, Offenheit, Gehorsam und Reinheit empfangen hat; unverbrüchlich gehört sie in die Gemeinschaft ihres auferstandenen Herrn. Darum sprechen die frühen Kirchenväter von *virgo Ecclesia*, *mater Ecclesia*, *Ecclesia immaculata*, *Ecclesia assumpta*. Die ganze Mariologie wird zur Zeit der frühen Kirchenväter in der Ekklesiologie vorentworfen, ohne daß der Name Marias genannt wird; alles, was in der späteren Tradition als Äußerung über die Gottesmutter in der Mariologie wiederkehrt, findet sich anfangs als Aussage über die Kirche.³³

Warum werden die Aussagen über die *Ecclesia immaculata* schließlich auf Maria übertragen? Die antithetische Parallele Adam-Christus führt in der frühen Vätertheologie nicht zur Erweiterung Eva-Maria, sondern zur Betrachtung des Verhältnisses Eva-Kirche: Wie Eva die Gefährtin des ersten Adam ist, so die Kirche die Braut des zweiten Adam. Je mehr Maria in ihrer Heilsbedeutung gesehen wird - als Rekapitulation des Unheilsgeschehens durch Eva -, werden schließlich Maria und Kirche zusammengesehen (erstmalig besonders bei Irenäus). Maria gilt nun als Typus und Urbild der Kirche. Das Bild von der *Ecclesia immaculata* wird also sekundär auf Maria übertragen - nicht umgekehrt, und die typologisch entwickelte Ekklesiologie (altes und neues Israel) wird erst später auf die konkrete Gestalt Marias angewendet: Maria ist der Anfang und die personale Konkretheit der Kirche.

³¹ Kyrillos von Alexandria, Hom. dir. 4 (O. Bardenhewer, Marienpredigten aus der Väterzeit, München 1934, 80ff.).

³² Der Titel »Mater ecclesiae« hat eine relativ junge Geschichte. Vgl. Berengar von Tours, Kommentar zu Apk 12,3f (PL 17,960B), wo der Titel wohl am frühesten greifbar wird. Martin Luther sagt »figura ecclesiae« (WA 4,266).

³³ Dennoch muß die Mariologie von der Christologie und Soteriologie her entworfen werden, nicht von der Ekklesiologie; dazu G. Söll, Mariologie, in: Handbuch der Dogmengeschichte. Hrsg. Schmaus-Grillmeier-Scheffczyk-Seybold, Bd. III/4. Freiburg-Basel-Wien 1978; auch J. Ratzinger, in: ders./H.U. von Balthasar, Maria - Kirche in Person. Freiburg-Basel-Wien 1980, 27.

Wie Paulus Adam und Christus einander gegenüberstellt (Röm 5,14; 1 Kor 15,22.45), setzt Hieronymus nun die Parallele zwischen Eva und Maria: »Durch Eva der Tod, durch Maria das Leben.«³⁴ Das Leben aber, das durch Maria kam, ist nicht losgelöst von Christus, ihm hat sie geglaubt und seinem Wort ist sie gefolgt. Christus ist der Ursprung der Kirche, Maria hingegen Kirche im Ursprung.

c. Mutter der Glaubenden

Auf einzigartige Weise wurde Maria erwählt, den Retter der Welt zu gebären. In dieser Berufung und Erwählung durch Gott, nicht schon in ihrer biologischen Mutterschaft und Jungfräulichkeit besteht die alles entscheidende und wesentliche Auszeichnung der Gottesmutter: »Marias Heiligkeit kann mit Marias Glaube sachlich gleichgesetzt werden. Ihre 'vollkommene Reinheit' ist ihre vollkommene Glaubenshaltung.«³⁵ Die Haltung ihres Glaubens bedenkt die Kirche in den verschiedenen Einzelaussagen über Maria; drei seien im folgenden bedacht.

aa. »Ohne Erbsünde empfangen«

Erbsünde ist kein »Faktum« im positivistischen Sinn, feststellbar wie die Tatsache eines Geburtstages, sondern ein Faktum, das typologisch ausgelegt wird. Wer von Erbsünde redet, tut dies auf dem Weg einer »typologischen Schriftdeutung, also auf theologischem (gedanklichem) Weg«³⁶. Auch die Freiheit von der Erbsünde wird nicht als Faktum, sondern theologisch erkannt; auch hier handelt es sich um keine chronologische und naturalistische Aussage.

