**Grzegorz M. Bartosik OFMConv**
**Übersetzung Josef Aszyk OFMConv**
**Korrektur Maria-Regina Simmon-Kammann, Anna-Lena Klopf**

# MEDIATRIX IN SPIRITU MEDIATORE

## Die Mittlerschaft der heiligsten Jungfrau Maria als Teilnahme an der Mittler-Funktion des Heiligen Geistes im Licht der aktuellen Theologie

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS ..... 7

VORWORT ..... 10

ERSTER TEIL ..... 36

DIE MITTLERISCHE MISSION DES HEILIGEN GEISTES ..... 36

KAPITEL I ..... 37

1 DIE MITTLERSCHAFT CHRISTI ALS AUSGANGSPUNKT ZUR AUSLEGUNG DER MITTLERISCHEN MISSION DES HEILIGEN GEISTES ..... 37

**1.1 Die Bedeutung und die Entwicklung im Verstehen des Begriffs „der Mittler" im Alten und Neuen Testament ..... 38**
1.1.1 Altes Testament ..... 38
1.1.2 Neues Testament ..... 39
1.1.2.1 Die Mittlerschaft Christi gemäß den Briefen des hl. Paulus und des Hebräerbriefes – die Auslegung von Jacek Bolewski ..... 39
1.1.2.1.1 Der Mittler nach Gal 3,19-20 ..... 40
1.1.2.1.2 Christus als Mittler im Hebräerbrief ..... 41
1.1.2.1.3 Christus als Mittler nach Tim 2,5 ..... 42
1.1.2.2 Christus als Mittler in den Schriften des hl. Johannes ..... 43

**1.2 Die ontische Mittlerschaft Christi ..... 44**
1.2.1 Die Menschwerdung – die Erhöhung des Menschen auf die göttliche Ebene und die Vergöttlichung des Menschen (die griechische Tradition) ..... 44
1.2.2 Die Menschheit Christi – das Mittel seiner rettenden Mittlerschaft (die lateinische Tradition) ..... 46
1.2.3 Christus Gott-Mensch – das Haupt der Kirche und der ganzen Menschheit ..... 48
1.2.4 Christus der Mittler als die vollständige Selbsthingabe und die Selbstmitteilsamkeit Gottes für die Menschheit (die Auffassung von Walter Kasper) ..... 50
1.2.4.1 Das Zeugnis der Heiligen Schrift und der Tradition ..... 50
1.2.4.2 Philosophische und theologische Reflexion ..... 52

**1.3 Die funktionale Mittlerschaft Christi ..... 56**
1.3.1 Die königliche Funktion Christi ..... 56
1.3.2 Die prophetische Funktion Christi ..... 58
1.3.3 Die Priesterfunktion Christi ..... 59

**1.4 Die Mittlerschaft Christi und die Mittlerschaft der Geschöpfe ..... 61**
1.4.1 Die Analyse des Textes 1 Tim 2,5 ..... 62
1.4.1.1 Die Auslegung von Michał Wojciechowski ..... 62
1.4.1.2 Die Auslegung von Jacek Bolewski ..... 64
1.4.2 Die Lehre des hl. Thomas von Aquin zum Thema der Mittlerschaft der Geschöpfe – Auslegung von Jacek Salij ..... 65
1.4.2.1 Die Mittlerschaft der geschaffenen Ursachen in der Herrschaft der göttlichen Vorsehung ..... 65
1.4.2.2 Die göttliche Souveränität des Mittlers Christus ..... 67
1.4.2.3 Die Mittlerschaft der Geschöpfe in der alleinigen und allumfassenden Mittlerschaft Christi ..... 67
1.4.3 Der Standpunkt des kirchlichen Lehramtes ..... 68
1.4.4 Der protestantische Standpunkt, zum Ausdruck gebracht im *Liber Concordiae* – die Auslegung von Stanislaw Celestyn Napiórkowski ..... 70

3.2 Die mittlerische Mission des Heiligen Geistes in der Kirche (Die Applikation der Erlösung Christi im Leben einzelner Christen) 1.4.5 ..... Neue katholische Wege der Auslegung der Mittlerschaft von Geschöpfen 72
1.4.5.1 Das anthropologische Modell der rettenden Mittlerschaft nach Karl Rahner ..... 72
1.4.5.1.1 Die *Mediatio* muss notwendigerweise *immediatio* bedeuten ..... 72
1.4.5.1.2 Die radikal personale wechselseitige Abhängigkeit als Grundlage der Erlösung ..... 73
1.4.5.1.3 Die radikal zwischenmenschliche wechselseitige Abhängigkeit als die Mittlerschaft des Heiles 74
1.4.5.2 Die *participatio* des Priestertums der Gläubigen und die *repraesentatio* des amtlichen Priestertums nach Yves Congar ..... 76

KAPITEL II ..... 79

2 DIE MITTLERROLLE DES HEILIGEN GEISTES IN DER HEILIGEN DREIFALTIGKEIT ..... 79

**2.1 Das mittlerische Wirken des Heiligen Geistes in der immanenten Dreifaltigkeit ..... 79**
2.1.1 Das augustinische Fundament der Lehre über die Mittlerschaft des Heiligen Geistes in der Heiligen Dreifaltigkeit ..... 80
2.1.2 Der Heilige Geist als innertrinitarisches ‚wir' nach Heribert Mühlen ..... 84
2.1.2.1 Der Begriff der Person und die interpersonale Beziehung nach der personologischen Methode 84
2.1.2.2 Die personale Funktion des Heiligen Geistes ‚innerhalb' der Heiligen Dreifaltigkeit ..... 87
2.1.3 Der Heilige Geist als der Mittler (*Intermediarius*) und die Gemeinschaft (*Communio*) nach Joseph Ratzinger ..... 93
2.1.4 Der Heilige Geist als „das Medium oder das persongewordene Band der Freiheit in der Liebe zwischen Vater und Sohn" nach Walter Kasper ..... 96
2.1.5 Der zwischen dem Vater und dem Sohn vermittelnde Heilige Geist nach Hans Urs von Balthasar .. 99
2.1.5.1 Der Heilige Geist als die Liebe des Vaters und des Sohnes in Person ..... 100
2.1.5.1.1 Der Heilige Geist als das Band (*nexus*) der Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn (der subjektive Aspekt) ..... 102
2.1.5.1.2 Der Heilige Geist als die Frucht des Überflusses der Liebe des Vaters und des Sohnes (der objektive Aspekt) ..... 104
2.1.5.2 Die Kenose des Heiligen Geistes zugunsten der Mittlerschaft zwischen dem Vater und dem Sohn 106
2.1.6 Weitere Theologen ..... 107
2.1.6.1 Matthias Joseph Scheeben ..... 108
2.1.6.2 Hl. Maximilian Kolbe ..... 108
2.1.6.3 René Laurentin ..... 110

**2.2 Das mittlerische Wirken des Heiligen Geistes in der ökonomischen Dreifaltigkeit ..... 110**
2.2.1 Die Menschwerdung ..... 113
2.2.2 Die Salbung Jesu mit dem Heiligen Geist bei der Taufe im Jordan ..... 117
2.2.3 Die öffentliche Tätigkeit Christi in der Kraft des Heiligen Geistes ..... 119
2.2.4 Die Passion und der Tod Christi ..... 120
2.2.5 Die Auferstehung Christi ..... 125

KAPITEL III ..... 128

3 DIE MITTLERROLLE DES HEILIGEN GEISTES IM SCHÖPFUNGSWERK UND IN DER KIRCHE 128

**3.1 Die Mittlerrolle des Heiligen Geistes im Schöpfungswerk und in der Kirche ..... 129**
3.1.1 Das erste Schöpfungswerk (*creatio prima*) ..... 129
3.1.2 Das zweite Schöpfungswerk (*creatio secunda, continua*) ..... 132

**3.2 Die mittlerische Mission des Heiligen Geistes in der Kirche (Die Applikation der Erlösung Christi im Leben einzelner Christen) ..... 136**
3.2.1 Der Heilige Geist als lebenspendender Geist der Kirche ..... 139
3.2.1.1 Der Heilige Geist als ‚die personale Umwelt', worin der Christ lebt ..... 141
3.2.1.2 Der Heilige Geist als ‚personale Beziehung', die alle Beziehungen im Leben der Menschen bildet 143
3.2.1.2.1 Der Heilige Geist (der die personale Beziehung ist) bildet die Beziehung zwischen Gott und dem Christen ..... 144
3.2.1.2.1.1 Die Beziehung der adoptierten Kindschaft gegenüber Gott Vater ..... 149
3.2.1.2.1.2 Die Beziehung zwischen Christus und den Christen ..... 151
3.2.1.2.2 Der Heilige Geist schafft die Beziehung zwischen den Mitgliedern der Kirche (*koinonia, communio*) 153
3.2.1.2.3 Der Heilige Geist schafft die Beziehung im Leben der ungetauften Menschen (Der interreligiöse Dialog und die Rolle anderer Religionen) ..... 159
3.2.1.3 Der Heilige Geist als Mitbegründer der Kirche ..... 160
3.2.1.4 Die Gegenwart und die Mittlerschaft des Heiligen Geistes in der Kirche als die Fortsetzung der Salbung Jesu ..... 162
3.2.2 Der Heilige Geist als Fortsetzer Christi des Mittlers (die Analogie zur funktionalen Mittlerschaft Christi) 165
3.2.2.1 Der Heilige Geist verwirklicht die königliche Mission Christi ..... 167
3.2.2.2 Der Heilige Geist verwirklicht die prophetische Funktion Christi ..... 170
3.2.2.3 Der Heilige Geist verwirklicht die Priesterfunktion Christi ..... 176
3.2.2.3.1 Der Heilige Geist heiligt die Kirche ..... 177
3.2.2.3.2 Der Heilige Geist beschenkt mit dem Leben ..... 179
3.2.2.3.3 Der Heilige Geist befähigt die Christen zur Darbringung des Opfers ..... 181

ZWEITER TEIL ..... 184

DER PLATZ MARIENS IN DEM MITTLERISCHEN WIRKEN DES HEILIGEN GEISTES ..... 184

KAPITEL IV ..... 185

4 BISHERIGE INTERPRETATIONEN DER MITTLERSCHAFT MARIENS ..... 185

**4.1 Geschichtlicher Überblick der wichtigsten Auffassungen der Mittlerschaft Mariens ..... 185**
4.1.1 Die vorkonziliare Lehre ..... 185
4.1.1.1 Die Inkarnationsthese der Mittlerschaft Mariens ..... 186
4.1.1.2 Die These der Mittlerschaft auf der Grundlage der Theologie des Kreuzes ..... 187
4.1.1.3 Die aufsteigende und absteigende Mittlerschaft (*per gradus*) ..... 190
4.1.1.3.1 Die Kernideen dieser Konzeption ..... 191
4.1.1.3.2 Die zeitgenössische Kritik an diesem Modell ..... 194
4.1.2 Die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils ..... 197
4.1.2.1 Maria in Christo Mediatrix ..... 197
4.1.2.2 Die Eröffnung der pneumatologischen Perspektiven in der Theologie der Mittlerschaft Mariens 200
4.1.3 Die Lehre Johannes Pauls II. ..... 204
4.1.3.1 Die Mittlerschaft ‚in Christus' ..... 205
4.1.3.2 Die mütterliche Mittlerschaft ..... 206
4.1.3.3 Die Mittlerschaft ‚im Heiligen Geist' ..... 206
4.1.3.4 Die Vorbild-Mittlerschaft ..... 208
4.1.3.5 Durch Maria zu Jesus ..... 210
4.1.3.6 Durch Jesus zu Maria ..... 213

**4.2 Die Polemik bezüglich der These, Maria sei in der katholischen Marienverehrung an die Stelle des Heiligen Geistes getreten ..... 214**

4.2.1 Die Lehre von der „Kenose“ des Heiligen Geistes ..... 214
4.2.2 Die Ansichten und Argumentationen der Anhänger der These, in der katholischen Marienverehrung sei Maria an die Stelle des Heiligen Geistes getreten ..... 217
4.2.3 Die Ansichten und Argumentationen der Gegner der These, dass in der katholischen Marienverehrung Maria an die Stelle des Heiligen Geistes gestellt worden sei ..... 223

KAPITEL V ..... 232

5 DIE ENGE VEREINIGUNG MARINES MIT DEM HEILIGEN GEIST ALS GRUNDLAGE IHRER TEILHABE AN DER MITTLERISCHEN MISSION DES HEILIGEN GEISTES ..... 232

**5.1 Die theologischen Grundlagen der Vereinigung Mariens mit dem Heiligen Geist ..... 234**
5.1.1 Die Unbefleckte Empfängnis ..... 235
5.1.2 Das Geheimnis der Menschwerdung des Sohnes Gottes ..... 245
5.1.2.1 Der objektive Aspekt der Vereinigung des Heiligen Geistes mit Maria – die Menschwerdung des Sohnes Gottes ..... 246
5.1.2.2 Der subjektive Aspekt der Vereinigung des Heiligen Geistes mit Maria – das Band, das die dritte göttliche Person mit der menschlichen Person Mariens verbindet ..... 253
5.1.2.2.1 Gehorsam und Bereitschaft Mariens gegenüber dem Heiligen Geist ..... 254
5.1.2.2.2 Das Band der Liebe des Heiligen Geistes mit Maria (Maria, die Braut des Heiligen Geistes) 256
5.1.3 Die Vereinigung des Heiligen Geistes mit Maria während des irdischen Lebens Christi ..... 264
5.1.4 Die Anwesenheit Mariens am Fuße des Kreuzes im Moment des Todes Christi ..... 266
5.1.5 Pfingsten ..... 270

**5.2 Die Art und Weise der Vereinigung Mariens mit dem Heiligen Geist ..... 272**
5.2.1 Die Synergie zwischen dem Heiligen Geist und Maria (die Übereinstimmung des Wirkens und des Willens Mariens mit dem Wirken und dem Willen des Heiligen Geistes) ..... 272
5.2.2 Maria, der Ort des Einwohnens des Heiligen Geistes (das Heiligtum, das Sanktuarium und der Tempel des Heiligen Geistes) ..... 276
5.2.3 Maria, das Bild und die Ikone des Heiligen Geistes ..... 280
5.2.4 Maria, die Offenbarung und die Transparenz des Heiligen Geistes ..... 286
5.2.4.1 Maria, die Offenbarung des Heiligen Geistes ..... 286
5.2.4.2 Maria, die Transparenz des Heiligen Geistes ..... 288
5.2.5 Maria, ‚gleichsam‘ der Inkarnierte Heilige Geist ..... 290

KAPITEL VI ..... 299

6 DIE DENKMÖGLICHKEITEN DER TEILNAHME MARIENS AN DER MITTLERSCHAFT DES HEILIGEN GEISTES ..... 299

**6.1 Die Teilnahme Mariens an der mittlerischen Mission des Heiligen Geistes im Geheimnis Christi ..... 302**
6.1.1 Im Geheimnis der Menschwerdung ..... 303
6.1.1.1 Die Konzeption Heribert Mühlens ..... 303
6.1.1.1.1 Die personale Funktion Mariens ..... 303
6.1.1.1.2 Die personologische Funktion Mariens ..... 304
6.1.1.2 Die Lehren weiterer Theologen ..... 305
6.1.2 Im Pascha-Geheimnis ..... 308
6.1.2.1 Die Konzeption Heribert Mühlens ..... 309
6.1.2.1.1 Die personale Funktion Mariens ..... 309
6.1.2.1.2 Die personologische Funktion Mariens ..... 310
6.1.2.2 Die Konzeptionen weiterer Theologen ..... 311

**6.2 Die Teilnahme Mariens an der mittlerischen Mission des Heiligen Geistes im Geheimnis der Kirche . 312**

6.2.1 Die Vorbild-Mittlerschaft in der Öffnung für den Heiligen Geist ..... 314
6.2.1.1 Das Vorbild des Gehorsams gegenüber den Eingebungen des Heiligen Geistes (die Analogie zum Gehorsam Christi gegenüber dem Heiligen Geist während seines irdischen Lebens) ..... 314
6.2.1.2 Das Vorbild des christlichen Lebens ‚im Heiligen Geist' ..... 316
6.2.1.2.1 Die Konzeption Heribert Mühlens ..... 316
6.2.1.2.2 Die Konzeption Yves Congars ..... 319
6.2.1.2.3 Die Konzeptionen weiterer Theologen ..... 321
6.2.2 Die Mittlerschaft Mariens durch das Erbitten der Gnaden und Gaben Gottes (Fürsprache – die Mittlerschaft von unten) ..... 324
6.2.2.1 Die Fürsprache in Angelegenheiten unseres Lebens und der körperlichen Gesundheit (die Teilnahme an der Mittlerschaft des Heiligen Geistes in *creatio continua*) ..... 325
6.2.2.2 Die Fürsprache in Fragen unseres übernatürlichen Lebens ..... 326
6.2.2.2.1 Die Teilnahme Mariens in den Gebeten der ersten christlichen Gemeinschaft im Abendmahlssaal als Vorform und Ankündigung ihrer Fürbitt-Mission ..... 326
6.2.2.2.2 Die Wege der Verwirklichung der Fürbitt-Mission (die Mittlerschaft von unten) ..... 329
6.2.2.2.2.1 Die Konzeption des hl. Maximilian Kolbe ..... 329
6.2.2.2.2.2 Die Konzeption Heribert Mühlens ..... 331
6.2.2.2.2.3 Die Konzeption Yves Congars ..... 332
6.2.2.2.2.4 Die Konzeption Leonardo Boffs ..... 334
6.2.2.2.2.5 Die Konzeptionen Jose Cristo Rey Garcia Paredes' und Piotr Liszkas ..... 335
6.2.2.2.2.6 Die Konzeptionen anderer Theologen ..... 336
6.2.3 Maria als Dienerin des Heiligen Geistes im Dienst für die Menschen (die Mittlerschaft von oben) 339
6.2.3.1 Maria als Werkzeug des Heiligen Geistes ..... 341
6.2.3.2 Maria als Mitarbeiterin des Heiligen Geistes ..... 343
6.2.3.2.1 Die Konzeption des hl. Maximilian Kolbe ..... 344
6.2.3.2.2 Die Konzeptionen anderer Theologen ..... 348
6.2.4 Maria, die Mutter der Gläubigen dank des Heiligen Geistes ..... 352
6.2.4.1 Die mütterlichen Eigenschaften des Heiligen Geistes ..... 353
6.2.4.1.1 Die Sichtweisen Yves Congars ..... 355
6.2.4.1.2 Die Ansichten Leonardo Boffs ..... 356
6.2.4.1.3 Die Sichtweisen René Laurentins ..... 357
6.2.4.2 Die Verwirklichung der universalen Mutterschaft Mariens in der Kraft des Heiligen Geistes 357

SCHLUSSWORT ..... 362

LITERATURVERZEICHNIS ..... 369

PERSONENREGISTER ..... 399

## Abkürzungsverzeichnis

AAS – „Acta Apostolicae Sedis", Roma 1909-.
AK – „Ateneum Kapłańskie", Włocławek 1909-.
APP – *Anioł Pański z papieżem Janem Pawłem II*, Bd. 1-5, Watykan 1982-1995.
ASS – „Acta Sanctae Sedis", Roma 1865-1908.
BM – *Błogosławiony Maksymilian Maria Kolbe. Dokumenty, artykuły, opracowania,* Red. J. R. Bar, Niepokalanów 1974.
ChL – Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben *Christifideles laici* (30 Dezember 1988).
CivCatt – „La Civiltà Cattolica", Roma 1850-.
ComP – „Communio". Międzynarodowy Przegląd Teologiczny, Ołtarzew-Poznań 1981-.
CT – „Collectanea Theologica", Lwów 1931-1939, Warszawa 1949-.
CzST – „Częstochowskie Studia Teologiczne", Częstochowa 1973-.
DCE – Benedikt XVI., Enzyklika *Deus Caritas est* (25 Dezember 2005).
DI – Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung *Dominus Iesus* (6 sierpnia 2000).
DM – Das Zweite Vatikanische Konzil, Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche *Ad gentes divinitus* (7 Dezember 1965).
DS – *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Red. H. Denzinger, A. Schönmetzer, Barcinone-Friburgi Brisgoviae-Romae 1976.
DSP – *Dokumenty Soborów Powszechnych*, Red. A. Baron, H. Pietras, Bd. 1-4, Kraków 2001-2004.
DV – Johannes Paul II., Enzyklika *Dominum et Vivificantem* (18 Mai 1986).
DWR – Das Zweite Vatikanische Konzil, Erklärung *Dignitatis humanae* über die Religionsfreiheit (7 Dezember 1965).
EK – *Encyklopedia katolicka*, Bd. 1-, Lublin 1973-.
EphM – „Ephemerides Mariologicae", Madrid 1951-.
EstM – „Estudios Marianos". Organo de la Sociedad Mariológica Española, Madrid 1942-.
EtM – „Etudes Mariales". Bulletin de la Société Française d´Etudes Mariales, Paris 1935-1938, 1947-.
EV – Johannes Paul II., Enzyklika *Evangelium vitae* (25 März 1995).
FC – Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben *Familiaris consortio* (22 November 1981).
GBG – J. V. Taylor, *The Go-Between God. The Holy Spirit and the Christian Mission*, London 1972.
GJCH – W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, Leipzig 1982.
GP – H. Mühlen, *Der Heilige Geist als Person*, Münster 1966.
IRN – „Informator Rycerstwa Niepokalanej", Niepokalanów 1935-2012.
JCh – W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1975.
JPMB – *Jan Paweł II o Matce Bożej (1978-1998)*, Red. A. Szostek, Bd. 1-5, Warszawa 1999.
LG – Das Zweite Vatikanische Konzil, Dogmatische Konstitution Konstytucja *Lumen gentium* über die Kirche (21 November 1964).
KKK – *Katechismus der katholischen Kirche*, München 1993.
KMK – *Konferencje świętego Maksymiliana Marii Kolbego,* Red. A. Książek, W. K. Kaczmarek, J. R. Bar, Niepokalanów 1983.
L´OssRomPl – „L´Osservatore Romano", Città del Vaticano 1980-.
LeV – „Lumière et vie", Lyon 1951-.
MC – Paul VI., Apostolisches Schreiben *Marialis cultus* (2 Februar 1974); polnischer Text: *Tak czcić Matkę Bożą. Paweł VI o kulcie Najświętszej Maryi Panny*, Red. S. C. Napiórkowski, Niepokalanów 2004, S. 33-118.
MF – „Miscellanea Francescana", Roma 1900-.
MIm – „Miles Immaculatae", Roma 1965-.
ML – *Marienlexikon*, Red. R. Bäumer, L. Scheffczyk, Bd. 1-6, St. Ottilien 1988-1994.

MMP – S. C. Napiórkowski, *Matka mojego Pana (problemy – poszukiwania – perspektywy)*, Opole 1988.
MNP – S. C. Napiórkowski, *Matka naszego Pana (problemy – poszukiwania – perspektywy)*, Tarnów 1992.
MO – *Matka Odkupiciela. Tekst i komentarze*, Red. S. C. Napiórkowski, Lublin 1993.
MP – S. C. Napiórkowski, *Matka Pana (problemy – poszukiwania – perspektywy)*, Niepokalanów 1998.
NCM – „Noveaux Cahiers Marials", Lyon 1986-.
NDM – *Nuovo dizionario di Mariologia*, Red. S. Meo, S. De Fiores, Cinisello Balsamo 1986.
NP – Johannes Paul II., *Nauczanie papieskie*, Bd. 1-, Poznań 1987-.
PG – *Patrologia graeca*, ed. J. P. Migne, vol. 1-161, Paris 1857-1866.
PL – *Patrologia latina*, ed. J. P. Migne, vol. 1-217, Paris 1878-1889; Indices (vol. 218-221).
PMK – Bł. Maksymilian M. Kolbe, *Wybór pism*, Red. J. R. Bar, Warszawa 1973.
POK – *Pisma Ojców Kościoła*, Red. J. Sajdak, Poznań 1924-.
PSP – *Pisma starochrześcijańskich pisarzy*, Warszawa 1969-.
RH – Johannes Paul II., Enzyklika *Redemptor hominis* (4 März 1979).
RM – Johannes Paul II., Enzyklika *Redemptoris Mater* (25 März 1987).
RN – „Rycerz Niepokalanej", Kraków 1922, Grodno 1923-1927, Niepokalanów 1927-.
RMS – Johannes Paul II., Enzyklika *Redemptoris Missio* (7 Dezember 1990).
RTK – „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne" (seit 1991/92 „Roczniki Teologiczne" – RT), Lublin 1949-.
RSPT – „Revue des sciences philosophiques et théologiques", Paris 1912-.
RVM – Jan Paweł II, Apostolisches Schreiben *Rosarium Virginis Mariae* (16 Oktober 2002).
SCh – *Sources chrétiennes*, Ausg. H. de Lubac, J. Daniélou u.a., Paris 1941-.
SGn – „Studia Gnesnensia", Gniezno 1975-.
SM – „Salvatoris Mater". Kwartalnik Mariologiczny, Licheń Stary 1999-.
SP – S. C. Napiórkowski, *Służebnica Pana (problemy – poszukiwania – perspektywy)*, Lublin 2004.
STB – *Słownik teologii biblijnej*, Red. X. Léon-Dufour, Poznań-Warszawa 1985.
S.th. – Sancti Thomae Aquinatis, *Summa theologica*, I-III, Taurini 1939 (Suma teologiczna, I-III, Bd. 1-34, Londyn 1962-1986).
STV – „Studia Theologia Varsaviensia", Warszawa 1963-.
TD 1 – H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, Bd. I: *Prolegomena*, Einsiedeln 1973.
TD 2/1 – H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, Bd. II: *Die Personen des Spiels*, T. 1: *Der Mensch in Gott*, Einsiedeln 1976.
TD 2/2 – H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, Bd. II: *Die Personen des Spiels*, T. 2: *Die Personen in Christus*, Einsiedeln 1978.
TD 3 – H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, Bd. III: *Die Handlung*, Einsiedeln 1980.
TD 4 – H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, Bd. IV: *Das Endspiel*, Einsiedeln 1983.
TL 1 – H. U. von Balthasar, *Theologik*, Bd. I: *Wahrheit der Welt*, Einsiedeln 1985.
TL 2 – H. U. von Balthasar, *Theologik*, Bd. II: *Wahrheit Gottes*, Einsiedeln 1985.
TL 3 – H. U. von Balthasar, *Theologik*, Bd. III: *Der Geist der Wahrheit*, Einsiedeln 1987.
TPN – Hl. Ludwig Grignion de Montfort, *Das Goldene Buch*, Feldkirch 1987.
TSM – *Trójca Święta a Maryja. Materiały z sympozjum mariologicznego zorganizowanego przez Polskie Towarzystwo Mariologiczne. Częstochowa, 6-8 września 1999 roku*, Red. T. Siudy, K. Pek, Częstochowa 2000.
UMP – H. Mühlen, *Una mystica Persona. Die Kirche als das Mysterium der heilsgeschichtlichen Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen: Eine Person in vielen Personen*, München-Paderborn-Wien 1968.
VS – Johannes Paul II., Enzyklika *Veritatis splendor* (6 August 1993).
DHG – Y. Congar, Der Heilige Geist, Freiburg-Basel-Wien 1982.

W – Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego*, Bd. 1-3, Warszawa 1995-1996.
WDŚ – Johannes Paul II., *Wierzę w Ducha Świętego Pana i Ożywiciela*, Red. S. Dziwisz u.a., Città del Vaticano 1992.
WJCHO – Johannes Paul II., *Wierzę w Jezusa Chrystusa Odkupiciela*, Città del Vaticano 1989.
WwD – K. Krzemiński, *Wspólnota w Duchu. Historiozbawcze posłannictwo Ducha Świętego według Heriberta Mühlena*, Lublin 2002.
WwK – Johannes Paul II., *Wierzę w Kościół jeden, święty, powszechny i apostolski*, Città del Vaticano 1996.
YC – *Yves Congar 1904-1995*, Red. A. Czaja, S. C. Napiórkowski, K. Pek, Lublin 1998.
ZN KUL – „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego", Lublin 1958-.
ŹMT – *Źródła Myśli Teologicznej*, Kraków 1996-.

# Vorwort

## Die Aktualität der Problematik und die Begründung des Themas

Die Frage der Mittlerschaft der heiligsten Jungfrau Maria ist ein besonderes Problem nicht nur für die Mariologie, sondern auch für die ganze Theologie sowie für die pastorale Arbeit. Wie bereits erwähnt[1], geht diese „Besonderheit" aus drei grundsätzlichen Voraussetzungen hervor. Erstens, die Art und Weise des Verstehens der marianischen Mittlerschaft ist eng mit den wichtigsten theologischen Wissenschaftszweigen verbunden, mit der Christologie, Pneumatologie, Ekklesiologie und der Anthropologie, und ist eine Konsequenz der speziellen zugrunde liegenden Voraussetzungen in den erwähnten theologischen Wissenschaftszweigen. Die Art und Weise der Deutung der marianischen Mittlerschaft muss also am Ausgangspunkt die hauptsächlichen christologisch-soteriologischen Dogmen des Christentums berücksichtigen und wird so ein grundlegender Prüfstein der Korrektheit der Lehre über Gott, der das Heil gibt, und der Menschen, die mit der Gnade Gottes zusammenarbeiten. Außerdem ist die Mittlerschaft Mariens ein „Ort", in dem sich der Übergang von der Theologie zur Frömmigkeit verwirklicht. Für die Gläubigen ist die Theologie der Mittlerschaft eine der wesentlichen Anhaltspunkte ihres religiösen Engagements, von hier aus müssen die theoretischen Diskussionen über die Mittlerschaft Mariens immer in der Perspektive der konkreten „Umsetzung" theoretischer Betrachtungsweisen in die pastorale und fromme Praxis stattfinden. Drittens und letztens ist das Problem der Mittlerschaft Mariens eines der sensibelsten Themen im Dialog zwischen der römisch-katholischen Kirche und den evangelischen Gemeinschaften. Das ökumenische Engagement der katholischen Kirche verlangt, dass in diesem Bereich die Suche nach der Wahrheit äußerst genau und präzise ist, damit kein Missverständnis bei den Brüdern anderer christlicher Konfessionen entsteht[2].

Die Frage der Mittlerschaft Mariens war eines der meist diskutierten theologischen Themen des vergangenen Jahrhunderts in der katholischen Kirche. Abgesehen davon, dass diese Frage auch vom Zweiten Vatikanischen Konzil[3] sowie von Papst Johannes Paul II.[4] angesprochen wurde, geht die Diskussion weiter und ist noch keine befriedigende Lösung erreicht [5].

Einerseits wurden auf der Ebene der akademischen Theologie einige unangemessene Betrachtungsweisen kritisiert, vor allem diejenigen, die die Barmherzigkeit Christi sowie die Möglichkeit eines direkten Zugangs zu Ihm verdunkelten[6], andererseits haben das Lehramt der Kirche und die Theologen eine neue Interpretation der Mittlerschaft der heiligsten Jungfrau Maria vorgeschlagen, vor allem die Idee der Mittlerschaft durch die Teilnahme an dem einen Mittler Christus[7].

---

[1] Siehe W. Łaszewski, *Pośrednictwo szczególne i wyjątkowe*, MO, S. 91-92; M. Wszołek, *La Beata Vergine Maria al servizio dell' unico Mediatore della salvezza*, MF 97 (1997), S. 490-492.

[2] Vgl. W. Łaszewski, *Pośrednictwo szczególne i wyjątkowe*, a. a. O., S. 91-92; M. Wszołek, *La Beata Vergine Maria al servizio dell'unico Mediatore*, a. a. O., S. 490-492.

[3] Im 8. Kapitel der Dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen gentium* (besonders in den Nummern 60-62)

[4] Vor allem im dritten Kapitel der Enzyklika *Redemptoris Mater* vom 25. März 1987.

[5] Vgl. S. Meo, *Mediatrice*, NDM, S. 929-933; A. M. Calero, *La Vergine Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa. Saggio di mariologia*, Torino 1995, S. 281-282; J. Galot, *Maria: Mediatrice o Madre universale?*, CivCatt 147 (1996), S. 232-233; M. Wszołek, *La Beata Vergine Maria al servizio dell'unico Mediatore*, a. a. O., S. 490-492.

[6] Zum Beispiel die mittelalterliche Vorstellung von Christus, die ihn nur als den Gerechten Richter und Maria als die Barmherzige Mutter zeigt, oder die Idee der graduellen Vermittlung (*per gradus*), von der der repräsentativste Vertreter der Hl. Bernhardin von Siena ist. (vgl. S. C. Napiórkowski, MMP, S. 138-141).

[7] Z.B. LG 62; RM 38-40.

Allerdings haben wir mit der pastoralen Tatsache zu tun, dass Maria noch sehr häufig von den Gläubigen mit dem Titel 'Mittlerin aller Gnaden'[8] oder auch als 'die bittende Allmacht'[9] begrüßt und angerufen wird (obwohl das Zweite Vatikanische Konzil diese Bezeichnung ausgelassen hat). Und obwohl viele Theologen die Verwendung solcher Redewendungen kritisieren, liegen diese Titel und die oben genannten Formen der Verehrung einer großen Schar der Gläubigen - objektiv gesehen - am Herzen. Es stellt sich daher die berechtigte Frage: Vielleicht haben wir es zu tun mit dem klassischen Beispiel eines sensus fidelium, der erst durch die Arbeit der Theologen richtig gelesen und interpretiert werden sollte?

Wie kann der Einfluss der heiligsten Jungfrau auf die Menschen erklärt werden? Wie kann man ihre Mittlerschaft am besten interpretieren?

Diese wissenschaftliche Arbeit gehört zum Suchtrend hinsichtlich einer richtigen Interpretation der Mittlerschaft Mariens. Bei diesem Suchen möchten wir uns in erster Linie auf eine der bereits vorhandenen Interpretationen der Mittlerschaft Mariens beziehen, die auf dem erlösenden Einfluss Mariens auf die Menschen dank ihrer Beziehung zum Heiligen Geist gründet. Es handelt sich um die Vorstellungen: *Maria – in Spiritu Sancto Mediatrix*.

Obwohl nach dem Konzil viele Veröffentlichungen über die Beziehung „Heiliger Geist – Maria" erschienen sind[10], gibt es allerdings keine eingehende Untersuchung, die diese Beziehung im Hinblick auf die Mittlerschaft charakterisieren würde. Darüber hinaus haben die Theologen (mit wenigen Ausnahmen wie Heribert Mühlen) in den bisherigen Forschungen über „Maria – Heiliger Geist" in der Regel nichts Ausführliches über die Interpretation der Mission des Heiligen Geistes als Mittler gesagt. Das Novum unserer Arbeit besteht also darin, dass wir zuerst die Frage stellen, in welchem Sinne wir den Heiligen Geist Mittler nennen können, und danach werden wir auf der Grundlage eines so interpretierten Wirkens des Heiligen Geistes fragen können, in welchem Sinne wir berechtigterweise annehmen können, dass die Mittlerschaft Mariens abhängig von der Mittlerschaft der dritten göttlichen Person ist.

So gibt es zwei Fragen zu untersuchen. Die erste betrifft die Mittlerschaft des Heiligen Geistes und ihre Interpretation. Die zweite betrifft die Mittlerschaft Mariens, die als abhängig von der dritten göttlichen Person verstanden wird. Daher lautet der Titel der Arbeit: *Mediatrix in Spiritu Mediatore. Die Mittlerschaft der heiligsten Jungfrau Maria als Teilnahme an der mittlerischen Funktion des Heiligen Geistes im Licht der aktuellen Theologie*. Wir werden versuchen zu zeigen, in welchem Sinne Maria „teilnimmt" (z. B. durch ihr Mittun, ihren Dienst, ihr Vorbild und ihre Fürbitte) an der Mittler-Mission des Heiligen Geistes. Das gestellte Ziel unserer Untersuchung ist es, auf der Grundlage der Veröffentlichungen zeitgenössischer Theologen die wichtigsten Denkmodelle der Mittlerschaft Mariens in Spiritu Sancto sowie ihren pastoralen Wert zu zeigen.

---

[8] Z.B. In einem der größten katholischen Marianischen Vereine Polens, nämlich in der Militia Immaculatae (Ritterschaft der Unbefleckten), wenden sich die Mitglieder in dem täglichen Gebet der Ganzhingabe an die Immaculata, „Dir wollte Gott die ganze Gnadenordnung seiner Barmherzigkeit anvertrauen. [...] denn die Gnade strömt vom göttlichen Herzen Jesu auf uns alle aus durch die Vermittlung deiner mütterlichen Hände. (św. Maksymilian M. Kolbe, *Akt poświęcenia się Niepokalanej*, PMK, Nr. 377, S. 607, 609).

[9] Diese Vorstellung ist der Grundgedanke einer weit verbreiteten Andacht zur Mutter Gottes, der Immerwährenden Hilfe. Vgl. *Godzinki ku czci Matki Bożej Nieustającej Pomocy* (Stundengebet zur Verehrung der Mutter Gottes, der Immerwährenden Hilfe). Dieses Gebet wurde jeden Mittwoch im Radio Maria von ein paar Millionen Menschen mitgebetet.

[10] Die wichtigsten Werke, die die Diskussion über das erwähnte Thema charakterisieren und zusammenfassend die bedeutendsten Veröffentlichungen zum Thema der Beziehung „Heiligen Geist – Maria" in der zeitgenössischen Theologie darstellen, sind: A. Amato, *Lo Spirito Santo e Maria nella ricerca teologica odierna delle varie confessioni cristiane in Occidente*, in: *Maria e lo Spirito Santo. Atti del 4⁰ Simposio Mariologico Internazionale (Roma, ottobre 1982)*, Roma-Bologna 1984, S. 9-103; A. Langella, *Maria e lo Spirito nella teologia cattolica post-conciliare*, Napoli 1993; S. Gręś, Relacja: *„Duch Święty – Maryja" we współczesnej teologii katolickiej (1965-2000)*, Niepokalanów 2001.

## Der Stand der Forschung zur Frage der mittlerischen Mission des Heiligen Geistes

Um unsere Untersuchung in die richtige Perspektive zu stellen, müssen wir zunächst den Stand der Forschung in dem für uns interessanten Bereich darstellen, zuerst den Stand der Forschung über die mittlerische Mission des Heiligen Geistes und dann den Stand der Forschung über die Deutung der Mittlerschaft Mariens in der pneumatologischen Perspektive.

In der christlichen Theologie ist der Titel „Mittler" und „die mittlerische Mission" für Jesus Christus reserviert, der der einzige Mittler zwischen Gott und den Menschen ist (vgl. 1Tim 2,5). Diese Worte sind manchmal exklusiv interpretiert, das heißt, dass diese Deutung das Einschalten anderer Personen in der mittlerischen Mission ausschließt. So interpretiert der größere Teil der protestantischen Gemeinschaften die Tatsache der Mittlerschaft Christi[11]. Es gibt auch eine inklusive Interpretation, die andere Personen in die Christusmission einbezieht. So ist die Mittlerschaft Christi zum Beispiel durch die katholische Kirche interpretiert, insofern Christus zur Teilnahme an seiner Mittler-Mission auch andere Menschen und insbesondere die Priester einlädt[12]. Zur Teilnahme an der mittlerischen Mission Christi sind übrigens alle Christen eingeladen auf der Grundlage der Teilnahme am königlichen, prophetischen und priesterlichen Dienst Christi[13]. In besonderer Weise wurden die Heiligen, dabei an erster Stelle die heiligste Jungfrau Maria in die mittlerische Mission Christi einbezogen.

Allerdings stellt sich die Frage: Sollte nicht der dritten Person der Heiligen Dreifaltigkeit die Mittler-Mission zugeschrieben werden? Sind die Mission und die Funktionen, die der Heilige Geist erfüllt, in gewissem Sinne nicht ebenfalls eine mittlerische Mission und Funktion? Jedenfalls ist es die Aufgabe des Heiligen Geistes, die Menschen mit Gottvater und Christus zu vereinen. Also handelt es sich um eine Mittler-Funktion *par excellence*.

Das Neue Testament zeigt, dass der Heilige Geist der Nachfolger nicht nur des Werkes Christi, sondern auch Christi selbst ist[14]. Er ist der „Zweite Fürsprecher" (Advokat, Beistand, Paraklet), während der Erste Advokat und Fürsprecher Jesus Christus selber ist[15], wie der Erlöser uns gelehrt hat: „Ich werde den Vater bitten, und er wird euch einen anderen Beistand geben, der in Ewigkeit bei euch bleibt, den Geist der Wahrheit" (Joh 14, 16-17). Und somit gibt es auch biblische Grundlagen, um den Heiligen Geist als Mittler zu betrachten.

Die Zeit nach dem II. Vatikanischen Konzil zeichnet sich aus durch eine dynamische Entwicklung pneumatologischer Studien. Diese Entwicklung war eine Reaktion auf den Einwand, der während der Konzilssitzungen erhoben wurde (sowohl von den Beobachtern der anderen christlichen Konfessionen wie auch von einigen Konzilsvätern), dass der Heilige Geist

---

[11] Vgl. MMP, S. 101.
[12] Vgl. LG 62.
[13] Vgl. LG 34-36; 62.
[14] Vgl. A. Jankowski, Duch Dokonawca. *Nowy Testament o posłannictwie eschatologicznym Ducha Swiętego*, Katowice 1983, s. 27.
[15] „Das Evangelium nach Johannes beschreibt ausführlich das Verhältnis Jesu, des Sohn Gottes, zum Heiligen Geist. Im griechischen Text des Evangeliums nennt Jesus den Heiligen Geist *Parákletos*, der auf Polnisch als 'Tröster' übersetzt wurde. Eine solche Übersetzung scheint die Bedeutung des Wortes zu begrenzen, weil sie die Bedeutung auf die emotionale Sphäre beschränkt. Die wörtliche Übersetzung des Begriffes *Parákletos* lautet: 'herbeigerufener'. Das Wort besteht aus zwei Teilen: pára und kaléo. Der erste Teil ist eine Präposition und bedeutet 'an (jemanden), bei (jemandem)', der zweite Teil ist ein Verb und bedeutet im Polnischen 'rufen'. Nach der Etymologie verwendet die lateinische Übersetzung des Evangeliums das Wort advocatus. Ebenso wurde Jesus im Ersten Johannesbrief (im griechischen Text) genannt, obwohl die polnische Übersetzung ein anderes Wort verwendet: „Wenn aber einer sündigt, haben wir einen Advokaten (*Parákleton*) beim Vater, Jesus Christus, den Gerechten" (1Joh 2,1). Hier ist das Wort *Parákletos* als 'Advokat' übersetzt und bedeutet: jemand, auf den man sich verlassen kann und dem man vertrauen kann. Weil Jesus dieser Parákletos beim Vater ist, nennt Johannes den Heiligen Geist den 'zweiten' Parákletos und weist gleichzeitig darauf hin, dass er eine Person ist; diese Person erfüllt eine ähnliche erlösende Aufgabe wie Jesus, der Sohn Gottes" (A. Santorski, Chrystologia, Warszawa 1993, S. 29-30). Vgl. A. Jankowski, *Duch Święty Dokonawcą zbawienia. Nowy Testament o posłannictwie eschatologicznym Ducha Świętego*, Kraków 2003, S. 94-101.

nicht genug in den Konzilsdokumenten, vor allem in den frühen, ausgewiesen sei[16]. Darüber hinaus wurde ein weiterer Vorwurf hinzugefügt, dass in der katholischen Frömmigkeit die heiligste Jungfrau Maria an die Stelle des Heiligen Geistes getreten sei[17]. Als Antwort auf diese Vorwürfe wurden in den verabschiedeten Dokumenten der dritten und vierten Konzilssitzung noch deutlicher die Anwesenheit und das Tun des Heiligen Geistes in der Kirche unterstrichen[18]. In besonderer Weise rief Papst Paul VI. zu pneumatologischen Studien auf, als er 1973 das Jubiläumsjahr 1975 ankündigte[19].

Als Ergebnis dieser Studien sind vor allem in den siebziger und achtziger Jahren des letzten Jahrhunderts zahlreiche Veröffentlichungen über die Person des Heiligen Geistes und seine Mission in der Heilsgeschichte entstanden[20]. Die Enzyklika des Papstes Johannes Paul II. *Dominum et Vivificantem* von 1986 war auch ein unbestreitbarer Impuls für die pneumatologische Forschung[21] sowie die nach ihr folgenden verschiedenen theologischen Initiativen[22]. Eine weitere Periode des besonderen Interesses der Theologen an der Person des göttlichen Parákletos fällt in die Jahre vor dem großen zweitausendsten Jubiläum des Christentums. Besonders das Jahr 1998, das der Person des Heiligen Geistes gewidmet war, trug zahlreiche Früchte von Publikationen und Symposien zu pneumatologischen Themen[23]. Unter dieser ziemlich umfangreichen theologischen Literatur finden wir ein deutlich wachsendes Interesse an der mittlerischen Mission des Heiligen Geistes.

Obwohl einer der Hauptautoren der Dogmatischen Konstitution über die Kirche – Pfr. Gerard Philips – behauptet, in den Konzilsdokumenten sei keine Rede vom Heiligen Geist als Mittler[24], sehen andere den Gedanken der Mittlerschaft des Heiligen Geistes in der Nummer 4

---

[16] Vgl. J. Zizioulas, Chrystologie, *Pneumatologie und kirchliche Institutionen aus orthodoxer Sicht*, in: G. Alberigo, Y. Congar, H. J Pottmeyer, *Kirche im Wandel*, Düsseldorf 1982, S. 124; DHG, S. 147; R. Karwacki, *Od chrystomonizmu do pneumatologicznej teologii*, in: *Duch, który jednoczy. Zarys pneumatologii*, Red. M. Marczewski, Lublin 1998, S. 155-156.

[17] Diese Frage wird in Abschnitt 4.2.2 ausführlich behandelt.

[18] Insgesamt ist der Heilige Geist 258-mal in den Konzilsdokumenten erwähnt (vgl. DHG, S. 147); vgl. A. M. *Charue, Le Saint-Esprit dans „Lumen gentium"*, in: *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta*, Gembelaux 1970, S. 19-39.

[19] Der Papst drückte die Hoffnung aus, dass eine der Errungenschaften des Jubiläumsjahres sein würde, dass nach der Christologie und vor allem Ekklesiologie des Konzils neue Studien über den Heiligen Geist sowie ein neuer Kult des Heiligen Geistes als eine unerlässliche Ergänzung zur Doktrin des Konzils kämen. (*Paweł VI, Przemówienie na audiencji generalnej 7 czerwca 1973*, in: *Insegnamenti di Paolo VI*, Bd. 11 [1973], S. 477; vgl. MC 37).

[20] Pfr. R. Karwacki zitiert in seiner pneumatologischen Bibliographie mehr als zweitausend Veröffentlichungen über den Heiligen Geist, die vom Zweiten Vatikanischen Konzil bis 1990 erschienen sind. (vgl. R. Karwacki, *Pneumatologische Bibliograpfie. Bibliografia pneumatologiczna*, Siedlce-Łódź 1990). Pfr. S. Gręś zitiert in seiner veröffentlichten polnischen pneumatologischen Bibliographie 668 Neuerscheinungen über den Heiligen Geist, die in den Jahren 1965-1990, und 955, die in den Jahren 1991 -1998 auf Polnisch erschienen. (vgl. S. Gręś, *Polska bibliografia pneumatologiczna (1946-1998)*, Włocławek 2000). Vgl. auch: L. Balter, *Duch Święty. W teologii systematycznej*, EK, Bd. 4, Nr. 287-288; B. Stubenrauch, *Pneumatologia. Traktat o Duchu Świętym, Kraków 1999,* S. 217-220; GJCh, S. 252; R. Laurentin*, L' Esprit Saint, cet inconnu. Découvrir son expérience et sa Personne*, Paris 1998, S. 601-604; S. Urbański, *Polska bibliografia teologiczna o Duchu Swiętym (1966-1986)*, STV 34 (1996) Nr. 1, S. 209-221.

[21] Johannes Paull II., *Enzyklika Dominum et Vivificantem (18 Mai 1986*).

[22] Meistens wissenschaftliche Symposien in verschiedenen theologischen Fachbereichen, auf denen dieses päpstliche Dokument diskutiert und kommentiert wurde.

[23] *Pełna jest ziemia Twego Ducha, Panie. Oficjalny dokument Komisji Teologiczno-Historycznej Wielkiego Jubileuszu Roku 2000*, Katowice 1997; R. Laurentin*, L' Esprit Saint, cet inconnu*, a.a.O.; *Duch, który jednoczy*, a.a.O.; *Niech zstąpi Duch Twój*, Red. J. Misiurek, A. J. Nowak, W. Słomka, Lublin 1999; *Duchu Święty, przyjdź! XIII Franciszkańskie Dni Maryjne, Poznań, Wzgórze Przemysława, 24-31 maja 1998 roku*, Red. S. C. Napiórkowski, Lublin 1999; *Duch Odnowiciel*, Red. L. Balter u.a., Poznań 1998.

[24] „Le Verbe incarnée est le médiateur diffusant le Pneuma divin, mais on ne dit pas l' inverse: la mediation passe, en effet, par la nature humaine du Christ, et de ce «corps» le Pneuma ne dépend pas; au contraire, c'est le Pneuma qui forme ce corps dont il se sert comme d'un instrument de sanctification, dans l' Eucharistie et dans la communauté ecclesiale qui en résulte" (G. Philips, *Le Saint-Esprit et Marie: Vatican II et prospective du problème*, EtM 25 [1968], S. 17). Vgl. S. C. Napiórkowski, *Duch Święty a Maryja w świetle prac Francuskiego Towarzystwa Studiów Maryjnych 1968-1970*, in: *Duch Święty a Maryja. Materiały z Sympozjum zorganizowanego przez Katedrę Mariologii KUL oraz oddział PTT w Częstochowie, Częstochowa, 22-23 maja 1998 roku*, Red. S. C. Napiórkowski, T. Siudy, K. Kowalik, Częstochowa 1999, S. 146.

LG, wo die Rede davon ist, dass der Heilige Geist die Kirche zur vollkommenen Vereinigung mit ihrem Bräutigam – Christus führt[25].

Wie erwähnt, ist die Frage der mittlerischen Mission des Heiligen Geistes nichts Neues. Zu diesem Thema finden wir eindeutige Texte in der Heiligen Schrift, bei den Kirchenvätern und in der orthodoxen Theologie (Paul Evdokimov, Sergiusz Bulgakov, Jerzy Klinger)[26]. Man kann dazu auch erwähnen, dass wir das Bild des Heiligen Geistes als Mittler in den Werken des hl. Augustinus[27] und bei dem mittelalterlichen franziskanischen Theologen Alexander von Hales[28] finden.

Jedoch wurde erst in der Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils der Aufgabenbereich mit neuer Kraft belebt, und zwar durch den deutschen Theologen H. Mühlen[29], vor allem in seiner Dissertation unter dem Titel *Der Heilige Geist als Person*[30] und in seiner Habilitationsschrift unter dem Titel *Una mystica persona*[31]. Wie von Andrzej Czaja zu Recht bemerkt, ist der Erfolg Mühlens nicht nur ein „Aufwärmen" der vergessenen Frage nach der Mittlerschaft des Heiligen Geistes in der katholischen Theologie, sondern eine mutige Initiative, Diskussionen über dieses Thema in Gang zu bringen. Dadurch wurden seine Gedanken zu einer Quelle der Inspiration bei den Arbeiten über die Beteiligung des Heiligen Geistes im Erlösungswerk des Menschen (subjektive Erlösung)[32]. Es ist auch von großer Bedeutung, dass dieser Paderborner Theologe, der sich über die Mittlerschaft der dritten Person der Heiligen Dreifaltigkeit äußerte, außerdem das Verstehen der Frage nach der Mittlerschaft Mariens behandelte; dies erfolgt unten in Kapitel VI.

Als Reaktion auf den Impuls von Mühlens Lehre über den Heiligen Geist als Mittler ging die theologische Suche in zwei Richtungen: Einige Autoren zögern nicht, den Heiligen Geist 'Mittler' zu nennen, während andere etwas über die Mittlerschaft der dritten göttlichen Person in deskriptiver Weise aussagen. Wie A. Czaja zu Recht bemerkt, sind einige der von Mühlen entwickelten Gedanken sowohl bei den einen als auch bei den anderen aktuell. Die

---

[25] Vgl. LG 4. S. C. Napiórkowski kommentiert diese Aufzeichnung des Konzils so: „Lasst uns den Text des Konzils mit einem bescheidenen Wort kommentieren. Es gibt keine Erlösung außer Christus, es gibt keine Erlösung ohne die Vereinigung mit ihm. Welcher Weg führt zu Jesus und zur Vereinigung mit ihm? Wer führt zu diesem heilbringenden Punkt? Er, der Heilige Geist, der der Geist Christi ist*; er führt zur vollkommenen Vereinigung mit dem Bräutigam*. Weil er nicht nur mich und uns führt, sondern alle, die Christus finden und 'sich in Ihn werfen' ... Der Geist Christi ist der Geist der Vereinigung mit Christus. Das Konzil hat das Verb *führen* verwendet. Hat es wirklich gelehrt, dass der Heilige Geist ein Mittler zu Christus ist? (...) In gewissem Sinne ist der Heilige Geist ein Vermittler zu Christus – sub aliquo respectu" (S. C. Napiórkowski, *Wielki Współpracownik Chrystusa, Wielkiego Pośrednika*, in: *Duch Święty przyjdź!*, a.a.O., S. 123).

[26] MMP, S. 123.

[27] Vgl. Abschnitt 2.1.1 dieser Arbeit

[28] Vgl. Alexander von Hales, Quaest. disputatae „Antequam esset frater", Quaracchi 1960, q. 8, membr. 1, Nr. 16 u. 18, S. 71-72. Nach Alexander ist der Heilige Geist *medium* und *vinculum* des Vaters und des Sohnes. Sie hauchen die dritte göttliche Person ein und sind *unum in voluntate* (vgl. Alexander von Hales, Glossa I, d. 10, ad 10, 134). Siehe J. Warzeszak, *Działanie Ducha Świętego w świecie i w Kościele według średniowiecznej szkoły franciszkańskiej*, Niepokalanów 1992, S. 67.

[29] Heribert Mühlen, geboren am 27. April 1927 in Mönchengladbach, gestorben am 25. Mai 2006. Er war Priester der Diözese Paderborn, Professor für Theologie und Doktor der Philosophie. Als Berater seines Erzbischofs Lorenz Jaeger in der Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils und als Sachverständiger für die Bischofskonferenz der Bundesrepublik Deutschland nahm er an der Erstellung der Konzilsdokumente teil, insbesondere der Dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen gentium*. Seine theologischen Interessen umfassten die Ekklesiologie und Pneumatologie, die sich in seinen bedeutendsten Arbeiten, der Doktorarbeit (1963) und der Habilitationsschrift (1964) widerspiegeln. Dank dieser Arbeiten wurde er ein weithin bekannter und angesehener Theologe, besonders auf dem Gebiet der Pneumatologie. Er lehrte an der Fakultät für Theologie an der Universität Paderborn und am Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik in Paderborn. In den siebziger Jahren wurde er zum Vorsitzenden der Kommission der Deutschen Kirche für die charismatische Bewegung ernannt. (vgl. A. Czaja, *Jedna Osoba w wielu osobach. Pneumatologiczna eklezjologia Heriberta Mühlena*, Opole 1997, S. 22, Anm. 33; S. C. Napiórkowski, T. Wilski, *Macierzyńskie pośrednictwo w Duchu Świętym*, MO, S. 218-219). Wesentliche Elemente seiner Idee des Verhältnisses zwischen der Vermittlung des Heiligen Geistes und der Vermittlung der Schöpfung beschrieb Mühlen in seinem Artikel L' expérience chrétienne de l' Esprit. Immédiateté et mediations, in: *L' expérience de Dieu et le Saint Esprit. Immédiateté et mediations. Actes du Colloque organizé par Les Facultés de théologie et de Centre d' études oecumeníques de Strasbourg*, Paris 1985, S. 49-79.

[30] *Der Heilige Geist als Person. In der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund: Ich – Du – Wir*, Münster 1963.

[31] *Una mystica persona. Die Kirche als das heilsgeschichtliche Mysterium der Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen: Eine Person in vielen Personen*, Münster 1964 (zweite überarbeitete Ausgabe 1967, dritte Ausgabe 1968).

[32] Vgl. A. Czaja, *Jedna Osoba*, a.a.O., S. 191-192.

Theologen erkennen zunehmend, dass „die personale Eigenschaft (*proprium*) des Heiligen Geistes in der Heilsgeschichte die Anwendung des Erlösungswerkes Christi in der Menschheit ist“[33]. Zum Beispiel sind Edward Schillebeeckx[34] und Otto Semmelroth[35] der Meinung, dass das endgültige Ziel der Sendung des Heiligen Geistes die Verwirklichung des Erlösungswerkes Christi in der Geschichte ist[36].

Ein weiterer Autor, der den Heiligen Geist 'Mittler' nannte, war der französische Dominikaner, ein Experte des Zweiten Vatikanischen Konzils, Pater Henri Manteau-Bonamy. Er entwickelt zwar das Thema nicht breiter, jedoch spricht er ausdrücklich von der Mittlerschaft des Heiligen Geistes. Das tut er, im Kommentar des Kapitels 8 *Lumen gentium* oder auch bei der Behandlung der Lehre des hl. Maximilian Maria Kolbe. In dem ersten Werk, herausgegeben 1971 mit dem Titel „*La Vierge Marie et le Saint-Esprit*“[37], nennt der französische Theologe den Heiligen Geist „Mittler zwischen dem Vater und dem Sohn“ (*le Médiateur entre le Père et le Fils*), „Mittler der Liebe im Einzigen Mittler“ (*le Médiateur d'Amour dans l'Unique Médiateur*)[38], „Mittler des Einzigen Mittlers“ (*le Médiateur de l'Unique Médiateur*)[39] und „Mittler bei dem Einzigen Mittler“ (*le Médiateur auprès de l'Unique Médiateur*)[40]. Er kommentiert die marianischen Gedanken des hl. Maximilian Kolbe in seinem Buch *La doctrine mariale du Père Kolbe*[41]; wiederum nennt er den Heiligen Geist „Mittler des Einzigen Mittlers“[42] und sagt, dass die Maria Immaculata ein „Zeichen der Mittlerschaft des Heiligen Geistes ist“[43].

Der Autor, John V. Taylor, der explizit den Heiligen Geist 'Mittler' genannt hat, und das sogar im Titel seiner Arbeit, war ein anglikanischer Missionar, Theologe und Bischof von Winchester[44]. Diese Arbeit, die ihm nicht nur Auszeichnungen, sondern auch Ansehen unter den Theologen gegeben hat, wurde ein Buch mit dem Titel *The Go-Between God* (1972), in dem er den Heiligen Geist ‘Mittler-Gott‘ nennt[45]. Dieses Werk ist zu einem grundlegenden

---

[33] A. Czaja, *Jedna Osoba*, a.a.O., S. 191

[34] Vgl. E. Schillebeeckx, *Chrystus sakrament spotkania z Bogiem*, Kraków 1966, S. 46.

[35] Vgl. O. Semmelroth, Heiliger Geist, in: *Handbuch Theologischer Grundbegriffe*, Bd. 1, München 1962, S. 649.

[36] Vgl. A. Czaja, *Jedna Osoba*, a.a.O., S. 191, Anm. 221.

[37] H. M. Manteau-Bonamy, *La Vierge Marie et le Saint-Esprit. Commentaire doctrinal et spirituel du chapitre huitième de la Constitution dogmatique „Lumen gentium”*, Paris 1971.

[38] „L' Esprit-Saint est Médiateur d' Amour dans l' Unique Médiateur, il est l' autre Paraclet. (J 15,16) promis par le Christ. Il est, dans l'Amour, le Médiateur entre le Pere et le Fils promis aux creatures” (ebd, S. 140). Vgl. ebd. S. 141-142.

[39] Ebd., S. 147.

[40] Ebd., S. 148.

[41] H. M. Manteau-Bonamy, *La doctrine mariale du Père Kolbe. Esprit-Saint et conception immaculée*, Paris 1975 (Polnische Übersetzung: *Nauka maryjna ojca Kolbego. Duch Święty a Niepokalane Poczęcie*, übers. K. M. Brodzik, Niepokalanów 1981).

[42] H. M. Manteau-Bonamy, *Nauka maryjna ojca Kolbego*, a.a.O., S. 123.

[43] Ebd., S. 121.

[44] Viele Jahre seines Lebens verbrachte er als Missionar in Afrika. Er war auch der langjährige Sekretär des Missionsvereins der Anglikanischen Kirche (Chuch Missionary Society), ein bekannter Theologe und die letzten Jahre seines Lebens (1972-1985) Bischof der Diözese Winchester in Großbritannien. In der Anglikanischen Kirche galten seine beiden Bücher, unter dem Titel *The Primal Vision (1963)* und *The Go-Between God (1972)* als die bedeutendsten religiösen Bücher des dritten Viertels des zwanzigsten Jahrhunderts. (vgl. T. Kinahan, Rec. J. V. Taylor, *The Easter God and his Easter People*, w: http://gazette.ireland.anglican. org/260903/books260903.htm). Er wurde als ein phänomenaler Mann angesehen, weil er sowohl auf Missionen in Afrika sowie als Bischof in Winchester nicht nur Gott kannte, sondern auch wusste, wie man heute das Wissen über Gott den Menschen vermitteln sollte (ebd.). Seine lebendige Biographie und Kreativität sind zum Gegenstand einer Dissertation geworden: D. Wood, *Poet, Priest and Prophet: Bishop John V. Taylor*, London 2002. Er war ein Theologe, der in der Lage war, die dogmatischen Wahrheiten zu betrachten und sie den Lesern auf leicht zugängliche Weise zu vermitteln. Oft hat er seine Argumente mit Beispielen aus dem konkreten menschlichen Leben gestützt.

[45] J. V. Taylor, *The Go-Between God. The Holy Spirit and the Christian Mission*, London 1972. Der Titel des Buches sollte ins Polnische übersetzt werden als: Der Mittler-Gott. Der Heilige Geist und die christliche Mission. Vgl. Italienische Ausgabe: *Lo Spirito Mediatore. Lo Spirito Santo e la missione cristiana*, Brescia 1975; übers. Ch. M. Guzzetti. Das Werk besteht aus zwei Teilen mit den Titeln: „Tatsachen des Lebens“ (Teil I) und „Lebensstil“ (Teil II). Im ersten Kapitel skizziert der Autor die Absicht seiner Arbeit. Taylor schreibt, sein Wunsch sei, dieses Buch möge eine Interpretation der Bedeutung der christlichen Mission in der modernen Welt im Zusammenhang mit der Wiederentdeckung des Heiligen Geistes und seiner Mission sein (vgl. GBG, S. 5). Der anglikanische Theologe sagt im Vorwort, dass ebenso wie der öffentliche Auftrag Christi und die öffentliche Mission der Kirche mit dem Herabkommen des Heiligen Geistes begann, es heute notwendig sei, dass die

Buch für viele charismatische Erneuerungsgruppen geworden, nicht nur in der Anglikanischen Kirche, sondern auch in der katholischen Kirche und in anderen christlichen Gemeinden. Der Inhalt des Buches ist durch den Untertitel erklärt: Der Heilige Geist und die christliche Mission. Der Autor stellt in ihm den Heiligen Geist als Protagonisten der Kirche und als Erstinitiator der Mission, die die Christen erfüllen sollen, vor. Seine Darlegung basiert auf biblischen Quellen. Oft nennt er den Heiligen Geist ausdrücklich den Mittler (Go-Between Spirit)[46]. Um seine Thesen zu stützen, bezieht er sich mehrere Male auf die Naturwissenschaften und noch öfter auf die Belletristik sowie auf die Beispiele des täglichen Lebens, vor allem nimmt er diese aus den afrikanischen Missionen, wo er viele Jahre arbeitete. Sein Werk steht im Einklang mit den Lehren der katholischen Kirche (mit Ausnahme einer Erklärung, wo er die Erweiterung des allgemeinen Priestertums bei der Feier der Eucharistie vorschlägt)[47].

Taylors Arbeit beeinflusste auch katholische Theologen, die mit noch größerem Mut die Frage der Mittlerschaft des Heiligen Geistes in ihren Schriften ansprachen. Wie A. Czaja bemerkt, begann nach der Veröffentlichung von Taylors Arbeit die Lehre sich über die Mittlerschaft des Heiligen Geistes in zwei Richtungen zu entwickeln: Einige Theologen nennen den Heiligen Geist explizit 'Mittler'; andere behalten diese Bezeichnung nur Christus vor, und sie sprechen über die Mittler-Rolle des Heiligen Geistes in deskriptiver Weise[48], oder sie zeigen diese Rolle in anderen Perspektiven[49].

Zur ersten Gruppe ist Papst Benedikt XVI. - Joseph Ratzinger - zu zählen[50], der schon als Universitätsprofessor den Heiligen Geist als die verbindende *communio* des Vaters mit dem Sohn bezeichnete[51], und als Präfekt der Kongregation für die Glaubenslehre nannte er ihn explizit „den absoluten Mittler, der das trinitarische Verhältnis garantiert, auf dem alle anderen Verhältnisse beruhen“[52]. Diese Lehre aus dem Munde dieses Papstes ist von außerordentlicher Bedeutung und hohem Rang.

Ein weiterer Theologe, der ausdrücklich vom Heiligen Geist als Mittler spricht, ist ein anderer deutscher Theologe, Kardinal Walter Kasper[53]. Seine Lehre über die Mittlerschaft des

---

Christen sich für die dritte Person der heiligen Dreifaltigkeit öffnen. Er selbst, der Heilige Geist, der der Gott-Mittler ist, hilft den Nachfolgern Christi, die Mission und die Aufgabe zu erfüllen, zu denen sie berufen sind.

[46] Vgl. Z.B. GBG, S. 103, 126, 176.

[47] Vgl. GBG, S. 150-151.

[48] Z.B. spricht Johannes Paul II. in der Enzyklika *Dominum et Vivificantem* (Nr. 50) vom Heiligen Geist als von der Liebe in Person, die Gott-Vater mit dem Sohn verbindet. Card. L. J. Suenens sagt in seiner Kurzdarstellung der Mariologie über die mittlerische Mission des Heiligen Geistes Folgendes: „Der Heilige Geist ist ein vollkommener Christusträger. Er aktualisiert Christus und formt ihn in uns. Nur der Heilige Geist erlaubt uns, den Namen Jesu sinnvoll auszusprechen. Er führt uns zu einem neuen Leben, damit wir als authentische Christen für die Herrlichkeit des Vaters leben können.“ (L. J. Suenens, *Kim jest Ona. Synteza mariologii*, Warszawa 1988, S. 127).

[49] Vgl. A. Czaja, *Jedna Osoba w wielu osobach*, a.a.O., S. 190-191.

[50] Joseph Ratzinger wurde am 16. April 1927 in Marktl in Bayern geboren. 1951 wurde er als Priester geweiht und 1953 zum Doktor der Theologie promoviert auf der Grundlage seiner Dissertation unter dem Titel *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*. Er war Professor für Dogmatik und Fundamentaltheologie in Freising (1953-1959), Bonn (1959-1963), Münster (1963-1966), Tübingen und Regensburg. Er nahm an der Arbeit des Zweiten Vatikanischen Konzils als Berater des Kölner Erzbischofs Kardinal Frings teil. 1977 gründete er zusammen mit H. U. von Balthasar und H. de Lubac die theologische Zeitschrift „Communio“. 1977 wurde er zum Erzbischof von München und Freising ernannt und in das Kardinalskollegium aufgenommen. 1981 wurde er zum Präfekten der Kongregation für die Glaubenslehre ernannt. Als Präfekt führte er auch die Päpstliche Bibelkommission und die Internationale Theologische Kommission. 2005 bis 2013 hatte er das Papst-Amt als Benedikt XVI. inne. Er ist der Autor vieler theologischer Publikationen (Bücher und Artikel). Die wichtigsten sind: *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, München 1968 (Polnische Übersetzung: *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1994); *Dogma und Verkündigung*, München 1977; *Kirche, Ökumene und Politik. Neue Versuche zur Ekklesiologie*, Einsiedeln 1987 (Polnische Übersetzung: *Kościół – ekumenizm – polityka*, Poznań-Warszawa 1990). Vgl. *Ojciec Święty z kraju wielu wspaniałych świętych*, „Nasz Dziennik”, 20 kwietnia 2005, S. 6).

[51] J. Ratzinger, *Der Heilige Geist als communio*, in: *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, Red. C. Heitmann, H. Mühlen, Hamburg 1974, S. 223-238.

