

Dissertation von Achim Dittrich, Bonn 2008

„Mater Ecclesiae – Geschichte und Bedeutung eines umstrittenen Marientitels“

Publiziert im Würzburger Echter-Verlag 2009, 1158 S., Reihe: Bonner Dogmatische Studien, Bd. 44 - ISBN 978-3-429-03104-6, 90 Eur (<https://www.echter.de/mater-ecclesiae/>)

INHALTSÜBERSICHT

Einführung 7 (Text unten!)

Teil I – Theologiegeschichtliche Erhebung

1) Die patristische Grundlegung der „Maternitas spiritualis“	21
1.1) Eine umstrittene Fundierung	21
1.2) Die Rekapitulationslehre des Irenäus von Lyon	23
1.3) Maria als <i>Mater viventium</i>	26
1.4) Die Kirche als <i>Mater ecclesia</i> bei Tertullian und Cyprian	27
1.5) Zwischen den Welten: <i>Ephraem Syrus</i>	33
1.6) Ambrosius von Mailand: <i>Ecclesiae typus</i>	35
1.7) Aurelius Augustinus: <i>Melior est ecclesia quam virgo Maria</i> ..	41
1.8) Der Weg nach Ephesos (325-431)	58
1.8.1) <i>Theotokos</i> – der patristische Mutter-Gottes-Titel	58
1.8.2) Papst Leo der Große: <i>die Geburt der Kirche an Weihnachten</i>	61
1.8.3) Das Magus-Epitaph – Zeuge für „Maria, Mater Ecclesiae“?	64
1.9) Zusammenfassung zur „Maternitas spiritualis“ in der Patristik	70
2) Der Mater-Ecclesiae-Titel im Mittelalter	76
2.1) Hinführung zum Mittelalter	76
2.2) Beda Venerabilis: <i>Der Heilige Geist als „Mater ecclesiae“</i>	84
2.3) Der rätselhafte Berengaudus: <i>Maria mater sit Ecclesiae et filia</i>	90
2.3.1) Die Überlieferungsgeschichte	91
2.3.2) Die Textanalyse	105
2.3.3) Zusammenfassung und theologische Einordnung	123
2.4) Von der Karolingerzeit zum Hochmittelalter	129
2.4.1) Historisch-kulturelle Einordnung mittelalterlicher Frömmigkeit	130
2.4.2) Der Hartker-Antiphonar: „ <i>Virgo Mater Ecclesiae</i> “	134
2.4.3) Mariologie und Marienverehrung im 11. Jh.: <i>Mater misericordiae</i>	144
2.5) Das marianische Hochmittelalter	151
2.5.1) Hinführung zum 12. Jahrhundert	151
2.5.2) Rupert von Deutz: <i>Mater ecclesiarum</i>	155
2.5.3) Bernhard von Clairvaux und die zisterziensische Frömmigkeit	174
2.5.4) <i>Distinctiones Monasticae: Mater Ecclesiae – Mater Mariae</i>	183
2.5.5) <i>De mysterio missae: Figura Ecclesiae est et mater</i>	189
2.5.6) Die <i>Mater Ecclesiae</i> bei Petrus Olivi und den Scholastikern	204
2.5.7) Zusammenfassung zum 12. und 13. Jahrhundert	217
2.6) Spätmittelalterliche Zeugnisse (14.-15. Jahrhundert)	224
2.6.1) Lambert Gueric von Huy: <i>Advocata nostra, Mater Ecclesiae</i>	224
2.6.2) Nikolaus von Lyra: <i>Mater totius Ecclesiae</i>	228
2.6.3) Der Mater-Ecclesiae-Titel im Kartäuser-Orden	231
2.6.3.1) Ludolf von Sachsen: <i>Mater Ecclesiae toti</i>	231

2.6.3.2)	Dionysius der Kartäuser: <i>Advocata et Ecclesiae totius Mater</i> ...	241
2.6.4)	Laurentius Justiniani: „ <i>Ecclesiam in filium habeas!</i> “	254
2.6.4)	Antonin von Florenz: <i>O Sion, mater mea sit Mater tua!</i>	259
2.6.5)	<i>Liturgische Zeugnisse des Spätmittelalters</i>	267
2.7)	Zusammenfassung zum Mittelalter	271
3)	Die „Mater Ecclesiae“ in der Neuzeit	278
3.1)	Die <i>Maternitas spiritualis</i> bei den Reformatoren	280
3.2)	Die „Gesellschaft Jesu“ als Heimstätte des Mater-Ecclesiae-Titels	286
3.2.1)	Petrus Canisius: <i>Matrem reverenter salutet</i>	287
3.2.2)	Hieronymus Nadal: <i>Maria Ecclesiae Mater et Filia</i>	295
3.2.3)	Cornelius a Lapide: <i>Mater est Christi et consequenter Ecclesiae</i>	304
3.2.4)	Francisco Suárez: <i>Ecclesia Mariam vocat matrem misericordiae</i>	315
3.3)	„Katholische Reform“ und nachtridentinischer Kirchenbegriff ...	321
3.4)	Der Mater-Ecclesiae-Titel zwischen Barock und Jansenismus ...	323
3.4.1)	Angelo Paciuchelli: <i>In Giovanni si rappresentava tutta la Chiesa</i>	326
3.4.2)	Deutsche Barocktheologie – G. Reismiller: <i>Mater amantissima</i>	332
3.4.3)	Die Marienrede der <i>École française</i>	337
3.4.3.1)	Jean-Jacques Olier: <i>Mère de son Église</i>	338
3.4.3.2)	École-Française-Vertreter (Eudes, Gibicuf, Bossuet, Grignon)	347
3.4.4)	Zusammenfassung zur Barockzeit	350
3.5)	Der Jansenismus und die Marienverehrung	352
3.5.1)	Die Kritik an der Marienverehrung	352
3.5.2)	Pierre Nicole: <i>la mère de toute l'Église</i>	354
3.6.1)	Das Jahrhundert der Aufklärung	362
3.6.1)	Alfons von Liguori und die volkstümliche Marienfrömmigkeit	364
3.6.2)	Benedikt XIV.: <i>tamquam amantissimam Matrem</i>	368
3.7)	Das 19. Jahrhundert – Romantik und Traditionalismus	373
3.7.1)	Gioacchino Ventura: <i>Madre degli uomini – madre della chiesa</i>	377
3.7.2)	Pierre Jeanjacquot: <i>Mère de l'Église elle-meme</i>	389
3.7.3)	Johannes Theodor Laurent: <i>Mutter seiner Kirche</i>	397
3.7.4)	Matthias Joseph Scheeben: <i>Mutter und Herz der Kirche</i>	406
3.7.5)	Leo XIII.: <i>Ecclesiae mater et Regina Apostolorum</i>	437
3.7.6)	Zusammenfassung des 19. Jahrhunderts	442
3.8)	Das 20. Jahrhundert: Mariologie, Ekklesiologie und Ökumene ...	446
3.8.1)	Der Mater-Ecclesiae-Titels zu Beginn des 20. Jahrhunderts	451
3.8.2)	Kardinal Mercier: <i>Mère de la Humanité de Jésus, Mère de l'Église</i>	455
3.8.3)	Zeugen für den Mater-Ecclesiae-Titel, 1. Jahrhunderthälfte	460
3.8.4)	Die <i>Maternitas spiritualis</i> in den Enzykliken der Pius-Päpste	466
3.8.5)	Hugo Rahner: <i>Maria, Mutter der Mater Ecclesia</i>	473
3.9)	Thema einer Dekade: „Maria et Ecclesia“	479
3.9.1)	Munificentissimus Deus: <i>Impuls ekklesiologischer Ausstrahlung</i>	479
3.9.2)	J. Vodopivec, Sebastian Tromp: Mater-Ecclesiae-Beiträge in Rom	489
3.9.3)	Henri Barré: <i>Notre mère, mère de l'Église</i>	498
3.9.4)	Alois Müller: <i>Mutter der Kirche</i>	502
3.9.5)	Henri de Lubac: <i>Maria, Mutter der Kirche, die wir sind</i>	505
3.9.6)	Théodore Koehler: <i>Mater Dei est Mater ecclesiae</i>	514
3.9.7)	Carl Straeter: <i>Mère spirituelle de l'Église</i>	519
3.9.8)	Michael Schmaus: <i>Mutter Christi und Mutter der Kirche</i>	520
3.9.9)	Congressus mariologici-mariana, Lourdes 1958: <i>Maria et Ecclesia</i>	528
3.9.10)	Rückblick zur vorkonziliaren Phase und das „Marianische Zeitalter“	537
3.9.11)	Publikationen unmittelbar vor und während des Konzils (1959-63)	544

3.10)	Protagonisten der Mariologie auf dem II. Vatikanum	549
3.10.1)	Papst Johannes XXIII.: <i>Madre della Chiesa</i>	550
3.10.2)	L.-J. Kardinal Suenens: <i>Tochter und Mutter der Kirche</i>	554
3.10.3)	<i>Mater fidelium</i> – das Votum des Konzilsvaters Hermann Volk ...	557
3.10.4)	Augustin Kardinal Bea – das ökumenische Gewissen des Konzils	560
3.10.5)	Gérard Philips - der <i>Homo conciliaris</i>	560
3.10.6)	Carlo Balic: <i>Madre di Dio e Madre della chiesa</i>	561
3.10.7)	René Laurentin: <i>Mater Ecclesiae als paradoxe Formel</i>	565
4)	Das Zweite Vatikanische Konzil und der Mater-Ecclesiae-Titel	573
4.1)	Der Werdegang vom Marienschema zum Marienkapitel LG VIII	577
4.1.1)	Vorbereitungsphase und Konzilsbeginn	578
4.1.2)	Das Marienschema <i>De B. V. Maria matre Dei et Matre hominum</i>	584
4.1.3)	Die erste Sitzungsperiode (11.10. – 8.12.1962)	587
4.1.4)	Stellungnahmen zum neutitulierten Marienschema (Intersessio 1963)	594
4.1.5)	Die zweite Sitzungsperiode (29.9. – 4.12.1963)	604
4.1.6)	Die Erarbeitung des Endtextes von LG VIII	620
4.1.7)	Die dritte Sitzungsperiode (14.9. – 21.11.1964)	630
4.2)	Die Kirchenkonstitution und ihr Marienkapitel	649
4.2.1)	Würdigung der Kirchenkonstitution <i>Lumen Gentium</i>	649
4.2.2)	Das Marienkapitel LG VIII	659
4.3)	Die Marienrede des II. Vatikanums außerhalb von LG VIII	673
4.4)	Die Marienrede des II. Vatikanums und der Mater-Ecclesiae-Titel	674
4.4.1)	Theologiegeschichtliche Einordnung und Bewertung von LG VIII	674
4.4.2)	Die Bedeutung des Mater-Ecclesiae-Titels für die Konzilsmarienrede	682
5)	Papst Paul VI. und der Titel “Mater Ecclesiae”	687
5.1)	Die Proklamation des Marientitels <i>Mater Ecclesiae</i>	690
5.2)	„Kirche und Maria“ bei Papst Paul VI.	702
6)	Die nachkonziliare Rezeption des Mater-Ecclesiae-Titels	714
6.1)	Jean Galot: <i>Mère de l’Église</i>	714
6.2)	Reaktionen und Veröffentlichungen 1964 bis 1969	721
6.3)	Zwei bedeutsame Stellungnahmen deutscher Jesuiten	745
6.3.1)	Otto Semmelroth: <i>Maria als „Urbild der Kirche“</i>	745
6.3.2)	Karl Rahner: <i>Repräsentantin der Kirche – Königin der Apostel</i> ...	749
6.4)	Der Mater-Ecclesiae-Titel in der postkonziliaren Liturgie	754
6.5)	Veröffentlichungen der Jahre 1970 bis 1978	762
6.6)	Johannes Paul II: Der marianische Papst u. das wiederbelebte Thema	773
6.7)	Die Anerkennung des Mater-Ecclesiae-Titels in den Jahren 1979-92	789
6.7.1)	J. Ratzinger und Hans-Urs v. Balthasar: <i>Maria – Kirche im Ursprung</i>	800
6.7.1.1)	Joseph Ratzinger – Maria als Tochter Zion, Verkörperung der Kirche	801
6.7.1.2)	Hans-Urs von Balthasar: Die marianische Dimension der Kirche	807
6.7.2)	„Mutter der Kirche“ – Die liturgiegeschichtliche Studie W. Dürigs	817
6.7.3)	<i>Ephemerides mariologicae</i> 32, sonstige Veröffentlichungen (1979-91)	819
6.7.4)	Die <i>Mater Ecclesiae</i> im Katholischen Weltkatechismus (1992) ...	821
6.8)	Veröffentlichungen seit 1993	824
6.8.1)	A. Ziegenaus – „Mutter der Kirche“ nachkonziliar	828
6.8.2)	Jüngste Publikationen u. Manifestationen des Mater-Ecclesiae-Titels	832
6.9)	Benedikt XVI. und der Mater-Ecclesiae-Titel	835

7) „Mater Ecclesiae“: **Gesamtzusammenfassung zur Theologiegeschichte** 839 (Text unten!)

Teil II – Analyse und Synthese

8) Hermeneutische Klärungen: Sprache und Interpretationsrahmen 865

8.1)	Mariologisches Grundprinzip: Mutterschaft in Glauben und Gnade	865
8.1.1)	Die Gottesmutterchaft Mariens	865
8.1.2)	„Bräutliche Gottesmutterchaft“ als zentrierende Mitte	879
8.2)	„Mater Ecclesiae“ – Klärungen zur theologischen Sprechweise ...	889
8.2.1)	Das Analoge der Mater-Ecclesiae-Rede	890
8.2.2)	Das Paradox „Maria – Ecclesiae mater et filia“	903

9) Maria als Mutter, Urbild und Mittlerin 909

9.1)	Die Bedeutung von „Mutter“ als Bild und Begriff	909
9.1.1)	Die Frau als Mutter und Braut	909
9.1.2)	Die biblische Rede von „Mutter“ und „Mütterlichkeit“	913
9.1.3)	„Vaterschaft“ im biblischen Verständnis	925
9.2)	„Mutterschaft“ und „Mittlerschaft“	931
9.2.1)	Geschichtlicher Überblick zum marianischen Mittlerschaftsgedanken	932
9.2.2)	Das Mittlermotiv im Neuen Testament	934
9.2.3)	Der eine Mittler Christus und die Mittlerschaft Mariens	940
9.2.4)	Die scholastische Überzeugung von Marias Gnadenmittlerschaft	943
9.2.5)	Der Mittlerschaftsgedanken und die geistliche Mutterschaft Mariens	947
9.3)	Typus Ecclesiae - Die Urbildhaftigkeit Mariens	951
9.4)	Maternitas spiritualis: „Geistliche Mutterschaft“ von Maria u. Kirche	963
9.4.1)	Die „Maternitas spiritualis“ in der Theologiegeschichte	964
9.4.2)	<i>Joh 19,25ff</i> als zentrale Bibelstelle für die „Maternitas spiritualis“	969
9.4.3)	Systematische Überlegungen zur geistlichen Mutterschaft Mariens	972
9.5)	Maria und der Heilige Geist – Mater Ecclesiae	980
9.6)	Maria und die göttliche Trinität	991
9.7)	Anthropologische Bedeutung der Mutterschaft Mariens	994

10) Ekklesiologische Klärungen 997

10.1)	Maria als „Tochter Zion“	997
10.2)	Das Kirchenverständnis zum Mater-Ecclesiae-Titels	1007
10.2.1)	Die Bedeutung von „Kirche“	1008
10.2.2)	Die Kirche als „Leib Christi“	1015
10.2.3)	<i>Sponsa Verbi</i> – die marianische Kirche	1023
10.3)	Maria und Petrus – Zur Petrinität und Marianität der Kirche	1032
10.4)	Die ökumenische Relevanz des Mater-Ecclesiae-Titels	1040

11) Schlussbetrachtung 1060 (Text unten!)

12) Quellen- und Literaturverzeichnis 1075

12.1)	Hauptquellen des Mater-Ecclesiae-Titels	1075
12.2)	Verzeichnis der zitierten Bücher und Aufsätze	1080
13)	Formalia, Sach- und Personenregister	1140
13.1)	Anmerkungen zu den Formalia	1140
13.2)	Personen- und Sachverzeichnis	1141

**Drei Auszüge (Einführung, Zusammenfassung, Schlussbetrachtung;
Seitenzahlen stimmen nicht mit denen im Buch überein)**

Einführung: *Maria – Mater Dei et Mater Ecclesiae*

Thema dieser wissenschaftlichen Arbeit ist der Marientitel *Mater Ecclesiae*; seine umfassende Untersuchung stellte bisher in der theologischen Forschung ein Defizit dar, dem hiermit begegnet werden soll. Als Ertrag dieser Arbeit kann vorweg festgestellt werden, dass die analog-symbolische Bezeichnung *Mutter der Kirche*, angewandt auf die Mutter Jesu, eine theologische Aussage von enormer Reichweite darstellt; sie kann eine unbestreitbare Bedeutung für die Theologiegeschichte beanspruchen, besonders für das Zweite Vatikanische Konzil. Die Basis der komplexen kirchlichen Wirkungsgestalt des Mater-Ecclesiae-Titels zeigt eine überraschende gesamttheologische Relevanz.

Auf dem ekklesiologischen Kongress in Brescia 1986 wurde festgestellt, dass die päpstlich empfohlene Bezeichnung für Maria, „Mutter der Kirche“, nördlich der Alpen wenig Resonanz gefunden habe.¹ Diese unübersehbare Ablehnung rührt von der kritischen Einstellung gegenüber dem Marientitel her, die sich auf dem II. Vatikanum selbst etablierte; dort warben maßgebliche Stimmen für einen Verzicht auf den Mater-Ecclesiae-Titel mit Gründen einer theologischen Nüchternheit und ökumenischen Rücksichtnahme. Doch ist demgegenüber festzustellen, dass es sich bei dem umstrittenen Titel nicht nur um eine Erscheinung der Liturgie und Frömmigkeit handelt; er beinhaltet weitreichende Fragestellungen dogmatischer Theologie. Er kann nicht einfach als Ausdruck einer „mediterranen Marienfrömmigkeit“, als Panegyrikus ohne eigentliche theologische Basis gewertet werden. Hintergrund der Herabsetzungen des Mater-Ecclesiae-Titels ist nicht selten ein Ressentiment gegenüber dem theologischen Nachdenken über die Mutter Jesu, gegenüber der Mariologie. Demgegenüber haben namhafte Theologen des 20. Jahrhunderts die Ausgrenzung mariologischer Überlegungen aus der Dogmatik kritisiert. *Hans Urs von Balthasar* hat die traditionelle Überzeugung bestätigt, dass die Marienlehre und Amtslehre „keine Seitenkapellen der katholischen Dogmatik sind, sondern zentrale integrierende Aspekte der kirchlichen Katholizität“.² *Karl Rahner* warb vor und nach dem Konzil für die nötige Würdigung der Gottesmutter, nicht nur in der Frömmigkeit. *Josef Ratzinger* und *Leo Scheffczyk* haben besorgt dem nachkonziliaren Schweigen zur theologischen wie kirchlichen Relevanz Mariens entgegengewirkt. Die Päpste seit Johannes XXIII. haben den wichtigen Zusammenhang zwischen Maria und der Kirche mit dem Mater-Ecclesiae-Titel gewürdigt.

Anlass und Ausgangspunkt bei der Wahl des Themas ist die Tatsache, dass zum feierlichen Abschluss der dritten Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanums Papst Paul VI. am 21. November 1964 in der Peterskirche zu Rom den Marientitel *Mater Ecclesiae* proklamierte und der ganzen Kirche als Devotionstitel empfahl; dies geschah im unmittelbaren Zusammenhang mit der Promulgierung der Kirchenkonstitution *Lumen Gentium* (LG). Der Papst wollte damit nicht nur seine Verehrung für die Mutter Jesu zeigen, sondern signalisierte darüber hinaus, dass dieser

¹ Vgl. *Istituto Paolo VI*. (Hg.), *Paolo VI ed i problemi ecclesiologici al concilio. Colloquio internazionale di studio* (19.-21.9.1986), Brescia 1989. Dabei handelt es sich um eine Feststellung von *R. Laurentin* zur Wirkungsgeschichte des Mater-Ecclesiae-Titels, die von *W. Beinert* in Brescia bestätigt wurde, der sagte, „daß über diesen Titel in den nordeuropäischen Ländern wenig Begeisterung herrschte“ (385). Während der Titel „Mutter der Kirche“ in den romanischen und slawischen Ländern nach dem Konzil eine wissenschaftliche Würdigung erfahren hat und im kirchlichen Leben vielfache Verwendung findet (Benennung von Klöstern, Kirchen u. Priesterseminaren), ist er in den Ländern deutscher Zunge entweder unbekannt geblieben oder kritisch zurückgewiesen worden (eine Ausnahme stellt der Karmel „Mutter der Kirche“ in Speyer dar).

² *H.-U. v Balthasar*, *Das Katholische an der Kirche*, in: *Maria. Kirche im Ursprung*, Einsiedeln 1997, 158.

Titel geeignet sei, die im Rahmen der Kirchenkonstitution behandelte Marienlehre des Konzils (LG VIII) für Frömmigkeit und Liturgie in anschaulicher Kurzform auszudrücken. Diese offenkundige Absicht des Papstes wurde konterkariert durch die Behauptung, die päpstliche Proklamation stehe im Gegensatz zu LG VIII. Tatsächlich hatte sich der Mater-Ecclesiae-Titel bei der Erarbeitung des Marienkapitels 1963 und 1964 nicht durchsetzen können, sondern wurde von einer Mehrheit der Theologischen Kommission unterdrückt.

Mittlerweile ist der Marientitel in das *Missale Romanum* ebenso aufgenommen worden wie in die Lauretische Litanei und gehört zum festen Repertoire päpstlicher Marienrede. So ist es wichtig, die Herkunft und den Aussageinhalt von „Mutter der Kirche“ zu klären, ihn theologisch umfassend darzulegen. Dabei ist der theologiegeschichtliche Hintergrund zu beachten, vor dem sich diese Aussage entwickelt hat.³ Augustinus tritt als Urvater des impliziten Gehalts des Titels zutage.

Vorab ist festzuhalten, dass der Mater-Ecclesiae-Titel keine Erfindung des „Marianischen Zeitalters“ (1830-1963) darstellt, die einer nachträglichen Untermauerung bedürfte. Eher zeigt sich, dass die Proklamation Pauls VI. 1964 – ähnlich wie die Immaculata-conceptio-Definition 1854 – einem langen theologiegeschichtlichen Werdegang das Siegel aufgedrückt hat, nämlich der Klärung des christologisch bedingten Verhältnisses von Maria und Kirche, wie es bereits in der Patristik in komplex-subtiler Weise bedacht und im Mittelalter marianisch akzentuiert worden war.