Wie kam es zu dieser Erkenntnis? Erbsünde drückt keinen naturalen Mangel im oder am Menschen aus, sie gilt als eine Relationsaussage über die Ästimation des Menschen durch Gott. Erbsünde meint das Auseinanderfallen dessen, was der Mensch von Gott her ist, und dessen, was er in sich selber ist. Dieser Widerspruch fehlt bei Maria: das ist der Sinn dessen, wenn davon gesprochen wird, daß Maria von der Erbsünde bewahrt blieb.³⁷

bb. »Gottesgebärerin«

Es genügt nicht, die Gottesmutterschaft zum Grundprinzip der gesamten Mariologie zu erklären. Unter Hinweis auf Mk 3,33-35 und Lk 11,27f kann mit Recht gefragt werden, ob die leibliche Mutterschaft überhaupt theologisch von Bedeutung ist.

Dennoch bleibt die Gottesmutterschaft der Hauptgrund für die Verehrung der Jungfrau Maria, erst an zweiter Stelle stehen ihr heiligmäßiger Wandel, ihre Makellosigkeit und ihre Demut. Christus

³⁴ Hieronymus, Ep. 22,21 (CSEL 54,1735).

³⁵ A. Müller, Die Mutter Jesu als Thema der Theologie, in: Theol.-Prakt. Quartalschrift 127 (1979) 338.

³⁶ J. Ratzinger, Die Tochter Zion, 66; hier ist besonders Röm 5 zu nennen.

³⁷ Das Dogma der Unbefleckten Empfängnis ist der östlichen Tradition fremd, denn sie will Maria nicht von der Nachkommenschaft Adams trennen.

nimmt von Maria seinen Leib und gründet in ihr die neutestamentliche Kirche³⁸; und dadurch, daß die Kirche in Maria der Welt Christus schenkt, erhält die Mutterschaft Marias ihre heilsgeschichtliche Wirksamkeit und unersetzbare Bedeutung. Die denkbar engste Beziehung zu Christus kann nichts anderes als die denkbar größte Verwirklichung von Kirche sein.³⁹ So ist die Mutter Jesu Typos der Kirche.⁴⁰

Gleiches gilt von der Aussage über die Jungfräulichkeit der Gottesmutter. In sich ist sie ohne Wert, erst dadurch, daß sie im Dienst am Heil steht, bekommt sie ihre Bedeutung. Wenn eine Frau nachweislich keinen Mann erkennt und nachweislich schwanger ist, so ist die reine Tatsächlichkeit einer jungfräulichen Schwangerschaft so »bedeutungslos«, wie das leere Grab - für sich genommen - noch kein Beweis für die Auferstehung ist. Erst die deutende Verkündigung läßt es zum verständlichen Zeichen werden: Das Faktum ohne seinen Sinn bleibt blind und der Sinn ohne die Tatsache leer.⁴¹