[52] J. Ratzinger, *Rapporto sulla fede. Vittorio Messori a colloquio con il cardinale Joseph Ratzinger*, Cinisello Balsamo 1985, S. 158; vgl. s.u. Anm. 116 in Kapitel II.

[53] Walter Kasper wurde 1933 in Heidenheim an der Brenz in Deutschland geboren. Er studierte Philosophie und Theologie in Tübingen und München. 1961 wurde er auf der Grundlage seiner Dissertation mit dem Titel *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule (Giovanni Perrone, Carlo Passaglia, Clemens Schrader)* promoviert. Freiburg u. Br. 1962); 1964

Heiligen Geistes veröffentlichte Kasper in seinem Grundwerk, nämlich in seinem Lehrbuch zur Christologie *Jesus, der Christus*[54]. In diesem Werk spricht Kasper zuerst die Problematik in Bezug auf die „Frage Jesus Christus heute" an (Teil I), danach behandelt er „Geschichte und Geschick Jesu Christi" (Teil II) und erörtert „Das Geheimnis Jesu Christi" (Teil III). Dieser dritte Teil der Arbeit hat die Struktur der klassischen Christologie. Der Autor betrachtet zunächst Jesus Christus als den Sohn Gottes (Kapitel I), dann als den Menschensohn (Kapitel II). Kapitel III heißt: „Jesus Christus – Mittler zwischen Gott und Mensch", wie Stanisław Celestyn Napiórkowski schon feststellte, liegt „im Titel des dritten Kapitels seine Unkonventionalität". In der traditionellen Vorlesung haben wir an dieser Stelle eine Rede über die hypostatische Union. Kasper konzentriert seine Vorlesung auf das Geheimnis der Heilsvermittlung. Er hebt dieses hervor und betont die Wahrheit über Christus als Mittler und führte sie auf das Podium ein[55]. Seine Lehre über die Vereinigung der Gottheit mit der Menschheit in der Person Jesu Christi untersucht Kasper in zwei Abschnitten mit den Titeln: „Die Person des Mittlers" und „Das Werk des Mittlers". In diesen beiden Abschnitten findet sich der Gedanke der Mittlerschaft des Heiligen Geistes im Verhältnis zur Mittlerschaft Christi[56]. Diese Mittlerschaft versteht Kasper vor allem als Verwirklichung des Heilwerkes Christi, als seine konkrete Verankerung in der Geschichte und als Einbindung der Christen in den Lebensbereich Gottes[57].

Der Theologe, der bisher wohl den größten Beitrag zur Lehre über die Mittlerschaft des Heiligen Geistes geleistet hat, ist der Schweizer Theologe aus Basel, Hans Urs von Balthasar[58]. Die mittlerische Mission des Heiligen Geistes sieht er vor allem im Innenleben Gottes, und zwar sowohl in seiner immanenten als auch ökonomischen Trinität. Seine Lehre zu diesem

habilitierte er sich (auf der Grundlage seiner Habilitationsschrift *Das Absolute in der Geschichte: Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*, Mainz 1965). Er war als Wissenschaftlicher Assistent 1961-1964 bei Professor Leo Scheffczyk und Professor Hans Küng tätig. 1964-1970 war er Professor für Dogmatik an der Universität Münster und in den Jahren 1970-1989 an der Universität Tübingen. 1989 wurde er zum Bischof der Diözese Rottenburg-Stuttgart geweiht und amtierte bis 1999. 1999 wurde er zum Sekretär des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen ernannt. 2001 wurde er zum Kardinal erhoben und gleichzeitig zum Präsidenten des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen ernannt. (vgl. S. C. Napiórkowski, T. Wilski, *Macierzyńskie pośrednictwo w Duchu Świętym*, MO, S. 228; Siehe W. Kaspers Bibliografie unter: http://www.diocesi.torino.it/uffstampa/c_stampa/ kasper.doc). Er ist ein sehr kreativer und fruchtbarer Theologe. Zu seinen wissenschaftlichen Errungenschaften gehören mehrere hundert Veröffentlichungen (siehe die Liste der Publikationen von W. Kasper bis 1998, die 624 Artikel umfasst, unter http://www.kirchen.de/dioezesen/drs/bischof/wkbib2.htm*: Bischof Dr. Walter Kasper Bibliographie 1960-1998*, Zusammengestellt von J. Drumm und Ch. Hermes, Stand Januar 1999). Die wichtigsten Werke sind die Kurzdarstellungen der Christologie mit dem Titel *Jesus der Christus*, Mainz 1974 (Polnische Übersetzung*: Jezus Chrystus*, Warszawa 1983), das in viele Sprachen übersetzt wurde und mehr als ein Dutzend Ausgaben auf Deutsch hatte; *Das Trinitologie-Handbuch Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982 (Polnische Übersetzung: *Bóg Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1996) und *Einführung in den Glauben*, Mainz 1972 (Polnische Übersetzung*: Rzeczywistość wiary*, Warszawa 1979). Kasper lieferte einen hervorragenden Beitrag zum *Katholischen Erwachsenenkatechismus*, Düsseldorf 1985. Auch seine pneumatologische Studie *Kirche als Sakrament des Geistes*, in: *Die Kirche – Ort des Geistes*, Red. W. Kasper, G. Sauter, Kleine ökumenische Schriften 8, Freiburg u. Br. 1976, S. 13-55 ist erwähnenswert.

[54] Vgl. o.a., Anm. 53

[55] S. C. Napiórkowski, T. Wilski, *Macierzyńskie pośrednictwo w Duchu Świętym*, MO, S. 228.

[56] Vgl. ebd.

[57] Vgl. ebd, S. 233.

[58] Hans Urs von Balthasar wurde am 12. August 1905 in Luzern in der Schweiz geboren. Nach dem Studium der Germanistik an den Universitäten Wien und Zürich trat er 1929 in den Jesuitenorden ein und wurde 1936 zum Priester geweiht. 1940 ließ er sich in Basel nieder, wo er bis zu seinem Tod blieb. Im selben Jahr traf er die evangelische Mystikerin Adrienne von Speyr (1902-1967), mit der er besonders sein Leben und Werk verband. Zusammen mit ihr gründete er die Johannesgemeinschaft und den Johannes Verlag. 1950 verließ er den Jesuitenorden und blieb bis zum Ende seines Lebens Diözesanpriester. Wenige Wochen vor seinem Tod wurde er zum Kardinal ernannt, starb jedoch am 26. Juni 1988, zwei Tage vor der Aufnahme ins Kardinalkollegium. Seine Theologie war geprägt durch die Begegnungen mit hervorragenden Theologen wie: E. Przywara, H. de Lubac, K. Barth. Das literarische Werk von Balthasars umfasst 85 Bücher, über 500 Artikel, etwa 100 Übersetzungen und Bearbeitungen. Er veröffentlichte außerdem 60 Bände der Texte von A. von Speyr, die zu ihren Lebzeiten geschrieben wurden. Von Balthasars Hauptarbeit ist eine Trilogie, die aus folgenden Teilen besteht: *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. 1-3, Einsiedeln 1961-1969; *Theodramatik*, Bd. 1-4, Einsiedeln 1973-1983; *Theologik*, Bd. 1-3, Einsiedeln 1985-1987 (Polnische Übersetzung: *Teologika*, Bd. 1-3, Kraków 2004-2005, übers. J. Zychowicz). Vgl. E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar. Monografia*, Kraków 2004; Z. J. Kijas, *Homo creatus est. Ekumeniczne studium antropologii Pawła A. Florenskiego († 1937) i Hansa Ursa von Balthasara († 1988)*, Kraków 1996, S. 29-31.

Thema wird im II. und III. Teil seiner *Trilogie*, das heißt in *Theodramatik*[59] und *Theologik*[60] (besonders in Band 3) dargestellt. Für den Schweizer Theologen ist der Heilige Geist die personale Liebe, die Gott-Vater mit Gott-Sohn vereint, er selbst ist die Frucht dieser Liebe. Er ist in der ökonomischen Dreifaltigkeit der Geist des Gehorsams sowohl gegenüber dem Willen des Vaters als auch des Sohnes, der den Willen des Vaters realisiert. Die mittlerische Mission des Heiligen Geistes erfolgt im Leben der Kirche wie auch im Leben der einzelnen Christen. Emanuel Tourpe schlägt in einem Artikel, in dem er die Lehre von Balthasars über die Mittlerschaft des Heiligen Geistes kommentiert, vor, dass Christus und der Heilige Geist als „Mittler in der Einheit derselben Tätigkeit bezeichnet werden könnten".[61]

Das mittlerische Tun des Heiligen Geistes wurde auch von Karl Rahner[62] erkannt (obwohl er die dritte Person der Heiligen Dreifaltigkeit nicht explizit 'Mittler' nannte). Dieser Theologe ist der Meinung, dass die handelnde Heilige Dreifaltigkeit in der Erlösungsökonomie eine immanente Trinität ist[63]. Seiner Ansicht nach teilt Gott sich selbst den Menschen in der gleichen Weise mit, wie er sich in seinem inneren trinitarischen Leben hingibt. Gott Vater ist der Anfang und das Ende dieser Selbstmitteilung Gottes im Menschen. Diese Selbstmitteilung Gottes realisiert sich vom Vater her durch den Sohn im Heiligen Geist und umgekehrt: Die Antwort der Menschen und ihre Beziehung zum Vater wird im Heiligen Geist durch den Sohn verwirklicht. So wird die Selbstmitteilung Gottes nach Rahners Auffassung durch eine doppelte Mittlerschaft vollbracht: die des Sohnes und des Heiligen Geistes[64]. Der Gedanke der Mittlerschaft des Heiligen Geistes findet sich auch im theologischen Denken eines anderen bedeutenden Theologen, des späteren Kardinals Leo Scheffczyk[65].

Auch in den Werken Yves Congars[66] ist der Gedanke der Mittlerschaft des Heiligen Geistes ist auch in den Werken von Yves Congar vorhanden, obwohl er diesen Ausdruck nicht ausdrücklich zur Bezeichnung der dritten göttlichen Person verwendet.

---

[59] Vgl. o.a., Anm. 58

[60] Vgl. ebd.

[61] E. Tourpe, *Duch, natura, pośredniczenie*, in*: Duch Odnowiciel*, Red. L. Balter u.a., Poznań 1998, S. 101; vgl. P. Favraux, *Une philosophie du Médiateur: Maurice Blondel*, Namur-Paris 1987, S. 272.

[62] Karl Rahner SJ (1904-1984), einer der größten Theologen der Neuzeit, wurde in Freiburg im Breisgau geboren. Im Jahr 1922 trat er in den Jesuitenorden ein, 1932 erhielt er die Priesterweihe. Er nahm an speziellen philosophischen Seminaren von Martin Heidegger teil. 1936 promovierte er in Theologie und habilitierte sich ein Jahr später in Dogmatik. Während der Kriegsjahre war er in der Seelsorge beteiligt. Er war Professor für Dogmatik an der Universität Innsbruck (1949), Professor für Christliche Weltanschauung und Religionsphilosophie an der Universität München (1964), Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Universität Münster (1967-1971). Er ist ein Autor vieler Werke (u.a. *Geist in der Welt*, 1939; *Schriften zur Theologie*, 16 Bände, 1954-1984, *Grundkurs des Glaubens*, 1976), der den zeitgenössischen theologischen Gedanken maßgeblich beeinflusste. Die Liste seiner Veröffentlichungen umfasst mehr als dreitausend Positionen. Rahner war Mitherausgeber vieler großer Verlagsinitiativen (*Lexikon für Theologie und Kirche*, *Handbuch der Pastoraltheologie, Sacramentum Mundi, Quaestiones disputatae* u.a.).

[63] „Die ökonomische Trinität ist die immanente Trinität". K. Rahner, *Bemerkungen zum dogmatischen Traktat „De Trinitate"*, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. 4, Einsiedeln 1964, S. 123.

[64] Vgl. K. Rahner, *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, in: *Mysterium Salutis*, Bd. 2, Einsiedeln 1967, S. 339; T. Wilski, *Zagadnienie osobowego „zróżnicowania" w jedności stwórczego i zbawczego działania Trójcy Świętej*, CT 45 (1975) Nr. 3, S. 46.

[65] Vgl. L. Scheffczyk, *Maria im Glauben der Kirche*, Bd. 2: *Maria in der Heilsgeschichte*, Wien 1980, S. 65.

[66] Yves Congar (1904-1995) war ein französischer Dominikaner. Er studierte in Paris, Saulchoir, Jerusalem (Biblisches Institut), Cambridge und Straßburg. Er interessierte sich für den Protestantismus (besonders die Lehren Luthers) und die orthodoxe Theologie. Wegen seiner mutigen Publikationen aus den Jahren 1937-1953 (*Chrétiens désunis*, Paris 1937; *Vraie et fausse réforme dans l' Eglise*, Paris 1950; *Jalons pour une téologie du laïcat*, Paris 1953) untersagte ihm der Vatikan im Jahr 1954 die Ausübung seiner Lehrtätigkeiten und das Veröffentlichen von Büchern. Nach seiner Rehabilitierung durch Papst Johannes XXIII. arbeitete er als Berater der Vorbereitungskommission des Zweiten Vatikanischen Konzils. Seine wissenschaftliche Leistung umfasst fast zweitausend Titel. Darunter sind Bücher, Artikel, Stichworte im Lexikon, Interviews etc. (vgl. K. Pek, *Per Spiritum ad Mariam. Implikacje mariologiczne pneumatologii Y. Congara*, Lublin 2000, S. 14-15; Y. Congaras Liste der Veröffentlichungen in Polnisch vgl.: M. Straszewicz, *Bibliografia publikacji Yves Congara w języku polskim*, YC, S. 137-144). Obwohl er seine Doktorarbeit nie verteidigt hatte, sondern nur einen Bachelor-Abschluss besaß, wurde ihm neunmal der Ehrendoktortitel Doctor *honoris causa* verliehen (vgl. K. Pek, *Per Spiritum*, ebd., S. 15). Er war ein hervorragender Theologe und Vordenker bei theologischen Diskussionen des Zweiten Vatikanischen Konzils (vgl. S. C. Napiórkowski, *Pośredniczka w Chrystusie*, MO, S. 198; MNP, S. 174; P. Czyż, *Pneumatologiczna eklezjologia*, YC, S. 35), und viele seiner Gedanken spiegeln sich in den Dokumenten dieses Konzils wider. (siehe E. Fouilloux, *Comment devient-on*

Congar beschäftigt sich in seiner Forschung und in seinem Schaffen hauptsächlich mit christologischen, ekklesiologischen, pneumatologischen[67] und anthropologischen Fragestellungen. Er interessiert sich für ökumenische Fragen[68]. Er geht auf schwierige und aktuelle Themen ein und sucht nach Antworten darauf. Er ist einer der hervorragendsten Ekklesiologen und Pneumatologen des 20. Jahrhunderts. Congar ist der Autor eines umfassenden pneumatologischen Werkes, hauptsächlich in seiner Trilogie mit dem Titel *Ich glaube an den Heiligen Geist*, die 1979-1980 in Paris und 1995-1997 in Warschau in polnischer Sprache veröffentlicht wurde[69]. Darüber hinaus findet sich sein pneumatologisches Denken in Dutzenden Artikeln und in zwei weiteren Büchern[70]. Wie der Forscher Kazimierz Pek zu Y. Congars Theologie anmerkt, ging der pneumatologische Gedanke des französischen Dominikaners aus einer Entwicklung hervor. Obwohl die erwähnte Trilogie als Krönung seiner Forschung und seines Studiums über den Heiligen Geist erscheint, betont Congar selbst, dass diese Arbeit noch nicht vollendet sei[71]. In diesem Vorgang der Entwicklung spielte das Zweite Vatikanische Konzil, das Congars Pneumatologie in zwei Perioden unterteilt, eine besondere Rolle. Obwohl Congar von Anfang an vom Heiligen Geist fasziniert war, verstärkte das Konzil seine Untersuchung und führte durch die ausdrückliche Ermutigung Papst Pauls VI. zur Niederschrift der erwähnten Trilogie[72].

Auch der spanische Theologe Xabier Pikaza schrieb über die Mittler-Rolle des Heiligen Geistes (*la mediación intradivina del Espíritu*[73]). Er nennt die dritte Person der Heiligen Dreifaltigkeit „die Kraft der Vereinigung von Gott und Christus“ (*la fuerza de la unión de Dios y Cristo*)[74]. Auch schreiben der brasilianische Theologe Leonardo Boff[75] und der spanische Theologe Jose Cristo Rey Garcia Paredes über den Heiligen Geist als 'Mittler'. Letzterer stellt in seinem Artikel mit dem Titel *La mediación de Maria en prospectiva pneumatológica y eclesiológica*[76] aus dem Jahr 1989 fest, der Heilige Geist verwirkliche seine Mittlerschaft auf verschiedene Weisen, darunter: die Zusammenführung der Christen mit Christus, um eine Gemeinschaft von Gläubigen zu schaffen, Christen mit der Begabung der Erkenntnis und

---

*expert à Vatican II? Le cas père Y. Congar*, in: *Le deuxième concile du Vatican (1959-1965). Actes du Colloque (28-30 mai 1986)*, Roma 1989, S. 307-331). Nach dem Konzil entwickelte er trotz der fortschreitenden Lähmung eine sehr reiche didaktische und literarische Arbeit. In Anerkennung seiner Arbeit und seiner Beiträge zur zeitgenössischen Theologie gab ihm Papst Johannes Paul II. 1994 die Kardinalswürde. Vgl. Z. J. Kijas, *Zwykłe życie niezwykłego człowieka*, YC, S. 11-25; S. C. Napiórkowski, *Unam sanctam*, YC, S. 65-70; P. G. Gianazza, *Lo Spirito Santo. Summa pneumatologica di Yves Congar*, Roma 1998, S. 9-44.

[67] Y. Congar ist einer der fünf hervorragendsten Theologen, die nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil zur Entwicklung der Pneumatologie beigetragen haben. Neben ihm sollte man erwähnen: L. Bouyer, H. U. von Balthasar, K. Rahner und H. Mühlen. Vgl. B. Stubenrauch, *Pneumatologia – traktat o Duchu Świętym*, Kraków 1999, S. 215-216.

[68] Vgl. S. C. Napiórkowski, *Unam sanctam*, YC, S. 61-75.

[69] Y. Congar, *Je crois en L' Esprit Saint*, Bd. 1-3, Paris 1979-1980; Polnische Übersetzung: *Wierzę w Ducha Świętego*, Warszawa, Bd. 1 – 1997, Bd. 2 – 1995, Bd. 3 – 1996. Zur zusammenfassenden Darstellung dieser Arbeit siehe K. Pek, *Trylogia „Wierzę w Ducha Świętego”*, YC, S. 77-83; deutsche Übersetzung: *Der Heilige Geist*, Freiburg-Basel-Wien, 1982. Anders als die polnische Übersetzung enthält diese die marianischen Ergänzungsnotizen zum ersten Band nicht.

[70] Zu den hervorragendsten Artikeln gehören: *Le Saint-Esprit et le Corps apostolique, réalisateures de l'oeuvre du Christ*, RSPT 36 (1952), S. 613-635; RSPT 37 (1953), S. 25-48; *L' Esprit-Saint dans l' Eglise*, LeV 10 (1953), S. 51-74; *L' appel oecuménique et l'oeuvre du Saint-Esprit*, in: *Chrétiens désunis*, Paris 1937, S. 71-78. Vollständige Bibliographie der Schriften von Congar vgl.: P. Quattrocchi, *Bibliographie générale du Père Yves Congar*, in: *Le père Congar. La théologie au service du peuple de Dieu*, Paris 1967, S. 213-272; A. Nichols, *An Yves Congar Bibliography 1967-1987*, „Angelicum” 66 (1989), S. 422-466; vgl. K. Pek, *Per Spiritum*, a.a.O., S. 18.

[71] Vgl. K. Pek, *Per Spiritum*, a.a.O., S. 16.

[72] Vgl. ebd., S. 22.

[73] X. Pikaza, *María y el Espíritu Santo (Hech 1,14. Apuntes para una mariología pneumatológica)*, „Estudios Trinitarios” 15 (1981), S. 79.

[74] Ebd., S. 78; Vgl. X. Pikaza, *Hijo eterno y Espíritu de Dios. Preexistencia de Jesua, conception virginal, persona del Espiritu*, Salamanca 1987, S. 81.

[75] „...lo Spirito (spiritualizzato in Maria) mediatore insieme al Figlio (incarnato in Gesu). La liturgia lo esprime in tutte le orazioni che terminano unendo sempre la mediazione del Figlio con quella dello Spirito rivolgendosi al Padre [...per Nostro Signore Gesu Cristo, nella unita dello Spirito Santo]” (L. Boff, *Il volto materno di Dio. Saggio interdisciplinare sul femminile e le sue forme religiose*, Brescia 1981).

[76] EphMar 40 (1989), S. 205-236.

Freiheit zu beschenken, Christen mit der göttlichen Gegenwart zu durchdringen, das christliche Gebet und die apostolische Tätigkeit der Jünger Jesu zu lenken[77]. Gracia Parades hebt hervor, dass Christus nach dem Neuen Testament zur Rechten Gottes sitzt und für die Menschen eintritt (vgl. Röm 8,34), während der Heilige Geist für uns hier auf der Erde eintritt (vgl. Röm 8,26-27)[78]. Ein anderer spanischer Theologe, nämlich Gonzalo Girones, schreibt ähnlich über die mittlerische Rolle des Heiligen Geistes. Für ihn sind sowohl Christus als auch der Heilige Geist Mittler zwischen Gott, dem Vater, und der Menschheit[79]. Der italienische Theologe Antonio Contri nannte vor kurzem (2004) den Heiligen Geist „Mittler der christlichen Spiritualisierung“[80]. Er schlägt vor, den Begriff *Parákletos*, der den Heiligen Geist bezeichnet, als „der Zweite Mittler“ zu übersetzen[81].

René Laurentin spricht in gewissem Sinne über die Mittler-Mission des Heiligen Geistes, und er nennt diesen ausdrücklich Mit-Erlöser, und doch steht dieser Titel inhaltlich dem Begriff 'Mittler' nahe. Gleichzeitig betont der französische Theologe, dass diese Thematik ein unbekanntes Kapitel der Pneumatologie sei[82]. In ähnlicher Weise nennt Domenico Beretto den Heiligen Geist 'Miterlöser' und betont auch gleichzeitig, dass der Heilige Geist derjenige ist, der die Mittlerschaft Christi bewirkt[83].

Der Gedanke der Mittlerschaft des Heiligen Geistes ist auch der polnischen Theologie nicht fremd. Einige Wissenschaftler, die sich mit den Reflexionen des hl. Maximilian Maria Kolbe befassen, stellen fest, dass diese Vorstellung in seinen Werken deutlich präsent ist. Obwohl der hl. Maximilian den Titel 'Mittler' nicht für die Bezeichnung des Heiligen Geistes verwendet, spricht er ausdrücklich von „der Mittlerschaft der dritten göttlichen Person mit dem Vater und dem Sohn“[84], und er erwähnt dabei die Mittler-Funktionen des Heiligen Geistes[85].

---

[77] Vgl. J. C. R. Garcia Paredes, *La mediación de Maria en perspectiva pneumatológica y eclesiológica*, EphMar 40 (1989), S. 215-220.

[78] „Según el Nuevo Testamento, Jesucristo intercede por nosotros ante el Padre, el Espiritu intercede por nosotros aquí en la tierra” (ebd., S. 232); vgl. ebd., S. 218-219.

[79] „En la relación recíproca entre el Padre y la Madre [Humanidad – Nachsatz von G. Bartosik], tanto el Hijo como el Espíritu son mediadores” (G. Girones, *En torno a la mediación materna de María*, EphMar 41 [1991], S. 408).

[80] „La salvezza è estesa ai singoli dallo Spirito, Mediatore di spiritualizzazione” (A. Contri, *Santa Maria scrigno dello Spirito Santo. La mariologia nel contesto della storia della salvezza*, Torino 2004, S. 154).

[81] „Termine greco Parákletos [...] propongo di tradurlo con Secondo Mediatore, Adiutore (Kasper: Assistente), Soccorritore” (ebd., S. 155).

[82] „L' Esprit Saint est le co-Rédempteur divin: chapitre méconnu de la pneumatologie” (R. Laurentin, *L' Esprit Saint, cet inconnu*, a.a.O., S. 590). Vgl. R. Laurentin, *Matka Pana. Krótki traktat teologii maryjnej*, Warszawa 1989, S. 215.

[83] „Lo Spirito Santo è Corredentore, essendo Colui che manda Gesu Cristo, in quanto uomo, all, opera della salvezza e guidandolo in tutto nella esplicazione di essa. [...] Gesu è Mediatore (1 Tm 2,5), ma lo Spirito Santo è quello che da efficacia alla sua mediazione” (D. Bertetto, *Lo Spirito Santo e Santificatore. Pneumatologia*, Roma 1976, S. 272). Diesen Gedanken hat Bertetto bereits im Jahr 1969 ausgedrückt: vgl. *La Madonna e lo Spirito Santo*, „Perfice Munus” 44 [1969], S. 490-491).

[84] „Wie Jesus zum Beweis seiner übergroßen Liebe zu uns Gott-Mensch wurde, so wollte auch die dritte Person, die ‚Gott-Liebe‘, die ihre Mittlerschaft zwischen Vater und Sohn durch ein äußeres Zeichen aufzeigen. Dieses Zeichen ist das Herz der unbefleckten Jungfrau“ (PMK, Nr. 359, S. 583).

[85] „Das Erlösungswerk hängt unmittelbar von der zweiten Person Gottes, Jesus Christus, ab, der uns durch sein Blut mit dem Vater versöhnt und Genugtuung für die Sünde Adams getan hat, und so verdiente er für uns die heiligmachende Gnade sowie die unterschiedlichen helfenden Gnaden und das Anrecht, in den Himmel zu gelangen. Aber auch die dritte Person der heiligen Dreifaltigkeit nahm aktiv an diesem Werk teil, indem sie die menschlichen Seelen – aufgrund der Erlösung Christi – in Tempel Gottes verwandelte und uns zu Kindern Gottes und Erben des Himmelreiches machte, nach dem Wort des hl. Paulus: ‘Doch ihr seid rein gewaschen, ihr seid geheiligt, ihr seid gerechtfertigt worden im Namen des Herrn Jesus Christus und im Geist unseres Gottes‘ (1Kor 6,11). Der Heilige Geist kommt zu unseren Seelen herab und verbindet uns mit den zwei anderen göttlichen Personen. Aus diesem Grund schrieb der hl. Paulus an die Römer: ‘Wir wissen ja nicht, um was wir bitten sollen, wie es sich gehört. Da tritt der Geist selbst für uns ein mit unaussprechlichem Seufzen‘ (Röm 8,26). Auch im Brief an die Korinther spricht er davon, dass die Austeilung der Gnaden vom Willen des Heiligen Geistes abhängig ist: ‘Dem einen wird durch den Geist das Wort der Weisheit gegeben, einem anderen durch denselben Geist das Wort der Erkenntnis ..., einem anderen die Gabe, Krankheiten zu heilen in ein und demselben Geist, einem anderen machtvoll wirkende Kräfte, einem anderen die Prophetengabe... All das aber bewirkt ein und derselbe Geist‘ (1Kor 12,8-11). (PMK, Nr. 359, S. 583). Vgl. MP, S. 207-211; G. M. Bartosik, *Dwa modele pośrednictwa maryjnego w późnych pismach świętego Maksymiliana Marii Kolbego.* Masterarbeit unter der Leitung des Prof. Dr. hab. S. C. Napiórkowski am Institut für Mariologie der Katholischen Universität Lublin, Łodź-Lublin 1987, S. 76-78. „Without touching the question of the mediation of Jesus Christ, who according to our faith is the only true mediator between God and humanity (1 Tm 2,5) we must notice that St. Maximilian attributes many

Wohl der erste Pole, der im Jahr 1982 über das mittlerische Wirken des Heiligen Geistes schrieb, war ein Benediktinerpater aus Tyniec, Augustyn Jankowski. Seiner Meinung nach empfängt der Mensch durch die Mittlerschaft des Heiligen Geistes in der Taufe den neuen Status der Kindschaft Gottes, d.h. er unterwirft sich der erlösenden Dynamik Christi[86]. Zudem sprechen über die Mittlerschaft des Heiligen Geistes nach Meinung Jankowskis die alternativ verwendeten Begriffe des hl. Paulus: 'in Christus' und 'im Heiligen Geist'[87]. An anderer Stelle, wo der polnische Benediktiner die Briefe des heiligen Paulus kommentiert, stellt er ausdrücklich fest, dass der Heilige Geist „der Mittler des heiligmachenden Handelns Gottvaters" ist. Dabei sichert er den Gläubigen „seine Hilfe bei der Erfüllung des moralischen Auftrages des Sohnes Gottes" zu[88].

Der Autor der bedeutendsten Aussage über den Heiligen Geist als Mittler ist Pfr. Lucjan Balter. In seinem Lexikonartikel *Heiliger Geist in der systematischen Theologie,* den er für die *Katholische Enzyklopädie,* herausgegeben von der Katholischen Universität Lublin, bearbeitet hat, nennt dieser pallottinische Theologe den Heiligen Geist zweimal ausdrücklich 'Mittler', wobei er betont, dass der Heilige Geist das Heilswerk Christi fortsetzt[89]. Auf Grund der Bedeutung dieser Veröffentlichung kann man in diesem Zusammenhang sagen, dass die Reflexion über Mittlerschaft des Heiligen Geistes seit mehr als 20 Jahren in der polnischen Theologie präsent ist.

Fast gleichzeitig begann S. C. Napiórkowski im Zusammenhang mit der marianischen Mittlerschaft aufzurufen, die Mittler-Rolle des Heiligen Geistes zu untersuchen[90]. Er tat dies oft, indem er sich auf die theologischen Lehren der von uns oben erwähnten Theologen bezog[91] oder wenn er die Konzilstexte kommentierte[92]. Später begann er auch, seine eigenen Gedanken und Vorschläge zu unterbreiten, indem er von der „mittlerisch-erlösenden Aktivität des Heiligen Geistes" sprach[93]. Er betonte, dass „durch den Heiligen Geist Christus Leben spendend in der Welt gegenwärtig ist"[94], und er nennt den Heiligen Geist 'in gewissem Sinne'

---

functions of mediation to the Holy Spirit" (G. M. Bartosik, *The Holy Spirit and the Immaculate in the mystery of salvation according to Saint Maximilian Maria Kolbe*, in: *De culto mariano saeculo XX. Maria, Mater Domini, in mysterio salutis quo dab Orientis et Occidentis Ecclesiis in Spiritu Sancto hodie celebratur. Acta Congressus Mariologici-Mariani Internationalis in Sanctuario Mariano Czestochoviensi Anno 1996 celebrati*, Bd. V, Citt. del Vaticano 2000, S. 404). Es ist bemerkenswert, dass R. Laurentin in seinem pneumatologischen Traktat u.d.T. *L' Esprit Saint, cet inconnu*, den hl. Maximilian zu den sechs Pneumatologen vom 2. Jahrhundert bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil zählt, dessen Werke am meisten zur Entwicklung der Lehre über den Heiligen Geist beitrugen. Andere Personen sind: Tertulian, hl. Hilary, hl. Augustinus, hl. Anselm von Canterbury und hl. Thomas von Aquin. Vgl. R. Laurentin*, L' Esprit Saint, cet inconnu*, a.a.O., S. 433.

[86] „Der neue Status der getauften Person als Kind Gottes ist eine Fortsetzung der erlösenden Dynamik Christi, ermöglicht durch die Mittlerschaft des Heiligen Geistes. Das ist nicht nur eine Mittlerschaft, sondern auch ein eigenes Mittun" (A. Jankowski, *Duch Jezusa Chrystusa. Dane Nowego Testamentu*, in: *Napełnieni Duchem Świętym*, kollektive Arbeit, Poznań 1982, S. 42).

[87] Ebd.

[88] A. Jankowski, *Działanie Ducha Świętego na Kościół i wiernych według św. Pawła*, in: *Kościół w świetle Biblii*, Red. J. Szlaga, Lublin 1984, S. 130.

[89] L. Balter*, Duch Święty. W teologii systematycznej*, EK, Bd. 4: „Er ist der Geist der Einheit in der Heiligen Dreifaltigkeit und in der Welt unter Hinweis auf seine einheit- und ordnungstiftende Rolle verwiesen. Er ist der Geist der Liebe und des Friedens, der lebendigmachende Geist, der Beschützer, der Mittler und vor allem die Gabe Gottes" (Nr. 286). Der Heilige Geist als Beistand und Mittler wurde von Gottvater (und vom Gottessohn) auf die Erde gesandt, er soll nach Christus sein Heilswerk fortführen und es zur eschatologischen Fülle führen" (ebd., Nr. 287).

[90] Die schwierige Frage der Mittlerschaft des Heiligen Geistes „muss in der Theologie mutig eingeführt werden, weil sie in der Heiligen Schrift, bei den Kirchenvätern, in der orthodoxen Theologie (Evdokimov, Bulgakow, Klinger) vorhanden ist. Sie ist auch beim hl. Maximilian zu finden, der über zwei Modelle der Vermittlung spricht: *ad Christum* und *in Spiritu Sancto*" (NMP, S 123).

[91] Vgl. MP, S. 200-201; S. C. Napiórkowski, T. Wilski, *Macierzyńskie pośrednictwo w Duchu Świętym*, MO, S. 228-235. Vgl. MP, S. 200-201; S. C. Napiórkowski, T. Wilski, *Macierzyńskie pośrednictwo w Duchu Świętym*, MO, S. 228-235

[92] Vgl. oben Anm. 25.

[93] Vgl. S. C. Napiórkowski, *Duch Święty a Maryja w świetle prac Francuskiego Towarzystwa Studiów Maryjnych*, a.a.O., S. 139-140; *Działanie Ducha Świętego w Kościele*, „Wiadomości Diecezjalne Siedleckie" 46 (1997), S. 530.

[94] „Der Heilige Geist ist formell als Mittler zu Christus oder als Mit-Mittler der Erlösung nicht genannt, aber tatsächlich wurde ihm die Funktion der Heilsvermittlung zugeschrieben. Der Heilige Geist erscheint als unentbehrliche Bedingung, Führer, Kontext, Umfeld der Rechtfertigung und Erlösung. Heilung von Sünden, Korrektur von Missbildungen, Befreiung von

oder ‘in gewisser Hinsicht Mittler‘[95], aber auch ‘unser großer Mittler‘[96]. P. Napiórkowski, der auf die Notwendigkeit hinweist, dass dieses Thema von Theologen aufgegriffen werde, nennt ausdrücklich das Erforschen der Mittlerschaft des Heiligen Geistes „einen großen Bereich der künftigen Theologie“[97]. Ferner unterstreicht Pfr. Krzysztof Kowalik, dass das Thema der dritten göttlichen Person in den Werken und Forschungen des Lehrstuhls für Mariologie der Katholischen Universität Lublin unter der Leitung von S. C. Napiórkowski seit vielen Jahren deutlich präsent ist[98].

In den letzten Jahren ist die Wahrnehmung der mittlerischen Mission des Heiligen Geistes unter polnischen Theologen immer deutlicher geworden, was dazu führt, dass der Heilige Geist immer häufiger ausdrücklich 'Mittler' genannt oder diese Mission in einer umschreibenden Weise dargestellt wird.

Pfr. Roman Rogowski zitiert in seinen Vorträgen Pfr. Balter aus der *Katholischen Enzyklopädie*; nach ihm bezeichnet er den Heiligen Geist als 'Mittler'[99]. Auch Pfr. Adam Skwarczyński nennt die dritte göttliche Person „'Mittler' zwischen Gott und den Menschen, und sogar zwischen liebenden Menschen“, indem er Lehren des hl. Maximilian Maria Kolbe und Sergey Bulgakovs kommentiert[100]. Pfr. Piotr Liszka wiederum schreibt, dass der Heilige Geist der Schöpfer des einzigen Mittlers ist, dass er diese Mittlerschaft konkret verwirklicht[101] und dass er die aktive Mittler-Funktion bei zwei Arten der Geburt erfüllt: in der hypostatischen Union und bei der Geburt der adoptierten Kinder Gottes[102].

Ebenso eindeutig nennt Pfr. Wojciech Misztal den Heiligen Geist 'Mittler'. Der Theologe aus Kielce schreibt, dass an der Mittlerschaft Christi beteiligt sind: der Heilige Geist, die Engel sowie die Heilsbedürftigen. Er schenkt der mittlerischen Mission des Heiligen Geistes sehr viel Aufmerksamkeit. In Bezug auf die neutestamentlichen Texte betont er, dass die mittlerische Mission des Heiligen Geistes darin besteht, dass „durch ihn Christus und sein Heilswerk dem Menschen zur Verfügung stehen“[103]. Seiner Meinung nach „vermittelt der Heilige Geist zwischen der Gemeinschaft der Kirche und Gott-Vater“[104]. Er vermittelt im Gebet, das die Christen an Gott richten[105]. Darüber hinaus ist er nach Röm 8, 15 als „Mittler der herzlichen und tiefen Beziehung des Christen zu Gott dargestellt. Diese Beziehung ist eine

---

geistiger Gefangenschaft, Versöhnung mit Gott, Rechtfertigung – vollbringt die göttliche Initiative der erlösenden Barmherzigkeit des Vaters, offenbart in der Gnade des Sohnes, durch die Handlung des Heiligen Geistes in unseren Herzen.“ (S. C. Napiórkowski, *Pneumatologia dialogów protestancko-katolickich,* in: *Duch, który jednoczy*, a.a.O., S. 238).

[95] „In gewisser Weise ist der Heilige Geist unser Mittler zu Christus, weil er in unseren Herzen den Glauben, die Hoffnung und die Liebe erweckt, durch die wir Christus annehmen und die Tür unseres Herzens öffnen.“ Dieser Text wurde im Lehrbuch für Jugendliche veröffentlicht: S. C. Napiórkowski, *Maryja, nasza Matka*, in: *Być chrześcijaninem dziś. Teologia dla szkół średnich*, Red. M. Rusecki, Lublin 1994, S. 244. Vgl. S. C. Napiórkowski, *Wielki Współpracownik Chrystusa, Wielkiego Pośrednika*, in: *Duchu Święty, przyjdź!*, a.a.O., S. 123-124.

[96] Im Kapitel „Parákletos: Der Heilige Geist ist unser großer Mittler“ schreibt P. Napiorkowski: „Haben wir jemals ein Buch oder eine Predigt über die Mittlerschaft des Heiligen Geistes oder über seine Fürsprache für uns gelesen? Dies ist vielleicht ein großer Raum der künftigen Theologie.... Ich bin fast völlig davon überzeugt, dass die Arbeit an diesem Thema von großer Bedeutung für das theologische Verständnis der Mittlerschaft 'Heiliger Geist und Muttergottes' ist“ (S. C. Napiórkowski, *Działanie Ducha Świętego w Kościele*, a.a.O., S. 530).

[97] Ebd.

[98] Vgl. K. Kowalik, *Duch Święty a Maryja w badaniach katedry mariologii KUL*, in: *Duch Święty a Maryja. Materiały z Sympozjum zorganizowanego przez Katedrę Mariologii KUL oraz Oddział PTT w Częstochowie*, a.a.O., S. 189.

[99] Vgl. S. J. Stasiak, R. Zawiła, *ABC teologii dogmatycznej. Notatki z wykładów ks. prof. Romana Rogowskiego*, Oleśnica-Wrocław 1993, S. 166.

[100] Vgl. A. Skwarczyński, *Lo Spirito Santo nel pensiero di Sergius Bulgakov e di San Massimiliano Kolbe*, in: *San Massimiliano e la Nuova Evangelizzazione. Atti del Congreso Internazionale (Niepokalanów, Polonia, 19-25 Settembre 1994)*, Red. E. Galignano, Roma 1999, S. 382; vgl. S. Piętka, *Duch Święty a Maryja w ujęciu św. Maksymiliana M. Kolbego*, IRN 14 (1998), S. 331.

[101] Vgl. P. Liszka, *Pośredniczka w Duchu Świętym*, SM 4 (2002) Nr. 3, S. 160.

[102] Vgl. ebd., S. 134.

[103] W. Misztal, *Wiara w pośrednictwo Maryi oraz Jej kult a duchowość pierwszych chrześcijan*, SM 4 (2002) Nr 3, S. 239.

[104] Ebd.

[105] Vgl. ebd., S. 240.

Teilnahme an der Gemeinschaft des Sohnes mit dem Vater und basiert auf der Kindschaft der Menschen durch den Vater“[106].

Auch P. Jacek Bolewski sieht den Heiligen Geist in seiner Mittler-Rolle als den Fortsetzer des Mittlers Christus[107]. Jedoch schlägt er vor, den Begriff ‘der einzige Mittler‘ auf Jesus zu beschränken, „aber dabei sollte man nicht vergessen, zum Begriff (und zu Jesus!) den Heiligen Geist mitzudenken“[108].

Über den Heiligen Geist als Mittler schreiben auch Pfr. Andrzej Czaja[109] und Pfr. Krzysztof Krzemiński[110], die die Lehre von Heribert Mühlen kommentieren. Darüber hinaus sieht Krzemiński die Lehre über die Mittlerschaft des Heiligen Geistes auch in der Enzyklika *Dominum et Vivificantem* (Nr. 50) des Papstes Johannes Paul II.[111]

Das Interesse moderner Theologen an der Frage der mittlerischen Mission des Heiligen Geistes erlaubte Jean Yves Congar zu sagen: „Es sollte (...) klar sein, dass solche Christologien, in denen die Mittlerschaft des Heiligen Geistes fehlt oder nicht richtig eingeschätzt wird, nur falsch sein können“[112].

Trotz der oben erwähnten Veröffentlichungen und Äußerungen muss objektiv festgestellt werden, dass die Thematik der Mittler-Mission des Heiligen Geistes im theologischen Bewusstsein der westlichen Kirche nur in geringem Maße vorhanden ist. Es scheint, dass der Aufruf von S. C. Napiórkowski, der 1984 an die Teilnehmer des Internationalen Mariologischen und Maximilian Kolbe Kongresses in Rom gerichtet wurde, zur mutigen Einführung der schwierigen Frage der Mittlerschaft des Heiligen Geistes in die Theologie, aktuell ist[113].

Die vorliegende Arbeit versucht, in gewissem Sinne die bis jetzt bestehende Lücke zu füllen, indem in Teil I die Frage der Mittlerschaft des Heiligen Geistes sowohl im inneren Leben der Heiligen Dreifaltigkeit (Kapitel II) als auch in der Beziehung Gottes zur Kirche (Kapitel III) beschrieben wird.

---

[106] Ebd., S. 239.

[107] „Aber wenn wir den richtigen Ausdruck für die Kontinuität und Einheit des Heilswerkes der Heiligen Dreifaltigkeit suchen, dann entsteht der umfassendere Begriff der Mittlerschaft des Sohnes – unter Mitwirkung des Heiligen Geistes. Zum Ausdruck bringt das die Formulierung aus dem letzten Evangelium, wo Jesus seinen Jüngern ‘einen anderen Beistand‘ (Joh 14,16) verkündet – nicht nur im Sinne des Beistandes, sondern als einen Anwalt, der eine dem Begriff *mesítes* ähnliche Funktion erfüllt. 'Der andere' Beistand ersetzt nicht den bisherigen Beistand, nämlich den Sohn, das treue Bild des Vaters; sondern vielmehr: nach dem 'Weggehen' des Sohnes zum Vater kommt ein göttlicher Beistand in eine neue Phase. Derselbe Apostel, der in seinem Evangelium in Jesus den früheren Beistand sieht, tröstet die Christen angesichts der schwierigen Erfahrungen der Sündhaftigkeit: „Wenn aber einer sündigt, haben wir einen Beistand beim Vater, Jesus Christus, den Gerechten“ (1Joh 2,1). Das bedeutet, dass sich das im irdischen Leben beginnende beistehende und fürbittende Wirken Jesu nach dem Tod des Herrn noch deutlicher und stärker in der Einheit des Heiligen Geistes, des 'anderen' Beistandes entwickelt. In ähnlicher Weise könnte man den Heiligen Geist einen 'anderen' Mittler nennen ...“ (J. Bolewski, *Matka jednego Pośrednika w Duchu Świętym*, SM 4 [2002] Nr. 3, S. 171).

[108] Ebd., S. 171-172.

[109] Vgl. A. Czaja, *Jedna Osoba*, a.a.O., S. 188-192.

[110] Vgl. K. Krzemiński, *Wspólnota w Duchu. Historiozbawcze posłannictwo Ducha Świętego według Heriberta Mühlena*, Lublin 2002, S. 16-22.

[111] Vgl. WwD, S. 22, Anm. 61.

[112] J. Y. Lacoste, *O teologię Ducha*, in: *Duch Odnowiciel*, a.a.O., S. 27.

[113] Vgl. oben Anm. 90.

## Der Stand der Forschung über die Frage der pneumatologischen Begründung der Mittlerschaft Mariens

Wie wir bereits erwähnt haben, geht es bei der zweiten Frage, die wir ansprechen wollen, um die Begründung der Mittlerschaft Mariens in Anlehnung an die Beziehung zum Heiligen Geist, der die Mittler-Mission erfüllt. In dieser Thematik waren die letzten 30 Jahre voller Veröffentlichungen, obwohl es sich eher um eine allgemeine Angelegenheit handelte, wie die 'Heiliger Geist – Maria Beziehung', und nicht um das spezifische Thema der Mittlerschaft. Die Verknüpfung der Mittlerschaft Mariens mit der des Heiligen Geistes gab es sehr selten. Wir stellen unten den aktuellen Stand der Forschung zu diesem Thema dar.

Die Quellen des Interesses an der Beziehung zwischen dem Heiligen Geist und Maria in der modernen Theologie sollten vor allem in der aktuellen Polemik der Pneumatologie und Mariologie gesehen werden, die in den fünfziger Jahren begann. Sie entwickelte sich während des Zweiten Vatikanischen Konzils und gleich danach. Die Ursache dieser Polemik war die von protestantischen Theologen formulierte These, in der katholischen Theologie und Frömmigkeit sei die heiligste Jungfrau Maria an die Stelle des Heiligen Geistes getreten[114]. Als Antwort auf diese These unternahmen katholische Theologen eine Reihe von Forschungsinitiativen, um das Thema im Detail zu untersuchen und die Unbegründetheit dieser These aufzuzeigen.

Französische Theologen, die der Französischen Gesellschaft für Marianische Studien angehören, befassten sich als erste mit dieser Thematik. Sie widmeten der Frage 'der Heilige Geist und Maria' drei aufeinanderfolgende akademische Tagungen in den Jahren 1968-1970[115]. Italienische Theologen wiederum diskutierten während des zwölfwöchigen Marienstudiums in Turin vom 28. August bis zum 1. September 1972 über die Beziehung zwischen dem Heiligen Geist und der Mission Mariens in der Heilsökonomie[116].

Ein Jahr später wurde ein Buch mit sieben Vorträgen zum Thema „Der Heilige Geist und Maria“ veröffentlicht - ebenfalls in Italien. Diese Vorträge wurden zum 500. Jahrestag der Marienverehrung als Mutter des Guten Rates[117] gehalten und publiziert.

Vielleicht haben die andauernden Polemiken und Publikationen dazu beigetragen, dass Papst Paul VI. nicht nur zu intensiven pneumatologischen Studien aufrief[118], sondern auch die Frage nach der Beziehung der dritten göttlichen Person zu Maria in seinem Apostolischen Schreiben *Marialis cultus* (2. Februar 1974) aufgeworfen hat[119]. Darüber hinaus machte der Papst diese Frage zum Thema für den 14. Marianischen Kongress in Rom im Jahr 1975, und in seinem Brief an seinen Vertreter auf dem Kongress, Kardinal Léon-Joseph Suenens, wies er darauf hin, dass „die innere, klarste und heiligste Verbundenheit, die die Heilige Jungfrau Maria im Werk der Erlösung der Menschheit mit dem Heiligen Geist inne hat“, von großem Nutzen sein soll „auch auf dem Gebiet der Verehrung des Heiligen Geistes und der Mutter Gottes, der Mutter der Kirche“[120].

Das Thema der Beziehung 'Heiliger Geist–Maria' wurde von den spanischen Theologen nicht nur aufgegriffen, was zu den in den „Estudios Marianos“[121] veröffentlichten Vorträgen und Artikeln führte, sondern es wurde diesem Thema auch ein Internationales Mariologisches Symposium gewidmet, das die Theologische Fakultät „Marianum“ in Rom organisierte[122]. Etwas später -1989- organisierte die Deutsche Arbeitsgemeinschaft für Mariologie[123] ebenfalls ein Symposium. Darüber hinaus wurde das Thema 'Heiliger Geist – Maria' von vielen anderen Theologen diskutiert, die die verschiedenen Aspekte dieser Beziehung behandelten oder nach einer ganzheitlichen Betrachtungsweise des Themas suchten. Die bedeutendsten Autoren in dieser Materie sind: Heribert Mühlen[124], Domenico Beretto[125], Xavier Pikaza[126], Leonardo Boff[127], Gabriele Roschini[128], Angelo Amato[129], Bruno Forte[130], Alfonso Langella[131] und Yves Congar[132].

[114] Dieses Thema wird in Abschnitt 4.2.2 dieser Studie ausführlich behandelt.
[115] Als Ergebnis dieser Arbeit sind drei aufeinanderfolgende Ausgaben des „Bulletin de la Société Française ď Études Mariales" herausgegeben, die die Beziehung „der Heilige Geist – Maria" in drei Perspektiven aufnehmen: *Evangelien und Kirchenväter*, EtM 25 (1968); *Bibel und Spiritualität*, EtM 26 (1969) sowie *die ökumenischen Perspektiven und Lehrperspektiven*, EtM 27 (1970). Vgl. S. C. Napiórkowski, *Duch Święty a Maryja w świetle prac Francuskiego Towarzystwa Studiów Maryjnych*, a.aO., S. 135-148; S. Gręś, Relacja: *„Duch Święty – Maryja"*, a.a.O., S. 7.
[116] Das Material der Beratungen wurden veröffentlicht in „La Madonna" 20 (1972), S. 5-136.
[117] *Lo Spirito Santo e Maria Santissima*, Città del Vaticano 1973; vgl. L. Balter, *Duch Święty w tajemnicy Maryi i Kościoła*, in: *Matka Jezusa pośrodku pielgrzymującego Kościoła*, Red. J. S. Gajek, K. Pek, Warszawa 1993, S. 243-247.
[118] Vgl. oben Anm. 19.
[119] Vgl. MC 26-27; J. P. Sieme Lasoul Elangen, *La Sainte Vierge Marie et l' Esprit Saint dans la „Marialis Cultus". Dottorato in Sacra Teologia con specializzazione in mariologia*, moderatore: I. M. Calabuig, Roma 1997.
[120] Paulus VI, *E.mo P. D. Leoni Iosepho S.R.E. Cardinali Suenens, Mechliniensi-Bruxellensi Archiepiscopo, ob Marianum ex omnibus nationibus Conventum peragendum*, AAS 67 (1975), S. 355.
[121] *Maria y el Espiritu Santo*, EstMar 11(1977), S. 5-203.
[122] *Maria e lo Spirito Santo. Atti del 4° Simposio Mariologico Internazionale (Roma ottobre 1982)*, Roma-Bologna 1984. Eine Liste von Kongressen und Symposien zum Thema der Beziehung 'der Heilige Geist – Maria' von 1968-1982 – siehe S. De Fiores, *Maria nella teologia contemporanea*, Roma 1987, S. 275, Anm. 64.
[123] *Maria und der Heilige Geist. Beiträge zur pneumatologischen Prägung der Mariologie. Im Auftrag der deutschen Arbeitsgemeinschaft für Mariologie*, Red. A. Zigenaus, Regensburg 1991; vgl. F. Courth, *Maria und der Heilige Geist. Tagung der Deutschen Arbeitsgemeinschaft für Mariologie in Augsburg (5-7 Februar 1989)*, EphMar 39 (1989), S. 305-307.
[124] Seine Konzeption beschrieb er im vierten Kapitel der zweiten Ausgabe seines Werkes *„Una mystica persona"* mit dem Titel *„Maria und die Mittlerschaft des Geistes Christi"*, vgl. UMP, S. 461-494.
[125] D. Bertetto*, L' azione propria dello Spirito Santo in Maria*, Marianum 41 (1979), S. 400-444; *La sinergia dello Spirito Santo con Maria, in: Maria e lo Spirito Santo. Atti del 4o Simposio Mariologico Internazionale*, a.a.O. S. 291-302; *La Madonna e lo Spirito Santo*, MIm 9 (1973), S. 55-62; *Lo Spirito Santo e Maria*, MIm 13 (1977), S. 212-223.
[126] X. Pikaza, *María y el Espiritu Santo (Hech. 1,14. Apuntes para una mariología pneumatológica*, „Estudios Trinitarios" 15 (1981), S. 3-82; *El Espíritu Santo y María en la obra de San Lucas*, EphMar 28 (1978), S. 151-168; *Unión hipostática de María con el Espíritu Santo?*, „Marianum" 44 (1982), S. 439-474.
[127] L. Boff, *Il volto materno di Dio. Saggio interdisciplinare sul femminile e le sue forme religiose*, Brescia 1981.
[128] G. Roschini, *Lo Spirito Santo e la Madonna nella teologia medievale*, „Divinitas" 19 (1975), S. 353-355; *Il Tuttosanto e la Tuttasanta. Relazioni tra Maria SS. E lo Spirito Santo*, T. I: *Quadro storico*, Roma 1976; T. II: Sintesi dottrinale, Roma 1977.
[129] A. Amato, *Lo Spirito Santo e Maria nella ricerca teologica odierna delle varie confessioni cristiane in Occidente*, in: *Maria e lo Spirito Santo. Atti del 4° Simposio Mariologico Internazionale*, a.a.O., S. 9-103.
[130] B. Forte, *Maria la Donna icona del Mistero. Saggio di mariologia simbolico-narrativa*, Cinisello Balsamo 1989 (Polnische Übersetzung: Maryja, *Ikona Tajemnicy. Zarys mariologii symboliczno-narracyjnej*, übers. B. Widła, Warszawa 1999).
[131] A. Langella, *Maria e lo Spirito nella teologia cattolica post-conciliare*, Napoli 1993.
[132] Vgl. W. Bd. 1. S. 224-226. Es muss gesagt werden, dass es in dem breiten Schaffen P. Congars eher wenige mariologischer Texte gibt, obwohl er fast 30 Jahre (bis 1967) Mitherausgeber eines Bulletins von Marianischen Theologien im Rahmen der dominikanischen theologischen Zeitschrift „Revue des sciences philosophiques et théologiques" war. Sein charakteristisches mariologisches Erbe umfasst einige Artikel, ein Interview über Marienfrömmigkeit, Einführungen in verschiedene Bücher und Dokumente sowie verstreute Aufzeichnungen über die Allerheiligste Jungfrau Maria in thematisch anders geordneten Werken. Pater Congar ist als Mariologe nicht hoch angesehen, weil er nicht an mariologischen Symposien und Konferenzen teilnahm und in keinem mariologischen Arbeitskreis mitwirkte. Dagegen war er in vielen anderen Bereichen des theologischen Lebens präsent und glaubte, dass die mariologischen Fragen in einem breiten Kontext der gesamten Theologie diskutiert werden sollten (vgl. K. Pek, *Per Spiritum ad Mariam. Implikacje mariologiczne pneumatologii Y. Congara*, Lublin 2000, S. 19-22). Yves Congar erwähnt in seinem Leben als Theologe drei verschiedene Perioden der Gegenwart Mariens. Die erste Periode – bis zum Beginn der Lehrtätigkeit – ist eine Zeit der einfachen Marienverehrung: die Haltung des Kindes gegenüber seiner Mutter. Die zweite Periode – manchmal von ihm eine Begegnung mit der „galoppierenden Mariologie" genannt (mit der maximalistischen Mariologie) – ist eine Zeit, in der er mit der Privilegien-Mariologie in Kontakt kam, und er interessierte sich damals in erster Linie für die Beziehung 'Maria – Kirche'. Schließlich ist die dritte Periode die Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils und der Rezeption der Konzilsdokumente. Congar erkennt hier die Notwendigkeit für die integrale Mariologie. Er interessiert sich besonders für die Gegenwart Mariens in der Kirche, in der Gemeinschaft der Heiligen und für die Beziehung zwischen Maria und dem Heiligen Geist, der die Kirche miterzeugt und heiligt (vgl. Y. Congar, *Entretiens d' automne*, Paris 1987, S. 81-84). In der dritten dieser Perioden erscheint das für uns interessante Thema der Beziehung zwischen dem Heiligen Geist und Maria. Diese Thematik wurde noch nicht von vielen Theologen in Kommentaren behandelt. Die umfassendste Studie zu diesem Thema wurde von dem Theologen aus Lublin, Pfr. Kazimierz Pek, in seiner Dissertation u.d.T. *Per Spiritum ad Mariam*, a.aO., geschrieben.

Außerdem muss daran erinnert werden, dass in den frühen siebziger Jahren die Seligsprechung von P. Maximilian Kolbe (17. Oktober 1971) stattfand. Schon vor der Seligsprechung war das theologische Denken des polnischen Franziskaners wohlbekannt, aber erst die Veröffentlichung seiner Schriften in polnischer[133], aber besonders in italienischer Sprache[134], im Zusammenhang mit seiner Seligsprechung führte zu einer dynamischen Steigerung des Interesses an seinem theologischen Denken. Dazu gehören seine bahnbrechenden Vorschläge für die Beziehung 'der Heilige Geist – Maria'. Als Ergebnis dieses Interesses entstanden ernsthafte Veröffentlichungen von Theologen wie: Ernesto Piacentini[135], Henri Manteau-Bonamy[136] und Jerzy Domański[137]. Zahlreiche Artikel zu diesem Thema erschienen in Rom in „Miles Immaculatae"[138]. Die Studien des originellen pneumatologisch-mariologischen Denkens von P. Maximilian wurde für seine geistlichen Söhne, nämlich die Franziskaner-Minoriten[139,] sowie für polnische Theologen als Landsleute dieses großen Heiligen eine besondere Herausforderung.

Zweifellos trug Papst Johannes Paul II. zur Wiederbelebung der Diskussion über die Beziehung 'Heiliger Geist – Maria' bei, der in der 38. Nummer der Enzyklika *Redemptoris Mater* die 'pneumatologische' Begründung der Mittlerschaft de Heiligsten Jungfrau Maria vorschlug[140].

Im polnischen Kontext befassten sich mit dem Thema der Beziehung 'Heiliger Geist – Maria' besonders: Pfr. Lucjan Balter[141], P. Stanisław Celestyn Napiórkowski[142], Pfr. Stanisław Greś[143], Pfr. Teofil Siudy[144], P. Grzegorz Bartosik[145], Pfr. Wacław Siwak[146] und andere[147]. Eine besondere Bedeutung hat die Dissertation von Pfr. Stanisław Greś, die in der Akademie der Katholischen Theologie unter der Leitung von Prof. Lucian Balter geschrieben wurde. Sie ist eine Zusammenfassung der Diskussionen und Veröffentlichungen zwischen 1965 und 2000 über der Beziehung 'Heiliger Geist – Maria'[148].

Das Thema 'Heiliger Geist – Maria' wurde Gegenstand der Besprechung des Internationalen Mariologischen Kongresses in Tschenstochau im Jahr 1996[149]. Beeindruckend

---

[133] Siehe *Pisma Ojca Maksymiliana Marii Kolbego, franciszkanina*, Bd. I-VII, Niepokalanów 1970, Bd. VIII-IX, Niepokalanów 1971; Bł. Maksymilian Maria Kolbe, Wybór pism, Red. J. R. Bar, Warszawa 1973.

[134] *Gli scritti di Massimiliano Kolbe, Eroe di Oświęcim e Beato della Chiesa*, übers. C. Zambelli, Bd. 1-2, Firenze 1975; Bd. 3, Firenze 1978.

[135] E. Piacentini, *Dottrina mariologica del P. Massimiliano Kolbe. Ricostruzione e valutazione critico-comparativa con la mariologia prima e dopo il Vaticano II*, Roma 1971; *L' 'Immacolata nel pensiero di P. Kolbe. Punti di contatto tra mariologia e pneumatologia*, „Marianum" 33 (1971), S. 129-181; *Rapporto Spirito Santo – Maria e loro ruolo nella communicazione della grazia secondo il Beato Massimiliano Kolbe*, MIm 11 (1975), S. 265-304; *Trinità e Immacolata in Kolbe*, MIm 7 (1971), S. 200-209; *Nuovo corso sistematico di mariologia sub luce Immaculatae*, Frascati 2002, S. 57-97; 117-144; 176-182. Vgl. S. Gręś*, Relacja: „Duch Święty – Maryja"*, a.a.O., S. 195-206.

[136] H. M. Manteau-Bonamy, *La doctrine mariale du Père Kolbe. Esprit-Saint et conception immaculée*, Paris 1975 (Polnische Übersetzung: *Nauka maryjna ojca Kolbego. Duch Święty a Niepokalane Poczęcie*, übers. K. M. Brodzik, Niepokalanów 1981); *L' Immacolata rivela lo Spirito Santo. La chiave del pensiero mariano del B. Massimiliano M. Kolbe*, MIm 10 (1974), S. 70-80; *La Vergine Immacolata e lo Spirito Santo nell'apostolato del Beato Massimiliano M. Kolbe*, MIm 12 (1976), S. 235-242; *L' unione intima dell'Immacolata e dello Spirito Santo principio della teologia pastorale mariana del Beato Massimiliano Kolbe*, MIm 13 (1977), S. 293-302; *Saint Maximilien Kolbe et la médiation de l' Immaculée*, MF 85 (1985), S. 564-575. Vgl. S. Gręś, Relacja*: „Duch Święty –Maryja"*, a.a.O., S. 206-224.

[137] J. Domański, *Zarys myśli maryjnej o. Maksymiliana Kolbego, in: Studia o Ojcu Maksymilianie Kolbe*, Warszawa 1971, S. 141-195.

[138] Vgl. z. B. G. Roschini, *Lo Spirito Santo e l' Immacolata negli scritti del B. Massimiliano Kolbe*, MIm 12 (1976), S. 115-127; P. D. Fehlner, *Complementum Ss. Trinitatis*, MIm 21 (1985), S. 177-204; G. Simbula, *Lo Spirito Santo nell'esperienza spirituale e nella riflessione teologica di S. Massimiliano Kolbe*, MIm 33 (1997), S. 455-492.

[139] Formal tat das das Außerordentliche Generalkapitel 1986 durch die Anerkennung des Erbes von P. Maximilian Kolbe als eines integralen Bestandteils des Charismas des Ordens der Minoriten (vgl. *Dziedzictwo kolbianskie. List Generała Zakonu po kapitule generalnej*, Rzym 1986). Der Nachlass des heiligen Maximilian Kolbe -darin auch sein pneumatologisches und mariologisches Denken- war ein Thema des zweiten Kolbe-Kongresses, der vom 8. bis 12. Oktober 1984 in Rom stattfand. Dieser Kongress führte zur Veröffentlichung einer bedeutenden Publikation: *La mariologia di S. Massimiliano Kolbe. Atti del Congresso Internazionale. Roma 8-12 ottobre 1984*, Red. F. S. Panchieri, Roma 1985. Wir finden den pneumatologischen und mariologischen Aspekt im kolbianischen Denken in folgenden Artikeln: P. D. Fehlner, *The Immaculate and the mystery of the Trinity in the thought of S. Maximilian Kolbe*, ebd., S. 382-416; F. S. Pancheri, *L' Immacolata Concezione al centro della*

war auf diesem Kongress das wissenschaftliche Schaffen der polnischen Sektion, das später in einem separaten Werk auf Polnisch veröffentlicht wurde[150].

Eine weitere Initiative, die die Frage der Beziehung 'Heiliger Geist – Maria' betraf, war ein Symposium, das wegen des Jahres des Heiligen Geistes (in Vorbereitung auf das Große Jubiläum des Christentums im Jahr 2000) durch Lehrstühle für Mariologie KUL und die Abteilung der Polnischen Theologischen Gesellschaft in Tschenstochau im Jahr 1998 organisiert wurde. Die Materialien dieses Symposiums wurden als erster Band der Mariologischen Bibliothek der Polnischen Mariologischen Gesellschaft veröffentlicht[151].

---

*mariologia kolbiana*, ebd., S. 417-476; H. M. Manteau-Bonamy, *Saint Maximilien Marie Kolbe et la médiation de L' Immaculée*, ebd., S. 508-530; S. C. Napiórkowski, *Le mariologie et ses problèmes dans notre siècle*, ebd., S. 564-575.

[140] „Dieser heilsame Einfluss ist vom Heiligen Geist getragen" (RM 38); vgl. A. M. Calero, *La mariologia en el Magisterio Pontificio posconciliar*, EphMar 41 (1991), S. 379-391.

[141] Vgl. L. Balter, *Pneumahagijny charakter kultu maryjnego, in: Człowiek we wspólnocie Kościoła*, Red. L. Balter, Warszawa 1979, S. 436-448; *Duch Święty w tajemnicy Maryi i Kościoła*, a.a.O., S. 243-257; *Rola Ducha Świętego w życiu Maryi*, in: *Matka Odkupiciela. Komentarz do encykliki „Redemptoris Mater"*, Red. S. Grzybek, Kraków 1988, S. 137-150; L. Balter, *Duch Świętya Niepokalana*, RN 30 (1984), S. 354-356.

[142] S. C. Napiórkowski, T. Wilski, *Macierzyńskie pośrednictwo w Duchu Świętym*, MO, S. 215-245; S. C. Napiórkowski, *Komentarze do pism i konferencji św. Maksymiliana Kolbego*, SM 4 (2002) Nr. 3, S. 307-321; *Duch Święty a Maryja w świetle prac Francuskiego Towarzystwa Studiów Maryjnych*, a.a.O., S. 135-148; W. Życiński, *S. C. Napiórkowskiego teologia pośrednictwa Maryi w świetle odnowy mariologii posoborowej*, in: *Tradycja i otwartość. Księga pamiątkowa poświęcona o. Profesorowi Dr. hab. Stanisławowi Celestynowi Napiórkowskiemu*, Red. K. Kowalik, Lublin 1999, S. 35-45. K. Kowalik zitiert insgesamt zehn Publikationen von S. C. Napiórkowskiego, die ganz oder teilweise das Thema der Beziehung 'der Heilige Geist – Maria' betreffen (K. Kowalik, *Duch Święty a Maryja w badaniach katedry mariologii KUL*, a.a.O., S. 182-183).

[143] S. Gręś, *Kult Ducha Świętego i Maryi*, in: *Nosicielka Ducha. Pneumatofora. Materiały z Kongresu Mariologicznego Jasna Góra 18-23 sierpnia 1996 r.*, Red. J. Wojtkowski, S. C. Napiórkowski OFMConv, Lublin 1998, S. 189-199; *Maryja a Duch Święty w Katechizmie Kościoła Katolickiego*, in: *Maryja w Katechizmie Kościoła Katolickiego. Materiały z sympozjum zorganizowanego przez dominikańskie Kolegium Filozoficzno-Teologiczne w Krakowie w dniach 6-7 października 1995 roku*, Red. S. C. Napiórkowski OFMConv, B. Kochaniewicz OP, Kraków 1996, S. 57-67; *Maryja i Duch Święty w ujęciu św. Maksymiliana Kolbego odczytywanego przez teologów zagranicznych*, „Studia Paradyskie" 10 (2000), S. 11-38; *Maryja wzorem życia w Duchu Świętym, Włocławek 1995; Sanktuarium Ducha Świętego*, „Communio" 3 (1983) Nr. 5, S. 76-84; *Maryja i Kościół. Perspektywa pneumatologiczna*, SM 4 (2002) Nr. 2, S. 89-101; *Duch Święty i Maryja w życiu duchowym chrześcijanina*, SM 5 (2003) Nr. 2, S. 18-40.

[144] T. Siudy, *Duch Święty w duchowości maryjnej*, CzST 21-22 (1993-1994), S. 119-126; *Duch Święty w życiu i posłannictwie Matki Bożej*, „Dobry Pasterz" 8 (1990) Heft 10, S. 30-39*; Panagion i Panagia. Więź Maryi z Duchem Świętym według Pawła Evdokimova*, in: *Duch Święty a Maryja. Materiały z Sympozjum zorganizowanego przez Katedrę Mariologii KUL oraz Oddział PTT w Częstochowie*, a.a.O., S. 123-134.