Was für die Bibellektüre gilt, die „Berücksichtigung der lebendigen Überlieferung der Gesamtkirche und der Analogie des Glaubens“ (DV 12), ist auch auf den Mater-Ecclesiae-Titel anzuwenden: er stellt eine analoge Ausdrucksweise für die mütterliche Beziehung Mariens zur Kirche Jesu Christi dar und zeigt sich bei gründlicher Untersuchung als ein stetig tradierter und rezipierter Bestandteil der lebendigen Überlieferung der lateinischen Kirche des zweiten christlichen Jahrtausends.

Der Marientitel *Mater Ecclesiae* ist als theologisch relevante Äußerung der Frömmigkeit zum Verhältnis von Kirche und Maria von Interesse, da er nicht emotional-unreflektierter Marienverehrung entsprungen, sondern aus christologischen Überlegungen hervorgegangen ist, wie diese Arbeit nachweisen kann. Es gibt den Gedanken der mütterlich-relationalen Abhebung Mariens von der Kirche in erstaunlicher Breite während des ganzen Mittelalters, ja bereits auf verhaltene Weise in der Väterzeit. Die benediktinische Liturgie hat diesen Gedanken zugespitzt in einem Titel, der ähnlich plakativ und auch problematisch ist wie die weitaus stärker etablierte Rede von Maria als der *Mater Dei*.

„Mater Ecclesiae“ war seit jeher ein tiefsinniger und deshalb erklärungsbedürftiger Titel; er beleuchtet das Verbundensein von Maria, Kirche und Christus. Von daher hat dieser Marientitel tatsächlich eine besondere Relevanz für die Marienlehre des II. Vatikanums, die eine differenzierte, sehr zutreffende Überschrift erhalten hat: *Die Selige Jungfrau Maria im Geheimnis Christi und der Kirche* (LG VIII).

Diese Arbeit stellt sich bewusst in den Kontext des neuerwachten Interesses an der Mutter Jesu; es gilt nun – nach den Umbrüchen des II. Vatikanums – innerhalb der Dogmatik Maria wieder die nötige Aufmerksamkeit zu schenken, die ihr aufgrund ihrer Erwählung und Aufgabe im Heilswerk Christi zukommt. Auf der Basis der konziliaren Marienlehre will diese Arbeit die theologische Reflexion der Marienfrömmigkeit voranbringen, indem die Aussage von Maria als „Mutter der Kirche“ zunächst historisch und schließlich systematisch untersucht wird. Es sind dabei die wissenschaftlichen Ergebnisse der Erforschung des Marientitels zu sichten und auszuwerten, die vor allem aus der Zeit 1950-1980 stammen, aber seither kaum vertieft oder erweitert worden sind. Einen Abriss der historischen Erforschung des Mater-Ecclesiae-Titels gab bereits 1982 der Claretiner *Domenico Fernández*, 1988 zeichnete der Liturgiewissenschaftler *Walter Dürig* etwas ausführlicher die Traditionsgeschichte und liturgische Verwendung des Titels nach.⁴ Doch eine ganze Reihe von Zeugen des Mittelalters und der Neuzeit wurden in jenen Beiträgen übersehen, zumal bisher eine Monographie zum Thema fehlte. Eine ausführlichere dogmatische Betrachtung zum Aussagegehalt des Titels hat der Dogmatiker *Anton Ziegenaus* 1998 in seiner „Mariologie“ gegeben, die die zahlreichen Beiträge dieser Art unmittelbar nach dem II. Vatikanum bedenkt.⁵

³ Vgl. *J. Ratzinger*, *Maria. Kirche im Ursprung*, Einsiedeln 1997, 14: „Die Frage nach der Bedeutung von Mariologie und Marienfrömmigkeit kann von der geschichtlichen Situation der Kirche nicht absehen, in der sie erhoben wird“.

⁴ *D. Fernández* hatte die Redaktion inne für die Sondernummer „Mater Ecclesiae“ der mariolog. Zeitschrift „Ephemerides Mariologicae“ (Madrid) im Jahre 1982; jene Sondernummer vereinigt Beiträge zum Thema, kann aber eine Monographie nicht ersetzen. Gerade Fernández hat in seinem historischen Überblick keine weitere Erforschung betrieben, sondern restriktiv die traditionelle Verankerung des Marientitels ausdünnen wollen (vgl. Kap. 6.7.3). *W. Dürig* hat 1979 erstmals eine kleine Studie zum Mater-Ecclesiae-Titel veröffentlicht, die er 1988 in erweiterter Form publizierte – die bisher beste Arbeit zum Thema in deutscher Sprache, zumindest was die historische Erarbeitung angeht (vgl. Kap. 6.7.2.).

⁵ *A. Ziegenaus*, *Maria in der Heilsgeschichte (Mariologie)*, in: *Katholische Dogmatik*, hg. von L. Scheffczyk und A. Ziegenaus, Bd. V, Aachen 1998, 218-32 – vgl. Kap. 6.8.1.

Theologiegeschichtliche Untersuchung zur Tradition des Mater-Ecclesiae-Titels

Nicht allein aus historischem Interesse, sondern auch aus Respekt gegenüber der kirchlichen Tradition und der Geschichte der katholischen Theologie wird der Werdegang des Gedankens einer Mutterschaft Mariens für die Kirche nachvollzogen und die Verwendung des Gedankens bzw. Titels ausgewiesen. Dafür stellt die theologiegeschichtliche Beschreibung der *Geistlichen Mutterschaft Mariens* eine theologische Grundlage dar, von welcher der Titel *Mater Ecclesiae* nicht abzulösen ist, mit der er aber auch nicht in eins fällt.

So ergibt sich eine umfangreiche theologiegeschichtliche Untersuchung, die zugleich die Entwicklung der Mariologie als ganzer in ihren wesentlichen Zügen mit-vollzieht. Zwar kommt der Marientitel explizit in der Bibel nicht vor und die patristische Theologie will Maria nicht von der Kirche abheben, wenn sie auch ein tiefes und komplexes Verständnis der inneren Verbundenheit von Kirche und Maria aufweist; doch die geistliche Mutterschaft Mariens findet sich im Ansatz bereits bei *Origenes*, der gerade bei der marianischen Deutung von *Joh 19,25-27* im Mittelalter befruchtend nachgewirkt hat. Es ist hinsichtlich der patristischen Theologie zu klären, ob die römische Inschrift „*Mater Ecclesiae*“ aus dem späten fünften Jahrhundert (Magus-Epitaph) marianisch zu verstehen ist.

Beda Venerabilis begegnet dann als Autor des *Mater-Ecclesiae*-Titels, allerdings angewandt auf den Heiligen Geist. Bedeutsam zeigt sich endlich die erste auffindbare, ausdrückliche Bezeichnung Mariens als *Mutter der Kirche* in einem mittelalterlichen Apokalypsenkommentar, wobei die Streitfrage zu klären ist, ob der Kommentar aus dem neunten oder zwölften Jahrhundert stammt; Kritiker des *Mater-Ecclesiae*-Titels wollen ihn als Produkt des Hochmittelalters qualifizieren. In jener Epoche hat er gewiss größere Verbreitung erlangt, besonders in den Klöstern benediktinischer Spiritualität. Als ausgeformter liturgischer Titel begegnet er im zwölften Jahrhundert in einem Tropus, den man zusammen mit dem Marienhymnus *Salve Regina* verbreitet hat. So wurde der *Mater-Ecclesiae*-Titel zum liturgischen Allgemeingut des Mittelalters und der Neuzeit. Seine Verbreitung zeigt sich weiter als bisher angenommen; so kommt es, dass er bevorzugt in der spirituellen Literatur, aber ebenso in den theologischen Handbüchern anzutreffen ist, bei namhaften Theologen, besonders aus dem Kartäuser- und Jesuitenorden.

Es ist bezeichnend für die bisherige, unzureichende Erforschung des Titels, dass sämtliche Argumentationen (pro und contra) seine Verwendung bei *Ludolf von Sachsen* übersehen haben; in dessen *Vita Christi*, dem monastischen Frömmigkeitsbuch des Spätmittelalters überhaupt, hat der *Mater-Ecclesiae*-Gedanke einen profilierten Platz erhalten. Wenn auch der Verweis auf *Hugo von Sankt-Viktor* nicht verifiziert werden konnte, so ist die Behauptung, dieser Marientitel sei selten, hinfällig geworden. Das theologische Potential des Titels wird deutlich, wenn er in abgewandelter Form in der heilsgeschichtlichen Theologie des *Rupert von Deutz* auftaucht. Die Präsenz des Marientitels endet nicht mit dem Mittelalter, sondern erhält sich besonders in der italienischen und französischen Barocktheologie, um im 19. Jahrhundert erneuert zu werden, besonders durch *M. J. Scheeben*, dessen Werk ihn dann in den Dezennien vor dem Konzil zur Geltung bringt.

Von besonderem Interesse ist der Werdegang des *Mater-Ecclesiae*-Titel im Kontext der Erneuerung der Theologie im 20. Jahrhundert aus den Quellen patristischer Theologie. „*Mater Ecclesiae*“ erscheint schließlich in den 1950er Jahren als ein Titel, den viele für geeignet halten, Ekklesiologie und Mariologie zu verbinden, während die Gegner der neuscholastischen Schultheologie ihn verdächtigen, letztlich ein weiterer privilegiert-theologischer Titel zu sein, ähnlich problematisch wie die Titel *Corredemptrix* oder *Mediatrix*.

Die etwa 1200 Jahre währende Entwicklung seit dem konkreten Auftauchen des Marientitels „*Mater Ecclesiae*“ mündet schließlich in die Geschehnisse des II. Vatikanum, denen in dieser Arbeit ebenfalls breiter Raum eingeräumt wird. Bereits in der vorbereitenden Phase des Konzils war der Titel als Überschrift des Marientextes vorgesehen, wurde abgeändert, um schließlich 1963 erneut als Überschrift für das Marienschema angegeben zu werden. Es finden sich in den Konzilsakten reichlich Plädoyers und Kritiken zu diesem Titel, den die Theologische Kommission bei der Einarbeitung des Marienschemas in die Kirchenkonstitution 1964 absetzte und auch im Text selbst tilgte. So kann am Schicksal dieses Marientitels auf dem Konzil die Problematik der Einbindung der Marienlehre in die Kirchenlehre nachvollzogen werden, deren Ambivalenz nach 1964 deutlich zutage getreten ist. Während viele jene Integration als theologisch sinnvolle Kontextualisierung der Marienlehre begrüßten, werteten nicht wenige den Verzicht auf ein eigenständiges Marienschema als Disqualifizierung der Mariologie. Der Überblick zur nachkonziliaren Zeit kann dies verdeutlichen.

Paul VI. und seine Nachfolger haben sich von den Widerständen gegen den *Mater-Ecclesiae*-Titel nicht beeindrucken lassen und präsentieren ihn als legitimen Ausdruck der Marienlehre des Konzils. Es ist unübersehbar, dass es einen besonderen Bezug zwischen Amts- und Marienlehre gibt, eine Entsprechung zwischen Maria als *Mutter der Kirche* und Petrus als der *Basis der Kirche*, als Stellvertreter Christi.

Die theologiegeschichtliche Untersuchung nimmt methodisch zunächst den zeitlichen Kontext anhand der Marien- und Kirchenlehre in den Blick und ordnet dann die konkreten Fundstellen des Mater-Ecclesiae-Titels ein, mit einem besonderen Fokus auf den jeweiligen Autor, um die Verwendung des Titels vor dem Hintergrund von dessen Gesamtheologie gewichten zu können. Eine bloße Dokumentation der Fundstellen, wie viele Beiträge zur *Mater Ecclesiae* sie bieten, erscheint unzureichend, weil es wichtig ist zu wissen, welche Kirchenauffassung der jeweilige Autor vertritt. Die Untersuchung schreitet so anhand von Textzeugnissen und deren Autoren durch die Jahrhunderte bis in die Gegenwart, wo die Fragestellung um die *Geistliche Mutterschaft* allgemein und um den Marientitel *Mater Ecclesiae* speziell in den 1950er Jahren in der theologischen Diskussion hervortritt; die päpstliche Proklamation 1964 stellt ihren theologiegeschichtlichen Höhepunkt dar.

Es erscheinen im ersten und umfangreichen Teil dieser Arbeit eine Reihe von Porträts großer Gestalten der Theologiegeschichte wie *Augustinus*, *Rupert von Deutz*, *Dionysius Cartusianus*, *Petrus Canisius*, *Jean-Jacque Olier*, *Alfons von Liguori*, *Matthias-Joseph Scheeben*, *Kardinal Desiré Mercier*, *Henri de Lubac* und *Hans-Urs von Balthasar*; viele weniger bekannte Theologen kommen ebenfalls in ihrem Verhältnis zur Mater-Ecclesiae-Rede zur Darstellung. So ergibt sich unter mariologisch-ekklesiologischer Perspektive eine ganze Theologiegeschichte vom zweiten Jahrhundert an bis zur Gegenwart, mit dem II. Vatikanum als Kulminationspunkt.

Analyse und Synthese für eine Theologie des Mater-Ecclesiae-Titels

Im zweiten Teil der Arbeit gilt es, die thematischen Schwerpunkte, wie sie die theologiegeschichtliche Untersuchung ergeben hat, einzeln dogmatisch zu betrachten. Die Begriffe und Sprachbilder sind zu klären, ebenso die theologischen Topoi und Kontexte. So ist zu klären, welche Implikationen mit dem Motiv „Mutterschaft“ gegeben sind und in welchem Sinn „Kirche“ zu verstehen ist, um den Marientitel richtig zu begründen. Hierbei ist zu betrachten, wie der Mater-Ecclesiae-Titel mit dem Zeugnis der Bibel, mit dem Alten wie Neuen Testament in Verbindung gebracht werden kann.

Michael Schmaus hat darauf hingewiesen, dass eine im Ganzen der Theologie betriebene Mariologie notwendig alle großen theologischen Bereiche tangiert,⁶ geradezu ein Begegnungsfeld der entscheidenden Fragen darstellt – der zweite Teil dieser Arbeit spiegelt diese Einsicht wider. Neben der Ekklesiologie sind die Christologie und Soteriologie, ebenso die Pneumatologie und Trinitätslehre von Bedeutung. Auch moderne Ausprägungen der Theologie wie „christliche Anthropologie“ und „Theologie der Frau“ sind von Belang, ebenso der ökumenische Aspekt. Die analytischen Einzelfragen verweisen schließlich auf die Weite der Theologie und verorten den Mater-Ecclesiae-Titel im Ganzen von Heilsgeschichte, Christusereignis und kirchlicher Heilswirklichkeit.

Nach der Klärung im analytischen Teil wird schließlich versucht, in der Schlussbetrachtung einen großen theologischen Bogen für den Mater-Ecclesiae-Titel aufzuspannen. Es soll nicht weniger gezeigt werden als dass dieser Titel, den Paul VI. der Kirche neu bewusst gemacht hat, eine enorme Aussagekraft besitzt, die nach 1200 Jahren der Entfaltung mit dem II. Vatikanum zum Gipfelpunkt gelangt ist. Diese theologische Darlegung soll auch von dogmatischer Seite die Behauptung recht-fertigen, dass der Mater-Ecclesiae-Titel theologiegeschichtlich wie systematisch ebenso bedeutsam ist wie der Mater-Dei-Titel, der im Kontext des Konzils von Ephesus im fünften Jahrhundert formuliert wurde. Beide Titel sind vornehmlich christologischer Natur, wobei die Rede von der *Mutter Gottes* das Persongeheimnis Christi beleuchtet, die Aussage von Maria als *Mutter der Kirche* die untrennbare Einheit von Christus und seiner Kirche ausdrücken will. So zeigt sich der Mater-Ecclesiae-Titel am Ende dieser Arbeit tatsächlich als lebendiger Ausdruck für die Lehre des II. Vatikanums über die Kirche und Maria.

⁶ *M. Schmaus*, *Mariologie*, München 1955, 7.

Theologiegeschichtliche Gesamtzusammenfassung

Im ersten Jahrtausend stand zweifellos die Kirche im Vordergrund, als Mutter und Heilsmittlerin für die irdischen Christen. Dabei ist auf den Unterschied zwischen dem griechischen, armenischen und syrischen Osten einerseits und dem lateinischen Westen andererseits zu achten. So wurde Maria im Osten früh als eigentliche *Mater viventium* (Epiphanius) betrachtet. Dort fand die Mutter Jesu als Einzelgestalt, konkret als Gottesgebärierin (Theotokos) Verehrung (Ignatius, Ephräm u. a.). Manche marianische Entwicklung im Westen war inspiriert von den Predigten und Marien-festen des Ostens. Der lateinische Westen betrachtete vorrangig die Kirche (Tertullian, Cyprian, Augustinus) und gliederte Maria jener ein. Während *Ephräm der Syrer* von Maria als der *jungfräulichen Erde* sprach, aus der mit Christus die Kirche hervorgegangen sei, wurde sie im Westen als vorbildliche, ja ursprunghafte Gestalt (Typus Ecclesiae) der Kirche subsumiert, als *Membrum sanctum, excellens et supereminens* (Augustinus). Doch ähnlich wie Ephräm im vierten konnte im Westen Papst *Leo I.* im fünften Jahrhundert zu Weihnachten predigen, dass in Bethlehem auch die Kirche geboren worden sei. Die Frage nach der Teilhabe Mariens an der Entstehung der Kirche Jesu stand im Raum.

Augustinus erscheint hierbei zwiespältig: einerseits gliedert er Maria eindeutig der größeren und aktuellen Heilswirklichkeit der Kirche ein,⁷ andererseits liefert er einige theologische Ansatzpunkte für die weitere Entwicklung der *Maternitas spiritualis*, die er eigentlich der Kirche reservieren wollte. Sein *Sermo 192* zeigt gut die unauflösbare Verflechtung: „Quomodo autem non ad partum virginis pertinetis, quando Christi membra estis? Caput vestrum peperit Maria, vos ecclesia“.⁸ Oder die vielzitierte Aussage: Maria sei „plane mater membrorum eius, quod nos sumus, quia cooperata est caritate, ut fideles in ecclesia nascerentur“.⁹

Augustinus versucht Maria als heilsgeschichtliche Gestalt darzustellen, die bei der Inkarnation mitwirkte, nun aber in die *Communio sanctorum* zurückgetreten sei, die als Kirche die bleibende geistliche Mutter der Christen darstelle. Doch hat er mit seiner profilierten Christus-totus-Theologie die Basis des Mater-Ecclesiae-Gedankens geschaffen, da Maria bei ihm nicht nur als heilsgeschichtliche Mutter des Erlösers, sondern auch als bleibende geistliche Mutter für das Heilswerk Jesu erscheint.¹⁰

Der augustinische Vorbehalt wirkte im Westen lange nach. Auch gegenüber orientalischen Magna-Mater-Kulten wünschte die augustinische Perspektive im ersten Jahrtausend keine gesonderte Stellung und isolierte soteriologische Betrachtung der Mutter Jesu; sie wurde vorrangig als Jungfrau angesprochen, während die Kirche als *Mater Ecclesia* erschien. Erst im zweiten Jahrtausend trat Maria im allgemeinen Bewusstsein deutlicher als geistliche Mutter hervor, wie es schon bei *Isidor von Sevilla* im Frühmittelalter geschehen war: *Maria, mater nostri capitis*; oder noch deutlicher bei *Ildefons von Toledo*, der im Schoß Mariens die Kirche vorgebildet sieht.¹¹

In der patristischen Theologie liegen die Wurzeln der mütterlichen Beziehung Mariens zur Kirche, wie sie wohl Ephräm und Papst *Leo I.* am stärksten ausgesprochen haben, indem sie die Kirche bereits in Bethlehem geboren sehen, während Augustinus das kreuzestheologische Bild favorisiert, wonach die Kirche auf Golgotha aus der Seite Christi geboren worden sei. Der Mater-Ecclesiae-Titel stellt eine Weiterentwicklung patristischer Vorstellungen inkarnationstheologischer Art dar.

Die Formulierung des Mater-Ecclesiae-Titels im Mittelalter

Im frühen Mittelalter des Westens ist es *Beda Venerabilis* (+ 735), der – an Augustinus anknüpfend – die Kirche als Mutter würdigt und sie pneumatologisch be-gründet, wenn er den Hl. Geist die *Mater et Genitrix Ecclesiae praesentis* nennt; dabei widmet er den marianischen Ausdruck *Deigenitrix* um. Der Ausdruck *Mater Ecclesiae* war nun formuliert und wurde wegen der großen Autorität des Beda bald als eigenständiger Titel verwendet. Beda lag die Profilierung Mariens gegenüber der Kirche noch fern, aber bereits im neunten Jahrhundert griff der Benediktiner *Berengaudus Ferrariensis* den Mater-Ecclesiae-Titel auf und deutete ihn von der Christus-totus-Ekklesiologie her marianisch: *weil Maria Christus geboren hat, das Haupt, deswegen habe sie auch die Kirche*

⁷ Augustinus hat sich im *Sermo Denis 25,7* sehr konkret hierzu geäußert: „Sancta Maria, beata Maria, sed melior est ecclesia quam virgo Maria. Quare? Quia Maria portio est ecclesiae, sanctum membrum, excel-lens membrum, supereminens membrum, sed tamen totius corporis membrum“ (vgl. Kap. 1.7).

⁸ *Sermo 192,2* (PL 38,1012f); dt.: „Wie aber könntet ihr nicht zur Geburt der Jungfrau gehören, wenn ihr die Glieder Christi seid? Euer Haupt hat Maria geboren, euch die Kirche“ (*Müller, Ecclesia-Maria 197*).

⁹ *De sancta virginitate*, 6 (PL 40,399); vgl. Kap. 1.7 (Augustinus).

¹⁰ Vgl. *Galot*: „Un retour aux sources montre que le titre ‘mère de l’Église’ n’est pas apparu accidentellement dans la doctrine mariale. Il est le fruit de tout un développement de pensée où s’est affirmée de plus en plus la vérité essentielle que la maternité de Marie ne se limite pas à la personne du Christ et qu’elle s’étend à toute l’oeuvre du salut“ (NRTh 86 [1964] 1179).

¹¹ *Ildefons*: „Das ist Maria, die Jungfrau, in deren Mutterschoß bereits die ganze Kirche vorausgebildet ist“ (zitiert nach *H. Rahner, Maria u. die Kirche 56*).

geboren, den Leib, gemäß dem paulinischen Bild. Doch weiß Berengaudus vom Vorbehalt Augustins und nennt Maria gleichzeitig eine Tochter der Kirche: *Maria, Mater et filia Ecclesiae*. So hat die Karolingertheologie den Mater-Ecclesiae-Titel theologisch entwickelt, von einer inkarnationstheologisch geleiteten Ekklesiologie her.

Gegenüber der Väterzeit des Westens, die Maria heilsgeschichtlich betrachtete, aber nicht liturgisch-devotional ehrte, ihr keine gesonderte Stellung gab, feierte das Früh-mittelalter bereits erste Marienfeste, an denen entsprechende thematische Predigten gehalten wurden. Maria trat besonders in der Karolingerzeit als Einzelgestalt von bleibender Bedeutung in den Blick und wurde als hoheitliche Frau angesprochen, vorrangig als *Königin* und *Jungfrau*, als *Dei genitrix*, aber auch als *Mater gloriosa*. Die *Maternitas spiritualis* war noch nicht die leitende Vorstellung, Maria wurde als Mutter des Himmelskönigs geehrt. Doch stieg sie über die *Communio sanctorum* empor; ihr interzessorischer Einfluss wurde bewusst und in Gebeten angesprochen.