Wie schon deutlich wurde, meint die Aussage über Jungfräulichkeit Marias mehr als ihre leibliche Unversehrtheit, sie besagt, daß die jungfräuliche Gottesmutter durch die Kraft des Heiligen Geistes und im Gehorsam ihres Glaubens mit Gott, ihrem Herrn, in allen Dingen übereinstimmt. Dieses ursprüngliche Verständnis der Jungfräulichkeit spricht Gregor von Nyssa an, wenn er in dem schon angeführten Text schreibt, daß alle Gläubigen »jungfräulich« leben müssen: »Jedem ist es möglich, in diesem Sinn Mutter zu werden, wie der Herr sagt: 'Wer meinen Willen tut, ist mein Bruder, meine Schwester und meine Mutter' (Mt 12,50) ... Die vollkommene Freiheit (des jungfräulichen Lebens) besteht nicht allein darin, der Ehe zu entsagen. Halte ja niemand das Bemühen um Jungfräulichkeit für so gering und billig, daß er eine solch große Aufgabe schon gut zu verrichten meint, wenn er nur etwas das Fleisch in Zucht hält! ... Wer sich auf das große Ziel der Jungfräulichkeit eingelassen hat, muß in allen Dingen mit seinem Wesen übereinstimmen und in seinem ganzen Leben die Reinheit aufstrahlen lassen.«⁴²

cc. »Aufgenommen in den Himmel«

Auch die Aufnahme Marias in den Himmel ist zunächst eine theologische Aussage.⁴³ Das bringt die dogmatische Bulle von 1950 dadurch zum Ausdruck, daß sie nicht von »resurrectio«, sondern von

³⁸ Die Kirche ist die Mitte aller Heilspläne Gottes, um ihretwillen wurde die Welt geschaffen (Hirte des Hermas), sie »war in allen Heiligen, die seit Beginn der Zeit lebten« (Origenes, In Cant.2).

³⁹ »Nichts an der Kirche ist 'objektiv heilig', was nicht von der subjektiven Heiligkeit des Hauptes der Kirche ausgegangen ist und auf die subjektive Heiligkeit des Leibes der Kirche hinzielt und diese vor Verirrungen in falsche Subjektivität bewahren will« (H.U. von Balthasar, Homo creatus est. Skizzen zur Theologie V, Einsiedeln 1986, 163).

⁴⁰ Augustinus betont hierzu: »Maria gebar euer Haupt, euch gebiert die Kirche; denn auch sie ist Jungfrau und Mutter zugleich« (Sermo 25,8). - Irenäus hat als erster die Identität Marias und der Kirche erkannt, während Ambrosius erstmals die Gottesmutter als »typus ecclesiae« bezeichnet (in Luc II,7).

⁴¹ Solange Maria mehr in ihrer heilsgeschichtlichen und typologischen Bedeutung gesehen wurde: Marias Heiligkeit ist ihr Glaube, ist auch die Rede von den »Sünden« Marias; doch immer mehr wird ihre subjektive Heiligkeit als Sündelosigkeit verstanden, besonders im Rahmen des damaligen asketisch-moralischen Jungfräulichkeitsverständnisses.

⁴² Gregor von Nyssa, Über die Jungfräulichkeit 13.18 (PG 46, 376D - 381B; 393 A.B).

⁴³ Dazu J. Ratzinger, Die Tochter Zion, 72ff.

»assumptio ad caelestem gloriam« spricht. Aus sich heraus ist der Mensch sterblich, und der Tod wird für ihn zur Grenze seiner Autarkie. Wenn aber ein Mensch nicht aus sich lebt (= Gnade) und restlos sich enteignet bleibt, »da ist nicht 'Tod' (auch wenn somatisches Ende da ist), sondern da geht der ganze Mensch ins Heil«⁴⁴.

Was von Maria auf endgültige und vorbehaltlose Weise gilt, hat seine Bedeutung für das Leben jedes Glaubenden. Es gibt so etwas wie eine »Himmelfahrt« des Getauften: »Er hat uns mit-auferweckt und uns in den Himmel zur Rechten Christi Jesu gesetzt« (Eph 2, 6). Diese Verheißung hat sich in Maria erfüllt und ist zur Heilsgewißheit für die ganze Kirche geworden.