[145] G. M. Bartosik, *Duch Święty a pośrednictwo Matki Bożej według świętego Maksymiliana*, in: *Duchu Święty, przyjdź!*, a.a.O., S. 21-37; *Przybytek Ducha Świętego. Relacja Duch Święty – Maryja według Pisma Świętego i Ojców Kościoła*, in: *Duch Odnowiciel*, a.a.O., S. 141-164; *Maryja ikoną Ducha Świętego według Bruno Forte*, STV 36 (1998) Nr. 2, S. 119-133; *Relacja Duch Święty – Maryja w liturgii Mszy świętej*, w: *Duch Święty a Maryja. Materiały z Sympozjum zorganizowanego przez Katedrę Mariologii KUL oraz Oddział PTT w Częstochowie*, a.a.O., S. 217-236; *Pneumahagijny wymiar Niepokalanego Poczęcia Maryi*, in: *Tota pulchra es Maria. Materiały z ogólnopolskiego sympozjum mariologicznego z okazji 150. rocznicy ogłoszenia dogmatu o Niepokalanym Poczęciu Matki Bożej. Licheń, 17-20 maja 2004 r.*, Licheń 2004, S. 187-216.

[146] W. Siwak, *Maryja – Oblubienica Ducha Świętego. Wprowadzenie do teologii tytułu, „Resovia Sacra*. Studia Teologiczno-Filozoficzne Diecezji Rzeszowskiej" 4 (1997) Nr. 4, S. 37-53; *Maryja jako „Córka Boga Ojca, Matka Syna Bożego i Oblubienica Ducha Świętego" według Jana Pawła II*, in: *Trójca Święta a Maryja. Materiały z sympozjum mariologicznego zorganizowanego przez Polskie Towarzystwo Mariologiczne. Czetochowa, 6-8 wrzesnia 1999 roku*, Red. T. Siudy, K. Pek, Częstochowa 2000, S. 97-126; *Maryja jako Oblubienica Ducha Świętego w nauczaniu Jana Pawła II*, in: *Duch Święty a Maryja. Materiały z Sympozjum zorganizowanego przez Katedrę Mariologii KUL oraz Oddział PTT w Częstochowie*, a.a.O., S. 201-215; *Oblubienica Ducha Świętego*, RN 47 (2001), S. 93-94, 131-132.

[147] Z.B. A. Skwarczyński, *Duch Święty a Maryja w ujęciu Sergiusza Bułgakowa i św. Maksymiliana Kolbego*, Niepokalanów 1995; *Rola zjednoczonej z Duchem Świętym Maryi w doprowadzeniu świata do pełni przebóstwienia w ujęciu Sergiusza Bułgakowa i św. Maksymilina Kolbego*, in: *Nosicielka Ducha. Pneumatofora*, a.a.O., S. 253-264; T. Wilski, *Matka Najświętsza jest tą, w której wielbimy Ducha Przenajświętszego*, SG 6 (1981), S. 221-231; *Posłannictwo Ducha Świętego a pośrednictwo Maryi (Koncepcja Heriberta Mühlena)*, CzSt 12-13 (1985), S. 179-202.

[148] S. Gręś*, Relacja: „Duch Święty – Maryja"*, a.a.O.

[149] *De culto mariano saeculo XX. Maria, Mater Domini, in mysterio salutis quo dab Orientis et Occidentis Ecclesiis in Spiritu Sancto hodie celebratur. Acta Congressus Mariologici-Mariani Internationalis in Sanctuario Mariano Czestochoviensi Anno 1996 celebrati*, Bd. 1-6, Citt. del Vaticano 2000; vgl. I. Calabuig, *Reflessioni sul tema del XII Congresso Mariologico Internazionale*, „Marianum" 56 (1994), S. 437-456.

[150] *Nosicielka Ducha. Pneumatofora. Materiały z Kongresu Mariologicznego Jasna Góra 18-23 sierpnia 1996 r.*, a.a.O.

[151] *Duch Święty a Maryja. Materiały z Sympozjum zorganizowanego przez Katedrę Mariologii KUL oraz Oddział PTT w Częstochowie*, a.a.O.

In den allgemeinen Diskussionen über die Beziehung 'Heiliger Geist – Maria' gibt es einige Veröffentlichungen, in denen die Autoren der Frage der Mittlerschaft Mariens besondere Aufmerksamkeit geschenkt haben oder die Mittlerschaft (ihr 'pneumatologischer' Aspekt) das Hauptthema der Ausarbeitung war. Wir werden uns in den Kapiteln V und VI dieser Studie ausführlich mit diesen Autoren befassen.

Ein weiterer Impuls, der zweifellos zur Wiederbelebung der Theologie der Mittlerschaft Mariens und ihrer 'pneumatologischen' Voraussetzungen beitrug, war die Enzyklika von Johannes Paul II. *Redemptoris Mater*, woraufhin wir als ein Ergebnis der Symposien eine Reihe von Veröffentlichungen über das für uns interessante Thema erhielten[152].

Zu diesem Thema trägt in polnischer Sprache auch das Zentrum für marianische Lebensführung eines Christen in Licheń bei. Dieses Zentrum widmete die dritte Ausgabe seines vierteljährlichen „Salvatoris Mater" aus dem Jahr 2002 der Frage der Mittlerschaft der heiligsten Jungfrau Maria. In mehreren Artikeln wurde die Frage der 'pneumatologischen' Begründung dieser Mittlerschaft ausdrücklich betont[153].

Darüber hinaus sollte auch auf die Arbeiten des Lehrstuhls für Mariologie an der Katholischen Universität Lublin hingewiesen werden, der sich mit dem Verhältnis zwischen dem Heiligen Geist und Maria befasste und es zum Thema von Studium und Forschung machte[154].

In der *Polnischen Mariologischen Bibliografie*, herausgegeben von Pfr. Gręś, sammelte der Autor 98 Publikationen über die Beziehung 'Heiliger Geist – Maria', und zwar zwischen 1965 und 2003[155]. Obwohl viele dieser Veröffentlichungen einen volkstümlichen Charakter haben, beweist ihre Zahl, dass dieses Thema in Polen sehr viel Interesse findet.

In seiner Dissertation teilt Pfr. S. Gręś die Publikationen zum Thema der Beziehung 'Heiliger Geist – Maria' (sowohl die von ausländischen als auch von polnischen Autoren) in der nachkonziliaren Zeit in folgende thematische Gruppen ein: 1) Maria, der Prototyp der getauften Christen im Heiligen Geist; 2) Maria, das Meisterwerk, die Dienerin und die Braut des Heiligen Geistes; 3) Maria, die Mitarbeiterin des Heiligen Geistes; 4) Maria, die Verkörperung des Heiligen Geistes in der Kirche und in der Welt; 5) Maria, das Vorbild des Lebens im Heiligen Geist. Diese Themen reflektieren nach Ansicht des Autors die gesamte Diskussion in der modernen Theologie in Bezug auf die Beziehung 'Heiliger Geist – Maria' im zeitgenössischen theologischen Denken[156].

Andere Theologen, die versuchten, die nachkonziliaren Publikationen zum Thema der Beziehung 'Heiliger Geist – Maria' zusammenzufassen, stellten keine so umfassende Betrachtungsweise des Themas wie Pfr. Graś dar. Z.B. nennt Alfonso Langella, der 1993 seine Arbeit veröffentlichte, die wichtigsten theologischen Publikationen über die Beziehung 'Heiliger Geist – Maria' in chronologischer Reihenfolge, wobei er nur die verschiedenen Aspekte dieser Beziehung innerhalb der veröffentlichten Materialien einzeln angibt, wie die trinitarische, ekklesiologische, anthropologische, eschatologische Dimension[157], und er betont die pastorale Dimension dieser Beziehung[158]. Die Präsentationen der achtziger Jahre, sowohl die ziemlich umfangreiche Arbeit von Angelo Amato[159] als auch die umfassendere Studie von

[152] Vgl. L. Balter, *Rola Ducha Świętego w życiu Maryi*, a.a.O.; W. Łaszewski, *Pośrednictwo szczególne i wyjątkowe*, MO, S. 91-118; S. C. Napiórkowski, T. Wilski, *Macierzyńskie pośrednictwo w Duchu Świętym*, MO, S. 215-245.
[153] Vgl. P. Liszka, *Pośredniczka w Duchu Świętym*, a.a.O., S. 130-160; J. Bolewski, *Matka jednego Pośrednika w Duchu Świętym*, a.a.O., S. 161-183; W. Misztal, *Wiara w pośrednictwo Maryi oraz Jej kult a duchowość pierwszych chrześcijan*, a.a.O., S. 232-251.
[154] Vgl. K. Kowalik, *Duch Święty a Maryja w badaniach katedry mariologii KUL*, a.a.O., S. 181-194.
[155] Vgl. S. Gręś, *Polska bibliografia mariologiczna (1945-2003)*, Niepokalanów 2004, S. 911.
[156] Dies sind die Titel der fünf Kapitel der besprochenen Studie (vgl. S. Gręś, *Relacja: „Duch Święty – Maryja"*, a.a.O.).
[157] Vgl. A. Langella, *Maria e lo Spirito*, a.a.O., S. 168-202.
[158] Vgl. ebd., S. 203-223.
[159] Vgl. A. Amato, *Lo Spirito Santo e Maria nella ricerca teologica odierna*, a.a.O., S. 9-103.

Stefano De Fiores[160], sind ähnlich. Ersterer, derzeit Erzbischof und Sekretär der Kongregation für die Glaubenslehre, unterscheidet einige der wichtigsten Theologen und die von ihnen dargestellten Ideen. Er bespricht vor allem die Gedanken Mühlens[161]. Außerdem spricht er auch von Maria als „der Allerheiligsten" (*Panhagia*) durch „den Allerheiligsten" (*Panhagion*), nämlich den Heiligen Geist (Konzeption von G. Roschini)[162]. Er nennt Maria „das Angesicht der Gottesmutterschaft" (Konzeption von L. Boff), die Transparenz des Geistes (Konzeption von X. Pikaz). Er spricht auch von ihrer einzigartigen Hingabe an den Heiligen Geist in der Art und Weise, wie der Sohn dem Vater gehorcht (Konzeption von H. U. von Balthasar)[163]. Im Anschluss an Domenico Beretto sieht auch er Synergie im Tun des Heiligen Geistes und Mariens[164].

S. De Fiores macht, wie Amato, auf die Konzeption von D. Beretto und X. Pikaz aufmerksam[165]. Er spricht auch, H. Manteau-Bonamy folgend, über die sichtbare Mission des Heiligen Geistes in Maria im Augenblick der Menschwerdung[166]. Zusammenfassend stellt er fest, dass unter den modernen Theologen eine sehr weitgehende Übereinstimmung in der Darstellung der Beziehung 'Heiliger Geist – Maria' in einigen grundlegenden Dimensionen zu sehen ist: Maria ist „der Ort der Begegnung mit dem Heiligen Geist", „die Zeugin und das Zeichen des Heiligen Geistes", „das Heiligtum des Heiligen Geistes". Sie ist auch „die Trägerin des Heiligen Geistes" (*Pneumatofora*) und „das Vorbild des Menschen, der im Heiligen Geist lebt" (*Pneumatoforma*)[167].

Wie aus den oben erwähnten Hauptveröffentlichungen über die Beziehung 'Heiliger Geist – Maria' hervorgeht, gibt es keine spezifischen, ausführlichen und umfassenden Studien, die die Mittlerschaft Mariens als eine Teilhabe an der Mittlerschaft des Heiligen Geistes behandeln. Mühlen hat darüber zwar ausdrücklich geschrieben, aber seine Studie behandelt Mariens Rolle auf eine minimalistische Weise und reduziert sie (Maria) auf ein außergewöhnliches Mitglied der Kirche. Die Abhängigkeit der Mittlerschaft Mariens vom Tun des Heiligen Geistes erwähnt Papst Paul VI. in seinem *Brief an Kardinal Suenens*[168] (jedoch ohne weiteres Ausbauen dieser Frage). In ähnlicher Weise verbindet der spanische Theologe, J. C. R. Garcia Paredes, die Mittlerschaft Mariens mit der Mittlerschaft des Heiligen Geistes. Für ihn ist Maria jedoch lediglich ein Symbol der Mittlerschaft des Heiligen Geistes, und er betrachtet ihre Mittlerschaft prinzipiell im Sinne der Mittlerschaft der triumphierenden Kirche (d.h. wie die Kirche die Mittlerschaft der Heiligen betrachtet)[169]. A. Skwarczynski erwähnt im Hinblick auf die Lehre Maximilian Kolbes die spezifische Teilhabe Mariens an der Mittlerschaft des Heiligen Geistes [170].

---

[160] Es handelt sich um Kapitel IX mit dem Titel „Ricupero pneumatologico della mariologia" in seinem Buch *Maria nella teologia contemporanea*, Roma 1987, S. 256-288.
[161] Vgl. A. Amato, *Lo Spirito Santo e Maria nella ricerca teologica odierna*, a.a.O., S. 32-36.
[162] Vgl. ebd., S. 46-57.
[163] Vgl. ebd., S. 61-82.
[164] Vgl. ebd., S. 57-61.
[165] Vgl. S. De Fiores, *Maria nella teologia contemporanea*, a.a.O., S. 279-281, 283-286.
[166] Vgl. ebd., S. 281-283.
[167] Vgl. ebd., S. 287-288.
[168] „Ma non si concluse con l' Assunzione gloriosa la missione di Maria, quale socia dello Spirito di Cristo nel mistero della salvezza. Benché assorta nella contemplazione gaudiosa della Trinità beata, Ella continua ad essere presente spiritualmente a tutti i figli della redenzione, sempre stimolata al suo nobilissimo ufficio dall' Amore Increato, anima del Corpo mistico e suo motore supremo. [...] Le loro affermazioni, per quanto sorprendenti, non dovrebbero turbare alcuno, poiché in esse è sottointesa, e talvolta chiaramente accennata, la dipendenza fontale dell' azione mediatrice della Vergine da quella dello Spirito di Dio" (Paolo VI, *Lettera al Cardinale Suenens in occasione del Congresso Mariano Internazionale*, „La Madonna" 23 [1975], S. 4-5).
[169] Vgl. J. C. R. *Gracía Paredes, La mediación de Maria*, a.a.O., S. 229-236.
[170] „Quindi lo Spirito Santo è qui al primo posto, e Maria non lo «sosttituisce», ma quasi svolge la funzione di mediazione nella Sua «mediazione»" (A. Skwarczyński, *Lo Spirito Santo nel pensiero di Sergius Bulgakov e di San Massimiliano Kolbe*, in: *San Massimiliano Kolbe e la Nuova Evangelizzazione. Atti del Congresso Internazionale (Niepokalanów, Polonia, 19-25 settembre 1994)*, Red. E. Galignano, Roma 1999, S. 370).

In weiteren Publikationen können wir verschiedene Aspekte der Mittlerschaft Mariens sehen, besonders bei Pfr. Gręś, wenn er die heiligste Jungfrau als Dienerin, Mitarbeiterin und Verkörperung des Heiligen Geistes bezeichnet, dabei verweist er auf die Aussagen relevanter Theologen. Wie jedoch bereits betont wurde, gibt es keine umfassende Studie über die pneumatologische Begründung der Mittlerschaft Mariens aus der mittlerischen Mission des Heiligen Geistes. Daher möchten wir dieses spezielle Thema in der vorliegenden Arbeit präsentieren.

## Die Aktualität des Problems

Welche Voraussetzungen gibt es noch, die das Thema dieser Arbeit *Mediatrix in Spiritu Mediatore* begründen?

Wie Pfr. L. Balter feststellt, ist nicht alles vollständig geklärt, obwohl die Frage der gegenseitigen Bezugnahme des Heiligen Geistes und Mariens so weit wie möglich diskutiert wurde,[171]. Eines dieser 'unbeantworteten Themen' bleibt sicherlich die Frage nach der Mittlerschaft Mariens in der Beziehung zur Mittlerschaft des Heiligen Geistes.

Pater S. C. Napiórkowski appellierte immer und immer wieder, solche Studien durchzuführen, die sowohl die Mittlerschaft des Heiligen Geistes als auch die in dieser Mittlerschaft verbundene Mittlerschaft Mariens betreffen[172]. Das brachte er erneut auf dem 7. Kongress der polnischen Theologen in Lublin im September 2004 deutlich zum Ausdruck[173]. P. Napiórkowski wirft einen Blick auf die Mittlerschaft Mariens vor allem in den bereits bestehenden Perspektiven der Teilhabe, d.h. in Bezug auf die Teilhabe Mariens sowohl an der Mittlerschaft Christi als auch an der Mittlerschaft des Heiligen Geistes[174]. Darüber hinaus schlägt der Lubliner Theologe neue Modelle dieser Mittlerschaft vor, nämlich die Betrachtung der Mittlerschaft Mariens in den Kategorien der Spiegelung[175] und der Annahme [*receptio*][176].

---

[171] Vgl. L. Balter, *Duch Święty w tajemnicy Maryi i Kościoła*, a.a.O., S. 246.

[172] Vgl. z.B. MMP, S. 123; MP, S. 200-201.

[173] „Der Mariologe muss vor allem Christologie, Soteriologie, Pneumatologie und Ekklesiologie in Betracht ziehen. Es ist ziemlich unmöglich, die Mittlerschaft Mariens angemessen zu lehren, ohne die Mittlerschaft Christi, des Heiligen Geistes und der Kirche (*Maria in Christo Mediatrix, in Spiritu Sancto Mediatrix, Maria in Ecclesia Mediatrix, Maria in communione sanctorum Mediatrix*) zu berücksichtigen und zu lehren. Diese Richtung beginnt, in den Vordergrund zu treten. Das nicht nur in Polen vorherrschende theologische Modell der Mittlerschaft zu C h r i s t u s soll in der Idee der Mittlerschaft in Christus und im Heiligen Geist eine heilende Bestätigung finden. [...] Polen erhielt eine ausgezeichnete Doktorarbeit, die ausdrücklich der Beziehung der Mittlerschaft des Heiligen Geistes und der Mittlerschaft Mariens gewidmet ist: K. Pek, *Per Spiritum ad Mariam. Implikacje mariologiczne pneumatologii Y. Congara*, Lublin 2000. Wir haben bereits hervorragende Theologen unter uns, deren Klugheit die pneumatologischen Flanken unserer Mariologie stärken kann. Aus meiner Überzeugung heraus möchte ich Sie dringend bitten, dieses Forschungsgebiet zu fördern“ (S. C. Napiórkowski, *Jak uprawiać mariologie?*, SM 6 [2004] Nr. 3, S. 181-182).

[174] „In der Praxis der Mariologie ist es notwendig, mit einer größeren Überzeugung die Kategorie der Teilhabe (Partizipation) zu verwenden: Maria ist heilig, weil sie an der Heiligkeit Christi und des Heiligen Geistes teilhat; Maria ist barmherzig, weil sie an der Barmherzigkeit Christi teilnimmt; Maria partizipiert in herausragender Weise am Erlösungswerk, weil sie an der erlösenden und heilbringenden Mission Jesu Christi teilnimmt; Maria spielt eine große Rolle dabei, um die Herzen der Menschen für die Früchte der Erlösung zu öffnen, weil sie an einer solchen Rolle des Heiligen Geistes teilnimmt“ (ebd., S. 185). „Der Heilige Geist, der den Leib Christi, d.h. die Kirche, belebt, heiligt und vereint, trägt Sorge für unsere ′gesellschaftliche′ Mittlerschaft, die eine Mittlerschaft im Mittler Christus ist“ (MP, S. 281). Vgl. S. C. Napiórkowski, *Duch Święty a Maryja w świetle prac Francuskiego Towarzystwa Studiów Maryjnych*, a.a.O., S. 140.

[175] S. C. Napiórkowski schreibt, dass in der Theorie der Mittlerschaft der Heiligen und der Mutter Gottes auch die Kategorie der Spiegelung verwendet werden sollte: „Doch unsere so genannten sekundären Mittler strahlen nicht mit ihrem eigenen Licht, sondern mit dem Licht Christi, sie schenken nicht ihre eigenen Gaben, sie sind keine Quelle der Gnaden .... Sie sind Spiegel, die reflektieren (aber nicht ohne irgendeine Modulationsmöglichkeit der reflektierten Strahlen; sie sind keine Gegenstände, sondern Menschen; man muss ihren persönlichen Einfluss annehmen“ (ebd., S. 185-186).

[176] „Wahrscheinlich würde die Mariologie (auch die Anthropologie und die Gnadenlehre) ein stärkeres ′Ja′ für die Kategorie der Annahme bekommen (*accoglie – recepto*, lass es mir geschehen). [...] Wahrscheinlich muss man vorsichtiger mit der Kategorie *cooperatio* (Zusammenarbeit) und mutiger mit der Kategorie *receptio* (Annahme) arbeiten. Das würde zu mehr Vorsicht bei der Förderung des Titels und der Theologie des mariologischen Titels „Miterlöserin“ und andererseits zu einer mutigeren Förderung des marianischen *fiat* führen“ (ebd., S. 186).

In dieser Perspektive lohnt es sich zu überlegen, ob diese Kategorien nicht nur auf die Beziehung 'Christus – Maria' (wie von P. Napiorkowski vorgeschlagen) angewendet werden könnten, sondern auch auf die Beziehung 'Heiliger Geist – Maria'. Außerdem scheint der Franziskaner-Theologe aus Lublin, der die Lehre des hl. Maximilian Kolbe über das Wirken des Heiligen Geistes und die Mittlerschaft Mariens diskutiert, darauf hinzuweisen, dass es akzeptabel sei Maria als einzigartige „Überfülle der Gnade des Heiligen Geistes" zu betrachten[177].

Über die 'pneumahagische' Begründung der Mittlerschaft Mariens schreiben auch P. J. Bolewski[178], Pfr. W. Siwak[179] und P. P. Liszka. Letzterer weist darauf hin, dass seine Hinweise nur ein Vorschlag sind, der zu Beginn des dritten Jahrtausends einer weiteren Entwicklung bedarf[180].

Die oben erwähnten Vorschläge weisen darauf hin, dass das Thema ‚Mittlerschaft Mariens' und insbesondere ihre 'pneumahagische' Begründung noch auf eine vollständigere Ausarbeitung warten. Die eingehende Analyse dieses Themas kann zu neuen, schöpferischen Schlussfolgerungen führen, sowohl auf der Ebene der systematischen Theologie als auch der Pastoraltheologie.

Darüber, dass die Studien über die Mittlerschaft Mariens nicht abgeschlossen sind und diese weiterhin ein Objekt intensiven Suchens der Theologen sein sollten, schreibt die Internationale Päpstliche Akademie in ihrem Dokument La Madre del Signore aus dem Jahr 2000[181].

Der hervorragende zeitgenössische polnische Theologe, Pfr. Czeslaw Bartnik, weist auch auf die Notwendigkeit weiterer Studien zum Thema 'Mittlerschaft Mariens' hin. Er betont, dass die Konzeption der Mittlerschaft (dabei in besonderer Weise der Gedanke der Mittlerschaft Mariens) noch nicht vollständig ausgearbeitet ist und eine Modernisierung erfordert, die der heutigen Kultur besser entspricht[182]. Dieser Aufruf kann auch als

---

[177] Die Mutter Gottes ist so mit dem Heiligen Geist und seinen Gnaden erfüllt, dass ein Überfluss von ihr auf uns fließt. Der Vorstellungskraft kann durch den Vergleich mit dem Gefäß, in das wir Flüssigkeit gießen, geholfen werden. Wenn das Gefäß voll ist und wir nicht aufhören zu gießen, läuft die Flüssigkeit über und fällt auf das, was unten ist. Das Gefäß ist Maria – die Unbefleckte Empfängnis; die Flüssigkeit ist der Heilige Geist und die Gaben, die er mit sich bringt. Der Heilige Geist füllte nicht nur die Unbefleckte Empfängnis aus, sondern er überfüllte sie immer weiter. Aus der Überfülle ihrer Heiligkeit erhalten wir Heiligkeit, aus der Überfülle ihrer Gnade erhalten wir Gnade ... Die positive und nicht nur die negative Interpretation der Unbefleckten Empfängnis führte zu einem neuen Verständnis der marianischen Austeilung der Gnaden. Die pneumatologische Auslegung, das bedeutet im Lichte des Heiligen Geistes, führte zur neubelebten Theologie der Mittlerschaft der Mutter Gottes. Viele Jahre wurde die Originalität des Denkens des hl. Maximilian Kolbe nicht entdeckt. Derzeit wird dies immer häufiger betont" (MP. S. 208).

[178] „Die Verbindung der neuen Mutterschaft Mariens mit dem Zeichen des Heiligen Geistes zeigt noch einmal, dass ihre Teilnahme am Werk des Sohnes im Rahmen seiner Mittlerschaft stattfindet – in diesem Heiligen Geist" (J. Bolewski, *Matka jednego Pośrednika*, a.a.O., S. 176).

[179] Vgl. W. Siwak, *Fiat mihi secundum verbum. Maryja w Tajemnicy Wcielenia według Jana Pawła II*, Lublin 2001, S. 252-258.

[180] „Die Pneumatologie erlaubt uns nun, auf eine neue, mehr personenbezogene Weise über Maria zu sprechen. Die Mittlerschaft Mariens wird auch nicht als eine unpersönliche Quelle aller Gnaden behandelt, sondern als die Schaffung neuer personaler Bindungen. Sie sind von der Mutter des Herrn in der Kraft des Heiligen Geistes geschaffen, geformt und gestärkt. Neben der christologischen und ekklesiologischen Mariologie haben wir eine pneumatologische Mariologie, die die ersten beiden in sich einschließt. Die mariologische Betrachtung wird zu einer Betrachtung über die Art und Weise, wie der Heilige Geist wirkt, der die Menschen in seinem Werk der Einigung einbezieht. Von der Mittlerschaft Mariens zu sprechen, bedeutet nur von der Kraft des Geistes zu sprechen, der der Schöpfer des einzigen Mittlers, Jesus Christus, ist und der diese Mittlerschaft eigens realisiert. Diese Überlegungen sind nur ein Anfang, ein Vorschlag, der eine kritische Betrachtung und Weiterentwicklung erfordert unter Nutzung des gesamten theologischen Wissenschaftsstandes zu Beginn des dritten Jahrtausends" (P. Liszka, *Pośredniczka w Duchu Świętym*, a.a.O., S. 160).

[181] „Non pochi aspetti della dottrina della mediazione mariana – natura, ambito, collocazione, rapporto con le altre mediazioni subordinate... – sono ogetto di disputa tra i teologi, per cui è necessario procedere a un rinnovato e approfondito studio di essi" (Pontificia Academia Mariana Internationalis, *La Madre del Signore. Memoria, presenza, speranza. Alcune questioni attuali sulla figura e la missione della Beata Vergine Maria*, Citt. del Vaticano 2000, S. 80).

[182] „Die Konzeption der Mittlerschaft ist weder in der Soteriologie noch in der Christologie, in der Mariologie oder in der Ekklesiologie vollständig ausgearbeitet. Vor allem erfordert sie Wiederbelebung und Glaubwürdigkeit durch semantische Modernisierungen, die der heutigen Kultur besser entsprechen" (C. S. Bartnik, *Matka Boża*, Lublin 2003, S. 170). Vgl. ders. *Dogmatyka katolicka*, Bd. 2, Lublin 2003, S. 426).

Aufforderung verstanden werden, die Mittlerschaft Mariens im Licht der Sendung des Heiligen Geistes zu zeigen. Diese Sendung ist heute in vielen kirchlichen Gemeinden der Erneuerung so deutlich sichtbar.

## Das Novum der Arbeit

Gibt es Befürchtungen, dass trotz solcher entschiedenen Aufforderungen zur Lösung der 'pneumatologischen' Begründung der marianischen Mittlerschaft bereits alles gesagt wurde? Worin besteht dieses Novum der Arbeit?

Vor allem sollte darauf hingewiesen werden, dass das Ziel dieser Studie nicht darin besteht, die Lehre oder die kreative Persönlichkeit eines einzelnen Autors oder eines theologischen Umfeldes darzustellen, sondern eine oder mehrere treffende Interpretationen zu finden, die die Mittlerschaft der heiligsten Jungfrau Maria mit der Mittlerschaft des Heiligen Geistes verbinden.

Zweitens interessiert uns die Beziehung 'Heiliger Geist – Maria' nicht in der ganzen Breite dieses Themas. Uns interessiert allein der Aspekt der Mittlerschaft: In welchem Sinne ist die Mittlerschaft Mariens von der Mittlerschaft des Heiligen Geistes abhängig?

Zweifellos wird das Novum der Arbeit eine umfassende, gründliche Untersuchung des Themas der Mittlerschaft des Heiligen Geistes auf der Grundlage der Lehren und Vorschläge hervorragender zeitgenössischer Theologen sein.

Daher wird der Ausgangspunkt die Mittler-Mission des Heiligen Geistes sein, der das Werk Christi in der Welt verwirklicht. Als nächstes werden wir die folgenden Fragen stellen: In welchem Sinne können wir über die pneumatologische Begründung der Mittlerschaft Mariens sprechen? Worin besteht die Beziehung zwischen der Mittlerschaft des Heiligen Geistes und der Mittlerschaft Mariens? Kann man hier von Analogie sprechen? Ist das eine Teilnahme, ein Verhaltensmuster oder ein Sich-Unterordnen Mariens? In Analogie zu den bestehenden Denkmodellen der Mittlerschaft Mariens in Bezug auf Christus stellen wir wiederum diese Frage: Ist Maria die Mittlerin „im Heiligen Geist“ oder „zum Heiligen Geist“ oder vielleicht „führt der Heilige Geist zu Maria“?

Um das angestrebte Ziel zu erreichen, werden wir versuchen, die wichtigsten Strömungen (Modelle) in den Schriften moderner Theologen über das uns interessierende Thema zu finden und zu systematisieren. Daher wird diese Arbeit einen zweifachen Charakter haben. Auf der einen Seite geht es darum, die bisherige Diskussion zu diesem Thema zusammenzufassen und zu systematisieren, auf der anderen Seite geht es um den Versuch, das treffendste Modell zu entwickeln und es sowohl auf theoretischer als auch auf praktischer Ebene zu begründen. Es geht vor allem darum, einige Hinweise für die Umsetzung im marianischen Apostolat zu geben, aber hauptsächlich im kolbianischen Apostolat.

## Quellen

Das Quellenmaterial dieser Arbeit sind Veröffentlichungen moderner katholischer Theologen (polnischer und ausländischer) in der Zeit vom Beginn des II. Vatikanischen Konzils bis Ende 2005, in Bezug auf die Mittlerschaft des Heiligen Geistes und auf die 'pneumatologische' Begründung der Mittlerschaft Mariens.

Zur ersten Gruppe (Theologen, die explizit über die Mittlerschaft des Heiligen Geistes schreiben oder auf diese Mittlerschaft hindeuten, deren theologisches Denken hauptsächlich in den Kapitel II und III enthalten ist) zählen Heribert Mühlen, Yves Congar, Walter Kasper, Hans Urs von Balthasar und Joseph Ratzinger. Die letzten vier wurden als Anerkennung ihrer Verdienste auf theologischer Ebene Kardinäle, und der letzte wurde Papst. Diese Theologen

gehören zweifellos zu den prominentesten modernen katholischen Theologen, die oft in ihren Aussagen das Lehramt der Kirche vertreten. Zu dieser Gruppe wurde auch der anglikanische Bischof John V. Taylor hinzugezählt, dessen Gedankengang äußerst inspirierend ist und dessen Buch über den Geist-Mittler The Go-Between God (1972)[183] in den katholischen Gemeinschaften der Erneuerung im Heiligen Geist sehr oft gelesen wurde und im Wesentlichen keine Inhalte enthält, die der katholischen Lehre widersprechen.

Zur zweiten Gruppe der Quellen und damit zu den Texten "die 'pneumahagische' Begründung der Mittlerschaft Mariens" gehören zeitgenössische theologische Texte, die die Mittlerschaft Mariens in der 'pneumatologischen' Perspektive behandeln. Dies sind im Wesentlichen die Autoren (sowohl polnische als auch ausländische), die bereits erwähnt wurden, als über den Stand der Forschung zu dem diskutierten Thema gesprochen wurde.

Das Quellenmaterial wird durch die Beschreibung der derzeitigen kirchlichen Lehre über die Mittlerschaft Christi ergänzt, die die Grundlage und das Prinzip der Mittlerschaft des Heiligen Geistes sowie der Mittlerschaft Mariens und anderer Geschöpfe ist. Daher werden die Lehre der Heiligen Schrift, die Tradition des Lehramtes der Kirche sowie die zeitgenössischen polnischen Theologen in diesem Zusammenhang zusammenfassend als Einführung in das Thema dargestellt.

Das einzige Kriterium für eine solche Sammlung der Quellen war die größtmögliche Textzusammenstellung derjenigen Autoren, die über die Mittlerschaft des Heiligen Geistes oder über die pneumatologische Begründung der Mittlerschaft der heiligsten Jungfrau Maria geschrieben haben. Daher stammen die Quellen alle von derzeitig verfügbaren Veröffentlichungen zu diesem Thema vom Zweiten Vatikanischen Konzil an und danach bis zur Gegenwart.

Die Quellen werden in den Originalsprachen zitiert. Wenn sie ins Polnische übersetzt wurden, verwenden wir in der Regel ihre Übersetzung, es sei denn, die Gültigkeit und Genauigkeit der Argumentation erfordert eine Bezugnahme auf das Original.

## Methode

Um das angestrebte Ziel zu erreichen, sollte die Methode angewendet werden, die dem Forschungsgegenstand am besten entspricht. Daher wird sie in zwei Hauptphasen unterschiedlich durchgeführt.

Zunächst werden in der zeitgenössischen theologischen Literatur jene Aussagen durchsucht, in denen der Heilige Geist ausdrücklich 'Mittler' genannt wird oder seine mittlerische Mission deutlich gezeigt ist. Diese Texte werden wiederum gründlich analysiert und systematisiert, je nachdem ob die mittlerische Mission der dritten Göttlichen Person in der immanenten oder ökonomischen Dreifaltigkeit behandeln wurde.

Die gleiche Methode wird wiederum auf Texte angewendet, in denen Theologen die Mittlerschaft der heiligsten Jungfrau Maria mit der Mittlerschaft des Heiligen Geistes verbinden. Auch hier werden zunächst die Texte zeitgenössischer Theologen zu unserem Thema gesammelt und dann systematisiert, je nachdem ob sie über die theologischen Grundlagen der pneumatologischen Begründung der marianischen Mittlerschaft (die Vereinigung Mariens mit dem Heiligen Geist) sprechen oder über die Art und Weise, wie diese Mittlerschaft durchgeführt wird.

Wie im Hauptteil dieser Habilitationsschrift (Kapitel II-III; V-VI) zu sehen ist, werden diese Forschungsarbeiten in zwei Phasen durchgeführt. Zuerst wird dies eine gründliche Analyse der gesammelten Texte sein und dann eine Synthese, deren Schlüssel die Analogie der Mittlerschaft des Heiligen Geistes und der Mittlerschaft Christi ist, sowohl ontisch als auch

[183] Vgl. oben Anm. 45.

funktional. In dieser Perspektive betrachten wir sowohl die Mittlerschaft der dritten Göttlichen Person als auch die Mittlerschaft Mariens, verstanden als Teilnahme an der Mittlerschaft des Geistes.

Die Kapitel I und IV werden entsprechend dem Teil I und Teil II einen einführenden Charakter haben. Das erste Kapitel wird eine Synthese des heutigen theologischen Denkens über die Mittlerschaft Christi sein, weil diese Frage die Grundlage der Lehre über die Mittlerschaft des Geistes ist. In Kapitel IV werden wir auch die historische Methode verwenden, um die Lehre über die Mittlerschaft der heiligsten Jungfrau Maria in chronologischer Entwicklung zu zeigen.

Die auf diese Weise angewandte Forschungsmethode soll zur Erreichung des erklärten Ziels führen. Es handelt sich um einen Versuch, die Theologie der marianischen Mittlerschaft mehr in die Richtung des Pneumatischen neu zu orientieren. Dies ist ein ureigener Vorschlag, der ermutigt, die Mittlerschaft des Heiligen Geistes und Mariens aus dem Blickwinkel der ontischen und funktionalen Mittlerschaft Christi zu betrachten. Diese Erkundungen dienen dem *aggiornamento* des kolbianischen Erbes und der Verbesserung der marianischen Theologie und der Seelsorgearbeit, insbesondere der richtigen Interpretation der marianischen Mittlerschaft sowie der Gepflogenheiten der Hingabe an die Mutter Gottes.

## Arbeitsstruktur

Diese Arbeit wird aus zwei Teilen bestehen. Der Zweck von Teil I mit dem Titel „Die mittlerische Mission des Heiligen Geistes“ ist, den Heiligen Geist als denjenigen zu zeigen, der auf seine Weise die Mittler-Funktion Christi fortsetzt und verwirklicht. Daher werden wir in Kapitel I zuerst die Mission Christi als Mittler behandeln, d.h. seine Mittlerschaft sowohl als ontische wie auch als funktionale, und wie wir über die Mittlerschaft der Geschöpfe sprechen können. Dieses Kapitel wird als Grundlage oder als Ausgangspunkt für die Interpretation der mittlerischen Mission des Heiligen Geistes dienen. Kapitel II wird die mittlerische Rolle des Heiligen Geistes im inneren Leben der drei Göttlichen Personen zeigen, sowohl in der immanenten als auch in der ökonomischen Heiligen Dreifaltigkeit. Schließlich wird in Kapitel III die mittlerische Rolle des göttlichen Parakleten sowohl in der Schöpfung als auch im Leben der Kirche gezeigt.

Der zweite Teil mit dem Titel „Der Platz Mariens im mittlerischen Wirken des Heiligen Geistes“ soll ein Versuch sein zu zeigen, wie die marianische Mittlerschaft in Bezug auf die Mittlerschaft der dritten Göttlichen Person und in ihrer Abhängigkeit interpretiert werden kann.

In Kapitel IV werden die wichtigsten gängigen marianischen Mittlerschaftsmodelle mit ihren Vor- und Nachteilen dargestellt. Die Aufmerksamkeit wird besonders auf der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils und des Papstes Johannes Paul II. sowie auf den von Theologen vorgeschlagenen modernen Mittlerschaftsmodellen liegen. Auch hier erfolgt eine systematische Darstellung der Polemik über die Behauptung, in der katholischen Marienverehrung sei Maria an die Stelle des Heiligen Geistes getreten. Diese Polemik lieferte viele wertvolle Anregungen in Bezug auf die marianische Mittlerschaft.

Die Kapitel V und VI werden, neben den Kapiteln II und III, die ureigensten sein und die Krönung der ganzen Ausführung, denn sie geben eine Antwort auf die Frage, ob und in welcher Hinsicht die Mittlerschaft Mariens auf die und durch die Mittlerschaft des Heiligen Geistes stützen kann und welche geeignetsten Interpretationsmöglichkeiten sich daraus ergeben. In Kapitel V wird die enge Vereinigung Mariens mit dem Heiligen Geist als Grundlage für ihre Teilnahme an der mittlerischen Mission des Heiligen Geistes gezeigt, während in Kapitel VI verschiedene Weisen der Teilnahme Mariens an der Mittlerschaft der dritten Göttlichen Person dargestellt werden.

Der Autor vertraut darauf, dass die folgende Studie zu einem besseren Verständnis der Wege beitragen wird, auf denen die Erlösung Christi den Menschen erreicht, insbesondere den Einfluss, den der Heilige Geist auf die Anwendung dieser Erlösung auf das menschliche Leben ausübt und wie die heiligste Jungfrau Maria an diesem Werk teilnimmt. Es geht nicht nur um theoretische Ergebnisse, sondern vielmehr darum, dass die entwickelten Begründungen den Menschen gemäß der Lehre des hl. Bonaventura helfen können, besser zu sein und die Erlösung zu erlangen[184], wobei sie als Hilfe zum *aggiornamento* des kolbianischen Erbes dienen.

[184] Vgl. S. C. Napiórkowski, *Jak uprawiać teologię?*, Wrocław 1994, S. 56.

## ERSTER TEIL

## DIE MITTLERISCHE MISSION DES HEILIGEN GEISTES

Nach dem Plan, den wir aufgenommen haben, möchten wir im ersten Teil dieser Studie untersuchen, ob und wenn ja, in welchem Sinne der Heilige Geist das Recht auf den Mittler-Titel hat. Wir wissen aus der neutestamentlichen Verkündigung, dass der Heilige Geist der Fortsetzer Christi und seines Erlösungswerkes ist. Aber darf man ihn Mittler nennen und ihm den Mittlerdienst zuschreiben, wenn der hl. Paulus spricht „Einer ist Gott, Einer auch Mittler zwischen Gott und den Menschen: der Mensch Jesus Christus“ (1 Tim 2,5)?

Ein Teil der Veröffentlichungen bedeutender moderner Theologen zeigt die bestätigende Antwort, die in der gestellten Frage enthalten ist. Wir möchten dieses Thema näher betrachten. Um jedoch die Frage der Mittlerschaft des Heiligen Geistes in der richtigen Perspektive zu betrachten, wird zunächst in Kapitel I an die Lehre der Kirche über die Mittlerschaft Christi - sowohl als ontologische wie auch funktionale - auf eine synthetische Weise erinnert. Das Quellenmaterial werden hauptsächlich die Texte der Heiligen Schrift, die Lehre der Kirche und die Aussagen der zeitgenössischen Theologen (hauptsächlich polnische Theologen) sein. Kapitel II wird die Mittlerschaft des Heiligen Geistes im inneren Leben der Heiligen Dreifaltigkeit sowohl in der immanenten Dreifaltigkeit als auch in der ökonomischen Dreifaltigkeit behandeln. In Kapitel III wird wiederum die mittlerische Mission des Heiligen Geistes bei der Erschaffung der Welt und im Leben der Kirche dargestellt. Dieser zweite Aspekt wird in doppelter Perspektive dargestellt: in Analogie zur ontischen Mittlerschaft Christi und in Analogie zur funktionalen Mittlerschaft. Diese Studien sollen dazu dienen, das Wesen der mittlerischen Mission des Heiligen Geistes zu erfassen, und dann auf der Grundlage dieser Lehre in Teil II die 'pneumatologische' Begründung für die Mittlerschaft der heiligsten Jungfrau Maria richtig darstellen.

# KAPITEL I

## 1 DIE MITTLERSCHAFT CHRISTI ALS AUSGANGSPUNKT ZUR AUSLEGUNG DER MITTLERISCHEN MISSION DES HEILIGEN GEISTES

Die Wahrheit über die Tatsache, dass Jesus Christus der einzige und vollkommene Mittler zwischen Gott und den Menschen ist, ist das grundlegende Dogma des katholischen Glaubens und das grundlegende Dogma des Christentums[1]. Wir finden die Begründung des Dogmas im ganzen Leben und in der Sendung Christi, der gekommen ist, um uns mit dem Vater zu versöhnen. Jesus selbst lehrt dies und spricht, dass er „der Weg und die Wahrheit und das Leben" ist, und „niemand kommt zum Vater außer durch" ihn (Joh 14,6). Die Wahrheit über die Mittlerschaft Christi wird durch viele weitere Texte des Neuen Testamentes bestätigt (z.B. Apg 4,12; 2 Kor 5,21; 1 Petr 3,18). Im Brief an die Hebräer wird Christus „Mittler eines besseren Bundes" (Hebr 8,6), „Mittler eines neuen Bundes" (Hebr 9,15) und „Mittler eines Neuen Bundes" (Hebr 12,24) genannt. Diese Wahrheit ist am besten vom hl. Paulus im ersten Brief an Timotheus ausgedrückt, wenn er schreibt: „Denn Einer ist Gott, Einer auch Mittler zwischen Gott und Menschen, der Mensch Christus Jesus, der sich als Lösegeld hingegeben hat für alle, ein Zeugnis zur vorherbestimmten Zeit" (1 Tim 2,5-6)[2].

Aber was bedeutet der Begriff „Mittler" (griech. *mesítes*, lat. *mediator*)? In welchem Sinne beziehen wir diesen Titel auf Christus? Nach dem Lexikon der biblischen Theologie ist der Mittler derjenige, der die Konfliktparteien versöhnt. Im zweiten Sinn ist der Mittler derjenige, den der Vorgesetzte beauftragt, eine bestimmte Mission in Bezug auf Untergebene auszuführen, oder jemand, dessen Untergebene delegieren, um dem Vorgesetzten ihre Forderungen und Postulate zu präsentieren[3]. Daraus ergibt sich die Schlussfolgerung: Der Mittler hat eine grundlegende Aufgabe, um Übereinstimmung und Einheit herbeizuführen und um eine gute Beziehung zwischen den beiden Parteien zu erreichen.

Nach der Definition in K. Rahners und Herbert Vorgrimlers *Kleinem theologischen Wörterbuch* ist der Mittler „der- oder dasjenige, der oder das auf irgendeine Weise eine Beziehung zwischen zwei anderen herstellt oder trägt, die ohne ihn oder es nicht wäre oder sein könnte. Mittler im einmaligen und endgültigen Sinn zwischen Gott und Mensch ist Jesus Christus (1 Tim 2,5), insofern in ihm (d.h. in seiner gottmenschlichen Wirklichkeit (hypostatischer Union) und seinem Tun (Kreuz, Erlösung, Auferstehung) die absolute, endgültige Selbsterschließung Gottes (Offenbarung, Gnade, Anschauung Gottes) an die Menschheit endgültig und siegreich geschieht und in ihm (als Mensch mit Gnade, Verdienst, Anschauung Gottes) von Seiten der Menschen angenommen wird"[4].

Diese theologischen Definitionen haben ihre eindeutigen Wurzeln in der Heiligen Schrift, wo Christus im Neuen Testament deutlich als Mittler dargestellt wird. Seine Mittlerschaft hat einen doppelten Charakter. Erstens ist es eine ontische Mittlerschaft, denn aufgrund der hypostatischen Union ist Jesus Christus das einzige Sein, das den Schöpfer mit der geschaffenen Welt verbindet: Er ist sowohl Gott als auch Mensch. Zweitens hat diese Mittlerschaft Christi auch einen funktionalen Charakter, denn Christus als Mittler übt drei grundlegende Ämter aus: Königsamt (Hirtenamt), Lehramt (Prophetenamt), Priesteramt

---

[1] DS 1347, 1513; LG 8, 14, 28, 49, 60, 62; DE 20 u.a.; vgl. RH 7; *Jezus Chrystus jedyny Zbawiciel świata, wczoraj, dziś i na wieki. Oficjalny dokument Papieskiego Komitetu Obchodów Wielkiego Jubileuszu Roku 2000*, Polnischer Text: Katowice 1997, S. 156-161; DI 13; A. Santorski, *Soteriologia. Tajemnica Odkupienia*, Warszawa 2002, S. 17.

[2] Vgl. Z. Kubacki, *Jedyność Jezusa Chrystusa. O jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa w kontekście chrześcijańskiej teologii religii*, Warszawa 2005, S. 20-21.

[3] Siehe, A. A. Viard, J. Duplacy, *Pośrednik*, STB, S. 733.

[4] K. Rahner, H. Vorgrimler, Kleines Theologisches Wörterbuch, Freiburg im Breisgau 1963, S. 241-242. Die Autoren ergänzen die Definition der Mittlerschaft Christi durch folgende Aussage: „Insofern die Menschheit als ganze von Gott in und mit Jesus Christus zusammen gemeint, erschaffen, trotz ihrer Schuldbejaht, erlöst und geheiligt ist, und zwar endgültig und unüberholbar, ist er der Mittler schlechthin, der einzige Mittler". Ebd, S. 241-242.

(Opferamt)[5]. Diese dreifache mittlerische Mission Christi hat ihre biblische Begründung, die in den folgenden Absätzen dieses Kapitels dargestellt wird. Abschließend werden wir die Möglichkeit der Beteiligung (der Teilhabe) von Kreaturen an der Mittlerschaft Christi diskutieren.

## 1.1 Die Bedeutung und die Entwicklung im Verstehen des Begriffs „der Mittler" im Alten und Neuen Testament

Etymologisch bedeutet der griechische Begriff *mesítes* „der Mittler" oder „in der Mitte gelegen"[6]. Dieses Wort kommt von dem Wort *mésos*, was „Mitte" bedeutet. Dieser Begriff seinerseits bedeutete „ein Verhandlungsort oder eine neutrale Person, die in der Lage war, widerstreitende Parteien zu versöhnen oder zu schlichten (1 Kor 6,5: „Gibt es denn unter euch wirklich keinen, der über die Weisheit verfügt, zwischen Brüdern zu entscheiden?"). Das Wort *mesítes* bedeutet ein Mittler in einem Streit oder Vertrag, Schiedsrichter, Verhandlungspartner und Bürge des Vertrages, der das Pfand sicherstellt, und ein Zeuge der Vereinbarung. Letzteres ist vor allem ein Rechtsbegriff"[7].

### 1.1.1 ALTES TESTAMENT

Der Begriff „Mittler" ist im hebräischen Text des Alten Testaments praktisch nicht vorhanden. Es ist das einzige Mal, dass wir diesen Begriff in der Septuaginta treffen, das heißt in der griechischen Übersetzung des Alten Testaments, die als Inspiration des Heiligen Geistes gilt. Es handelt sich um eine Passage aus dem Buch Ijob, in dem Ijob sagt, dass es keinen Mittler (*mesítes*) zwischen Gott und dem Menschen gibt (der griechische Text entspricht nicht unbedingt dem Hebräischen). In der späteren (nachbiblischen) hebräischen Sprache gibt es den Begriff *sarsor*, was vor allem ein Mittler im Handel oder ein Dolmetscher bedeutet. Dieser Begriff wurde verwendet, um Mose als denjenigen zu beschreiben, der die Tora zu den Israeliten brachte und als Mittler auf dem Berg Sinai ist. In den griechischen Texten erscheint hier das Wort *mesítes*[8].

Obwohl das Wort „Mittler" selbst im Alten Testament so selten ist, begegnen wir immer wieder verschiedenen Formen der Mittlerschaft in biblischen Texten. Dies sind Fälle, in denen eine Person eindeutig in die Beziehung zwischen zwei anderen Menschen eingreift, besonders in die Beziehung zwischen Gott und dem Menschen (oder der Nation). Die Form der Mittlerschaft, die in einem so weiten Sinn verstanden wurde, war die Sendung der Propheten,

---

[5] S. Piotrowski, *Emanuel – Bóg z nami*, Białystok 1995, S. 89. Man kann feststellen, dass die verschiedenen Arten der Mittlerschaft Christi in einzigartiger Weise mit verschiedenen Geheimnissen und Etappen des irdischen Lebens Christi verbunden sind: die ontische Mittlerschaft – mit dem Geheimnis der Menschwerdung; die Lehrfunktion – mit der öffentlichen Aktivität Christi; die priesterliche Funktion – mit seinem Ostergeheimnis; und die königliche Funktion ist am deutlichsten in der Eschatologie, nach der Himmelfahrt vertreten. Pfr. C. Bartnik schlägt eine andere Aufteilung der religiösen Mittlerschaft vor (einschließlich der Mittlerschaft Christi). Je nach Modalität teilt er sie in die ontische Mittlerschaft (der Archetypus dieser Mittlerschaft ist die Menschwerdung des Sohnes Gottes), in die personale Mittlerschaft (sie hat den Charakter der Kommunikation zwischen Personen und durch persönliche Handlungen) und in die vollkommene Mittlerschaft (die Bedeutung des Mittlers hängt von seiner Vollkommenheit und Würde ab). Vgl. C. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, Bd. 2, Lublin 2003, Nr. 424-426. Es wird auch über die Mittlerschaft, die Christus offenbart, und über die Mittlerschaft der Erlösung gesprochen. Vgl. J. Karczewski, *Pośrednictwo Chrystusa w nauczaniu Jana Pawła II*, SM 4 (2002) Nr. 3, S. 14-26.

[6] Vgl. *Słownik grecko-polski*, Red. Z. Abramowiczowna, Bd. 3, Warszawa 1962, S. 111.

[7] M. Wojciechowski, *Idea pośrednictwa w świetle Pisma Świętego*, MO, S. 162-163. Vgl. P. Liszka, *Pośredniczka w Duchu Świętym*, SM 4 (2002) Nr. 3, S. 130; J. Lekan, *Pośredniczka w Chrystusie*, SM 4 (2002) Nr. 3, S. 86-87.

[8] Vgl. M. Wojciechowski, *Idea pośrednictwa w świetle Pisma Świętego*, a.a.O., S. 163, Anm. 5, die über die Übereinstimmung zwischen dem alexandrinischen Judentum und der Sprache und dem Stil des Briefes an die Hebräer im Verständnis des Begriffes „Mittler" in Bezug auf Moses und Christus spricht.

die den Menschen den Willen Gottes überbrachten. Die Mittler waren Patriarchen (z.B. Abraham, der sich für Sodom und Gomorra einsetzte – vgl. Gen. 18,16-33) und Könige, die im Namen Gottes ihre Nation regierten. Schließlich waren es die Priester, die „durch die Opferhandlungen dem auserwählten Volk die Heiligkeit Gottes näherbrachten“[9].

Wie Janusz Lekan richtig bemerkt, „müssen die Begriffe Mittler und Mittlerschaft im Alten Testament im Zusammenhang mit Gottes Bund mit Israel gelesen werden“[10]. In dieser Perspektive verband das Alte Testament die Mittlerschaft hauptsächlich mit zwei Personen: mit der Person Moses und der Person des Gottesknechtes aus dem Buche Jesaja: „In beiden Fällen umfasst die Mittlerfunktion mehr als nur den Begriff: Mose ist gleichzeitig ein Führer und der Mittler von Gottes Werk; beim Gottesknecht findet Leid anstelle von Handlung statt. Beide sind Mittler ohne Macht und sollten die Kosten dieses Geheimnisses tragen. Im Falle des Gottesknechtes geschieht dies auf eine andere Weise: sein Leiden ist für die Sünden der Menschen und endet nicht mit dem Tod; sein Werk breitet sich außerhalb Israels aus; Gott setzte ihn als Licht für die Völker ein (Jes 49,6)“[11].

Wie Claus Westermann feststellt, geht in der Gestalt des leidenden Gottesknechtes die aktive Mittlerschaft zu Ende. Es erscheint eine neue Vorstellung der Mittlerschaft, in der das Leiden für andere positiv ist. Gleichzeitig umfasst die Aufgabe des Mittlers alle Völker, die sich außerhalb Israels ausbreiten. Die Mittlerschaft des Gottesknechtes mittels der Dimension des Leidens stimmt daher mit dem Leiden, der Qual und dem Tod der Mittlerschaft Christi überein[12].

### 1.1.2 NEUES TESTAMENT

Im Neuen Testament tritt das Wort *mesítes* sechsmal auf. Dies sind die Texte: Gal 3,19-20; 1 Tim 2,5; Hebr 8,6; 9,15; 12,24; Hebr 6,17 – abgeleitet von dem Verb *mesiteuo*[13]. Der Gedanke der Mittlerschaft Christi erscheint jedoch viel häufiger, besonders im Johannes-Evangelium.

#### 1.1.2.1 *Die Mittlerschaft Christi gemäß den Briefen des hl. Paulus und des Hebräerbriefes – die Auslegung von Jacek Bolewski*

Der hl. Paulus und der Verfasser des Hebräerbriefes sprechen über die Mittlerschaft Christi im Zusammenhang des Alten Bundes, den Gott mit den Israeliten auf dem Berg Sinai

---

[9] A. Jankowski, K. Romaniuk, *Kapłaństwo w Piśmie Świętym Nowego Testamentu*, Katowice 1972, S. 17; vgl. M. Wojciechowski, *Idea pośrednictwa w świetle Pisma Świętego*, a.a.O., S. 165-116. „Das Alte Testament stellt die Mittler des Wortes, Segens, Wirken und Heiles Gottes dar. Sie sind Mittler, die ihre Rolle in Zeiten erfüllen, in denen ein Bund zwischen Gott und seinem Volk geschlossen wird; die diesen Bund ständig am Leben erhalten (Priestertumsdienst) oder ihn wiederherstellen, wenn er gebrochen ist (Gottesknecht). Patriarchen, charismatische Führer, Propheten, Priester, Engel – sind Mittler des rettenden Wirken Gottes. Das Alte Testament bestätigt die Existenz solcher Mittler: in der Schöpfung, in der Geschichte, in der Offenbarung und in der eschatologischen Handlung Jahwes. Darunter versteht es nicht nur historisch bestätigte Gestalten wie Moses oder solche Wesen wie Engel, sondern auch Hypostasen, deren Beziehung zu Gott schwierig ist zu beschreiben: Geist, Wort und Weisheit. Am Ende des Alten Testamentes wird eine neue aufsteigende Mittlerschaft erwähnt: die Fürbitte der Märtyrer, die für Gottes Barmherzigkeit für die Sünden seines Volkes eintreten (2 Makk 7,37)“ (J. Lekan, *Pośredniczka w Chrystusie*, a.a.O., S. 87-88). Vgl. G. L. Müller, *Chrystologia – nauka o Jezusie Chrystusie*, Kraków 1998, S. 145-157.

[10] J. Lekan*, Pośredniczka w Chrystusie*, SM 4 (2002) Nr. 3, S. 88.

[11] C. Westermann, *Theologie des AT in Grundzügen*, Göttingen 1985, S. 71, Zitat aus: J. Lekan, *Pośredniczka w Chrystusie*, a.a.O., s. 88.

[12] C. Westermann, *Theologie des AT in Grundzügen*, Göttingen 1985, s. 71, Zitat aus: J. Lekan, *Pośredniczka w Chrystusie*, a.a.O., s. 88.

[13] Vgl. M. Wojciechowski, *Idea pośrednictwa w świetle Pisma Świętego*, MO, S. 162; W. Łaszewski, *Pośrednictwo szczególne i wyjątkowe*, MO, S. 95.

geschlossen hat. Sie erstellen und vergleichen gewissermaßen ohne weiteres die Gestalt von Moses (oder Engeln) mit der Gestalt Christi und weisen auf die Vollkommenheit des Sohnes Gottes hin[14].

Die Frage der allmählichen Entwicklung des Verständnisses der Mittlerschaft Christi, insbesondere des Verständnisses von Vers 1 Tim 2,5 wurde in letzter Zeit von dem polnischen Theologen Pater J. Bolewski dargestellt[15]. Er bemerkt, dass das biblische Verständnis des Begriffes „Mittler" nicht eindeutig ist und sich entwickelt hat. Seiner Meinung nach ist die allgemein akzeptierte Interpretation von Tim 2,5, die Jesus nicht nur „einen", sondern ausdrücklich „einzigen" Mittler nennt, bei weitem nicht offensichtlich ist..."[16]

#### 1.1.2.1.1 Der Mittler nach Gal 3,19-20

Der Jesuit aus Warschau zitiert, um seine These zu begründen, den ältesten Text des Neuen Testaments, in dem der Begriff „Mittler" (gr. *mesítes*) zum ersten Mal erscheint. Dies ist der Text aus dem Galaterbrief, der in einer wörtlichen Übersetzung lautet: „Wegen der Übertretungen wurde [das Gesetz] hinzugefügt, bis der Nachkomme käme, dem die Verheißung gilt. Es wurde durch Engel erlassen und durch einen Mittler bekannt gegeben. Der Mittler jedoch ist nicht der Mittler eines Einzigen; Gott aber ist der Eine" (Gal 3,19b-20)[17]. Dieser Text ist eine Zusammenfassung der Perikope, in der der hl. Paulus den Fortbestand der Verheißung Gottes an Abraham in Bezug auf die vorübergehende Natur des Gesetzes zeigt, das die Juden am Sinai empfangen haben. Dieses Argument „beruht unter anderem auf der Voraussetzung, dass einen Mittler, der minderwertig, geringer als Gott ist, bezeichnet; daher ist das von einer solchen Person übergegebene Gesetz von geringerem Wert als die Verheißung, die Gott Abraham unmittelbar gibt"[18]. Dieses Verständnis des Begriffs „Mittler" darf jedoch nicht auf Christus angewandt werden, weil er gegen die Absichten des hl. Paulus die Rolle Christi im Heilswerk schmälern würde[19]. Bolewski kommentiert daher den im Brief an die Galater verwendeten Begriff *mesítes* und kommt zu dem Schluss, dass die hier besprochene „Mittlerschaft eine Vielzahl von Menschen voraussetzt und es schwierig ist, sie auf den einen Gott anzuwenden. Deshalb gibt es keinen einzigen Mittler…"[20].

Der Warschauer Theologe kehrt in seinen Überlegungen zum Schauplatz der Übergabe des Gesetzes am Berg Sinai auf die Israeliten zurück. Seiner Meinung nach „gab es in der Zeit des Neuen Testamentes eine lebendige Überzeugung, dass das Gesetz am Sinai durch Engel übergeben wurde (Apg 7,53; Hebr 2,2) oder genauer gesagt: durch Moses in der Wüste, der 'zwischen dem Engel, der am Berg Sinai mit ihm redete, und unseren Vätern stand' (Apg 7,38)"[21]. Bei der Frage, wer der „Mittler" sei, über den der hl. Paulus in Gal 3,19b schreibt, nehmen die Exegeten zwei mögliche Interpretationen an. Die erste Interpretation weist auf einen der Engel als Vertreter der „Gemeinschaft der Engel" hin, die andere weist auf Moses hin, der in der Mitte zwischen zwei Parteien steht, die eine Einigung suchen (Gott einerseits und die Israeliten andererseits). In der zweiten Interpretation ist Moses (Mittler) der Bürge

[14] Vgl. M. Wojciechowski, *Idea pośrednictwa w świetle Pisma Świętego*, MO, S. 164.
[15] Siehe, J. Bolewski, *Matka jednego Pośrednika w Duchu Świętym*, SM 4 (2002) Nr. 3, S. 161-183.
[16] Ebd., S. 161.
[17] Übers., J. Bolewski, ebd., S. 161-162. In der Posener Bibel heißt es in der Übersetzung: „Das Gesetz ist übermittelt durch Engel über einen Mittler. Wo es einen gibt, ist kein Mittler nötig, und Gott ist einer".
[18] J. Bolewski, *Matka jednego Pośrednika w Duchu Świętym*, a.aO., s. 161-162.
[19] Vgl. ebd., S. 162.
[20] Ebd.
[21] Ebd.

(Schlichter, Garant) des geschlossenen Vertrages (Bund, Vereinbarung) zwischen diesen beiden Parteien[22].

Der Jesuit aus Warschau verweist darauf, dass die erste Spur der Aufgeschlossenheit der biblischen Autoren gegenüber den beiden oben genannten Arten der Mittlerschaft im bereits zitierten Buch Ijob 9,33 zu sehen ist. „Die Rolle des 'Schiedsmannes' wäre die Mittlerschaft zwischen den beiden Seiten – aber Ijob sieht keine solche Möglichkeit, weil ein ‚wertender' Schiedsmann offensichtlich ein 'anderer' Gott wäre, der über dem steht, der 'verurteilt ist',... Und schließlich sucht Ijob keinen anderen Gott als denjenigen, der ihn hart geprüft hat"[23]. Nach Meinung des Warschauer Theologen ist Ijobs Erfahrung jedoch die Ankündigung der Offenbarung des Neuen Testamentes, wo in einem Gott die Vielfalt der Personen offenbart wird, und dann kann eine dieser Personen die beiden Bedeutungen von *mesítes* verbinden, d.h. als Vertreter Gottes zu einem Schlichter werden, der sowohl auf der Seite Gottes steht als auch auf der Seite des Menschen. Diese Person ist Jesus Christus, der einzige *mesítes* – Mittler[24].

#### 1.1.2.1.2 Christus als Mittler im Hebräerbrief

Bolewski weist jedoch darauf hin, dass die Verwendung des Begriffes *mesítes* für Jesus nicht sofort erfolgte. Zuerst war die im bereits erörterten Text Gal 3,19-20 zum Ausdruck gebrachte Überzeugung, dass der Mittler als Repräsentant von vielen nicht Gott sein kann. Es war einfacher, den Begriff des Schlichters oder des Bürgen eines abgeschlossenen Vertrages auf Christus zu beziehen. Dieser Bedeutung begegnen wir im Hebräerbrief 6,17 in Verbform, die eine Klarstellung in einer weiteren Vorlesung zum Thema Christus als Mittler darstellt. Dieser Text lautet: „deshalb hat Gott, weil er den Erben der Verheißung ausdrücklich zeigen wollte, dass sein Entschluss unabänderlich ist, sich mit einem Eid verbürgt. (emesiteusen)"[25]. Gottes Treueschwur ist bereits von menschlichen Bürgschaften unterschieden worden, weil Gott bei sich selbst schwört (vgl. Hebr 6,13). Der Autor des Hebräer-Briefes bringt uns auf diese Weise der Feststellung näher, dass der Bürge, der „sich selbst" garantiert auch ein Schlichter und ein Mittler werden kann. Und schließlich wird nicht Gottvater als *mesítes* definiert, sondern der Sohn. In ihm und durch ihn wird die Verheißung, die Gottvater einst Abraham gegeben hat, verwirklicht[26].

Nach Bolewski geht der Brief an die Hebräer einen großen Schritt in Richtung des Verstehens des Begriffes 'Mittler' und in der Weise, ihn auf Gott zu beziehen. Was im Galaterbrief unmöglich war (d.h. die Übertragung des Begriffes 'Mittler' auf Gott), „lässt sich im Licht des Werkes Gottes des Vaters als Garanten der Verheißung – auf seinen Sohn anwenden, dank dessen Gottes Wirken in der Welt einen neuen Charakter annahm"[27].

---

[22] Vgl. „Für die erste Lösung spricht sich zum Beispiel A. Vanhoye aus, *La Lettera ai Galati. Seconda parte*, Roma 1989, S. 110; für die zweite Lösung spricht sich zum Beispiel H. Schlier aus, *Der Brief an die Galater*, Göttingen 1965, S. 159nn" (ebd). M. Wojciechowski zu diesem Fragment des Galaterbriefes: „Moses war eher ein Verhandlungspartner oder Bote, der dem Volk das Gesetz und den Bund mitgeteilt hat. Dagegen ist Jesus selbst die Erfüllung der Verheißungen des Bundes, sein Diener und sein Opfer. So erweist er sich als ein solcher Mittler, der 'den Vertrag' zwischen Gott und den Menschen umsetzt und zu seinem Garanten, Bürge wird. (Der Begriff *mesítes* kann als 'Bürge' übersetzt werden, und einige Übersetzer tun dies, obwohl dieses Wort nur einer der Schattierungen des ursprünglichen Begriffes entspricht; außerdem bedeutet 'Bürge' in erster Linie *engyos*, wie in Hebr 7,22: 'eines besseren Bundes Bürge')". Vgl. M. Wojciechowski, *Idea pośrednictwa w świetle Pisma Świętego*, MO, S. 164-165.

[23] J. Bolewski, *Matka jednego Pośrednika w Duchu Świętym*, a.a.O., S. 163.

[24] Vgl. ebd.

[25] Vgl. ebd.

[26] Vgl. ebd., S. 163-164.

[27] Vgl. ebd., S. 164.

Der Brief an die Hebräer, der eine reiche Lehre über die Mittlerschaft Christi enthält[28], zeigt Christus vor allem in Bezug auf die Engel und auf Moses. Weil im traditionellen Judentum die Mittler der Offenbarung Gottes – nach dem Alten Testament – Engel waren, wird im Prolog des Hebräer-Briefes auf die absolute Überlegenheit Christi hingewiesen (vgl. 1,5). In ähnlicher Weise gibt es das Vergleichsmotiv 'Jesus – Moses' und 'Neuer Bund – Sinai-Bund'. In dieser Perspektive wird Christus der Mittler (*mesítes*) „eines besseren Bundes" (Hebr 8,6), der Mittler „eines neuen Bundes" (Hebr 9,15), der Mittler „des Neuen Bundes" (Hebr 12,24) genannt[29]. Der leitende Gedanke dieser Aussagen ist die Überzeugung, dass Jesus aufgrund der Bürgschaft Gottes selbst zum Bürgen eines besseren Bundes geworden ist (Hebr 7,22).

Der Autor des Hebräer-Briefes gibt eine klare Begründung dafür, dass Christus der Mittler ist: Er hat die Mittlerschaft erfüllt, weil er „sich selbst als makelloses Opfer kraft des ewigen Geistes Gott dargebracht hat" (9,14)[30]. Das Wesen der Mittlerschaft Christi ist daher, dass er ein vollkommener Hohepriester und ein vollkommenes Opfer wurde.

Die auffallende Aussage, dass Jesus seine mittlerische Mission „durch den Heiligen Geist" vollbrachte, wird Gegenstand unserer Überlegungen in Kapitel II sein. Weisen wir nun auf die Bedeutung des Priestertums und des Opfers Christi hin.