Mit dem zweiten Jahrtausend tritt nun die geistliche Mutterschaft Mariens hervor; in ihrer königlichen Erhabenheit wurde sie gleichzeitig als *Mater nostra* (Anselm v. Canterbury) und *Regina misericordiae* („Salve Regina misericordiae“; Albertus Magnus u.a.) angesprochen, die sich um die Christen in der Welt sorgt, den Sündern als Zuflucht und Appellationsgestalt erscheint. *Petrus Damiani* (+ 1072) spricht über eine Abkünstigkeit der Kirche von Maria, die er mit der Eucharistie verbindet.¹²

Bernhard von Clairvaux (+ 1153) verblieb bei der hoheitlichen Ansprache und nannte Maria selten Mutter – in seinem Geist ist die Salve-Regina-Antiphon verfasst; dafür beschreibt Bernhard Maria gnadentheologisch als Mittlerin, als *Aquaeductus* zwischen Christus und der Kirche. Obwohl er die Kirche theologisch oft thematisierte, deutete er in seiner Zwölf-Sterne-Predigt (zu *Offb 12,1f*) die Apokalyptische Frau marianisch und interpretierte den Mond als Kirche, zu Füßen Mariens. Nirgendwo wurde deutlicher das Mittleramt Mariens ausgesagt als bei Bernhard: „Gott wollte, daß wir nichts haben, was nicht durch die Hände Mariens gegangen ist“.¹³ In seinem Sinne wurde die Bezeichnung Mariens als *Mater gratiae* formuliert, als „Mutter in der Ordnung der Gnade“ (LG 61). Und Bernhard würdigt neben der *Compassio Mariae* die Kreuzesworte Jesu (Joh 19,26f) als Proklamation der geistlichen Mutterschaft Mariens, die sich in einer distributiven Gnadenmatterschaft konkretisierte. Damit ist ein marianischer Themenkomplex eröffnet worden, den das erste Jahrtausend gemieden hatte.

Die Pariser Viktorinerschule nannte im 13. Jahrhundert bereits Maria die *Mutter der ganzen Kirche* im Hinblick auf *Joh 19,26f*; im frühen 14. Jahrhundert huldigt der Augustinereremit *Lambert Guerric* in seinem Verteidigungsschreiben für den Papst der Jungfrau Maria als *Advocata*, *Illuminatrix* und *Mater Ecclesiae*.

Der Mater-Ecclesiae-Titel und die Salve-Regina-Antiphon

Mit *Petrus Venerabilis* (+ 1156) wurde die Salve-Regina-Antiphon im benediktinischen Stundengebet etabliert, um von dort aus zum Allgemeingut der Kirche zu werden; sie entstammt in ihrer Urform der frühen zisterziensischen Spiritualität, ohne Mater- und Virgo-Bezeichnung. Wohl im späten 12. Jahrhundert wurde als Annex zur Salve-Regina-Antiphon der Virgo-Tropus formuliert, wie er im Hartker-Antiphonar als nachträgliche Ergänzung dokumentiert ist. Dieser für das gemeinschaftliche Gebet formulierte Tropus betont das interzessorische Amt Mariens als *Jungfrau* und *Mutter der Kirche*, als „Pforte der ewigen Herrlichkeit“: *Virgo clemens, virgo pia, virgo dulcis, o Maria. Exaudi preces omnium ad te pie clamantium. Virgo, mater ecclesiae, aeternae porta gloriae ora pro nobis omnibus, qui tui memoriam agimus*.¹⁴ Die Formulierung des Tropus dürfte im Kontext der Abänderung des ursprünglichen „Salve Regina misericordiae“ stehen, das im 13. Jahrhundert um den Mater- und Virgo-Begriff erweitert erscheint.

Der Virgo-Tropus fand im Kontext des *Salve Regina* im weiteren Mittelalter Verbreitung und wurde auch als abgelöster Text und in Modifikationen verbreitet. So kommt es, dass nicht wenige der Zeugen für den Mater-Ecclesiae-Titel im Hinblick auf das *Salve Regina* den Marientitel thematisieren, so das zisterziensische Handbuch *Distinctiones monasticae* des frühen 13. Jahrhunderts wie das berühmte Mariale des Kontroverstheologen *Petrus Canisius* im späteren 16. Jahrhundert; *W. Cornysh* vertonte Ende des 15. Jahrhunderts noch das *Salve Regina* mit Virgo-Tropus. Allerdings verschwindet der Virgo-Tropus mit dem 16. Jahrhundert weitgehend und damit die erste liturgische Präsenz des Mater-Ecclesiae-Titels.

¹² *P. Damiani*, Sermo 63 de S. Ioanne (PL 144,861AB); „Große, selige Mutter, aus deren Schoß Christi Fleisch gezogen wurde, und aus der, durch Wasser und Blut, heute die Kirche abstammt“ (vgl. Kap. 2.4.3).

¹³ *Bernhard*, In vigilia nativitatis Domini sermones 3,10 (PL 183,115-130) (PL 183,441); vgl. Kap. 2.5.4.

¹⁴ Vgl. Kap. 2.4.2 (Virgo-Tropus im Hartker-Antiphonar).

Die hohe Zeit des Mater-Ecclesiae-Titels

Der Virgo-Tropus, durch den der Marien-Titel eine wirksame liturgische Präsenz in der zweiten Hälfte des Mittelalters erhielt, entstammt dem Geist des späten 12. Jahrhunderts. Jenes Saeculum darf mit Recht als eine hohe Zeit des Mater-Ecclesiae-Titels gelten. Die Kirche wurde noch als lebendige und objektive Größe verstanden, von der Maria in ihrer heilsgeschichtlichen und eschatologischen Vorgängigkeit abgehoben wurde als *Regina misericordiae* und *Mater Ecclesiae*. Doch ist es verkehrt, den Titel für die vorangehenden Jahrhunderte als undenkbar zu erklären; hier ist den Vermutungen von *H. Barré* und *R. Laurentin* zu widersprechen.¹⁵ Die eingehende Untersuchung hat gezeigt, dass der Mater-Ecclesiae-Titel schon im Frühmittelalter auftaucht. Bereits bei Beda im achten Jahrhundert zeigt sich das Motiv, vom Vater und Urheber der Kirche zu sprechen, was besonders im gallischen Bereich geschah: Christus als *Vater der Kirche*.¹⁶ Damit stellte sich die Frage nach einer *Mutter der Kirche*, die spätestens Berengaudus im neunten Jahrhundert marianisch beantwortete. Seit dem 11. Jahrhundert hatte die lateinische Theologie das Bedürfnis, Maria über die Kirche hinaus zu profilieren; dem entspricht das auffällige Auslassen der Filia-Ecclesiae-Rede des Berengaudus in der *Glossa ordinaria*. In der Erkenntnis ihrer Einzigartigkeit wollte man Maria nicht mehr der Kirche subsumieren, zumal sie seit dem 12. Jahrhundert einhellig als einziges Geschöpf in vollkommener himmlischer Vollendung betrachtet wurde: *Maria assumpta*.

Seit dem 11. Jahrhundert wurde Gottvater als *Vater der Erbarmungen* herausgestellt und in Maria als geschöpfliches Pendant die *Mutter der Barmherzigkeit* gesehen, inspiriert durch die *Compassio Mariae* nach *Joh 19,26f*. Damit verbunden war die soteriologische wie spirituelle Mittlerschaft Mariens; so formuliert *Petrus Damiani* in einer Predigt: „Wir bitten dich, gnädige Mutter des Mitleids und Erbarmens, dass... wir die Hilfe deiner Fürbitte im Himmel verdienen mögen; denn wie der Sohn Gottes geruht hat, durch dich zu uns herabzusteigen, so müssen wir auch durch dich zu ihm kommen“.¹⁷

Das 12. Jahrhundert, dominiert von Bernhard und dem Zisterzienserorden, darf als Zeit betrachtet werden, in der Maria noch im Kontext der *Communio sanctorum* gewürdigt wurde. Wenn sich in der hochmittelalterlichen Marienpredigt die Vorstellung von Maria als *Collum ecclesiae* ausbildete, dann entsprach das einem organischen Verständnis, einem Kirchenbild gemäß dem paulinischen *Corpus mysticum*.

Die geistliche Mutterschaft Mariens für die Christen

Die *Maternitas spiritualis Mariae* war spätestens seit dem 13. Jahrhundert Allgemeingut, wie eine Weihnachtspredigt des großen Franziskanertheologen *Bonaventura* (+ 1274) zeigt: „Unum genuit carnaliter, omne tamen genus humanum genuit spiritualiter“.¹⁸ Dabei war die perichore Verbundenheit bewusst: *Marias Mutterschaft und die der Kirche für die Christen fließen unauflösbar ineinander*. Heilsgeschichtlich stellt demnach Maria die *Mutter des christlichen Volkes* dar, aktuell tut dies die Kirche: „Et potest intelligi hic quod totus populus christianus de utero Virginis gloriosae sit productus... Populus christianus habet matrem Virginem“.¹⁹

Das spätere Hochmittelalter weist noch ein lebendiges Kirchenverständnis auf, das der westlichen Patristik, besonders Augustinus, verbunden ist; die Kirche wurde als geistliche Wirklichkeit aufgefasst statt als juristische Institution der Sakramentenverwaltung. Maria wird heilsgeschichtlich am Ursprung der Kirche gesehen: *mit Christus hat sie die Kirche geboren*; darüber hinaus erscheint sie als die strahlend Voll-endete, die *Domina* und *Regina* an der Seite des himmlischen Königs.

Mit der zunehmenden Betonung des Subjektiven im ausklingenden Hochmittelalter trat das heilsgeschichtliche Denken zurück und damit das Verständnis einer übergeordneten geistlichen Wirklichkeit der Kirche; der Einzelne bezog sich mittels Maria direkt auf Christus: *Per Mariam ad Jesum*.

Die unübersehbare Präsenz des Mater-Ecclesiae-Titels

Der Mater-Ecclesiae-Titel war in der Marienfrömmigkeit des Hoch- und Spätmittelalters ein bekannter Ausdruck, wie diverse Gebete und Litaneien zeigen. Er war ebenso in der Bibelexegese präsent, da die entsprechende Passage

¹⁵ Vgl. zur Argumentation von Barré: Kap. 3.9.3; von Laurentin: Kap. 3.10.6.

¹⁶ Zur Pater-Ecclesiae-Frage vgl. Kap. 9.1.2.

¹⁷ *Sermo 46* (PL 144,761B; dt. v. Graef, Geschichte 191); vgl. Kap. 2.4.3.

¹⁸ *Bonaventura*, De Navitate B.V.M. sermo 1 (Opera IX, 706); vgl. Kap. 2.5.6.

¹⁹ *Bonaventura*, Collatio VI de donis Spiritus Sancti, n.20 (Opera omnia, Quaracchi, V,487).

der *Expositio Berengaudi: Maria sit mater ecclesiae, quia eum peperit qui caput est ecclesiae*, in die *Glossa ordinaria* aufgenommen worden war, dem exegetischen Standard-Handbuch seit der Mitte des 12. Jahrhunderts, allerdings als vermeintlicher Ambrosius-Text; letzteres gab ihm mehr Autorität als es die richtige Zuweisung an Berengaudus getan hätte. Die vielbenutzte Glossa hat den Berengaudus-Ausdruck verkürzt und den Filia-Vers: *et filia sit Ecclesiae, quia maximum membrum est Ecclesiae* unter-schlagen.²⁰ Nur als Tochter Gottes wurde Maria gerne ausgewiesen; das Spätmittelalter liebte den paradoxen Ausdruck: *Maria, Mater et filia Dei*. Der Kirche wollte man die Gottesmutter nicht mehr als Tochter einordnen. Seit dem 14. Jahrhundert wurden auch die Bibelpostillen des *Nikolaus von Lyra* (+ 1349) viel benutzt, in denen Maria als *Mater totius ecclesiae* angesprochen wird.

Bereits im 13. Jahrhundert war der Titel so verbreitet und anerkannt, dass im Eucharistie-Doppeltraktat *De sacrificio Missae*, der unter der Autorität des *Albertus Magnus* (+ 1280) verbreitet wurde, selbstverständlich Maria als *Figura ecclesiae et mater* benannt wird. Albert, unter dessen Namen auch das wirkmächtige Mariale *Super missus est* verbreitet wurde, würdigte theologisch die jungfräuliche Gottesmutterchaft, bevorzugte aber die Marientitel *Regina misericordiae, Domina* und *Illuminatrix*. Sein Schüler *Thomas von Aquin* profilierte Maria als Stellvertreterin der Menschheit im *Fiat* der Verkündigung, verwendete jedoch selten Marientitel. Mehr noch als Thomas verweist Bonaventura auf eine *Gratia redundantiae*, die mittels Maria in der Kirche für die Christen wirksam werde; Thomas beachtet eher Marias ekklesiale Urbildlichkeit. Mit Bonaventura würdigt die ganze Franziskanertheologie die Passion Christi und Marias Präsenz unter dem Kreuz.

Passionsgeschichte und Hoheslied als biblische Topoi des Mater-Ecclesiae-Titels

Bei der Interpretation des Hohenliedes (Rupert, Nikolaus) sowie der Passionsdarstellung des Johannesevangeliums (Ludolf, Antonin, Giustiniani) findet sich im zweiten Jahrtausend die Ausdeutung Mariens als *Mater Ecclesiae*. Während bereits *Rupert von Deutz* (+1129) in seiner marianischen Hoheliedauslegung von Maria als *Mater ecclesiarum* spricht, dürfte die erste Deutung Mariens unter dem Kreuz als *Mater Ecclesiae* aus der Viktorinerschule des späteren 12. Jahrhunderts stammen, wobei die Originalschrift fehlt. Der Kartäuser *Ludolf von Sachsen* (+ 1377) zitiert eine Deutung von *Joh 19,26f*, die er *Hugo von St. Viktor* (+ 1141) zuschreibt und die explizit im Sinne einer *Mater Ecclesiae* lautet: *unter dem Kreuz hat Jesus im Lieblingsjünger der Mutter Maria die ganze Kirche anvertraut*. Dieses Zitat in Ludolfs weitverbreitetem Meditationsbuch *Vita Christi* hat dem Spätmittelalter den Mater-Ecclesiae-Titel nahegebracht, unter anderen noch *Ignatius von Loyola* im 16. Jahrhundert und dem ganzen Jesuitenorden.

Das von Ludolf profilierte Zitat fällt durch die Formulierung: *Mater totius ecclesiae*, auf. Diese mit Attribut versehene Ausdrucksweise findet sich auch in der Postille von Nikolaus, der sie nicht von Ludolf, sondern direkt aus der viktorinischen Passionsbetrachtung aufgenommen haben muss. Von einer Mutterchaft Mariens für die ganze Kirche sprechen im weiteren der Kartäuser *Dionysius* (+ 1471) sowie im 17. Jahrhundert *Cornelius a Lapide SJ, P. Nicole* und *J. J. Olier*; im 19. Jahrhundert betonen *G. Ventura* und *J. Th. Laurent* die umfassende Kirchenmutterchaft Mariens.

Der hl. *Lorenzo Giustiniani*, Patriarch von Venedig (+ 1456) formulierte 1426 in kasualistischem Duktus in *De triumphali agone mediatoris Christi*, dass der sterbende Jesus auf Golgotha seiner Mutter Maria in der Person des Lieblingsjüngers die Kirche anvertraut habe: „Volo igitur, ut illam de caetero in filium habeas, illam tuis orationibus protegas [...] Ecce mater tua: illi famulare: illam honora: post me secundus habere“.²¹ Giustiniani ordnet Maria nicht soteriologisch ein, sondern zeigt sie als moralisches Vorbild für eine *Imitatio Christi*.

Antonin von Florenz (+ 1459) profiliert Maria in seiner moraltheologischen *Summa theologica*, wo er neben *Joh 19,26f* auch *Ps 87* (86) aufgreift, als *Mater Zion*: „Ecce Mater tua, o Sion. O Ecclesia, quae est Mater mea volo ut sit Mater tua. Mea est Mater naturalis; tua est Mater spiritualis“. Allerdings ordnet der Dominikaner Maria der Kirche auch ein: „Ecce mater Dei salvatoris, est mater peccatoris in ecclesia. Sed iudaeus hoc ut perfidus nullo modo vult credere, quod beata virgo maria sit mater dei et hominis.“²² Der letzte Vers zeigt ein spätmittelalterliches Problem, das die Mater-Ecclesiae-Rede tangiert: den Antijudaismus.

²⁰ Vgl. Kap. 2.3.1 (*Expositio Berengaudi*, Überlieferungsgeschichte).

²¹ L. Giustiniani, *De triumphali agone mediatoris Christi* (1426), in: *Opera omnia* I,403f; vgl. Kap. 2.6.4.

²² *Summa Theologica IV,15, c. 2* – Baseler Ausgabe, 1560, 916 AB; zu Antonin vgl. Kap. 2.6.5.

Maria als „Tochter Zion“ und der spätmittelalterliche Antijudaismus

Die Patristik und das Frühmittelalter weisen keinen generellen Antijudaismus auf, wie die nicht seltene Wertschätzung Israels und der Synagoge zeigt. So kann Augustinus von Christus als *Synagogae filius* sprechen;²³ der Kirchenvater ordnet – im Unterschied zu Tertullian – Israel und den Alten Bund in die umfassende *Ecclesia ab Abel* ein. Im Anschluss an Augustins weiten und differenzierten Kirchenbegriff nennt Beda Maria selbst die Synagoge, die das Volk Israel repräsentiere, aus dem Christus hervorgegangen ist.

Zu Beginn des 12. Jahrhunderts entwarf Abt Rupert eine augustinish inspirierte Ekklesiologie, in der Maria als „Tochter Zion“ erscheint; ähnlich sehen die Zisterzienser *Isaak von Stella* (+ 1169) und *Alanus von Lille* (+ 1203) in Christus die zentrierende Mitte der Heilsgeschichte und können die Herkunft Mariens und Jesu aus dem Volk Israel positiv aufgreifen. Der Tochter-Zion-Titel findet sich im Hochmittelalter explizit in der benediktinischen Marienantiphon „*Virgo prudentissima*“.²⁴

Im 14. Jahrhundert wurde die Präsenz jüdischer Mitbürger in Europa problematisiert und es kam in den Zentren jüdischen Lebens am Rhein zu ersten Pogromen. Entsprechend wurde die jüdische Abkunft Christi ignoriert; von einer Maria als *Tochter Zion* wollte man nichts mehr hören. Stattdessen wurde im Figurenprogramm der gotischen Kathedralen der Kontrast zwischen der ungläubigen Synagoge und der gläubigen Kirche herausgestellt. Maria selbst erschien nun als vom Judentum abgekehrte Frau, als erste Repräsentantin der gläubigen Kirche des Neuen Bundes. In diesem Zusammenhang wurde Maria auch als *Mutter der Kirche* aufgefasst, aber ohne Verwurzelung in Israel. Im Spätmittelalter wurden bewusst ehemalige Synagogen durch Marienkirchen ersetzt oder zu solchen umgewandelt.²⁵ Heilsgeschichtliches Denken, das die Geschichte Israels einbeziehen kann, verblasste immer stärker, die Kirche wurde zunehmend als nur nachösterliche Institution der Rechtgläubigen begriffen mit Maria als himmlischer Schutzfrau.

Die große Synthese der Mater-Ecclesiae-Rede bei Dionysius Carthusianus

Nördlich der Alpen bot im Anschluss an Ludolf der in Köln ausgebildete Kartäuser *Dionysius* (+ 1471) eine Zusammenschau der hoch- und spätmittelalterlichen Momente der Mater-Ecclesiae-Rede. Dionysius spricht in seinem umfangreichen Werk oft von der *Mater Ecclesiae*, ordnet dabei Maria deutlich Christus unter und der Kirche ein: Maria „*ipsa propter plenitudinem potestatis Filii sui transfusam in Petrum, recognoscebat se, in quantum erat membrum Ecclesiae, Beato Petro praelatica auctoritate subiectam*“. Der Kartäuser betonte hinsichtlich des Baseler Konzils im Konzilstraktat *De auctoritate*²⁶ das vorrangige päpstliche Lehramt, dem sich Maria nach Pfingsten unterstellt habe; Petrus und seine Nachfolger aber ehrten diese als Mutter: „*licet Beatus Petrus eam, merito suae altissimae sanctitatis ac dignitatis, summe revereretur ut Dei Genitricem et totius Ecclesiae Matrem*“²⁷ Dionysius kennt neben der *Vita Christi* explizit die *Expositio Berengaudi* und nennt so Maria *Glied und Tochter der Kirche*: „*Quamvis praeclarissima Virgo sit mater, advocata, ac regina totius militantis Ecclesiae; tamen quamdiu erat in saeculo isto, erat membrum ac filia spiritualis ipsius Ecclesiae: sed huic matri suae*“.²⁸ Der große Kartäusertheologe bietet im 15. Jahrhundert eine synthetische Zusammenschau zur Mater-Ecclesiae-Rede, im augustinischen Rahmen des Berengaudus, mit besonderer Rücksicht auf das Papstamt.

Die Mater-Ecclesiae-Rede im 16. Jahrhundert

Luther, Calvin, Zwingli, Melancthon und Bullinger – sie alle sprachen von Maria als *Typus* und *Figura Ecclesiae*, Luther ebenso von einer Mutterschaft Mariens für die Christen, aufgrund ihres vorbildlichen Glaubens.²⁹ Insgesamt aber verstärkte die sog. „Reformation“ das humanistische Ressentiment gegenüber der Marienverehrung. Die Apologie des Jesuiten *Petrus Canisius* (+ 1597) gegenüber dem protestantischen Geschichtswerk „*Magdeburger Zenturien*“ zeigt, dass im Kontext des *Salve Regina* auch der Mater-Ecclesiae-Titel angegriffen

²³ Enarrationes in ps. 44,12 (PL 36,501). Christus, aus der Synagoge geboren, verlasse jene, um sich der Kirche zu vermählen; der Alte Bund erscheint als Basis der Kirche des Neuen Bundes.

²⁴ Vgl. Kap. 10.1 (Tochter Zion).

²⁵ Vgl. hierzu Kap. 10.1 (Tochter Zion).

²⁶ *De auctoritate Summi Pontificis et generalis Concilii* (Opera omnia XXXV, 525-674; ca. 1443).

²⁷ *Ebd.* 3,17 (XXXVI, 645): Maria selbst „betrachtete sich wegen der an Petrus übertragenen Fülle der Gewalt ihres Sohnes, soweit sie Glied der Kirche war, als eine dem bevorrechtigten Ehrenamt des hl. Petrus Unterworfenen, wenn auch der hl. Petrus selbst infolge ihrer allerhöchsten Heiligkeit und ihrer Würde sie zutiefst verehrte als Gottesgebärende und Mutter der ganzen Kirche“; vgl. Kap. 2.6.3.2.