III. MARIA IM ZEUGNIS DER OSTKIRCHE

Die orthodoxe Kirche kennt keine Marienfeste im strikten Sinne, sondern nur Feste der Erlösung, die wohl auch die Bedeutung Mariens im Erlösungsmysterium herausstellen. Auch kennt die Orthodoxie keine eigene Mariologie, vielmehr ist von einer *Theotokologie* zu sprechen, die ganz in die Christologie aufgenommen bleibt. Ferner verzichten die orthodoxen Schuldogmatiken und Katechismen auf ein eigenes mariologisches Kapitel, denn ihr Interesse ist eher theologischer Art. Die Jungfräulichkeit Marias ist der Orthodoxie wichtiger als die Aussagen über die ethische Vorbildlichkeit der Gottesgebälerin. So die Aussage des heiligen Basilius des Großen: »Nur bis zur Dienstleistung beim Heilswerk war die Jungfräulichkeit notwendig: Was hernach geschah, bleibt für das Geheimnis [der Erlösung] belanglos.«⁴⁵

Die Orthodoxie protestierte gegen die Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis (1854) und der Aufnahme Mariens in den Himmel (1950), nicht weil sie der Sache nach etwas anderes von Maria bezeugt, sondern weil diese Glaubensaussagen aufgrund ihres Mysterieninhaltes allein in der Liturgie gefeiert werden dürfen, nicht aber systematisiert und dogmatisiert werden können.⁴⁶

Die Ostkirche konzentriert sich in ihren dogmatischen Aussagen über Maria vor allem auf die Gottesmutterschaft und die Jungfräulichkeit. Aufgrund ihrer jungfräulichen Mutterschaft ist Maria die personale Zusammenfassung der immerwährenden jungfräulichen Mutterschaft der Kirche, welche die Gläubigen zum ewigen Leben gebiert.

Auch wenn die Kirche des Ostens keine eigene Erbsündenlehre kennt noch das Dogma von der »Himmelfahrt Mariens«, da diese Aussage in den sieben ersten Konzilien, die für die byzantinische Kirche letztthin einzig entscheidend in der Ausformulierung des Glaubens sind, nicht als definierte Lehre enthalten ist, gab es im Osten dennoch - sogar vor der abendländischen Kirche - eine kultische Verehrung Marias. Die liturgischen Hymnen besingen die »Makellosigkeit« der Gottesmutter, sind aber nicht an der Frage interessiert, wann und wie die Gottesmutter mit dieser Makellosig-

⁴⁴ Ebd. 79.

⁴⁵ Basilius der Große, Homilia in Sanctam Christi Generationem (PG 31,1468).

⁴⁶ Zudem kann nach orthodoxer Auffassung nur ein ökumenisches Konzil dogmatische Lehrsätze aussprechen. Vgl. L. Heiser, Maria in der Christus-Verkündigung des orthodoxen Kirchenjahres, 11.

keit begnadet wurde; auch das Fest des 15. August beschränkt sich auf die Aussage: »Entschlafung unserer überheiligen Herrin, der Gottesgebälerin«.

Jeder Gläubige empfängt bei der Annahme des Wortes und beim Empfang der Sakramente durch den Heiligen Geist den göttlichen Logos und gebiert ihn zum Leben in seinem christlichen Verhalten, nicht zuletzt auch in der Heiligung der eigenen Person. »Seinem Wesen nach ist der Christ ein marianischer Mensch, jungfräulich und mütterlich zugleich; in ihm ist der Beginn der Neuschöpfung verwirklicht.«⁴⁷