Der Schlüsseltext für das Verstehen des Priestertums Christi ist Hebr 7,26-27. Aufgrund seiner Bedeutung verdient er es, in seiner Gesamtheit zitiert zu werden: „Ein solcher Hohepriester ziemte sich in der Tat für uns: einer, der heilig ist, frei vom Bösen, makellos, abgesondert von den Sündern und erhöht über die Himmel; einer, der es nicht Tag für Tag nötig hat, wie die Hohepriester zuerst für die eigenen Sünden Opfer darzubringen und dann für die des Volkes; denn das hat er ein für allemal getan, als er sich selbst dargebracht hat". Das Priestertum Christi unterscheidet sich von dem alttestamentlichen Kult vor allem durch die Unbeflecktheit des Opfers, das er selber ist. Wie Bolewski betont, „ist die Mittlerschaft Jesu in Verbindung mit dem neuen Priestertum ein Auslöser für das Neue Testament. Sein Opfer, das nicht 'für sich selbst', sondern 'aus sich selbst' dargebracht wurde, erwies sich wirksam als heilige und unbefleckte Gabe der heiligen und unbefleckten Person. Diese Person ist Sohn Gottes, der in allem – 'die Sünde ausgenommen' (Hebr 4,15) – unsere Menschheit angenommen hat; deshalb ist seine Mittlerschaft letztlich verbunden mit dem Geheimnis des fleischgewordenen Sohnes Gottes, der durch den Heiligen Geist den Leib aus der Jungfrau Maria empfangen hat ..."[31]

### 1.1.2.1.3 Christus als Mittler nach Tim 2,5

Der berühmteste biblische Text über die Mittlerschaft Christi ist der Text des hl. Paulus aus dem ersten Brief an Timotheus: „Das ist recht und wohlgefällig vor Gott, unserem Retter, er will, dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen. Denn: Einer ist Gott, Einer auch Mittler zwischen Gott und Menschen: der Mensch Christus Jesus, der sich als Lösegeld hingegeben hat für alle, ein Zeugnis zur vorherbestimmten Zeit" (2,3-6). Bolewski weist darauf hin, dass die meisten Übersetzungen dieses Textes den Mittler „zwischen zwei Parteien" nach dem griechischen Verständnis des Wortes stellen, während die ursprüngliche Fassung vom „Mittler zwischen Gott und den Menschen" (*mesités Theou kai anthrópón*) spricht, gemäß dem Sinn des hellenistischen Judentums, d.h. dem Bürgen, der eine

[28] Vgl. K. Romaniuk, *Soteriologia św. Pawła*, Warszawa 1983, S. 58, Anm. 43.
[29] Vgl. J. Bolewski, *Matka jednego Pośrednika w Duchu Świętym*, a.a.O., S. 165-167; vgl. J. Łach, *Błogosławiony, który przychodzi w imię Pańskie*, Warszawa 1996, S. 225-236.
[30] Vgl. J. Bolewski, *Matka jednego Pośrednika w Duchu Świętym*, a.a.O., S. 165.
[31] Vgl. ebd., S. 167.

größere Anzahl an Menschen repräsentiert[32]. Auch hier, wie im Brief an die Hebräer, finden wir den Bezug auf das Opfer Christi, das die Grundlage für die mittlerische Mission Christi bildet. Es gibt auch ein Sprechen über das Verhältnis zwischen Gott und den Menschen, das die Grundlage sowohl des Alten als auch des Neuen Bundes ist[33].

Bolewski meint dazu: „Es liegt an der Betonung des Apostels, dass der Mittler alle Menschen vertritt und die Bürgschaft darstellt – sowohl als Mensch wie auch als einer, der sich 'für alle' hingibt. Aber nicht zufällig spricht der Brief von 'einem Gott' und 'einem Mittler Gottes'. [...] Die Einheit Gottes, 'unseres Retters', kann wirksam zur Erlösung aller Menschen führen, weil gerade in dieser Einheit von Anfang an mehr Personen teilnehmen, beginnend mit dem 'einen Mittler', dem Sohn Gottes, der 'zur vorherbestimmten Zeit' in die Welt kam"[34].

Was also im Paulus-Brief an die Galater unmöglich erschien, d.h. die Verwendung des Titels „Mittler" für Jesus (weil es nicht den Mittler eines Einzigen gibt), scheint nach Bolewski im ersten Brief an Timotheus die Begründung für die christliche Vorstellung der Mittlerschaft zu [35] sein.

Die These des Jesuiten aus Warschau lautet: Christus als Mittler ist offen für viele, weil er „die Vielzahl von Personen sowohl auf der Seite Gottes als auch der Menschen"[36] verbindet. Auf Seiten Gottes ist die Mittlerschaft untrennbar mit dem Geheimnis der Menschwerdung verbunden. Daher muss Jesu Mittlerschaft in erster Linie als das Werk verstanden werden, das der Vater begann, indem er den Heiligen Geist zur Mutter seines Sohnes „sandte". Von Seiten der Menschen wiederum ist Jesus der Repräsentant aller Menschen, für die er „zur vorherbestimmten Zeit" sich selbst als Lösegeld hingegeben hat und in deren Herzen der Geist des Sohnes ruft: „Abba, Vater!" (vgl. Gal 4,6). Seine Überlegungen zusammenfassend, kommt Bolewski zu dem Schluss: „Das Werk des 'einzigen Mittlers' Gottes und der Menschen ist wesentlich mit der Vielzahl der Personen verbunden. Jesus als der inkarnierte Sohn Gottes ist nicht 'zwischen' Gott und den Menschen, sondern er ist der einzige, und nicht so sehr 'der andere', als die Einheit der menschlichen Personen. Beide Dimensionen seiner Einheit sind mit dem Geheimnis des Heiligen Geistes verbunden: Die eine Dimension vereinigt den Sohn mit dem Vater und die andere Dimension vereinigt die Menschen untereinander als Kinder Gottes, auf der Grundlage der Beziehung zwischen dem Sohn und dem Vater"[37]. Daher kommt der Jesuitentheologe zu dem Schluss, dass man, um die Mittlerschaft Jesu zu ergründen, beide Seiten seines Mysteriums (d.h. seine Beziehung zu den anderen Personen der Heiligen Dreifaltigkeit und sein Verhältnis zu den Menschen) betrachten muss, unter Berücksichtigung der engen Verbindung zwischen Christus und dem Wirken des Heiligen Geistes[38].

Dieses Thema wird Gegenstand des zweiten und dritten Kapitels dieser Arbeit sein. Eine eingehende Betrachtung wird auch dazu beitragen, die pneumatologische Interpretation der marianischen Mittlerschaft zu diskutieren.

#### 1.1.2.2 *Christus als Mittler in den Schriften des hl. Johannes*

Der Text, der die Idee der Mittlerschaft Christi auf dem Weg zum Vater ausdrückt (obwohl er das Wort „Mittler" nicht enthält) ist vor allem Joh 14,6, in dem Jesus spricht: „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben; niemand komm zum Vater außer durch mich".

[32] Vgl. ebd., S. 168.
[33] Vgl. M. Wojciechowski, *Idea pośrednictwa w świetle Pisma Świętego*, MO, S. 165.
[34] J. Bolewski, *Matka jednego Pośrednika w Duchu Świętym*, a.a.O., S. 169.
[35] Vgl. ebd.
[36] Ebd., S. 170.
[37] Ebd.
[38] Vgl. ebd.

Wir haben es hier mit einem Hinweis auf einige Funktionen Christi als Mittler, d.h. mit der funktionalen Mittlerschaft, zu tun. W. Kasper kommentierte dieses Thema in seinem Buch *Jesus der Christus*[39]. Dieses Thema wird im Abschnitt über die funktionale Mittlerschaft behandelt.

## 1.2 Die ontische Mittlerschaft Christi

Die ontische Mittlerschaft Christi ist eng mit der Tatsache der Menschwerdung des Sohnes Gottes verbunden, durch die die zweite Person der Heiligen Dreifaltigkeit ein Mensch wurde. Auf diese Weise ist Christus das einzige höhere Wesen im Universum und in der Geschichte, das sowohl die unerschaffene Welt (als Gott) als auch die geschaffene Welt (als ein Mensch) vereint. Er ist also eine ontische Brücke zwischen Gott und der Schöpfung.

Wir finden die biblische Grundlage der ontischen Mittlerschaft in all jenen Stellen des Neuen Testaments, die vom Geheimnis der Menschwerdung sprechen oder in denen das Geheimnis Christi als Gott-Mensch offenbart wird. Dieses Thema wurde vom Lehramt der Kirche diskutiert, von den hervorragenden Theologen (besonders im Mittelalter) besprochen und von modernen Theologen beschrieben. Für unsere Überlegungen wird es nützlich sein, diese Thematik zusammenfassend zu veranschaulichen, wobei wir besonders die Aussagen zeitgenössischer Theologen berücksichtigen, für die die ontische Mittlerschaft die Grundlage für das Verständnis der Mittlerschaft des Heiligen Geistes ist, mit der wir Rückschlüsse auf die pneumatologische Begründung der marianischen Mittlerschaft ziehen können.

### 1.2.1 DIE MENSCHWERDUNG – DIE ERHÖHUNG DES MENSCHEN AUF DIE GÖTTLICHE EBENE UND DIE VERGÖTTLICHUNG DES MENSCHEN (DIE GRIECHISCHE TRADITION)

Eines der Hauptmotive in der Soteriologie der ersten Jahrhunderte war die Lehre über den sogenannten „wunderbaren Tausch“ (*admirabile commercium*), der im Falle der Menschwerdung des Sohnes Gottes zwischen Gott und Mensch stattfand. Dies ist synthetisch durch das Prinzip ausgedrückt, das von mehreren Kirchenvätern hervorgehoben wurde und sich in einem Satz zusammenfassen lässt: „Gott ist Mensch geworden, damit der Mensch (das Kind Gottes) Gott werden könne“. Das Prinzip *admirabile commercium* bot die grundlegende Interpretation für das Werk der Menschwerdung: Dank der Erniedrigung Gottes durch die Annahme der menschlichen Natur wurde der Mensch vergöttlicht beziehungsweise auf die Ebene Gottes erhoben[40]. Im Lichte dieser Lehre besitzt die Tatsache der Menschwerdung des Gottessohnes die mittlerische Kraft (die ontische Mittlerschaft) und ist eigentlich zur Erlösung oder Vergöttlichung des Menschen ausreichend[41].

---

[39] W. Kasper, *Jezus Chrystus*, Warszawa 1983, S. 261-279; Vgl. ebd.: G. Iammarone, *Redenzione. La liberazione dell'uomo nel cristianesimo e nelle religioni universali*, Cinisello Balsamo 1995, S. 136: „Ogni esperienza di Dio al di fuori di Cristo è impossibile, perché Dio nessuno l'ha mai visto (J 1,18; 6,46) e l'uomo è arrivato a conoscerlo veramente «com′egli è» solo mediante il Figlio inviato dal Padre nel mondo per sarvalo. Gesu è colui che raccoglie nel suo ovile gli uomini dispersi come pecore senza pastore (J 10). Li raccoglie intorno a sé in sé per donare loro la vita in abbondanza (J 10,10); una vita ricca di frutti (J 15,1-8). Essendo «figli di Dio», li riconduce alla casa del Padre (J 14,1-3; 17,24-26)”.

[40] Vgl. T. Dola, *Zbawczy sens Wcielenia w świetle formuły „Admirabile commercium”*, in: *Tajemnica Odkupienia*, Red. L. Balter u.a., Poznan 1997, S. 148; vgl. DM 3: „So kam der Sohn Gottes den Weg der wahren Menschwerdung, um die Menschen zu Teilhabern an der göttlichen Natur zu machen; obwohl reich, wurde er arm für uns, um uns mit seiner Armut zu bereichern“.

[41] „So ist die universelle und alleinige Mittlerschaft Jesu Christi eine Wirklichkeit und eine unmittelbare Folge der Menschwerdung – das ist nur möglich, weil 'Gott im Fleisch gekommen ist' – aber der Ort dieser Mittlerschaft ist die Person Jesu, des Sohnes. Gerade in der Person Jesu ist dieser 'wunderbare Tausch' erfolgt, durch den Gott den Menschen und die gesamte menschliche Welt von innen her transformiert und der Mensch mit allem, was er ist und was er besitzt, am inneren Leben des dreieinigen Gottes teilnimmt“ (T. Węcławski, *Elementy chrystologii*, Poznań 1988, S. 147).

Der Vater dieser Theorie war der hl. Irenäus von Lyon. Hier ist sein klassischer Text zu diesem Thema: „Das Wort Gottes ist Mensch geworden und der Sohn Gottes zum Menschensohne, damit der Mensch das Wort in sich aufnehme und [...] zum Sohn Gottes werde“[42]. An anderer Stelle fügt der heilige Bischof von Lyon hinzu, dass es notwendig war, dass der Mittler Gottes und der Menschen jemand (der, der „näherte und den Menschen mit Gott vereinte“) sei, der „Kraft seines Verhältnisses zu beiden in Freundschaft und Eintracht“ steht, d.h. jemand, der gleichzeitig Gott und Mensch ist[43]. In ähnlicher Weise lehrten der hl. Athanasius[44], der hl. Gregor von Nyssa[45] und der hl. Augustinus[46].

Die Zeit der großen christologischen Konzilien war die Blütezeit der Entwicklung der Lehre über die ontische Mittlerschaft Christi in der christlichen Antike. Theologische Auseinandersetzungen über das Verständnis von Gottheit und Menschheit in Christus führten zur Präzisierung der Lehre über den Gott-Menschen und zu den Beschlüssen des Konzils von Ephesus (431) und Chalcedon (451)[47]. Die wichtigsten Theologen dieser Zeit, wie auch das Lehramt der Kirche, haben die Lehre über die zwei Naturen in Christus eindeutig mit der Lehre über die ontische Mittlerschaft des Gott-Menschen verbunden.

Die klassischsten Beispiele für eine solche Schlussfolgerung sind die Texte des heiligen Cyrillus von Alexandrien (Hauptschöpfer der Beschlüsse des Konzils von Ephesus) und des hl. Papstes Leo der Große (Autor des wichtigsten christologischen Textes des Konzils von Chalcedon, d.h. des sogenannten *Briefes an den Patriarchen Flavianus*).

Der erste der Texte verdient, wegen seiner Klarheit in dem betreffenden Thema in vollem Umfang zitiert zu werden: „So wie das Wort selbst mit dem Vater und der Vater mit ihm dank der Identität der Natur mit ihm verbunden ist, so sind auch wir mit ihm verbunden und er mit uns, weil er ein Mensch wurde. Durch ihn als Mittler sind wir mit dem Vater verbunden. Christus ist die Grenze zwischen der Gottheit und der Menschheit, weil er beides ist und diese Wirklichkeiten auf eigene Art verbindet. Von Natur aus Gott, ist er verbunden mit Gott, dem Vater, und als wahrer Mensch – mit den Menschen“[48].

In ähnlicher Weise lehrte der hl. Leo der Große, er sagt: „non enim esset Dei hominumque mediator, nisi idem Deus idemque homo in utroque et unus esset et verus“[49].

---

[42] Hl. Irenäus, *Adversus haereses*, III, 19, 1, übers. http://www.unifr.ch/bkv/kapitel667.htm

[43] Hl. Irenäus, *Adversus haereses*, III, 18, 6-7, PG 7, 937: „So näherte und vereinte er, wie wir gesagt haben, den Menschen mit Gott. Wenn nämlich der Mensch nicht den Feind des Menschen besiegt hätte, so wäre nicht gerechterweise der Feind besiegt worden. Und wiederum hätte nicht Gott dem Menschen das Heil verliehen, so würden wir dessen nicht gewiss sein. Und wäre der Mensch nicht mit Gott verbunden worden, so hätte er keinen Anteil an der Unvergänglichkeit erlangen können. Es musste nämlich der Mittler zwischen Gott und den Menschen Kraft seines Verhältnisses zu beiden in Freundschaft und Eintracht beide zusammenführen und den Menschen Gott nahe bringen und die Menschen mit Gott bekannt machen. Aus welchen Gründen könnten wir denn teilhaftig der Annahme an Kindesstatt sein, wenn wir nicht durch den Sohn diese verwandtschaftliche Beziehung zu ihm empfangen hätten; wenn nicht sein Wort Fleisch geworden, und er uns diese Beziehung nicht mitgeteilt hätte?“, übers. http://www.unifr.ch/bkv/kapitel666-6.htm

[44] „Propterea Verbum Incarnatum est, ut tamquam in ipsum collata dona ad nos transeant. Nam homo merus numquam talibus dignatus esset. Verbum autem solum nihil horum indigeret. Quare nobiscum copulatum est Verbum: ac punc potentatem suam nobis impertitit, et nos in altum provexit. Etenim Verbum existens in homine sublimem extulit, et in homine existente Verbo accepit homo” (hl. Athanasius, *Contra Arianos*, Or. 4, n. 6, Zitat aus: M. J. Scheeben, *Mysterien des Christentums*, Mainz 1925, Anm. 237, S. 801). Vgl. T. Dola, *Zbawczy sens Wcielenia w świetle formuły „Admirabile commercium”*, in: *Tajemnica Odkupienia*, Red. L. Balter u.a., Poznań 1997, S. 148-149.

[45] „Christus, der genau zu dem geworden ist, wer wir sind, hat die Menschheit mit Gott durch sich vereint“ (hl. Gregor von Nyssa, *Adversus Eunomium*, 3, 10); vgl. T. Dola, *Zbawczy sens Wcielenia w świetle formuły „Admirabile commercium”*, in: *Tajemnica Odkupienia*, Red. L. Balter u.a., Poznań 1997, S. 149-150.

[46] Siehe hl. Augustinus, *De Trinitate*, 4, 8, 12; übers. http://www.unifr.ch/bkv/kapitel2670-8.htm

[47] Siehe Sobór Chalcedoński, *Uchwały*, in: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, Bd. 1 (325-787), Red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2001, S. 197-225.

[48] Hl. Cyrillus von Alexandrien, *In Joannem*, 6 (PG 73, 1045), übers.: C. Chopin, *Tajemnica Słowa Wcielonego i Zbawcy*, in: P. Grelot, C. Chopin, C. Baumgartner, *Tajemnica Chrystusa*, Poznań-Warszawa-Lublin 1968, S. 250. Mehr über die Mittlerschaft Christi nach Cyrillus von Alexandrien, siehe das Kapitel mit dem Titel „Un solo mediatore personale, il Dio Verbo Incarnato”, in: A. Ducay, *Un solo mediatore? Pensare la salvezza alla luce della „Dominus Iesus”*, Roma 2003, S. 35-44.

[49] Hl. Leo der Große, *Epistula „Licet per nostros”ad Iulian. Coënsem* (13 Iun. 449), DS 299.

Der leitende Gedanke der oben erwähnten Texte ist der der östlichen Theologie so nahestehenden These, dass Gott durch die Menschwerdung Christi mit der Schöpfung verbunden ist und den Menschen auf die göttliche Ebene erhebt. Christus wird daher durch die Tatsache, dass er sowohl Gott als auch Mensch ist, ein Mittler, der durch sein göttliches Sein den Menschen heiligt bzw. den Menschen vergöttlicht [50].

Matthias Joseph Scheeben weist darauf hin, dass die substantiale (d.h. ontische) Mittlerschaft Christi auf zwei Arten verstanden werden kann: „erstens mehr physisch als eine Brücke oder ein Kanal, der Gott und die Kreatur in Berührung bringt“[51]. Zweitens als „eine gewisse wechselseitige, reale Verpfändung Gottes und der Kreatur, womit beiderseitig die innigste, erhabenste und unwandelbarste Freundschaft und Liebe begründet und sichergestellt wird“[52].

Diese zweite Konzeption ist zum Beispiel durch Tertullians Gedanken ausgedrückt, der die Mittlerschaft Christi als „die Funktion eines Pfandbewahrers“ nach dem biblischen Verständnis des Begriffs „Mittler“ (wie bereits erwähnt) verstanden hat: „Dieser Jesus, Pfandbewahrer Gottes und der Menschen, so benannt wegen der ihm anvertrauten Hinterlage beider Teile, bewahrt auch die Hinterlage des Fleisches in sich, als Pfand der ganzen Summe. Denn wie er uns das Pfand des Geistes zurückgelassen hat, so hat er von uns das Pfand des Fleisches empfangen und in den Himmel erhoben, als Pfand der ganzen, einst dorthin nachzuziehenden Summe. Seid guten Mutes, Fleisch und Blut, ihr habt den Himmel und das Reich Gottes in Christus in Besitz genommen“[53].

Wie wir sehen können, reicht in der östlichen Auffassung des Themas eigentlich die Tatsache der Menschwerdung aus, um Menschen zu heiligen. Das Leiden und der Tod Christi sind jetzt nicht mehr wichtig, denn die wahre Vergöttlichung des Menschen fand im Moment der Menschwerdung statt[54], d.h. die Mittlerschaft Christi ist hauptsächlich dadurch verwirklicht, dass er Gott-Mensch ist.

### 1.2.2 DIE MENSCHHEIT CHRISTI – DAS MITTEL SEINER RETTENDEN MITTLERSCHAFT (DIE LATEINISCHE TRADITION)

Wir finden eine etwas andere Auffassung der ontischen Mittlerschaft Christi in der Tradition der westlichen Kirche. Hier, wo die römische Rechts- und Ethikmentalität herrschte, wurde die Frage der Erlösung in erster Linie als Entgelt und Wiedergutmachung verstanden, die die Menschheit Gott dem Vater für die begangenen Sünden zahlen sollte. Die Frage der Erlösung und Mittlerschaft Christi war vor allem mit dem Geheimnis seines Leidens und Todes verbunden. Die ontische Mittlerschaft oder die Tatsache, dass er sowohl Gott als auch Mensch ist, ist in dieser Auffassung von solcher Bedeutung, weil Christus Gott sei Dank dem Vater sich selbst als Opfer darbringen und die Wiedergutmachung erfüllen kann. Seine Menschheit wird zum Werkzeug dieser Mittlerschaft.

Diese Wahrheit enthält bereits der *Brief von Papst Leo dem Großen an Flavianus*, der ein wesentlicher Bestandteil der Lehre des Konzils von Chalcedon ist[55]. Wir lesen dort: „Um

---

[50] Vgl. TD 3, S. 226-230.

[51] So nennt der hl. Paulin von Noli Christus im Brief 33 den Gottmenschen (vgl. M. J. Scheeben, *Mysterien des Christentums*, Mainz 1925, S. 388.

[52] M. J. Scheeben, *Mysterien des Christentums*, a.a.O., S. 388.

[53] Tertullian, *De resurrectione carnis*, Zitat aus: M. J. Scheeben, *Mysterien des Christentums*, a.a.O., S. 388-389.

[54] Hintergrund dieser Auffassung ist die griechische Philosophie, in der Gott als das absolute Sein ein Synonym für Vollkommenheit und der Mensch als das akzidentelle Sein ein Synonym für Unvollkommenheit ist. Das Eingehen durch die Menschwerdung Gottes in die geschaffene Welt führte dazu, diese Welt auf die „Göttliche Ebene“ zu heben.

[55] Der Papst, der als Bischof von Rom im Westen aufgewachsen ist, führt Elemente des lateinischen Denkens in die Mittlerschaft Christi ein.

die Schulden unserer Natur zu bezahlen, verband sich makellose Natur mit der leidenden Natur“.[56]

Im Mittelalter äußerte der hl. Anselm von Canterbury diesen Gedanken ausführlicher in seinem Werk Cur Deus homo?, in dem er begründet, dass der einzige Mittler, das höhere Wesen, das Gott mit den Menschen versöhnen kann, nur jemand sein kann, der gleichzeitig Gott (um der Würde des beleidigten Gottes zu entsprechen) und Mensch ist (um für die Menschen Wiedergutmachung zu leisten), also Gott-Mensch. Daher wird die Mittlerschaft Christi zur Voraussetzung für das wichtigste mittlerische Tun, d.h. für das Opfer des Kreuzes[57].

Das Wesentlichste der westlichen Konzeption ist jedoch die Synthese des hl. Thomas von Aquin in seiner *Summe der Theologie*. Er weist auf die Menschheit Christi als Werkzeug unserer Erlösung (und seiner Mittlerschaft) hin. Hier ist sein grundlegender Text über die Mittlerschaft Christi: „Ich antworte, im Mittler findet sich 1. der Charakter, das Mittlere zu sein; und 2. das Amt, zu verbinden. Was aber in der Mitte ist, steht ab von den äußersten Punkten. Und es verbindet den Mittler, indem das, was der einen Seite zusteht, zu eigen der anderen macht. Beides aber kommt nur Christus als einem Menschen zu. Denn als Gott ist er einerseits vom Vater und vom Heiligen Geist in der Natur und in der Allherrschaft nicht verschieden; und andererseits haben der Vater und der Heilige Geist nichts, was nicht auch der Sohn hat, und was somit von der einen Seite auf die andere gebracht werden könnte. Als Mensch aber steht Christus von Gott in der Natur und von den anderen Menschen sowohl in der Würde, in der Gnade als auch der Herrlichkeit nach. Ebenso steht es ihm als Mensch zu, die Menschen mit Gott zu verbinden, indem er Gottes Gebote und Gaben den Menschen näherbringt und für die Menschen Gott Genugtuung anbietet und Gebete darbringt“[58].

P. Jacek Salij, der zu diesem Fragment der Summe des hl. Thomas Stellung genommen hat, betont, dass Christus der Mittler ist, weil er sowohl wahrer Gott als auch wahrer Mensch ist. „So wurde er zum Mittler durch das Geheimnis der Menschwerdung, denn dann wurde er Immanuel, Gott mit uns. Er ist ein Mittler als Mensch, aber er ist wirksam als Mittler, weil er Gott ist. Mit anderen Worten, das Werkzeug seiner rettenden Mittlerschaft ist seine menschliche Natur, aber die Quelle der Wirksamkeit dieser Mittlerschaft ist die unendliche Kraft seiner Gottheit“[59].

Durch seinen Tod am Kreuz gab Christus alle Gnaden dem menschlichen Geschlecht. Wie Salij bemerkt: „In seiner Liebe zu uns wollte Gott, dass die Fülle der Gnade, von der wir alle schöpfen, von ihm verdient wurde. Der Mensch Jesus Christus wurde für uns zum Urheber

---

[56] Hl. Leo der Große, *Brief an den Bischof Flavianus von Konstantinopel*, BF VI, 7: „Unter Beibehaltung beider Naturen, die die Teile einer Person sind, hat die Majestät Niedrigkeit, die Kraft Schwäche, die Ewigkeit Sterblichkeit angenommen. Um die Schulden unserer Natur zu bezahlen, verband sich makellose Natur mit der leidenden Natur. Und so führte alles zu unserer Heilung, weil es ’einen Mittler zwischen Gott und den Menschen, den Mensch Christus Jesus’ (1 Tim 2,5) gibt, der unter einer Natur sterben konnte, aber unter der anderen Natur nicht dem Tod unterworfen war. So wurde der wahre Gott in einer makellosen Natur und als ein wahrer Mensch geboren, der vollkommen in seiner Natur und vollkommen in unserer Natur ist“.

[57] Hl. Anselm von Canterbury, *Cur Deus Homo?*, PL 158, 359-432. Vgl. C. Chopin, *Tajemnica Słowa Wcielonego i Zbawcy*, in: P. Grelot, C. Chopin, C. Baumgartner, *Tajemnica Chrystusa*, Poznań-Warszawa-Lublin 1968, S. 266-267; T. Dola, *Problem komplementarności współczesnych modeli soteriologicznych*, Opole 1994, S. 63-101. Der hl. Anselm stellt das Problem bereits zu Beginn der Abhandlung dar, das er kurz und bündig in dem Titel seines Werkes ausdrückt. Er fragt: „Aus welchem Grunde nämlich oder aus welcher Notwendigkeit Gott Mensch geworden sei und durch seinen Tod, wie wir glauben und bekennen, der Welt das Leben wiedergeschenkt habe, da er das doch entweder durch eine andere Person, sei sie engelhaft oder menschlich, oder durch den bloßen Willen hätte tun können?“ übers. http://12koerbe.de/pan/curdeus1.htm#capitulum%20i (Hl. Anselm von Canterbury, *Cur Deus Homo?*, I, 1 [II, 48, 2-5], Zitat aus: T. Dola, *Problem komplementarności współczesnych modeli soteriologicznych*, Opole 1994, S. 64). Als Antwort auf die gestellte Frage stellt Anselm fest, dass die beiden Ereignisse, durch die die Erlösung der Welt stattgefunden hat, die Menschwerdung und der Tod Christi am Kreuz sind.

[58] Der hl. Thomas von Aquin, S.th., III, q. 26, a. 2, übers. http://www.unifr.ch/bkv/summa/kapitel732-2.htm Der hl. Thomas weist darauf hin, dass der Mittler die „äußersten Punkte“ verbindet. Er muss drei Bedingungen erfüllen: 1. *ratio medii* – (in der Mitte sein), 2. *officium coniungendi* – Verbindungsaufgabe, 3. advocatio – bestellt von beiden Seiten. In diesem Sinne ist Christus ein universeller Mittler (vgl. WwD, S. 206, Anm. 72).

[59] J. Salij, *Idea pośrednictwa w myśli św. Tomasza z Akwinu*, MO, S. 184; vgl. J. Salij, *Eseje tomistyczne*, Poznań 1998, S. 101; J. Lekan, *Pośredniczka w Chrystusie*, SM 4 (2002) Nr. 3, S. 91-92.

der Gnade, nämlich wegen seines Todes am Kreuz. Er wurde zum Urheber der Gnade, weil er wahrer Gott ist, aber er wurde dazu als wahrer Mensch“[60].

An diesen Gedanken des hl. Thomas erinnert die Konstitution über die heilige Liturgie des Zweiten Vatikanischen Konzils, in der wir lesen, dass Christus der Mittler zwischen Gott und den Menschen ist und dass „seine Menschheit in der Einheit mit der Person des Wortes Werkzeug unseres Heils war. So ist in Christus unsere vollendete Versöhnung in Gnaden hervorgetreten“ (KL 5).

### 1.2.3 CHRISTUS GOTT-MENSCH – DAS HAUPT DER KIRCHE UND DER GANZEN MENSCHHEIT

Christus ist nicht nur der vollkommenste Mensch, sondern als eine unendliche Person Gottes wurde er durch seine Auferstehung frei von aller menschlichen Begrenztheit. Daher kann er den engsten Kontakt mit jedem Menschen knüpfen, einen Kontakt, der viel näher ist als selbst die intimsten zwischenmenschlichen Beziehungen. Und weil Christus gleichzeitig der Sohn Gottes ist, ist jeder, der sich mit ihm verbindet, gleichzeitig mit Gott verbunden: mit Gott, dem Sohn, und durch den Sohn mit Gott, dem Vater (vgl. Joh 14,9)[61]. Wie J. Salij richtig bemerkt: „Das Neue Testament spricht oft von dieser geheimnisvollen – ontischen, nicht nur moralischen – Vereinigung mit Christus, von so etwas wie einer Identifizierung mit ihm. 'Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir' (Gal 2,29). 'Wer in mir bleibt und in wem ich bleibe, der bringt viel Frucht. Denn ohne mich könnt ihr nichts tun' (Joh 15,5). Der Träger dieser Wahrheit ist vor allem die Wahrheit über die Kirche als Leib Christi (Röm 12,4-5; 1 Kor 6,15; 12,12-31; Eph 5,23-30)“[62].

Christus hat als Mittler zwischen Gott und den Menschen seine Kirche gegründet, um die Menschen zum Haus des Vaters zu führen. Deshalb verwirklicht sich die mittlerische Mission Christi vor allem in der Kirche und durch die Kirche, deren Haupt er ist.

In der christlichen Antike wurde dieser Gedanke vom hl. Augustinus großartig ausgedrückt, indem dieser sagt: „Jesus Christus kam im Fleisch nur aus diesem Grund […], um alle wiederzubeleben, zu retten, zu befreien, zu erlösen und zu erleuchten, die zuvor in den Tod, in die Schwäche, in die Knechtschaft, in die Gefangenschaft und in die Finsternis der Sünde verwickelt waren. [...] Mehr als ausreichende Beweise sind dargelegt worden, dass diejenigen, die kein Leben, keine Errettung und keine Erlösung brauchen, nicht im Kreis der Erlösung Christi gefunden werden können“[63]. An anderer Stelle fügt er hinzu, dass Christus als einziger Mittler und Erlöser das Haupt der Kirche ist. Christus und die Kirche sind eine mystische Person, der ganze Christus: „Staunet, freuet euch, Christus sind wir geworden. Denn wenn jener das Haupt ist, wir die Glieder, dann ist der ganze Mensch er und wir“[64].

---

[60] J. Salij, *Idea pośrednictwa w myśli św. Tomasza z Akwinu*, MO, s. 186; Siehe S.th., I-II, q. 112, a. 1: „Die Menschheit Christi ist ein gewisses Werkzeug der Gottheit. Ein solches aber wirkt nicht aus eigener Kraft, sondern aus der Kraft des Haupteinwirkenden. Kraft, die die Gnade der Menschheit Christi mit der ihr verbundenen Gottheit verursacht und so werden ihre Handlungen Ursachen unseres Heiles“. Übers. http://www.unifr.ch/bkv/summa/kapitel233-1.htm

[61] Siehe J. Salij, *Jezus Chrystus*, in: *Katolicyzm A-Z*, Red. Z. Pawlak, Poznań 1982, S. 191.

[62] Ebd. Vgl. Pius XI. Enzyklika *Miserentissimus Redemptor* (1928) Nr. 74: „Nämlich alle Gläubigen bindet an Christus eine wundersame Verwandtschaft, wie sie zwischen dem Haupt und den andern Gliedern des Leibes besteht. Ebenso werden durch jene geheimnisvolle Gemeinschaft der Heiligen, zu der wir uns als gläubige Katholiken bekennen, die einzelnen wie die Völker unter sich und mit dem verbinden, der das Haupt ist, Christus. Von ihm aus fügt und schließt der ganze Leib sich zusammen, und jedes der Gelenke leistet seinen Dienst dabei, und jedem Teil ist sein ganz bestimmtes Maß der Arbeit zugemessen, und so vollzieht sich dann des Leibes Wachstum, bis er sie aufbaut in Liebe. Das hatte auch der Mittler zwischen Gott und den Menschen, Christus Jesus, selbst kurz vor dem Tode von seinem Vater erbeten: Ich in ihnen und du in mir, auf dass sie völlig eins seien“. Übers.: http://www.kathpedia.com/index.php?title=Miserentissimus_redemptor_(Wortlaut)

[63] Hl. Augustinus, *De peccatorum meritis et remissione*, 1, 26, 39, PL 44, 131.

[64] Hl. Augustinus, *Tractatus in Iohannis Euangelium*, 21, 8. Übers.: http://www.unifr.ch/bkv/kapitel1794-8.htm Vgl. Johannes Paul II, Brief *Augustinum Hipponense* (28 August 1986), in: *Wybór listów Ojca Świętego Jana Pawła II*, Bd. 2, Kraków 1997,

Im 19. Jahrhundert gab es einen ausführlichen Beitrag über die ontische Mittlerschaft Christi durch den deutschen Theologen M. J. Scheeben, der in seinem Buch Mysterien des Christentums betont, dass im Moment der Menschwerdung die ganze Menschheit zum Leib des Sohnes Gottes wurde[65], „[Sehr schön sagen daher die heiligen Väter, dass] Gott, indem er sich eine menschliche Natur einverleibte und sich zur Hypostase, zum Träger und Inhaber derselben machte, so auch im weiteren Sinne das ganze Geschlecht sich einverleibt und sich zur Hypostase, zum Träger und Inhaber derselben gemacht habe“[66]. Scheeben unterscheidet drei wesentliche Funktionen, die aus der Mittlerschaft hervorgehen, die Christus als Haupt der Kirche und der Menschheit ausübt. Dies sind: die Mitteilung göttlicher Würde und die Begründung und Vollendung der Kindschaft (nach der Formel *admirabile commercium*)[67]; die Mitteilung göttlichen Lebens (die Mitteilung des Heiligen Geistes)[68]; und die Berufung zur unendlichen Verherrlichung Gottes[69].

Die Wahrheit über Christus, den Mittler, der das Haupt der Kirche ist und durch den wir alle Gnaden erhalten, erinnerte und wiederholte mit voller Kraft das Zweite Vatikanische Konzil. Am deutlichsten ist in dieser Hinsicht die Definition in der 8. Nummer der Dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium*: „Der einzige Mittler Christus hat seine heilige Kirche, die Gemeinschaft des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, hier auf Erden als sichtbares Gefüge verfasst und trägt sie als solches unablässig; so gießt er durch sie Wahrheit und Gnade auf alle aus“[70]. Ein wenig weiter in der gleichen Konstitution fügte das Konzil hinzu: „Diese pilgernde Kirche ist zum Heile notwendig. Der eine Christus nämlich ist Mittler und Weg zum Heil, der in seinem Leib, der die Kirche ist, uns gegenwärtig wird; indem er aber selbst mit ausdrücklichen Worten die Notwendigkeit des Glaubens und der Taufe betont hat (vgl. Mk 16,16; Joh 3,5), hat er zugleich die Notwendigkeit der Kirche, in die die Menschen durch die Taufe wie durch eine Tür eintreten, bekräftigt“ (LG 14)[71]. An anderer Stelle breitete das Konzil die Mittlerschaft Christi nicht nur auf die Kirche aus, sondern auf die ganze Menschheit, deren Haupt Christus ist: „Denn Christus Jesus ist in die Welt gesandt worden als wahrer Mittler Gottes und der Menschen. Da er Gott ist, 'wohnt in ihm leibhaftig die ganze Fülle der Gottheit' (Kol 2,9); der menschlichen Natur nach aber ist er, 'voll Gnade und Wahrheit' (Joh 1,14), als neuer Adam zum Haupt der erneuerten Menschheit bestellt“ (DM 3).

S. 551.

[65] M. J. Scheeben, *Mysterien des Christentums*, Mainz 1925, S. 353: „Das ganze menschliche Geschlecht wird der Leib des Sohnes Gottes, wenn ein Glied desselben dem Sohne Gottes einverleibt wird; ja, es wird in weitaus vollerem und höherem Sinne ein Leib mit Christus als mit Adam, weil es jenem mehr angehört als diesem“.

[66] M. J. Scheeben, *Mysterien des Christentums*, a.a.O., S. 352-353.

[67] Siehe ebd., S. 360-372.

[68] Siehe ebd., S. 372-376. „Die Mitteilung des göttlichen Lebens an die Kreatur und die Menschheit ist ferner als eine Ausbreitung und Fortsetzung jener Lebensmitteilung zu betrachten, die in Gott vom Vater auf den Sohn übergeht. [...] Aber offenbar geschieht sie doch dann am vollkommensten, wenn wir als Leib des Sohnes Gottes mit ihm zu einer kontinuierlichen Verbindung kommen. [...] Die göttliche Lebenskraft flutet und kulminiert im Hl. Geiste, und daher muss die Mitteilung derselben an die Geschöpfe als eine Mitteilung des Hl. Geistes, des Geistes des göttlichen Lebens betrachtet und bezeichnet werden“ (ebd., S. 374-375).

[69] Siehe M. J. Scheeben, *Mysterien des Christentums*, a.a.O., S. 376-378.

[70] Vgl. KKK 771.

[71] Vgl. KKK 846.

### 1.2.4 CHRISTUS DER MITTLER ALS DIE VOLLSTÄNDIGE SELBSTHINGABE UND DIE SELBSTMITTEILSAMKEIT GOTTES FÜR DIE MENSCHHEIT (DIE AUFFASSUNG VON WALTER KASPER)

Einer der zeitgenössischen Theologen, der ausführlich die ontische Mittlerschaft Christi diskutiert und von ihr die These über die Mittlerschaft des Heiligen Geistes ableitet, ist der deutsche Theologe und heutige Kardinal Walter Kasper.

Grundsätzlich ist in Kaspers mehrmals aufgelegtem Handbuch der Christologie mit dem Titel *Jesus der Christus*[72] der für unser Thema interessante Beitrag enthalten. Dem Teil III dieses Buches gab Kasper den Titel „Das Geheimnis Jesu Christi". Nachdem er in Abschnitt I und II über *Jesus Christus - Gottessohn und Jesus Christus - Menschensohn* gesprochen hat, erforscht Walter Kasper in Abschnitt III das Thema der Einheit zwischen der Gottheit und der Menschheit Christi in einer Person und gibt diesem Teil den Titel „Jesus Christus – Mittler zwischen Gott und Mensch". In diesem Abschnitt untersucht der Tübinger Theologe zwei Aspekte der Mittlerschaft Christi und die mit ihr verbundene Mittlerschaft des Heiligen Geistes: die ontische Mittlerschaft (der Titel des Abschnitts „Die Person des Mittlers") und die funktionale Mittlerschaft (der Titel des Abschnitts „Das Werk des Mittlers").

Im Zusammenhang mit dieser Anordnung dieses Buches werden wir hier nur Kaspers Gedanken über die ontische Mittlerschaft Christi diskutieren und im nächsten Abschnitt auf die Darstellung einer funktionalen Mittlerschaft nach diesem Theologen eingehen. In Kapitel II und III zeigen wir, wie Kasper aus diesen beiden Mittlerschaften die Lehre über die mittlerische Mission des Heiligen Geistes ableitet.

#### 1.2.4.1 *Das Zeugnis der Heiligen Schrift und der Tradition*

Der deutsche Theologe weist darauf hin, dass die Lehre über die hypostatische Union nicht nur im Zusammenhang mit dem Konzil von Chalcedon und den damit verbundenen Streitigkeiten und Ereignissen (sowie in einer streng philosophischen Sprache ausgedrückten Formel) gesehen werden sollte, sondern (und vielleicht in erster Linie) im biblischen Kontext, in dem dieses Dogma das grundlegende Problem des Glaubens ausdrückt[73]. Der Theologe aus Tübingen unterstreicht: „Es geht um das Bekenntnis, dass Jesus Christus in Person der Mittler zwischen Gott und den Menschen (vgl. 1 Tim 2,5) und der neue Bund (vgl. 1 Kor 11,25; Lk 22,20) ist. Es geht in diesem Dogma also um die grundlegende Frage des Heils wie um das spekulative Grundproblem der Vermittlung von Gott und Mensch"[74].

Kasper beginnt seine Darlegung, indem er biblische Zeugnisse und die Lehre der Tradition zu dem Thema, das uns interessiert, erörtert. „Die Einheit von Gott und Mensch in Jesus Christus gehört zu den christologischen Grundaussagen der Schrift"[75]. Bezug nehmend auf die vielen Texte des Neuen Testamentes (z.B. Phil 2,6-11, Gal 4,4; Röm 8,3; 2 Kor 5,21), insbesondere auf den *locus classicus* der Christologie, auf die Worte aus dem Prolog des Evangeliums nach dem hl. Johannes: „und das Wort ist Fleisch geworden" (Joh 1,14), stellt Kasper fest: „Wir können es als einen wesentlichen Grundzug der neutestamentlichen Christologie bezeichnen, dass jeweils von ein und demselben Subjekt sowohl göttliche wie menschliche Aussagen gemacht werden"[76]. So erinnert Kasper an das Prinzip der

[72] W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1974.
[73] Vgl. ebd., S. 270.
[74] Ebd.
[75] Ebd.
[76] Ebd., S. 273.

*communicatio idiomatum* des Ephesus- und des Chalcedon-Konzils als ein aus der Heiligen Schrift hervorgehendes Prinzip[77].

Nach Kasper kann man die ausgebildete Zwei-Naturen-Lehre nicht beim hl. Johannes suchen. Johannes verweist vielmehr auf die heilsgeschichtliche Ereignisfolge. „Der Weg des Logos hinab ins Fleisch und durch das Fleisch empor zur Herrlichkeit eröffnet nämlich allen, die sich ihm anschließen, eine neue und letzte Heilsmöglichkeit, einen Weg zur Wahrheit und zum Leben (vgl. Joh 14,2.6)“[78]. Diesen Gedanken verfolgt der deutsche Theologe noch weiter und betont, dass es wichtiger sei, die Menschwerdung in der Perspektive der Heilsökonomie Gottes und der Konsequenzen und Früchte, die dies den Menschen bringt, zu betrachten als die hypostatische Union [79].

Bezüglich der Einheit der Gottheit und der Menschheit Christi in einer Person, stellt Kasper fest, dass es im Johannes-Evangelium, in dem Johannes ausdrücklich von der Einheit zwischen Jesus und Gott spricht, nicht um die Einheit zwischen Jesus und dem göttlichen Logos (Johannes suggeriert niemals zwei Subjekte in Christus und die Notwendigkeit, eine Einheit zwischen ihnen zu zeigen) geht, sondern zwischen Jesus und dem Vater: „Ich und der Vater sind eins“ (Joh 10,30)[80]. Diese Betonung von Jesu Einheit mit dem Vater ist von erlösender Art, denn sie bezeugt, dass jeder, der Jesus nachfolgt, zum Vater gelangt und seinen Segen empfängt (vgl. Joh 10,28). Nach Kasper ist diese Einheit Jesu mit dem Vater entscheidend, denn sie beweist, dass „Jesus als [der] Weg zum Vater (Joh 14,6) und als [der] Mittler zwischen Gott und den Menschen“ ausgewiesen ist[81].

In diesem Zusammenhang fügt der deutsche Theologe hinzu, dass die totale „Hingabe Jesu an den Vater die Selbstmitteilung des Vaters an Jesus voraussetzt. Diese Selbstmitteilung, die sowohl die Einheit wie die bleibende Unterschiedenheit zwischen Vater und Sohn konstituiert, nennt die Tradition den Logos, die zweite göttliche Person. Insofern Jesus ganz und gar aus dieser Liebe des Vaters lebt und nichts aus sich sein will, ist Jesus nichts anderes als die menschgewordene Liebe des Vaters und die menschgewordene Antwort des Gehorsams“[82]. Kasper nennt Jesus: „im Gehorsam angenommene Selbstmitteilung der Liebe Gottes“[83] oder „die Selbstmitteilung Gottes auf eine personale Weise“[84].

Der deutsche Theologe analysiert die Geschichte der Bildung des christologischen Dogmas und erörtert die Unterschiede in den Ansichten und Auseinandersetzungen, die hauptsächlich in den ersten sieben Jahrhunderten stattfanden. Insbesondere hält er an der Lehre des Konzils von Chalcedon fest (451). Kasper zitiert die Aussage von Papst Leo dem Großen, der im Zusammenhang mit der hypostatischen Union die Lehre über die ontische Mittlerschaft formuliert und erklärt, dass ein Mittler zwischen Gott und Mensch nicht möglich wäre, wenn Gott und Mensch nicht gleichzeitig ein und dasselbe Subjekt wären[85].

Um die Lehre von Chalcedon zusammenzufassen, stellt der Tübinger Theologe fest, dass seine Formulierungen, die in der Sprache und Denkweise jener Zeit verkörpert sind, die Lehre des Neuen Testamentes über Gott, der Mensch geworden ist, gut zum Ausdruck

---

[77] Vgl. *Formel der Vereinigung* (433), BF VI, 6.
[78] W. Kasper, *Jesus der Christus*, a.a.O., S. 274.
[79] Vgl. ebd., S. 270.
[80] Vgl. ebd., S. 274.
[81] Ebd., S. 274.
[82] Ebd., S. 274. „*Die Einheit des Menschen Jesu mit dem Logos kommt im Neuen Testament nur indirekt als innerer Grund der Einheit zwischen dem Vater und Jesus zur Sprache. Wir werden also die Persongemeinschaft zwischen Jesus und dem Vater als Wesensgemeinschaft, die Wesensgemeinschaft aber als personalen Vollzug zu verstehen haben. Es ist die Eigentümlichkeit dieser Wesensgemeinschaft, dass sie personal und relational und rational ist“* (ebd., S. 274).
[83] Ebd., S. 271.
[84] Ebd.
[85] „Non enim esset Dei hominumque mediator, nisi idem Deus idemque homo in utroque et unus esset et verus” (hl. Leo der Grosse, *Epistula „Licet per nostros” ad Iulian. Coënsem* [13 Iun. 449], DS 299). Vgl. W. Kasper, *Jesus der Christus*, a.a.O., S. 279.

bringen[86]. Kasper sieht jedoch auch eine Gefahr der chalcedonensischen Lehre. Sie besteht darin, die hypostatische Union aus dem gesamten Kontext des Werkes Jesu zu lösen, auch aus dem Kontext seiner Beziehung zum Vater und zu den Menschen. Daher postuliert der deutsche Theologe, dass das chalcedonensische Dogma in enger Verbindung mit den evangelischen Zeugnissen der Person des Erlösers interpretiert werden sollte[87].

Neben der Charakterisierung der Lehren der ersten christologischen Konzilien geht W. Kasper kurz auf verschiedene Theorien ein, die im Laufe der Jahrhunderte versuchten, die Beziehung zwischen der Gottheit und der Menschheit in der Person Christi zu erklären. Nach Abschluss dieser historischen Übersicht kommt er zu der Schlussfolgerung, dass „hinter der ständigen, bis heute nicht zur Ruhe gekommenen dialektischen Bewegung in der gesamten Dogmen- und Theologiegeschichte zwischen der Betonung der Einheit und der Betonung der Unterschiedenheit der Gottheit und Menschheit ein ungeklärtes und vielleicht auch unklärbares Problem steht: das Problem der Vermittlung zwischen Gott und Mensch“[88].

#### 1.2.4.2 *Philosophische und theologische Reflexion*

Obwohl W. Kasper selbst festgestellt hat, dass das Problem der Mittlerschaft zwischen Gott und Mensch vielleicht nicht vollständig geklärt werden kann, versucht er, die bisherigen theologischen Forschungen näherzubringen und darüber hinaus seine eigene Konzeption vorzustellen. Aus dieser Konzeption der Mittlerschaft Christi geht auch die Lehre über die Mittlerschaft des Heiligen Geistes hervor.

Der Ausgangspunkt für den deutschen Theologen ist, den Begriff „Person“ zu verstehen und zu definieren. Kasper betont, dass gerade das Verständnis der Wirklichkeit der „Person“ und der Unterscheidung zwischen Natur und Person während christologischer und trinitarischer Auseinandersetzungen mit besonderer Macht zutage trat[89]. Der Tübinger Theologe stellt eine Vielzahl an Betrachtungsweisen des Begriffs „Person“ (*prosopon* und *hypostasis*) vor. Er beginnt mit einer biblischen Betrachtungsweise im Alten Testament, führt über die Lehre der Stoiker und des hl. Athanasius von Alexandria bis zu den Ansätzen von Peter Schönenberg und Karl Rahner[90]. Diese Vielfalt der Auffassungen ist auch von der Auslegungsvielfalt der hypostatischen Union begleitet. Kasper erklärt ausführlich die

---

[86] „Das christologische Dogma des Konzils von Chalcedon ist in der Sprache und in der Problemstellung seiner Zeit eine höchst präzise Nachzeichnung dessen, was uns nach dem Zeugnis des Neuen Testaments in Geschichte und Geschick Jesu begegnet, dass nämlich in Jesus Christus Gott selbst in eine menschliche Geschichte eingegangen ist und uns in dieser Geschichte in einer voll und ganz menschlichen Weise begegnet. Das dogmatische Bekenntnis, dass Jesus Christus in einer Person wahrer Gott und wahrer Mensch ist, hat darum als gültige und bleibend verbindliche Auslegung der Schrift zu gelten“ (W. Kasper, *Jesus der Christus*, a.a.O., S. 280).

[87] „Das christologische Dogma von Chalcedon bedeutet gegenüber dem christologischen Gesamtzeugnis der Schrift auch eine Verengung. Das Dogma ist ausschließlich an der inneren Konstitution des gottmenschlichen Subjekts interessiert. Es löst diese Frage aus dem Gesamtzusammenhang der Geschichte und des Geschicks Jesu, aus der Relation, in der Jesus nicht nur zum Logos, sondern zu ‘seinem Vater‘ steht, und er lässt den eschatologischen Gesamthorizont der biblischen Christologie vermissen. So sehr also das christologische Dogma von Chalcedon auch eine bleibend verbindliche Auslegung der Schrift ist, muss es doch auch in das biblische Gesamtzeugnis integriert und von diesem her interpretiert werden“ (ebd., S. 280-281).

[88] Ebd., S. 283.

[89] Vgl. ebd., S. 284.

[90] Vgl. ebd., S. 284-287. Hier sind einige von Kaspers zitierte Definitionen von „Person“:

Die Kappadokischen Väter: Für sie kommt die Hypostase (Person) durch einen Komplex von Idiomata, durch die individuellen und personenbezogenen Eigenschaften zustande. Dabei wurden die Idiomata nicht als Akzidentien, sondern als Konstitutiva des konkret-Seienden verstanden.

Boethius: *Persona est naturae rationalis individua substantia.*

Leontios von Byzanz: Er sieht das Person-Sein im „Für-sich-Sein“, „Für-sich-Existieren“.

Diakon Rusticus: Die Person ist „In-sich-selbst-Bleiben“ (manere in semetipso).

Richard von St. Viktor: *Persona est naturae intellectualis incommunicabilis existentia.*

Banez († 1604) Die Person ist *modus subsistendi.*

Suarez: Die Person ist „ein Existenzmodus der Natur“.

klassische Art der Deutung der hypostatischen Union, d.h. die thomistische und die skotistische Auffassung. In beiden Fällen war die grundlegende Frage, ob und wie man die Person von der Natur unterscheiden kann. Für die Thomisten, deren Vertreter Banez war, „ist die Person, ein von der Natur real verschiedener und insofern zu ihr hinzukommender *modus subsistendi*, bei der menschlichen Natur Jesu wird der menschliche *modus subsistendi* durch den der zweiten göttlichen Person ersetzt. Darüber hinaus nimmt die menschliche Natur Jesu entsprechend der thomistischen Realdistinktion von Wesen und Existenz am göttlichen Existenzakt teil. Durch diese Subtraktion[91] nicht nur des menschlichen Person-Seins, sondern auch des menschlichen Existenzaktes verliert die menschliche Natur nach thomistischer Auffassung nichts; vielmehr empfängt sie eine höhere Würde, als wenn sie eine eigene menschliche Persönlichkeit und Existenz besäße“[92].

Auf eine etwas andere Art und Weise wurde das Thema der hypostatischen Union von den Skotisten betrachtet. Kasper sagt: Nach der skotistischen Schulmeinung „verliert die Menschheit Jesu durch die hypostatische Einigung mit dem Logos nichts, da Personalität keine positive, sondern nur eine negative Bestimmung ist: Nichtabhängigsein und Nichtabhängingseinkönnen (*independentia actualis et aptitudinalis*). In der hypostatischen Union kommt vielmehr durch Gottes Allmacht die *potentia oboedentialis* der Menschheit Christi, ihre der Person wesentliche Relation auf Gott, zur Erfüllung. Damit ist sowohl die Transzendenz Gottes wie die Eigenständigkeit des Menschen gewahrt; es ist deutlich, dass die Einigung mit Gott nicht einen kategorialen Bereich am Menschen, sondern dessen transzendentale Dimension, die Ausrichtung seines gesamten Wesens auf Gott betrifft“[93]. Dieser Gedanke ist besonders wichtig für Kasper, denn er sagt: „Dieser Gedanke wird unbedingt festzuhalten sein“[94].

Nach dieser historischen Darlegung geht Kasper seiner eigenen Konzeption nach und stellt folgende grundlegende Frage: Wie können wir „die Glaubenswahrheit, dass Gott in der Weise Mensch geworden ist, indem er eine menschliche Natur unvermischt und ungetrennt in das Person-Sein des ewigen Logos aufgenommen hat, heute nicht nur in einem theoretischen Sinn verstehen, sondern uns auch in einem existentiellen Sinn als die Wahrheit unseres Heils aneignen?“[95]

Kasper beantwortet diese Frage auf zwei Arten: ausgehend „von unten“, also vom Geheimnis der Menschheit Christi, und „von oben“, also vom Geheimnis seiner Gottheit. Der deutsche Theologe betont, dass wir Christus nur „aus“ und „in“ der Geschichte kennen. Der Ausgangspunkt bei der Suche nach einer Antwort auf das Problem „ist für uns deshalb die Weise, wie Gott und der Mensch in Jesu Gehorsam gegen 'seinen Vater' und in seinem Dienst 'für uns' offenbar geworden sind“[96].

Kasper spricht ausgehend von der Boethius-Definition der Person: „Die Person ist die Weise, wie das Allgemeine, das Sein als Horizont des Geistes, dieses Konkrete ist; sie ist der Ort, wo das Sein bei sich selber ist; sie ist das Da-Sein. Die Person ist konstituiert durch die Spannung zwischen Allgemeinem und Besonderem, Bestimmtem und Unbestimmtem, Faktizität und Transzendenz, Unendlichem und Endlichem. Sie ist die Spannung; ihre Identität besteht darin, dass sie das Differente sein lässt“[97].

In dieser von Kasper vorgestellten Definition ist bemerkenswert, dass die Person „die Spannung“ zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen ist. Als nächstes betont der

[91] D.h. Das Subtrahieren
[92] W. Kasper, *Jesus der Christus*, a.a.O., S. 286.
[93] Ebd.
[94] Ebd.
[95] Ebd., S. 290.
[96] Ebd.
[97] Ebd., S. 291.

deutsche Theologe, dass die Person sich nur in Relationen konkret verwirklicht. Nach Ansicht des Tübinger Theologen existiert die Person nur in einer dreifachen Relation: zu sich, zur Mitwelt und zur Umwelt[98]. Er fügt weiter hinzu: Die Person „ist bei sich, indem sie beim anderen ist. Konkret formuliert: Das Wesen der Person ist die Liebe“[99].

Unter allen Relationen, die eine Person konstituieren, ist von entscheidender Bedeutung die Relation des Menschen zu Gott, die die anderen Relationen durchdringt. Dank dieser Relation zu Gott hat jede Person ihre Einmaligkeit und unbegrenzte Offenheit[100]. „Die Einmaligkeit wie die Offenheit der Person verlangen nach einem Grund; deshalb ist die Person nicht nur Verweis, sondern auch Teilhabe am Wesen Gottes. Die Person des Menschen lässt sich letztlich nur von Gott her und auf Gott hin definieren; Gott selbst gehört in die Definition der menschlichen Person hinein. In diesem Sinn spricht die Schrift vom Menschen als 'Bild und Gleichnis' Gottes (Gen 1,27)“[101].

Hier erreicht der deutsche Theologe eine seiner grundlegenden Theorien zu diesem Thema: „Person ist wesentlich Vermittlung“[102]. Diese Theorie ist von größter Bedeutung für das Thema, das wir diskutieren, nämlich die Mittlerschaft Christi und die Mittlerschaft des Heiligen Geistes.

Indem Kasper über die Person als Vermittlung spricht, weist er darauf hin, dass der Mensch aufgrund seiner Personalität zwischen der Horizontalen sowie in der Vertikalen eingespannt ist. Er ist das Wesen der Mitte. Diese Mitte ist ein dynamischer Punkt, der nie zur Ruhe kommt. Der Mensch ist anderen Menschen gegenüber offen und zugleich auf sich zurückgeworfen, er ist ausgerichtet auf das unendliche Geheimnis Gottes und zugleich hineingebunden in seine Endlichkeit und die Banalität seines Alltags[103]. „So ist der Mensch charakterisiert durch Größe und Elend“[104]. Ein besonderer „Ort“, an dem sich Größe und Elend begegnen, ist Leiden. Im Leiden erfährt der Mensch einerseits seine Vergänglichkeit und Fraglichkeit, und andererseits ist er sich seiner absoluten Bestimmung bewusst[105]. Kasper stellt fest: „Der unendliche Abstand zwischen Gott und Mensch, Schöpfer und Geschöpf, dessen Vermittlung sich in der Person des Menschen als Frage und Hoffnung andeutet, kann vom Menschen her nicht übersprungen werden. Diese Vermittlung kann wesensgemäß nicht vom Menschen her, sondern nur von Gott her gelingen. Der Mensch ist in seiner Personalität nur die Grammatik, *potentia oboedientialis*, reine und passive Möglichkeit dieser Vermittlung“[106]. Daher kommt die Möglichkeit der Mittlerschaft nur aus der Initiative Gottes und ist das Werk Gottes. Auf der menschlichen Seite dagegen: „Was wir anthropologisch aufzeigen können, ist etwas rein Negatives: Die Vermittlung, wie sie in Jesus Christus geschehen ist, stellt keinen Widerspruch zum Wesen des Menschen dar, sondern ist dessen tiefste Erfüllung“[107]. In Bezug auf seine frühere Aussage, dass „Person wesentlich Vermittlung ist“, wiederholt der Theologe aus Tübingen, dass „der Mensch in seiner Personalität gleichsam die unbestimmte Vermittlung

---

[98] Vgl. ebd., S. 291.

[99] Ebd., Kasper zitiert hier die von Hegel definierte Definition: *„Was aber die Persönlichkeit betrifft, so ist der Charakter der Person, des Subjekts, seine Isoliertheit aufzugeben ... In der Freundschaft, in der Liebe gebe ich meine abstrakte Persönlichkeit auf und gewinne sie dadurch als konkrete. Das Wahre der Persönlichkeit ist eben dies, sich durch Versenktsein in das Andere zu gewinnen“*. (G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Bd. II/2, Hamburg 1984, S. 81, Zitiert aus: W. Kasper, *Jesus der Christus*, a.a.O., S. 291).

[100] Vgl., W. Kasper, *Jesus der Christus*, a.a.O., S. 291

[101] Ebd., S. 291-292.

[102] Ebd., S. 292.

[103] Vgl. Ebd.

[104] Ebd.

[105] Vgl. ebd., S. 292.

[106] Ebd., S. 292.

[107] Ebd., S. 293.

zwischen Gott und Mensch [ist]; in Jesus Christus erlangt sie von Gott her ihre Bestimmung, ihre Fülle und Vollendung. Deshalb ist Jesus Christus in Person das Heil des Menschen“[108].

Kasper merkt an, dass zwei Elemente eine besondere Rolle in der Lehre und im Wirken Jesu spielen, nämlich die Radikalisierung des ersten Gebotes und die Verkündigung des Reiches Gottes. Jesus weist wiederholt darauf hin, dass Gott frei, herrschaftlich und souverän und von niemandem abhängig ist, und auf der anderen Seite ist er voller Liebe und Barmherzigkeit, wie es sich im Reich Gottes offenbart[109]. Diese Lehre Jesu erfasst Kasper in zwei Aussagen, nämlich dass „Gott der in seiner Liebe freie Herr ist“[110] und dass „Gottes Liebe kein nachrechenbares Prinzip [ist], sondern unergründliches Geheimnis seiner Freiheit“[111].

Nach dem deutschen Theologen finden beide obigen Wahrheiten ihre einzigartige Einheit in der Gestalt Jesu. Der deutsche Theologe charakterisiert diese Realität so: „Beide Aussagen kommen in der Gestalt Jesu zu einer einmaligen Einheit. Sie sind vermittelt im personalen Gehorsam Jesu gegenüber dem Vater. In seinem Gehorsam ist Jesus radikalste Unterschiedenheit von 'seinem Vater' und entschiedenste Verwirklichung des ersten Gebots; so ist er die personale Gestalt der Herrschaft Gottes. Dieser Gehorsam ist jedoch gleichzeitig Antwort auf Gottes liebende Zuwendung zu ihm. In ihm zeigt sich deshalb auch Jesu radikale Einheit mit dem Vater; so ist er die menschgewordene Liebe des Vaters. Da er nichts neben, außer und vor diesem Gehorsam ist, ist er auch ganz diese Selbstmitteilung Gottes“[112].

Seine Überlegungen zur hypostatischen Union in Christus und zur ontischen Mittlerschaft Christi zusammenfassend, stellt Kasper fest: „Die Lehre von der hypostatischen Union ist letztlich eine begriffliche ontologische Wendung des biblischen Satzes, dass Gott sich in Jesus Christus als Liebe erwiesen hat (vgl. 1 Joh 4,8.16). Da dies in Jesus Christus eschatologisch-endgültig geschehen ist, gehört Jesus und Gottes liebende Selbstmitteilung in ihm ins ewige Wesen Gottes hinein“[113].

So findet nach Kasper in Christus-Mittler die Selbstmitteilung Gottes für den Menschen statt. Der deutsche Theologe weist jedoch darauf hin, dass die in Christus verwirklichte Mittlerschaft zwischen Gott und Mensch nur in der Perspektive der trinitarischen Theologie ausgesprochen werden kann und sollte. In diesem Zusammenhang stellt Kasper unter Berücksichtigung der Aneignungslehre oder der Lehre von der Zuordnung bestimmter Eigenschaften und Handlungen zu einzelnen Gottespersonen fest, dass man über die Teilnahme einzelner göttlicher Personen am Inkarnationsgeschehen sprechen kann und sollte, je nach den hypostatischen Eigenschaften dieser einzelnen Personen[114]. Seine Meinung: „Eine konkret-heilsgeschichtliche Betrachtungsweise wird deshalb die Eigentümlichkeiten der göttlichen Personen aufgrund von deren Offenbarung in der Menschwerdung bestimmen“[115].

In diesem Zusammenhang weist der Theologe aus Tübingen darauf hin, dass wir, wenn wir von der hypostatischen Union in Christus und der Mittlerschaft Christi sprechen, die Rolle und Mission des Heiligen Geistes nicht übersehen dürfen, denn „Näherhin lässt sich die Vermittlung von Gott und Mensch in Jesus Christus theologisch nur als ein Geschehen 'im Heiligen Geist' verstehen“[116].

Wenn man die Suche der Theologie nach der Mittlerschaft Christi zusammenfasst, kann man mit Michal Wojciechowski sagen, dass „die ‚ontische‘ Mittlerschaft ein wichtiger Aspekt

[108] Ebd.
[109] Vgl. ebd., S. 293.
[110] Ebd.
[111] Ebd.
[112] Ebd., S. 294.
[113] Ebd., S. 296.
[114] Vgl. ebd., S. 297; S. C. Napiórkowski, T. Wilski, *Macierzyńskie pośrednictwo w Duchu Świętym*, MO, s. 228.
[115] Ebd., S. 297; S. C. Napiórkowski, T. Wilski, *Macierzyńskie pośrednictwo w Duchu Świętym*, MO, s. 228.
[116] Ebd., S. 296.

der Konzeption der Mittlerschaft ist, sich aber nicht in ihrem Spektrum erschöpft, sondern eher auf die Möglichkeiten dieses Begriffs hinweist“[117].

## 1.3 Die funktionale Mittlerschaft Christi

Jesus Christus ist aber auch Mittler im funktionalen Sinne. Er erfüllt nämlich Funktionen, die eine enge Beziehung zwischen Gott und den Menschen beinhalten. In der katholischen Theologie unterscheiden wir drei Funktionen, die Christus als Mittler erfüllt: Gegenüber den Menschen handelt er im Namen Gottes als König (Hirte) und als Prophet (Lehrer), gegenüber Gott handelt er im Namen der Menschen als Priester (Opferdarbringer)[118].

Die Grundlage für eine solche Dreiteilung kann in der Heiligen Schrift gefunden werden, in der Jesus Prophet, Lehrer, König, Hirte und Hohepriester genannt wird. Die ältere Tradition - und später Luther - akzeptierten nur den *munus duplex*, also das priesterliche und königliche Amt. Calvin entfaltete die Drei-Ämter-Lehre, und sie wurde schnell zum Gemeingut der ganzen Kirche. Sie wurde offiziell vom Zweiten Vatikanischen Konzil in der Konstitution *Lumen gentium* anerkannt[119].

In einer besonderen und recht originellen Weise behandelt Walter Kasper im zuvor zitierten Handbuch *Jesus der Christus* die Dreifachfunktion Christi als Mittler. Als er von dieser Dreifachfunktion spricht, bezieht er sich auf den Text des hl. Johannes 14,6: „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben. Niemand kommt zum Vater außer durch mich“. Er sagt: „Jesus Christus ist durch seinen Geist der Weg (Hirte und König), die Wahrheit (Prophet und Lehrer) und das Leben (Priester) der Welt“ [120]. Kasper verbindet diese drei Aspekte, die der Herr Jesus auf sich selbst angewandt hat (Weg, Wahrheit, Leben), mit der dreifachen Mission, die er für uns erfüllt, damit wir „zum Vater kommen“ (Joh 14,6) können.
In Kaspers Aussage ist wichtig, dass Christus der Weg, die Wahrheit und das Leben „durch den Heiligen Geist“ ist. Dieses Thema wird Gegenstand der Untersuchung in Kapitel III dieser Arbeit sein. Jetzt werden jedoch die Grundlagen der katholischen Lehre über die dreifache Funktion Christi dargelegt. Wir werden uns an Kaspers Vorschlag halten und diese dreifache Funktion, der Weg, die Wahrheit und das Leben zu sein, verbinden.