²⁸ Enarrationes in Cant. 6 (zu *Hld* 6,8 – Opera VIII, 415BC).

²⁹ Vgl. Kap. 3.1 (Reformation).

wurde.³⁰ Jenes Mariale *De Maria Virgine incomparabili et Dei Genitrice sacrosancta libri quinque* verteidigt den Marienitel; es wurde 1577 erstmals in Ingolstadt gedruckt und weit verbreitet. Im Jesuitenorden finden sich zwei weitere Zeugnisse für den Mater-Ecclesiae-Titel, wobei das von *Hieronymus Nadal* (+ 1580) bisher unbekannt geblieben war. Der spanische Jesuit der ersten Generation, enger Mitarbeiter von Ignatius, verfasste zum neuen Messbuch (Missale Pius' V.) humanistisch geprägte *Adnotationes et Meditationes in Evangelia*, in denen ein längeres Kapitel Maria gewidmet ist;³¹ eine Zwischenüberschrift lautet: *Maria Ecclesiae Mater & Filia*.³² Differenziert wie selten weist Nadal die Perichorese zwischen Maria und Kirche auf, die eine gegenseitige Mutterschaft aufweisen: „Mariam peperisse nobis Deum, dedisse Mediatorem & Redemptorem. Quocirca Mater est utraque utriusque; Ecclesia Mariae, Maria Ecclesiae [...] Hic enim cum sit Dei Filius aeternus, ex tempore natus est ex filia Ecclesiae Maria. Hic factus est Sponsus Ecclesiae per eius ex Maria incarnationem“.³³ Nadal hat zweifellos die 1548 erstmals gedruckte *Expositio Berengaudi* als Anregung seiner Darlegung verwendet; dabei vereinfacht er nicht, sondern erläutert das komplexe Verhältnis von Maria und apostolischer Kirche. Nadal ist – wie viele spanische Theologen seit dem 16. Jahrhundert – Verfechter der Immaculata-conceptio-Lehre. Beim bedeutenden Jesuitentheologen *Francisco Suárez* (+ 1617) findet sich zwar die *Maternitas spiritualis* bestätigt, aber keine Mater-Ecclesiae-Rede; der Begründer des mariologischen Traktats orientiert sich ganz am marianisch zurückhaltenden Stil der thomasischen *Summa Theologiae* und betont, dass Maria eine *Pars ecclesiae* sei.³⁴ Kardinal *Robert Bellarmin* (+ 1621) begründet Marias geistliche Mutterschaft damit, dass „sie Christus geboren hat und durch ihn die Mutter aller geworden ist, die ein geistliches Leben haben“.³⁵ Mit Blick auf die Passion spricht der große Theologe vom *Dies natalis ecclesiae*, von Maria als *Nutrix ecclesiae*,³⁶ eine Formulierung, die im 19. Jahrhundert von Scheeben aufgegriffen, im 20. Jahrhundert erneuert wurde, wenn z.B. *H.-U. v. Balthasar* von Maria als „Kirche im Anfang“ spricht. Bellarmin begründete den nachtridentinischen Kirchenbegriff, indem er die Kirche gegenüber den protestantischen Spiritualisierungen institutionalistisch als *Coetus fidelium* charakterisierte und auf ihrer Sichtbarkeit und hierarchischen Ordnung bestand.³⁷ Der Löwener Exeget *Cornelius a Lapide* (+ 1637) greift das „Mater ecclesiarum“ der Rupertschen Hohe-
 liedauslegung auf: Maria „enim mater est Christi, et consequenter Ecclesiae, id est, omnium Christianorum“³⁸; er führt einen Begriff sowie ein Motiv ein, die noch auf dem II. Vatikanum von Bedeutung waren: „Et Maria Mater Jesu quasi materfamilias huius sacri coetus et familiae Christi. Christus enim paterfamilias abiens in coelum, idcirco in terris reliquit amantissimam matrem, ut loco sui esset quasi mater Apostolorum omniumque fidelium“.³⁹ Die Kommentare von Cornelius wurden bis ins 19. Jahrhundert immer wieder aufgelegt und dürften für den Eichstätter Theologen *G. Reismiller* (+ 1665) wie für Papst *Benedikt XIV.* (+ 1758) die Quelle gewesen sein, aus der der Ausdruck „amantissimam matrem“ stammt.⁴⁰

Der Mater-Ecclesiae-Titel und die Barocktheologie

Exemplarisch für barocke Theologie ist der römische Dominikaner *Angelo Paciuchelli* (+ 1660), der überschwänglich diverse Quellen des Spätmittelalters aufgreift, um zur stärkeren Verehrung Mariens als geistlicher Mutter aller Gläubigen zu motivieren. Es zeigt sich nur als Spielart der *Maternitas spiritualis* ist, wenn Paciuchelli von Dionysius und Antonin her den Mater-Ecclesiae-Titel anführt. Merkmal barocker Theologie ist die Überfülle von Zitaten und Motiven, die bei mangelnder Systematik für den vagen Gedankengang angeführt werden. Eine Häufung von Titeln und Prädikaten eignet der barocken Darstellung Mariens in Texten, Liedern und Bildern. So präsentiert der Marienaltar der Basilika San Miguel in Madrid zu Beginn des 18. Jahrhunderts die Titel: *Stella matutina, Porta coeli, Electa ut sol, Mater pulchrae dilectionis* sowie *Mater Ecclesiae*.

³⁰ Vgl. Kap. 3.2.1 (P. Canisius).

³¹ Nadal, *Adnotationes et Meditationes in evangelia quae in sacrosancto Missae sacrificio toto anno leguntur*, Antwerpen 1595; *De Virginis Deiparae laudibus* (Adnotationes, 588-636). Postume Publikation.

³² Adnotationes, 616f.

³³ Adnotationes, 616, zu dt.: *auf dass wir verstehen, dass Maria uns geboren hat Gott, gegeben hat den Mittler und Erlöser. Daher ist die eine Mutter jeweils der anderen: Die Kirche für Maria, Maria für die Kirche [...] Also hat die Kirche Christus von Maria empfangen, den wahren Gott und wahren Menschen. Obwohl dieser nämlich Gottes ewiger Sohn ist, wurde er in der Zeit geboren aus der Tochter der Kirche: Maria. Dieser wurde der Bräutigam der Kirche durch seine Fleischwerdung aus Maria.*

³⁴ Vgl. Kap. 3.2.4 (Suárez).

³⁵ Bellarmin, *De reparatione gratiae* 1,15 (dt. v. Graef, Geschichte 339); vgl. Kap. 3.2.4 (Bellarmin).

³⁶ *Sermo de Assumptione* (OOP II,99): „Ipsa fuit quasi *nutrix Ecclesiae*, quam Christus in cruce peperit“.

³⁷ Vgl. Kap. 3.3 (Die „Katholische Reform“ und der nachtridentinische Kirchenbegriff).

³⁸ *Commentaria in Cantica Cant.*, c. 8,1 (Antwerpen 1670, 327,2C); vgl. Kap. 3.2.4 (Cornelius a Lapide).

³⁹ *Commentaria in Acta Apost.*, ad 1,14 (Vives, Opera XVII,65).

⁴⁰ Vgl. zum Ingolstädter Prediger Reismiller: Kap. 3.4.2; zu Papst Benedikt XIV.: Kap. 3.6.2.

Jansenismus und École française – Der Mater-Ecclesiae-Titel vor der Aufklärung

In Frankreich und im Benelux verbreitete sich seit 1641 von Ypern aus der Jansenismus, der als Quellen der Theologie die Hl. Schrift und die Kirchenväter, besonders Augustinus, betonte und den religiösen Humanismus sowie die nachtridentinische Scholastik kritisierte. Er verurteilte einen jesuitischen Anthropozentrismus, der auch die volkstümliche Marienverehrung betraf. Der aufkeimende Rationalismus im katholischen Europa begrüßte die jansenistische Kritik und diskreditierte bereits im späteren 17. Jahrhundert die Würdigung Mariens. Herausragend bei der Kritik an den Jesuiten ist Blaise Pascal (+ 1662).⁴¹ Allerdings kann man den Jansenismus nicht insgesamt als antimarianisch verurteilen, da der Sekretär Pascals, Pierre Nicole (+ 1695), im Hinblick auf die Passionsgeschichte von Maria als la „mère de toute l'Église“ sprechen kann.⁴² Alfons von Liguori (+ 1787) verweist in der sich gegenüber rationalistischer Kritik rechtfertigenden Einleitung seines millionenfach verbreiteten Marienbuchs „Le glorie di Maria“ (1750) auf jenes Mater-Ecclesiae-Zitat Nicoles.⁴³

Einige Jahrzehnte vor dem Jansenismus war in Frankreich die sog. „École française“ entstanden, ausgehend von Kardinal Pierre de Bérulle (+ 1629); sie war christozentrisch ausgerichtet und würdigte Maria in ihrer Verbundenheit mit Jesus. Die Cor-Jesu-et-Mariae-Verehrung ging von dieser Theologie aus; ihr stand auch der Begründer des Pariser Priesterseminars St. Sulpice nahe: Jean Jacques Olier (+ 1657).⁴⁴ Er will wie Bérulle nicht Maria zu Gott parallelisieren, aber sie als personale Form der innigen Gemeinschaft mit Christus ausweisen. Wie sich der Logos aus Maria inkarnierte, so könne er in jedem Getauften sich vergegenwärtigen, wenn in marianischer Innerlichkeit die Einförmigkeit in Christus vollzogen werde. Olier kann Maria als Inbegriff der Kirche ansprechen wie auch als „Mère de son Église qui est son corps mystique“.⁴⁵ Die Inkarnation ist ebenso von Bedeutung wie die Passion. Andernorts greift er die Mater-Ecclesiae-Rede Antonins in Bezug zu Ps 87 auf, wobei Maria als Mutter der ganzen Kirche gezeigt wird.

Entscheidend ist bei jener bis ins 20. Jahrhundert reichenden Theologie und Frömmigkeit das Ineinander von Jesus und Maria; die Kirche bleibt unterbelichtet, der Individualcharakter ist dominant. Noch Kardinal Désiré Mercier (+ 1921) ist geprägt von der École française und verwendet den Mater-Ecclesiae-Titel.⁴⁶

Das 19. Jahrhundert

Mit der Aufklärung war in akademischer Hinsicht jede Marienrede diskreditiert worden; nun regte sich im Rahmen der „Romantik“ eine Geisteshaltung, die dem Mittelalter und damit der Verehrung Mariens neue Wertschätzung entgegenbrachte. Das 19. Jahrhundert war von der Französischen Revolution her durch viele politische Umbrüche geprägt. Es überschritten sich die geistigen Bewegungen; der Liberalismus konnte mit dem Traditionalismus in Verbindung treten, wie die Gestalt des politisch agierenden Predigers *Gioacchino Ventura* (+ 1861) zeigt. Der römische Theatiner publizierte 1840 erstmals die umfangreiche marianische Passionsbetrachtung „La Madre di Dio, Madre degli uomini“, in der er Maria als *Mutter aller Kinder Gottes* ausweist, *aller wahren Christen, der ganzen Kirche*.⁴⁷ Er weist die Marienfrömmigkeit aus als inneres Merkmal der echten Zugehörigkeit zur Kirche, der römisch-katholischen. Vielfach spricht er in Anlehnung an Antonin und Giustiani von der *Mater Ecclesiae*, noch häufiger von der Miterlöserschaft Mariens auf Golgotha. Venturas Marienbuch stützt sich auf Zitate der ganzen Theologiegeschichte und meidet den barock-überschwänglichen Duktus; es übte aufgrund einiger Auflagen und Übersetzungen in ganz Europa Einfluss aus und schob die Diskussion um die *Corredemptio Mariae* an, die bis zum II. Vatikanum anhielt. Der Titel von Venturas Marienbuch: *Mutter Gottes, Mutter der Menschen*, wurde zu einem häufig gebrauchten Doppelausdruck für Maria; der Jesuit *J. B. Terrien* (+ 1903) benannte danach seine große theologiegeschichtliche Marienstudie und schließlich trug das Marienschema, wie es zur ersten Sitzungsperiode des II. Vatikanums 1962 vorgelegt wurde, den Titel: *De Beata Virgine Maria matre Dei et Matre hominum*.⁴⁸

⁴¹ Vgl. zum Jansenismus und zu Pascal: Kap. 3.5.1.

⁴² *P. Nicole*, Instructions théologiques et morales sur l'oraison dominicale, la salutation angelique, la sainte messe, et les autres prieres de l'Église, 3. Instr., Paris 1742, 116f; vgl. Kap. 3.5.2.

⁴³ Vgl. zu Alfons: Kap. 3.6.1.

⁴⁴ Vgl. zur *École française* und zu Bérulle: Kap. 3.4.3; zu Olier: Kap. 3.4.3.1.

⁴⁵ Edition Levesque, Paris 1935, Brief 432, II,441f: *Obwohl Jesus Christus die heiligste Jungfrau zur Mutter seines natürlichen Leibes wählte, hat er sie gleichzeitig ausersehen, die Mutter seiner Kirche zu sein, die sein mystischer Leib ist, den sie genährt hat mit der Gnade und dem Leben ihres Sohnes.*

⁴⁶ Vgl. zu Kardinal Mercier: Kap. 3.8.2.

⁴⁷ *Ventura*, La Madre di Dio, Madre degli uomini, ovvero, spiegazione del mistero della Santissima Vergine a piè della Croce, Rom 1841 (dt. Regensburg 1852 – hier: S.87; Teil I, Kap. 8); vgl. Kap. 3.7.1.

⁴⁸ Zu Terrien vgl. Kap. 3.8.1; zum Marienschema der 1. Konzilsperiode vgl. Kap. 4.1.2.

M. J. Scheeben – Höhepunkt der Mater-Ecclesiae-Theologie

Nach dem deutschen Kartäuser Ludolf war für Jahrhunderte der Mater-Ecclesiae-Titel in der romanischen Theologie zuhause. So fand mit der Definition der *Immaculata conceptio Mariae* 1854 eine lange Bewegung ihren feierlichen Abschluss, die besonders in Spanien und Italien beheimatet war. Nördlich der Alpen beeinträchtigte der Rationalismus und Protestantismus die theologische Beschäftigung mit Maria.

In Abwendung vom Bonner Hermesianismus zeigte *J. Theodor Laurent* (+ 1884) als erster deutscher Theologe 1856 das besondere Verhältnis von Maria und Kirche auf. Der spätere Apostolische Vikar von Luxemburg nennt die Mutter Jesu das *Vorbild der Kirche*, die als *kollektive und geschichtliche Persönlichkeit* dem Vorbild Maria entspreche, der *typischen und reelen Persönlichkeit*.⁴⁹ Maria fungiert als Stellvertreterin der Kirche vor Ostern und als Herz und Kern der nachösterlichen Kirche, die er als *Christus prolongatus* versteht. 1870 konnte Laurent von *Joh 19,26f* her Maria als *Urbild und Mutter der ganzen Kirche* bezeichnen, wobei er von der *École française* inspiriert erscheint.

Der Prediger Laurent regte den Kölner Seminarprofessor *M. J. Scheeben* (+ 1888) an, das Verhältnis von Maria und Kirche systematisch zu entfalten.⁵⁰ Scheeben verfasste eine ausführliche Mariologie als Teil seines dogmatischen Handbuchs. Von den Zeitgenossen noch verkannt, wurde Scheebens Werk in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zur großen Inspiration für die anthropologische Weitung der neuscholastischen Theologie. Er wird als „größter Mariologe unserer Zeit“ (Grabmann) gewürdigt, seine Mariologie von 1882⁵¹ hat Maßstäbe gesetzt und vor allen Dingen die ekklesiale Perspektive auf Maria gestärkt und damit letztlich vorbereitet, dass die Mariologie auf dem II. Vatikanum in die Ekklesiologie integriert werden konnte. Er kam nicht mehr zur Ausarbeitung eines ekklesiologischen Traktats, aber der Blick auf die Gnade und die Kirche ist in seinem Gesamtwerk stets gegeben; Maria nennt er mit Bellarmin die *Keimzelle der Kirche*.

Scheeben trat im anti-römisch geprägten Deutschland als Verteidiger der Definitionen von 1854 und 1870 auf. Dabei nannte er schon 1870 Maria *neue Eva* sowie *Mutter der Gnade und der Kirche*.⁵² 1882 legte er seine ekklesiologische Mariologie dar und bezeichnete dabei Maria als *geistliche Mutter der einzelnen Erlösten und der Kirche selbst*.⁵³ Bei Scheeben endlich findet sich in dogmatischer Sprache eine zureichend differenzierte Erklärung für den Titel *Maria, Mater Ecclesiae*:

Maria sei „in höherer Weise geistige Mutter der Menschheit als selbst die Kirche, wofern diese von Maria so unterschieden wird, daß sie dieselbe nicht als Hauptglied oder Herz mit eingreift. Denn obgleich von der Kirche im Gegensatz zu den heiligen Personen ebenfalls gilt, daß sie nicht bloß Pädagogin ist, sondern wahrhaft gebiert: so ist doch Maria mit Christus als dem geistlichen Vater der Menschheit inniger verbunden, und zwar in dem Maße, daß sie selbst die Verbindung der Kirche mit ihm vermittelt und auch Mutter der Kirche ist; sodann wirkt sie in fundamentaler Weise in der Begründung und Erwerbung der Wiedergeburt der ganzen Menschheit mit, während die Kirche bloß in der Zuwendung des vollendeten Erlösungswerkes an die .. Menschen tätig ist.

Inwiefern aber Maria Hauptglied oder Herz der Kirche ist, fließt zwar ihre Mutterschaft mit der der Kirche in Eine zusammen, auf ähnliche Weise, wie auch die geistliche Vaterschaft Christi mit der Vaterschaft Gottes Eine Vaterschaft bildet; indeß bildet dann die Mutterschaft Mariens doch immer die Wurzel und Seele der Mutterschaft der Kirche, so daß die letztere nur bestehen und wirken kann, inwiefern die Mutterschaft Mariens in ihr eingeschlossen und in ihr wirksam ist...“.

Es gibt „zwischen der Mutterschaft Mariens und der .. der Kirche eine so innige und .. wechselseitige Beziehung oder vielmehr Perichorese, d. h. innere Verbindung und Ähnlichkeit, daß jede von beiden vollkommen nur in und mit der anderen erkannt werden kann“.⁵⁴

Der große Kölner Mariologe erklärt differenziert, was schon die Patristik im Blick auf die Kirche erahnte, das Hochmittelalter aber formulierte, wenn es Maria im Rahmen des mystischen Leibes als *Collum Ecclesiae* auswies. Er unterscheidet die beiden notwendigen Verständnisebenen und kann inkarnationstheologisch Maria als *Mater Ecclesiae* und kreuzestheologisch als *Mater spiritualis* darstellen und dabei die geistliche Mutterschaft der Kirche begründen. Scheeben hat neben dem Perichorese-Begriff auch den „Personalcharakter“ in die Mariologie eingeführt und somit eine reine Funktionalisierung Mariens mit einem personalen Ansatz überwunden.

⁴⁹ *Laurent*, Geheimnisse Mariä, II,328f; vgl. Kap. 3.7.3.

⁵⁰ Zu Scheeben vgl. Kap. 3.7.4.

⁵¹ Handbuch der Kath. Dogmatik, Bd. 3, Freiburg 1882, 455-629: Buch 5, Teil 2 – Hauptstück 5 („Die jungfräuliche Mutter des Erlösers und ihr Verhältniß zum Werke der Erlösung“), Nrr. 1521-1845.

⁵² Schutzherrin der Kirche, 22.

⁵³ Dog V/2 – Nr. 1522.

⁵⁴ HdKaDog III, 618, Freiburg 1882 (Dog V/2 – Nr. 1818); in der Feckes-Ausgabe der Scheebenschen Mariologie heißt es: „so ist doch Maria mit Christus als dem geistlichen Vater der Menschheit inniger verbunden, und zwar in dem Maße, daß sie selbst die Verbindung der Kirche mit ihm vermittelt und auch Mutter der Kirche ist“ (Die bräutliche Gottesmutter, Essen 1951, 213).

Wichtig, aber noch unerschlossen ist seine Darstellung des Verhältnisses von Maria und Heiligem Geist. Scheeben würdigt Maria trinitätstheologisch als *Imago totius trinitatis* mit dem Dreiklang *Sponsa Filii, filia Patris, templum Spiritus Sancti*⁵⁵ Er betont den Bezug zum Hl. Geist, womit er dem Mater-Ecclesiae-Titel letztlich die pneumatologische Begründung gibt, die bereits Beda vorschwebte. Scheeben nennt Maria „ein dynamisches und resp. auch auctoritatives Organ des heiligen Geistes“; jener sei „die Signatur ihrer Persönlichkeit“; beseele sie und bilde „eine moralische Person“ mit ihr.⁵⁶

Bis 1960 stützten sich viele Vertreter des Mater-Ecclesiae-Gedankens nicht nur in Deutschlands auf den bescheidenen Seminarprofessor.

„Mater Ecclesiae“ als Motiv päpstlicher Marienbetrachtung

Im späteren 19. Jahrhundert findet sich der Marientitel beim Jesuiten *Pierre Jeanjacquot* (+ 1891), dessen vom Hl. Stuhl protegiertes Buch über die *Cooperatio Mariae* und *Maternitas spiritualis* die Infallibilität des päpstlichen Lehramts betont und Maria leichtfertig als Miterlöserin und Priesterin darstellt.⁵⁷ Das kleine Buch von 1868 mit mehreren Auflagen und Übersetzungen prägte die Diskussion des Marienthemas im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts. Jeanjacquot betont: „Non seulement la sainte Vierge est notre Mère d’une façon plus excellente et plus relevée que l’Église; mais de plus, Elle est Mère de l’Église elle-meme“.⁵⁸

Von großer Bedeutung auch für das 20. Jahrhundert ist die Charakterisierung Mariens als Mutter der Kirche durch Papst *Leo XIII.* 1895 veröffentlichte der philosophisch wie sozial engagierte Papst die Rosenkranz-Enzyklika *Adjutricem populi*, worin er im Hinblick auf *Joh 19,26f* Maria als *verissime Mater Ecclesiae atque magistra et regina Apostolorum* bezeichnet.⁵⁹ Bei Leo XIII. findet sich das Nova-Heva-Motiv, das soteriologisch die Mariologie seit Mitte des 19. Jahrhunderts beherrschte (G. Perrone, Kardinal Newman, Jeanjacquot). Das päpstliche Zeugnis von der *Mater Ecclesiae* aus dem Jahre 1895 war bis zum II. Vatikanum ein oft zitierter lehramtlicher Ansatzpunkt, obwohl erst wieder Johannes XXIII. 1959 konkret von einer *Madre della Chiesa* sprach.