So schreibt Johannes Chrysostomus: »Während er noch zu den Volksscharen redete, siehe, da standen seine Mutter und seine Brüder draußen und wünschten ihn zu sprechen. Da sagte jemand zu ihm: Siehe, deine Mutter und deine Brüder stehen draußen und wünschen dich zu sprechen. Er aber antwortete dem, der es ihm mitteilte: Wer ist meine Mutter, und wer sind meine Brüder? Und er streckte seine Hand aus über seine Jünger und sprach: Siehe, meine Mutter und meine Brüder« (Mt 12,46-49). Und er führt aus: »Das sagte er nicht, weil er sich seiner Mutter schämte oder die verleugnen wollte, die ihn geboren hat. Hätte er sich ihrer geschämt, wäre er nicht gerade durch diese Mutter zur Welt gekommen. Er macht vielmehr deutlich, daß ihr das Muttersein nichts nützt, wenn sie ihre Aufgaben nicht in allem erfüllt ... Es gibt nur einen einzigen Adel, nämlich den Willen Gottes tun. Diese Art von Adel ist besser und vornehmer als jener auf Grund von Abstammung ... Gottes Willen tun macht weit mehr zur Mutter Christi als jene Geburtswehen. Wenn schon jene Mutterschaft selig zu preisen ist, dann noch viel mehr diese, insofern sie die herrlichere ist.«⁴⁸

Bei der kirchlichen Marienverehrung verhält es sich nicht anders als bei jeder liturgischen Verehrung eines Heiligen: Das liturgische Heiligenfest gilt als ein Osterfest, es führt in die Begegnung mit Christus durch die Verkündigung des Wortes Gottes (nicht der Lesung des Heiligenlebens) und durch die Feier der Eucharistie, in der Christus gedacht wird (der Heilige bleibt in der Liturgie kaum direkt angesprochen).⁴⁹

Wenn im Folgenden die Bedeutung der Marienverehrung für die Gestaltung eines christlichen Lebens hervorgehoben wird, so gilt grundsätzlich, daß »alle Heiligkeit und auch alle menschliche Ermöglichung von Heilsmitteilung im Dienst Christi marianisch geprägt ist: sie vollziehen sich grundsätzlich nicht anders als bei der Mutter Christi«⁵⁰. In diesem Sinn ist jedes christliche Leben in Heiligkeit marianisch, es vollzieht sich nichts anders als im Leben der Mutter des Herrn.⁵¹

Die Hoffnung des Christen bezieht sich auf das Heil aller Menschen, »und nur in dem Maße, als ich zu diesen gehöre, bezieht sie sich auch auf mich«.⁵² Je mehr ein Heiliger in Gottes Heilsplan für das

⁴⁷ L. Heiser, Maria in der Christus-Verkündigung des orthodoxen Kirchenjahres, 255.

⁴⁸ Johannes Chrysostomus, 44. Homilie zum Matthäus-Evangelium 1.2 (PG 57, 463-466).

⁴⁹ Vgl. dazu: L. Heiser, Maria in der Christus-Verkündigung des orthodoxen Kirchenjahres, 245.

⁵⁰ W. Beinert, Maria heute ehren, 131.

⁵¹ »Dies gilt auch dann, wenn einer explizit darum weiß und deshalb Maria so wenig wie andere Heilige ehrt, weil er glaubt, auch anders Gott die Ehre zu geben« (W. Beinert, Maria heute ehren, 132).

⁵² Kardinal Daniélou, Essai sur le mystère de l'histoire. Paris 1953, 340. Nicht anders H.U. von Balthasar, Kleiner Diskurs über die Hölle. Ostfildern 1987, 9: »Aber: wenn ich für dich, für andere, für alle hoffe, dann darf ich mich schließlich auch mit einschließen. (Nicht umgekehrt: ich hoffe für mich, aber ob du zu den Erwählten gehörst, weiß ich nicht mit Sicherheit).« Somit

in Christus der Welt zugesprochene Heil in Dienst genommen wird⁵³, desto größer wird sein Dienst und seine Solidarität mit allen sein. Die Solidarität im Empfangen des Heils kommt in der Marienverehrung auf besondere Weise zum Ausdruck: Marias Heiligkeit steht ganz im Dienst an ihren Brüdern und Schwestern, deshalb preist die Kirche Maria als *die* Heilige (die panhagia: die All- oder Ganzheilige), ihr gebührt die »hyperdoulia«.