### 1.3.1 DIE KÖNIGLICHE FUNKTION CHRISTI

Wenn wir von der königlichen (Hirten-) Funktion Christi sprechen, muss man sagen, dass der König im eigentlichen Sinne Gott selbst ist: Jahwe ist König (Ex 15,18; Ps 145,11 ff; 146,10 u.a.). Er ist auch der Hirte Israels (Ps 23; Gen 48,15; 49,24 u.a.). Im Alten Testament jedoch begannen die Menschen, ihren Führern die Titel König und Hirte zuzuschreiben[121].

In einzigartiger Weise ist Jesus Christus König und Hirte. Seine königliche Mission wird bereits durch die Ankündigung des Engels Gabriel in der Verkündigungsszene bezeugt: „Er wird herrschen über das Haus Jakob in Ewigkeit und seine Herrschaft wird kein Ende haben“ (Lk 1,33).

---

[117] M. Wojciechowski, *Idea pośrednictwa w świetle Pisma Świętego*, MO, s. 167.
[118] M. Wojciechowski, *Idea pośrednictwa w świetle Pisma Świętego*, MO, S. 167.
[119] Por. A. Santorski, *Soteriologia. Tajemnica Odkupienia*, Warszawa 2002, S. 18.
[120] W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1974, S. 310; vgl. LG 13; 21; 31; DA 2; 10; DK 1; 2.
[121] Vgl. ebd., S. 315.

Der Herr Jesus selbst hat sich widerstrebend den Königs-Titel gegeben, um nicht von seinen Zuhörern missverstanden zu werden, die diesen Titel mit der irdischen Herrschaft verbanden. Christus bezeichnete sich lieber als Hirte, der seine Schafe schützt und sich um sie kümmert, d.h. um die Menschen. Er wusste sich als Hirte gesandt, um nach den Verlorenen zu suchen (vgl. Lk 15,4-7; Mt 18,12-14), ihm tut das hirtenlose Volk leid (Mk 6,34; Mt 9,36), er will die zerstreute Herde Israels sammeln (Mt 10,6; 15,24)[122]. In besonderer Weise spricht Jesus in Kapitel 10 des Johannes-Evangeliums von seiner pastoralen Sendung, wo er sich als guter Hirte darstellt, der sich um seine Schafe kümmert, bis zur Hingabe seines Lebens für sie. Den ursprünglichen christlichen Gemeinden lag das Bild Christi als besonders am Herzen, wie die zahlreichen Schriften des Neuen Testaments zeigen (vgl. 1 Petr 2,25; 5,4; Hebr 13,20; Apk 7,17; 14,4). Das Hirtentum Christi bedeutet nach Kasper, dass „Jesus der Führer des Lebens, des Heils und des Glaubens ist (Apg 3,15; 5,31; Hebr 2,10; 12,2)“[123].

Christus selbst antwortet, im Höhepunkt seines irdischen Lebens, auf die Frage des Pilatus, ob er der König der Juden sei, so: „Mein Königtum ist nicht von dieser Welt. Wenn mein Königtum von dieser Welt wäre, würden meine Diener kämpfen, damit ich den Juden nicht ausgeliefert würde. Nun aber ist mein Königtum nicht von hier“ (Joh 18,36). W. Kasper, der die Worte des Erlösers kommentiert, verweist darauf, dass die Herrschaft des Erlösers darin besteht, die Botschaft des Heils zu verkünden, die Jünger zu führen und die Sakramente zu spenden. Diese Herrschaft ist der Herrschaft des Vaters untergeordnet und besteht grundsätzlich in der Hingabe an Gott und im Dienst für die Menschen.[124] Diese königliche Macht Christi ist sowohl gesetzgebend (z.B. Joh 11,34; Mt 5,21-22; Mt 28,18-20) als auch exekutiv (z.B. Mt 9,6-8; Lk 22,27) und richterlich (z.B. Mt 25,31-46; Joh 5,22.27)[125]. Einige Theologen, wie Kazimierz Romaniuk, verbinden die königliche Macht Christi mit der Tatsache der „endgültigen Befreiung aller Menschen von den ewigen Banden der Sünden“[126].

Kasper verbindet die königliche Macht Christi mit seiner Aussage, dass er für uns der Weg ist, und deshalb ist er derjenige, der uns als König und Hirte zum Haus des Vaters führt. Diese Auffassung findet sich bereits in der Theologischen Summe des Alexander von Hales, der darauf hinweist, dass Christus der Mittler ist, denn als Gott ist er das Ziel unserer Wanderung, und als Mensch ist er der Weg für uns in seiner Nachfolge[127]. Wie leicht zu sehen ist, verbindet Alexander von Hales hier die ontische Mittlerschaft mit der funktionalen Mittlerschaft Christi. Dass Christus der Weg ist, geht nach ihm eindeutig aus der Tatsache

---

[122] Vgl. ebd.

[123] Vgl. ebd., S. 316.

[124] Seine Herrschaft kommt zur Geltung in der Verkündigung seiner Botschaft und in der Spendung der Sakramente, in Glaube und Gefolgschaft seiner Jünger (Mt 28,19). Allein in diesem Sinn ist er «König der Könige und Herr der Herren» (1 Tim 6,15; Apg 19,6). Die Herrschaft Christi ist schließlich dienend der Herrschaft Gottes zugeordnet. So wie wir Christen Christus als unserem Herrn gehören, so gehört Christus Gott seinem Vater (1 Kor 3,23). Am Ende aber wird Christus seine Herrschaft dem Vater übergeben; dann wird Gott «alles in allem sein» (1 Kor 15,28). So ist auch die Königsherrschaft Christi von den beiden Grundmotiven geprägt, die sein ganzes Sein und sein ganzes Werk charakterisieren: die Hingabe an Gott und Dienst für die Menschen“. W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1974, S. 316. Der hl. Paulus ruft zur Dankbarkeit gegenüber dem Vater auf und dafür, dass „er uns aus der Gewalt der Finsternis errettet und in das Reich seines geliebten Sohnes versetzt hat“ (Kol 1,13). So schreibt J. M. Scheeben über die königliche Funktion Christi: „So kann und soll er [Christus]endlich die Kreatur in einer so wunderbaren Weise der Herrschaft Gottes unterwerfen, dass sie in ihm und mit ihm königlich ihrem Herrn dient und ihre Huldigungen nicht mehr die einer Sklavin, sondern die einer zur Mitherrschaft berufenen Königin sind“ (M. J. Scheeben, *Mysterien des Christentums*, a.a.O., S. 390).

[125] Vgl. A. Santorski, *Soteriologia. Tajemnica Odkupienia*, Warszawa 2002, S. 19-22.

[126] K. Romaniuk, *Soteriologia św. Pawła*, Warszawa 1983, S. 59.

[127] „Wenn es einen indirekten Weg zwischen dem, der zum Ziel geht, und dem Ziel, zu dem er geht, gibt, dann hofft er oder sie ihn zu überqueren. Wenn es diesen Weg jedoch nicht gäbe oder er ignoriert worden wäre, was wäre das Wissen über das Ziel der Wanderung wert, zu dem man gehen sollte? Jetzt haben wir einen sicheren Weg gegen alle Fehler, einen Weg, der aus der Tatsache hervorgeht, dass Christus Gott und Mensch ist: als Gott ist er das Ziel, zu dem wir gehen, als Mensch ist er die Wirklichkeit, durch die wir wandern. Also ist er der Mittler und der Weg als Mensch“ (Alexandri de Hales Ordinis Minorum Summa Theologica seu sic ab origine dicta „Summa Fratris Alexandri”, Nr. 159, vol. IV, Quaracchi 1948, S. 220. Vgl. G. Iammarone, La cristologia francescana. Impulsi per il presente, Padova 1997, S. 139.

hervor, dass er Gott-Mensch ist. Deshalb hat diese Mittlerschaft, wenn man es so sieht, (Christus als Mensch) vor allem Vorbildfunktionscharakter.

### 1.3.2 DIE PROPHETISCHE FUNKTION CHRISTI

Die mittlerische Mission zwischen Gott und Mensch wurde im Alten Testament in gewisser Weise von den Propheten erfüllt. Sie wurden von Gott gesandt, um ihren Mitbrüdern Gottes Wort zu verkünden, d.h. den Willen Gottes zu vermitteln[128].

Jesus Christus erfüllt und wird die prophetische und lehramtliche Mission in der vollständigsten Weise erfüllen. Er ist der einzige Prophet und Lehrer des Neuen Bundes, welches das Dogma des katholischen Glaubens gemäß der bekannten Lehre der Kirche ist[129].

Christus bezeugte voll und ganz vor Pilatus seine Lehrmission, d.h. die prophetische (und königliche) Mission: „Ich bin dazu geboren und dazu in die Welt gekommen, um für die Wahrheit Zeugnis abzulegen“ (Joh 18,37). Sein ganzes Leben war von der Lehre erfüllt, d.h. das Evangelium als die frohe Botschaft des Heiles zu verkünden. Christus betonte, dass sein gesamtes Wissen von seiner einzigartigen Beziehung und Einheit mit dem Vater herrührt: „Niemand kennt den Vater, nur der Sohn und der, dem der Sohn es offenbaren will“ (Mt 11,27). In dem Bewusstsein, die Wahrheit zu verkünden, lehrte Christus autoritativ und unter dem höchsten Gebot des Glaubens und Gehorsams: „Wer glaubt und sich taufen lässt, wird gerettet. Wer aber nicht glaubt, wird verdammt werden“ (Mk 16,16)[130].

Der hl. Thomas schreibt über die mittlerische Mission Christi und weist darauf hin, dass es Christus als Mensch zusteht „die Menschen mit Gott zu verbinden, indem er von Gott die Gebote und Gaben Gottes den Menschen bringt“[131].

Nach W. Kasper ist die lehrende (prophetische) Funktion eng mit dem Begriff von Wahrheit und Licht verbunden. Christus selbst nennt sich die Wahrheit (vgl. Joh 14,6) und das Licht (Joh 12,46), und seine Sendung wird als die Mission gesehen, die Wahrheit zu verkünden („Ich bin dazu geboren und dazu in die Welt gekommen, um für die Wahrheit Zeugnis abzulegen“ – Joh 18,37) und die Dunkelheit und die Finsternis zu erleuchten („Ich bin als das Licht in die Welt gekommen, damit jeder, der an mich glaubt, nicht in der Finsternis bleibt“ – Joh 12,46). In Christus wurde den Menschen die Wahrheit über Gott, das Heil und die Welt offenbart[132].

Kasper bemerkt, dass das Motiv 'Christus als Licht' und damit 'Christus der Lehrer' eine lange und reiche Symbolik in der christlichen Liturgie hat. Christus wird als Licht (*sol invictus*) -besonders während der Osternachtfeier und an Weihnachten- gefeiert[133].

Dieser Lehrauftrag Christi muss jedoch durch den Heiligen Geist aufrechterhalten und aktualisiert werden (vgl. Joh 14,26; 16,13-14). So hat der Heilige Geist in gewissem Maße an der prophetischen Funktion Christi Teil, was Kasper deutlich hervorhebt und was Gegenstand unseres weiteren Studiums sein wird.

Für H. U. von Balthasar, der zu den bedeutenden modernen Theologen zählt, ist Christus selbst 'der Zeuge‘, der die Wahrheit ist (Joh 14,6) und der Gesandte zum Zeugnis

---

[128] Vgl. M. Wojciechowski, *Idea pośrednictwa*, a.a.O., S. 166.
[129] Vgl. A. Santorski, *Soteriologia*, a.a.O., S. 22.
[130] Vgl. ebd, a.a.O., S. 22-23; vgl. J. Salij, *Jezus Chrystus*, a.a.O., S. 192.
[131] S.th., III, q. 26, a. 2., Übers. aus: http://www.unifr.ch/bkv/summa/kapitel732-2.htm
[132] Vgl. W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1974, S. 310.
[133] Vgl. ebd.

dieser Wahrheit (Joh 18,37). Er offenbart den Willen und das Werk des Vaters, der „so sehr die Welt geliebt hat, dass er seinen einzigen Sohn hingab (Joh 3,16)[134]. Jedoch nach von Balthasar „wird es einer Auslegung des Auslegers bedürfen, eines der, rein auf diese Wahrheit bezogen, selbst als Wahrheit bezeichnet werden kann; dieser ist 'der Geist der Wahrheit' (1 Joh 4,6)“[135]. Von Balthasar weist somit eindeutig darauf hin, dass an der mittlerischen Mission Christi als Lehrer auch der Heilige Geist beteiligt ist. Diese Frage wird zu einem ausführlichen Thema unserer Überlegungen in Kapitel III.

### 1.3.3 DIE PRIESTERFUNKTION CHRISTI

Schließlich erscheint die Mittlerschaft Christi am deutlichsten im Priestertum.

Im Alten Testament wurde ein Priester als derjenige definiert, „der durch die Opferhandlungen das auserwählte Volk zur Heiligkeit Gottes zog“[136].

Im Neuen Testament war es Christus, der der einzige und höchste Priester wurde, weil er uns durch seine Opferhandlung (das Opfer seiner selbst) auf vollkommenste Weise geheiligt hat, d.h. er brachte uns näher zu Gott.

Tomasz Węcławski stellt fest: „Jesus, der Sohn Gottes, ist der Mittler zwischen den Menschen und Gott, weil er, indem er das letzte Opfer der Versöhnung bringt, ein ‚Priester für immer' wird. Er ist der einzige und ewige Priester des Neuen Bundes, weil sein Opfer ‚das Opfer des Sohnes Gottes im Fleisch' ist – unvergleichbar mit jedem anderen Menschenopfer“[137]. Am vollkommensten schreibt zum Thema des Priestertums Christi der Verfasser des Hebräerbriefes. Er bezeichnet Christus als „Hohepriester“ (4,14-15)[138], weiter spricht er über das Priestertum Christi: „dieser aber hat, weil er ewig bleibt, ein unvergängliches Priestertum“ (7,24); „denn einen solchen Hohepriester mussten wir auch haben, der heilig, unschuldig, unbefleckt, von den Sündern geschieden und höher ist als die Himmel“ (7,26), durch dessen Opfer „wir ein für alle Mal geheiligt sind“ (10,10) und der sich selbst als Opfer ohne Fehl durch den ewigen Geist Gott dargebracht hat und zum Mittler des Neuen Bundes wurde (vgl. 9,14-15).

Der hl. Augustinus weist in „*Über den Gottesstaat*“ darauf hin, dass sich Christus als „der Hohepriester“ Gott dem Vater für uns dargebracht hat, damit wir der Leib eines „so erhabenen Hauptes“ seien[139].

Die Wahrheit über das Priestertum wurde wiederholt vom Lehramt der Kirche bestätigt. Das Vierte Laterankonzil (1215) erinnert daran, dass Jesus Christus sowohl Priester als auch Opfer ist[140]. Das Konzil von Trient, das über *das heiligste Sakrament der Eucharistie* (1562) lehrte, erklärt, dass Gott, der Vater der Barmherzigkeit, Christus als einen neuen Priester bestellt hat, der „auf immer die vollendet, die geheiligt werden (Hebr 10,14)“[141]. Dieser

---

[134] TL 2, S. 13-14.

[135] TL 2, S. 15; vgl. M. Pyc, *Chrystus Piękno – Dobro – Prawda. Studium chrystologii Hansa Ursa von Balthasara w jej trylogicznym układzie*, Poznan 2002, S. 451-452.

[136] A. Jankowski, K. Romaniuk, *Kapłaństwo w Piśmie Świętym Nowego Testamentu*, Katowice 1972, S. 17. Ebd. es gibt eine Dokumentation des ganzen Problems; vgl. M. Wojciechowski, *Idea pośrednictwa*, a.a.O., S. 166.

[137] T. Węcławski, *Elementy chrystologii*, Poznań 1988, S. 20.

[138] „Denn einen solchen Hohepriester mussten wir auch haben, der heilig, unschuldig, unbefleckt, von den Sündern geschieden und höher ist als die Himmel. Er hat es nicht nötig wie jene Hohepriester, täglich zuerst für die eigenen Sünden Opfer darzubringen und dann für die des Volkes; denn das hat er ein für alle Mal getan, als er sich selbst opferte“ (Hebr 7,26-27).

[139] Hl. Augustinus, *De Civitate Dei*, 10, 6, PL 41, 284; vgl. DK 2: [Das Priesteramt ist darauf ausgerichtet], „dass die gesamte erlöste Gemeinde, die Vereinigung und Gemeinschaft der Heiligen, als ein allumfassendes Opfer Gott dargebracht wird durch den Hohepriester, der seinerseits auch sich für uns, damit wir der Leib eines so erhabenen Hauptes seien, dargebracht hat in seinem Leiden nach seiner Knechtsgestalt“. Übers. aus http://www.unifr.ch/bkv/kapitel1928-5.htm

[140] Vgl. Sobór Laterański IV, *Symbol laterański* (1215), BF IX, 31.

[141] Konzil von Trient, *Dekret über das heiligste Sakrament der Eucharistie*, (1562)

Christus, obwohl er nur einmal das Opfer auf dem Altar des Kreuzes darbrachte, ließ sein Priestertum nicht enden, indem er das Opfer der Eucharistie stiftete, „um ein blutiges Opfer zu vergegenwärtigen [...], und um sein dauerhaftes Gedächtnis zu sein [...] und uns seine erlösende Kraft zu geben“[142]. An anderer Stelle betont dieses Konzil nach dem Römerbrief 3,25, dass Gott Christus aufgrund des Glaubens durch die Kraft seines Blutes zum Fürsprecher gemacht hat[143].

Die Wahrheit über das Priestertum Christi (besonders im Zusammenhang mit dem Sakrament der Eucharistie) wurde von vielen Päpsten hervorgehoben[144]. An sie erinnerte wiederholt das Zweite Vatikanische Konzil, insbesondere im Zusammenhang mit dem Dienst der Bischöfe und Presbyter und im Kontext des gemeinsamen Priestertums der Gläubigen[145]. Für unsere Studien ist es wichtig, dass nach den Vätern des II. Vatikanums in der Liturgie Christus sein priesterliches Amt durch seinen Geist ausübt[146]. Dieses Thema wird im weiteren Teil der Arbeit weiterentwickelt.

*Der Katechismus der Katholischen Kirche* (1992) nennt Christus den Hohepriester und den einzigen Mittler[147] und sein Kreuz das einzige Opfer des einzigen Mittlers zwischen Gott und den Menschen[148]. *Der Katechismus* verbindet auch sehr deutlich die Mission Christi als Priester mit seiner Fürbitte bei Gott, dem Vater[149].

Auch Johannes Paul II. hat wiederholt an die priesterliche Funktion des Mittlers Christus[150] erinnert, besonders im Zusammenhang mit der Eucharistie-Lehre[151] sowie mit der Lehre über den priesterlichen Dienst der Menschen[152], er erinnert auch daran, dass der

---

[142] Ebd.

[143] Konzil von Trient, *Dekret über die Rechtfertigung* (1547): „Darum Himmlischer Vater, ´der Vater des Erbarmens und der Gott allen Trostes`(2 Kor 1,3), als aber die Zeit erfüllt war ´(Eph 1,10; Gal 4,4), sandte er den Menschen Jesus Christus, seinen Sohn, den bereits vor und während der Zeit des Bundes viele heilige Patriarchen verkündeten (vgl. Gen 49,10). Er sollte Juden erlösen, die unter dem Gesetz lebten; die Heiden, die nicht nach Gerechtigkeit strebten, [durch ihn] die Gerechtigkeit erlangt haben (Röm 9,30); und ´alle an Kindes statt angenommen` (Gal 4,5). Ihn hat Gott öffentlich hingestellt, um Sühne zu schaffen im Glauben durch sein Blut` (Röm 3,25), für unsere Sünden, aber nicht nur für unsere, sondern auch für die der ganzen Welt“ (1 Joh 2,2).

[144] Z. B. Pius XI, *Encyklika Miserentissimus Redemptor* (1928), vgl. BF VI, 70-75; Pius XII, *Encyklika Mediator Dei* (1947), vgl. BF VII, 577-581.

[145] Vgl. DK 2, 5, 7, 10; KL 7; LG 62.

[146] Vgl. DK 5, 7, 12.

[147] Vgl. KKK 1546.

[148] Vgl. KKK 618. „Alles, was das Priestertum des Alten Bundes im voraus bezeichnete, findet in Jesus Christus, dem einen `Mittler zwischen Gott und den Menschen‘ (1 Tim 2,5), seine Vollendung. Melchisedek, `Priester des Höchsten Gottes` (Gen 14,18), wird von der christlichen Überlieferung als ein `Vorausbild` des Priestertums Christi angesehen, des einzigen `Hohepriesters nach der Ordnung Melchisedeks` (Hebr 5,10; 6,20). Christus ist ´heilig, unschuldig, makellos` (Hebr 7,26) und hat ´durch ein einziges Opfer ... die, die geheiligt werden, für immer zur Vollendung geführt`(Hebr 10,14), nämlich durch das einmalige Opfer seines Kreuzes. Das Erlösungsopfer Christi ist einmalig und wurde ein für allemal vollzogen. Und doch wird es im eucharistischen Opfer der Kirche gegenwärtig“ (KKK 1544-1545).

[149] Siehe KKK 1369: „[In der Eucharistie] ist die ganze Kirche mit dem Opfer und der Fürbitte Christi vereinigt“. KKK 2574: „Als sich im Pascha, im Auszug aus Ägypten, im Geschenk des Gesetzes und im Bundesschluß die Verheißung zu erfüllen beginnt, wird das Gebet des Mose zum ergreifenden Bild des fürbittenden Gebetes, das sich im einzigen `Mittler zwischen Gott und den Menschen ... Christus Jesus‘ (1 Tim 2,5), vollenden wird.“

[150] ´Lösegeld für alle´, der unendliche ´Preis´ des Blutes des Lammes `, ´ewige Erlösung´: diese Wortfolge in den apostolischen Schriften des Neuen Testaments zeigt bis zur Wurzel die Wahrheit über Jesus (Gott, der rettet), der als Christus (der Messias, der Gesalbte) die Menschheit aus dem Bösen freisetzt, aus den Sünden holt, die ein verwurzeltes Erbe sind und ständig erneut begangen werden. Christus-Liberator: Der, der gegenüber Gott befreit. Das Werk der Erlösung ist zugleich eine `Rechtfertigung`, die der Menschensohn als `Mittler zwischen Gott und den Menschen` (1 Tim 2,5) im Namen aller Menschen durch das Opfer seiner selbst bewirkt (Jan Paweł II, *Katecheza „Chrystus wyzwala człowieka z niewoli grzechu”*, 27 lipca 1988, WJCHO, s. 454). Vgl. Jan Paweł II, *Katecheza „Jezus Chrystus – Mesjasz „Kapłan”*, 18. Februar 1987, WJCHO, S. 125-126.

[151] Vgl. Z.B. Jan Paweł II, *Katecheza „Kult eucharystyczny zasadniczym powołaniem prezbiterów”*, 12. Mai 1993, WwK, S. 282-283.

[152] „Wir weisen von vornherein darauf hin, dass jeder Grad des Priestertums – und damit sowohl der Episkopat als auch der Presbyterat – eine Teilhabe am Priestertum Christi ist, der – wie der Brief an die Hebräer sagt – der einzige 'Hohepriester' des neuen und ewigen Bundes ist, der sich selbst ein für alle Mal darbrachte, , sein unschätzbares Opfer bleibt unverändert und ist in der Mitte der Heilsökonomie ständig aktuell (Hebr. 7,24-28). Es werden keine weiteren Priester benötigt, und darf es auch

vollkommenste Akt der Mittlerschaft Christi in der heiligsten Jungfrau Maria vollzogen wurde, um sie vor dem Makel der Erbsünde zu bewahren[153].

Einige Theologen betonen, dass im Prinzip in der priesterlichen Funktion Christi sein gesamter Auftrag der Mittlerschaft[154] - bzw. des Priestertums, was ein anderer Name für die Mittlerschaft Christi ist[155] - enthalten ist.

Unter den modernen Theologen, die über die mittlerische Mission des Heiligen Geistes im Zusammenhang mit der Mittlerschaft Christi forschen, ist zweifelsohne W. Kasper hervorzuheben. Die priesterliche Funktion Christi verbindet er eng mit dem Geschenk des Lebens (indem er die königliche, die prophetische und die priesterliche Mission mit seinem Sein des Weges, der Wahrheit und des Lebens verknüpft). Im Alten Testament gibt es einen eindeutigen Glauben, dass allein Gott Quelle und Herr des Lebens ist (vgl. z.B. 1 Sam 2,6; Ijob 12,9-10; Dtn 32,39). Im Neuen Testament ist der Begriff des Lebens mit Jesus Christus verbunden: Er ist gesandt, um der Welt das Leben zu bringen (vgl. Joh 3,15-16; 10,10), er ist der Weg, die Wahrheit und das Leben (vgl. Joh 14,6), wer an ihn glaubt, hat schon jetzt das Leben (vgl. Joh 5,24), er ist die Auferstehung und das Leben (vgl. Joh 11,25). Wer an Christus glaubt, der schreitet vom Tod zum Leben hinüber (vgl. Joh 5,24). Jesus erfüllte seine priesterliche Funktion bis zum Ende, indem er sein Leben für uns opferte. In diesem Opfer wurde er sowohl Priester als auch Opfergabe (Hebr 7,26-27)[156]. Auf diese Weise erfüllte Christus den vollkommensten Akt der Mittlerschaft, den Kasper auf folgende Weise ausdrückt: „Jesus hat in öffentlicher Weise für alle das Leben erschlossen und Versöhnung mit Gott gestiftet. Weil er als Person der Mittler zwischen Gott und den Menschen ist, war er in der Lage, auch das Werk der Vermittlung zu leisten. Sein Opfer am Kreuz ist deshalb zusammen mit der Auferstehung höchster Vollzug und endgültige Verwirklichung seiner Einheit mit Gott. In Jesu Christi Funktion als Priester und Opfergabe in einem kommt also in einer für uns heute nicht leicht verstehbaren Weise nochmals zum Ausdruck, was der Sinn des Lebens ist“[157].

### 1.4 Die Mittlerschaft Christi und die Mittlerschaft der Geschöpfe

Das Thema der Mittlerschaft Christi ist untrennbar mit dem Thema der Möglichkeiten der Mittlerschaft der Geschöpfe, einschließlich der Möglichkeit der Mittlerschaft der heiligsten

jene nicht geben, die über oder neben Christus, dem einzigen Mittler, stehen (vgl. Hebr 9,15; Röm 5,15-19; 1 Tim 2,5). Er vereinte und vereint die Menschen mit Gott (vgl. 2 Kor 5,14-20), er – das fleischgewordene Wort, voll der Gnade (vgl. Joh 1,1-18), der wahre und endgültige *hieréus*, Priester (vgl. Hebr 5,6; 10,21), der auf der Erde „durch sein Opfer die Sünden getilgt hat“ (vgl. Hebr 9,26) und im Himmel für seine Gläubigen eintritt (vgl. 7,25), damit sie das ewige Erbe erhalten, das er erworben und zugesagt hat. Niemand sonst ist im Neuen Testament *hieréus* in demselben Sinne“. (Jan Paweł II, *Katecheza „Prezbiterat – służebne uczestnictwo w kapłaństwie Chrystusa”*, 31. März 1993, WwK, S. 265). Vgl. *Katecheza „Chrystus jest ofiarą przebłagalną «za grzechy całego świata»”*, 26. Oktober 1988, WJCHO, S. 516-517.

[153] „Mit Bezug auf einige Theologen des zwölften Jahrhunderts lieferte Duns Scotus ein Schlüsselargument, um Einwände gegen die Lehre der unbefleckten Empfängnis Mariens zu widerlegen. Er argumentierte, dass Christus, der vollkommene Mittler, den höchsten Akt der Mittlerschaft in Maria vollbracht hat, als er sie vor der Erbsünde bewahrte“ (Jan Paweł II, *Katecheza „Niepokalana: odkupiona przez zachowanie od grzechu”*, 5. Juni 1996, JPMB, Bd. 4, S. 171).

[154] M. J. Scheeben, *Mysterien des Christentums*, a.a.O., S. 391: „Die Funktionen der Mittlerschaft des Gottmenschen konzentrieren sich offenbar in seinem Priestertum. Wenn er die Gnade Gottes zu uns herab- bringt, dann versteht es sich von selbst, dass er uns auch als Prophet das Licht der Wahrheit bringt, welches in dieser Gnade eingeschlossen ist, in welcher sie und ihr Urheber erkannt werden, dass er als König das übernatürliche Reich Gottes stiftet und regiert, welches nichts anderes ist als das Reich der Gnade. [...] Ja, die ganze Mittlerschaft Christi ist im Grunde nichts anderes, als ein Priestertum, so wie das Priestertum nichts anderes als eine Mittlerschaft zwischen Gott und den Menschen ist“.

[155] T. Węcławski, *Elementy chrystologii*, a.a.O., S. 19-20: „Die Wahrheit über seine Mittlerschaft ist am leichtesten abzulesen, wenn wir bemerken, dass der andere Name dieser Mittlerschaft das Priestertum ist: Jesus, der Sohn Gottes, ist der Mittler zwischen den Menschen und Gott, weil er durch das höchste Opfer der Versöhnung ´ein Priester für immer´ wird. Er ist der einzige und ewige Priester des Neuen Bundes, weil sein Opfer ´das Opfer des Sohnes Gottes im Fleisch´ ist – unvergleichbar mit jedem anderen Opfer des Menschen“.

[156] Vgl., W. Kasper, *Jesus der Christus*, a.a.O., S. 312.

[157] Ebd., S. 314.

Jungfrau Maria, verbunden. Dieses Thema ist nicht einfach. Schon der hl. Paulus lehrte sowohl die Einzigartigkeit der Mittlerschaft Christi (vgl. 1 Tim 2,5) als auch die Tatsache, dass Christen im Werk der Erlösung 'Helfer Gottes' sind[158]. Weil dieses Thema für eine umfassende Diskussion der Mittlerschaft des Heiligen Geistes und die daraus hervorgehende marianische Mittlerschaft wichtig ist, werden daher sowohl die diesbezüglichen Bibelkommentare als auch der Standpunkt des Lehreramts und der Standpunkt der Theologen (einschließlich der Lutheraner) zu diesem Thema im Folgenden systematisch dargestellt.

### 1.4.1 DIE ANALYSE DES TEXTES 1 Tim 2,5

Beginnen wir zur Erörterung dieses Themas mit der Analyse eines der wichtigsten Texte über die Mittlerschaft Christi, nämlich mit 1 Tim 2,5. Er sagt aus, dass Jesus 'der einzige Mittler' zwischen Gott und den Menschen ist. Was bedeutet diese Formulierung 'einzige'? Schließt diese Tatsache die Möglichkeit aus, dass die Geschöpfe die Funktion der Mittlerschaft ausüben? Beinhaltet diese Tatsache auch den Ausschluss der Mittlerschaftsfunktion durch die dritte Person der Gottheit, den Heiligen Geist, mit dem der Sohn Gottes eng zusammenarbeitet?

In der Geschichte der Kirche stoßen wir in dieser Hinsicht auf unterschiedliche Traditionen. Die katholische Kirche und die Ostkirchen (insbesondere die orthodoxe Kirche) akzeptieren die Möglichkeit, dass ebenfalls die Geschöpfe sich an dem Werk der Mittlerschaft Christi beteiligen, insbesondere die Jungfrau Maria und die Heiligen[159]. In dieser Interpretation nehmen die Christen in gewissem Sinn an dieser einen Mittlerschaft Christi teil, wie es das Zweite Vatikanische Konzil in der Dogmatischen Konstitution über die Kirche, Lumen gentium, Nr. 62, lehrt[160].

Unter den Autoren, die sich zu 1 Tim 2,5 äußern, gibt es jedoch eine ziemlich große Diskrepanz einerseits hinsichtlich der Einheit der Mittlerschaft Christi, andererseits bei der Möglichkeit der Teilnahme von Kreaturen an dieser Mittlerschaft. Im Folgenden präsentieren wir zwei verschiedene Interpretationen: M. Wojciechowski und Pater J. Bolewski.

#### 1.4.1.1 *Die Auslegung von Michał Wojciechowski*

Michał Wojciechowski verweist in einem wichtigen Text mit dem Titel Idea pośrednictwa w świetle Pisma Świętego (Die Idee der Mittlerschaft im Licht der Heiligen Schrift) darauf, dass man deutlich zwischen der ontischen Mittlerschaft (die eindeutig mit der Gottheit und Menschheit Christi verbunden ist)[161] und der funktionalen Mittlerschaft Christi

---

[158] Vgl. A. Tronina, *Współpracownikami Boga jesteśmy (1 Kor 3,9). Współpraca apostolska według św. Pawła*, in: *Z Maryją na drogach nowej ewangelizacji. Sympozjum w 25-lecie Ruchu Pomocników Matki Kościoła. Jasna Góra, 23-25 maja 1994*, Red. T. Siudy, Kraków 1994, S. 17-31; M. Wszołek, La Beata Vergine Maria al servizio dell'unico Mediatore della salvezza, a.a.O., S. 499-501.

[159] Vgl. MMP, S. 101.

[160] „Keine Kreatur nämlich kann mit dem menschgewordenen Wort und dem Erlöser jemals in einer Reihe aufgezählt werden. Wie vielmehr am Priestertum Christi in verschiedener Weise einerseits die Amtspriester, andererseits das gläubige Volk teilnehmen und wie die eine Gutheit Gottes auf die Geschöpfe in verschiedener Weise wirklich ausgegossen wird, so schließt auch die Einzigkeit der Mittlerschaft des Erlösers im geschöpflichen Bereich eine unterschiedliche Teilnahme an der einzigen Quelle in der Mitwirkung nicht aus, sondern erweckt sie" (LG 62).

[161] M. Wojciechowski, *Idea pośrednictwa w świetle Pisma Świętego*, MO, S. 167: „Man muss gesondert über die Mittlerschaft Christi in theologischer und dogmatischer Hinsicht sprechen. Sie ist auf diesem Boden mit der Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur, der rettenden Menschwerdung verbunden. (der berühmte Brief von Leo I an Flavian – zitiert in diesem Zusammenhang 1 Tim 2,5). Diese ´ontische´ Mittlerschaft ist tatsächlich mit der Gottheit und Menschheit verbunden, genauer gesagt mit ihren Folgen: Es geht um die enge Verbindung zwischen Gott und Mensch. Diese Auffassung ergibt sich aus vielen Texten des Neuen Testaments, die von Christus als Gott und als Mensch sprechen – und von seiner einzigartigen und außergewöhnlichen Würde und Mission".

(an der die Menschen in gewissem Sinne teilnehmen können) unterscheiden kann. Während 1 Tim 2,5 im engeren Sinne als eine Explikation der ontischen Mittlerschaft interpretiert werden kann, kann aus diesem Text über den 'einzigen Mittler Christi' unter keinen Umständen die Lehre über die Mittlerschaft der Geschöpfe abgeleitet sein, da diese als 'eine Berufung für die Erlösung der Mitmenschen' zu verstehen ist[162].

Das ändert nach Ansicht von Wojciechowski nichts an der Tatsache, dass die Lehre über die mittlerische Mission der Geschöpfe sowohl im Alten als auch im Neuen Testament vorkommt. Diese Mittlerschaft kann vor allem der Ausübung prophetischer und lehrender Aufträge sowohl durch die alttestamentlichen Propheten (die den Mitbrüdern das Wort Gottes verkünden) als auch durch die Apostel (die in gewisser Weise zwischen Christus und denen, die den Glauben an ihn annehmen, vermitteln) dienen[163].

Auf besondere Weise wird diese Mittlerschaft von Geschöpfen in der priesterlichen Mission der Menschen ausgeführt. Wojciechowski stellt fest, dass das Alte Testament bereits die Vorstellung des allgemeinen Priestertums kennt, weil „Israel, das Königreich der Priester und des heiligen Volkes, eine Position gegenüber anderen Nationen einnimmt, die der Position eines Priesters gegenüber einem gewöhnlichen Menschen entspricht, (vgl. Ex 19,3-6). Die ganze Nation ist Gott geweiht“[164]. Das Neue Testament spricht sehr deutlich von einem gemeinschaftlichen Priestertum, zum Beispiel: „Lasst euch selbst als lebendige Steine aufbauen zu einem geistigen Haus, zu einer heiligen Priesterschaft, um durch Jesus Christus geistige Opfer darzubringen, die Gott wohlgefällig sind“ (1 Petr 2,5; vgl. 1 Petr 2,9; Offb 1,5-6; 5,10; 20,6). Die Auffassung des allgemeinen Priestertums beinhalten auch Texte über die Gottesanbetung, das Darbringen des geistlichen Opfers und den sozialen Dienst (vgl. 2 Kor 9,12). Wojciechowski, der die Lehre des Neuen Testaments zum Thema des gemeinschaftlichen Priestertums zusammenfasst, stellt fest: „Der Mensch geht wegen des universellen Priestertums, d.h. wegen des gemeinsamen Priestertums, nicht allein eine Beziehung mit Gott ein, sondern durch die 'Mitmittlerschaft' der Brüder und Schwestern“[165]. Andere Christen beten für uns und arbeiten für uns. Die Spendung der Sakramente beinhaltet auch menschliche Mittlerschaft. All dies bildet die Idee der Mittlerschaft der Kirche[166].

Die Priestertumsmission der Kirche und das Priestertum der Gläubigen wurzeln natürlich im Priestertum Christi. Darüber hinaus sind Christen auch zu den vielen Tätigkeiten berufen, die Christus als Priester erfüllt: Christus setzt sich für uns ein und betet für uns (1 Joh 2,1; Hebr 4,14; 7,24-25; 8,1; Röm 8,34) – so sollen wir auch für die Brüder beten (vgl. Jak 5,16; Kol 1,3.9; 4,3; 1 Thess 5,25; 1 Tim 2,1); Christus wurde gekreuzigt – und er ruft zur Teilnahme an seinem Kreuz auf; er opferte sich Gott – wir sind auch dazu berufen, unser Leben zu opfern. Schließlich lehrt uns Christus als Lehrer und sendet uns zum Lehren[167].

Fasst er die Überlegungen über die funktionale Mittlerschaft Christi und die Mittlerschaft der Geschöpfe zusammen, stellt Wojciechowski fest, dass im 'ontischen' Sinne Christus und nur er der 'einzige Mittler' ist, während er im funktionalen Sinn der 'wichtigste'

---

[162] M. Wojciechowski, *Idea pośrednictwa w świetle Pisma Świętego*, MO, S. 167: „Lasst uns noch einmal zurück zu Tim 2,5 gehen. Dort ist die Rede von dem einzigen Mittler. Im `ontologischen´ Sinne ist Christus natürlich der einzige Mittler – man kann auch eine Analogie zwischen diesen beiden Mittlerschaftsperspektiven sehen (Neuer Bund als Ergebnis der Menschwerdung) Der wörtliche Sinn von 1 Tim 2,5 scheint jedoch enger zu sein, unter anderem, weil er die Menschheit Jesu betont, aber wir müssen ihn nicht verwenden, um die Einzigartigkeit der `ontischen` Mittlerschaft des Textes zu beweisen; Diese Einzigartigkeit geht hervor aus der Einzigartigkeit der Gottheit und der Menschheit. Umso mehr bezieht sich 1 Tim 2,5 nicht auf die Mittlerschaft in einer breiten `etymologischen` Bedeutung (einschließlich der Berufung der Menschen für die Erlösung der Mitmenschen); denn es ist ein Missverständnis, diesen Text mit der Frage der Mittlerschaft der Geschöpfe zu verbinden“.

[163] Vgl. ebd., S. 166.

[164] Vgl. Ebd.

[165] Ebd.

[166] Vgl. ebd.

[167] Vgl. ebd., S. 166-167.

Mittler ist, dessen Mittlerschaft auch durch den Dienst der Menschen zu verwirklichen ist. Seine Mittlerschaft schließt nicht aus, sondern fordert und verlangt die Teilnahme der Geschöpfe[168].

In seinen Überlegungen zur Mittlerschaft der Geschöpfe stellt Wojciechowski fest, dass in der Bibel „alle Formen der Mittlerschaft - im engeren und weiteren Sinne - [...] dazu dienen, eine direkte Beziehung zwischen Gott und Mensch aufzubauen. Das ist das Ziel der Sendung Christi, das heißt der Zweck der Prophetie, des Apostolates, des Priestertums und des Gebetes. Mittlerschaft sollte immer als eine Überwindung der Trennung verstanden werden. Die Mittlerschaft zielt auf eine spezifische 'Selbst-Abbau durch das Erreichen der Einheit ab“[169].

So, sagt Wojciechowski, sollte die Mittlerschaft im biblischen Sinn und nicht in statischen Begriffen verstanden werden: als die Anwesenheit von jemandem, der zwischen den Menschen und Gott steht, jemandem, der ein Schritt auf dem Weg zu Gott ist. Die auf diese Weise verstandene Mittlerschaft war der Grund für die radikale Ablehnung der Mittlerschaft von Geschöpfen durch die Protestanten[170]. Die biblische Konzeption der Mittlerschaft ist dynamisch. „Der Mittler steht nicht zwischen dem Menschen und Gott, sondern er führt den Menschen zu Gott, er verbindet die Hände. Das Zusammenführen überwiegt das Mittler-Sein“[171]. In diesem Zusammenhang hält Wojciechowski die Mittlerschaft von Geschöpfen für natürlich und notwendig, die in der Mittlerschaft Christi verwurzelt ist: „Die Überwindung der bestehenden Trennung zwischen Mensch und Gott erfordert Teilnahme und Hilfe anderer: Hilfe von Christus selbst und mit seinem Willen, die Teilnahme und Hilfe von unseren Brüdern und Schwestern“[172].

#### 1.4.1.2 *Die Auslegung von Jacek Bolewski*

Während M. Wojciechowski in 1 Tim 2,5 keinen Grund sieht, über die Mittlerschaft von Geschöpfen zu sprechen, leitet J. Bolewski gerade aus der Interpretation dieser Passage (die die ontische Mittlerschaft Christi zeigt) die Lehre der Mittlerschaft von Geschöpfen ab, d.h. die Lehre, die sagt, dass die Mittlerschaft Christi für die Mittlerschaft anderer Menschen nicht nur offen bleiben kann, sondern auch sollte.

Diese Konzeption wurde bereits in Abschnitt 1 dieses Kapitels zur Textanalyse 1 Tim 2,5 näher erläutert. Die These des Jesuiten aus Warschau lautet folgendermaßen: Christus als Mittler steht für viele offen, weil er „eine Vielzahl von Menschen sowohl von der Seite Gottes als auch seitens der Menschen“[173] vereint.

Hier ist der wichtigste Wortlaut des Warschauer Jesuiten zu diesem Thema: „Was Paulus im Brief an die Galater hinderte (um nicht zu sagen: unmöglich machte), war die Verwendung des Titels Mittler für Jesus, weil 'es nicht den einzigen Mittler gibt', wird in einem späteren Brief an Timotheus zur Begründung der christlichen Mittler-Vision: Die Einheit Gottes, 'unseres Erlösers' kann gerade deshalb zur Erlösung aller Menschen führen, weil an dieser Einheit von Anfang an mehr Menschen teilnehmen, beginnend mit dem 'einzigen Mittler', dem Sohn Gottes, der 'zur rechten Zeit' in die Welt kam. Denn wenn 'einer' Gottes

[168] „Angesicht der weiten Bedeutung des Wortes ´Mittler´ kann Christus nicht in jeder Hinsicht als der einzige Mittler bezeichnet werden, er scheint der erste und der höchste Mittler zu sein, dessen einzigartige Mission nicht nur die Tätigkeit der geschaffenen Wesen ausschließt, sondern hingegen eine solche Tätigkeit fordert. Er ist die treibende Kraft aller Mittlerschaft, während er sie in uns bereitet“ (ebd., S. 167).
[169] Ebd., S. 168.
[170] Ebd., S. 168-169.
[171] Ebd., S. 168.
[172] Ebd., S. 169.
[173] J. Bolewski, *Matka jednego Pośrednika w Duchu Świętym*, SM 4 (2002) Nr. 3, S. 169.

Sohn betrifft, öffnet sich die Einheit für den Vater, ohne den Heiligen Geist auszuschließen“[174]. Weiter erklärt Bolewski, dass im Falle der Mittlerschaft Christi nicht nur die 'Vielzahl der Personen' von Seiten Gottes (die Heilige Dreifaltigkeit) beteiligt ist, sondern auch 'eine Vielzahl von Menschen', weil Christus alle Menschen in sich vereint und als Mittler für alle handelt. Deshalb sollte Jesus als Gottes menschgewordener Sohn nicht 'zwischen' Gott und den Menschen platziert werden. Er ist der einzige, und nicht so sehr ‘der andere‘, als die Einheit der menschlichen Personen. Dies geschieht dank des Heiligen Geistes, der einerseits den Vater und den Sohn vereint und andererseits die Menschen als Kinder Gottes auf der Grundlage der Beziehung zwischen dem Sohn und dem Vater[175].

Bolewskis Überlegungen, auf die wir zurückkommen werden, weisen darauf hin, dass nach diesem Theologen die Stelle 1 Tim 2,5 Christus als Mittler sich sowohl für die anderen Personen der Heiligen Dreifaltigkeit als auch für die anderen Menschen offen zeigt, dass sie wie Maria 'in der Kraft des Heiligen Geistes' an der Mittlerschaft Christi teilnehmen können.

### 1.4.2 DIE LEHRE DES HL. THOMAS VON AQUIN ZUM THEMA DER MITTLERSCHAFT DER GESCHÖPFE – AUSLEGUNG VON JACEK SALIJ

Nach der Präsentation von zwei verschiedenen biblischen Interpretationen des Textes über die Möglichkeit der Mittlerschaft von Geschöpfen im Lichte von 1 Tim 2,5, wenden wir uns einem interessanten Vortrag über die Mittlerschaft von Geschöpfen nach dem hl. Thomas von Aquin zu, dessen Gedanken der polnische Theologe Pater J. Salij OP in dem Referat *Idea pośrednictwa w myśli św. Tomasza z Akwinu* (Die Vorstellung der Mittlerschaft im Denken des hl. Thomas von Aquin)[176] nahebrachte.

Nach Ansicht von Salij, sollte die Konzeption des hl. Thomas bezüglich der Mittlerschaft von Geschöpfen, damit sie gut präsentiert werden kann, in drei Punkten vorgestellt werden. Erstens muss mit der Wahrheit begonnen werden, die für diese Interpretation von grundlegender Bedeutung ist, d.h. mit dem genauen Lesen, wie der hl. Thomas die Mittlerschaft der geschaffenen Ursachen in der Herrschaft der Vorsehung Gottes über die Welt versteht. Als nächstes sollte man die göttliche Souveränität des Mittlers Christus in Betracht ziehen, um in dieser Perspektive die Mittlerschaft als Teilhabe an der einzigen und allumfassenden Mittlerschaft Christi zu betrachten.

#### 1.4.2.1 *Die Mittlerschaft der geschaffenen Ursachen in der Herrschaft der göttlichen Vorsehung*

Die Grundaussage des hl. Thomas ist die ausdrückliche Betonung, dass Gott (im Gegensatz zu platonischen und teilweise arabischen Ansichten) die Welt unmittelbar (d.h. ohne Mittler) regiert. Dies gilt sowohl für allgemeine als auch für besondere Angelegenheiten, d.h.

---

[174] Ebd., S. 169.

[175] „Die Menschwerdung als Werk der Heiligen Dreifaltigkeit bedeutet Einverleibung der Kinder Gottes in die Gemeinschaft mit dem Vater, der sein Werk durch eine persönliche, zweifache `Sendung` erfüllt [...]. Lasst uns dem Verständnis näherkommen, dass das Werk des `einzigen` Mittlers Gottes und der Menschen im Wesentlichen mit der Vielzahl der Menschen verbunden ist. Jesus als Gottes menschgewordener Sohn ist nicht ´zwischen´ Gott und den Menschen. Er ist der einzige, und nicht so sehr ‘der andere‘, als die Einheit der menschlichen Personen. Die beiden Dimensionen seiner Einheit sind mit dem Geheimnis des Heiligen Geistes verbunden: einerseits vereint er den Sohn mit dem Vater und andererseits vereint er die Menschen untereinander als Kinder Gottes auf der Grundlage der Beziehung zwischen Sohn und Vater. Um Jesu Mittlerschaft zu durchdringen, muss man beide Seiten seines Geheimnisses in einer Einheit mit dem Wirken des Heiligen Geistes betrachten. Nur auf diesem Weg können wir –ohne Angst vor Überbetonung – die Teilnahme Mariens an der Mittlerschaft ihres Sohnes richtig einschätzen“ (ebd., S. 170).

[176] J. Salij, *Idea pośrednictwa w myśli św. Tomasza z Akwinu*, MO, S. 179-193.

Gott erhält jeden persönlich in seiner Existenz[177,] und seine Fürsorge und Erhaltung in der Existenz bezieht sich sowohl auf die großen Angelegenheiten und das Sein als auch auf die kleinsten Angelegenheiten: „die höheren Herrscher [die Menschen – eigener Zusatz von G. Bartosik] geben die Befehle für Angelegenheiten von großer Wichtigkeit vor und vertrauen anderen die Entscheidungen über Angelegenheiten von kleiner Wichtigkeit an. Hingegen hat Gott die Erkenntnis von vielen Dingen gleichzeitig, so dass ihn diese Befehlsmacht über die kleinsten Dinge nicht von den größten Dingen ablenken kann“[178].

Thomas hat daher entschieden die Wahrheit über die Unmittelbarkeit der göttlichen Vorsehung über alles, was existiert, bekanntgegeben. Zudem meint der Aquinate, dass der Herrgott seine Vorsehung durch die geschaffenen Ursachen ausübt, dies bezeugt seine Vollkommenheit in der Schöpfung und die Erhaltung der existierenden Welt. Gott leitet einige Geschöpfe durch andere. „Das geschieht aber nicht, weil seine Kraft nicht genügte, sondern wegen seiner überfließenden Güte; weil Er die Würde und die Ehre, etwas zu verursachen, den Kreaturen ebenfalls mitteilen will“[179]. Diese ontische Mittlerschaft von Geschöpfen zeugt nach dem hl. Thomas von der Würde und Größe des Schöpfers, der ihnen die Möglichkeit gegeben hat, selbständig und wirksam zu handeln[180].

An einer anderen Stelle verbindet er die Teilnahme von Geschöpfen an der Regierung der göttlichen Vorsehung mit der Erschaffung des Menschen nach dem Bild Gottes: „Wenn er also den anderen Dingen seine Ähnlichkeit hinsichtlich des Seins mitgeteilt hat, insofern er die Dinge ins Sein gehoben hat, so folgt, dass er ihnen auch seine Ähnlichkeit hinsichtlich des Tätigseins mitteilen wird, so dass auch die geschaffenen Dinge ihre eigenen Tätigkeiten haben“[181]. Die Mittlerschaft von Geschöpfen wird am vollkommensten in der Übertragung des Guten verwirklicht: „Wenn die Geschöpfe ihr Gut nicht mit anderen teilen könnten, wären sie seiner Ähnlichkeit nach der Güte des Schöpfers beraubt, der nicht nur in sich gut ist, sondern auch andere Sein zum Guten führt“[182].

Wenn man diesen Teil der Betrachtungen zusammenfasst, kann man folgern, dass der hl. Thomas das platonische Konzept der Mittlers Gottes auf entschiedene Weise ablehnt. Auf der anderen Seite betont er, dass die Unmittelbarkeit der göttlichen Regierung über die Welt keinen Gebrauch von Geschöpfen durch den Herrgott in seinen Regierungen über Kreaturen ausschließen kann, weil das die absolute Souveränität und die Vollkommenheit des Schöpfers einschränken würde. Wie Jacek Salij bemerkt: „Nur in unserem Zustand als Kreaturen schließen sich die Kategorien 'mittelbar' und 'unmittelbar' aus. In den göttlichen Regierungen schließt es weder die unmittelbare Herrschaft über jedes Geschöpf aus noch könne die Mittlerschaft von Geschöpfen in der göttlichen Regierung ohne unmittelbare Vorsehung Gottes über jede Kreatur möglich sein. Gott kann so seine Regierung ausüben, dass die gleiche Wirkung, die von ihm kommt, auch von einer natürlichen Ursache kommen kann“[183].

---

[177] [179] Vgl. św. Tomasz z Akwinu, *Streszczenie teologii*, Kap. 130.

[178] Vgl. św. Tomasz z Akwinu, *Streszczenie teologii*, Kap. 131. Vgl. J. Salij, *Idea pośrednictwa w myśli św. Tomasza z Akwinu*, MO, S. 181.

[179] S.th., I, q. 22, a. 3., Übers. aus: http://www.unifr.ch/bkv/summa/kapitel23-3.htm

[180] „Gott aber ist die vollkommenste Wirkursache. Also erlangen die vom ihm geschaffenen Dinge die notwendige Vollkommenheit von ihm. Der Vollkommenheit der Geschöpfe etwas absprechen heißt also, der Vollkommenheit der göttlichen Kraft etwas abzusprechen. Wenn aber kein Geschöpf tätig sein kann, irgendeine Wirkung hervorzubringen, so wird der Vollkommenheit viel abgesprochen: denn es folgt aus dem Überfluss der Vollkommenheit, dass etwas die Vollkommenheit, die es hat, einem anderen mitteilen kann. Also spricht diese These der göttlichen Kraft etwas (an Vollkommenheit) ab“ (hl. Thomas von Aquin, *Contra Gentes*, lib. 3, cap. 69). Übers. aus: Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles*, Darmstadt 1996, S. 291

[181] Ebd., S. 291

[182] J. Salij, *Idea pośrednictwa w myśli św. Tomasza z Akwinu*, MO, S. 182; vgl. św. Tomasz, *Streszczenie teologii*, Kap. 124.

[183] J. Salij, *Idea pośrednictwa w myśli św. Tomasza z Akwinu*, MO, S. 183-184; vgl. św. Tomasz z Akwinu, *Contra gentiles*, lib. 3, cap. 70.

### 1.4.2.2 *Die göttliche Souveränität des Mittlers Christus*

Das oben dargestellte Modell der ontischen Mittlerschaft von Geschöpfen' muss irgendwie mit der offenbarten Wahrheit über die einzige Mittlerschaft Christi korrelieren. Wir haben bereits die Lehre des hl. Thomas über die Mittlerschaft Christi unter dem Punkt 1.4.2. dargelegt. Worauf sollte man jedoch bei der Mittlerschaft von Geschöpfen achten?

Thomas betont, dass Christus als Gott-Mensch der einzige Mittler zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf ist, der uns alle Gnaden verschaffen hat. Der Erlöser als Haupt der Kirche hat die Fülle der Gnaden und überträgt uns das, was er hat[184].

In der Gnadenlehre unterscheidet Thomas drei Arten von der 'Fülle der Gnade'. Die erste Art ist „die Fülle der Gnade, die für einen bestimmten Menschen bestimmt ist, damit er seine Berufung erfüllen kann". Thomas nennt die Fülle der Gnade plenitudo sufficientiae. Von dieser Fülle der Gnade spricht das Neue Testament durch den hl. Stephanus. Die zweite Art der Gnade ist „die Fülle der Gnade, die die heiligste Jungfrau Maria empfangen hat". Thomas nennt diese Fülle plenitudo redundantiae, weil sie von Maria zu anderen Geschöpfen überläuft. Schließlich ist die dritte Art die Fülle der Gnade, die nur Christus zugeschrieben sein kann. Diese nennt Thomas plenitudo efficientiae et effluentiae. Sie steht nur Christus allein zu, der als Mensch der Verursacher der Gnade ist"[185].

So ist nur Gott der Geber und Schöpfer der Gnade, und „die Universalität der Schöpfung der Gnade Christi breitet sich von Gottes Ewigkeit bis zum ewigen Leben aus"[186].

### 1.4.2.3 *Die Mittlerschaft der Geschöpfe in der alleinigen und allumfassenden Mittlerschaft Christi*

Pater J. Salij bemerkt, dass die Vorstellung des hl. Thomas über die rettende Mittlerschaft Christi auf eine Weise die Verursachung zeigt, die der göttlichen Person angemessen ist, und obwohl diese Verursachung in der menschlichen Natur verwirklicht ist, gibt es zwei wichtige Konsequenzen für die Lehre über die Mittlerschaft von Geschöpfen. Erstens, da Christus die universale Ursache unserer Erlösung ist, gib es keine Probleme, diese Wahrheit mit den vielen Aussagen des Neuen Testaments über die Mittlerschaft anderer Menschen in Einklang zu bringen. Die Mittlerschaft der Menschen ist möglich und geschieht dank der Kraft und der Großmut des einen Mittlers – Christus[187]. Zweitens, wenn wir die Mittlerschaft Christi in Bezug auf eine universale Ursache betrachten, dann ist es sogar unmöglich, ein Denkmodell der Mittlerschaft der Geschöpfe zu schaffen, das gegenüber der Mittlerschaft Christi 'wettbewerbsfähig' wäre. Denn dann wäre die Mittlerschaft Christi auf eine der partikularen Mittlerschaften reduziert[188].

Daraus lässt sich schließen, dass nach den Worten des hl. Thomas die gesamten 'menschlichen' Mittlerschaften, also die Spendung der Sakramente, die Fürbitten der Heiligen im Himmel, das gegenseitige Fürbittgebet und all unsere gegenseitigen Dienste auf dem Weg zum ewigen Leben, „dies im Vergleich zu der einzigen Mittlerschaft Christi wie die

---

[184] Vgl. św. Tomasz z Akwinu, *Streszczenie teologii*, Kap. 200.

[185] Św. Tomasz z Akwinu, *Wykład Ewangelii* Jana, cap. 1, lect. 10. Vgl. J. Salij, *Idea pośrednictwa w myśli św. Tomasza z Akwinu*, MO, S. 186-187.

[186] J. Salij, *Idea pośrednictwa w myśli św. Tomasza z Akwinu*, MO, S. 187.

[187] „Unsere gegenseitigen Gebete füreinander, der Dienst am Wort Gottes oder der Dienst an den Sakramenten sind verursachende und partikulare Handlungen, die vollständig und restlos mit Kraft und innerhalb der rettenden und universalen Verursachung, deren Urheber der einzige Mittler Jesus Christus ist, vollzogen werden. Wenn wir gegenseitig, ein Mittler für die anderen auf dem Weg zu Gott sein können, dann natürlich nicht wegen der Schwäche unseres einzigen Mittlers, sondern wegen seiner Großmut" (ebd., S. 187-188).

[188] Vgl., ebd.

partikularen Ursachen zu der universalen Ursache ist“[189]. Die partikularen Ursachen, wie der hl. Thomas sagt, handeln nicht nur mit der Kraft der universalen Ursache, sondern schaffen ihre unmittelbare Wirkung auf die ganze Wirklichkeit nicht ab[190].

Beim hl. Thomas können wir eine klare Konzeption der Teilnahme von Geschöpfen an der einzigen Mittlerschaft Christi sehen, eine Konzeption, an die das Zweite Vatikanische Konzil in Lumen gentium Nr. 62 erinnert. Der hl. Thomas kommentiert sehr schön diese Auffassung, indem er die Worte „Wir sind ja Gottes Mitarbeiter“ (1 Kor 3,9) gebraucht: „In doppelter Weise kann jemand einem anderen helfen. Erstens, indem er seiner eigenen Kraft Kraft hinzufügt - auf diese Weise kann niemand der Helfer Gottes sein. Zweitens, indem wir an seinem Handeln teilnehmen, somit sind wir Helfer Gottes“[191]. An einer anderen Stelle erklärt Thomas, warum Gebete, die an Heilige gerichtet sind, Gottes allerhöchste Souveränität nicht verletzen: „Das ist aber nicht, als ob Gott die Kraft fehlte, sondern er bedient sich der untergeordneten oder Mittelursachen, weil er die Schönheit der Ordnung sichern will und weil er auch den Kreaturen die Würde einer verursachenden Kraft aus reiner Güte mitteilen will“[192].

Die Sichtweise des hl. Thomas die Fürbitten der Heiligen betreffend ist interessant. Auf den ersten Blick handelt es sich hier um eine Veranschaulichung der sogenannten Leiter der Mittlerschaft: „Gott will, dass alle Höherstehenden den Tieferstehenden helfen; deshalb muss man nicht allein die größeren Heiligen anrufen, sondern auch die kleineren; sonst bliebe nur die göttliche Barmherzigkeit anzurufen übrig“[193]. Es ist also eine Anschauung, die einerseits eine gewisse Hierarchie unter den Erlösten zeigt, aber andererseits ihre Mittlerschaft nicht nur ausschließt, sondern dazu ermutig, die Fürbitten der Heiligen vorzutragen. Pater Salij bemerkt zu dieser Passage, dass es hier nicht um eine Apologie der 'Leiter' der Mittlerschaft handelt, sondern um eine Vorstellung von Kirche, verbunden durch gegenseitige Liebesbeziehungen, die unseren unmittelbaren Zugang zu Gott keineswegs ausschließt, sondern die gegenseitige Verantwortung der Christen füreinander unterstreicht[194]. Wenn man die Auffassung des hl. Thomas zusammenfasst, ist festzuhalten, dass er zwar die Souveränität Gottes in der Weltherrschaft und die Einzigartigkeit der Mittlerschaft Christi auf radikale Weise verteidigt, er aber die Möglichkeit der Teilnahme von Geschöpfen an Gottes Regierung über die Welt und an der erlösenden Mittlerschaft sah. Diese Teilnahme ist nur eine Partizipation am Werk der Universalursache, die Gott selbst ist. Die Teilhabe des Menschen an diesem Werk Gottes hat den Charakter einer partikularen Ursache und ist ein Zeichen der Würde, die Gott den Menschen gibt, indem er sie einlädt, an seinem Werk der Schöpfung und Erlösung teilzuhaben.

### 1.4.3 DER STANDPUNKT DES KIRCHLICHEN LEHRAMTES

Das Lehramt der Kirche unterstreicht und betont in seinen zahlreichen Erklärungen, dass Christen auf besondere Weise Teilhaber an der mittlerischen Mission Christi sind, d. h. an seiner königlichen, priesterlichen und prophetischen Mission. Besonders viel hat das Zweite Vatikanische Konzil zu diesem Thema gesagt. Papst Johannes Paul II. setzte diese Lehre fort. Die Zusammenfassung seiner Lehre finden wir im Katechismus der Katholischen Kirche.

---

[189] J. Salij, *Idea pośrednictwa w myśli św. Tomasza z Akwinu*, MO, S. 189.
[190] Vgl. S.th., III, q. 62, a. 1. Por. J. Salij, *Idea pośrednictwa w myśli św. Tomasza z Akwinu*, MO, S. 189.
[191] Św. Tomasz z Akwinu, *Wykład Pierwszego Listu do Koryntian*, cap. 3 lect. 2.
[192] S.th., I, q. 23, a. 8 ad 2., Übers. aus http://www.unifr.ch/bkv/summa/kapitel24-8.htm
[193] S.th., II-II, q. 83, a. 11 ad 4., Übers. aus http://www.unifr.ch/bkv/summa/kapitel599-11.htm
[194] „Über dieses Modell [Leiter – Zusatz von G. Bartosik] spricht Thomas ausführlich: Wir haben unmittelbaren Zugang zu Gott, daher ergibt es – mit dem Bild einer Leiterbezüglich der Mittlerschaft der Heiligen –überhaupt keinen Sinn. Der Punkt ist jedoch, dass die rettende Mittlerschaft der Freunde Gottes einen ganz anderen Sinn hat. Sie erhöht nicht im Geringsten die Erlösungsmacht Christi, sondern dank der Großmut und der Kraft Christi bindet sie die Kirche durch das Band gegenseitiger Liebe. Und deshalb hat Gott beschlossen, dass wir uns gegenseitig auf dem Weg zu ihm wirklich helfen können.“ (J. Salij, *Idea pośrednictwa w myśli św. Tomasza z Akwinu*, art. cyt., s. 192).

Das letzte Konzil stellt fest, dass Christus als einziger Mittler zwischen Gott und den Menschen die Menschen dazu beruft, an dieser Mittlerschaft teilzunehmen: „Denn keine Kreatur kann jemals mit dem menschgewordenen Wort und Erlöser auf eine Ebene gestellt werden; sondern wie am Priestertum Christi auf mannigfaltige Weisen einerseits von seinen Dienern, andererseits vom gläubigen Volk teilgenommen wird, und wie die eine Gutheit Gottes in den Geschöpfen auf verschiedene Weisen wirklich ausgegossen wird, so schließt auch die einzige Mittlerschaft des Erlösers bei den Geschöpfen eine unterschiedliche Mitwirkung, die an der einzigen Quelle Anteil hat, nicht aus, sondern erweckt sie“[195].

Daher handelt es sich nicht um eine Auffassung der Mittlerschaft, die mit 'Christus konkurrierend' ist, sondern um die Konzeption der 'Teilhabe', d. h. der Teilhabe an der Mittlerschaft Christi. Diese konziliare Vorstellung der Mittlerschaft von Geschöpfen wird mit dem Begriff mediatio in Christo bezeichnet. Diese Teilnahme der Geschöpfe an der Mittlerschaft Christi ist in der Teilhabe an seiner dreifachen Funktion ausgedrückt, d. h. an der königlichen, prophetischen und priesterlichen Funktion.

Diese Teilnahme unterscheidet sich im Wesentlichen einerseits in Bezug auf Bischöfe, Priester und Diakone und andererseits bezüglich der anderen Gläubigen. Das Zweite Vatikanische Konzil lehrt über die mittlerische Mission der Priester in der Nummer 28 der Dogmatischen Konstitution über die Kirche Lumen gentium. Das Konzil betont, dass die Priester durch Gebet und sakramentalen Dienst (besonders die Feier der Eucharistie) an der priesterlichen Sendung Christi, durch den Dienst der Lehre an der prophetischen Mission und durch die gemeinschaftliche Führung an der königlichen Funktion des Erlösers teilnehmen[196]. Die Teilnahme der Priester an der funktionalen Mittlerschaft Christi ist daher einzigartig.

Auf eine wesentlich andere Art und Weise nehmen die Laien an der mittlerischen Mission Christi teil. An der königlichen Funktion Christi können sie hauptsächlich durch den Dienst an den Brüdern teilnehmen[197]. Die Teilnahme der Laien an der prophetischen Sendung Christi besteht darin, mit dem Leben Zeugnis abzulegen und das Wort Gottes zu verkünden[198],

---

[195] LG 62; vgl. KKK 970. Übers aus: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_ge.html

[196] „Auf der Stufe ihres Dienstamtes haben sie [Priester] Anteil am Amt des einzigen Mittlers Christus (1 Tim 2,5) und verkünden allen das Wort Gottes. Am meisten üben sie ihr heiliges Amt in der eucharistischen Feier oder Versammlung aus, wobei sie in der Person Christi handeln und sein Mysterium verkünden, die Gebete der Gläubigen mit dem Opfer ihres Hauptes vereinigen und das einzige Opfer des Neuen Bundes, das Opfer Christi nämlich, der sich ein für allemal dem Vater als unbefleckte Gabe dargebracht hat (vgl. Hebr 9,11-28), im Messopfer bis zur Wiederkunft des Herrn (vgl. 1 Kor 11,26) vergegenwärtigen und zuwenden. Für die büßenden oder von Krankheit heimgesuchten Gläubigen walten sie vollmächtig des Amtes der Versöhnung und der Wiederaufrichtung; die Nöte und Bitten der Gläubigen tragen sie zu Gott, dem Vater, hin (vgl. Hebr 5,1-4). Das Amt Christi des Hirten und Haupt üben sie entsprechend dem Anteil ihrer Vollmacht aus, sie sammeln die Familie Gottes als von einem Geist durchdrungene Gemeinde von Brüdern und führen sie durch Christus im Geist zu Gott, dem Vater. Inmitten der Herde beten sie ihn im Geist und in der Wahrheit an (vgl. Joh 4,24). Endlich mühen sie sich im Wort und in der Lehre (vgl. 1 Tim 5,17), sie glauben, was sie im Gesetz des Herrn meditierend gelesen haben, lehren, was sie glauben, verwirklichen, was sie lehren“ (LG 28). Übers aus: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_ge.html

[197] Diese [königliche] Gewalt teilte er [Christus] seinen Jüngern mit, damit auch sie in königlicher Freiheit stehen und durch Selbstverleugnung und ein heiliges Leben das Reich der Sünde in sich selbst besiegen (vgl. Röm 6,12), aber auch durch Christus den anderen dienen und ihre Brüder in Demut und Geduld zu dem König hinführen, dem zu dienen herrschen bedeutet. Der Herr will sein Reich auch durch die gläubigen Laien ausbreiten, das Reich der Wahrheit und des Lebens, das Reich der Heiligkeit und der Gnade, das Reich der Gerechtigkeit, der Liebe und des Friedens. In diesem Reich wird auch die Schöpfung von der Knechtschaft der Vergänglichkeit befreit werden zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes (vgl. Röm 8,21)“ (LG 36). Übers aus: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_ge.html

[198] „Christus, der große Prophet, der durch das Zeugnis seines Lebens und in Kraft seines Wortes die Herrschaft des Vaters ausgerufen hat, erfüllt bis zur vollen Offenbarung der Herrlichkeit sein prophetisches Amt nicht nur durch die Hierarchie, die in seinem Namen und in seiner Vollmacht lehrt, sondern auch durch die Laien. Sie bestellt er deshalb zu Zeugen und rüstet sie mit dem Glaubenssinn und der Gnade des Wortes aus (vgl. Apg 2,17-18; Offb 19,10), damit die Kraft des Evangeliums im alltäglichen Familien- und Gesellschaftsleben aufleuchte. [...] Diese Evangelisation, das heißt die Verkündigung der Botschaft Christi durch das Zeugnis des Lebens und das Wort, bekommt eine eigentümliche Prägung und besondere Wirksamkeit von daher, dass sie in den gewöhnlichen Verhältnissen der Welt erfüllt wird“ (LG 35). Übers aus:

und sie erfüllen die priesterliche Funktion, indem sie Gott im Heiligen Geist ihr ganzes Leben, alle Aktivitäten, Erfahrungen und Leiden opfern[199].