Der Mater-Ecclesiae-Titel im 20. Jahrhundert

Nachdem 1902 in Fribourg (Uechtland) der erste „Internationale Marianische Kongress“ stattgefunden hatte, entwickelte sich eine internationale Bewegung theologischer Beschäftigung mit dem Marienthema, die durch weitere fünf Kongresse bis 1912 (Rom, Einsiedeln, Zaragossa, Salzburg, Trier) stimuliert wurde. Das neue akademische Interesse wurde flankiert durch die Studie „La Mère de Dieu et la Mère des hommes d’après les Pères et la théologie“ von *J. B. Terrien* (+ 1903).⁶⁰

Im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts dominierte die Mediatrix-Frage die Diskussion. 1925 erfuhr das Bemühen um Definition der Aussage einer marianischen *Mediatio omnia gratiarum* des Mechelner Philosophen und Kardinals *Désiré Mercier* (+ 1926) zumindest eine gewisse Erfüllung, als der große Vertreter marianischer Spiritualität unter dem Zeichen der Gnadenmittlerin, *L. M. Grignon de Montfort* (+ 1716) von Papst Pius XI. heiliggesprochen wurde. In Deutschland wirkte die gleichzeitige Heiligsprechung des Jesuiten Canisius für die Mariologie anregend.⁶¹ Kardinal Mercier hatte nach dem Ersten Weltkrieg zusammen mit dem Belgischen Episkopat intensiv für die Definition der Gnadenmatterschaft Mariens geworben. Bereits 1915 formulierte er in einem Hirtenbrief sein mariologisches Hauptanliegen; inkarnationstheologisch nennt er Maria die *Mère du Verbe Incarné et notre Mère*; er betont, „que Marie, Mère de l’Église, est la Médiatrice universelle du genre humain“.⁶² Merciers Ausführungen fanden Interesse bei *R. Grosche* (+ 1967), der 1933 von Mercier her Maria als *Mater Ecclesiae* würdigt. Im gleichen Jahr präsentierte Professor *H. Derckx* in Paderborn im Sinne Scheebens Maria als *Mutter und Herz der Kirche*, ebenso tat es 1934 der spanische Franziskaner *L. Colomer*.⁶³

⁵⁵ Dog V,1 – Nr. 772.

⁵⁶ Dog V,2 – Nr. 1765 u. Dog. V,1 – Nr. 771. Hierzu weiteres im Kap. 9.6 (Maria u. Hl. Geist).

⁵⁷ *Jeanjacquot*, *Simple explications sur la coopération de la Très-Sainte Vierge à l’oeuvre de la Rédemption et sur sa qualité de Mère des chrétiens*, Paris 1868; vgl. Kap. 3.7.2 (Jeanjacquot).

⁵⁸ *Simple explications*, Paris 1889, 194f.

⁵⁹ *Leo XIII.*, *Enz. Adjutricem populi*: ASS 28 (1895/96) 129-36, hier 130; vgl. zu Leo XIII.: Kap. 3.7.5.

⁶⁰ *J. B. Terrien*, 2 Bde. in 4 Teilen (I/1-2: *La Mère de Dieu*, Paris 1896/1900; II/1-2: *La Mère des hommes*, Paris 1899/02, 1954; ital. u. span. Übersetzung. Vgl. zu Terrien: Kap. 3.8.1.

⁶¹ Vgl. hierzu Kap. 3.8.1; zu Kardinal Mercier vgl. Kap. 3.8.2.

⁶² *Lettre pastorale „La dévotion à Notre Seigneur Jésus-Christ et à sa divine Mère“*, Mecheln 1915, S. 23f.

⁶³ Vgl. zu Grosche, Derckx und Colomer: Kap. 3.8.3.

In der Zwischenkriegszeit schrieb *Edith Stein* (+ 1943): „Maria ist vollkommenstes Symbol (weil Urbild und Ursprung) der Kirche. Sie ist auch einzigartiges Organ der Kirche: das Organ, aus dem der ganze mystische Leib, ja aus dem das Haupt gebildet wurde. Man nennt sie, um ihre zentrale und wesentliche Organstellung zu bezeichnen, gern das Herz der Kirche. [...] Die Bezeichnung Marias als unsere Mutter ist kein bloßes Bild. Maria ist unsere Mutter im realsten und eminenten, d.h. die irdische Mutterschaft übertreffenden Sinn.“⁶⁴ Die spätere Märtyrerin versucht die geistliche Mutterschaft Mariens auf einer Ebene zu entfalten; Scheeben aber hat dafür zwei Ebenen angesetzt.

Scheebens Mariologie kam durch gesonderte Publikation zur Geltung, die *C. Feckes* 1936 und 1951 herausgab; so wurde jene ekklesiologisch formierte Mariendarstellung weitesten Kreisen bekannt, inklusive des *Mater-Ecclesiae*-Titels.⁶⁵

Der große Impuls – die Enzyklika „*Mystici corporis*“

In seiner bedeutenden Kirchenenzyklika von 1943 spricht Pius XII. von der Kirche als mystisch-konkretem Leib Christi, als dessen Seele der Hl. Geist wirke. Der Papst griff damit die ekklesiologischen Entwicklungen seit Mitte des 19. Jahrhunderts auf (Möhler, Perrone, Franzelin u.a.) und gab ihnen päpstliche Bestätigung. Das Kirchenbild löste sich aus einem engen Institutionsbegriff und öffnete sich für die Vorstellung einer Gemeinschaft, gemäß dem paulinischen Bild vom Leibe Christi. Am Ende der umfangreichen Enzyklika beschreibt der Papst Maria als geistliche Mutter des mystischen Leibes: „Ita quidem, ut quae corpore erat nostri Capitis Mater, spiritu facta esset, ob novum etiam doloris titulum, eius membrorum omnium Mater.“⁶⁶ Wie seine beiden Vorgänger bekräftigte Pius XII. die geistliche Mutterschaft Mariens, ohne explizit von einer *Mater Ecclesiae* zu sprechen. Von jener augustinischen Begründung her fand die allgemeine *Maternitas spiritualis* in der Mitte des 20. Jahrhunderts weitere Bestätigung.

Nach 1943 folgerten viele das Naheliegende: *da die Glieder Christi seinen Leib bilden, die Kirche, so könne man Maria auch deren Mutter nennen*. Dies tat der Hauptverfasser der Enzyklika, der Jesuit *Sebastian Tromp* (+ 1975), der 1950 auf dem mariologischen Kongress in Rom explizit den *Mater-Ecclesiae*-Titel für Maria darlegte: „Was hindert uns, sie, die Jesu Mutter und unsere Mutter ist, auch Mutter der heiligen Kirche zu nennen?“⁶⁷ Auch *J. Vodopivec* unterstützte 1950 in Rom von „*Mystici corporis*“ her den Marienittel mit seinem Referat „*Beata Virgine Maria Typus et Mater Ecclesiae*“.⁶⁸

Mit der Definition der *Assumptio Mariae* 1950 und der Hundertjahrfeier der Immaculata-Definition 1954 erreichte das sog. „*Marianische Zeitalter*“ seinen Zenit, auch in Deutschland, wo viele Beiträge und Bücher zur Mariologie erschienen.

Das *Mater-Ecclesiae*-Plädoyer in Deutschland

Bereits 1944 hatte der Innsbrucker Patrologe *Hugo Rahner* (+ 1968) mit dem Florilegium „*Mater Ecclesia*“ ekklesial-marianische Aussagen aus dem ersten Jahrtausend dargeboten. 1947 sprach er im Hinblick auf die Weihnachtspredigten Leos I. von Maria als *Mutter des mystischen Leibes, der Kirche*.⁶⁹ Er betont, dass durch die Gnadenmittlerschaft von Kirche und Maria die eine Mittlerschaft Christi nicht eingeschränkt werde: „Maria ist ewiglich nur ‚Magd des Herren‘ und ebenso ewiglich ‚Mutter der Kirche‘.“⁷⁰

1951 publizierte Rahner das international beachtete Buch „*Maria und die Kirche*“, worin er eine ekklesiotypische Mariologie bzw. mariotypische Ekklesiologie vorstellt. Er profilierte die *Expositio Berengaudi* als Text aus dem neunten Jahrhundert und ihre Deutung der Apokalyptischen Frau (nach Offb 12,4) als *Mater Ecclesiae*.⁷¹

Der spätere Luzerner Professor *A. Müller* notierte in seiner vielbeachteten Dissertation zu Maria: „Durch ihre Stellung als Mittlerin zwischen Haupt und Leib ragt sie sogar noch über die Kirche hinaus, kann als Mutter der

⁶⁴ *Edith Stein*, Die Frau in Ehe und Beruf, Freiburg 1962, 122.

⁶⁵ Vgl. Kap. 3.8.3. u. 3.9.1.

⁶⁶ Enz. *Mystici corporis*, in: AAS 35 (1943) 247f; zu dt. „So ward sie – schon zuvor Mutter unseres Hauptes dem Leibe nach – nun auch aufgrund eines neuen Titels des Leids und der Ehre im Geiste Mutter aller seiner Glieder“ (*Graber-Ziegenaus*, Weltrundschreiben 170). Vgl. Kap. 3.8.4 (Pius-Päpste).

⁶⁷ *Tromp*, De Zending van Maria en het Geheimnis der Kerk, in: Acta Congressus Alma Socia Christi, Rom 1953, XI, 295-304 (dt. ThGl 1953, 407); vgl. Kap. 3.9.2.

⁶⁸ *Vodopivec*, Maria typus et Mater Ecclesiae, in: Acta Congressus Alma Socia Christi, XI, 255-94.

⁶⁹ Die Marienkunde in der lat. Patristik, in: *Sträter*, Kath. Marienkunde I, Paderborn 1947, 132f.

⁷⁰ Ebd., 122 u. 123.

⁷¹ *H. Rahner*, Maria u. die Kirche. 10 Kapitel über das geistl. Leben, Innsbruck 1951, 30; vgl. Kap. 3.8.5.

Kirche bezeichnet werden“.⁷² Der Frankfurter Jesuit *O. Semmelroth* ignorierte in seiner mariologischen Studie „Urbild der Kirche“ 1950 den Mater-Ecclesiae-Titel, den er 1967 wirkungsvoll kritisieren sollte.⁷³ Die Abtei Maria Laach widmete 1955 der *Mutter der Kirche* eine Textsammlung.⁷⁴ 1955 ergänzte *M. Schmaus* seine „Katholische Dogmatik“ um eine umfangreiche Mariologie (Bd. 5), worin er mehrmals das Mater-Ecclesiae-Motiv würdigt.

Französische Beiträge

In Frankreich wurde in den 1950er Jahren viel Mariologisches veröffentlicht. Zunächst ist auf das fundamentale Werk des Fribourger Theologen *Ch. Journet* (+ 1975) zu verweisen, der mit seiner dreibändigen Ekklesiologie: *L'Église du Verbe incarné* die ausgearbeitete Grundlage für die Integration der Mariologie in die Kirchenkonstitution gelegt hat: „la mariologie est une partie de l'ecclésiologie“.⁷⁵ Neben Deutschland wurde seit 1950 besonders in Frankreich intensiv der Konnex von Maria und Kirche behandelt. So betonte der Dominikaner *F.-M. Braun* die marianische Auslegung von *Joh 19,26f* und *Offb 12* im Sinne einer *Mater Ecclesiae*.⁷⁶ 1952 erschien ein ekklesiologisches Buch von großer Bedeutung, nicht nur für den Mater-Ecclesiae-Titel: *Méditation sur l'Église* von *Henri de Lubac* (+ 1991); es beeinflusste viele Konzilsväter, nicht zuletzt Kardinal *G. B. Montini*, den späteren *Paul VI.* Der Jesuit aus Lyon legt den Titel von *Berengaudus* her positiv dar und problematisiert sogar die Filia-Charakterisierung.⁷⁷ Wenig Beachtung fand der Beitrag des Jesuiten *C. Straeter*, der Maria als Summe des Alten Bundes betrachtet und mit der *Mater Ecclesiae* das Tochter-Zion-Motiv verbindet.⁷⁸ Schließlich kulminierte die Diskussion zum Themenfeld Maria-Kirche auf dem Internationalen mariologischen Kongress von Lourdes 1958, wo das Anliegen der traditionellen Mariologie, die Befürwortung der Definition einer *Maria Corredemptrix* (Roschini, Balic, u.a.), scheiterte und erstmals kritische Stimmen zum Mater-Ecclesiae-Titel anklangen.⁷⁹

Der Stimmungsumschwung gegen den Mater-Ecclesiae-Titel

Nach 1958 profilierten sich die französischen Theologen *R. Laurentin* und *Y. Congar* als Gegner jenes Titels,⁸⁰ der in den Jahren zuvor so großen Anklang gefunden hatte, nicht zuletzt beim Mediävisten *Henri Barré* (+ 1963), der die hochmittelalterliche Blütezeit des Titels betonte und positiv von Maria als *notre Mère, la Mère de l'Église* sprach.⁸¹ Maristenpater *Th. Koehler*, der 1953 eine positive Studie zur *Mater Ecclesiae* verfasst hatte, unterdrückte den Titel in seinen Aufsätzen zur *Maternitas spiritualis* seit 1958.⁸² In Deutschland fällt die zweite Auflage der Mariologie von *M. Schmaus* aus dem Jahr 1962 auf, in welcher der zuvor positiv dargebotene Marientitel nur noch vorsichtig angesprochen wird; Schmaus war Peritus in der wichtigen Theologischen Kommission des Konzils. So hatte sich am Vorabend des II. Vatikanums in der progressiven mitteleuropäischen Theologie ein Vorbehalt gegen den Mater-Ecclesiae-Titel aufgebaut, der ausschlaggebend werden sollte für die Unterdrückung des Titels im Marientext des Konzils.

Das II. Vatikanum und der Mater-Ecclesiae-Titel⁸³

Bereits in der vorbereitenden Phase trug der vorgesehene Marientext, vom Kommissionssekretär *Tromp* grob zusammengestellt und als Teil der Kirchenkonstitution gedacht, seit 1960 den Titel „Maria, *Matre Christi Capitis*

⁷² Müller, *Ecclesia-Maria*, Fribourg 1951, 216; vgl. zu Müller Kap. 3.9.4.

⁷³ Vgl. zum Konzilsperitus *Semmelroth* Kap. 6.3.1.

⁷⁴ *Abtei Maria Laach*, *Maria in der Kirche*. Väterwort u. Gotteslob, Regensburg 1955; darin findet sich ein Auszug der *Expositio Berengaudi*, mit dem Mater-Ecclesiae-Motiv.

⁷⁵ *Journet*, *L'Église du Verbe incarné*, 3 Bde., Paris 1941-69; hier Bd. II, 392f. Zu *Journet* vgl. Kap. 3.9.

⁷⁶ *F. M. Braun*, *Marie et l'Église d'après l'Écriture*, in: *BuEtMar XI* (1953) 7-21.

⁷⁷ *De Lubac*, Paris 1952, ²1953 (dt.: *Betrachtung über die Kirche*, Innsbruck u.a. 1954); vgl. Kap. 3.9.5.

⁷⁸ *C. Straeter* SJ, *Marie, Mère de l'Église*, in: *EphMar 4* (1954) 429-44; vgl. Kap. 3.9.7.

⁷⁹ Vgl. zum Kongress von Lourdes Kap. 3.9.9.

⁸⁰ Zu *Congar* vgl. Kap. 3.9.11; zu *Laurentin* vgl. Kap. 3.10.6.

⁸¹ Vgl. zu *Barré* Kap. 3.9.3; er veröffentlichte 1951 einen vielbeachteten Aufsatz.

⁸² Zu *Koehler* vgl. Kap. 3.9.6.

⁸³ Vgl. zum II. Vatikanum das ganze Kapitel 4.

et Ecclesiae“. Als die vorbereitende Theologische Kommission 1961 den Mariologen *Carlo Balic* (+ 1977)⁸⁴ beauftragte, den Marientext auszuarbeiten, griff jener diesen Titel wieder auf: *De Maria Matre Jesu et Matre Ecclesiae*. Balic setzte ein eigenes Marienschema durch, musste aber wegen der Kritik des Konsultors Laurentin die Überschrift mehrmals abwandeln, bis im Sommer 1962 schließlich das eigenständige Schema die Überschrift „De Beata Maria Virgine, Mater Dei et mater hominum“ trug. Allerdings blieb im Text selbst die Mater-Ecclesiae-Rede erhalten. So titulierte, wurde das Marienschema im November 1962 den Konzilsvätern überreicht, kam aber in der ersten Sitzungsperiode nicht zur Diskussion.

Im April 1963 legte die Koordinierungskommission ohne Rücksprache mit der Theologischen Kommission (CTh) das textlich unveränderte Marienschema Papst Johannes XXIII. zur Genehmigung vor – nur die Überschrift war verändert worden und lautete nun: „De Beata Maria Virgine, Matre Ecclesiae“. Der Papst hat diese Abänderung der Überschrift wohl nicht angeordnet, aber sicherlich unterstützt, da er selbst gelegentlich den Mater-Ecclesiae-Titel verwendete.⁸⁵ Wiederum kam das Marienschema in der Konzilsaula nicht zur Diskussion; allein seine Integration in die Kirchenkonstitution wurde auf einer äußerst knappen Abstimmung im Oktober 1963 entschieden. Dabei waren zwei große Gruppen offenbar geworden: die traditionellen Marienverehrer, die die Gottesmutter wenn nicht mit neuen Definitionen, dann doch mit einem eigenen Schema ehren wollten; und die für eine erneuerte Ekklesiologie offenen Konzilsväter. Zur letzteren Gruppe können viele Befürworter des Mater-Ecclesiae-Titels gezählt werden, da die schriftlichen Eingaben des Sommers 1963 oft Zustimmung zur Integration der Marienrede samt der Verwendung des Mater-Ecclesiae-Titels aufweisen; dabei wurde der als modern erscheinende Marientitel als passender Ausdruck für die neue ekklesiale Perspektive auf Maria verstanden, so z. B. bei den meisten polnischen Bischöfen. Während den traditionellen Marienverehrern ein Maximalismus devotionaler Art vorgeworfen wurde, dürften tatsächlich manche Konzilsväter in entgegengesetzter, minimalistischer Weise für eine Integration gestimmt haben, um die Marienrede zu bremsen und zu reduzieren, wie das Tagebuch Congars oder eine Aussage des nicht weniger einflussreichen Peritus *K. Rahner* im August 1963 offenbaren.⁸⁶ Während im Oktober 1963 mancher aus theologischen Gründen für die Integration des Marienschemas in die Kirchenkonstitution stimmte, scheint ein größerer Teil die formale Behandlung des Marienrede taktisch im Sinne eines Mehr oder Weniger an Profilierung Mariens gewertet zu haben.

Nach der Integrationsentscheidung wurde ab November 1963 versucht, noch während der zweiten Sessio einen neuen Marientext vorzulegen, den maßgeblich der Löwener Theologe *Gérard Philips* (+ 1972)⁸⁷ hätte erarbeiten sollen. Doch die diversen Auffassungen in der entsprechenden CTh-Unterkommission (Kardinäle König und Santos) machten eine längere Erarbeitung nötig, die in spannungsvollem Neben- und Gegeneinander die beiden Periti Balic und Philips durchführten, bis im Juni 1964 dann ein Kompromissdokument vorlag, in dem nicht nur das Mediatrix-Thema marginalisiert, sondern auch – trotz vieler Petitionen – der Mater-Ecclesiae-Titel unterdrückt worden ist. Während Balic den Titel in Überschrift und Text vorgesehen hatte, konnte sich Philips mit dem Rückhalt einer Mehrheit in der CTh durchsetzen und ihn völlig streichen; lediglich eine vage Umschreibung anhand des Amantissima-mater-Zitats Benedikts XIV. wurde in das Marienkapitel der Kirchenkonstitution aufgenommen (LG 53).

Neben Kardinal Wyszynski von Warschau und über hundert weiteren Konzilsvätern hatte der neue Papst selbst, *Paul VI.*, explizit für eine Aufnahme des Mater-Ecclesiae-Titels in das Marienkapitel plädiert, dies aber nicht anordnen wollen. Die CTh verwies auf die Kritiker des Titels, unter denen die deutschen Konzilsväter und Periti eine gewichtige Rolle spielten, wie die Eingabe der deutschen und skandinavischen Bischofskonferenz vom September 1963 zeigt, die den Titel explizit ablehnt. Es wurde als sinnvoll dargestellt, den vielgewünschten Titel wegen der ebenso unübersehbaren Kritik nicht mehr in das Marienkapitel (LG VIII) aufzunehmen. Die Konzilsleitung ließ schließlich nur *in cumulo* über LG VIII abstimmen; weder wurden die Einzelabschnitte, noch wurde die heikle Mediatrix- und Mater-Ecclesiae-Frage in der Konzilsaula abgestimmt. Die Sichtung der vielen Petitionen lässt vermuten, dass bei einer Einzelabstimmung zum Mater-Ecclesiae-Titel eine Mehrheit für die Aufnahme des Titels zustande gekommen wäre, teilweise aus Respekt vor dem päpstlichen Wunsch.

Die CTh erklärte in der Konzilsaula im Oktober 1964 (*Relatio* von M. Roy), dass der Mater-Ecclesiae-Titel theologisch nicht falsch sei, aber leicht missverstanden werden könne, gerade in ökumenischer Hinsicht; es könnte leicht der Eindruck entstehen, Maria würde von der Kirche abgetrennt. Darüber hinaus habe die Aussage *Mutter der Kirche* keine starke Tradition: sie stamme aus dem 12. Jahrhundert und habe keine nennenswerte Verbreitung gefunden. Diese Einschätzung stammte wesentlich von Laurentin, einem erklärten Gegner des Titels; Balic konnte dem nichts entgegensetzen, da er sich nicht näher mit dem Marientitel beschäftigt hatte, ja überhaupt nicht sehr überzeugt war von einem theologischen Konnex Maria-Kirche.

⁸⁴ Zu Balic vgl. Kap. 3.10.5.

⁸⁵ Vgl. zu Papst Joh. XXIII. das Kapitel 3.10.1.

⁸⁶ Vgl. zu Congar: Kap. 4.1.3; zu K. Rahner: Kap. 4.1.4.

⁸⁷ Zum Hauptbearbeiter von „Lumen gentium“ und zweiten Sekretär der CTh, Philips, vgl. Kap. 3.10.4.