In der Solidarität des Heils wird ein wichtiges Grundgesetz christlichen Glaubens deutlich: Die Personen, die mit der Heilsgeschichte Gottes verbunden sind, sind nicht »zufällig« und beliebig »vertauschbar«. Gott bezieht den Menschen mit seiner geschöpflichen Freiheit in sein göttliches Handeln ein, er handelt nicht ohne das Geschöpf oder an seinem Geschöpf vorbei.⁵⁴

Deshalb bleibt Gottes Heilshandeln unverbrüchlich mit der Erwählung bestimmter Menschen verbunden: Adam, Abraham, Noah, Mose, David, Propheten, Christus und Eva, Sara, Israel, Tochter Zion, Arme und Demütige, Maria - sie alle bezeugen, daß Gott in seinem Tun einzelne beruft, um durch sie und in ihnen den Menschen sein Heil zu erschließen. Dies gilt im gleichen Maß für die Kirche, die auf das Fundament der Apostel gegründet ist, wie auch beispielsweise für die Orden, deren Gründung aufs engste eins ist mit dem Leben und Wirken ihrer Gründer: Benedikt, Dominikus, Franziskus, Ignatius von Loyola und andere.

Das Grundgesetz der Solidarität des Heils behält seine Bedeutung bis zum Ende der Zeiten: Der Glaubende, der vor Christus, seinen Richter, tritt, wird dem ganzen Leib des Herrn und allen Gliedern dieses Leibes begegnen. Gott richtet nicht allein, sondern mit ihm auch Maria und alle »Heiligen«: Ihre Fürsprache wird im Gericht Gottes ein inneres Gewicht sein, das die Waagschale zum Sinken bringen kann.

Die Marienverehrung kommt nicht aus der theologischen Reflexion, sondern aus dem gelebten Leben des Glaubens und der Kirche, vor allem ihrem Beten. »Pars pro toto« sei abschließend eine Gebetsform bedacht, die für den Weg der Marienfrömmigkeit von besonderer Bedeutung wurde. Es ist der Rosenkranz, der ursprünglich eine Art »Jesusgebet« ist. Im 4. und 5. Jahrhundert lautete es: »Sei begrüßt, du Begnadete, der Herr ist mit dir. Du bist gesegnet vor allen Frauen und gesegnet ist die Frucht deines Leibes, denn du hast den Erlöser unserer Seelen geboren.« An das aus den beiden Lukas-Schriftstellen gebildete Ave fügen die Kirchen des Orients seit frühester Zeit die Schlußformel vom Gedächtnis an den Erlöser an. Noch heute findet sich dieses Gebet so in der byzantinischen Liturgie, z.B. am Ende der Sonntagsvesper. Das erst viel später angehängte Bittgebet führt den Blick von der, die bitten soll, zu dem, der gebeten wird.

hat der Christ die Pflicht, »die Hölle leer zu hoffen«.

⁵³ W. Beinert, Maria heute ehren, 131.

⁵⁴ »Die selige Jungfrau, die von Ewigkeit her zusammen mit der Menschwerdung des göttlichen Wortes als Mutter Gottes vorherbestimmt wurde, war nach dem Ratschluß der göttlichen Vorsehung hier auf Erden die erhabene Mutter des göttlichen Erlösers, in einzigartiger Weise vor anderen seine großmütige Gefährtin und die demütige Magd des Herrn. Indem sie Christus empfing, gebar, nährte, im Tempel darstellte und mit ihrem am Kreuz sterbenden Sohn litt, hat sie beim Werk des Erlösers in durchaus einzigartiger Weise in Gehorsam, Glaube, Hoffnung und brennender Liebe mitgewirkt zur Wiederherstellung des übernatürlichen Lebens der Seelen.« In dieser Aussage des II. Vatikanum (LG 61) ist die feine Unterscheidung von wesentlicher Bedeutung, daß Maria als Mutter des Herrn nicht zu Gottes Heilsgeschichte und dem Heilshandeln beitrug, wohl aber an Gottes Heilsplan mitwirkte und so in das Geheimnis Christi und seiner Kirche gehört.