Der Katechismus der Katholischen Kirche erinnert an die konziliare Lehre [200], aber noch genauer erinnerte und entwickelte sie Papst Johanes Paul II. weiter, insbesondere in seinen Apostolischen Schreiben *Familiaris consortio* und *Christifideles laici*[201].

Es ist bemerkenswert, dass in den heutigen Aussagen des Lehramtes der Kirche ausdrücklich betont wird, dass die Christen an dieser dreifachen Sendung Christi 'im Heiligen Geist'[202] und 'dank des Heiligen Geistes'[203] teilnehmen.

Dieses Thema wird in Kapitel III dieser Studie diskutiert.

### 1.4.4 DER PROTESTANTISCHE STANDPUNKT, ZUM AUSDRUCK GEBRACHT IM LIBER CONCORDIAE – DIE AUSLEGUNG VON STANISLAW CELESTYN NAPIÓRKOWSKI

Selbst die Lehrbücher der protestantischen Gemeinden beinhalten die Idee der Mittlerschaft von Geschöpfen. S. C. Napiórkowski kam zu diesem Ergebnis, als er die Sammlung der symbolischen Grundbücher des Luthertums von 1530-1580 analysierte, den sogenannten *Liber Concordiae*.

Nun, die protestantischen Kirchen lehnen im Namen des *solus Christus*- Prinzips die Möglichkeit der Teilhabe von Geschöpfen an der einzigen Mittlerschaft Christi ab und

http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_ge.html

[199] „Da der ewige Hohepriester Christus Jesus auch durch die Laien sein Zeugnis und seinen Dienst fortsetzen will, macht er sie durch seinen Geist lebendig und treibt sie unaufhörlich an zu jedem guten und vollkommenen Werk. Denen nämlich, die er mit seinem Leben und seiner Sendung innigst verbindet, gibt er auch Anteil an seinem Priesteramt zur Ausübung eines geistlichen Kultes zur Verherrlichung Gottes und zum Heil der Menschen. Deshalb sind die Laien Christus geweiht und mit dem Heiligen Geist gesalbt und dadurch wunderbar dazu berufen und ausgerüstet, dass immer reichere Früchte des Geistes in ihnen hervorgebracht werden. Es sind nämlich alle ihre Werke, Gebete und apostolischen Unternehmungen, ihr Ehe- und Familienleben, die tägliche Arbeit, die geistige und körperliche Erholung, wenn sie im Geist getan werden, aber auch die Lasten des Lebens, wenn sie geduldig ertragen werden, "geistige Opfer, wohlgefällig vor Gott durch Jesus Christus" (1 Petr 2,5). Bei der Feier der Eucharistie werden sie mit der Darbringung des Herrenleibes dem Vater in Ehrfurcht dargeboten. So weihen auch die Laien, überall die Anbeter in heiligem Tun, die Welt selbst Gott“ (LG 34). Übers aus: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_ge.html Die priesterliche Mission erfüllen auch die Heiligen im Himmel (besonders die allerseligste Jungfrau Maria), die auf die besondere Weise mit Christus verbunden sind und für uns beim Vater bitten (vgl. KKK 956, 2674).

[200] Vgl. KKK 901-913.

[201] Siehe Z. B. FC 63, ChL 14; Jan Paweł II, Katecheza „*Udział swieckich w urzedzie królewskim Chrystusa*”, 9 lutego 1994, WwK, S. 394-397.

[202] Vgl. LG 34.

[203] „Die Kirche, das prophetisch-priesterlich-königliche Volk, hat die Sendung, alle Menschen dahin zu führen, das Wort Gottes im Glauben anzunehmen, es in den Sakramenten und im Gebet zu feiern und zu bekennen und schließlich im praktischen Leben nach dem neuen Gebot und Geschenk der Liebe zu verkünden. Das christliche Leben findet sein Gesetz nicht in einem geschriebenen Gesetzbuch, sondern im personalen Wirken des Heiligen Geistes, der den Christen beseelt und führt, also im "Gesetz des Geistes und des Lebens in Christus Jesus" (Röm 8,2). "Die Liebe Gottes ist ausgegossen in unseren Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist" (Röm 5,5). Das gilt auch für die christliche Ehe und Familie: Ihr Lenker und Maßstab ist der Heilige Geist, in die Herzen ausgegossen durch die sakramentale Eheschließung. In Fortführung der Taufe im Wasser und im Heiligen Geist verkündet die Trauung auch ihrerseits das Gebot der Liebe aus dem Evangelium und prägt es mit der Gabe des Heiligen Geistes den Herzen der christlichen Eheleute noch tiefer ein: Ihre geläuterte und erlöste Liebe ist einerseits Frucht des Heiligen Geistes, der in den Herzen der Gläubigen am Werk ist, und ist andererseits das Urgebot des sittlichen Lebens, zu dem sie in verantwortlicher Freiheit aufgerufen sind. So wird die christliche Familie vom neuen Gesetz des Geistes beseelt und geführt und ist berufen, in engster Verbindung mit dem königlichen Volk der Kirche ihren Dienst der Liebe gegenüber Gott und den Brüdern zu leben. Wie Christus sein Königtum ausübt, indem er sich zum Diener der Menschen macht (Vgl. Mk 10,45), so findet der Christ den wahren Sinn seiner Teilnahme am Königtum seines Herrn im inneren und äußeren Mitvollzug von Christi Diensthaltung gegenüber den Menschen“ (FC 63). Übers aus: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_19811122_familiaris-consortio.html

interpretieren 1 Tim 2,5 auf eine exklusive Art und Weise[204]. Wie jedoch S. C. Napiórkowski feststellt, erscheint selbst in einem so exklusiven Verständnis der Mittlerschaft Christi die Idee oder sogar die Notwendigkeit, über die Mittlerschaft von Geschöpfen zu sprechen. Der Lubliner Theologe denkt an die Rolle und Funktion der Prediger, die das Wort Gottes verkünden. Er verweist darauf, dass dieses Dokument „eine inklusive Interpretation des *unus Mediator*- Prinzips zulässt oder sogar postuliert, weil es keine Angst hat, über die instrumental-rettende Funktion von Kreaturen zu sprechen"[205]. Der Ausgangspunkt für eine solche Interpretation ist die Wahrnehmung, dass für die Protestanten das grundlegende Mittel, durch das die Erlösung verwirklicht wird, das Wort Gottes ist. Gemäß dem *Liber Concordiae* bekehrt, heiligt dieses Wort Gottes, führt zum Glauben, lehrt und führt zur Erlösung, beinhaltet Gnade und den Heiligen Geist[206]. Dieses Wort Gottes „verdankt seine Wirksamkeit dem Heiligen Geist, der im Wort ist und der es in der Führung der Menschen zur Erlösung verwendet. Der Heilige Geist ist der Künstler, das Wort Gottes der Meißel. Der Heilige Geist ist der Fischer, das Wort Gottes das Netzwerk. Das Wort Gottes und seine Verkündigung sind 'Werkzeuge des Heiligen Geistes'[207]. Nach dem *Liber Concordiae* kann der Heilige Geist nur dank des Wortes Gottes wirksam sein, und ohne dieses Werkzeug des Wortes kann er den Menschen nicht zu Christus ziehen[208]. Nach dem Zitieren und Erörtern zahlreicher Texte aus dem *Liber Concordiae,* in denen die Rede von der Mittlerschaft des Wort Gottes in der Erfüllung des Erlösungswerkes Christi ist, kommt Napiórkowski zu dem Schluss: „Da es keine Verkündigung ohne Redner gibt und auch keine Predigt ohne den Mund eines Predigers, gibt es also keine Erlösung des Menschen ohne den Dienst eines anderen Menschen. Die Mittlerschaft des Menschen ist absolut notwendig, damit der Heilige Geist als Künstler einen neuen Menschen schnitzen kann und ein Mensch als Fischer einen Menschen für Christus fangen kann. Dies ist die Erlösungsökonomie, in der Gott Menschen durch Menschen rettet"[209]. Der Lubliner Theologe weist dabei darauf hin, dass der biblische Ausdruck, dass Christus der einzige Mittler ist, vom *Liber Concordiae* in dem Sinne interpretiert wird, dass Gott die Menschen nur durch Christus, in Christus und um Christi willen rechtfertigt. Aber eine solche Interpretation schließt nicht aus, dass der vollkommene Mittler in seiner erlösenden Tätigkeit Menschen, d. h. Überbringer seiner Gaben verwendet[210].

Die Analyse der wichtigsten Lehrtexte des Protestantismus, die der Franziskaner aus Lublin gemacht hat, zeigt, dass selbst in einem so radikalen Verständnis des *unus Mediator*-Prinzips ein Platz für die Mittlerschaft von Geschöpfen ist, verstanden nicht als eine Mittlerschaft in Konkurrenz zur Mittlerschaft Christi oder 'neben' Christus, sondern als Teilnahme und Teilhabe an dieser einzigen Mittlerschaft des Gottmenschen[211].

---

[204] Luther weist in den Berichten der Pfarrvisitationen darauf hin, dass es nicht zu billigen sei, Heilige zu anzurufen, denn der einzige Mittler zwischen Gott und den Menschen ist Jesus Christus. Die wahre Verehrung der Heiligen kann nur darin bestehen, ihre Heiligkeit und Tugend nachzuahmen (vgl. WA 26, 224). Siehe MMP, S. 102, Anm. 3.
[205] MMP, S. 105.
[206] Vgl. MMP, S. 105.
[207] MMP, S. 106.
[208] Vgl. *Apologia Confessionis Augustanae*, 4, nach: MMP, S. 106.
[209] MMP, S. 106.
[210] „Gott allein rechtfertigt durch Christus, in Christus und um Christi willen. [...] In diesem Sinne ist Christus und nur er allein der Mittler der Erlösung: *unus Mediator, solus Christus*. Aber der einzige und vollkommene Mittler rettet nicht ohne die Mittlerschaft von Geschöpfen, die er in den Raum seiner rettenden Tätigkeit einbezieht, und macht sie zu Überbringern seiner Gaben. Die ausschließliche Auslegung des *unus Mediator*-Prinzips ist angesichts des *Liber Concordiae* nicht akzeptabel" (ebd., S. 107).
[211] Vgl. MMP, S. 108.

### 1.4.5 NEUE KATHOLISCHE WEGE DER AUSLEGUNG DER MITTLERSCHAFT VON GESCHÖPFEN

Im zeitgenössischen theologischen Denken erscheinen neue Konzeptionen der Interpretation der Mittlerschaft von Geschöpfen.

In diesem Trend sollte man auch das anthropologische Modell der rettenden Mittlerschaft von K. Rahner und die Sichtweise der mittlerischen Funktion Christi als Priester sowie der Teilnahme an diesem Priestertum der Menschen von Y. Congar vorstellen.

#### 1.4.5.1 *Das anthropologische Modell der rettenden Mittlerschaft nach Karl Rahner*

K. Rahner präsentierte einen interessanten Vorschlag zum Verständnis der rettenden Mittlerschaft Christi. Dieses Modell wurde anthropologisch (*mediatio per homines*) nicht gründlich ausgearbeitet. Seine schematische Darstellung wurde von Rahner in einem Vortrag am 24. Juni 1966 an der Johannes Gutenberg – Universität in Mainz vorgelegt und später in einer Broschüre mit dem Titel Der eine Mittler und die Vielfalt der Vermittlungen veröffentlicht[212]. Die zweite wichtige Darstellung dieser Konzeption der Mittlerschaft Christi sind die neun Vorträge, die Rahner in Rom zum Thema Ereignis und Mittlerschaft der Erlösung hielt. Diese Vorlesungen wurden in Form eines nicht autorisierten Skripts mit dem Titel Eventus et mediatio salutis ohne Angabe des Ortes und der Zeit der Veröffentlichung herausgegeben[213]. Rahner behandelt hier vor allem die Begriffe Erlösung, Heilsgeschichte und rettende Mittlerschaft, wobei er Bezug auf die Mittlerschaft Christi, Mariens, der Heiligen und der anderen Menschen nimmt. Obwohl er seine größte Aufmerksamkeit der Erklärung der Begriffe geschenkt hat, der Mittlerschaft von Geschöpfen ziemlich wenig Raum ließ[214] und keinen Bezug auf die Mittlerschaft des Heiligen Geistes nahm, ist es sinnvoll, hier seine Konzeption zu zitieren, weil sie auch die Vorausschau auf das in dieser Arbeit diskutierte Thema über die pneumatologische Begründung der Mittlerschaft Mariens zeigt.

##### 1.4.5.1.1 Die *Mediatio* muss notwendigerweise *immediatio* bedeuten

Rahner beginnt seine Überlegungen zur Mittlerschaft, indem er die Begriffe 'Mittler' und 'Mittlerschaft' definiert. Nun gut, wie er in der katholischen Theologie feststellt, kann das Problem der rettenden Mittlerschaft sowohl in Bezug auf Personen (Christus, Maria, Heilige, jeder Christ, jeder Mensch) als auch in Bezug auf Institutionen (Mittlerschaft der Kirche, der Sakramente, des Wortes Gottes) betrachtet werden. Die Mittlerschaft von Geschöpfen wurde jahrhundertelang als Stelle einer jeweiligen Person zwischen Mensch und Gott oder zwischen Mensch und Christus verstanden. Diese Mittlerschaft von Geschöpfen wurde als Mittlerschaft 'zu Christus' oder 'neben Christus' aufgefasst. Auf besondere Weise nahm man in der Volksfrömmigkeit die Mittlerschaft der heiligsten Jungfrau Maria wahr[215].

Die auf diese Weise verstandene Mittlerschaft von Kreaturen wäre nach Rahner fehlerhaft, weil sie nahelegt, dass jemand Gottes Heilswerk noch 'vervollständigen' müsse. Und doch liebt Gott die Welt trotz der Sünden, Gottes Liebe existierte vor der Menschwerdung und vor dem Kreuz, und das ganze Christusereignis fließt aus dem rettenden, liebenden Willen Gottes[216].

---

[212] K. Rahner, *Der eine Mittler und die Vielfalt der Vermittlungen*, Wiesbaden 1967.

[213] Die Skript-Ausgabe dieser Vorträge hat keine fortlaufenden Seitenumbrüche. Die Reihenfolge der Vorträge ist durch die römische Ziffer gekennzeichnet, die Seiten in jeder Vorlesung durch die arabischen Ziffern. Vgl. MMP, S. 109-110.

[214] Vgl. ebd., S. 110.

[215] Vgl. K. Rahner, *Pisma wybrane*, Bd. 1, a.a.O., S. 317-318; MMP, S. 110.

[216] Vgl. K. Rahner, *Eventus et mediatio salutis*, a.a.O., VIII, S. 6; MMP, S. 110.

Nach Rahner ist ein vollkommener Mittler nicht derjenige, der zwischen den Konfliktparteien steht und versucht, sie zu versöhnen, sondern derjenige, der sich nicht in diese Konfliktparteien einmischt, sondern ihre feindselige Haltung zu ändern versucht und sie zu einer direkten Begegnung in Liebe führt. Daher betont Rahner, damit die mediatio vollkommen sein kann, muss sie *immediatio* sein, d. h. die vollkommene Mitttlerschaft führt zur Begegnung in Freundschaft: *mediatio facit immediationem*[217].

Ausgehend von dieser Voraussetzung, sucht Rahner den richtigen Weg, um über die Mittlerschaft Christi und die Mittlerschaft von Geschöpfen zu sprechen.

#### 1.4.5.1.2 Die radikal personale wechselseitige Abhängigkeit als Grundlage der Erlösung

Rahner beginnt seinen Vortrag zum Thema 'Mittlerschaft' mit einer Analyse der menschlichen Existenz. Er weist darauf hin, dass eine der grundlegenden Determinanten dieser Existenz zwischenmenschliche Beziehungen sind. In diesem Zusammenhang führt er aus , dass die Menschen in einer Situation leben, die er als 'personale wechselseitige Abhängigkeit' (*intercommunicatio personalis*), als wechselseitige Abhängigkeit der Menschen' (*intercommunicatio hominum*), als 'die interkommunikative Existenz des Menschen' und als 'die heilssolidarische Interkommunikation aller mit allen' bezeichnet[218].

Diese gegenseitige Solidarität unter den Menschen bestimmt die Struktur des Menschen und lässt ihn über sich selbst hinausgehen. Deshalb sagt Rahner, dass der Mensch eine transzendentale Struktur hat, und seine Aufgeschlossenheit gegenüber anderen Menschen nennt er Transzendieren[219].

Dieser Grundsatz gilt auch für die Erlösung und die Beziehung des Menschen zu Gott. Erlösung ist nicht nur auf unsere vertikale Beziehung (in Hinsicht auf Gott) beschränkt, sondern wird im Wesentlichen in horizontalen Beziehungen (in Bezug auf Menschen) verwirklicht. Gott erwartet uns nicht auf einem Berg, sondern auf unserer menschlichen Ebene, wo es Mitmenschen gibt, wo er sich in einem Menschen verbirgt (diesen Beweis finden wir in der Beschreibung des Weltgerichtes, das im Matthäusevangelium enthalten ist – vgl. 25, 31-46). Da unser Heil in den zwischenmenschlichen Beziehungen verankert ist, zögert Rahner nicht, die Erlösung mit dem Begriff 'zwischenmenschliche Solidarität' zu bestimmen[220]. Später schwächt er die Radikalität dieser Definition etwas ab und sagt, dass 'die radikal personale wechselseitige Abhängigkeit' die Grundlage unserer Erlösung ist[221].

Der Gedanke Rahners ist, obwohl er methodologisch und sprachlich auffällt, im Grunde nichts Neues. Es ist die theologische Erklärung des grundlegenden Gebotes, das Christus gebracht hat, des Gebotes der Liebe, die sowohl in Bezug auf Gott als auch auf die

---

[217] „Es ist klar, dass jede Mittlerschaft eine Mittlerschaft ist, die auf die Unmittelbarkeit der Beziehung abzielt und nicht auf einen Zwischenzustand, der sich dazwischen befindet und den Gegenstand der Mittlerschaft trennt“ (K. Rahner, Pisma wybrane, Bd. 1, a.a.O., S. 333). Auf ähnliche Weise wurde die Frage der Mittlerschaft Christi von vielen prominenten zeitgenössischen Theologen wahrgenommen, die auf die Unmittelbarkeit unserer Beziehung zu Christus hinweisen. Zum Beispiel erinnert Y. Congar an die biblische Wahrheit, dass Jesus Christus der einzige Mittler zwischen Gott und den Menschen ist (vg. 1 Tim 2,5) und dass Christus, der Mittler, jedem Menschen sehr nahe steht: „zwischen Christus und uns gibt es keine Entfernung, weil wir seine Mitglieder sind, und er ist völlig unser Weg zum Vater“ (Y. Congar, *Le Christ, Marie et l'Eglise*, Paris 1952, S. 85, a.a.O., nach: K. Pek, *Per Spiritum*, a.a.O., S. 49). Ähnlich spricht auch der polnische Bibelforscher M. Wojciechowski, nach dem die „Mittlerschaft [...] immer dynamisch als Überwindung der Entfernung verstanden werden soll. Die Mittlerschaft neigt zu einer spezifischen ´Abschaffung von sich selbst´ durch Erreichen der Einheit. [...] Christus ist kein [...] ´zwischen´ Mensch und Gott! Er wurde unter anderem als Mittler bezeichnet, als ein Mensch, der ein Mittler *par excellence* sein konnte, der gleichzeitig Gott ist. Das Verbinden überwiegt die´Mittlerschaft´“ (M. Wojciechowski, *Idea pośrednictwa w świetle Pisma Świętego*, a.a.O., S. 168). Vgl. MMP, S. 110-111; WwD, S. 223; S. Budzik, *Maryja w tajemnicy Chrystusa i Kos´cioła*, Tarnów 1993, S. 122-123.

[218] Siehe K. Rahner, *Eventus et mediatio salutis*, a.a.O., VIII, S. 13; MMP, S. 111.

[219] Vgl. K. Rahner, *Eventus et mediatio salutis*, a.a.O., VIII, S. 18; MMP, S. 111.

[220] Vgl. K. Rahner, *Eventus et mediatio salutis*, a.a.O., VIII, S. 14.

[221] Vgl. ebd., K. Rahner, *Pisma wybrane*, Bd. 1, a.a.O., S. 324-327; MMP, S. 112.

Mitmenschen verwirklicht wird. Dies ist durch die traditionelle Theologie bestätigt, die lehrt, dass die Tugend der Liebe eine gemeinsame Grundlage sowohl der Gottesliebe wie auch der Nächstenliebe ist[222].

Nach Rahner ist deshalb jede gute Tat dank der Gnade Gottes immer und überall eine rettende Tat. Praktisch setzt Rahner ein Gleichheitszeichen zwischen natürlicher menschlicher Liebe und übernatürlicher Liebe und lehrt, dass die natürliche Nächstenliebe eine rettende Liebe ist[223]. Erstere muss nur eine Bedingung erfüllen, nämlich sie muss eine persönliche und absolute Liebe sein, und sie darf den Menschen nicht als Mittel behandeln[224].

Selbst wenn der natürlichen Liebe die übernatürliche Motivation fehlt (d. h. ein klares Bewusstsein, dass 'ich diese Person wegen Gott liebe'), kann nach Rahner solch ein Mensch gerettet werden. Dabei beruft er sich auf die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Möglichkeit der Rettung von Atheisten[225]. Rahner meint, dass die natürliche Nächstenliebe die Gottesliebe sei und die Bejahung des Mitmenschen die Bejahung Gottes bedeute[226]. Zur Stützung dieser These zitiert er den Satz des heiligen Paulus: „Denn wer den anderen liebt, hat das Gesetz erfüllt“ (Röm 13,8), und das Gesetz enthält auch das Gebot, Gott zu lieben[227].

#### 1.4.5.1.3 Die radikal zwischenmenschliche wechselseitige Abhängigkeit als die Mittlerschaft des Heiles

Nach Rahners Ansicht ist die radikal zwischenmenschliche wechselseitige Abhängigkeit nicht nur Erlösung (oder zumindest ihr Prinzip), sondern auch die heilbringende Mittlerschaft[228]. Diese These begründet er auf folgende Weise.

Die individuelle Lebensgeschichte eines jeden Menschen spielt sich in der universalen Heilsgeschichte ab, von der jeder Mensch abhängig ist und auf die er einen Einfluss ausübt[229]. Wenn also die radikal zwischenmenschliche wechselseitige Abhängigkeit Erlösung bedeutet, dann muss davon ausgegangen werden, dass dies auch eine Mittlerschaft bei der Übertragung dieser Erlösung bedeutet[230]. Der Mensch rettet sich, wenn er seinen eigenen Egoismus zugunsten des Altruismus überwindet. Dann gewinnt der Mensch sich selbst und gibt sich anderen hin[231]. Nach Rahner gehört diese Aufgeschlossenheit zu anderen Menschen, d. h. das Transzendieren, zum Menschsein.

Und hier kommt Rahner zum Kernpunkt seiner Mittlerschaftslehre. Er stellt fest, dass die menschliche Existenz unter Menschen und die 'auf die Menschen' gerichtete zugleich eine Existenz ist, die 'auf Gott' gerichtet ist. So bilden die Welt und die Menschen, die uns umgeben, eine Heilsgemeinschaft und eine Brücke auf dem Weg zu Gott[232]. Die Liebe des Menschen

---

[222] „Caritas non est aliquid quod praeter amorem exercemur, sed est nihil aliud nisi supernaturaliter elevatus amor” (K. Rahner, *Eventus et mediatio salutis*, a.a.O., VIII, S. 15).
[223] Vgl. ebd., S. 16.
[224] Vgl. ebd.
[225] Vgl. LG 16.
[226] Vgl. K. Rahner, *Eventus et mediatio salutis*, ebd., VIII, S. 18.
[227] Vgl. K. Rahner, *Eventus et mediatio salutis*, a.a.O., IX, S. 13.
[228] „Omnis eventus salutis necessario est etiam mediatio salutis” (K. Rahner, *Eventus et mediatio salutis*, a.a.O., IX, S. 19).
[229] „Immer dort, wo das Heil in der individuellen Heilsgeschichte vollbracht wird, ist es auch eine heilbringende Mittlerschaft für alle anderen Menschen“ (K. Rahner, *Pisma wybrane*, Bd. 1, a.a.O., S. 330).
[230] Vgl. K. Rahner, *Eventus et mediatio salutis*, a.a.O., VIII, S. 19; MMP, S. 114.
[231] Vgl. K. Rahner, *Eventus et mediatio salutis*, a.a.O., IX, S. 6; MMP, S. 114.
[232] „Talis ergo absoluta habitudo ad mundum personalem quae est mediatio pro ipso homine in sua habitudine ad Deum est actus quo salusipsa operator et simul actus quo acceptat mundum tanquam mediationem ad Deum. Mundus non cogitandus est tamquam aliqua immobiliter in se consistens realitas, sed mundus qui mediatio salutis est velut pons quo ad Deum pervenit, est mundus personalis ergo Mundus historicus, qui consistit ex personis quae ipsae revera activitate aliqua libera certam configurationem, certam speciem et indolem, certam facticilitatem historicam ponunt et ut tales affirmatur et ut tales propterea sunt mediationes hominis ad Deum” (K. Rahner, Eventus et mediatio salutis, a.a.O., IX, S. 7). Vgl. MMP, S. 114-115.

wird zur Heilsvermittlung: *amor alterius – mediatio salutis*. Indem er die Aufgeschlossenheit gegenüber der Welt eine Selbstverwirklichung nennt, bildet Rahner den folgenden Gedankenstrang: *amor = caritas = transgressus suiipsius = autorealisatio = salus = mediatio salutis*[233].

Jedes Heilsereignis vermittelt die Erlösung auf zwei verschiedene Weisen: durch eine objektive Mittlerschaft der Welt, die uns umgibt (die Ausrichtung – auf uns zu) und durch unseren positiven Einfluss auf die Welt der Menschen, wenn wir sie besser machen (die Ausrichung – von uns her). Wenn in uns aufgrund radikaler Solidarität etwas Rettendes geschieht, so geschieht etwas in anderen [Menschen], und deshalb wird die Welt besser, das heißt, mehr erlöst, und so werden wir zum Mittler des Seelenheils für andere[234].

Gerade in dieser Perspektive der anthropologischen Interpretation der Mittlerschaft des Heils sollte man auf die Mittlerschaft Christi schauen. Unter den Millionen und Milliarden von persönlichen, heilbringenden Einwirkungen stehen über allem sein Ereignis und seine Person. In ihm fand das wichtigste und größte Geschenk der göttlichen Person für den Menschen statt. Dieses Geschenk Christi ist nicht nur das intensivste und nicht nur der Höhepunkt der gesamten Geschichte der Selbst-Schenkung Gottes für die Menschen (*culmen totius historiae autocommunicationis divinae salutis*), sondern „erweckt auch die erlösenden Beziehungen zwischen anderen Menschen und ist das endgültige Ziel aller rettenden Mittlerschaft“[235].

Um seine Konzeption anschaulich darzustellen, verwendete Rahner das Bild eines Fischernetzes, das die Welt der Erlösten symbolisiert. Jeder Knoten in diesem Netz bedeutet eine Person, die durch engere oder lockere Beziehungen mit jedem verbunden ist. Das Netz wird vom großen Fischer, d. h. Christus, an das Ufer der Erlösung gezogen. Flucht aus diesem Netzwerk bedeutet Verderben. Dem Ufer der Erlösung zu folgen, bedeutet: in wechselseitigen Beziehungen mit dem Ganzen zu bleiben. Die einzelnen Knoten des Netzes müssen sich nicht einmal bewusst sein, dass sie nur dann Christus folgen, wenn sie miteinander verbunden sind. 'Die wechselseitige Knoten- -Abhängigkeit' rettet nicht aus eigener Kraft. Das ganze Netz wird durch den Fischer ans Ufer der Erlösung gezogen[236].

Rahner beendete seine Vorstellung der Mittlerschaft *per homines* nicht. Er hat nur einige Hinweise hinterlassen. Er ging nicht auf das Thema ein, wie man die Mittlerschaft Marias und der Heiligen in dieses Konzept einordnen kann. Es scheint, als ob sie als die heilbringende Einwirkung aller in allem verstanden werden soll, und dass die Einwirkung der Jungfrau Maria einen außergewöhnlichen Charakter hat.

Rahners Anschauung stieß auf Kritik, z. B. von H. U. von Balthasar, der Rahner vorwarf, anstelle des Katholizismus einen säkularen Humanismus einzuführen (indem er die natürliche Liebe zum Menschen mit der Liebe zu Gott identifiziert), die die Notwendigkeit, Gott selbst kennenzulernen und zu verehren, negieren könnte[237].

Für unsere Untersuchung ist vor allem hervorzuheben, dass für Rahner die echte Mittlerschaft darin besteht, eine 'unmittelbare Beziehung' hervorzurufen (*mediatio* muss zur *immediatio* werden). Die wahre Mittlerschaft bedeutet, zu einer Beziehung der Unmittelbarkeit zu führen, zu einer unmittelbaren Begegnung des Menschen mit Christus. In dieser Perspektive entspricht seine Lehre in gewisser Weise der These von H. Mühlen, der den Heiligen Geist als 'Beziehung der Beziehung in Person' definiert und somit als denjenigen, der für die Unmittelbarkeit unserer Beziehung zu Gott verantwortlich ist. Hinter dem Beitrag beider Theologen kann man auch den sozialen Aspekt in dem Person-Begriff erkennen, der

[233] Vgl. K. Rahner, *Eventus et mediatio salutis*, a.a.O., IX, S. 6.
[234] Vgl. K. Rahner, *Eventus et mediatio salutis*, a.a.O., IX, S. 7; MMP, S. 115.
[235] K. Rahner, *Eventus et mediatio salutis*, a.a.O., IX, S. 17; MMP, S. 115.
[236] Vgl. K. Rahner, *Eventus et mediatio salutis*, a.a.O., IX, S. 17-19; MMP, S. 116.
[237] Vgl. K. Rahner, *Eventus et mediatio salutis*, a.a.O., IX, S. 10.

Konsequenzen in Anthropologie und Ekklesiologie hat, was in unseren weiteren Überlegungen hilfreich sein wird[238].

### 1.4.5.2 *Die „participatio" des Priestertums der Gläubigen und die „repraesentatio" des amtlichen Priestertums nach Yves Congar*

Y. Congar brachte seine Gedanken zu diesem Thema, das uns interessiert, zum Ausdruck, indem er an den Arbeiten der gemischten römisch-katholischen und evangelisch-lutherischen Kommission teilnahm, die vom Vatikanischen Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen und vom Lutherischen Weltbund eingesetzt wurde[239].

Das Thema, mit dem sich der französische Dominikaner beschäftigte, betraf das Verständnis des priesterlichen Dienstes. In diesem Zusammenhang stellte Congar drei Themen vor, die ein ökumenisches Problem darstellten und darstellen: der Priester als Mittler, der Priester als alter Christus und der Priester, der *in persona Christi* bzw. als Repräsentant Christi wirkt[240].

Congar sieht die Befürchtung auf protestantischer Seite, dass „der Person des Priesters ein Handeln Christi in dem Sinne zugeschrieben werden könnte, dass er von sich aus, durch die ihm innewohnende Kraft, die Wirklichkeit der Gnade hervorbringen würde und dass somit auf das gegenwärtige Handeln Christi und seines Geistes verzichtet würde"[241]. Nach dem französischen Theologen herrscht bei den Protestanten die Sorge, den Priester nicht aus der Gemeinschaft der Gläubigen zu isolieren und somit das gemeinsame Priestertum zu vergessen[242].

Congar, der sich dieser protestantischen Empfindlichkeit bewusst ist, erklärt das Wesen des priesterlichen Dienstes, indem er es vor allem als 'die Repräsentation Christi' erklärt.

Vor allem betont der französische Dominikaner, dass jeder Gläubige einen unmittelbaren Zugang zu Gott hat. Andererseits beruft Gott einige Menschen zu einem besonderen Dienst, damit sie Gottes Gaben - das Wort und die Sakramente - vermitteln und bei ihm für die Menschen eintreten können. Wie Congar feststellt, „schreibt darüber Thomas (S.th., III, q. 82, a. 3). Zumindest in Bezug auf Gottes Gaben sagen das *Augsburger Bekenntnis* (Artikel 5) und Calvin (*Institutio*, IV, 3, 13) das gleiche"[243].

So hat jeder Priester eine einzigartige Mission. Dies ist jedoch keine eigenständige Mission und Würde. Congar erinnert daran, dass „nur Christus - und nur er - der souveräne Urheber der Erlösung ist"[244]; „den irdischen Amtsträgern kommt nur insofern eine Bedeutung zu, als Christus durch sie sichtbar gemacht wird"[245]. Deshalb: „Die Redeweise vom Priester als Mittler hat ihren Sinn, insofern sie besagt, dass Vorbedingung für Existenz, Handeln und Verhalten des Priesters seine Christusbeziehung ist. Er repräsentiert Christus gegenüber den Menschen"[246].

---

[238] Vgl. WwD, S. 222-223.
[239] In den Jahren 1976-1981 beschäftigte sich diese Kommission mit dem Thema des kirchlichen Dienstes. Der Text des französischen Dominikaners wurde ein Anhang zum Dokument „Das geistliche Amt in der Kirche". Y. Congar, *Ein Mittler*, in: *Gemeinsame Römisch-katholische Evangelisch-lutherische Kommission. Das geistliche Amt in der Kirche*, Paderborn-Frankfurt am M. 1981, Polnische Übers.: *Jedyny Pośrednik*, übers. S. C. Napiórkowski, MO, S. 171-177.
[240] Vgl. Y. Congar, *Jedyny Pośrednik*, MO, S. 171.
[241] Ebd., S. 172.
[242] „Es besteht die Sorge, dass ein Priester - kraft seiner Weihe - wegen seiner Fähigkeit, im Namen Christi zu handeln, durch die Kirche isoliert wird, dass das Priestertum aller Gläubigen vergessen wird. Es besteht auch die Sorge um den freien und unmittelbaren Zugang der Gläubigen zu Gott (vgl. Hebräerbrief)" (ebd.).
[243] Ebd., S. 172.
[244] Ebd., S. 172-173.
[245] Ebd., S. 173.
[246] Ebd.

So sehen wir, dass nach Congar die Kategorie der 'Repräsentation' (repraesentatio) die angemessenste Kategorie ist, um die Beziehung des Priesters zu Christus zu charakterisieren. Im kirchlichen Leben, besonders in der Feier der Sakramente, „spielt der Priester sichtbar die Rolle Christi "[247], d. h. er vertritt ihn. Congar hält die Formulierungen für am besten geeignet, in denen ausgedrückt wird, dass der Priester „die Person Christi ausführt" (*gerit personam Christi*[248]) und „im Namen Christi" handelt (*in nomine Christi*) oder „in der Person Christi" auftritt (*in persona Christi*)[249]. Congar sagt zu diesen Worten: „Der Sinn ist klar:Was der Priester aufgrund seines Amtes im Besonderen bei der Feier der Sakramente ist, muss Christus als Quelle dieses Amtes zugeschrieben werden"[250]. Mit Charles Journet nennt Congar die Mittlerschaft des Priestertums 'Mittlerschaft eines Boten'. Er betont, dass im priesterlichen Dienst zwar ein Mensch handelt, er sich jedoch nur auf die Wirksamkeit Christi verlässt[251]. So kann man bei einem priesterlichen Handeln von einer „Instrumentalursache" sprechen, "der Ursache, die gibt, was sie nicht hat und was nicht von ihr ist"[252].

Es ist interessant, dass Congar, wie das Zweite Vatikanische Konzil, den Ausdruck alter Christus nicht verwendet, um den Priester zu beschreiben, der in der katholischen Theologie und Lehre der Kirche recht bekannt und beliebt war[253]. Obwohl Congar die Bedeutung dieses Begriffes erklärt, vermeidet er ihn, damit dieser nicht den Anschein erweckt, als gleiche der Priester in gewisser Hinsicht Christus[254].

In einer klaren und präzisen Weise stellt der Dominikaner den Unterschied zwischen dem Amtspriestertum und dem allen Christen gemeinsamen Priestertum dar. Er erinnert uns daran, dass kraft der Taufe jeder Christ an dem einen Priestertum Christi teilnimmt. „Es bedeutet, dass die Teilhabe des Priesters und die Teilhabe aller getauften Gläubigen am Priestertum Christi zwei verschiedene Dinge sind. Sie dürfen nicht auf ein und dieselbe Linie gestellt werden. [...] Das Priestertum des Getauften besteht in seinem Christsein; das Priestertum des geweihten Standes besteht in einer Qualität des Amtes"[255]. An anderer Stelle fügt Congar mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil hinzu, dass sich die beiden Arten des Priestertums nicht bloß dem Grade sondern dem Wesen nach unterscheiden (*essentia et non tantum gradu*)[256].

Schließlich betont der dominikanische Theologe, dass die Handlung des Priesters in persona Christi immer mit der Handlung *in persona Ecclesiae* in Einklang gebracht werden sollte[257].

Wenn man die Überlegungen Congars zum Priestertum zusammenfasst, muss man sagen, dass dieser herausragende Theologe diese Mission vor allem als Teilhabe (*participatio*) am einzigen Priestertum und der Mittlerschaft Christi sieht. Jeder Christ nimmt kraft seiner Taufe an dieser Mission teil. Das amtliche Priestertum hingegen ist die Vertretung (*repraesentatio*) Christi gegenüber der Kirche und der Kirche gegenüber Christus. Der Priester

[247] Ebd., S. 174.
[248] Vgl. św. Tomasz z Akwinu, *In IV Sent., d. 24, q. 3, a. 2, q. a1*, zitiert nach: ebd.
[249] Y. Congar, *Jedyny Pośrednik*, MO, S. 174.
[250] Ebd., S. 174.
[251] Vgl. ebd., S. 174.
[252] Vgl. ebd., S. 174; vgl. WwD, S. 226.
[253] Vgl. z.B. Pius XI, *Ad catholici sacerdoti* (20 Dezember 1935), DS 3755; Pius XII, *Adhortatio ad clerum*, XXIII, Nr. 9, AAS 42 (1950), S. 659.
[254] Vgl. Y. Congar, *Jedyny Pośrednik*, MO, S. 172-173.
[255] Y. Congar, *Jedyny Pośrednik*, MO, S. 176.
[256] Vgl. ebd.; LG 10; 34; DK 5; KKK 1547; L. Balter, *Aktualność problematyki kapłaństwa w Kościele i świecie współczesnym,* in: *Kapłaństwo*, Red. L. Balter u.a., Poznań 1988, S. 10-12.
[257] „Das amtliche Priestertum repräsentiert Christus, das Haupt der Kirche gegenüber der Gemeinschaft der Gläubigen. Es handelt auch im Auftrag der ganzen Kirche, indem es das Gebet der Kirche und vor allem das eucharistische Opfer zu Gott bringt. Diese Komplementarität geht aus der Einheit des Opfers Christi und der Kirche (des Hauptes und der Glieder, Siehe KKK 1552-1553) hervor". (WwD, S. 228).

ist nicht nur ein Bote, sondern er ist der Bote und der Repräsentant dessen, der einziger Mittler und Hohepriester ist, d. h. Christus.

Das Ziel von Kapitel I war, die Mittlerschaft Christi, die eine Grundlage unseres Glaubens ist, sowie das Prinzip der Mittlermission des Heiligen Geistes und der Mittlerschaft von Geschöpfen (einschließlich der Mittlerschaft der heiligsten Jungfrau Maria) zu zeigen.

Es wurden zuerst die biblischen Grundlagen der Lehre über Christus, den Mittler, und danach die ontische und die funktionale Mittlerschaft Christi dargestellt. Im letzten Abschnitt wurden einige der bedeutsameren Auffassungen der Mittlerschaft von Geschöpfen behandelt. Das vorgelegte Material wird es ermöglichen, die Mission des Heiligen Geistes in einer weit gefassten Perspektive zu betrachten. Es handelt sich um den Heiligen Geist, der im Leben der Drei Göttlichen Personen eine mittlerische Mission hat und somit der Fortführer der mittlerischen Sendung Christi ist.

## KAPITEL II

## 2 DIE MITTLERROLLE DES HEILIGEN GEISTES IN DER HEILIGEN DREIFALTIGKEIT

Über den Heiligen Geist als Mittler hat man in der katholischen Theologie in den letzten Jahrzehnten gesprochen. Der erste, der diese Perspektive benutzte, um die Mission des Heiligen Geistes zu beschreiben, war der deutsche Theologe H. Mühlen[1].

Wir finden die Grundlage für die Mittler-Mission des Heiligen Geistes sowohl in der Heiligen Schrift als auch in der Lehre einiger Kirchenväter und späterer Theologen, die im Laufe der Jahrhunderte dieses Problem auf verschiedene Weise berührt und angesprochen haben.

Der Heilige Vater Benedikt XVI. nannte, noch als Präfekt der Kongregation für die Glaubenslehre, den Heiligen Geist einen ‚absoluten Mittler', der die trinitarische Beziehung gewährleistet. In dieser Beziehung sind Vater und Sohn eins, und darauf basieren alle Beziehungen, welche ein Mensch zu sich selbst und zu anderen Menschen hat[2].

Bei der Suche bezüglich des Problems der Mittlerschaft des Heiligen Geistes ist diese Aussage ein Hinweis auf die vertretbare Frage: In welchem Sinne können wir über die Mittlerschaft des Heiligen Geistes gegenüber den anderen Personen der Heiligen Dreifaltigkeit sprechen? Daher wird in diesem Kapitel zuerst die Frage der Mittlerschaft des Heiligen Geistes in der immanenten Dreifaltigkeit (Absatz 1) erörtert, danach seine mittlerische Mission in der ökonomischen Dreifaltigkeit, die sich in der mittlerischen Rolle des Heiligen Geistes hinsichtlich des fleischgewordenen Sohnes offenbart (Absatz 2).

In unseren Untersuchungen werden wir auf die Zeugnisse der Heiligen Schrift, der Lehren der Kirchenväter, des Lehramtes der Kirche und der zeitgenössischen Theologen eingehen, unter denen am meisten H. Mühlen, W. Kasper, H.U. von Balthasar, J. Taylor und J. Ratzinger zu diesem Thema geschrieben haben. Dieses Thema tritt in der zeitgenössischen theologischen Literatur nur sporadisch auf. Auf der einen Seite ist es schwierig, auf der anderen Seite wirft es ein völlig neues Licht sowohl auf die Sendung des Heiligen Geistes als auch auf die Sendung des Sohnes.

### 2.1 Das mittlerische Wirken des Heiligen Geistes in der immanenten Dreifaltigkeit

Es sollte daran erinnert werden, dass sich auf der Grundlage des offenbarten Wortes Gottes im Laufe der Jahrhunderte zwei Traditionen entwickelt haben: die östliche (biblisch-griechische) und westliche (alexandrinisch-lateinische) Tradition. Aufgrund der unterschiedlichen Akzentuierung kann die erste ‚metaphysisch-rettende' und die zweite ‚rettend-metaphysische' genannt werden[3].

Die Vertreter der ersten Konzeption, in der als göttliche Person insbesondere die des Vaters im Mittelpunkt steht, sind vor allem: im Osten der hl. Basilius der Große, der hl. Gregor von Nyssa, der hl. Gregor Nazianz und im Abendland der hl. Ambrosius. In dieser Sichtweise ist Gott Vater die Hauptquelle der Einheit in der Heiligen Dreifaltigkeit. Die östliche

[1] Im Werk *Una Mystica Persona*, erstmals 1964 veröffentlicht.

[2] „Der Satan ist der Zerstörer schlechthin, er ist der Zerstörer jeder Beziehung: der Beziehung des Menschen zu sich selbst und der Beziehung der Menschen untereinander. Er ist folglich das genaue Gegenteil zum Heiligen Geist, dem absoluten Mittler, der die Beziehung verbürgt, in der alle anderen gründen und von der sie herkommen: die trinitarische Beziehung, durch die der Vater und der Sohn eins sind, ein Gott in der Einheit des Geistes". (J. Ratzinger, V. Messori, *Joseph Kardinal Ratzinger zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori*. München-Zürich-Wien 1985, S. 158-159).

[3] Vgl. M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche. Handbuch katholischer Dogmatik*, Bd. 1, München 1969, S. 561-563; T. Wilski, *Zagadnienie osobowego „zróżnicowania*", a.a.O., S. 31-32.

Auffassung betont das spezifische Handeln der einzelnen göttlichen Personen. Dem Handeln des Heiligen Geistes wird besondere Aufmerksamkeit geschenkt, jedoch wird gleichzeitig auch die Einheit aller göttlichen Personen betont. Nur in der Perspektive dieser Einheit des Handelns wird die Wesenseinheit ausgesprochen. Der Ursprung in Gott wird daher sehr dynamisch dargestellt, und die Beziehungen werden als eine Art ‚Mittel' innerhalb des göttlichen Austausches von Leben verstanden. Auch die Perichorese (die vollständige gegenseitige Durchdringung der göttlichen Personen) wird dynamisch verstanden. In dieser Auffassung wird Gott als der gezeigt, der in den jeweiligen Personen existiert und handelt[4].

Der Vertreter der zweiten (alexandrinisch-lateinischen) Konzeption ist in erster Linie der hl. Augustinus. In dieser Betrachtungsweise wird vor allem die Wesenseinheit in der Heiligen Dreifaltigkeit betont. Nur auf der Grundlage der Wesenseinheit spricht man über die relationale Existenz der Personen und wird die Einheit ihres Handelns erörtert. Auch die Perichorese ist ganz statisch gezeigt, als unteilbare Existenz von Personen hinsichtlich ihrer selbst. In späteren Jahrhunderten wurde besonders im Mittelalter des Abendlandes noch mehr Aufmerksamkeit dem ontologischen Aspekt des Geheimnisses der Heiligen Dreifaltigkeit geschenkt, wobei vor allem die Identität der Natur Gottes betont wurde[5].

Obwohl die westliche Auffassung der Heiligen Dreifaltigkeit, besonders im Mittelalter, unter deutlichem Einfluss der Philosophie (Metaphysik) stand, hörte Augustinus' Denken nie auf, viele Theologen zu inspirieren und inspiriert immer noch. Gerade dieses Denken gab den Impuls, die Mittler-Rolle des Heiligen Geistes in der immanenten Dreifaltigkeit sowie in der ökonomischen Dreifaltigkeit zu sehen[6].

### 2.1.1 DAS AUGUSTINISCHE FUNDAMENT DER LEHRE ÜBER DIE MITTLERSCHAFT DES HEILIGEN GEISTES IN DER HEILIGEN DREIFALTIGKEIT

Die Wahrheit über den Heiligen Geistes findet man, indem man seinen Namen analysiert. Denn der Name bestimmt sowohl seine Rolle in der Heiligen Dreifaltigkeit als auch in der Kirche und im Leben eines bestimmten Menschen. Der Heilige Geist in der Heiligen Dreifaltigkeit ist daher Spiritualität (Geist) und Heiligkeit (Heiliger) Gottes. Seine Besonderheit offenbart sich auch in seinem Handeln in der Welt, wo er alles vergeistigt und heiligt, was er durchdringt. Die übrigen Titel sind nach L. Balter von untergeordneter Bedeutung, weil sie die dritte Person der Heiligen Dreifaltigkeit hinsichtlich der verschiedenen Manifestationen ihres Handelns nach außen hin bestimmen. So wurde der Heilige Geist als der Geist der Einheit in der Heiligen Dreifaltigkeit und in der Welt, der Geist der Liebe, der Spender des Lebens, der Beschützer, der Mittler, das Geschenk Gottes benannt[7].

Die Bezeichnung des Heiligen Geistes als Mittler trat erst relativ spät in das Vokabular der westlichen Theologie ein. Die Grundlage für ein solches Sprechen über die dritte Person der Heiligen Dreifaltigkeit dürfte in der Lehre des hl. Augustinus zu finden sein, der auf den Heiligen Geist als eine personale Liebesbeziehung hinwies, die die anderen Personen der Heiligen Dreifaltigkeit miteinander verbindet. Im Folgenden stellen wir kurz gefasst die Lehre des Bischofs aus Hippo Regius dar, weil es erforderlich ist, diese für uns interessante Lehre den zeitgenössischen Theologen in vollem Lichte zu zeigen.

---

[4] Vgl. M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche*, a.a.O., Bd. 1, S. 569.

[5] Vgl. ebd., S. 578-579.

[6] Die Formulierung ‚die immanente Dreifaltigkeit' und ‚die ökonomische Dreifaltigkeit' und ihre Identität wurde in unserer Zeit durch K. Rahner verbreitet: „Die ökonomische Trinität ist die immanente Trinität" (Bemerkungen zum dogmatischen Traktat „De Trinitate", in: Schriften zur Theologie, Bd. 4, Einsiedeln 1964, S. 115-116).

[7] Vgl. L. Balter, *Duch Święty. W teologii systematycznej*, a.a.O., Nr. 286.

Das Hauptwerk, in dem der hl. Augustinus die Lehre über den Heiligen Geist abgeschlossen hat, ist sein Traktat über die *Heilige Dreifaltigkeit*[8], an dem er etwa 20 Jahre arbeitete und den er 419/420 vollendete[9]. Bis heute ist es das grundlegende Werk, auf dem die Lehre der westlichen Kirche über die Heiligen Dreifaltigkeit beruht[10].
Basierend auf den Lehren der Konzilien von Nicäa (325) und Konstantinopel I (481), präzisierte Augustinus die Lehre über die Heilige Dreifaltigkeit und widersprach den verkündeten Häresien, insbesondere dem Sebelianismus und dem Arianismus. In der Abhandlung beider Extreme verdeutlichte er die Lehre über die drei göttlichen Personen in dem einen Gott[11].

Das Novum seiner Lehre, die zu einem festen Bestandteil der Theologie geworden ist, ist eine Erklärung über die Beziehungen in der Heiligen Dreifaltigkeit. Augustinus, der nach der geeignetsten Kategorie suchte, um das Geheimnis der Heiligen Dreifaltigkeit auszudrücken (der Begriff Persona war noch nicht ausreichend geklärt) sagt, dass es nur eine Kategorie gegenseitiger Beziehungen sein kann. Er begründet seine Entscheidung auf zweifache Weise: Erstens ist die Beziehung unveränderlich und keine Akzidenz[12], und zweitens sind die trinitarischen Namen des Vaters und des Sohnes Ausdruck von Beziehungen, „denn es ist nicht jeder von ihnen sich selbst Vater oder Sohn, sondern der eine ist es dem anderen“[13].

Das Verständnis der Personen in der Heiligen Dreifaltigkeit in Bezug auf die Beziehungen ermöglichte es dem Bischof von Hippo, die Beziehung als eine relationale zu verstehen. Denn der Vater ist nur der Vater um des Sohnes willen, und der Sohn ist der Sohn nur um des Vaters willen. Hingegen erscheint der Heilige Geist in dieser Perspektive als ein gegenseitiges Geschenk des Vaters und des Sohnes, als Band der Liebe, beide verbindet[14].

Augustinus entwickelt unter einem psychologischen Aspekt die Lehre über die Beziehungen in der Heiligen Dreifaltigkeit. Er nennt den Heiligen Geist „die Liebe (*Caritas*) des Vaters und des Sohnes“[15], „eine gewisse unaussprechliche Gemeinschaft (*Communio*) von Vater und Sohn“[16] sowie „beider Geschenk“[17]. Es ist bemerkenswert, dass der Eigenname des

---

[8] Hl. Augustinus, De Trinitate, übers. nach ttp://www.unifr.ch/bkv/kapitel2667.htm

[9] Vgl. F. Courth, *Bóg Trójjedynej miłości*, Poznań 1997, S. 193.

[10] M. Schmaus bezeichnet Augustinus‘ Traktat als „ein mächtiges literarisches Monument, auf dem die theologische Spekulation über die Heilige Dreifaltigkeit aufgebaut ist“ (M. Schmaus, Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus, „Münsterische Beiträge zur Teologie” 11, Münster 1927, s. 2).

[11] Vgl. F. Courth, *Bóg Trójjedynej miłości*, Poznań 1997, S. 195.

[12] Vgl. hl. Augustinus, *De Trinitate*, a.a.O., V, 5, 6, übers. nach http://www.unifr.ch/bkv/kapitel2671-4.htm

[13] Hl. Augustinus, *De Trinitate*, a.a.O., V, 5, 6, übers. nach http://www.unifr.ch/bkv/kapitel2671-4.htm

[14] Vgl., hl. Augustinus, De Trinitate, a.a.O., V, 15, 66, übers. nach http://www.unifr.ch/bkv/kapitel2671-14.htm

[15] „Wie wir also für das einzige Wort Gottes die Bezeichnung Weisheit als Eigennamen verwenden, während in einem umfassenden Sinne die Bezeichnung Weisheit auch vom Heiligen Geiste und vom Vater selbst gilt, so ist auch Liebe ein Eigenname für den Heiligen Geist, während in einem umfassenden Sinne die Liebe auch vom Vater und vom Sohne auszusagen ist“.(hl. Augustinus, *De Trinitate*, a.a.O., V, 17, 31,übers. nach http://www.unifr.ch/bkv/kapitel2681-16.htm) „Der Heilige Geist ist also eine Vater und Sohn gemeinsame Wirklichkeit. [...] Aber eben diese Gemeinschaft ist von derselben Substanz und Ewigkeit. [...] So sind es also nicht mehr als drei: Einer, der den durch ihn Bestehenden liebend umfängt, einer, der den ihm die Existenz Begründenden liebend umfängt, und die Liebe selbst“. (hl. Augustinus, *De Trinitate*, a.a.O., VI, 5, 7, übers. nach http://www.unifr.ch/bkv/kapitel2672-4.htm).

[16] „Der Heilige Geist ist also eine gewisse unaussprechliche Gemeinschaft von Vater und Sohn. Vielleicht hat er seinen Namen daher, dass man auf Vater und Sohn die gleiche Bezeichnung anwenden kann. Er wird ja im eigentlichen Sinne genannt, was die beiden anderen in einem allgemeinen Sinne heißen. Geist ist ja auch der Vater, Geist ist der Sohn, heilig ist der Vater, heilig ist der Sohn. Um also einen Namen zu gebrauchen, der Vater und Sohn gemeinsam ist und daher den Heiligen Geist als die Gemeinschaft der beiden darzutun vermag, heißt das Geschenk der beiden `Heiliger Geist´“ (hl. Augustinus, De Trinitate, a.a.O., V, 11, 12,übers. nach http://www.unifr.ch/bkv/kapitel2671-10.htm). An anderer Stelle nennt Augustinus den Heiligen Geist communio amborum, d h. die Gemeinschaft der beiden, von Vater und Sohn (vgl. hl. Augustinus, *De Trinitate*, a.a.O., XV, 19, 37,übers. nach http://www.unifr.ch/bkv/kapitel2681-18.htm).

[17] Vgl. hl. Augustinus, *De Trinitate*, a.a.O., V, 11, 12, übers. nach http://www.unifr.ch/bkv/kapitel2671-10.htm. Siehe Kommentar zur Lehre des hl. Augustinus über den Heiligen Geist als Liebe und Gabe: B. Stubenrauch, *Pneumatologia – traktat o Duchu Świętym*, Kraków 1999, S. 147-150; F. Courth, *Bóg Trójjedynej miłości*, Poznań 1997, S. 199-207; J. O‘ Donnell, *Tajemnica Trójcy Świętej*, Kraków 1993, S. 91; R. Laurentin, *L’Esprit Saint, cet inconnu*, a.a.O.., S. 426-428; L. Bouyer, *Duch Święty Pocieszyciel. Duch Święty i życie w łasce*, Kraków 2000, S. 264-268; P. Coda, *Dio uno e trino.*

Heiligen Geistes - die Liebe - eindeutig eine Beziehung ist, nicht bloß die Vollkommenheit der Beziehung[18].

Die von Augustinus festgelegte Bezeichnung innerhalb der Heiligen Dreifaltigkeit des Heiligen Geistes als das Band der Liebe (*vinculum amoris*) zwischen Vater und Sohn wird dann von ihn heilsgeschichtlich erweitert. Augustinus beschreibt den Heiligen Geist auch als Gabe Gottes, die den Christen geschenkt wird. Man kann hier die klare Analogie zwischen der ewigen innertrinitarischen Bezeichnung der Heiligen Dreifaltigkeit und der irdischen Bezeichnung des Heiligen Geistes als Geschenk sehen[19].

Es ist daher klar, dass die Benennung des Heiligen Geistes als „Band der Liebe zwischen Vater und Sohn" - oder einfach nur „Liebe des Vaters und des Sohnes" – hinweist auf die Erfüllung der einigenden Aufgabe der dritten Person Gottes, nämlich die anderen Personen der Heiligen Dreifaltigkeit zu verbinden. Diese Funktion ist eine Funktion der vollkommenen Mittlerschaft.

Die pneumatologische Lehre des hl. Augustinus erfuhr eine unterschiedliche Rezeption sowohl im Osten als auch im Westen, abhängig von den verschiedenen Sichtweisen auf das Geheimnis der Heiligen Dreifaltigkeit.

Obwohl einige orthodoxe Theologen behaupten, dass in der ostkirchlichen Theologie (im Zusammenhang mit der Lehre über Gottes Energien und der Ablehnung des *Filioque*) der Heilige Geist niemals als die personale Liebe des Vaters und des Sohnes definiert werden kann[20], finden wir auch in der östlichen Tradition Begriffe, die sich auf die Benennung des Heiligen Geistes als 'Liebe' beziehen oder ihn als Liebesbeziehung zwischen Vater und Sohn beschreiben. Y. Congar[21], der diesbezüglich nach einer gemeinsamen Auffassung zwischen Ost und West sucht, zitiert Aussagen des hl. Epiphanius[22] und des hl. Gregorios Palamas[23] sowie der zeitgenössischen Theologen S. Bulgakov und P. Evdokimov. Besonders die Ansichten letzterer sind wichtig, da sie darauf hindeuten, dass auch heute in der östlichen Tradition der Heilige Geist als das Liebesband in der Heiligen Dreifaltigkeit gesehen werden kann. Bulgakov nennt die dritte göttliche Person ‚die Liebe der Liebe'[24] und Evdokimov ‚das Bindeglied, d h. die Liebe des Vaters und des Sohnes'[25].

---

*Rivelazione, esperienza e teologia del Dio dei cristiani*, Cinisello Balsamo 1993, S. 176-183; W. Breuning, *Nauka o Bogu*, Kraków 1999, S. 166-173.

[18] Vgl. W. Brauning, *Nauka o Bogu*, a.a.O., S. 172.

[19] „Der Vater und der Sohn wollen durch das, was sie zusammen sind, eine Gemeinschaft zwischen sich und uns schaffen: sie wollen uns durch diese Gabe, die sie verbindet, in die Gemeinschaft vereinen; das heißt, durch den Heiligen Geist, der Gott und das Geschenk Gottes ist: durch ihn sind wir mit Gott versöhnt, von ihm getröstet" (hl. Augustinus Serm. 71, 18, PL 38, 454). Vgl. F. Courth, *Bóg Trójjedynej miłości*, a.a.O., S. 200.

[20] „Im Gegensatz zur westlichen Theologie nennt die Tradition der Ostkirche niemals die Beziehung zwischen Personen in der Trinität mit Attributen. Sie spricht zum Beispiel niemals davon, dass der Sohn auf dem Weg der Vernunft und der Heilige Geist nach seinem Willen handelt. Der Geist wird niemals mit der Liebe des Vaters und des Sohnes verglichen. In der trinitarischen Psychologie des hl. Augustinus sieht die Ostkirche eher ein analoges Bild als die positive Theologie, die die Beziehung zwischen den Personen ausdrückt" (W. Łosski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, Warszawa 1989, S. 71).

[21] Siehe. Y. Congar, *Der Heilige Geist*, S. 385-386.

[22] Der Heilige Geist ist „syndesmos tes Triados" (hl. Epiphanius, Ancoratus, VII, PG 43, 28B).

[23] „Der Geist des Höchsten Wortes ist wie eine Art Liebe (Eros) des Vaters zu dem auf geheimnisvolle Weise geborenen Wort; dieselbe Liebe hat das geliebte Wort und den Sohn des Vaters für den, der ihn geboren hat. Diese Liebe stammt gleichzeitig vom Vater und dem Sohn und ruht sich natürlich auf dem Sohn aus" (hl. Gregorios Palamas Capita physica, 36, PG 150, 1144D-1145A).

[24] „Wenn Gott in der Heiligen Dreifaltigkeit Liebe ist, dann ist der Heilige Geist die Liebe der Liebe" (S. Boulgakov, Le Paraclet, Paris 1964, S. 74).

[25] Edvokimov stellt beim Kommentieren der Dreifaltigkeitsikone von Andrei Rubljow fest: „Er [der Heilige Geist] ist zwischen Vater und Sohn; er ist derjenige, der die Bindung realisiert. Er ist die Bindung, er ist die Liebe des Vaters und des Sohnes. Das zeigt sich besonders in der Tatsache, dass die Bewegung von ihm kommt. In seinem Atem kommt der Vater zum Sohn, der Sohn empfängt den Vater und das Wort ertönt" (P. Evdokimov, L'icône, „La Vie Spirituelle, Ascé.tique et Mistique" 82 [1956], S. 36).

Im Westen wiederum hat die Lehre des hl. Augustinus zahlreiche Anhänger gefunden, darunter den hl. Thomas von Aquin und die mittelalterliche Franziskanerschule, besonders Alexander von Hales und den hl. Bonaventura.

Der hl. Thomas bestätigt in der *Summa theologica* nicht nur, dass ‚Liebe' der Name des Heiligen Geistes ist[26], sondern auch, dass der Vater und der Sohn Gottes sich ‚mit dem Heiligen Geist lieben'[27]. Dieser Satz ist nach dem hl. Thomas wahr, solange das Wort ‚lieben' in der gekennzeichneten und nicht in der Wesensbedeutung verstanden wird. Obwohl, wie Congar bemerkt, die Wahrnehmung des Heiligen Geistes als die gegenseitige Liebe des Vaters und des Sohnes keine zentrale Idee für Thomas ist, auf deren Grundlage er das Geheimnis der Heiligen Dreifaltigkeit erklärt[28], ist es doch unbestreitbar, dass Thomas die Gedanken des Augustinus fortführt.

In ähnlicher Weise nennen die Hauptvertreter der mittelalterlichen franziskanischen Schule, wie Alexander von Hales[29] und der hl. Bonaventura, den Heiligen Geist die Liebe, die den Vater und den Sohn eint. Bonaventura erklärt, warum die Worte ‚Liebe' und ‚Geschenk' mit dem Heiligen Geist identifiziert werden sollten. Seiner Meinung nach drücken sie dieselbe Wirklichkeit aus, wenn auch in einigen anderen Aspekten diese ‚Wirklichkeit' die Kraft der Einigung hat [30].

Die augustinische Tradition, den Heiligen Geist betreffend, wurde zur Grundlage der Lehre der katholischen Kirche über den Heiligen Geist, und das sowohl für das Lehramt der Kirche als auch für die Theologen. Darauf hat unter anderem Papst Leo XIII. in der Enzyklika *Divinum illud munus* (1897)[31] hingewiesen, und Papst Johannes Paul II. hat wiederholt auf die augustinische Vorstellung vom Heiligen Geist Bezug genommen als die Liebe, die den Vater mit dem Sohn verbindet und als Geschenk beider[32]. Auf diese Gedanken, die auf der einigenden

---

[26] „Ich antworte, dass der Name „Liebe" auf das Wesen Gottes bezogen werden kann und auf eine Person. Wird er nun persönlich genommen, so eignet er dem heiligen Geiste. [...] So wird also nun, sofern darin nicht die Beziehung des Liebenden zum geliebten Gegenstand ausgedrückt wird, der Name „Liebe" vom Wesen Gottes gebraucht, gleichwie Erkennen, Verständnis heißen. Wollen wir aber mit diesem Wort die Beziehung ausdrücken, welche darin besteht zwischen dem, was von der Weise der Liebe ausgeht, seinem Prinzip und umgekehrt; so dass unter „Liebe" die „ausgehende" Liebe und unter „Lieben" „Hauchen, die ausgehende Liebe" verstanden wird; so ist „Liebe" der Name für die Person und „Lieben" der Begriff, der dem Bekanntmachen dient, wie „zeugen" oder „sprechen"(S.th., I, q. 37, a. 1). Übers. nach http://www.unifr.ch/bkv/summa/kapitel38-1.htm

[27] „Dazu muss gesagt werden, das „Lieben" bezeichnet in Gott das Wesen oder die Person. Wird es als Bezeichnung des Wesens genommen, so lieben sich Vater und Sohn nicht durch den heiligen Geist, sondern durch ihr Wesen. [...] Wird aber „lieben" als Bezeichnung der Person genommen, so heißt es nichts anderes als „Liebe hauchen"; wie „sprechen" heißt „das Wort erzeugen" und blühen, Blüten hervorzubringen. Wie also von einem Baume gesagt wird, er blühe von lauter Blüten, so wird vom Vater gesagt, er „spreche durch das Wort oder durch den Sohn sich und die Kreaturen"; und so wird ausgesagt, der Vater und der Sohn lieben sich durch den heiligen Geist oder die von ihnen ausgehende Liebe sich und die Kreaturen"(S.th., I, q. 37, a. 2). Übers. nach http://www.unifr.ch/bkv/summa/kapitel38-2.htm

[28] Vgl. Y. Congar, *Der Heilige Geist*, S. 404-405.

[29] Siehe. Anm. 28 im Vorwort.

[30] „Geist, Liebe und Geschenk drücken dieselbe Wirklichkeit nur in verschiedenen Aspekten aus. Sie drücken dieselbe Emanation unter verschiedenen Namen aus. Der ‚Geist' drückt sie bezüglich der Kraft aus, die ihn erzeugt; ‚Liebe' vor allem wegen des Weges der Emanation, nexus ‚Geschenk' wegen der geschehenden Beziehung, weil es uns [conectere] vereinigen soll" (hl. Bonaventura, I Sent., d. 18, a. 1, q. 3 ad 4). Es ist jedoch bemerkenswert, dass Bonaventuras Denken außergewöhnlich christozentrisch war und dass er Christus – das ungeschaffene Wort und das fleischgewordene Wort (Verbo Increato et Verbo Incarnato) als den ewigen Mittler betrachtete. P. Coda, Dio uno e trino. Rivelazione, esperienza e teologia del Dio dei cristiani, Cinisello Balsamo 1993, S. 202-203; S. C. Napiórkowski, Chrystocentryzm w myśli św. Bonawentury, RTK 21 (1974) 2, S. 5-40.

[31] Der Papst nannte den Heiligen Geist ‚Gottes Güte und gegenseitige Liebe des Vaters und des Sohnes' (DS 3326).