Kritische Einschätzung zur Methode und Motivation der Theologischen Kommission

Zur Ausschlag gebenden Auffassung einer Mehrheit der *CTh* kann man heute sagen, dass sie stark von Aversionen gegen die Mariologie neuscholastischer Art geprägt war. Nachdem die *CThPr* im Vorfeld des Konzils selbst den von Balic ursprünglich verwendeten *Mater-Ecclesiae*-Titel in der Überschrift des Marienkapitels verdrängt hatte, war es die Koordinierungskommission unter Leitung von Kardinal Cicognani gewesen, die bereits 1962 das eigenständige Marienschema mit der Überschrift *De Beata Maria Virgine, Matre Ecclesiae* versehen wollte und es nach der ersten Sitzungsperiode im Frühjahr 1963 mit Einverständnis von Johannes XXIII. auch tat, ohne Rücksprache mit der *CTh*. So war der *Mater-Ecclesiae*-Titel für viele *CTh*-Mitglieder zum Ausdruck kurialer Kardinalswillkür geworden, den man konsequent unterdrückte, sobald sich – mit der neuerlichen Textbearbeitung ab November 1963 – die Gelegenheit dazu ergab. Vollstrecker dieser Haltung war der schon in der *CThPr* vertretene Konsultor *G. Philips*, der im Sinne von Laurentin und Congar und im Einverständnis vieler *CTh*-Mitglieder den unliebsamen, affektbeladenen Marientitel liquidierte – die Verfahrensweise bei der endgültigen LG VIII-Diskussion ließ den interessierten Konzilsvätern keine Möglichkeit, den gewünschten Titel effektiv einzufordern, es sei denn mit einer Totalverweigerung gegenüber LG VIII, zu der fast niemand geneigt war. Aber diese formalen Vorgänge um den *Mater-Ecclesiae*-Titel waren nicht der alleinige Grund, warum jener besondere marianische Ausdruck auf so viel Ablehnung stieß.

Die Theologie, die sich auf dem II. Vatikanum durchsetzen konnte, hatte mariologisch vor allem ein Anliegen: Maria im Kontext der Menschheit zu zeigen als *Tochter Adams*, als *Tochter Zions*, als *Magd des Herrn*. So wie die Gnade aus ihrem bisherigen, rein übernatürlich verfassten Rahmen anthropologisch in die Welt und zum Menschen zurückgeholt werden sollte, so wollte die moderne Theologie Maria gewiss heilsgeschichtlich als gläubige Mutter Jesu würdigen, aber soteriologisch wieder unzweifelhaft der *Communio sanctorum* einordnen, als außerordentliches Glied der Kirche. Der *Mater-Ecclesiae*-Titel erschien als neuscholastischer Privilegentitel, der Maria von der Kirche abhebe, sie sogar als eine Mitursache der Kirchenstiftung Jesu erscheinen lasse; er verfiel damit dem gleichen Verdikt wie der *Corredemptrix*-Titel, der schon vor dem Konzil seine Anerkennung verloren hatte, und der letztlich marginalisierte *Mediatrix*-Titel.

Die traditionelle Mariologie mit ihrer geringen ekklesiologischen Ausrichtung hatte ein starkes Interesse an der Aussage *Maria Mediatrix omnia gratiarum*; doch wurde mit jenem Titel – aufgrund der Petition von Kardinal Mercier 1919 – der *Mater-Ecclesiae*-Titel zusammengesehen: positiv wie negativ.

Eine weitere Aversion ist auszumachen: auf dem II. Vatikanum wurde die zuvor dominante *Mystici-corporis*-Ekklesiologie zurückgedrängt; statt unter dem Leitbild „Leib Christi“ wurde die Kirche verstärkt als „Volk Gottes“ vorgestellt; dies hat der selbst am Konzil als *Peritus* teilnehmende Jesuit De Lubac kritisch angemerkt: „Lumen gentium“ habe schließlich zu wenig dem theologisch tragfähigeren Motiv des *Corpus Christi mysticum* entsprochen, wogegen das favorisierte Bild vom „Volk Gottes“ vage sei.⁸⁸ Der *Mater-Ecclesiae*-Titel aber wurde mit der Enzyklika „*Mystici corporis*“ zumeist hergeleitet vom Gedanken: *Mutter des mystischen Leibes, der Kirche*. Mit der Zurückstellung der Leib-Christi-Ekklesiologie ging in der *CTh* die Ablehnung jenes nach 1943 stark gewordenen Marientitels einher, wie die Kritik von Konsultor Laurentin 1962 an der Überschrift des Balic-Marienschemas verdeutlicht, deren dreifache Abänderung bis März 1962 den Entwicklungsgang des *Mater-Ecclesiae*-Titels darstellt, aber rückwärts.⁸⁹

So wie der Umgang mit der modernen Exegese hinsichtlich der Marienrede des II. Vatikanums als unausgegoren erscheint, so wirkt die Kritik, der *Mater-Ecclesiae*-Titel sei nicht eindeutig genug aufgrund seiner Bildhaftigkeit, hermeneutisch naiv. Es gibt wohl keinen Marientitel, der ohne seinen theologischen Kontext eindeutig wäre; ähnliches gilt für alle symbolisch-bildhaften Ausdrücke wie z. B. „Sohn Gottes“.⁹⁰ Deshalb ist das ökumenische Argument anstößiger Missverständlichkeit problematisch; allerdings waren die auf dem Konzil vertretenen Väter aus den katholischen Ostkirchen teilweise gegen den Titel (Maximos IV. Saigh u.a.), zusammen mit den protestantischen und orthodoxen Beobachtern (M. Thurian, P. Scrima u.a.).⁹¹ Von großem Gewicht war die Ablehnung des Titels durch den Vorsitzenden des Sekretariats für die Einheit der Christen, Kardinal *Augustin Bea*. Das Traditionsargument konnte damals negativ dargestellt werden, da erst nach 1964 eine genauere Untersuchung des Marientitels begann; wäre 1964 sein karolingischer Ursprung und die unübersehbare Präsenz im ganzen

⁸⁸ *H. de Lubac*, *Krise zum Heil? Spannungen in der Kirche nach dem Konzil*, Berlin 2002.

⁸⁹ Laurentin intervenierte in der *CThPr* bis März 1962 dreimal; so wurde die ursprüngliche Überschrift des Marienschemas „*De Maria, Matre Jesu et matre Ecclesiae*“ von Balic im Okt. 1961 umgewandelt in „*De Maria, Mater corporis mystici*“, im Dez. 1961 dann in „*De Maria, matre capitis et matre membrorum Corporis mystici*“, bis der fr. Mariologie mit „*De Beata Virgine Maria Matre Dei et Matre hominum*“ zufrieden war; vgl. Kap. 4.1.1.

⁹⁰ Vgl. hierzu Kap. 8.2.

⁹¹ Vgl. hierzu Kap. 11 (Ökumene).

Mittelalter und in der Neuzeit bei namhaften Theologen bekannt und anerkannt gewesen, hätte man nicht von einer schwachen und unbedeutenden Tradition des Titels sprechen können.

Überblickt man das ganze Geschehen, dann lässt sich das Fazit ziehen, dass der Mater-Ecclesiae-Titel auf dem Konzil dem Vorurteil zum Opfer gefallen ist, er wäre ein neuscholastischer Privilegentitel, der Maria von der Kirche abtrenne. Doch viele Konzilsväter, so die Ausführungen in den positiven Eingaben von 1963, fassten den Titel gerade in umgekehrter Sinnrichtung auf: als modernen Marientitel, der die besondere, personal-mütterliche Verbundenheit zwischen Maria und der Kirche betont. In dieser Weise verstand ihn Paul VI., der ihn schließlich mit der Proklamation am 21. November 1964 durchsetzte. Die ausführliche Darlegung zum Mater-Ecclesiae-Titel in der Konzilsaula bei der feierlichen Promulgation der Kirchenkonstitution samt Marienkapitel zeigt, dass der Papst die ekklesiale Einbindung Mariens unterstützte, aber die Einzigartigkeit der Gottesmutter gewahrt wissen wollte. Es dürfte kirchengeschichtlich nicht verkehrt sein zu unterstellen, dass es eine gewisse Parallele darstellt, wenn Paul VI. bei der Darlegung der Bischofskollegialität auf den Primat des Papstes ebenso achtete wie auf das Vermeiden einer völligen Subsumierung Mariens in die Kirche; denn in der Theologiegeschichte war der Mater-Ecclesiae-Titel nicht selten im Kontext von Primatsfragen aufgetaucht (Berengaudus, Dionysius, Scheeben u.a.).⁹² So erscheint nun der Mater-Ecclesiae-Titel als päpstliches Leitwort für das II. Vatikanum; wie Johannes XXIII. das Konzil in einem betont marianischen Rahmen begonnen hatte, so drückte Paul VI. dem II. Vatikanum schließlich ein marianisches Siegel auf.

Nach 1964 erschienen in Spanien, Italien, Polen und Kroatien viele Beiträge zum päpstlich proklamierten Mater-Ecclesiae-Titel. In Deutschland, den USA und auch Frankreich versuchte man, den Titel zu ignorieren, da er nicht zum eigentlichen Konzilstext gehörte und *nur* eine päpstliche Geste zur Beruhigung der marianisch bewegten Bischöfe gewesen sei, so die Deutung mancher Kommentatoren. Der Konzilsperitus *O. Semmelroth* verfestigte für den deutschsprachigen Bereich mit seinem LThK-Kommentar die negative Einschätzung zur *Mutter der Kirche*. Neben der theologisch argumentierenden Kritik wurde unterstellt, der Marientitel stelle nur ein „mediterranes Panegyricum“ dar (W. Beinert u.a.), das kein theologisches Gewicht beanspruchen könne.

Die mitteleuropäische Theologie wertete die Integration der Marienrede in die Kirchenkonstitution als Marginalisierung der Mariologie und schätzte das Marienthema gering. Dagegen wurde in der romanischen Theologie im Jahrzehnt nach dem Konzil viel über LG VIII und den Mater-Ecclesiae-Titel publiziert, wobei der Servitenpater *G. M. Roschini* schon 1964 den vielbeachteten Standardbeitrag lieferte: eine theologische Erklärung des Marientitels samt seiner historischen Herkunft.⁹³ Besonders erwähnenswert sind für nachkonziliare Forschung zum Titel die Theologen *J. De Aldama*, *J. Galot*, *W. Dürig*, *B. Forte* und *A. Ziegenaus* sowie die Sondernummer der Claretinerzeitschrift *Ephemerides Mariologicae* (1982).⁹⁴ *R. Laurentin* aber avancierte zum Kommentator der Konzilsmariologie schlechthin und widmete sich nach 1964 auch dem zuvor geschmähten Mater-Ecclesiae-Titel, ohne jedoch die Defizite in seiner historischen Herleitung zu beheben.⁹⁵ *G. M. Besutti* und *E. M. Toniolo* haben bei ihren akribischen Dokumentationen zur LG VIII-Genese erstaunlich wenig beigetragen zur Klärung des Schicksals des Mater-Ecclesiae-Titels auf dem II. Vatikanum. Letztlich steht eine umfassende Monographie zum Marienthema auf dem letzten Konzil weiterhin aus.

Paul VI. verwendete den Mater-Ecclesiae-Titel bis zuletzt und erklärte ihn gelegentlich. 1970 wurde der Marientitel ins erneuerte *Missale Romanum* aufgenommen (Hochfest der Gottesmutter Maria, 1.1.), 1975 erschien in der zweiten Auflage des Missale eine spezielle Votivmesse *De B. Maria Ecclesiae Matre*, die 1987 um zwei weitere ergänzt wurde in der *Collectio Missarum de Beata Maria Virgine*; diese tragen die Überschrift: *Maria, Mater et imago Ecclesiae*.⁹⁶

Johannes Paul II. sprach oft von Maria als Mutter der Kirche, auch in seinen Enzykliken; er erlaubte 1979 für Kroatien ausdrücklich die Feier eines Mater-Ecclesiae-Festes am Pfingstmontag und ließ den Titel in die Lauretansche Litanei aufnehmen. Ende 1981 veranlasste er die Anbringung eines Marienmosaiks mit dem unübersehbaren Untertitel *Mater Ecclesiae* am Vatikanischen Palast zum Petersplatz hin. 1992 fand der Titel eine profilierte Aufnahme in den Text des neuen katholischen Weltkatechismus.⁹⁷

Benedikt XVI., der als Theologe dem Mater-Ecclesiae-Titel zurückhaltend begegnet war, verwendet ihn spätestens seit 2005 plakativ als legitimen Ausdruck der Marienrede des II. Vatikanums. Er sagte am 8. Dezember 2005 (Hochfest *Maria Immaculata*) zur auf dem Konzil neuformulierten Verbundenheit von Maria und Kirche: „Papst

⁹² Vgl. hierzu Kap. 10.3 (Petrus-Maria).

⁹³ Roschini verfasste für den „Osservatore romano“ eine kompakte Kleinstudie zum Mater-Ecclesiae-Titel, die am Tag nach der Titelproklamation, am 22.11.1964, erschien; vgl. Kap. 6.2.

⁹⁴ Vgl. zu De Aldama: Kap. 6.2.; zu Galot: 6.1.; zu Dürig: 6.7.2; zu Forte: 6.7; zu EphMar XXXII: 6.7.3.

⁹⁵ Vgl. Kap. 3.10.6 (Laurentin).

⁹⁶ Vgl. Kap. 6.4 (Liturgie).

⁹⁷ Vgl. Kap. 6.7.4.

Paul VI. hat all das bei der Verkündigung der Konstitution über die Kirche durch einen neuen, tief in der Tradition verwurzelten Titel hervorgehoben, in der Absicht, die innere Struktur der während des Konzils entwickelten Lehre über die Kirche zu erhellen“.⁹⁸

Gesamtfazit zur Theologiegeschichte

Die breite historische Sichtung zum Mater-Ecclesiae-Titel, von der Patristik über das Mittelalter bis in die Neuzeit, war orientiert am dogmengeschichtlichen Interesse an der Ursprünglichkeit (Mütterlichkeit) Mariens für die Kirche, wie es sich über die Jahrhunderte bis in die Gegenwart artikuliert hat. Zugrundegelegt war die Vermutung, dass mit dem Gedanken einer *Mater Ecclesiae* nicht ein heterodoxes Motiv in den kirchlichen Glauben eingegangen ist, sondern dass dem Marientitel eine Ausfaltung zugrunde liegt im Glaubensprozess der Kirche, deren Affirmation er darstellt. Aufgrund der vorangegangenen historischen Sichtung zahlreicher Zeugnisse und Zeugen aller Epochen der Kirchengeschichte kann nun gesagt werden, dass mit der Proklamation 1964 durch Paul VI. die Aneignung eines weiteren Moments im Christus-geheimnis zum Abschluss gekommen ist. Der Titel *Mater Ecclesiae* stellt nicht ein Maria isolierendes Bildwort dar, sondern gründet zutiefst im Mysterium der Kirche in ihrer Verbundenheit mit Christus. Der Marientitel stellt eine tiefgründige christologische wie ekklesiologische Aussage dar mit pneumatologischer Perspektive – das gilt es im analytischen Teil nun noch systematisch darzulegen.

Es bleibt festzuhalten, dass der Mater-Ecclesiae-Titel nicht einfach eine Affirmation der allgemeinen *Maternitas spiritualis Mariae* ist. Er kann nicht einfach als Steigerung des Titels *Mater fidelium* gewertet werden – diese Meinung ist seit dem Hochmittelalter oft vertreten und in der Neuzeit oft als Abfolge der Gedankenentwicklung verstanden worden. Doch als im 11. Jahrhundert im Hinblick auf Marias irdisches Mitleiden unter dem Kreuz und ihre himmlische Vollendung mit interzessorischer Kompetenz die allgemeine geistliche Mutterschaft Mariens ins Bewusstsein trat, war 200 Jahre zuvor schon als Deutung patristischer, speziell augustinischer Inkarnationstheologie die Würdigung Mariens als Mutter des mystischen Leibes Christi zum Abschluss gebracht worden durch einen Benediktiner des karolingischen Kloster Ferrières; jener Berengaudus hat in unübertrefflicher Weise formuliert: *Maria, Ecclesiae mater et filia*. Dies gilt es nun systematisch zu analysieren.

11) Schlussbetrachtung des Gesamt-Studie

Das Mysterium des christlichen Glaubens ist aller Theologie zugrunde zu legen, das Persongeheimnis Jesu Christi: *vere Deus, vere homo*. Der dreifaltige Gott wollte sich der Menschheit trotz ihrer Abgewandtheit offenbaren, in ihr gegenwärtig werden, aber von innen her, in Verborgenheit. Dieses Paradox: der Allmächtige in Ohnmacht, der Ewige in Zeit und Raum, der Liebende hineingegeben in den menschlichen Hass – die Vernunft des Menschen kann es betrachten, aber nicht fassen. So ist Theologie Glaubenswissenschaft, rationales Betrachten des Glaubens an Jesus Christus. Er ist der Ausgangspunkt und weitet den Blick für die Schöpfung Gottes, für die Heilsgeschichte, die Erwählung Israels, für den neuen Bund.

Christus eint in sich die göttliche und menschliche Natur. Um der Ehre Gottes willen darf die menschliche Natur nicht herabgesetzt werden, denn in Christus wurde der Mensch nicht zerstört oder ausgetauscht, sondern gewandelt in der neuen, innerlichen Gemeinschaft mit Gott. Die Allwirksamkeit Gottes darf nicht gegen den Menschen gewendet werden, darf nicht zur unüberwindlichen Kluft einer göttlichen Alleinwirksamkeit ausgestaltet werden. *Deus absconditus* – Gott wendet sich der Welt zu, tritt an sein Geschöpf heran, teilt sich ihm mit, indem er menschliche Natur annimmt. Das Geheimnis der Weihnacht, das Staunen über das göttliche Kind in Bethlehem ist der Anfang des christlichen Glaubens, wenn auch die Kreuzigung und Auferstehung Christi den Kern und Höhepunkt des göttlichen Heilshandelns in der Welt darstellt. Dem unfassbaren Geschehen von Golgotha liegt die Inkarnation des Logos zugrunde, wie sie das Johannes-Evangelium in seinem ersten Kapitel schildert. Dem Johannesprolog entsprechen in konkreter Erzählung die Kindheitsgeschichten bei Lukas und Matthäus. Trotz aller exegetischen Überlegungen ist die Hauptbotschaft von Weihnachten nicht in Zweifel zu ziehen: Gott ist Mensch geworden.

⁹⁸ Homilie vom 8.12.2005 (St. Peter); dt. Übersetzung von C. Reimüller, in: „Die Tagespost“, 10.12.2005, Nr. 147 (vgl. ital. Original: OR v. 9.12.2005, S.1).

Das Menschsein Jesu ist uneingeschränkt. Die Jungfräulichkeit seiner Geburt bedeutet keine Minderung, wenn man bedenkt, dass väterliche Zeugung in biologischer Form nur Vermittlung der Abkunft allen Lebens aus Gottvater ist. Und trotz allem modernen Widerstreben liegt dem Wesen des Mütterlichen das Empfängliche zugrunde. Die Frau ist das Bild der geschaffenen Welt, des Menschen als Geschöpf. Von der Schöpfung her ist sie soteriologisch präsent. Wie Gott den Menschen als Mann und Frau geschaffen hat, so gehört zu Adam auch Eva. Die Geschlechterdifferenz wie die Berufung zur Gemeinschaft von Mann und Frau gehören zu den anthropologischen Grunddaten der Theologie. Die Frau ist relevant für die menschliche Heilsgeschichte, negativ wie positiv. So sagt Augustinus: *Per feminam mors, per feminam vita*.⁹⁹

Die Kirchenväter vergaßen dies bei ihrer Betrachtung des Erlösers nicht und gesellten Christus als dem neuen Adam auch die Frau bei. Trotz ihres todbringenden Ungehorsam erhielt die Frau in Eva die Verheißung einer *Mater viventium* (Gen 3,20). So bezieht Christus in sein Heilswirken die Frau mit ein, als neue Eva.

Der Sohn Mariens – der wahre Mensch Jesus Christus

Das Persongeheimnis Christi ist stets die umstrittene Mitte des Glaubens. Entweder wird die göttliche Natur Christi infragegestellt oder die menschliche. Das wahre Menschsein Jesu wird gewährleistet durch die irdische Mutter, was der Kirche bis zum vierten Jahrhundert klar vor Augen trat. Durch Maria ist der Logos in die Menschheit eingegangen. Die Erlösung geschieht inmitten der Schöpfung und vollzieht sich als Sanierung des Geschaffenen und Gefallenen, nicht als Zerstörung oder Verdrängung.¹⁰⁰

Nachdem dank philosophischer Distinktion die hypostatische Union sowie die Idiomenkommunikation in der Person Christi formuliert werden konnte, wagte man die menschliche Mutter die *Gebärerin Gottes* zu nennen: *Theotokos*. Jedoch meinte Kaiser *Julian Apostata* im vierten Jahrhundert, abgestoßen von heidnischen Magna-Mater-Kulten, die Anrede Mariens als Mutter Gottes drücke die Vergöttlichung einer Kreatur aus. Ohne Kenntnis des Kontextes drängt sich solch eine Fehlinterpretation tatsächlich auf; die Parallelen in der Religionsgeschichte griechischer oder ägyptischer Art verleiten dazu. Allerdings erkannten die Väter auf dem Ephesinum und den folgenden Konzilien die Notwendigkeit, Maria als *Theotokos* zu bezeichnen. Es war der heilsgeschichtlich konkrete und menschlich anschauliche Ausdruck dafür, dass Maria mit Jesus Gott geboren hat. Nicht dass Maria eine göttliche Potenz besessen hätte; dafür steht die Jungfräulichkeit der Geburt: Christus stammt ganz aus Gott, ist göttlicher Natur. Maria wird nicht vergöttlicht, aber Christus wird als wahrhafter Mensch ausgewiesen. Die Formulierung dieses Glaubensparadoxes durch die Ausdrücke *Theotokos* oder *Mater Dei* nimmt Missverständnisse in Kauf, da der anschauliche Verweis auf das Persongeheimnis Christi wichtiger ist als Bedenken gegenüber Analogie und Bildhaftigkeit. Synthetische Sprachbilder wie „Mutter Gottes“ verweisen stets auf größere Zusammenhänge, sind ausdrücklich symbolisch. Das Paradox ist auszuhalten: *Gott in Welt, Gott und Mensch*, geeint in Jesus Christus, ungetrennt, unvermischt – hierfür steht der Ausdruck *Mater Dei*.

Gott hat Maria eine große Aufgabe zugeordnet, die zuerst im Galaterbrief (Gal 4,4) und im Lukas- sowie Matthäusevangelium (Lk 1-2; Mt 1-2) gewürdigt worden ist. Die Kirchenväter staunten über das Wunder der Menschwerdung, sie staunten über das Kreuzesopfer, über die Eucharistie und die Kirche; schließlich erkannten sie klar, dass die konkrete Mutter Jesu beim Christusereignis in seiner ganzen Reichweite nicht zu vernachlässigen ist. So wurde aus innerster christlicher Überzeugung heraus Maria betrachtet und geehrt, da ein isolierter Blick auf Christus schnell zur Entwirklichung des Glaubens führt, wie die Gnosis zeigt. Maria verbürgt das Persongeheimnis Christi, seine menschliche wie seine göttliche Natur.¹⁰¹

Während der *Theotokos*-Ausdruck einen funktionalistischen Zug aufweist und doketischen Überlegungen Raum bietet, verweist die Bezeichnung Mariens als Mutter Gottes auf das wahre Menschsein Jesu im vollen Sinn. Jesus wurde nicht nur wie ein Mensch geboren, sondern er wuchs auch in einer Familie auf, hatte Vater und Mutter, durchlebte Kindheit und Adoleszenz. Sein Bewusstsein erweiterte sich im Rahmen menschlicher Entwicklungsformen, da seine göttliche Potenz trinitarisch hinterlegt war (Von Balthasar), um das wahre Menschsein nicht zu beeinträchtigen.