[32] „Man kann sagen, dass im Heiligen Geist das innere Leben des dreieinigen Gottes ganz zur Gabe wird, zum Austausch gegenseitiger Liebe unter den göttlichen Personen, und dass Gott durch den Heiligen Geist als Geschenk existiert. Der Heilige Geist ist der personale Ausdruck dieses gegenseitigen Sich-Schenkens, dieses Sein als Liebe. Er ist die Liebe als Person" (DV 10). Übers. nach ttp://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_18051986_dominum-et-vivificantem.html Darüber hinaus entwickelt Johannes Paul II. die Lehre über den Heiligen Geist als persönliche Liebe (die sich hauptsächlich auf den hl. Augustinus und den hl. Thomas bezieht) in Katechesen: *Die Liebe des Vaters und des Sohnes in Person*, 14. November 1990, in: *Johannes Paul II., Der Heilige Geist: Katechesen 1989-1991*, Hrsg. Norbert und Renate Martin, St. Ottilien 1994, S. 246-250, und *Liebe und Gabe unendlichen Erbarmens* , 21. November 1990, ebd. S. 250-254.

Sendung des Heiligen Geistes in der Heiligen Dreifaltigkeit basieren, berufen sich auch Theologen, auf die im Folgenden eingegangen wird, und die ihn ‚Mittler' nennen.

### 2.1.2 DER HEILIGE GEIST ALS INNERTRINITARISCHES ‚WIR' NACH HERIBERT MÜHLEN

Der Theologe, der als erster im 20. Jahrhundert deutlich über die Mittlerschaft des Heiligen Geist sprach, war H. Mühlen. In seinen Werken, vor allem in *Der Heilige Geist als Person*[33] und in *Una mystica Persona*[34], zeigte er die mittlerische Funktion des Heiligen Geistes und nannte die dritte göttliche Person die ‚sich selbst vermittelte Mittlerschaft'[35]. Obwohl dieser Name des Heiligen Geistes vor allem die Rolle betrifft, die er in Bezug auf die Menschen erfüllt, ist die Grundlage, um dem Heiligen Geistes die mittlerische Funktion zuzuschreiben , nach Ansicht des deutschen Autors im inneren Leben der Heiligen Dreifaltigkeit zu sehen.

Mühlen präsentiert daher seine eigene originelle Art, das trinitarische Grundprinzip zu erfassen. Die Hauptpunkte dieser Konzeption werden im Folgenden kurz skizziert[36], wobei nach Ansicht des Theologen aus Paderborn die Rolle der dritten Person in der Heiligen Dreifaltigkeit besonders hervorgehoben ist. Mühlens Sicht, die sich von der psychologischen Analogie des hl. Augustinus unterscheidet, leugnet seine [Augustinus'] Gültigkeit nicht, man kann sogar sagen, dass er versucht, sie deutlich zu verbessern[37].

Die Hauptthese des Paderborner Theologen lautet: „Weil und insofern der Hl. Geist innertrinitarisch eine Person in zwei Personen ist, zeigt er sich in der Heilsökonomie als eine Person in vielen Personen!"[38]. Um die Richtigkeit dieser These zu beweisen, erklärt Mühlen zunächst den ontologischen Begriff der Person und der interpersonalen Beziehungen und zeigt dann die personale Funktion des Heiligen Geistes ‚innerhalb' der Heiligen Dreifaltigkeit.

#### 2.1.2.1 *Der Begriff der Person und die interpersonale Beziehung nach der personologischen Methode*

Mühlen beschäftigt sich mit der Problematik der Einzelpersonen in der Heiligen Dreifaltigkeit, einzig um den Heiligen Geist und seine personale Funktion im trinitarischen Geheimnis zu zeigen. Der deutsche Theologe stellt fest, dass die bisher in der Theologie entwickelten Kategorien des Heiligen Geistes (*spiratio activa und spiratio passiva*) zu formalistisch sind und die dritte Person der Heiligen Dreifaltigkeit den Gläubigen nur ungenügend nahegebracht

---

[33] H. Mühlen, *Der Heilige Geist als Person*, a.a.O.

[34] H. Mühlen, *Una mystica Persona*, a.a.O.

[35] Vgl. H. Mühlen, *Der gegenwärtige Aufbruch der Geisterfahrung und die Unterscheidung der Geister*, in: *Gegenwart des Geistes. Aspekte der Pneumatologie*, hrsg. W. Kasper, Freiburg 1979, S. 24.

[36] Die Konzeption der Stellung und der Rolle des Heiligen Geistes in der Heiligen Dreifaltigkeit nach Mühlen ist in polnischer Sprache ausführlich präsentiert: in Doktorarbeiten A. Czaja (*Jedna Osoba w wielu osobach. Pneumatologiczna eklezjologia Heriberta Mühlena*, Opole 1997) und K. Krzemiński (*Wspólnota w Duchu. Historiozbawcze posłannictwo Ducha Świętego według Heriberta Mühlena*, Lublin 2002) und in mehreren seiner Artikel w kilku swoich artykułach T. Wilski (*Posłannictwo Ducha Świętego a pośrednictwo Maryi [Koncepcja Heriberta Mühlena]*, CzST 12-13 [1985], S. 179-202; *„Przyczynowość osobowa" a jedność działania Trójcy Świętej ad extra. Zarys koncepcji Heriberta Mühlena*, SGn 3 [1977], S. 7-27; *Kategorie relacji mie¸dzyosobowych; „Ja-Ty" i „My" w zastosowaniu do rozumienia Trójcy Świętej. Koncepcja Heriberta Mühlena*, SGn 8 [1984-1985], S. 131-167; *Pośrednictwo Maryi a posłannictwo Ducha Świętego. Zarys problematyki od Vaticanum II do „Redemptor* hominis", in: *W nurcie zagadnień posoborowych*, hg. B. Bejze, Bd. 13, Warszawa 1981, S. 179-202).

[37] Vgl. A. Pompei, *Lo Spirito Santo nel mistero trinitario e nella Chiesa. „Una Persona in Molte Persone"?*, MF 97 (1997) H. 1-2, S. 65.

[38] UMP, S. 199.

wird[39]. Der Schlüssel zur Korrektur dieser Situation sollte die Analyse der Gegensätze der Beziehung sein (*oppositio relationis*). Diese Analyse der Beziehung der Person des Vaters zum Sohn und des Sohnes zum Vater war fruchtbar hinsichtlich der Kategorie der Vaterschaft (*generatio activa*) und der Sohnschaft (*generatio passiva*)[40]. Diese Begriffe sind präzise und können dem Glauben des modernen Menschen erfolgreich zugeordnet werden[41]. Die gleiche Methode sollte verwendet werden, um den Begriff der Person des Heiligen Geistes zu definieren und klären zu können. Zu diesem Zweck analysiert der deutsche Theologe verschiedene scholastische Definitionen des Begriffs 'Person' und zieht in ihnen die Kategorie einer Beziehung von Mensch zu Mensch in Betracht[42]. Als die treffendste Definition betrachtet der Professor aus Paderborn die des Richard von St. Viktor, der die Person als *intellectualis naturae incommunicabilis existentia* beschreibt[43]. Er interessiert sich besonders für die Auslegung dieser Definition, die der selige Johannes Duns Scotus vorgenommen hat[44]. Diese Interpretation lässt ihn zu dem Schluss zu kommen, dass das konstitutive Element des Menschseins eine Beziehung von Person zu Person ist.

Indem Mühlen die scholastische Auffassung entwickelt, dass man von Person nicht begrifflich-abstrakt sprechen sollte, sucht er nach relevanten Aussageformen. Nach Ansicht des deutschen Theologen offenbart sich die Person besonders im Personalpronomen, d. h. im ‚Person-Wort'[45]. Das Wort ‚Ich' zeigt sowohl im umgangssprachlichen Gebrauch als auch in der Bibel immer einen konkreten Menschen (oder Gott) und nicht irgendeine Form der Selbstwahrnehmung, wie es die deutschen Idealisten getan haben. In der Bibel bedeutet ‚Ich' die erste Person, im Gegensatz zu der anderen Person[46], ihre gesamte körperliche und geistige Realität oder die Offenbarung einer bestimmten existierenden Person. Das ‚Person-Wort' ist ein ganz einmaliger Ausdruck einer Person als Person, die im ‚Hier und Jetzt' existiert[47].

Darüber hinaus betont Mühlen, dass die Aussage ‚Ich' immer ein ‚Du' voraussetzt, und das bedeutet, dass die menschliche Person in Relation zu anderen Menschen steht[48]. Zur Unterstützung dieser These zitiert er eine jahwistische Beschreibung der Erschaffung des Menschen (insbesondere Gen 2,18-20) und interpretiert sie in dem Sinne, dass der Mensch in Beziehung zu anderen Menschen geschaffen wurde[49]. Daher betrachtet Mühlen die Beziehung ‚Ich' – ‚Du' als den grundlegenden Weg der menschlichen Bezugnahme. Außerdem lassen sich nach seiner Meinung alle anderen Beziehungen und damit die Beziehungen: ‚Ich' – ‚Er', ‚Ich'

---

[39] Vgl. GP, S. 3, 4, 12.
[40] Vgl. GP, S. 4.
[41] Vgl. GP, S. 2.
[42] Vgl. GP, S. 4, 14-16, 26-44.
[43] Richard von St. Viktor, *De Trinitate*, 4, 21, PL 196, 945C. Vgl. GP, S. 37-38; A. Czaja, *Jedna Osoba*, a.a.O., S. 46.
[44] In Bezug auf den seligen Johannes Duns Scotus betont Mühlen, dass ‚Person' für den franziskanischen Theologen nicht so sehr ein allgemeiner Begriff ist, sondern ein konkretes menschliches Wesen mit seiner totalen Individualität und Unmitteilbarkeit (vgl. H. Mühlen, Das unbegrenzte Du. Auf dem Weg zu einer Personologie, Wahrheit und Verkündigung, M. Schmaus zum 70. Geburtstag, Hrsg. L. Scheffczyk u.a., Paderborn 1967, S. 1259-1285). Johannes Duns Scotus nennt diese Personalität (*personalitas*) *incommunicabilem existentiam* , und sie meint den Faktor, der zu einer individuellen Natur hinzukommen muss, um über eine Person sprechen zu können. *Personalitas* selbst ist also keine Person, sondern ein Prinzip, durch das die *individua substantia* zu einer konkret existierenden ‚Ganzheit' wird (vgl. GP, S. 42-43).
[45] Mühlen bezieht sich hier auf die linguistische Forschung von Wilhelm von Humboldt, der feststellt, dass in allen Völkern und in allen Sprachen das ‚Person-Wort' in der Formel ‚Ich' – ‚Du' – ‚Er' steht und es auch die entsprechenden Formen im Plural hat. Vgl. W. von Humboldt, *Über die Verwandtschaft der Ortsadverbien mit dem Pronomen in einigen Sprachen*, Berlin 1907, S. 305-306; a.a.O. nach: GP, S. 49.
[46] Vgl. GP, S. 45.
[47] „Das Person-Wort ‚Ich' ist eine ganz einmalige Selbstaussage der Person als einer im Hier und Jetzt Da-seienden" (GP, S. 50).
[48] „[...] dass die menschliche Person auf einen Bezug zu anderen Personen angelegt ist" (GP, S. 54).
[49] Vgl. GP, S. 54-55.

– ‚Ihr', ‚Ich' – ‚Sie' schließlich auf das Grundmodell ‚Ich' –‚Du' reduzieren, denn es spielt keine Rolle, ob der Dialog mit einer oder mehreren Personen geführt wird[50].

Im Gegensatz dazu ist die Situation mit dem ‚Person-Wort' ‚Wir' anders. Nach Meinung des Professors aus Paderborn spricht man in der Grundbedeutung von ‚Wir' nicht ‚zu' der anderen Person, sondern ‚mit' der anderen Person[51]. Die Personen sprechen nicht ‚zu sich', sondern sie sagen mit ‚sich' etwas über ihre Gemeinsamkeit aus. ‚Wir' bedeutet in höchstem Maße den gemeinsamen Akt zweier Personen[52].

Den Zugang zur Person durch das Personalpronomen oder ‚Person-Wort' bezeichnet Mühlen als Personologie. Er betont jedoch, dass er die Personologie nicht im Sinne der Wissenschaft ‚über' eine Person, sondern als Offenbarung einer Person wissen will[53].

Der Theologe aus Paderborn verwendet die personologische Methode, um die Beziehung in der Heiligen Dreifaltigkeit beschreiben zu können. Er stellt klar, dass er die Beziehung ‚Ich' – ‚Du' aufgrund der Möglichkeit des analogen Verständnisses der Beziehung zwischen dem Vater und dem Sohn erörtern wird und die Vereinigungsstruktur von ‚Wir' aufgrund der Möglichkeit, diese Analogie auf den Heiligen Geist zu beziehen, beschreiben will. Daher wird seine Erläuterung über Beziehungen nicht vollständig ausgeführt werden, sondern teilweise und dem erklärten Ziel streng untergeordnet sein[54].

Ausgangspunkt für Mühlens Überlegungen zur Struktur der ‚Ich'–‚Du'– Begegnung ist die These des hl. Thomas, die auch vom Lehramt der Kirche angenommen wurde, dass in Deo *omnia sunt unum ubi non obiat oppositio relationis*[55]. Dies bedeutet, dass die Personen der Heiligen Dreifaltigkeit immer durch das Gegenüber von Beziehungen konstituiert sind[56].

Dieser Gegensatz der Beziehung tritt auf, wenn eine Person der anderen Person ihre unmitteilbare Existenz (*incommunicabilis existentia*) mitteilt, indem sie ‚Du' sagt, aber gleichzeitig auch die unmitteilbare Existenz der anderen Person bestätigt. Auf diese Weise nimmt die erste Person Kontakt zu der anderen Person auf. Wenn die zweite Person dasselbe über die jeweils andere Person sagt, dann ist die *relationis oppositio* vollständig realisiert[57]. Dieser Gegensatz, der sich durch die unmitteilbare Existenz beider Personen und ihre gegenseitigen Bestätigungen ausdrückt, zerstört einerseits die persönliche Beziehung nicht nur nicht, sondern macht sie andererseits erst möglich.[58] Nach Mühlen endet die positive ‚Ich'–‚Du'–Begegnung jedoch nicht nur mit der gegenseitigen Aufgeschlossenheit und Akzeptanz des persönlichen Gegenübers, sondern sie soll auch zur Vereinigung führen. Diese Vereinigung ist eine Erfüllung der innersten Intention einer von Liebe belebten Begegnung[59]. Man kann also sagen, dass aus der *oppositio relationis* die darin enthaltene Vereinigung a priori entsteht. Der Professor aus Paderborn erklärt das am Beispiel der Ehe.

Die Eheschließung hängt von der beiderseitigen Meinungsäußerung des ‚Ichs' ab, welches an die andere Person gerichtet ist. In dieser Aussage wird aber auch die beabsichtigte

---

[50] Vgl. GP, S. 59; A. Czaja. *Jedna Osoba*, a.a.O.; S. 49-50.

[51] „'Wir' sagt man deshalb nicht über eine andere Person, sondern nur Sinne mit ihr gemeinsam" (GP, S. 60).

[52] Vgl. GP, S. 59.

[53] „Personologie ist [...] nicht ein Sprechen über eine Person oder die Wissenschaft bzw. Lehre von der Person; Personologie ist vielmehr die Selbstaussage der Person im Wort (logos), und zwar vor allem im Person-Wort. Die Selbstaussage der Person in den Person-Worten Ich, Du, Wir, etc. wird in diesem Sinne schon als solche Personologie verstanden" (GP, S. 52-53).

[54] Vgl. GP, S. 14-15; 54.

[55] DS 1330; BF IV, 43. Vgl. WwD, S. 41, Anm. 61.

[56] „Die göttlichen Personen sind konstituiert durch den jeweiligen Gegensatz der Beziehung" (GP, S. 61).

[57] Vgl. GP, S. 65-67.

[58] „[...] dass personaler Gegensatz und personale Beziehung sich nicht gegenseitig ausschließen, sondern dass im personalen Bereich die *oppositio* gerade als Ermöglichung der *relatio* verstanden werden muss" (GP, S. 68). Vgl. A. Czaja. *Jedna Osoba*, a.a.O.; S. 52.

[59] „Die aktuelle folgende Vereinigung der Ich-Du-Begegnung ist in diesem Sinne die Erfüllung der innersten Intention der liebenden Ich-Du-Begegnung. Die intendierte Vereinigung steht am Anfang der positiven Ich-Du-Begegnung, und die aktuelle Vereinigung ist ihre Vollendung" (GP, S. 69).

Vereinigung ‚Ich' – ‚Du' offenbart, denn in dieser wechselseitigen Äußerung des an die andere Person gerichteten ‚Ichs', liegt ein gemeinsamer Akt von Menschen, die eine neue Wirklichkeit des Ehestandes bilden. So entsteht dank der Begegnung ‚Ich' – ‚Du' eine neue Beziehung, worüber die Ehepartner sagen: ‚unsere' Ehe, ‚unsere' Familie. Die Frucht dieser Liebe ist ein Kind, d. h. eine neue, dritte Person, die aus einer gemeinsamen Handlung hervorgegangen ist[60].

Diese höchste Form der Vereinigung zweier Menschen in der Art von ‚Wir' (deren Ergebnis die dritte Person ist) analysiert Mühlen im Lichte des seligen Johannes Duns Scotus. Der franziskanische Theologe, der die Beteiligung der Eltern an der Zeugung eines Kindes beschreibt, nennt ihre Beteiligung ‚partielle Ursächlichkeit[61], weil es ein Ergebnis nur in Verbindung mit einer anderen Ursache gibt (der Vater oder die Mutter allein können dem Kind kein Leben geben). Eltern sind auch eine notwendige und selbstständige Ursache der Geburt eines neuen Lebens[62].

Mühlen entwickelt und vertieft die Analyse des Johannes Duns Scotus und kommt zu dem Schluss, dass jeder höchste Intensitätsgrad der Vereinigung in der Art von ‚Wir' einen Mechanismus enthält, der mit dem Begriff der ‚notwendigen und selbstständigen Teilursächlichkeit' beschrieben werden kann[63].

Auf diese Weise hat Mühlen durch die personologische Methode eine Grundlage für die Beschreibung der interpersonalen Relation in der Heiligen Dreifaltigkeit geschaffen. Unter Bezugnahme auf die viktorinisch-skotistische Tradition hat er zwei grundlegende Modelle der Beziehung entwickelt: das Modell von ‚Ich' – ‚Du', das die Struktur des Gegensatzes der Beziehungen hat, und das Modell von ‚Wir', das die Struktur der Vereinigung zeigt.

#### 2.1.2.2 *Die personale Funktion des Heiligen Geistes ‚innerhalb' der Heiligen Dreifaltigkeit*

Mühlen ist sich bewusst, dass der Versuch, die personale Funktion des Heiligen Geistes in der immanenten Trinität zu beschreiben, ein Einstieg in das Terrain des einzigartigen Geheimnisses ist. Als Theologe, der die vom Glauben erleuchtete Vernunft benutzt, versucht er, den Schleier dieses Geheimnisses zu lüften. Zu diesem Zweck greift er auf das Prinzip der Analogie und das Prinzip der Verbindung von Geheimnissen in Bezug auf die letzten Dinge des Menschen (*nexus mysteriorum*) zurück. Er stellt Fragen und sucht nach Antworten.

Zunächst erinnert der deutsche Theologe an die traditionelle Lehre der Kirche zum Thema der Heiligen Dreifaltigkeit und spricht über zwei Hervorgänge, drei Personen, vier Relationen und fünf Notionen[64]. Im weiteren Sinne beschäftigt sich Mühlen mit dem Begriff des hl. Thomas ‚personaler Akt'. Mit diesem Begriff beschreibt Thomas die Wirkungen, aus denen die einzelnen göttlichen Personen hervorgehen, also aktive Zeugung (*generatio activa*) und aktive Hauchung (*spiratio activa*)[65]. Nach Ludovico Lercher[66] erkennt Mühlen als personalen Akt der Heiligen Dreifaltigkeit auch die passive Zeugung (*generatio passiva*) und die passive Hauchung (*spiratio passiva*)[67]. Alle oben erwähnten vier personalen Akte, die die einzelnen göttlichen Personen unterscheiden, nennt der Dogmatiker aus Paderborn die personalen Funktionen. Daher kann man sagen, dass der Vater zwei Funktionen hat: aktive

[60] Vgl. GP, S. 74-78.
[61] Vgl. Ord. I, d. 3, p. 3, q. 2, Nr. 496; III, Nr. 294, a.a.O. nach: GP, S. 78.
[62] Vgl. GP, S. 79-80.
[63] Vgl. GP, S. 78-80.
[64] Vgl. GP, S. 108. Der hl. Thomas listet diese Notionen auf. Dem Vater kommen drei Notionen zu: die Vaterschaft, die aktive Hauchung und die Ursprungslosigkeit; dem Sohne kommen zwei Notionen zu: die Sohnschaft und die aktive Hauchung und dem Hl. Geist eine einzige: die passive Hauchung (Siehe S.th., I, q. 32, a. 3 co.; Vgl. GP, S. 108).
[65] Vgl. S.th., I, q. 41, a. 1 ad 2; GP, S. 109.
[66] Siehe L. Lercher, *Institutiones theologiae dogmaticae*, Bd. 2, Innsbruck 1951, S. 151.
[67] Vgl. GP, S. 109.

Zeugung und aktive Hauchung. Der Sohn hat die Funktionen der passiven Zeugung und der aktiven Hauchung, während der Heilige Geist nur die Funktion der passiven Hauchung besitzt, d. h. er empfängt vom Vater und vom Sohn die göttliche Natur[68].

Nach Mühlen ‚folgen' die personalen Funktionen in unserem menschlichen Verständnis jeder Relation. Zum Beispiel ‚folgt' die passive Zeugung (*generatio passiva*) der Relation der Sohnschaft (*relatio filiationis*) und die passive Hauchung (*spiratio passiva*) ‚folgt' der Relation des Heiligen Geistes gegenüber dem Vater und dem Sohn. So schließt der deutsche Theologe daraus – die personale Funktion ist eine personale Bezugnahme, die die Relation der hervorgegangenen Person zu ihrem Ursprung beinhaltet[69].

Außerdem stellt Mühlen fest, dass die entsprechenden personalen Funktionen der Vaterschaft und der Sohnschaft gleichzeitig Personen bezeichnen. Dementsprechend sind die aktive Hauchung und die passive Hauchung, die sich auf die Person des Heiligen Geistes beziehen, keine Bezeichnungen der Relationen, sondern nur der Funktionen bzw. der personalen Akte[70]. Der deutsche Theologe sieht daher die Notwendigkeit, Begriffe für diese Beziehungen zu finden, durch die es möglich sein wird, nicht nur die personalen, sondern auch die Vielfalt in Bezug auf die anderen Relationen auszudrücken. In diesem Zusammenhang schlägt Mühlen vor, in der Heiligen Dreifaltigkeit den Vater als ‚Ich', den Sohn als ‚Du' und den Heiligen Geist als ‚Wir' zu verstehen.

Um seine These zu begründen, bezieht sich der deutsche Theologe nicht nur auf seine bisherige Personologie, sondern vor allem auf die Heilige Schrift.

Der Ausgangspunkt ist für Mühlen die Art, wie Gott sich dem Menschen offenbart. Im Alten Testament bedeutet das ‚Person-Wort' ‚Ich', das Gott verwendet, dass nur er sich selbst offenbaren kann: „Ich, ich allein bin der Herr, außer mir gibt es keinen Helfer" (Jes 43, 11). Im Gegensatz dazu verweisen deutsche Theologen darauf, dass Jesus sich zunächst nicht selbst offenbart, wenn er im Neuen Testament ‚Ich bin' (*ego eimi*) sagt, sondern den Vater. Christus stellt sich nicht mit diesem Ausdruck ‚neben' den Vater, sondern er bezeugt die Gemeinschaft, die zwischen ihm und dem Vater besteht[71]. Jesus, der das *ego eimi* spricht, teilt sowohl seine Einheit mit dem Vater als auch die Unterscheidung von ihm mit[72].

Mühlen führt an, dass Jesus auch in vielen anderen Situationen, in denen er in der Ich-Form spricht, sein Verhältnis zum Vater zum Ausdruck bringt: „Doch bin ich nicht allein" (Joh 8,16; 16,32); "Ich und der Vater" (Joh 10,30). Aber während der Vater durch sich selbst dieses ‚Ich' ist, hat Jesus hingegen nichts von sich selbst für das ‚Ich', sondern der Vater hat ihm alles gegeben (vgl. Joh 5,19.22.27.36)[73]. Am vollkommensten offenbart Jesus sein Verhältnis zum Vater während des hohepriesterlichen Gebets in Anwesenheit seiner Jünger, als er diese Worte spricht: „Alle sollen eins sein, wie du, Vater, in mir bist und ich in dir" (Joh 17,21). Jesus offenbart hier seine einzigartige ‚Ich' – ‚Du' – Beziehung zum Vater.

Aber die Begegnung des Vaters mit dem Sohn hat auch die Form von ‚Wir'. Nach Mühlen kann man die ‚Wir'–Aussagen Jesu in zwei Gruppen teilen. Die erste Gruppe enthält das allgemeine Verständnis, das die anderen Menschen berücksichtigt (z. B. „Steht auf, wir wollen gehen!" – Mk 14,42)[74]. Die zweite Gruppe besteht aus solchen Texten, in denen ‚Wir'

---

[68] Vgl. GP, S. 109-110.

[69] „Es handelt sich dabei allerdings nicht um eine *habitudo principii ad personam, quae est a principio*, sondern um ein Verhältnis der hervorgegangenen Person zu ihrem Ursprung, aber auch dieses ist ein personales Sich-Verhalten, eine personale Funktion" (GP, S. 110).

[70] „'*Paternitas*' und '*filiatio*' sind jeweils personenkennzeichnende Relationen, welche auf die entsprechenden personalen Funktionen (*gignere*, *gigni*) ‚folgen'. ‚Spiratio activa' und ‚spiratio passiva' aber sind eigentlich keine Bezeichnungen für eine Relation, sondern Bezeichnungen für notionale Akte bzw. personale Funktionen" (GP, S. 115).

[71] H. Mühlen, *Christologie im Horizont der traditionellen Seinsfrage*, Cath 23 (1969), S. 224.

[72] Vgl. GP, S. 91.

[73] Vgl. GP, S. 93.

[74] Siehe z. B. Mt 26,46; Joh 14,31; Mk 14,14.

die enge Gemeinschaft Jesu mit dem Vater darstellt, von der die Jünger ausgeschlossen sind (z. B. „damit sie eins sind wie wir“ – Joh 17,11)[75]. Bei diesen letztgenannten Texten legt der Dogmatiker aus Paderborn besonderes Augenmerk auf Joh 14, 23: „Wenn jemand mich liebt, wird er mein Wort halten, und mein Vater wird ihn lieben; wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm nehmen“. In Bezug auf diesen Vers kommentiert Mühlen, dass sich Jesus mit dem Wort ‚Wir‘ „auf die Seite des Vaters [und] allen anderen Menschen gegenüberstellt“[76]. Im Kontext der Rede, die die Sendung des Heiligen Geistes verkündet, weist diese Aussage wiederum - nach dem deutschen Theologen - darauf hin, dass mit dieser Formulierung ‚Wir‘ neben dem Vater und dem Sohn auch der „andere Paraklet“ gemeint ist[77]. So lässt sich das Verfahren der personologischen Methode erkennen, wobei sich die göttlichen Personen durch die ‚Person-Worte‘ ‚Ich‘ und ‚Wir‘ den Menschen offenbaren[78].

Auf der Grundlage der Heiligen Schrift und dieser Methode versucht Mühlen, die innertrinitarischen Beziehungen zwischen dem Vater und dem Sohn zu bestimmen. Zunächst beschreibt der deutsche Theologe das Hervorgehen des Sohnes. Von den verschiedenen scholastischen Konzeptionen, die in menschlicher Sprache dieses Hervorgehen auszudrücken versuchen, hält Mühlen die Konzeption des hl. Thomas von Aquin für die zutreffendste. Thomas sagt, dass der Vater den Sohn mit absoluter Notwendigkeit und zugleich in absoluter Freiheit zeugt. In dieser Auffassung geht der Sohn aus dem Vater hervor *per modum intellectus*[79], wobei das Hervorgehen als die Erkenntnis der Wahrheit, die zugleich geliebt wird, zu verstehen ist. In diesem Sinne ist das vom Vater erkannte Verbum zugleich auch das von ihm geliebte[80].

Dann zeigt der Professor aus Paderborn, dass das innertrinitarische ‚Ich‘ die Person des Vaters ist. Seiner Meinung nach bringt dieses innertrinitarische ‚Ich‘ in erster Linie die personalen Merkmale des Vaters (*notiones personale*) zum Ausdruck, d. h.: die Ursprungslosigkeit, die Vaterschaft und die aktive Hauchung. Ebenso wie in der menschlichen Realität das Person-Wort ‚Ich‘ nicht die Notwendigkeit der Existenz einer anderen Person voraussetzt, so ist Gott der Vater als das innertrinitarische ‚Ich‘ die ‚erste‘ Person, die keinen Ursprung von einer anderen Person bzw. anderen Personen hat[81], gemäß den biblischen Aussagen: “Ich“ bin Jahwe. Wie bereits erwähnt, drückt das ‚Person-Wort‘ andererseits immer die Beziehung der gegenüberstehenden Personen aus. So bestimmt auch das vom Vater gesagte Person-Wort ‚Ich‘ die Beziehung zum Sohn, weil die Vaterschaft selbst eine Beziehung zum Sohn voraussetzt. So bildet das Person-Wort ‚Ich‘ in der Heiligen Dreifaltigkeit einen Begriff der Beziehung[82].

Indem Mühlen das innertrinitarische ‚Du‘ definiert, bezieht er sich auf diese ‚Ich‘– Aussagen Jesu, in denen Christus Menschen ausschließt und seine Referenz zum Vater damit aussagt. Diese Analyse nach der Lehre des hl. Thomas zeigt, dass die Beziehung zwischen dem Vater und dem Sohn eine Beziehung der Liebe ist. Seine Lehre veranschaulicht, dass das Wort,

---

[75] Vgl. GP, S. 97.

[76] GP, S. 97.

[77] „In dem von Jesus ausgesprochenen 'Wir' ist nicht nur der Vater, sondern auch der 'andere Paraklet', der Heilige Geist, mitgemeint! [...] Der Heilige Geist wird als der Stellvertreter Christi in der Gemeinde so persönlich dargestellt, dass er als männlich (ekeinos) auftritt, obwohl pneuma sächlich ist” (GP, S. 98).

[78] Vgl. A. Czaja, *Jedna Osoba*, S. 59.

[79] Siehe S.th., I, q. 41, a. 2 co.; vgl. GP, S. 122-126. Vgl. A. Czaja, *Jedna Osoba*, a.a.O., 59-60

[80] „Die Zeugung des Sohnes vollzieht sich also auch für Thomas nicht ohne den Willen bzw. nicht ohne die Liebe des Vaters. Aber nicht nur das Hervorgehen des Sohnes hat etwas mit der Liebe des Vaters zu tun, sondern auch der aus dem Vater hervorgegangene Sohn selbst. Thomas unterscheidet nämlich zwei Erkenntnisweisen*: Potest esse duplex intuitus, vel veri simpliciter, vel ulterius secundum quod verum extenditur in bonum et conveniens, et haec est perfecta apprehensio* (I Sent., 27, 2, 1 sol). Die Erkenntnis eines *verum*, welches nicht zugleich auch geliebt wird, ist unvollkommen, und in diesem Sinne ist das vom Vater erkannte Verbum zugleich auch das von ihm geliebte” (GP, S. 123-124).

[81] Vgl. GP, S. 128.

[82] Vgl. GP, S. 115-117. Vgl. A. Czaja, *Jedna Osoba*, a.a.O., S. 61.

das aus dem Vater hervorgegangen ist, von ihm erkannt und geliebt wird[83]. Zudem weist das ‚Person-Wort' ‚Du' gemäß den Grundsätzen der Personologie zwangsläufig auf die ‚zweite' Person hin. ‚Ich' lädt ‚Du' zum Dialog ein, und ‚Du' ist die Person, von der ‚Ich' eine Antwort erwartet. In der Heiligen Dreifaltigkeit ist die Antwort auf diesen ‚Ruf der Liebe' des Vaters der Sohn, der seinem Vater liebevoll antwortet, und diese Antwort wird zur Antwort in der Person[84]. Das Verhältnis des Vaters zum Sohn ist ein ‚erkennendes und liebendes ‚Ich'-‚Du-Verhältnis', wohingegen das Verhältnis des Sohnes zum Vater als ein ‚erkennendes und liebendes' Verhältnis von ‚Du' zu ‚Du' bestimmt werden kann. Das Verhältnis vom ‚Ich' zum ‚Du' ist aufgrund der Ursprungslosigkeit des Vaters unumkehrbar[85].

Schließlich kommt Mühlen zum Kern seiner Schlussfolgerung, der alle unterbreiteten Überlegungen dienen sollten: Auf der Grundlage der Heiligen Schrift und des personologischen Ansatzes versucht er, die innertrinitarische Beziehung des Vaters und des Sohnes zum Heiligen Geist zu beschreiben.

Ausgangspunkt für diesen letzten Schritt in den Überlegungen des deutschen Theologen ist die Erinnerung an das Dogma der Kirche, das im Ersten Vatikanischen Konzil bestätigt wurde, dass Gott mit Notwendigkeit sich selbst liebt[86]. Objekt und Grund dieser Liebe sind das Gute an sich (das ist Gott)[87]. Also liebt Gott sich um seiner selbst willen wegen seiner unendlichen Güte. Auf diese Weise schließt sich der göttliche Lebenskreis. Es gibt kein Hervorgehen der vierten Person in der Heiligen Dreifaltigkeit (außer die Frucht der Liebe der drei Personen), aber im Heiligen Geist richtet sich die göttliche Liebe auf sich selbst und schließt den oben erwähnten Lebenskreis der göttlichen Personen[88]. Als Teil der göttlichen Natur, ist diese Liebe Gottes sowohl im Vater als auch im Sohn und im Heiligen Geist in unmitteilbarer Weise vorhanden, obwohl, wie Mühlen betont, sie immer die Liebe des Vaters ist[89].

Die Wahrheit, dass Gott mit Notwendigkeit sich selbst liebt, hilft dem Dogmatiker aus Paderborn, das Hervorgehen des Heiligen Geistes und die Beziehung des Vaters und des Sohnes zum Heiligen Geist zu beschreiben. Wie Mühlen erinnert, sagt schon die 11. Synode von Toledo (675), dass der Heilige Geist aus der gegenseitigen Liebe des Vaters und des Sohnes ‚hervorgeht'[90], und das Konzil von Lyon (1274) fügte hinzu, dass „der Heilige Geist vom Vater und vom Sohn ausgeht wie von einem einzigen Prinzip und durch eine einzige Hauchung"[91]. Nach dem hl. Thomas erklärt Mühlen, dass beim Sprechen über das Hervorgehen des Heiligen Geistes folglich zwei Hauchenden (*duo spirantes*) und einer Hauchung (*unica spiratio*) zu sprechen ist[92].

Bei den Überlegungen über den Ursprung des Heiligen Geistes ist zu beachten, dass der Heilige Geist aus dem Vater unmittelbar hervorgeht und mittelbar aus dem Sohn, weil der Vater

---

[83] Vgl. Anm. 80 in diesem Kapitel.

[84] „In diesem Sinne kann man sagen, dass der Sohn in der Trinität nicht nur das Wort in Person ist, sondern auch die Ant-Wort in Person auf den Liebesruf des Vaters, aus welchem der Sohn hervorgegangenen ist" (GP, S. 133). Vgl. A. Czaja, *Jedna Osoba*, a.a.O., S. 61.

[85] „1. Das Verhältnis des Vaters zum Sohne ist ein erkennendes und liebendes *personales* Verhältnis von Ich zu Du. 2. Das Verhältnis des Sohnes zum Vater ist ein erkennendes und liebendes *personales* Verhältnis von Du zu Du. 3. Das Charakteristische im Verhältnis zwischen Vater und Sohn ist die *Wechselseitigkeit* des ‚Ich-Du'. Dieses vollzieht sich jedoch in einer bestimmten Ordnung, insofern der Vater als die schlechthin ‚erste' und ursprungslose Person das ‚Ich' in der Trinität ist und der Sohn das auf seinen Ursprung bezogene ‚Du'. Die Wechselseitigkeit des Verhältnisses zwischen Vater und Sohn beinhaltet wegen der Ursprungslosigkeit des Vaters nicht zugleich auch eine Umkehrbarkeit dieses Verhältnisses" (GP, S. 135). Vgl. A. Czaja, *Jedna Osoba*, a.a.O., S. 61.

[86] „Necessario amat se ipsum" (DS 3025; BF V, 25).

[87] „Amoris proprium objectum est bonum [...]. Bonum est causa diligendi" (S.th., II-II, q. 26, a. 2 ad 1). Vgl. GP, S. 136.

[88] Vgl. GP, S. 139.

[89] Vgl. GP, S. 91; 139-140.

[90] DS 527; vgl. GP, S. 143

[91] DS 850; vgl. GP, s. 143.

[92] Vgl. S.th., I, q. 36, a. 4 ad 7; vgl. GP, S. 144.

die Möglichkeit der Hauchung als *principium sine principio* und der Sohn als *principium de principio* hat[93]. In der *spiratio activa* sind der Vater und der Sohn zwei Wirkungsprinzipien. Dieser Sachverhalt erinnert an die Elternschaft, so wie Mühlen bereits die Struktur der ‚Wir'–Vereinigung[94] und die damit verbundene Auffassung der notwendigen und selbstständigen Teilkausalität erklärt hat. So wie in einer menschlichen Ehe ein Vater ohne Mutter kein Kind zur Welt bringen kann, so kann auch in analoger Weise der Vater in der Heiligen Dreifaltigkeit den Heiligen Geist nicht ohne den Sohn hervorbringen. Die Funktion des Sohnes bei der Hervorbringung des Heiligen Geistes ist auch notwendig, selbstständig und partiell, obwohl seine Funktion anders als die des Vaters ist, weil der Sohn *principium de principio* ist. So kann man sagen, dass die personale Funktion *spiratio activa* ein dem Vater und dem Sohn gemeinsamer ‚Wir'–Akt ist[95].

Nach Ansicht des Dogmatikers aus Paderborn ist die Folge dieses ‚Wir'–Aktes die für den Vater und den Sohn gemeinsame Beziehung zum Heiligen Geist, die Mühlen als ‚Wir'–‚Du'–Relation bezeichnet; aus dieser Relation geht die dritte göttliche Person hervor[96]. Mit anderen Worten: Der Heilige Geist ist als die ‚dritte göttliche Person' der personifizierte Ausdruck des gemeinsamen ‚Wir' – Aktes von Vater und Sohn. Es gibt kein Aktzentrum außerhalb dieser zwei Personen[97]. Der Heilige Geist ist also ‚Wir' in Person, d. h. die innertrinitarische ‚Wir-Relation'[98].

Nach den Lehren der Theologen sind also der Vater und der Sohn Personen aufgrund ihrer Beziehung zu einer göttlichen Person (der Vater zum Sohn und der Sohn zum Vater). Der Heilige Geist dagegen wird zu einer Person auf Grund der Beziehung zu beiden Personen zugleich[99]. So weist der deutsche Professor darauf hin, dass der Heilige Geist keine gesonderte Relation zum Vater und zum Sohn hat, sondern er selbst die Relation zwischen dem Vater und dem Sohn ist - das gemeinsame Band beider (*communis nexus amborum*)[100]. An anderer Stelle fügt er hinzu: „Die Beziehung des Hl. Geistes zum Pater ist aber nicht unterschieden von seiner Beziehung zum Sohne, er ist vielmehr das Band zwischen Pater und Sohn als Person"[101].

Der Heilige Geist als das ‚dritte' göttliche ‚Ich' in der Heiligen Dreifaltigkeit ist Person, ausgerichtet auf eine gleichzeitige Beziehung zum Vater und zum Sohn. Mühlen beschreibt diese Beziehung als ‚Ich' – ‚Du'[102], wobei seiner Meinung nach diese Beziehung nicht zu verstehen ist, als wäre der Heilige Geist als die ‚dritte' Person außerhalb des Dialogs zwischen

---

[93] DS 1331; vgl. GP, S. 149.

[94] Vgl. GP, S. 151-152.

[95] Vgl. GP, S. 153.

[96] H. U. von Balthasar widerspricht dieser Formel, er stellt fest, dass es in der Heiligen Schrift niemals zu einem ‚Ich–Du'–Verhältnis zwischen dem Sohn und dem Geist kommt und es daher schwierig ist , über das ‚Wir–Du'–Verhältnis zwischen dem Vater und dem Sohn zu sprechen: „Bemerkenswert ist, dass es in allen ökonomischen Situationen auf keinen Fall zu einem Ich-Du Verhältnis zwischen Sohn und Geist kommt. Ein Du ist für den Sohn nur der Vater; und dieses Du ist er im Geist. (Darum lässt sich die gottimmanente Formel des Geistes: 'Wir-Du', die Mühlen vorschlägt, schwerlich halten). Einmal mehr wird daran die Unvergleichbarkeit des jeweiligen Personseins in Gott sichtbar" (TL 3, s. 158).

[97] Vgl. GP, S. 166; A. Czaja, *Jedna Osoba*, a.a.O., S. 63.

[98] „...kann man auch sagen, der Hl. Geist sei der subsistierende Wir-Akt zwischen Vater und Sohn, er sei das «WIR» IN PERSON bzw. die innertrinitarische WIR-RELATION" (GP, s. 157); A. Czaja, *Jedna Osoba*, a.a.O., S. 63.

[99] „Der Pater ist nach allgemeiner Lehre der Theologen als Person konstituiert nur durch seine Beziehung zum Sohne und der Sohn nur durch seine Beziehung zum Vater. Andernfalls wäre nämlich auch der Geist 'Sohn' des Vaters, und der Sohn wäre auch 'Sohn' des Hl. Geistes. Sowohl der Vater als auch der Sohn sind also – formal gesprochen – jeweils als Person konstituiert durch den jeweiligen Bezug zu einer göttlichen Person. Der Hl. Geist dagegen ist auf Grund seines Hervorgehens aus dem Vater und dem Sohne zugleich als Person konstituiert, ebenfalls durch eine einzige Beziehung zu beiden zugleich" (UMP, S. 197).

[100] „Der Hl. Geist hat aber nicht etwa je eine Relation zum Vater und zum Sohne, sondern er ist selbst die Relation zwischen dem Vater und dem Sohne, der *communis nexus amborum*, wie Thomas von Aquin sagt [*Contr. error. Graec.*, c. 9]" (UMP, S. 197).

[101] UMP, S. 197

[102] „Entsprechend ist die Relation des Heiligen Geistes zum Vater und zum Sohne eine ICH-IHR-RELATION. Der Heilige Geist als das 'dritte' göttliche 'Ich' ist so Person, dass er auf den Vater und den Sohn zugleich bezogen ist" (GP, S. 158)

Vater und Sohn, denn, wie bereits erwähnt, ist er selbst das Band in der Heiligen Dreifaltigkeit *(nexus Patri et Filii* in Person)[103].

Wir sehen also, dass Mühlen in der Formulierung seiner Konzeption den Heiligen Geist als den einen vorstellen will, der nicht so sehr vereinigt, sondern selbst das Band der Liebe der anderen Personen Gottes ist. Also gehört zum Wesen des Heiligen Geistes das Zusammenführen, d. h. die mittlerische Funktion.

Der Dogmatiker aus Paderborn legt sich in seinen Überlegungen auf eine weitere These fest. Obwohl seiner Meinung nach eine tiefgründige Analogie zwischen der Ehe und dem Heiligen Geist existiert, gibt es auch einen grundlegenden Unterschied. Eine Ehe ist niemals eine Person, und die Frucht dieser Beziehung – ein Kind ist eine ‚externe' Person, aber kein Band zwischen Ehegatten. Anders ist es in der Heiligen Dreifaltigkeit. In der Perichorese zwischen Vater und Sohn ist jeweils eine Person in einer anderen. Demgegenüber ist in der Perichorese zwischen dem Heiligen Geist einerseits und dem Vater und dem Sohn andererseits eine Person (der Heilige Geist) in zwei Personen (in Vater und Sohn) zugleich[104]. Mühlen fasst diese Feststellung, dass der Heilige Geist in der Heiligen Dreifaltigkeit ‚EINE PERSON IN ZWEI PERSONEN' ist mit der Aussage zusammen: „Der Heilige Geist ist als Person zugleich und auf gleiche Weise im Vater und im Sohne: Er ist EINE PERSON IN ZWEI PERSONEN, und zwar auf eine Weise, welche weder vom Vater noch vom Sohne in dem gleichen Sinn ausgesagt werden kann"[105]. Und weiter fügt er hinzu: „Der Hl. Geist verbindet den Vater und den Sohn so, dass er numerisch ein und dieselbe Person in beiden ist"[106]. Dazu erklärt er noch: „Es ist die personale Eigentümlichkeit des Hl. Geistes, Personen zu verbinden, und zwar sowohl intertrinitarisch als auch heilsökonomisch"[107].

Nach Ansicht des deutschen Dogmatikers können wir in der Welt der Geschöpfe keinen analogen Sachverhalt finden, weil „in der Perichorese, in welcher der Hl. Geist den Vater und den Sohn durchdringt und als eine Person beide in zwei Personen verbindet, sich das Mysterium der Allerheiligsten Dreifaltigkeit im Ganzen zeigt"[108].

Die gesamte Konzeption Mühlens, die oben präsentiert wurde, konnte mit den Worten von Pfr. A. Czaja zusammengefasst werden: „Im Heiligen Geist ‚wird' gleichsam die Einheit zwischen Vater und Sohn zur Person, der Heilige Geist geht aus beiden hervor als die beide vereinigende Liebe (GP, S. 166). Daher ist der Heilige Geist die Einheit des Vaters und des Sohnes in Person. Er ist in der Heiligen Dreifaltigkeit eine einzige Person in zwei Personen, und es kann daraus geschlossen werden, dass seine personale Funktion ‚innerhalb' der Heiligen Dreifaltigkeit die Verbindung der Personen ist "[109].

Obwohl es Mühlen in seinem Text nicht eindeutig formuliert hat, zeigt er den Heiligen Geist als die Person, die im innertrinitarischen Leben der göttlichen Personen als Mittler auftritt, und verbindet die göttlichen Personen schließlich als ‚eine Person [Hl. Geist] in zwei Personen'.

Die oben dargestellte Konzeption Mühlens wurde in der zeitgenössischen Theologie lebhaft aufgenommen und ist zu einem Gegenstand spezifischer Monografien und kleiner

---

[103] Vgl. GP, S. 162

[104] Vgl. GP, S. 163-164; vgl. R. Laurentin, *L'Esprit Saint, cet inconnu*, Paris 1998, S. 436-437.

[105] UMP, S. 199.

[106] UMP, S. 199. A. Czaja, der diese Äußerung von Mühlen kommentiert, nennt den Heiligen Geist nach B. de Margerie ‚Inter-Person' (A. Czaja, *Credo in Spiritum Vivificantem. Pneumatologiczna interpretacja Kościoła jako komunii w posoborowej teologii niemieckiej*, Lublin 2003, S. 75); vgl. B. de Margerie, *La Trinité chrétienne dans l'histoire*, Paris 1975, S. 380.

[107] UMP, S. 199.

[108] GP, S. 165; vgl. R. Karwacki, *Od chrystomonizmu ku pnematologicznej teologii*, a.a.O., S. 148; R. Karwacki, *Communicatio Spiritus Sancti. Pneumatologiczna interpretacja Kościoła jako Communio według dokumentów dialogu katolicko-luterańskiego na forum światowym*, Siedlce 1999, S. 94.

[109] A. Czaja, *Jedna Osoba*, S. 65; vgl. ders., *Ku nowej formule dogmatycznej: Jedna Osoba w wielu osobach*, in: *Duch, który jednoczy*, a.a.O., S. 266-267; A. Pompei, *Lo Spirito Santo nel mistero trinitario*, a.a.O., S. 67-68.

Studien geworden[110]. Tatsächlich berücksichtig jede ernsthafte Studie nach dem Vatikanischen Konzil den Beitrag des deutschen Theologen auf diesem Gebiet.

Unter den Anhängern der These H. Mühlens über den Heiligen Geist als eine Person in zwei Personen verdient François Xavier Durrwell besondere Aufmerksamkeit. In seinem Werk *L'Esprit Saint de Dieu* entwickelt er Mühlens Gedanken und bestätigt, dass der Heilige Geist das Band der Einheit des Vaters und des Sohnes ist und außerdem in ihm die Attribute Gottes personifiziert sind[111].

Ein besonderer Experte und Propagator der Pneumatologie Mühlens (vor allem auf internationaler Ebene) ist Pfr. A. Czaja. Die vorgestellte Konzeption, zusammengefasst in der Formel: „eine Person in zwei Personen", hält er für ein inspirierendes Element, das von der pneumatischen Mittlerschaft in Gott spricht[112]. Er verwendet auch für die Beschreibung der Art des Daseins des Heiligen Geistes im Schoß der Heiligen Dreifaltigkeit den Begriff ‚In-Existenz'[113], und er definiert den Heiligen Geist in diesem Zusammenhang als ‚Inter-Person'[114], damit unterstreicht er sehr deutlich seine mittlerische Rolle im innertrinitarischen Leben.

Mit großer Reserve nähert sich hingegen H. U. von Balthasar dem beschriebenen Ansatz. Er bestreit den Wert der Formel ‚Wir' – ‚Du' zur Beschreibung der Beziehung zwischen dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist. Von Balthasar stellt fest, dass es in der Heiligen Schrift nie zu einem ‚Ich–Du'–Verhältnis zwischen dem Sohn und dem Geist kommt, und daher ist es schwierig, über das ‚Wir–Du'–Verhältnis zwischen dem Vater und dem Sohn zu sprechen[115].

### 2.1.3 DER HEILIGE GEIST ALS DER MITTLER (*INTERMEDIARIUS*) UND DIE GEMEINSCHAFT (*COMMUNIO*) NACH JOSEPH RATZINGER

Kardinal J. Ratzinger nennt den Heiligen Geist den ‚absoluten Mittler' und beleuchtet ihn als den einen, der die trinitarische Einheit zwischen dem Vater und dem Sohn garantiert, woraus sich alle anderen Beziehungen in der geschaffenen Welt ergeben: „Lo Spirito Santo è 'Intermediario' assoluto che assicura il Rapporto sul quale tutti gli altri si fondano e dal quale derivano: il Rapporto trinitario, per mezzo del quale il Padre e il Figlio costituiscono una cosa sola, l'unico Dio nell'unità dello Spirito"[116].

Kardinal Ratzinger bezeichnete den Heiligen Geist als Mittler im Zusammenhang mit seiner Aussage über den Satan, wobei der Heilige Geist dessen genaues Gegenteil ist (Antithese)[117]. Während der Satan, wie der Kardinal sagt, der eigentliche Grund für diverse Spaltungen ist – jemand, der alle Beziehungen zerstört: die, die der Mensch zu sich selbst hat, und die, die er zu anderen Menschen aufbaut[118], ist dagegen der Heilige Geist derjenige, der

---

[110] A. Czaja, *Jedna Osoba*, a.a.O.; K. *Krzemiński, Wspólnota w Duchu*, a.a.O. Eine umfangreichere Liste von Untersuchungen zur Mühlen-Pneumatologie finden Sie hier, Siehe. WwD, S. 301-303.

[111] F. X. Durrwell, *L'Esprit Saint de Dieu*, Paris 1983, S. 162: „In Gott gibt es keine Natur, die sich im Leben der Personen entwickelt. Die Natur Gottes ist seine Trinität. Einer dieser Personen ist der Heilige Geist. Er ist das Band der Einheit des Vaters und des Sohnes, in ihm sind die Attribute Gottes personifiziert"; GP, S 162: „Im heiligen Geist als dem ‚Wir' in Person kommt der *actus purus* zu seiner *plenitudo*, er erreicht in ihr ‚seinen letzten Abschluss'".

[112] A. Czaja, *Credo in Spiritum Vivificantem*, a.a.O., S. 75.

[113] Vgl. ebd.

[114] Vgl. ebd.

[115] Vgl. Anm. 96 in diesem Kapitel.

[116] J. Ratzinger, *Rapporto sulla fede. Vittorio Messori a colloquio con il cardinale Joseph Ratzinger*, Cinisello Balsamo 1985, S. 158. Siehe Anm. 2 in diesem Kapitel. In der polnischen Übersetzung wurde das Wort *Intermediario* als ‚Mittler' übersetzt.

[117] „Jedoch betont der Kardinal, dass das eigentliche Gegenteil von Dämonen die dritte Person der Trinität - der Heilige Geist, ist. Joseph Kardinal Ratzinger, *Zur Lage des Glaubens*, a.a.O., S. 158).

[118] Siehe Anm. 2 in diesem Kapitel.

diese Beziehungen aufbaut, beginnend mit der Beziehung der Einheit zwischen dem Vater und dem Sohn in der Heiligen Dreifaltigkeit.

Interessanterweise verwendet Kardinal Ratzinger, der von der Mittlerschaft des Heiligen Geistes spricht, nicht das Wort *Mediatore*, das im italienisch-theologischen Terminus Christus bezeichnet. Stattdessen verwendet er ein anderes Wort zur Festlegung eines Mittlers, nämlich *Intermediario*, so als wolle er auf den Unterschied zwischen der Mittlerschaft Christi und der Mittlerschaft der dritten göttlichen Person hinweisen.

Im Bericht *Zur Lage des Glaubens* entwickelt Kardinal Ratzinger seine Sicht der Mittlerschaft des Heiligen Geistes nicht weiter. Er tut dies jedoch in anderen Publikationen[119]. Am besten präsentiert er diese Auffassung in einem Artikel mit dem Titel „Der Heilige Geist als *communio*"[120]. Daher wird im Folgenden die Ratzinger-Konzeption der Mittlerschaft anhand dieser Studie gezeigt.

Der Ausgangspunkt ist für Kardinal Ratzinger die Lehre des heiligen Augustinus über den Heiligen Geist[121]. Wie wir bereits sahen, nennt Augustinus den Heiligen Geist „eine gewisse kaum aussagbare Gemeinschaft (*communio*) von Vater und Sohn"[122]. Er gelangt zu dieser Feststellung, indem er allein den Namen der dritten göttlichen Person analysiert. Nach Augustinus zeigen und beinhalten die Namen der ersten und der zweiten göttlichen Person spezifische Eigenschaften dieser konkreten Personen, demgegenüber kann der Name Heiliger Geist auch den anderen Personen zugeschrieben werden, weil ‚Gott Geist ist' (Joh 4,24) und Gott heilig ist. Ein Geist zu sein und ein Heiliger zu sein, gehört zum Wesen Gottes selbst. Das ist das, was ihn als Gott ausmacht. Augustinus meint, wenn der Heilige Geist durch das beschrieben wird, was im Vater und im Sohn gleich ist und was in Gott göttlich ist, dann ist sein Wesen gerade, die „communio von Vater und Sohn zu sein". Er ist daher die personale Gemeinschaft (*communio*) der beiden anderen göttlichen Personen. Sein charakteristisches Merkmal ist, dass er ihre Einheit darstellt[123].

Nach Kardinal Ratzinger beinhaltet die Analyse des hl. Augustinus etwas sehr Wichtiges, sowohl für das Verständnis der Einheit in der Heiligen Dreifaltigkeit als auch für die Bestimmung der Mittlerschaftsfunktion des Heiligen Geistes: „Die Vermittlung von Vater und Sohn zu völliger Einheit wird nicht in einer allgemeinen ontischen *consubstantialitas* gesehen, sondern als *communio*, also sozusagen nicht von einem allgemein metaphysischen Wesensstoff her, sondern von den Personen her – sie ist gemäß dem Wesen Gottes selbst personal. Die Zweiheit kehrt in der Trinitas in die Einheit zurück, ohne den Dialog zu unterbrechen, der so gerade bestätigt wird. Eine Rückvermittlung in die Einheit, die nicht selbst wieder Person wäre, würde gerade auch den Dialog als Dialog auflösen. Aber der Geist ist die Person als Einheit, und Einheit als Person"[124]. Man kann daher sagen, dass sowohl für den hl. Augustinus als auch für Kardinal Ratzinger der Heilige Geist die personale Liebe des Vaters

---

[119] Franz Courth spricht ausdrücklich über J. Ratzingers ‚Theorie der Mittlerschaft' (vgl. F. Courth, *Bóg Trójjedynej miłości*, a.a.O., S. 267). Elemente dieser Theorie sind in den folgenden Veröffentlichungen von Papst Benedikt XVI. zu finden: J. Ratzinger, *Was ist für den christlichen Glauben heute konstitutiv?* in: *Mysterium der Gnade*, Hg. H. Rossmann, J. Ratzinger, Regensburg 1975, S. 11-19; ders, *Theologische Prinzipienlehre*, München 1982; ders., *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, München 1968 (Polnische Übersetzung: *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1994); ders., *Vom Sinn des Christseins*, München 1971.

[120] J. Ratzinger, *Der Heilige Geist als communio*, a.a.O.

[121] Vgl. Punkt 2.1.1 in dieser Studie.

[122] Vgl. hl. Augustinus, *De Trinitate*, a.a.O., V, 11, 12, s. 218-219; vgl. Anm. 16 in diesem Kapitel.

[123] „Augustinus sieht genau darin das Besondere des Heiligen Geistes: Wenn er durch das beschrieben wird, was das Göttliche in Gott, das Gemeinsame von Vater und Sohn ist, dann ist sein Wesen eben dies, communio von Vater und Sohn zu sein. Das Besondere des Heiligen Geistes ist es offensichtlich, dass er das Gemeinsame von Vater und Sohn ist. Seine Besonderheit ist es, Einheit zu sein" (J. Ratzinger, Der Heilige Geist als *communio*, S. 225). Vgl. R. Lavatori, *Lo Spirito Santo dono del Padre e del Figlio. Ricerca sull'identità dello Spirito come dono*, Bologna 1987, S. 224; P. Liszka, *Pośredniczka w Duchu Świętym*, a.a.O., S. 133.

[124] J. Ratzinger, Der Heilige Geist als *communio*, S. 225.

und des Sohnes ist, ihre ontische Gemeinschaft (*communio*), die sich jedoch auf die Person bezieht[125].

In der Fortführung des Gedankengangs sagt der deutsche Kardinal, dass der Heilige Geist eine Einheit ist, die Gott sich selbst schenkt, in der er sich selbst schenkt, in der der Vater und der Sohn sich gegenseitig schenken. Das paradoxe proprium des Heiligen Geistes besteht daher darin, Gemeinschaft (communio) zu sein, um die höchste Selbstheit zu haben, um ganz die Bewegung der Einheit zu sein[126].

In diesem Zusammenhang hat Papst Benedikt XVI. als Kardinal den Heiligen Geist ausdrücklich Mittler (*Intermediario*) genannt, der als Person die Kraft der Kommunikation (der wechselseitigen Beziehungen) besitzt, der diese Kommunikation vermittelt und ermöglicht[127]. Er fügt hinzu, dass die Person des Heiligen Geistes nicht in allgemeiner Metaphysik verstanden werden kann, sondern das Geheimnis des Heiligen Geistes muss aus der Perspektive der zwischen dem Vater und dem Sohn bestehenden Dynamik erklärt werden[128].

Kardinal Ratzinger untersucht Augustinus‘ Bezeichnung des Heiligen Geistes als Liebe. Der Begriff steht in engem Zusammenhang mit dem vorherigen Namen, denn der Heilige Geist, der die Bindung zwischen dem Vater und dem Sohn ist, ist auch ihre gegenseitige Liebe. Bei der Auslegung von Augustinus‘ Passage aus dem ersten Johannesbrief 4,7-16, insbesondere der Verse 12, 16b und 13, stellt Kardinal Ratzinger fest, dass der hl. Johannes mit dem Begriff ‚Liebe‘ die Liebe bezeichnet, die sowohl „die Beständigkeit in Gott gibt“ als auch den Heiligen Geist selbst. Es ist der Heilige Geist, der ermöglicht, dass wir in Gott bleiben und Gott in uns. Die Liebe bewirkt dieses Verweilen, und er selbst ist es, der Heilige Geist, der Gott als Liebe ist[129]. In einer Zusammenfassung der Einsichten des hl. Augustinus sagt Kardinal Ratzinger: „Die Gabe Gottes ist der Heilige Geist. Die Gabe Gottes ist die Liebe – Gott teilt sich im Heiligen Geist als Liebe mit“[130]. Weil die Liebe sich in Beständigkeit ausdrückt, sagt Kardinal Ratzinger, dass das *opus proprium* sowohl der Liebe als auch des Heiligen Geistes das ‚Hervorbringen der Liebe` ist, d. h. der Ewigkeit und Beständigkeit[131]. Daraus kann die wesentliche Eigenschaft des Heiligen Geistes, die Schaffung einer solchen Einheit und Liebe geschlossen werden, die niemals zerstört wird, sowohl im inneren Leben der Heiligen Dreifaltigkeit als auch in den Beziehungen: Mensch – Gott und Mensch – Mensch.

Der dritte Terminus, den der hl. Augustinus auf den Heiligen Geist bezogen hat, lautet ‚Geschenk‘. Der hl. Augustinus nannte den Heiligen Geist so hauptsächlich aufgrund der Texte Joh 4,7-14; 7,37-39 und 1Kor 12,13. Er beschreibt die dritte Person Gottes als „Geschenk; Gott, der geschenkt ist; Gott, der sich selbst schenkt“[132]. Kardinal Ratzinger sieht eine enge Beziehung zwischen all diesen Bezeichnungen des Heiligen Geistes, nämlich *Communio*, Liebe und Geschenk[133].

Um die Konzeption der Mittlerschaft des Heiligen Geistes im innertrinitarischen Leben Gottes zusammenzufassen, muss man feststellen, dass Kardinal Ratzinger ebenso wie der hl.

---

[125] Vgl. WwD, S. 22

[126] J. Ratzinger, Der Heilige Geist als *communio*, S. 225.

[127] „Es kann daher aber auch nur durch den Heiligen Geist geschehen, der die Kraft der Kommunikation, ihr Vermittelndes, Ermöglichendes und als solches selbst Person ist” (J. Ratzinger, Der Heilige Geist als *communio*, S. 226).

[128] Vgl. J. Ratzinger, Der Heilige Geist als *communio*, S. 226.

[129] Vgl. ebd., S. 227.

[130] Ebd.

[131] „Grundkriterium der Liebe, sozusagen ihr *opus proprium* und damit das *opus proprium* des Heiligen Geistes, ist dies, dass sie Bleiben schafft. Liebe erweist sich in der Beständigkeit. Sie ist gar nicht am Augenblick und im Augenblick allein zu erkennen, sondern eben darin, dass sie bleibt, das Schwanken aufhebt und Ewigkeit in sich trägt – womit meines Erachtens auch der Zusammenhang von Liebe und Wahrheit gegeben ist: Liebe im vollen Sinn kann nur da sein, wo das Beständige ist. Wo Bleiben ist. Weil sie mit bleiben zu tun hat, kann sie gar nicht irgendwo stattfinden nur da, wo Ewigkeit ist” (ebd., S. 228).

[132] Vgl. hl. Augustinus, *De Trinitate*, a.a.O., V, 15, 16; vgl. J. Ratzinger, Der Heilige Geist als *communio*, S. 230.

[133] Vgl. J. Ratzinger, Der Heilige Geist als *communio*, S. 231.

Augustinus das Beziehungskonzept der Person übernimmt[134]. Nach Papst Benedikt XVI. ist die Einheit in der Heiligen Dreifaltigkeit durch den Heiligen Geist ‚vermittelt', der die personale Bindung, Einheit, Liebe und das Geschenk des Vaters und des Sohnes ist.

Aus der Tatsache, dass der Heilige Geist der Mittler im Schoß der Heiligen Dreifaltigkeit ist, folgt, dass er die Funktion der Mittlerschaft, des Verbindens und Aufbauens aller anderen Beziehungen ausübt[135]. Er ist auch der Mittler in der Beziehung zwischen Gott und den Menschen und der Mittler beim Aufbau zwischenmenschlicher Beziehungen: "absoluter Mittler", wie Papst Benedikt XVI. ihn beschreibt[136]. Diese Art der Mittlerschaft wird in Kapitel III erörtert.

### 2.1.4 DER HEILIGE GEIST ALS „DAS MEDIUM ODER DAS PERSONGEWORDENE BAND DER FREIHEIT IN DER LIEBE ZWISCHEN VATER UND SOHN" NACH WALTER KASPER

W. Kasper stellt seine eigene Konzeption der Mittlerschaft des Heiligen Geistes sowohl im Schoß der Heiligen Dreifaltigkeit als auch in Bezug auf die Menschen vor. Seine Lehre bezüglich dieser Thematik finden wir im Wesentlichen in seinem Lehrbuch zur Christologie Jesus der Christus[137]. Er entwickelt die Lehre über den Heiligen Geist auch in seinem Lehrbuch zur Trinitologie *Der Gott Jesu Christi*[138]. Während er im ersten Werk den Heiligen Geist explizit ‚das Medium'[139], ‚gleichsam das Medium'[140] oder ‚die Vermittlung'[141] nennt, verwendet er diesen Titel in der zweiten Studie zur Bezeichnung der dritten Person Gottes. Vielleicht liegt es daran, dass nach Kasper Christus in erster Linie Mittler ‚im Heiligen Geist' ist und der Geist selbst die Mission in Bezug auf die Menschen als "Erweiterung" der Mittlerschaft Christi ausübt. Daher wurde der Vortrag über den Heiligen Geist im Rahmen des Vortrags über die Mittlerschaft Christi aufgenommen. Aber vielleicht, wie A. Czaja bemerkt, ist letztendlich alles, was Kasper über „die Teilhabe der kirchlichen Gemeinschaft an der göttlichen Gemeinschaft und ihrer pneumahagischen Mittlerschaft in Gott" sagt, von dem Schatten bedeckt, der sich aus dem „Horizont der Hilflosigkeit" ergibt[142].

Aus formaler Sicht sei darauf hingewiesen, dass Kasper, der vom Heiligen Geist als ‚das Medium' oder ‚gleichsam das Medium' spricht, den Begriff *Mittler* nicht verwendet, der

---

[134] J. Ratzinger „versteht Gott als ein Wesen, das im Wort lebt und im Wort bleibt als Ich, Du und Wir. Ratzinger erkennt, welche Revolution in dieser Sicht der Person als Beziehung steckt. Weder die antike Substanz noch das moderne Subjekt sind das Letzte, sondern die Beziehung als die Urkategorie der Realität" (GJCh, S. 327, polnische Übersetzung, S. 360). Im Gegenzug behauptet Pfr. A Czaja in seiner Habilitationsarbeit – entgegen der Meinung Kardinal Ratzingers, die in seinem Artikel *Der Heilige Geist als communio* dargestellt wurde, die besagt, die Einheit in Gott impliziere die Einheit der Personen in Beziehungen geschieht– dass in den Schriften von Papst Benedikt XVI. die Auffassung herrscht, dass „die Einheit auf der Ebene der Substanz liegt; Trinität auf der Ebene der Beziehungen, auf der Ebene, dessen, was relativ ist" (J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1994, S. 170; vgl. A. Czaja, *Credo in Spiritum Vivificantem*, a.a.O., s. 72).

[135] Vgl. J. Ratzinger, *Rapporto sulla fede*, a.a.O., S. 158.

[136] Vgl. ebd.

[137] W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1974 (polnische Übers.: *Jezus Chrystus*, Warszawa 1983).

[138] W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*. Mainz 1982 (polnische Übers: *Bóg Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1996).

[139] „Der Geist als das persongewordene Band der Freiheit in der Liebe zwischen Vater und Sohn ist *das Medium*, in dem der Vater den Sohn in Freiheit und aus reiner Gnade sendet und in dem er in Jesus den menschlichen Partner findet, in dem und durch den der Sohn in geschichtlicher Weise die Sendung des Vaters gehorsam beantwortet" (JCh, S. 299-300).

[140] „Der Geist ist *gleichsam das Medium*, in dem Gott gnädig in und durch Jesus Christus handelt und in dem Jesus Christus in freiem Gehorsam die persongewordene Antwort ist" (JCh, S. 299).

[141] „Der Geist als die Vermittlung zwischen Vater und Sohn ist zugleich die Vermittlung Gottes in die Geschichte" (JCh, S. 298); „Der Geist ist also in jeder Hinsicht die Vermittlung in der Freiheit der Liebe, von Einheit und Unterschiedenheit" (JCh, S. 322).