⁹⁹ Augustinus, Sermo 232,2 (PL 38,1108); vgl. Kapitel 1.8, S. 25.

¹⁰⁰ Vgl. die Darlegung von B. Forte: „Die Menschwerdung des Wortes ist der Morgen der ‚neuen Schöpfung‘; gerade deshalb geschieht sie nicht in totaler Diskontinuität mit der ersten Schöpfung, sondern in ihr und für sie. Obwohl sie keine Fortpflanzung ist, keine einfache Weiterführung der Kausalkette der Generationen, ist die Menschwerdung so, daß Jesus Christus dank seiner Mutter wahrhaft der Gemeinschaft der Menschheit angehört“ (Maria. Mutter und Schwester des Glaubens, Zürich 1990,191).

¹⁰¹ Treffend schreibt H. Schmitz im Vorwort zur Publikation eines Scheeben-Aufsatzes: „Die Geschichte der Glaubensentwicklung zeigt deutlich, wo der Glaube an die ‚Theotokos‘, die amtliche Christusträgerin, schwindet, wird der Christusglaube unsicher, ja, die Grunddogmen geraten ins Wanken. Das letzte Halbjahrtausend ist dafür besonders lehrreich. Der ‚Nur-Christus-Glaube‘ der Reformation führt bereits nach 200 Jahren zur Entwertung der gottmenschlichen Persönlichkeit; und wiederum 200 Jahre später zur Entgöttlichung und Gottlosigkeit. Es gibt ein überzeitliches Ephesus! Immer wieder steht das Marienbild schützend vor dem Christusbild“ (Schutzherrin der Kirche, Paderborn 1936, 18).

Die Kirchenväter blickten zunächst christologisch auf Maria, dann auch ekklesiologisch. Immer deutlicher wurde, dass Maria personal ein wichtiger Anteil am Christusereignis zukommt. Hatten schon Justin und Irenäus Maria als Neue Eva gewürdigt, hatte schon Ambrosius das Exemplarische und Typische der Glaubensgestalt Mariens herausgestellt, so trat die Mutter Jesu im Rahmen der Inkarnationstheologie weiter hervor. Maria hat aktiven Anteil an der Menschwerdung. Wenn seit dem vierten Jahrhundert die Inkarnation stärker gewürdigt wurde, wie die Weihnachtshymnen des Ambrosius zeigen; wenn Papst *Leo I.* mit Jesus in Bethlehem auch die Kirche geboren sah, dann konnte die Person Mariens nicht mehr nur funktional beschrieben werden. Bereits im fünften Jahrhundert lag der Mater-Ecclesiae-Titel in der Luft, aber die vexierbildhafte Anschauung zur Maria-Kirche-Perichorese ließ solch eine Unterscheidung nicht zu.

Die Verkündigung an Maria, wie sie das Lukasevangelium schildert, wurde mehr und mehr als das entscheidende Moment der Mitwirkung Mariens erkannt.¹⁰² Es wurde deutlich, dass Maria nicht einfach nur informiert wurde über einen objektiven Vorgang, der sich an ihre vollziehen sollte. Sie wurde als Mensch, als Person gefordert, ihre positive Glaubensantwort ist Tat der Freiheit. Gott handelt nicht einfach in der Welt, er will eingelassen werden.¹⁰³

Gewiss bedeutet die Erwählung Mariens zuerst und vorgängig Begnadung, wie der Gruß Gabriels verdeutlicht: *Chaire kecharitomene* (Lk 1,28). Die Gnade löscht weder die Natur noch die menschliche Freiheit aus, sondern erhebt und befähigt sie zur bewussten Teilhabe am Handeln Gottes. So wurde das *Fiat Mariae* als individuelle Großtat für die Menschheit erkannt, wie dann für den Westen *Thomas von Aquin* darlegt: in ihrem Jawort ist Maria die Stellvertreterin der Menschheit, die in Gnade dem Heilswillen Gottes zustimmt.¹⁰⁴

Im Osten war seit dem zweiten Jahrhundert die Rekapitulationslehre präsent: Wie Christus den Sündenfall Adams rekapituliert, so ist Maria involviert als Neue Eva, die den weiblichen paradiesischen Ungehorsam rekapituliert durch ihr demütiges Ja-wort. Es ist die Bundestheologie des Alten Bundes, die hier aufscheint. Gott sucht den Menschen als Bundespartner. So hat er das Volk Israel erwählt als Bundesvolk. In Abraham hat er einen Menschen gefunden, der sich ihm in Glauben und Ver-trauen ganz überantwortete. Daher heißt Abraham zurecht der „Vater des Glaubens“. In Maria hat Israel das weibliche Pendant hervorgebracht, die große Glaubende, die Gott den Raum in der Welt eröffnet für den neuen Bund.¹⁰⁵ Dabei ist Maria auch Stellvertreterin Israels, Heiliger Rest, die Tochter Zion.¹⁰⁶

Mit Augustinus ist festzuhalten, dass das *Fiat Mariae* fundamentalen Charakter aufweist, dass Gnade und Glauben der Empfängnis zugrunde liegen: „Christum prius mente quam ventre concipiens“.¹⁰⁷ Das lateinische Mittelalter betrachtete oft das *Fiat Mariae*, wie *Albertus Magnus* und viele andere große Theologen und Heilige zeigen. Dieses Staunen ist der christlichen Neuzeit abhandengekommen, doch die Erkenntnis dieses heilsgeschichtlichen Moments bleibt erhalten, wenn *Bruno Forte* formuliert: „Der Archetyp des neuen Menschen ist in Christus, dem neuen Adam, gegeben, der Archetyp der freien Annahme dieser neuen Schöpfung durch das Geschöpf aber in einer Frau“.¹⁰⁸ Und vereinzelt wird auch gegenwärtig noch das menscheits-umfassende Jawort gefeiert, wenn Bischof *Klaus Hemmerle* sagen kann: Das Ja Mariens „ist so groß, dass in ihm nur Eigenes, nur

¹⁰² Vgl. die Ephesos-Predigt von *Johannes Paul II.* (1979): „Mit ihrem ‚Fiat‘ wird Maria nicht nur Mutter des historischen Christus: Ihre Geste macht sie zur Mutter des ganzen Christus, als ‚Mutter der Kirche‘. Vom Augenblick des ‚Fiat‘ an, bemerkt der hl. Anselm, begann Maria uns im Schoß zu tragen; deshalb ist die Geburt des Hauptes auch die Geburt des Leibes, ruft der hl. Leo der Gr. aus. Auch der hl. Ephräm hat hier einen sehr schönen Ausdruck geprägt: Maria, sagt er, ist ‚die Erde, in welche die Kirche gesät wurde‘. (vgl. Kap. 6.6, S. 672).

¹⁰³ In wundervoller Weise hat das vor religionsgeschichtlichem Hintergrund *H.-B. Gerl* ausgedrückt. Die Verkündigungserzählung sei „verhalten: hier wird nicht Trieb gefeiert und ausgelebt, sondern die freie Zustimmung einer Frau erbeten, übrigens auch dies nicht unmittelbar, sondern durch einen Boten (angelos). Diese Mittelbarkeit ist Grundzug der Offenbarung: die göttliche Souveränität bricht nicht einfach ein. Im Gegenteil, die Ephiphanien des einzigen Gottes sind keusch – die Ohren hören und hören sie doch nicht, die Augen sehen und sehen sie doch nicht, im brennenden Dornbusch, in der Gestalt Jesu selbst, der paradoxen Knechtsgestalt. Gott tobt sich nicht aus in seiner Schöpfung. Ganz ist er da und doch nicht erschlagend anwesend, im Unterschied zu aller magischen Versuchung, zu aller pantheistischen Eins-zetzung. In der Verkündigung an Maria ist der Souverän bittend, einer Antwort bedürftig. Und in Maria verdichtet sich alles, was menschliche und geistvolle Freiheit meint: ein Antwortenkönnen und nicht Überlistetwerden, eine wahre Entscheidung und nicht ein Nachsagen. Nur wer frei ist, hat nichts dagegen, eine Magd zu werden“ (Maria – ihre biblische und symbolische Gestalt, in: US 41 [1987] 259).

¹⁰⁴ Vgl. zu *Thomas von Aquin* das Kapitel 2.5.6.

¹⁰⁵ Vgl. *Laurentin*: „Maria erscheint am Ende der Geschichte des auserwählten Volkes als das Abbild Abrahams: sie ergreift durch den Glauben von der Verheißung Besitz, die sie im Glauben empfangen hatte. Sie ist der Höhepunkt dieser Geschichte; in ihr wird aus dem Gottesvolk die Kirche. ...so erscheint Maria am Anfang des Heiles wie eine Wiederholung der Evagestalt“ (Kurzer Traktat, Regensburg 1959, 49f).

¹⁰⁶ Vgl. *F. Courth*: „Sofern Maria als leibliche Mutter Jesu zuerst und immer *heilsgeschichtliche Person* ist, gilt sie dem Neuen Testament stets auch als Symbolfigur, als Urbild des Glaubens, als Repräsentantin und als Mutter der Jünger, als das neue Israel, als Tochter Zion (Lk 1,28.35.43). Damit ist die patristische Anrede ‚Urbild und Typus der Kirche‘ grundgelegt. Selbst der Titel ‚Mutter der Kirche‘ ist nicht ohne biblisches Fundament“ (Mariologie, 1995, 333). Und der Lutheraner *U. Wilckens* kann über Maria sagen: „Als Mutter der Kirche ... vertritt sie sowohl Israel wie auch die Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden; denn mit Israel ist sie verbunden, indem der Engel *ih*r die Erfüllung jener Immanuel-Verheißung zuspricht, die dort bei Jesaja ganz Israel gilt: ‚Der Herr ist mit dir‘. Die Kirche aber repräsentiert sie, weil sie die erste ist, die Gottes Zuspruch geglaubt und Christus, ihren Herrn, in sich empfangen und angenommen hat“ (Dokumentation 88. Katholikentag in München, hg. vom ZDK, Paderborn 1984, 706).

¹⁰⁷ *Augustinus*, Sermo 215,4 (PL 38,1074); vgl. Kap. 1.8, S. 20.

¹⁰⁸ *B. Forte*, Maria. Mutter und Schwester des Glaubens, Zürich 1990, 158.

Individuelles aufgehoben ist, aufgehoben in die Bedeutsamkeit dieses Ja für alle, für die Menschheit; denn um der Vielen willen ist an ihr geschehen, was an ihr geschah“.¹⁰⁹

In dieser Arbeit hat sich das Abhängigkeits- und Spannungsverhältnis zwischen Individuum und Gemeinschaft als die entscheidende Grundfrage herausgestellt, die Christologie, Mariologie und Ekklesiologie miteinander verbindet.

Die bleibende Gegenwart Jesu Christi durch die Kirche

Wie ist Christus in seiner himmlischen Vollkommenheit weiterhin in der Welt gegenwärtig; wie kann sich seine Erlösungstat am Kreuz, sein Sieg über den Tod in der Auferstehung auswirken auf alle Menschen? Die Antwort darauf lautet: durch die Kirche. Das Christusergebnis war keine bloße Demonstration oder Information über göttliche Absichten am Ende der Welt, die nur in der Bibel schriftlich niedergelegt werden sollte. Das Neue Testament bezeugt die bleibende Gegenwart Gottes bei den Menschen, die im Geiste Christi glauben und hoffen, aber nicht als lose Summe, sondern als Gemeinschaft. Die Rezeption im Glauben geschieht nicht in individualistischer Vereinzelung, wie der Mensch überhaupt nie zu isolieren ist, da er notwendig sozial bedingt ist, als Person nie ohne Gemeinschaftsbezug sein kann.

So wie Christus nicht als isolierte Einzelgestalt aufgetreten ist, sondern von einer Mutter geboren, aus der Menschheit hervorgegangen sein wollte, so vollzog er sein Heilshandeln nicht als ein demonstratives Geschehen individueller Art, das auch nur vom Einzelmenschen zu rezipieren wäre. Christus hat eine Gemeinschaft gebildet, die durch die zeichenhafte Personenstruktur der zwölf Apostel bewusst vor dem Hintergrund des Gottesvolkes Israel zu interpretieren ist. Die Kirche beginnt nicht erst als nachösterliches Phänomen, sondern Christus ist intentional von Anfang an auf die Gemeinschaft ausgerichtet. Es gehört zu seinem Persongeheimnis, dass er als Einzelgestalt die Menschheit umfassen kann und gemeinschaftsbildend wirkt.

Jeder Mensch ist bedingt durch die Mitmenschen und wirkt auf sie zurück; Christus als Gottmensch vermag auf die ganze Menschheit einzuwirken.¹¹⁰ Christi Geist überwältigt dabei die Menschen nicht, sondern ruft sie in die Glaubensgemeinschaft, die ihm geistig verbunden ist. Um dies zu veranschaulichen hat Paulus das Bild des Leibes Christi herangezogen, das unübertroffen zeigt wie Christus quasi organisch die Menschheit zu umfassen vermag, sie in der Kirche sammelt. Dabei kommt es zu keiner Totalidentifikation, sondern der verherrlichte Christus kann als himmlisches Haupt von der Kirche unterschieden werden, jedoch in fester Verbundenheit mit dem irdischen Leib der Glaubensgemeinschaft. Augustinus hat die unlösbare Einheit von Christus und Kirche, dem mystischen Leib, herausgestellt: *Christus totus*. Das Persongeheimnis Christi beinhaltet nicht nur die menschliche Natur, es umfasst die ganze Menschheit.

Maria als mütterliches Urbild der Braut und Mutter Kirche.

Es ist im 20. Jahrhundert oft der Parallelismus zwischen Maria und Christus kritisiert worden, den die scholastische Mariologie zum System gestaltet hatte. Dieser hat mitunter zu unangebrachten Deduktionen geführt, aber seine Motivation bleibt gültig: Maria ist Christus nicht nur mütterlich, sondern auch bräutlich verbunden. Sie ist Mutter Christi und ebenso seine Jüngerin, *Socia Christi*. Ihr gläubiges Jawort hat bräutlichen Charakter, unterstrichen durch ihre Jungfräulichkeit.

Maria erscheint als weibliches Pendant zu Christus; nicht als Ehefrau, aber als Braut gegenüber Gott und als Mutter gegenüber der Person Christi. Das erste Jahrtausend hat diese Momente ekklesiologisch thematisiert; das lateinische Mittelalter erkannte die marianische Abkunft der beiden kirchlichen Wesenszüge. Großartig hat das *Josef Ratzinger* geschildert: „Die Kirche ist Jungfrau und Mutter, sie ist unbefleckt empfangen und trägt die Last der Geschichte, sie leidet und ist doch jetzt schon in den Himmel aufgenommen. Ganz allmählich zeigt es sich im Verlauf der Entwicklung, daß die Kirche in Maria antizipiert, in Maria Person ist und daß umgekehrt Maria nicht als isoliertes Individuum verschlossen in sich selber steht, sondern das ganze Geheimnis der Kirche in sich trägt. Die Person ist nicht individualistisch geschlossen und die Gemeinschaft nicht kollektivistisch apersonal verstanden; beides geht untrennbar ineinander über.“¹¹¹

Maria hat als Person das Wesentliche der Kirche vorweggenommen und fundamental realisiert. Sie ist dabei nicht einfach das passive Pendant zu Christus, sondern vollzieht als Geschöpf und Frau den Weg Christi mit. Sie zeichnet

¹⁰⁹ K. Hemmerle, *Communio* als Schlüsselwort für das Verständnis Mariens. Skizze zur Phänomenalität christlicher Persongestalt, in: *Schreiner, Communio Sanctorum*, Würzburg 1988, 306.

¹¹⁰ Vgl. *Ratzinger*: „Jeder Mensch existiert in sich und außer sich; ...und was im einzelnen geschieht, wirkt auf das Ganze der Menschheit; was in der Menschheit geschieht, geschieht an ihm“ (Eschatologie, 157).

¹¹¹ *Ratzinger*, Vortrag „Welchen Begriff hatte das Zweite Vatikanische Konzil von der Gesamtkirche?“ (27.2.2000, Vatikanstadt), dokumentiert in: „Die Tagespost“ (Würzburg), Beilage „Über die Ekklesiologie der Konstitution ‚Lumen gentium‘“, März 2000, S.8.

sich durch Gnade als völlig Gott verbundener Mensch aus: *Maria immaculata*. Sie willigt bei der Verkündigung gehorsam in Gottes Willen ein: *Sponsa Dei*. Sie begleitet Christus in seiner Sendung bis unter das Kreuz: *Maria compatiens*. So spiegelt sich Christi Sendung im Mittun eines außerordentlich begnadeten Geschöpfes.

Maria ist der Kirche voraus, da sie erwählt worden ist, dem göttlichen Logos den Eingang in die Menschheit zu eröffnen. Ihr *Fiat* besitzt bleibenden Charakter und liegt der Kirche Christi als marianische Grundform zugrunde: die hörende Kirche, zuerst und prägend vollverwirklicht durch Maria. Wenn Christus vom Vater her die Kirche erschafft als *Creatura Verbi*, dann ist Maria als glaubend Hörende, als *Sponsa Verbi*, zur Mutter der Kirche geworden.¹¹²

Die Kirche als jungfräuliche Mutter, die auf Gottes Wort hört und in der Taufe die Glieder Christi gebiert, hat ihr Urbild, ihren personalen Anfang in Maria. Was das erste Jahrtausend unthematisch wusste, was im Hochmittelalter aufschien, anschließend aber in der vorherrschenden isolierten Betrachtung Mariens verblasste, das ist seit dem 19. Jahrhundert wieder zu Bewusstsein gekommen und hat im Schlusskapitel der Kirchenkonstitution *Lumen Gentium* seinen bleibenden Niederschlag gefunden: Maria und Kirche gehören eng zueinander, verweisen perichor aufeinander. Davon zeugt auch die Heilige Schrift, wenn in der Johannesoffenbarung visionär die Apokalyptische Frau (Offb 12,1f) beschrieben wird, die nicht „exklusiv individualistisch auf Maria zu beschränken“ ist, da „in ihr das ganze leidende und im Leiden fruchtbare Gottesvolk, altes und neues Israel zusammengeschaut ist; aber es geht auch nicht an, Maria, die Mutter des Erlösers, aus diesem Bild reinlich herauszuhalten“. Ratzinger betont, dass diese „Übergänglichkeit zwischen Person und Gemeinschaft“ schon das Ineinander von Maria und Kirche vorwegnimmt, „das sich dann in der Vätertheologie allmählich entwickelt und vom Konzil endlich wieder aufgegriffen worden ist“.¹¹³

Das Prius Mariens gegenüber der Kirche

So wie die irdische Kirche nicht einfach mit Christus identifiziert werden darf, so kann auch Maria nicht mit der Kirche gleichgesetzt werden, zumal sie nicht in jeder Hinsicht als Urbild der Kirche fungiert – die amtlich-hierarchische Dimension gehört nicht zum marianischen Prinzip der Kirche, sondern zum petrinischen. Beide Prinzipien aber haben Verweischarakter auf Christus bzw. auf die trinitarische Verfasstheit der Gesamtkirche.

Ekklesiologisch steht Maria nicht in Parallele zu Christus, sondern ist typologisch die Anfangsgestalt, die rezeptive und mediatorische Momente der Kirche personal verwirklicht. Als *Membrum supereminens* verwirklicht sie die hörende und mediatorische Kirche. Diese antizipierende Involviertheit entspricht ihrer Bewahrung vor der Erbsünde, denn Maria wird als Erst- und Vorerlöste die Mutter des Christus, der auf Golgotha die Erlösung geschichtlich erwirkt.

Das Prius, das Maria gegenüber allen Christgläubigen aufweist, ist involvierend und relational. Hier steht sie in einer gewissen Parallele zu Christus, der in seiner Person die Erlösung für alle Menschen erwirkt und diese bleibend umfasst, insofern diese sich im Glauben dem Geist Christi öffnen. Maria ist auf rein geschöpflicher Ebene eine Entsprechung zu Christus, als gemeinschaftsbezogene Persönlichkeit. Von hierher versteht sich die *Maternitas spiritualis Mariae*, die mit der geistlichen Mutterschaft der Kirche verschränkt ist. Maria ist das personale Prinzip der Mutterschaft der Kirche für die Gläubigen; sie vermittelt der Kirche das Muttersein.

Geradeso wie Maria die Kirche im Ursprung (*nutrix ecclesiae*) darstellt, so verwirklicht sie eine geistige Mutterschaft für alle Erlösten; diese offenbart und formuliert der sterbende Christus am Kreuz, wenn er den exemplarisch Glaubenden, den Lieblingsjünger, als Sohn an Maria verweist (Joh 19,26f). Origenes hat diesen Zusammenhang bereits angesprochen, aber zur Entfaltung kam die *Maternitas spiritualis Mariae* erst im zweiten Jahrtausend, im Westen. Maria und Kirche sind in dieser Mutterschaft perichor verbunden und stehen keinesfalls in Konkurrenz, wie die dümmliche Kritik von Maria als *Avia fidelium* meint.

Die große Verehrung Mariens im zweiten Jahrtausend als *Mater nostra* und *Mater fidelium* wurde durch die Unsicherheit in der Kirchenbetrachtung, dem Verblässen des Wissens um die geistliche Gestalt der *Mater Ecclesiae*

¹¹² Vgl. Scheeben, Dog V/2 – Nr. 1818; Maria sei „Christus als dem geistlichen Vater der Menschheit inniger verbunden, und zwar in dem Maße, daß sie selbst die Verbindung der Kirche mit ihm vermittelt und auch Mutter der Kirche ist“ (Feckes, Die bräutl. Gottesmutter 213). Das Hochmittelalter drückte diesen Gedanken im Bild des *Collum* oder *Aquaeductus* aus, zwischen Christus (Haupt) und der Kirche (Leib).

¹¹³ Ratzinger, Über die Ekklesiologie der Konstitution „Lumen gentium“ (Tagespost, März 2000, S.8).

Weiter sagt er: „Daß später beides auseinanderfiel, daß Maria als ein mit Privilegien überschüttetes und uns dadurch unendlich fern gerücktes Individuum dargestellt, die Kirche wiederum apersonal und rein institutionell gesehen worden ist, hat der Mariologie wie der Ekklesiologie gleichermaßen geschadet. Darin wirken sich die Trennungen aus, die das westliche Denken zusehends vollzogen hat und die durchaus ihre guten Gründe haben. Aber wenn wir die Kirche und Maria recht verstehen wollen, müssen wir hinter die-se Trennungen zurückkehren lernen, um das überindividuelle Wesen der Person und das überinstitutionelle Wesen der Gemeinschaft gerade dort zu verstehen, wo Person und Gemeinschaft von der Kraft des Herrn, des neuen Adam her, wieder zu ihren Ursprüngen zurückgeführt werden. Die marianische Sicht der Kirche und die ekklesiale, heilsgeschichtliche Sicht Marias führen uns letztlich zu Christus und zum trinitarischen Gott zurück, weil hier nun sichtbar wird, was Heiligkeit bedeutet, was Einwohnung Gottes im Menschen und in der Welt ist, was wir unter ‚eschatologischer‘ Spannung der Kirche zu verstehen haben. So rundet erst das Marienkapitel die konziliare Ekklesiologie und bringt uns wieder an ihren christologischen und trinitarischen Ausgangspunkt“ (ebd.).

gesteigert; je mehr die Kirche als rechtlich verfasste Institution hervortrat, umso mehr schwand das Wissen um ihr geistlich objektives Wesen, das in Maria anschaulich ist. Das heilsgeschichtlich Konkrete an der Gestalt Mariens, das heilsaktuell Wirksame ihrer himmlisch vollendeten Gestalt ist der personal und sinnlich orientierten Frömmigkeit zugänglicher als das unanschauliche Wesen einer juristischen Institution. Schließlich ist eine anschauliche Person realer als die geistig zu begreifende Gemeinschaft.

Marias jungfräuliche Mutterschaft ist fundamental und prägend für die Kirche; sie ist kein bloßes Exempel.¹¹⁴ Die innere Verbundenheit liegt nicht an der Oberfläche, sondern erschließt sich der genaueren und umfassenderen Betrachtung.¹¹⁵

Im „Jahrhundert der Kirche“, dem 20. Jahrhundert, hat das Konzil mit der Integration eines Marienkapitels in die Kirchenkonstitution die Perichorese zwischen Maria und Kirche aufgezeigt, *Papst Paul VI.* hat darüber hinaus verdeutlicht, dass die Kirche unablösbar zu Christus gehört – dies will der Mater-Ecclesiae-Titel bezeugen. Das von Kardinal Ratzinger verantwortete Weltkatechismus-Kompendium bestätigt die Ableitung des analogen Titels vom realen Muttertitel für Christus: „Die selige Jungfrau Maria ist Mutter der Kirche in der Ordnung der Gnade, weil sie Jesus geboren hat, den Sohn Gottes, das Haupt des Leibes, der die Kirche ist. Der am Kreuz sterbende Jesus hat sie dem Jünger als Mutter gegeben mit den Worten: ‚Siehe, deine Mutter‘ (*Joh 19,27*)“.¹¹⁶

Maria – „Mater Ecclesiae“ im Heiligen Geist

Es gibt eine uneingeschränkte Rezeptivität Mariens gegenüber Gott, gegenüber Christus, gegenüber dem Heiligen Geist. Hinsichtlich der eigentlich pneumatologischen Titel: Fürsprecherin, Mittlerin, *Advocata*, Beistand, etc., ist zu fragen, wieso Maria diese Titel in der Frömmigkeit zugewachsen sind. Die Titel *Sponsa* und *Templum Sancti Spiritus* verweisen auf die besondere Affinität für den Geist Gottes, begonnen bei der Übersattung nach der Verkündigung.

„Es ist wahrhaftig kein Zufall, daß das Evangelium, das bezüglich der heiligsten Jungfrau immer so zurückhaltend ist, die Gegenwart Mariens bei allen drei Stufen der Gründung der Kirche erwähnt: bei der Menschwerdung, dem Leiden Jesu und bei der Herabkunft des Hl. Geistes am Pfingstfest“, so betont Kardinal *Joseph Suenens*.¹¹⁷ Inkarnation und Pfingsten aber sind zwei pneumatologisch dominierte Ereignisse. Ist es wirklich eine Übertreibung, wenn *M. J. Scheeben* davon spricht, dass Maria „ein dynamisches und resp. auch auctoritatives Organ des heiligen Geistes“¹¹⁸ sei? Der Geist wird das personale Band zwischen Gottvater und dem Logos genannt, er ist das Verbindende und Mittlerische. Diese Qualitäten aber sind auf geschöpflicher Ebene die zweite Signatur Mariens, neben dem Empfänglichen (Braut) auch Mittlerin (Mutter) zu sein. Das war das Anliegen von *Beda Venerabilis*, wenn er den Heiligen Geist die *Mater Ecclesiae* nannte, in Umwidmung des Marientitels *Dei Genitrix*. Maria veranschaulichte in der Welt das Geisteswirken, sie gibt ihm heilsgeschichtliche Gestalt, an ihr kann man das Wirken konkret ablesen: das Empfangen von Gottes Geist (Verkündigung, Pfingsten), das Hervorbringen und Vermitteln des Logos (Christus, Kirche). Insofern kann Maria auch mit Scheeben sinnvoll *Ikone des Heiligen Geistes* genannt werden, da der Geist Maria beseelt, mit ihr „eine moralische Person“ bildet.¹¹⁹ In der Frömmigkeit sind die Titel, die Maria explizit ins Verhältnis zum Heiligen Geist setzen, zu fördern, denn sie halten das Wirken des Geistes bewusst, der ansonsten leicht hinter der Mariengestalt verschwindet.

Maria ist insgesamt eine trinitarisch geprägte Gestalt, ein *Spiegel der Dreifaltigkeit*, da sie erwählte Tochter des Vaters, Mutter des Sohnes und Braut des Geistes genannt werden kann; diesem Dreiklang entspricht die Erwählung und Begnadung, das Empfangen und Hervorbringen, die Erfüllung und mittlerische Weitergabe. Maria spiegelt geschöpflich die göttliche Trinität.

Mater Ecclesiae – ein Verweis auf die Proexistenz Mariens

Thema dieser Arbeit war speziell die Frage nach Maria und der Kirche. Mit dem Titel *Mater Ecclesiae* spiegelt Maria die feste Verbundenheit zwischen Christus und der Kirche. Weil sie in Gnade und Glaube die Mutter des Erlösers ist, deshalb steht sie auch in einem besonderen Verhältnis zur Kirche, dem fortwährenden Erlösungswerk

¹¹⁴ Vgl. die Feststellung von Kardinal *Ch. Journet*: *Maria ist mehr Mutter, mehr Braut, mehr Jungfrau als die Kirche; und sie ist Mutter, Braut, Jungfrau vor der Kirche und für die Kirche; die Kirche ist erst in Maria und durch sie Mutter, Braut und Jungfrau* (fr.: *L'Église du Verbe incarné*, II, Paris 1962, 428).

¹¹⁵ Vgl. *J. Musger*, der im Sinne Scheebens formuliert: „Maria nimmt in der Kirche, ähnlich wie das Herz im Leib, eine zentrale und verborgene Stellung ein. Maria, die liebliche Mutter des Herrn und geistliche Mutter aller Gläubigen, hat in der äußerlich-rechtlichen Organisation der Kirche keine Funktion“ (Mariens Stellung im Organismus der Kirche, in: *ThPrQ* 91 [1938] 530).

¹¹⁶ KKK-Kompendium Nr. 196, S. 80; vgl. Kap. 6.7.4.

¹¹⁷ *Suenens*, Apostolat u. Mutterschaft Mariens, Fribourg 1964, 193.

¹¹⁸ *Dog V,2* – Nr. 1765; vgl. Kap. 3.7.4 (Scheeben).

¹¹⁹ *Scheeben*, *Dog. V,1* – Nr. 771.

in der Welt. So zeigt sich der untersuchte Marientitel in der Tiefe als christologischer Titel, mit Verweischarakter auf den *Christus totus* und die Kirche als *Corpus Christi mysticum*. Deswegen ist der Mater-Ecclesiae-Titel zu bewerten wie der Mater-Dei-Titel – beide dienen dem tieferen Verständnis von Jesus Christus; ersterer betont Christi ekklesiale Potenz und Wirksamkeit, letzterer seine göttliche Natur. Dabei erscheint sehr interessant die konzilsgeschichtliche Parallele zwischen den Marientiteln, die beide keinen direkten Eingang in die Konzilstexte gefunden haben; ihre theologischen Entsprechungen: *Theotokos* und *Typus Ecclesiae*, sind besonders im Westen nur theologisch in Erinnerung geblieben. Zur dominierenden kirchlichen Wirklichkeit ist der Titel *Mater Dei* geworden; *Mater Ecclesiae* zeigt nun einen ähnlichen Aufstieg. Beide Titel üben dabei eine „diakritische Funktion“ aus, wie *Anton Ziegenaus* angemerkt hat.¹²⁰

Doch Maria ist kein Ding, sie übt nicht nur objektiv eine Funktion aus, sondern vollzieht diese personal mit. Der in das Heilshandeln Gottes involvierte Mensch darf nicht nur funktional beschrieben werden, wie dies letztlich bei den Begriffen *Gottesgebärerin* und *Kirchentypus* geschieht; das mit Gott kooperieren dürfende Geschöpf ist als Person anzusprechen, was durch den Muttertitel geschieht. Und nichts Größeres kann von Maria gesagt werden als dass sie die Mutter Jesu ist, die Mutter des Erlösers, die Mutter Gottes und eben auch die Mutter der Kirche, da Christus nicht ohne seine Kirche gedacht werden kann. Maria hat sich Gott hingegeben, ist Christi Weg gefolgt, hat an seiner Sendung teilgenommen, die als Proexistenz für die Menschheit zu beschreiben ist.

Mater Ecclesiae ist ein Marientitel, der neben seiner christologischen Perspektive tatsächlich die Mutter Jesu selbst qualifiziert. Er verdeutlicht das Prius Mariens, das in ihrer Bewahrung vor der Erbsünde grundgelegt, das in ihrer himmlischen Vollendung zu Ende geführt ist. Als *Immaculata* und *Assumpta* besitzt sie ein relationales Voraus gegenüber den sonstigen Geschöpfen, den Christgläubigen. Sie ist heilsgeschichtlich vorangegangen auf dem Weg der Nachfolge Jesu, ist die Erst- und Vollerlöste. Dieses Vorgängige enthebt sie nicht der Kirche, erhebt sie aber unter allen Geschöpfen. Denn in Maria ist das hörende und glaubende Geschöpf bei Gott vollendet worden, in der seligen Jungfrau ist die Kirche bereits zur himmlischen Vollendung gelangt. Da aber Maria zur Kirche gehört, weil ihr Individuum enteignet worden ist in die *Communio sanctorum* hinein, deshalb existiert sie nicht in isolierter Vollendung, sondern übt in universaler Weise ihre geistliche Mutterschaft für die Kirche und für alle Menschen aus, besonders für die Christgläubigen. So kann der Mediävist *Henri Barré* sagen: „Maria bleibt die ‚Mutter der Kirche‘ und die Kirche weiß, daß sie nicht unterhalb ihrer steht, sondern sie zu imitieren hat. Mit der Kirche lieben wir Maria; mit ihr freuen wir uns und wissen wir uns in der mütterlichen Liebe Mariens“.¹²¹

LG 68 eröffnet für das pilgernde Gottesvolk eine eschatologische Perspektive auf Maria, die als *Signum certae spei et solatii* aus der himmlischen Vollendung voranleuchtet, als *Bild und Anfang der Kirche, wie sie in der kommenden Weltzeit zu vollenden ist*.¹²²

Marias stellvertretend für die Menschheit gesprochenes Ja-Wort gegenüber dem Gott des alten und neuen Bundes lautet: *Siehe, ich bin die Magd des Herrn. Mir geschehe nach deinem Wort!* (Lk 1,38). Maria hört Gottes Wort, sie gehorcht als neue Eva. Und bei der Hochzeit von Kana verweist sie uns auf Christus: *Was er euch sagt, das tut!* (Joh 2,5).

Ebenso ist der Titel „Mutter der Kirche“ beschaffen: er resultiert aus der jungfräulichen Mutterschaft der begnadet Glaubenden, er dient der Charakterisierung der Kirche als einer Gemeinschaft, die durch den Heiligen Geist dem himmlischen Haupt verbunden ist; er versichert den Gläubigen die Fürsorge derjenigen Frau, die dem Erlösungswort den personalen Zugang zur Welt eröffnet hat und damit zur *Mater viventium* geworden ist.

Der Mater-Ecclesiae-Titel dient dem tieferen Verständnis von Christus und der Kirche; er beleuchtet Marias Person, deren Glaube für die Kirche fundamental und prägend geworden und deren fürsorgliche Liebe als Mutter der Menschen in die Ewigkeit eingegangen ist. Er verweist uns auf die ganze Fülle des Christusereignisses.

Die tatsächliche Bedeutung des Mater-Ecclesiae-Titels

Auf dem Konzil war von deutscher und französischer Seite der größte Widerstand gegen den Mater-Ecclesiae-Titel gekommen; in Deutschland herrschte nach dem Konzil wohl die stärkste Ignoranz gegen den päpstlich forcierten Marientitel. Das hat die vorliegende Arbeit eingehend beleuchtet. Aber ebenso zeigt sich nun, dass Bischof *Rudolf Graber* 1975 nicht völlig übertrieben hat, als er sagte, dass „das bedeutsamste Ereignis des 2.

¹²⁰ Vgl. *Ziegenaus*: Wie der Theotokos-Titel im 5. Jh., so übe der Mater-Ecclesiae-Titel „eine diakritische Funktion für das Sein Jesu Christi“ im Jahrhundert nach dem II. Vatikanum aus (*Mariologie*, 231).

¹²¹ *H. Barré*: La maternité spirituelle dans la pensée médiévale, in: *BuEtMar* 16 (1959) 140f.

¹²² Vgl. *LThK-E*. I,346f.

Vatikanischen Konzils die am Ende der 3. Konzilsphase erfolgte Proklamierung Mariens als Mutter der Kirche“ gewesen ist.¹²³

Rezeption und Wirkung zeigen die Bedeutung geschichtlicher Ereignisse. Was man zuerst als nebensächlich und unbequem abtat, erscheint nun als wichtige Handlung. Es zeigt sich, dass die Aussage von Maria als Mutter der Kirche die beiden Dogmen von 1854 (Immaculata conceptio) und 1870 (Infallibilität) ekklesial zusammenführt, um eine fundamentale Lehre der Väterzeit marianisch neu zu formulieren: Christus und die Kirche bilden ungetrennt und unvermischt den *Christus totus*.

Es ging in dieser umfangreichen Arbeit nicht nur darum, die Tradition eines Marientitels aufzuweisen, quasi als rechtfertigender Rückblick mit einer am Quantitativen orientierten Argumentation. Bei aller theologiegeschichtlichen Darlegung – Ziel und Ergebnis ist die dogmatische Erklärung dieses Titels für das „Leben, Tun und Sein der Kirche“ heute, wie es *Walter Kasper* in seiner Neubegründung der Dogmatik charakterisiert.¹²⁴ Und wenn es zur auffälligsten Wandlung im Verständnis der Dogmatik gehört, im Dienst der Verkündigung zu stehen,¹²⁵ dann kann der dogmatische Charakter und Nutzen des Mater-Ecclesiae-Titels nicht verneint werden, da er geeignet ist, gerade in der Verkündigung, in der Liturgie und Katechese das Geheimnis von Christus und seiner Kirche mittels der Person Mariens zu veranschaulichen. Die Mariologie ist bestens geeignet, dogmatische Wahrheiten in anthropologischer Perspektive abzubilden; dazu wirft sie die hermeneutische Frage¹²⁶ auf wie kaum ein anderes Thema der Theologie. Dieser Frage sollte hier in einem biblisch-heilsgeschichtlichem Rahmen begegnet werden.

Der symbolische Charakter des Mater-Ecclesiae-Titels liegt klar zutage, aber diese Qualifizierung ist nicht als Abwertung zu verstehen – im Gegenteil. Ohne Bild, Narration und Symbolik ist Theologie, ja ist Sprache gar nicht möglich; gerade die erneuerte Kirchenlehre sollte darum wissen. So gilt es als das „Axiom des Konzils, daß ‚sich uns das innerste Wesen der Kirche in verschiedenen Bildern‘ erschließt“, doch es „hart der Anwendung durch die Theologie“.¹²⁷

Die neuere Dogmatik weiß um ihren unumgänglich symbolischen Charakter, steht aber immer noch in der Versuchung, mit möglichst abstrakten Einzelbegriff zu sprechen.¹²⁸ Dogmatik als begrifflich klärende Form der Theologie bleibt normativ auf Christus bezogen, dem Realsymbol Gottes in der Geschichte. Dogmen repräsentieren symbolisch-formelhaft die Offenbarung Gottes und legen die Heilige Schrift mit ihrer oft narrativ-symbolischen Darstellungsweise aus.¹²⁹ Symboltheologie ist nicht zu vermeiden, aber zu reflektieren; das wollte diese Arbeit hinsichtlich des Mater-Ecclesiae-Titels leisten.

Nach dem Zweiten Vatikanum kam es zu einer breiten Abkehr von der Würdigung Mariens in Lehre und Frömmigkeit, der die Päpste sowie namhafte Theologen bald entgegengetreten sind. Die Integration des Marienschemas in die Kirchenkonstitution sollte nun in der Theologie endlich dahin führen, dass einerseits die Mariologie stets den ekklesialen Bezug Mariens würdigt, andererseits jede Ekklesiologie die marianische Perspektive der Kirchenlehre berücksichtigt – vor allem letzteres ist bisher selten geschehen.¹³⁰

Man muss es als providentiell betrachten, dass Paul VI. den Mater-Ecclesiae-Titel unbeirrt profiliert hat als Siegel des marianischen Kirchenverständnisses. Es ist für die Kirche schädlich, auf vielen Ebenen kirchlichen Lebens

¹²³ *Graber*, Maria und Petrus, in: *Maria im Geheimnis der Kirche*, Paderborn 1975, 185. Weiter sagt er: „Damit ist geschichtstheologisch wiederum eine Entwicklung abgeschlossen, die unter dem Kreuz begann und nun auf einem ökumenischen Konzil zur höchsten Höhe geführt wurde, leider aber in ihrer Bedeutung noch nicht genügend erkannt und ausgewertet wurde“ (ebd. 185).

¹²⁴ Dogmatik soll nicht bloß das Betrachten der kirchlichen Tradition in dogmatischen Formeln sein, sondern Bezugnahme zur Gegenwart und zum Sein der Kirche – vgl. *W. Kasper*, Dogmatik als Wissenschaft. Versuch einer Neubegründung, in: *ThQ* 157 (1977) 189ff.

¹²⁵ Vgl. *Thönissen*: „Die Dogmatik steht im Dienst der Verkündigung. Darin bekundet sich die auffallendste Abkehr von der Neuscholastik“ (*Cath* 51 [1998] 203).

¹²⁶ Vgl. *Thönissen*: Dogma als Beziehungsbegriff, nämlich „insofern es sowohl auf das ursprüngliche Zeugnis vom Wort Gottes und dessen Überlieferungsgeschichte bezogen ist wie auf die Fragestellungen einer bestimmten Zeit und in einer konkreten Situation, also auf den konkreten Lebensraum des Menschen. Die in diesem Sinn reformulierte Dogmatik versteht sich im Ganzen als Hermeneutik“ (ebd.).

¹²⁷ *J. Holdt*, H. Rahner, Paderborn 1997, 139.

¹²⁸ Vgl. *Holdt*: „Erstaunlicherweise hat die nachkonziliare Theologie – bis auf wenige Ausnahmen (wie H. U. v. Balthasar) – den vom Konzil eingeschlagenen Weg einer symboltheologischen Kirchenlehre nicht weiterverfolgt. Im Gegenteil ist die Tendenz vorherrschend, die Ekklesiologie des Konzils wiederum auf den Begriff zu bringen und in dem einen Prinzip der ‚Communio‘ zusammenzufassen. Die Bedenken, die gegen eine solche begriffliche Reduktion angemeldet werden, sind berechtigt“ (ebd. 139). Vgl. *Von Balthasar*, Der antirömische Affekt, ²1989, 153-187.

¹²⁹ Vgl. *Thönissen*: „Das Dogma versteht sich selbst als symbolisch, weil es – bezogen auf die symbolische Repräsentanz Christi als Realsymbol Gottes in der Geschichte – Symbol der sich vergegenwärtigenden Wahrheit Gottes in Christus ist“ (a. a. O. 218).

¹³⁰ Während die ekklesiotyp. Mariologie „durch die mariologische Orientierung des Zweiten Vatikanischen Konzils neu ins Bewußtsein gehoben wurde, ist die korrelierende Betrachtungsweise, die Schau der Kirche in Maria – wiewohl ebenfalls vom Konzil aufgegriffen – nicht in gleicher Weise lebendig geworden. Dabei kann eine mariotypische Ekklesiologie Tiefendimensionen von Kirche erschließen, die auf anderem Weg nur schwer zu erreichen sind“ (*Holdt*, a. a. O. 125f).

dem früheren Zuviel an Marienfrömmigkeit einen Minimalismus entgegenzusetzen, der bis zur völligen Ignoranz der Mutter Jesu führen kann. Mittlerweile zeigt sich auch, dass das Verschweigen des Marienthemas dem ökumenischen Dialog nicht zuträglich ist, da die Marienrede viele abstrakte theologische Fragen zu konkretisieren vermag. Die kirchliche Sendung, das Evangelium allen Menschen zu verkünden, wird durch eine Geringschätzung der Mutter Jesu behindert. Diese steht als heilsgeschichtliche Gestalt, als konkreter Mensch, als Frau, nicht nur für die uneingeschränkte Offenheit für Gottes Wort und Heilswillen; sie steht als Mutter des Herrn auch für das Zur-Welt-Bringen des göttlichen Logos, das sich im Heiligen Geist vollzieht.

Ohne Maria, ohne die Kirche gibt es keine „pneumatische Universalisierung des Christusereignisses“ (M. Schulz),¹³¹ denn der eine Mittler zwischen Gott und Mensch, Jesus Christus, ist die absolute soziale Gestalt der Menschheitsgeschichte. Seine Mittlerschaft bezieht jeden ministeriell ein, der den Willen des Vaters tut (Mt 12,50), der sich zur großen Familie Jesu zählt, der in der Kirche an Christus partizipiert und so zum Kooperator wird, zum „Mitarbeiter der Wahrheit“ (3 Joh 1,8). Christus befähigt zur Soteriopraxis¹³² – als Geschöpf hat dies bereits Maria verwirklicht, urbildhaft und exemplarisch. Und da die *Communio sanctorum* über den Tod hinweg die himmlische Ewigkeit mit der Erde verbindet, deshalb ist Maria aktuell fürsorgliche Mutter für das pilgernde Gottesvolk, für jeden Gläubigen: *Mater Dei est mater ecclesiae est mater nostra*.

¹³¹ M Schulz, Anfragen an die Pluralistische Religionstheologie, in: MThZ (2005) 160.

¹³² Vgl. Schulz: „Christologie verpflichtet, weil Christus zur Soteriopraxis befähigt. Dass auch vom Christen verlangte Tun der Erlösung zeigt, dass das stellvertretende Handeln Jesu den Menschen nicht ersetzt, sondern wieder einsetzt in seine Freiheit zugunsten des Anderen“ (ebd.).