[142] Vgl. A. Czaja, *Credo in Spiritum Vivificantem*, a.a.O., S. 82-83.

in der deutschen theologischen Sprache für Christus normalerweise verwendet wird[143]. Zur besonderen Unterscheidung zwischen diesen beiden Arten der Mittlerschaft bezeichnet er den Heiligen Geist mit dem Begriff *Medium*, der aus dem Lateinischen kommt. Auf diese Weise unterscheidet er auch in rein sprachlicher Ebene zwischen diesen beiden Mittlerschaftswegen. Wenn er den Heiligen Geist als ‚die Vermittlung' bezeichnet, verwendet er allerdings den Begriff *Vermittlung*, wie er ihn auch auf Christus anwendet.

Kaspers Sicht von der Mittlerschaft des Heiligen Geistes in der Heiligen Dreifaltigkeit ist kein ausgereiftes Konzept, wie es bei Mühlen der Fall ist (bei dem der Heilige Geist als die personifizierte Liebe das Band zwischen zwei anderen göttlichen Personen ist nach dem Prinzip „eine Person in zwei Personen"). Bei Kasper erscheint die Frage der Mittlerschaft des Heiligen Geistes grundsätzlich in christologischer Perspektive, denn Christus ist der Mittler ‚im Heiligen Geist'[144], und der Heilige Geist realisiert ‚nur' diese einzige Mittlerschaft Christi, er tut dies aber auf eine etwas andere Weise[145].

Daher ist Christus für Kasper vor allem Mittler, und zwar nicht nur in der Beziehung zwischen Gott und den Menschen, sondern auch in der immanenten Dreifaltigkeit. Deshalb nennt der deutsche Theologe Christus „die reine Vermittlung und Mittler in Gott"[146]. Erst durch diese Christusvermittlung geht die Mittlerschaft des Heiligen Geistes hervor. Versuchen wir, die Sicht Walter Kaspers in dieser Thematik zu rekonstruieren.

Walter Kasper bezieht sich in seiner Lehre über die dritte göttliche Person auf die Lehre des hl. Augustinus. Er erinnert mit dem Bischof von Hippo daran, dass die Liebe im strengen Sinne das Wesen Gottes ist, und sie bezeichnet alle göttlichen Personen. Aber im personalen Sinn gehört sie dem Heiligen Geist, weil sie in der Person des Heiligen Geistes die Liebe des Vaters und des Sohnes ist[147]. So drückt der Heilige Geist die Realität aus, ein Geschenk und die Liebe des Vaters und des Sohnes auf personale Weise zu sein: Er ist die gegenseitige Liebe des Vaters und des Sohnes in Person [148], er ist ihre gegenseitige Gemeinschaft der Liebe[149]. Kasper betont, dass der gemeinsame Glaube der östlichen und westlichen Traditionen gleichermaßen so ist, dass „die Liebe das zwischen Einheit und Vielheit Vermittelnde ist; dass sie die einende Einheit in der Dreiheit ist"[150], daher hat der Heilige Geist, der die Liebe ist, aus seinem Wesen heraus die Funktion der Vereinigung und Mittlerschaft.

Gemäß Augustinus sagt Kasper, dass der Heilige Geist, auf die Ewigkeit bezogen ‚schenkbar' (*donabile*) ist[151], und betont, dass „der Heilige Geist in einer solchen Weise Gott ist, dass man ihn zugleich Gabe Gottes nennen kann"[152].

---

[143] Vgl. den Titel von Kapitel 3 in Teil III des Werkes *Jesus Christus*: „Jesus Christus – Mittler zwischen Gott und Mensch" (JCh, S. 270).

[144] „So wird Jesus Christus, der im Geist in seiner Person Mittler zwischen Gott und Mensch ist, im Geist zum universalen Mittler des Heils" (JCh, S. 300); *„Jesus Christus ist durch seinen Geist der Weg (Hirte und König), die Wahrheit (Prophet und Lehrer) und das Leben (Priester) der Welt (vgl. Joh 14,6)"* (JCh, S. 310).

[145] „Nur wenn dieses charismatische Element ernst genommen wird, ist auch beachtet, dass der Geist die persongewordene Freiheit, der Überfluss der Liebe Gottes ist, durch den Gott seine unerschöpflichen Möglichkeiten in die Geschichte einführt. Seine Aufgabe ist es darum nicht nur, Jesus Christus zu vergegenwärtigen, sondern ihn in seiner Geisterfülltheit gegenwärtig zu machen" (JCh, S. 309).

[146] „Der Sohn, als die reine Vermittlung in Gott ist der Mittler, den der Vater sendet und der uns wiederum den Heiligen Geist schenkt" (GJCh, S. 349). „Deshalb ist der Sohn der *Mittler* und die reine Vermittlung, reines Weitergeben" (GJCh, S. 347).

[147] Vgl., hl. Augustinus, *De Trinitate*, a.a.O., XV, 17; GJCH, S. 255.

[148] Vgl., hl. Augustinus, *De Trinitate*, a.a.O., V, 11; GJCH, S. 255-256.

[149] „Der Heilige Geist ist gewissermaßen die unaussprechliche Gemeinschaft der Liebe und der Freude von Vater und Sohn. Weil er so das Innerste in Gott zum Ausdruck bringt, ist er zugleich das Äußerste in Gott, die Möglichkeit und Wirklichkeit des Außer-Sich-Sein Gottes" (W. Kasper, *„Der Geist macht lebendig". Theologische Meditation über den Heiligen Geist*, Antwort des Glaubens 26, Freiburg 1982, S. 12). In seiner Suche bezieht sich Kasper auch auf Hegel, der behauptete, dass „Dieser Geist als existierend und sich realisierend die Gemeinde ist" (G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Bd. 3, Hrsg. G. Lasson, Hamburg 1984, S. 198, Zitat nach: GJCh, S. 299).

[150] „Die Liebe ist das zwischen Einheit und Vielheit Vermittelnde; sie ist die einende Einheit in der Dreiheit" (GJCh, S. 334).

[151] Vgl., hl. Augustinus, *De Trinitate*, a.a.O., V, 15; GJCH, S. 256.

[152] Vgl., hl. Augustinus, Enchiridion XII, 40; GJCh, S. 256.

Der deutsche Theologe stellt das Leben der Heiligen Dreifaltigkeit folgendermaßen dar: Der Vater selbst ist der Geber und der Absender. Er ist also der Anfang der Liebe ohne den Anfang, das reine Verströmen. Der Sohn erhält vom Vater Leben, Herrlichkeit und Allmacht. Aber er bekommt sie nicht für sich selbst (weil das eine Form des Egoismus wäre), sondern um sie weiterzugeben. Daher ist er, wie bereits gesagt[153], Mittler, reine Vermittlung, reine Weiterleitung. Der Geist seinerseits ist nichts aus sich selbst, er ist reines Empfangen, ein reines Geschenk, reine Erfüllung, ewige Glückseligkeit, reine Fülle ohne Ende[154].

Aus den Lehren des Bischofs von Hippo leitet Kasper die folgenden Schlussfolgerungen ab: „Der Heilige Geist offenbart und ist das Gabe-Sein als Gabe, die Liebe als Liebe. Der Geist bringt also das innerste Wesen Gottes, die sich selbst mitteilende Liebe, in der Weise zum Ausdruck, dass dieses Innerste zugleich das Äußerste ist, nämlich die Möglichkeit und die Wirklichkeit des Außer-sich-Sein Gottes"[155].

Nach Kasper erreicht die immanente Liebe der Heiligen Dreifaltigkeit ihr Ziel im Heiligen Geist. Der Vater und der Sohn erfassen und verwirklichen im Heiligen Geist die Liebe so, dass diese Liebe Gottes im Heiligen Geist ausströmt. Das geschieht nicht aus der Notwendigkeit heraus, sondern auf dem Weg der personalen, freien und gnädigen Selbstmitteilung[156]. Deshalb ist der Heilige Geist für den deutschen Kardinal „die Ekstasis Gottes; er ist Gott als reiner Überfluss, Gott als Überströmen von Liebe und Gnade"[157]. Gerade so im Heiligen Geist ist Gott seit Jahrhunderten nach Kasper „Geschenk"[158].

Eine ähnliche Schlussfolgerung zieht Kasper, wenn er über das Geheimnis der Heiligen Dreifaltigkeit unter christologischem Aspekt schreibt, d. h. über die Erörterung der Mittlerschaft Christi. Kasper erinnert uns daran, dass der inkarnierte Sohn die Selbstmitteilung der Liebe Gottes ist. Jesus macht uns nicht nur auf diese Liebe aufmerksam, die immer in Gott war und immer in ihm sein wird, sondern er ist eine völlig neue und geschichtliche Verwirklichung dieser Liebe[159]. Nach Kasper ist Jesus auch in seiner Liebe die Offenbarung der Freiheit Gottes, die zum ewigen Wesen Gottes gehört. Das bedeutet, dass die gegenseitige Liebe des Vaters und des Sohnes unerschöpflich ist[160]. Nach der Tradition der östlichen Kirche ist diese personifizierte Liebe und Freiheit des Vaters und des Sohnes der Heilige Geist: „Dieser Überschuss und Überschwang der Freiheit in der Liebe zwischen Vater und Sohn ist – zumindest wenn man der griechischen Trinitätstheologie glaubt – der Geist"[161]. Gemäß dem Kardinal überwindet Gott im Heiligen Geist seine Immanenz, geht durch das Schöpfungswerk

[153] Vgl. GJCh, S. 347; Anm. 124 in diesem Kapitel.

[154] Vgl. GJCh, S. 346-347.

[155] „Der Heilige Geist offenbart und ist das Gabe-Sein als Gabe, die Liebe als Liebe. Der Geist bringt also das innerste Wesen Gottes - die sich selbst mitteilende Liebe - in der Weise zum Ausdruck, dass dieses Innerste zugleich das Äußerste ist, nämlich die Möglichkeit und die Wirklichkeit des Außer-sich-Sein Gottes" (GJCh, S. 256). Vgl. H. U. von Balthasar, *Der Heilige Geist als Liebe*, in: *Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie*, Bd. 3, Einsiedeln 1967, S. 106-122. Die Aussage, dass der Heilige Geist „die Selbstmitteilung der Liebe ist", entspricht in gewissem Sinne dem Gedanken H. Mühlens, dass der Heilige Geist „die sich selbst vermittelte Vermittlung ist" (vgl. UMP, S. 445).

[156] „So kommt im Heiligen Geist einerseits die immanente Liebe Gottes zu ihrem Ziel, indem sich Vater und Sohn im Heiligen Geist sozusagen als Liebe erfassen und verwirklichen. Andererseits ragt Gottes Liebe im Geist zugleich über sich selbst hinaus. Dieses liebende „Über-sich-hinaus-Verströmen" geschieht nicht auf dem Weg eines notwendigen Sich-Verströmens, sondern im personalen freiwilligen Teilhabenlassen und in der freien, gnädigen Selbstmitteilung" (GJCh, S. 256).

[157] „Der Geist ist gleichsam die Ekstasis Gottes; er ist Gott als reiner Überfluss, Gott als Überströmen von Liebe und Gnade" (GJCh, S. 256); vgl. J. J. O'Donnell, *Tajemnica Trójcy S ́wie˛tej*, a.a.O., S. 92; E. Pavlidou, *Cristologia e pneumatologia tra Occidente Cattolico e Oriente Ortodosso Neo-greco. Per una lettura integrata di W. Kasper e J. Zizioulas in prospettiva ecumenica*, Roma 1997, S. 49-51.

[158] GJCh, S. 256.

[159] Vgl. JCh, S. 297.

[160] Ebd.

[161] JCh, S. 297.

nach außen und bezieht das Geschöpf in seine Liebe mit ein[162]. Kasper nennt den Heiligen Geist „gleichsam die transzendental-theologische Ermöglichung einer freien Selbstmitteilung Gottes in der Geschichte“[163]. Im Heiligen Geist „kann Gott seine Freiheit in der Liebe in geschichtlicher Weise nicht nur offenbaren, sondern auch verwirklichen“[164]. Deshalb spricht Kasper mit folgenden Worten über den Heiligen Geist: „Der Heiliger Geist als die Vermittlung zwischen Vater und Sohn ist zugleich die Vermittlung Gottes in der Geschichte“[165]. Wie S. C. Napiórkowski unterstreicht, ist der Heilige Geist nach Kasper der Mittler und dies in einem doppelten Sinn: innertrinitarisch (zwischen Vater und Sohn) und geschichtlich (durch die Offenbarung in der Geschichte und die Freiheit, seine Liebe in ihr zu verwirklichen)[166].

An einer anderen Stelle, an der Kasper von der Mittlerschaft des Heiligen Geistes im Kontext der Menschwerdung spricht, bezeichnet er den Heiligen Geist als das Medium (Mittler). „Der Geist als das persongewordene Band der Freiheit in der Liebe zwischen Vater und Sohn ist das Medium, in dem der Vater den Sohn in Freiheit und aus reiner Gnade sendet und in dem er in Jesus den menschlichen Partner findet”[167].

Wir sehen also, dass Kaspers Gedanken tief in der Lehre des hl. Augustinus verwurzelt sind. Der Heilige Geist ist für den deutschen Theologen ‚die Selbstmitteilung der Liebe‘, ‚die Liebe des Vaters und des Sohnes‘ und schließlich ‚das persongewordene Band der Freiheit in der Liebe zwischen Vater und Sohn‘. All diese Begriffe weisen auf die persönliche Verbindungsfunktion hin, weshalb Kasper es für angemessen hält, den heiligen Geist als Mittler (*Medium*) zwischen dem Vater und dem Sohn zu bezeichnen.

Aus dieser Mittlerschaft des Heiligen Geistes in der Heiligen Dreifaltigkeit ergibt sich nach Kasper die mittlerische Mission des Heiligen Geistes in Bezug auf Jesus und in Bezug auf die Kirche und andere Menschen. Darauf wird später nochmals zurückgegriffen.

### 2.1.5 DER ZWISCHEN DEM VATER UND DEM SOHN VERMITTELNDE HEILIGE GEIST NACH HANS URS VON BALTHASAR

Ein weiterer herausragender Theologe, der über die mittlerische Funktion des Heiligen Geistes im Schoß der Heiligen Dreifaltigkeit schreibt, ist H. U. von Balthasar. Der Schweizer Theologe beschrieb diese Konzeption hauptsächlich in zwei Werken, nämlich in *Theodramatik*[168] und *Theologik*[169]. Beim Darstellen seiner Sicht der Mittlerschaft der dritten göttlichen Person verweist er ganz deutlich auf den hl. Augustinus. Er zitiert auch die ihm bekannten Konzeptionen H. Mühlens, W. Kaspers und J. Ratzingers, die bereits oben erläutert wurden.

In Bezug auf die Mittlerschaft des Heiligen Geistes erachtet der Basler Theologe die Rolle des Heiligen Geistes sowohl in der Beziehung zwischen dem Vater und dem Sohn als

---

[162] „Im Geist drängt Gottes innerstes Wesen, seine Freiheit in der Liebe, nach außen. In ihm als der Freiheit in der Liebe hat Gott zugleich die Möglichkeit, ein Außen, d. h. ein Geschöpf hervorzubringen und es unter Wahrung seines geschöpflichen Eigenstands in seine Liebe mit einzubeziehen” (JCh, S. 297).

[163] JCh, S. 297.

[164] Vgl. JCh, S. 297-298.

[165] JCh, S. 298.

[166] S. C. Napiórkowski, T. Wilski, *Macierzyńskie pośrednictwo w Duchu Świętym,* MO, S. 229.

[167] JCh, S. 299-300. Die persongewordene Freiheit in der Liebe zu sein, das heißt, die Liebe Gottes in Person zu sein, ist nach Kaspers Ansicht eine Bedingung der Offenbarung Gottes nach außen: „Damit der Heilige Geist die subjektive Möglichkeit der eschatologisch-endgültigen Offenbarung der Liebe und d. h. des Gott-Seins Gottes sein kann, muss er diese Freiheit in der Liebe sein, d. h. er muss die Liebe Gottes in Person sein. Er muss nicht nur Gottes Gabe, sondern auch der Geber dieser Gabe sein; er muss das, was Gott seinem Wesen nach ist, in einer eigenen personalen Weise verwirklichen” (GJCh, S. 255).

[168] H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, Bd. 1-4, Einsiedeln 1973-1983.

[169] H. U. von Balthasar, *Theologik*, Bd. 1-3, Einsiedeln 1985-1987.

auch in der Beziehung zwischen Gott und den Menschen als wichtig. Die erste der erwähnten Konzeptionen wird nachfolgend präsentiert. Diese Vorlesung ist keine umfassende Studie. Die Elemente dieses Vortrags müssen in verschiedenen Schriften von Balthasars gesucht werden, insbesondere im zweiten Teil des zweiten Bandes von *Theodramatik*[170] und im dritten Band von *Theologik*[171].

### 2.1.5.1 *Der Heilige Geist als die Liebe des Vaters und des Sohnes in Person*

Vor allem erinnert uns von Balthasar oft daran, wenn man vom inneren Leben der Heiligen Dreifaltigkeit spricht, müsse man wissen, dass Aussagen über die immanente Trinität nur von der ökonomischen Seite gewonnen werden können[172]. Daher können wir zum Leben und zum Geheimnis des Lebens Gottes in der Trinität schlussfolgern, indem wir uns auf das beziehen, was Gott als Trinität in der Heilsgeschichte des Menschen offenbart und getan hat.

In Bezug auf das innertrinitarische Leben der Heiligen Dreifaltigkeit erinnert H. U. von Balthasar an die Lehre der Kirche über die Hervorgänge des Sohnes und des Heiligen Geistes und die Beziehungen zwischen den göttlichen Personen. Nach der scholastischen Lehre sprechen wir von der *generatio activa* (der Vater), der *generatio passiva*, (der Sohn) und der *spiratio passiva* (der Heilige Geist). Der Schweizer Theologe stellt fest, dass die Ordnung des Herorgehens in der Heiligen Dreifaltigkeit unumkehrbar und vollkommen zeitlos ist. Wenn also der Sohn und der Geist sich durch das Hervorgehen beschenken lassen, dann wird die göttliche Wesenheit zu etwas genauso ‚Bewegtem' wie das Ereignis des Hervorgehens selbst. Die Wesenheit ist daher etwas Dynamisches und Lebendiges, also die Liebe[173].

Obwohl von Balthasar die Liebe als das Wesen der gesamten Heiligen Dreifaltigkeit betrachtet, beschreibt er auf besondere Weise mit diesem Begriff den Heiligen Geist. Der Basler Theologe stellt gemäß Augustinus fest: „Diese Gegenseitigkeit der Liebe (*relationis oppositio*) ist so unvorstellbar, dass ihrer Fruchtbarkeit der Heilige Geist entsteigt, für dessen Hypostase wir keine angemessenere Aussage finden – als nochmals Liebe: gleichzeitig die objektivierte Frucht und die innerste Flamme, höchste Objektivität und Subjektivität des Umsonst der dreieinigen, mit dem Wesen Gottes identischen Liebe"[174].

Indem von Balthasar den Heiligen Geist als ‚Liebe' beschreibt, bezieht er sich auf den hl. Augustinus[175]. Jedoch entwickelt und erweitert er die Sicht des großen Gelehrten von Hippo und sucht dabei nach einer präziseren Formulierung, die diese Realität zum Ausdruck bringen kann.

Vor allem ist die Person des Heiligen Geistes „die personifizierte Liebe des Vaters und des Sohnes"[176], sie ist „die gegenseitige Liebe zwischen Vater und Sohn"[177]. Um die Kraft und die Größe dieser Liebe zu betonen, die der Heilige Geist ist, beschreibt ihn von Balthasar als „den innersten Brand der Liebe von Vater und Sohn"[178]. Indem von Balthasar die Beziehung

---

[170] H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, Bd. 2: *Die Personen des Spiels*, T. 2: *Die Personen in Christus*, Einsiedeln 1978.
[171] H. U. von Balthasar, *Theologik*, Bd. 3: *Der Geist der Wahrheit*, Einsiedeln 1987.
[172] „Für alle christliche Theologie gilt, dass Aussagen über die immanente Trinität nur von der ökonomischen Seite gewonnen werden können" (TL 3, S. 127). Von Balthasar lehnt K. Rahners Axiom ab, dass die ökumenische Trinität die immanente Trinität sei und umgekehrt. Vgl. K. Rahner, *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, a.a.O., S. 327-329. Der BaslerTheologe akzeptiert nur den ersten Teil dieses Axioms und weist darauf hin, dass andernfalls die immanente und ewige Trinität Gottes auf ökonomischer Basis aufzugehen droht (vgl. TD 2/2, S. 466); vgl. TD 2/2, S. 143.
[173] Vgl. TL 2, S. 126-127.
[174] TL 2, S. 130.
[175] „Für Augustinus ist der Geist so sehr *caritas* und *donum*, dass beides als sein *opus proprium* angesprochen werden kann" (TL 3, S. 173); vgl. ebd., S. 49, Anm. 85.
[176] Siehe H. U. von Balthasar, *Christlicher Stand*, Einsiedeln 1977, S. 60.
[177] TL 3, S. 170.
[178] Vgl. TL 3, S. 224; 410.

zwischen der zweiten und der dritten göttlichen Person als ewigen Dialog bestimmt, weist er darauf hin, dass diese Liebe keinen Beschränkungen unterliegt. Vielmehr wächst sie und verursacht eine Art ‚Überschwang der Liebe'[179], deren Frucht der Heilige Geist ist. „Wenn Gott vom Ursprung im Vater her schon das Wunder der Liebe ist, in der Hingabe er selbst zu sein, dann vollendet sich dieses Wunder im Heiligen Geist, der gerade als Überschwang der Liebe, in ihrem Je-Mehr-Sein der unfassbare und unüberschreitbare Gipfel der absoluten Liebe ist"[180]. Laut von Balthasar ist die besondere Eigenschaft des Heiligen Geistes, „Überschwang der Liebe"[181] zu sein. Bei der Entwicklung dieses Gedankens verweist der Schweizer Theologe auf die aus der menschlichen Ehe abgeleitete Analogie: Es ist „ein Ineinander absoluter Liebe [des Vaters und des Sohnes – Ergänzung von G. Bartosik], die sich scheinbar ewig genügen müsste, aber deren innerer Charakter von solchem Überschwang ist, dass – man möchte sagen – ‚unversehens' und gerade als *Überschwang* etwas hervorbringt, was ebenfalls einzig ist: den Beweis, dass das liebende Ineinander gelungen ist, so wie menschliche Kinder zugleich der Beweis der wechselseitigen Liebe der Eltern und die Frucht dieser Liebe sind"[182]. Würde man sich – wie der Basler Theologe bemerkt – aus dem Liebesakt zwischen Mann und Frau die neun Monate Schwangerschaft und damit die Zeitlichkeit wegdenken, so wäre in der zeugend-empfangenden Umarmung das Kind schon unmittelbar gegenwärtig, dies wäre zugleich die gegenseitige Liebe in ihrem Vollzug und mehr als sie, ihr darüber hinaus liegendes Ergebnis[183]. Der Basler Theologe kommt daher zu dem Schluss, dass zu jeder wahren Liebe der Überschwang und die Frucht gehört. Gerade vollkommene geschöpfliche Liebe ist eine echte *imago trinitatis*[184]. Dem Schweizer Theologen zufolge kann die Person des Heiligen Geistes daher nur von zwei Seiten gezeigt werden: als subjektiver Inbegriff der gegenseitigen Liebe von Vater und Sohn (deren Band – *nexus* – der Geist ist) und als objektive (dieser Liebe entstammende) Frucht[185]. Von Balthasar sagt explizit, dass der Heilige Geist seit Ewigkeiten ein doppeltes Antlitz besitzt: Hervorgehend aus der einen Liebe von Vater und Sohn, ist er das Zeugnis ihrer eigenen Freiheit, die die Objektivierung ihrer Subjektivität ist[186].

In beiden Perspektiven kann der Heilige Geist auch nach der Konzeption Heribert Mühlens als personales ‚Wir' des Vaters und des Sohnes bezeichnet werden. Der Basler Theologe stützt sich auf den Dogmatiker aus Paderborn und erklärt, dass die *spiratio activa* keine eigenständige Person ist, während die spiratio passiva der Akt des Vaters und des Sohnes als ‚Wir', eine Person ist[187]. Wir können somit erneut sagen, dass es für die Person des Heiligen Geistes bedeutet, zugleich die Liebe (*nexus amoris*) zwischen Vater und Sohn zu sein (dies ist etwas Natürliches, denn hier gibt es keine Ablehnung der Beziehung) sowie die Frucht und die Bezeugung dieser Liebe (wie ein Kind in einer Ehe). Der Geist ist daher zugleich Ausdruck des ‚Subjektiven' der göttlichen Liebe und der ‚objektive' Zeuge und die Frucht dieser Liebe zwischen Vater und Sohn[188].

---

[179] Vgl. TL 3, S. 145.

[180] TL 3, S. 146.

[181] „...da es die Proprietät des Geistes als Überschwang der Liebe ist" (TL 2, S. 162); vgl. TL 2, S. 150.

[182] TL 3, S. 145-146.

[183] Vgl. TL 3, S. 146-147.

[184] Vgl. TL 3, S. 147.

[185] „Die erwähnte Unmöglichkeit, den Heiligen Geist anders als von zwei Seiten zu sehen - als (subjektiver) Inbegriff der gegenseitigen Liebe von Vater und Sohn, als deren Band (*nexus*) er dann erscheint, und als (objektive) dieser Liebe entstammende, sie bezeugende Frucht, wird, wie schon angedeutet, zu einem Sich-aufeinander-Zubewegen der beiden Pole" (TL 3, S. 146); vgl. ebd., S. 142, 226.

[186] Vgl. TD 2/2, S. 171.

[187] Vgl. GP, S. 149, 155, 157, TL 3, S. 129. Von Balthasar bezeichnet den Heiligen Geist wiederholt als ‚Wir' des Vaters und des Sohnes – siehe z. B. TD 3, S. 301, 466, TD 4, S. 221. Der Schweizer Theologe akzeptiert jedoch nicht ganz Mühlens Konzeption. Zum Beispiel lehnt er die gottimmanente Formel des Heiligen Geistes ‚Wir' – ‚Du' ab, die Mühlen vorschlägt. Von Balthasar erklärt, dass zwischen dem Sohn und dem Geist niemals eine ‚Ich – Du' Beziehung besteht. Ein ‚Du' ist für den Sohn nur der Vater, und dieses ‚Du' ist er im Geist (vgl. TL 3, S. 158).

[188] Vgl. TL 3, S. 129-130.

Wenn wir die Person des Heiligen Geistes in dieser doppelten Perspektive betrachten, dann erkennen wir, dass in beiden Perspektiven von Balthasars Konzeption des Heiligen Geistes als Mittler in der Heiligen Dreifaltigkeit enthalten ist.

#### 2.1.5.1.1 Der Heilige Geist als das Band (*nexus*) der Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn (der subjektive Aspekt)

Nach von Balthasar ist die grundlegende ‚Aufgabe' des Heiligen Geistes in der Heiligen Dreifaltigkeit, die Person des Vaters mit der Person des Sohnes zu verbinden. Der Heilige Geist wird so zum Erweis ihrer ‚subjektiven' Liebe. Die Quelle dieser harmonischen Beziehung und der Einheit zwischen dem Vater und dem Sohn ist ihre vollkommene Liebesgemeinschaft, und daher ist ihr ‚Wir' mehr als die Summe ihres ‚Ich' und ‚Du'. Diese Einheit (unter Beibehaltung der Besonderheit des Vaters und des Sohnes) ist so tief, dass sie zur Person des Heiligen Geistes geworden ist, der zugleich der Geist des Vaters und des Sohnes ist (Röm 8,9.11)[189].

Von Balthasar betont wiederholt, dass der Heilige Geist als Person den Vater und den Sohn vereint[190], er ist die Einheit[191], oder das Band der Einheit[192] von Vater und Sohn, das Friedensband zwischen dem Vater und dem Sohn[193] und der Bürge dieser Einheit[194]. Diese Einheit, die der Heilige Geist ist, ist mehr als die bloße Nähe oder das Zueinander von Vater und Sohn, denn der Heilige Geist ist das Geschenk schlechthin. Und dies nicht nur in Bezug auf die Heilsgeschichte, sondern vor allem in der innergöttlichen Sphäre ist er die Liebe, die Gabe, die in jeder Person identisch ist und dennoch innerhalb dieser Identität auf je unterschiedliche und personale Weise verwirklicht wurde[195].

Von Balthasar, der ständig die Identität der immanenten Trinität mit der ökonomischen Trinität betont, weist darauf hin, dass die Einheit zwischen dem Vater und dem Sohn (die der Heilige Geist ist) niemals (auch nicht am Kreuz) erschüttert oder in Frage gestellt wurde[196].

Aus der Tatsache, dass der Heilige Geist die personifizierte Einheit des Vaters und des Sohnes ist, leitet von Balthasar die Lehre über die Mittlerschaft des Heiligen Geistes im innertrinitarischen Leben Gottes ab und daraufhin die Lehre von seiner Mittlerfunktion zwischen Gott und den Menschen.

Beim Sprechen von der Mittler-Rolle des Heiligen Geistes im innertrinitarischen Leben bezeichnet von Balthasar die dritte göttliche Person als „eine göttliche Wirklichkeit, die ihren ‚Ort' zwischen Gott Vater und Gott Sohn hat"[197]. Aber gerade in dieser Bezeichnung sieht der Schweizer Theologe etwas ‚Ungreifbares' seiner Person entsprechend den Worten Christi: „der Geist weht, wo er will, du hörst sein Brausen, weißt aber nicht, woher er kommt und wohin er fährt" (Joh 3,8)[198]. Mit Mühlen stellt von Balthasar ausdrücklich fest, dass dieses erwähnte

---

[189] Vgl. TD 2/2, S. 468; M. Pyc, *Chrystus Piękno – Dobro – Prawda*, a.a.O., S. 178-180.

[190] Vgl. TD 4, S. 105.

[191] Vgl. TD 2/1, S. 108; TD 2/2, S. 172-173; H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. III/2: Theologie, T. 1: *Neuer Bund*, Einsiedeln 1969, S. 243.

[192] „Er ist das Band der Einheit von Vater und Sohn, in ihm sind die Attribute Gottes personifiziert" (TL 3, S. 49); vgl. ebd., S. 146.

[193] Der Heilige Geist ist *vinculum pacis inter Patrem et Filium* (TL 3, S. 28).

[194] „Der Geist ist, 'der Bürge für die auch in der Trennung verbleibende Einheit der Liebe; nicht nur der Zeuge, der die Einheit auch in der Trennung immer bezeugen kann, sondern das stets gegenwärtige Pfand, das durch das Dasein die Einheit bezeugt'" (TD 4, S. 300).

[195] TL 3, S. 148

[196] Vgl. TD 3, S. 303.

[197] „Der Geist erscheint als eine göttliche Wirklichkeit, die ihren 'Ort' zwischen Gott Vater und Gott Sohn hat (er ist es, den der Vater als 'Geist des Sohnes' in uns 'Abba, Vater' rufen lässt: Gal 4,6), aber gerade in dieser Bestimmung etwas Ungreifbares behält: 'der Geist weht, wo er will, du hörst sein Brausen, weißt aber nicht, woher er kommt und wohin er fährt' (Joh 3,8)" (TL 3, S. 101).

[198] Ebd.

Zitat (aus dem Johannes-Evangelium) von der „absoluten Undurchschaubarkeit der personalen Eigentümlichkeit des Heiligen Geistes" spricht[199]. Trotz dieses enormen Geheimnisses versucht er jedoch, die Funktion des Heiligen Geistes im innertrinitarischen Leben zu präzisieren. Diese Funktion sieht er vor allem als Mittlerschaft zwischen dem Vater und dem Sohn. Nach von Balthasar kommt diese Mittlerschaft vor allem in der ökonomischen Dreifaltigkeit zum Vorschein, d. h. während des irdischen Lebens Christi. Daher betreffen die meisten seiner Aussagen über die Mittlerschaft des Heiligen Geistes die Beziehung zwischen dem Vater und dem Sohn in der Zeit des irdischen Lebens Christi. Aus dieser Perspektive der ökonomischen Trinität spricht von Balthasar auch von der Mittlerschaft des Heiligen Geistes in der immanenten Trinität. Daher wird ein Teil seiner Aussagen nachstehend dargestellt werden und die übrigen Aussagen erst im zweiten Teil dieses Absatzes.

Insbesondere nimmt von Balthasar die Begründung W. Kaspers über die Mittlerschaft des Heiligen Geistes in der Heiligen Dreifaltigkeit an, der den Heiligen Geist ausdrücklich Mittler (*Medium*) nennt. Nach Ansicht beider Theologen ergibt sich dies daraus, dass die dritte göttliche Person „das personifizierte Band der Freiheit in der Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn ist"[200]. Somit ist der Ausgangspunkt für die Mittlerschaft des Heiligen Geistes eindeutig der Sachverhalt, dass er das Band der Einheit und Liebe zwischen den beiden anderen göttlichen Personen ist.

Wie aus von Balthasars Texten hervorgeht, ist der Heilige Geist, unabhängig davon, ob der Heilige Geist die Wahrheit und die Liebe im immanenten Leben Gottes oder im ökonomischen Prozess der Gnade verwirklicht, immer derjenige, der die ‚Mittlerschaft' möglich macht, aber er ist nicht ein Mittler in dem Sinn, wie Jesus Christus Mittler ist, sondern er erzeugt nur die Bindung, aus der er sich dann zurücknimmt[201].

Diese wunderbare Natur des Heiligen Geistes, dessen Aufgabe es nur ist, zu vereinen, zusammenzuführen, und der sich gleichzeitig selbst zurückzieht, verdeutlicht von Balthasar, basierend auf den Gedanken von Adrienne von Speyr: „Der Geist […], sehend, wie der Sohn seinen freien Willen dem Vater gegenüber zurückhält, gehorsam dem Vater ist, will der Geist diesem gehorsam bleiben. Und nun ist es so, als würden Vater und Sohn miteinander dieser Zurückhaltung ansichtig, und als ob sie ihm im gleichen Augenblick ein Nein! zuriefen, um ihn erst recht mit der ganzen göttlichen Freiheit zu beschenken. Der Geist ist nicht ein Nachgeborener in Gott, der Beschließer der Reihe, sondern er stellt vielmehr etwas vom vorherrschenden Willen des Vaters und etwas vom sich unterordnenden Willen des Sohnes in einer ursprünglichen einheitlichen Weise neu dar, in der das Verhältnis der Vorordnung und der Unterordnung nicht mehr vollkommen sichtbar bleibt … Er darf in Freiheit erfinden, was immer er für die Liebe von Vater und Sohn tun kann"[202].

Emmanuel Tourpe, der diese Aussagen von Balthasars kommentiert, stellt fest, dass er einen Weg öffnet, über den Geist als denjenigen zu denken, der aktiv vermittelt, aber selbst nicht die Mittlerschaft ist[203]. Oder anders gesagt, dass er vermittelt, sich aber von dem, was er vermittelt, zurückzieht[204]. Aber das, was er vermittelt hat, ruft ihn erneut herbei, in die Ordnung der Bindung und der vermittelten Existenz einzudringen[205]. Der Theologe aus Löwen, der die Aussagen von Balthasars kommentiert, sagt, dass nach von Balthasar „der Geist in der

---

[199] „Dies definiert eher weniger seine (personale) Freiheit als vielmehr seine Unfassbarkeit auch als Person, ‚die absolute Undurchschaubarkeit der personalen Eigentümlichkeit des Heiligen Geistes'" (ebd.); vgl. GP, S. 166.

[200] Vgl. TD 2/2, S. 179; TL 3, S. 52; JCh, S. 299-300; siehe. Anm. 139 in diesem Kapitel.

[201] Vgl. E. Tourpe, *Duch, natura, pośredniczenie*, a.aO., S. 103.

[202] TL 3, S. 51; vgl. A. von Speyr, *Die Welt des Gebetes*, Einsiedeln 1951, S. 50, 53-55.

[203] Vgl. E. Tourpe, *Duch, natura, pośredniczenie*, a.a.O., S. 104. Diese Ansicht teilt K. Krzemiński in seiner Doktorarbeit – siehe. WwD, S. 192.

[204] Vgl. E. Tourpe, *Duch, natura, pośredniczenie*, a.a.O., S. 104.

[205] Vgl. ebd.

immanenten Trinität eine sehr spezifische Natur hat, nämlich dies, was gerne als die *Vermittlung eines Wesens* bezeichnet wird“[206].

Von Balthasar, der sowohl das innertrinitarische Leben Gottes als auch sein heilsgeschichtliches Wirken als Drama, d. h. Theodramat darstellt, betont, dass der Heilige Geist insgesamt in diesem Drama die mittlerische Funktion ausübt. Die Hauptfigur (der zentrale ‚Spieler‘) dieses Dramas ist Gott Vater, der agierende ist der Gottessohn, und der Geist hat die vermittelnde Aufgabe, sowohl in der Beziehung zwischen dem Vater und dem Sohn als auch in der Beziehung zwischen ‚Himmel und Erde‘, weil der ökonomische Abstand zwischen Himmel und Erde nur durch den immanenten Abstand zwischen Vater und Sohn im Geist überwunden werden kann[207].

Die innertrinitarische Mittlerschaft des Heiligen Geistes manifestiert sich deutlich in der ökonomischen Trinität, d. h. während des irdischen Lebens des Gottessohnes. Dieses Thema wird allerdings unter Punkt 2.2. dieses Kapitels behandelt werden.

#### 2.1.5.1.2 Der Heilige Geist als die Frucht des Überflusses der Liebe des Vaters und des Sohnes (der objektive Aspekt)

Für von Balthasar ergibt sich die Mittlerschaft des Heiligen Geistes in der Heiligen Dreifaltigkeit daraus, dass der Heilige Geist die personale Einheit in der Liebe des Vaters und des Sohnes ist (der subjektive Aspekt der Beziehung des Vaters und des Sohnes). Aber einen anderen Aspekt der Mittlerschaft können wir auch in der zweiten Perspektive sehen, in der von Balthasar die Rolle des Heiligen Geistes in der Heiligen Dreifaltigkeit betrachtet, d. h. in der Perspektive, in welcher der Heilige Geist die Frucht der Liebe des Vaters und des Sohnes ist (der objektive Aspekt der Beziehung zwischen Vater und Sohn).

Dem Schweizer Theologen zufolge erzeugt der Vater den Sohn nicht, als hätte er ein Gefäß für seinen Reichtum nötig. Er ist nicht gezwungen zur Hingabe seiner selbst durch eine äußere Kraft. Das einzige Motiv für die Geburt des Sohnes ist die selbstlose Liebe. Die Antwort des Sohnes steht in enger Eintracht mit der Gabe des Vaters. Die Frucht dieser Liebe ist der Heilige Geist, den der Basler Theologe als Frucht (Produkt, Wirkung), Wesen, Schoss und als das (objektive) Zeugnis der Einheit und der Liebe des Vaters bezeichnet[208].

Von Balthasar spricht in solchen Zusammenhängen immer wieder vom Heiligen Geist: der Frucht und immer neuen Quelle der Liebe zwischen Vater und Sohn[209], der Objektivierung

---

[206] Ebd., S. 102-103.

[207] „Zweitens aber vermag der dreieinige Gott – wie wir im Glauben an die Offenbarung wissen – sich in aller Wahrheit in das Weltspiel einzubringen, in dem der Sohn des Vaters ‘uns in allem gleich außer der Sünde‘ und in einem wahren Sinn mit uns zusammen agiert. Angesichts des Vaters und durch den zwischen ihm und dem Vater, zwischen Erde und Himmel vermittelnden Geist, ist es notwendig, alles fernzuhalten, was die Einheit des dreieinigen Lebens gefährdet: der Abstand zwischen Himmel und Erde kann nur sekundär (ökonomisch) in den primären (immanenten) Abstand zwischen Vater und Sohn im Geist einbezogen und als Ausdrucksform dieses umfassenden Abstands gedeutet werden; dann aber ist der scheinbar zuschauende Vater ebenso sehr im Spiel wie der agierende Sohn und der vermittelnde Geist, ja man könnte sagen, dass er der zentrale Spieler ist, da er ‘die Welt so sehr geliebt hat, dass er seinen einzigen Sohn für sie dahingegeben hat‘ (Joh 3,16)” (TD 2/2, S. 484).

[208] „Insbesondere ist nach christlicher Dogmatik Gott der Vater nicht in Not, seine Fruchtbarkeit loszuwerden; er erzeugt den Sohn nicht, um ein Gefäß für seinen Reichtum zu haben, sondern aus der überschwänglichen Fülle seiner ‘selbstlosen‘ Liebe, die durch nichts außer sich zur Selbstmitteilung gedrängt wird, wie auch die Antwort, dass der Sohn dem Vater nichts als ‘Hilfe‘ zukommen lässt, sondern als ebenso volle Entgegnung, und die Frucht ihrer Liebe, der Geist, wohl aus ihrer Einigung hervorgeht – zugleich als ihr Wesen, ihr Produkt, Zeugnis und Schoss – aber nicht als ein Sich-Verselbständigendes, das neue Generationen begründet” (TD 2/2, S. 264).

[209] Vgl. TL 3, S. 44.

der gegenseitigen Liebe von Vater und Sohn[210], des objektivierenden Zeugen und der Garantie der gegenseitigen Beziehung zwischen dem Vater und dem Sohn[211].

Wie bereits erwähnt, sieht von Balthasar in diesem Dasein des Heiligen Geistes als Frucht der Liebe des Vaters und des Sohnes eine deutliche Analogie zur menschlichen Ehe[212], obwohl er betont, dass diese Analogie sehr unvollkommen ist.

Der Schweizer Theologe erklärt diese Analogie folgendermaßen: Der Heilige Geist ist der Akt gegenseitiger Liebe von Vater und Sohn, und zugleich (was wir gerade betonen) ist er die Frucht dieses Aktes. Es ist der Akt, der den Unterschied der Personen in der Einheit der Gottheit voraussetzt, und die Verbindung, damit dieser Unterschied in der liebenden Einigung die Einheit der Liebenden (zu ihrem Erstaunen) ermöglicht. Diese Einheit, obwohl sie sie sich auf die Personen bezieht, aus denen sie hervorgeht, bleibt treu ergeben in vollkommener Freiheit[213].

Die Person, die diese Einheit ist, d. h. der Heilige Geist als die innerste Liebesflamme von Vater und Sohn, ist die absolute Kenntnis ihrer Liebe aus dem Inneren (der subjektive Aspekt), und als das Produkt und, die Frucht dieser Liebe ist er das objektive Zeugnis dafür, dass diese Liebe ewig stattfindet (der objektive Aspekt). Da der Heilige Geist gleichzeitig ‚der Akt' und ‚die Frucht dieses Aktes' von Vater und Sohn ist, kann er als der ewige Entfachter der göttlichen Liebe gelten. Und diese Liebe kann niemals erschöpft werden, weil die Liebenden ständig die Frucht erkennen, die außerhalb von ihnen liegt, sie ist ewig[214].

Von Balthasar sieht in dieser innertrinitarischen Wirklichkeit eine Analogie zur menschlichen Ehe und sieht dabei zwei grundlegende Unterschiede in Bezug auf die Wirklichkeit der Zeit, nämlich der Akt der Eltern, deren Frucht ein Kind ist, ist einmalig und zeitlich platziert. Der Akt des Vaters und des Sohnes, deren Frucht der Heilige Geist ist, ist ewig. Zweitens kann die menschliche Liebe erschöpft sein, zum Beispiel wenn die Frucht ihrer Liebe – ein Kind – beginnt, sein eigenes Leben zu leben. Im Gegensatz dazu erschöpft sich niemals die Liebe in der Heiligen Dreifaltigkeit, weil der Vater und der Sohn den Heiligen Geist über die unaufhörliche Frucht ihrer Liebe, erkennen[215].

In dieser Perspektive spricht von Balthasar vom Heiligen Geist auch als von der gegenseitigen Gabe des Vaters und des Sohnes[216]. Die Art und Weise, wie dieser Name der dritten göttlichen Person interpretiert wird, ist interessant. Unser Autor erklärt auf der Grundlage der Aussagen Jesu über seine Einheit mit dem Vater, dass diese Aussagen das gegenseitige Durchdringen der Liebe des Vaters und des Sohnes bezeugen. Beide, sowohl der Vater als auch der Sohn verzichten auf ein bloßes ‚Ich-Sein' ohne ‚Du'. Dieser Verzicht macht die Identität von Armut und Reichtum in der göttlichen Liebe sichtbar (wobei Reichtum und Fülle jeweils in dem sich hingebenden anderen liegt). Da dieser den Verzicht voraussetzende Reichtum von beiden als ein einziges Geschenk erfahren wird und keiner den Verzicht ‚bedauert', der notwendig ist für den Erhalt dieses Reichtums, verbindet sie der von ihnen je empfangene Reichtum, und das Ereignis dieser Einheit ist sowohl für den Vater als auch für den Sohn ein Geschenk. So werden beide, der liebende Vater und der liebende Sohn, durch diese Gemeinsamkeit beschenkt. Dieses Geschenk, der Heilige Geist, ist die Identität und die Frucht dieser Liebe (wie das Kind das gegenseitige Geschenk von Frau und Mann ist). Auf

[210] „Aber gerade der Heilige Geist als die 'Objektivierung' der gegenseitigen Liebe von Vater und Sohn ist zugleich ihre innerste Subjektivität und Innigkeit" (TD 2/2, S. 327).
[211] Vgl. TD 2/2, S. 478.
[212] Vgl. TD 2/2, S. 481; TL 3, S. 129; J. J. O`Donnel, *Tajemnica Trójcy Świętej*, a.a.O., S. 92.
[213] Vgl. TL 3, S. 224.
[214] Vgl. ebd.
[215] Vgl. ebd.
[216] Vgl. TL 3, S. 210.

diese Weise wird der Heilige Geist, d. h. die überfließende Liebe des Vaters und des Sohnes zu ihrer gegenseitigen Gabe[217], oder sogar, wie von Balthasar ihn bezeichnet, donum doni[218].

Diese Darstellung der Rolle des Heiligen Geistes beinhaltet einen bestimmten Aspekt der Mittlerschaft, weil der Heilige Geist als objektive Frucht der Liebe des Vaters und des Sohnes die Wirklichkeit ist, die die beiden anderen göttlichen Personen verbindet und somit zwischen ihnen vermittelt.

#### 2.1.5.2 *Die Kenose des Heiligen Geistes zugunsten der Mittlerschaft zwischen dem Vater und dem Sohn*

Ein weiterer Aspekt der Mittlerschaft des Heiligen Geistes in der immanenten Trinität wird auch in der Konzeption von Balthasars bezüglich der Kenose der Heiligen Dreifaltigkeit und ihrer einzelnen Personen erkannt.

Der Schweizer Theologe, der die immanente Trinität in der Perspektive der ökonomischen Trinität betrachtet, stellt fest, dass diese Kenose im ewigen, inneren Leben Gottes eingeschrieben ist und die einzelnen göttlichen Personen betrifft. Nach von Balthasar ist das trinitarische Drama von Dauer, und seine Wahrnehmung im Menschengedenken wurde erst mit der Erschaffung der Welt und der gesamten Heilsgeschichte sichtbar[219].

Von Balthasar zufolge ist „die erste Kenose in der Heiligen Dreifaltigkeit" die Kenose des Vaters. Sie besteht darin, dass der Vater, von Liebe geleitet, sich restlos seiner Gottheit enteignet und sie dem Sohn übereignet. Er teilt diese Gottheit nicht mit dem Sohn, sondern übergibt dem Sohn mit ihr die volle Teilhabe, d. h. in der Zeugung des Sohnes gibt er ihm ‚alles, was ihm gehört' (vgl. Joh 17,10)[220].

Auf die Kenose des Vaters antwortet der Sohn dem Vater mit einer Danksagung. Wie die Hingabe des Vaters großmütig und selbstlos war, so ist auch die Danksagung (*eucharistia*) des Sohnes[221]. Aus dieser Danksagung geht der totale Gehorsam des Sohnes gegenüber der Hingabe des Vaters hervor, der ein Zeichen der Kenose des Sohnes darstellt. Der Sohn seinerseits ermöglicht durch den völligen Verzicht auf sich selbst, dass er ‚wesensgleich mit dem Vater' ist. Dieser Gehorsam (die Kenose) verwirklicht sich ständig im immanenten Leben der Heiligen Dreifaltigkeit und wird für die Menschen im Geheimnis der Menschwerdung und im ganzen Menschenleben des Sohnes sichtbar[222]. Somit kann man sagen, dass das Kreuz in die immanente Trinität eingeführt wird[223].

Die Kenose des Heiligen Geistes manifestiert sich wiederum durch seine Hauchung. Er ist das immerwährende Hervorgehen von Vater und Sohn. Er besiegelt als ‚Wir' die Selbstentäußerung des Vaters und des Sohnes, indem er nicht für sich sein will, sondern reine

---

[217] Vgl. TL 3, S. 208-209.

[218] Vgl. „Insofern müsste der Geist *donum doni* heißen" (TL 3, S. 149); vgl. E. Tourpe, *Duch, natura i pośredniczenie,* a.a.O., S. 108.

[219] Vgl. TD 3, S. 303-304.

[220] „Man kann, so Bulgakov, die Selbstaussprache des Vaters in der Zeugung des Sohnes als eine erste, alles umfassende innergöttliche 'Kenose' bezeichnen, da der Vater sich darin restlos seiner Gottheit enteignet und sie dem Sohn übereignet: er 'teilt' sie nicht 'mit' dem Sohn, sondern 'teilt' dem Sohn all das Seine 'mit': 'Alles Deinige ist mein' (Joh 17,10)" (TD 3, S. 300-301). Vgl. M. Pyc, *Chrystus Piekno – Dobro – Prawda*, a.a.O., S. 401. Die Eigenschaft ‚Allmacht' Gottes übersetzt von Balthasar mit dem Begriff ‚Alles-geben-können' (TD 3, S. 303).

[221] Vgl. TD 3, S. 301.

[222] „Durch Gehorsam wird Gottes Sohn Mensch, und sein ganzes Menschenleben bleibt Ausdruck seines ersten Gehorsams, der eingebettet liegt in einem Geheimnis zwischen dem Sohn und dem Vater" (TD IV, S. 224).

[223] Vgl. TD 3, S. 296; Vgl. T. Dola, *Problem komplementarności współczesnych modeli soteriologicznych*, a.a.O., S. 41-59, F. Courth, *Bóg Trójjedynej miłości*, a.a.O., S. 289-290.

Kundgabe der Schenkung der Liebe zwischen Vater und Sohn[224]. Nach von Balthasar drückt sich diese Kenose des Heiligen Geistes ‚im Streben des Geistes, anonym bleiben zu wollen' aus[225]. Von Balthasar vergleicht dabei ‚die Kenose des Heiligen Geistes' mit der Hingabe, die der Sohn unternimmt. In diesem Zusammenhang nennt er die Selbstentäußerung des Heiligen Geistes ‚das Selbstangebot des Geistes zur Vermittlung zwischen dem Vater und dem Sohn'[226]. Diese Vermittlungsgestalt behält der Heilige Geist zwischen dem Vater und Sohn im gesamten göttlichen Drama[227]. Aber noch deutlicher als in der immanenten Trinität behält er diese Vermittlungsgestalt in der heilsgeschichtlichen Trinität[228]. Dies wird unter Punkt 2.2. dieses Kapitels erläutert werden.

Von Balthasar zufolge ist diese innertrinitarische und ursprüngliche Kenose Ausdruck der kenotischen Haltung der göttlichen Personen, d. h. ihre kenotische Existenzweise ist die Grundlage der Kenose Gottes in der Welt. Der Schweizer Theologe unterscheidet drei Stufen der Kenose Gottes in der Heilsgeschichte: die Selbstbegrenzung Gottes – als Gabe der Freiheit an die Kreaturen; der Bundesschluss mit Israel, der vonseiten Gottes unlösbar ist; und schließlich die trinitarische Selbstbegrenzung – in der Menschwerdung des Sohnes[229].

Zur Lehre des H.U. von Balthasar über die mittlerische Mission des Heiligen Geistes in der immanenten Heiligen Dreifaltigkeit ist zusammengefasst zu sagen, dass der Schweizer Theologe oftmals über diese Wirklichkeit schreibt. Nach W. Kasper nennt er den Heiligen Geist Mittler (*Medium*) zwischen dem Vater und dem Sohn. Diese Mittlerschaft versteht er als Band der Liebe des Vaters und des Sohnes (subjektiver Aspekt), als Frucht dieser Liebe (objektiver Aspekt) und als Kenose des Heiligen Geistes, der sich in den Schatten stellt und die Aufgabe der Vereinigung des Vaters und des Sohnes erfüllt. In besonderer Weise sieht von Balthasar jedoch die mittlerische Funktion des Heiligen Geistes in der ökonomischen Trinität, was unter Punkt 2.2. dieses Kapitels erörtert wird.

### 2.1.6 WEITERE THEOLOGEN

Um die Perspektive auf die Mittlerschaft des Heiligen Geistes in der immanenten Trinität zu erweitern, ist es notwendig, die Aussagen weiterer Theologen zu zitieren, die zwar den Heiligen Geist nicht explizit „Mittler" nennen, jedoch eindeutig auf diese Eigenschaft des Heiligen Geistes hinweisen. Darüber hinaus sind dies Theologen, deren inspirierende Beiträge zur heutigen Pneumatologie und Mariologie von Bedeutung sind. Dies sind Matthias Joseph Scheeben (1835-1888), der hl. Maximilian Kolbe (1894-1941) und René Laurentin (1917 - 2017).

---

[224] Vgl. TD 3, s. 308; vgl. E. Piotrowski, *Teodramat. Dramatyczna soteriologia Hansa Ursa von Balthasara*, Kraków 1999, S. 111

[225] „Man könnte sagen, dass sich in dieser Indirektheit ein Streben des Geistes, 'anonym' bleiben zu wollen, ausdrückt. Er erhält ja auch in der Ikonographie kein Antlitz. 'Der Widerspruch, dass eine Person unpersönlich dargestellt wird (als Taube, als Wind und Feuer) zeigt unsere Unfähigkeit, Hand auf den Geist zu legen'" (TL 3, S. 22).

[226] „Ebenso ursprünglich ist das Selbstangebot des Sohnes zu diesem Werk und das Selbstangebot des Geistes zu dessen Vermittlung, ein Angebot, das – immer ganz menschlich gesprochen – anzunehmen den Vater nicht weniger gekostet haben muss als die Durchführung durch den Sohn mit Hilfe des Geistes" (TD 2/2, S. 172).

[227] „Der Geist aber, der als der unbestechliche 'Zeuge' objektiv registriert, ist zugleich die durch das ganze Spiel hindurch 'ausgegossene Liebe Gottes' (Röm 5,5), die von innen her, bis ans Ende engagiert, 'mit unaussprechlichen Seufzern' das verworrene Drama seiner Lösung, 'der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes', entgegentreibt (Röm 8,22-23)" (TD 2/2, S. 471).

[228] Vgl. TD 2/2, S. 171.

[229] Vgl. TD 3, S. 305-309; vgl. E. Piotrowski, *Teodramat*, a.a.O., S. 111.

### 2.1.6.1 *Matthias Joseph Scheeben*

M. J. Scheeben, einer der herausragendsten Theologen des 19. Jahrhunderts, entwickelte den Gedanken des hl. Augustinus bezüglich des Heiligen Geistes als die Liebe, die Vater und Sohn verbindet. Wir finden diesen Gedanken hauptsächlich in Scheebens Werk „Die Mysterien des Christentums“[230].

Scheebens Ausgangspunkt ist die Aussage des hl. Augustinus, dass der Name ‚Heiliger Geist‘ der dritten göttlichen Person zukommt, weil sie das gemeinschaftliche Band des Vaters und des Sohnes ist[231]. Der deutsche Dogmatiker kommt jedoch zu der Überzeugung, dass der Begriff ‚Hauch‘ (spiratio, ekpeneusis)[232] noch besser das Band der Liebe zwischen Vater und Sohn zum Ausdruck bringt. Dieser Begriff wird einer eingehenden Analyse unterzogen, und in Analogie zur geschaffenen Wirklichkeit bezieht er ihn auf die Person des Heiligen Geistes.

Wenn wir die Innigkeit der Vereinigung zweier Personen ausdrücken wollen, so Scheeben, dann sagen wir, sie seien ‚eines Geistes‘ oder auch ‚ein Geist‘[233]. Dieser Ausdruck bedeutet, dass diese Personen durch die Kraft ihrer Liebe für einander und ineinander leben, weil das Wort ‚Geist‘ in diesem Fall das Leben bezeichnet, das sich in sinnlichen Wesen hauptsächlich durch den Atem manifestiert. Ein Beispiel für die Vereinigung und die Liebe der Personen bei der Weitergabe des ‚Atems‘ ist unter den Menschen die Geste des Küssens. In dieser Geste erfolgt die ersehnte Liebesvereinigung auf vollkommenste und reale Weise durch die Übertragung des Lebensatems und die Flamme der Liebe, die darin erhalten ist. In der Begegnung und Verschmelzung der beiden Lebensatem begegnen sich die Herzen und die Seelen und verschmelzen zu einem Leben, zu einem Geiste. Scheeben ist der Ansicht, dass die Liebenden durch diese Geste des Seufzens, wenn auch noch voneinander entfernt, ihre Liebe offenbaren[234].

Wenn es also eine Liebes- und Lebenseinheit zwischen den Personen gibt, dann geschieht das vor allem zwischen dem Vater und dem Sohn. „Sie gießen durch ihren Kuss ihren Lebensodem nicht ineinander über, sondern aus dem einen Lebensherde ihres gemeinsamen Herzens gießen sie ihn aus in eine dritte Person, in welcher ihre Lebens- und Geisteseinheit dargestellt wird“[235]. Der Odem Gottes ist daher Akteur des Lebens, denn er „ist folglich offenbar Träger des Lebens, Empfänger und Inhaber desselben und erscheint als solcher ohne weiteres, sobald er nur als Odem Gottes oder göttliche Person gedacht wird“[236].

So wird die Person des Heiligen Geistes nach Scheeben am besten durch das Wort ‚Odem‘ bezeichnet, weil es die Einheit und die Liebe des Vaters und des Sohnes, die der Heilige Geist ist, auf die vollkommenste Weise ausdrückt. Man kann also sagen, dass Scheeben einen starken Impuls gegeben hat, den Heiligen Geist als eine Person zu betrachten, die das Band des Vaters und des Sohnes ist und somit die mittlerische Funktion ausübt.

### 2.1.6.2 *Hl. Maximilian Kolbe*

Eine eigenständige Konzeption zum guten Verständnis der Mission des Heiligen Geistes in der immanenten Trinität wurde vom hl. Maximilian dargestellt. Diese Konzeption nähert sich derjenigen, die mehrere Jahrzehnte später von H. U. von Balthasar eingeführt

---

[230] J. M. Scheeben, *Die Mysterien des Christentums*, Freiburg 1951.

[231] Vgl. hl. Augustinus, *De Trinitate*, a.a.O., XV, 19; J. M. Scheeben, *Die Mysterien des Christentums*, a.a.O., S. 89.

[232] Auch in der orthodoxen Theologie und Spiritualität wird der Heilige Geist als ‚Hauch des Lebens‘ oder ‚Odem der ewigen Zeugung dargestellt. (vgl. P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 1986, S. 178-179).

[233] Vgl. GJCh, S. 245.

[234] Vgl. J. M. Scheeben, *Die Mysterien des Christentums*, a.a.O., S. 90-91.

[235] Ebd., S. 92.

[236] Vgl. ebd., S. 93; R. Karwacki, *Communicatio Spiritus Sancti*, a.a.O., S. 92.

wurde, der den Heiligen Geist ‚die Frucht der Liebe des Vaters und des Sohnes' nannte und daraus die Lehre der Mittlerschaft des Heiligen Geistes ableitete.

Der Heilige aus Niepokalanów, der das innere Leben der Heiligen Dreifaltigkeit beschreibt, nennt den Heiligen Geist ‚die Ungeschaffene, Unbefleckte Empfängnis". Aufgrund der Einzigartigkeit dieses Textes zitieren wir ihn vollständig. Er wurde an dem Tag geschrieben, an welchem der hl. Maximilian von der Gestapo (17. Februar 1941) verhaftet wurde. Obwohl dieser Text nicht vollständig abgeschlossen und korrigiert wurde, enthält er sehr wertvolle Vorschläge. Der hl. Maximilian schreibt: „Der Vater zeugt den Sohn; der Geist geht aus dem Vater und dem Sohn hervor. Durch diese wenigen Worte ist das Geheimnis des Lebens der Allerheiligsten Dreifaltigkeit und aller Vollkommenheiten in den Geschöpfen ausgesagt, da diese nichts als ein vielfältiges Echo, ein Lobpreis in vielfarbigen Tönen jenes ersten, allerschönsten Geheimnisses sind. Mögen also die aus dem Wörterbuch der Geschöpfe genommenen Worte uns zu Diensten sein, denn andere haben wir nicht. Wir sollten aber nicht vergessen, dass es sehr unvollkommene Worte sind. Wer ist der Vater? Was ist sein Wesen? Die Zeugung: von Ewigkeit zu Ewigkeit zeugt er immerwährend den Sohn. Wer ist der Sohn? Der Gezeugte: immer und seit Ewigkeit ist er vom Vater gezeugt. Wer ist der Geist? Die Frucht der Liebe von Vater und Sohn. Die Frucht geschaffener Liebe ist geschaffene Empfängnis. Aber die Frucht der Liebe selbst, des Urbildes geschaffener Liebe, ist die reine Empfängnis. Der Geist ist also ungeschaffene, ewige Empfängnis, Urbild aller Empfängnis neuen Lebens im Universum. Der Vater also zeugt, der Sohn ist gezeugt, der Geist ist empfangen, und das unterscheidet sie wesentlich voneinander, während dieselbe Natur sie vereint, nämlich das wesenhafte göttliche Sein. Also ist der Geist die grenzenlos heiligste, unberührte und unbefleckte Empfängnis"[237].

Für den hl. Maximilian ist der Heilige Geist die Frucht der Liebe des Vaters und des Sohnes, also die Empfängnis. Er ist die Person, die den Vater und den Sohn verbindet, und daher übt er in gewissem Sinne die mittlerische Mission aus. Dieser Ansatz ist bahnbrechend in Bezug auf den von H. U. von Balthasar entwickelten Gedanken der Mittlerschaft des Heiligen Geistes in der immanenten Trinität.

An anderer Stelle spricht der hl. Maximilian explizit über die Mittlerschaft des Heiligen Geistes ‚zwischen Vater und Sohn' im Mysterium der Menschwerdung, d. h. unter dem Aspekt der ökonomischen Trinität. Aus dem Kontext dieser Aussage kann jedoch abgeleitet werden, dass sie auch die Mittlerschaft in der immanenten Trinität voraussetzt. Er sagt, dass das unbefleckte Herz Marias, aus dem der Sohn Gottes hervorging, nur ein äußeres Zeichen der Mittlerschaft des Heiligen Geistes zwischen Vater und Sohn ist[238]. Dies ist jedoch keine breiter ausgearbeitete Konzeption der Mittlerschaft des Heiligen Geistes in der immanenten Trinität, denn an anderer Stelle bezeichnet Pater Kolbe den Sohn in folgenden Worten: „In Ewigkeit ist der Sohn gleichsam Mittler zwischen dem Vater und dem Geist"[239].

[237] PMK, Nr. 370, S. 597-598.

[238] „Wie Jesus zum Beweis seiner übergroßen Liebe zu uns Gott-Mensch wurde, so wollte auch die dritte Person, die ‚Gott-Liebe', die ihre Mittlerschaft zwischen Vater und Sohn durch ein äußeres Zeichen aufzeigen. Dieses Zeichen ist das Herz der unbefleckten Jungfrau" (PMK, Nr. 359, S. 583).

[239] „Wie der Sohn in Ewigkeit gleichsam Mittler zwischen dem Vater und dem Geist ist, so wurde Jesus, der fleischgewordene Sohn, unmittelbar Mittler zwischen dem Vater und dem in der Immaculata wohnenden, gleichsam inkarnierten Geist" (PMK, Nr. 366, S. 592).

### 2.1.6.3 *René Laurentin*

Unter den zeitgenössischen Theologen lohnt es sich, auf R. Laurentin und seine Arbeit *L'Esprit Saint, cet inconnu* zu achten[240]. Er schreibt nicht ausdrücklich über die Mittlerschaft des Heiligen Geistes in der immanenten Trinität, sondern er verwendet die Begriffe, die auf diese Funktion hinweisen. Neben den Begriffen, die er vom hl. Augustinus (die Liebe des Vaters und des Sohnes[241], Communio der beiden[242]), von Mühlen (‚Wir' des Vaters und des Sohnes)[243], von Kasper und von H.U. von Balthasar (der Heilige Geist als die Freiheit der Liebe des Vaters und des Sohnes)[244] übernommen hat, führt er auch neue ein. Zu denen gehören vor allem die Nennung des Heiligen Geistes als ‚die Kommunikation zwischen dem Vater und dem Sohn' und als ‚die Salbung ihrer Einheit'. Der erste Begriff zeigt, dass der Heilige Geist, der die Liebe des Vaters und des Sohnes ist, das Band ist, durch welches sie ihre Einheit finden. Daher ist der Geist ihre ewige Kommunikation und somit ihre Communio und die Erfüllung ihrer ontischen Einheit[245]. Die Nennung des Heiligen Geistes als ‚Salbung' hat biblische (vgl. 1 Joh 2,20 u. 27; 2 Kor 1,21) und patristische Quellen. Laurentin gibt dem Namen des Heiligen Geistes jedoch eine neue Interpretation, die darauf hinweist, dass der Heilige Geist als Liebe und Einheit des Vaters und des Sohnes gleichsam ‚Salbung der Einheit' ist[246].

Der französische Theologe entwickelte in diesem erwähnten Werk seine Sicht nicht weiter. Es lohnt sich jedoch zu betonen, dass er an 'alte' Begriffe erinnert oder neue einführt, die eindeutig auf die mittlerische Rolle der dritten göttlichen Person in der immanenten Trinität hinweisen.

Zum Abschluss der genannten Überlegungen unter Punkt 2.1. sei darauf hingewiesen, dass die oben erwähnten Theologen, deren Ansichten besprochen und kommentiert wurden, die mittlerische Funktion des Heiligen Geistes innerhalb des Heiligen Geistes erkennen. Der Heilige Geist wird als der gezeigt, der den Vater und den Sohn vereint und somit ihre Gemeinschaft, Liebe, Einheit, Kommunikation und gegenseitige Gabe ist. Diese Eigenschaft des Heiligen Geistes existiert und verwirklicht sich seit Ewigkeit, indessen zeigt sie sich am deutlichsten in der ökonomischen Trinität, in der Heilsgeschichte, insbesondere im irdischen Leben des Sohnes Gottes. Dieser Zusammenhang wird unter Punkt 2.2. dieses Kapitels behandelt.

## 2.2 Das mittlerische Wirken des Heiligen Geistes in der ökonomischen Dreifaltigkeit

Wie bereits im vorigen Abschnitt gezeigt, erkennen einige herausragende zeitgenössische Theologen die mittlerische Rolle des Heiligen Geistes in der immanenten Dreifaltigkeit. Ihrer Meinung nach ist diese Funktion jedoch noch mehr in der ökonomischen Dreifaltigkeit zu finden. Hauptsächlich schreiben darüber: H. Mühlen, J. Taylor, W. Kasper, Y. Congar und H. U. von Balthasar. Ihre Gedanken werden unten dargestellt. Da sie ziemlich

---

[240] R. Laurentin, *L'Esprit Saint, cet inconnu. Découvrir son expérience et sa personne*, Paris 1998. Polnische Übers.: *Nieznany Duch Święty. Odkrywanie Jego dos´wiadczenia i Jego Osoby*, Kraków 1998.

[241] Vgl. ebd., S. 333-334.

[242] Vgl. ebd., S. 335.

[243] Vgl. ebd., S. 335-336.

[244] Vgl. ebd., S. 338.

[245] „L`Esprit Saint est aussi communication: dans la Trinite: *ad intra*; et dans la création: *ad extra*. Etant l`amour du Père et du Fils, le lien par lequel ils trouvent leur unité, il est leur communication éternelle, donc leur communion et l`achèvement de leur unité ontologique" (ebd., S. 334). Ähnlich spricht Kardinal Ratzinger über den Heiligen Geist, der ihn ‚die Kraft der Kommunikation' nennt. Vgl. Anm. 127 in diesem Kapitel.

[246] „En Dieu même, l`Esprit Saint étant Amour et Union des deux premiers personnes est en quelque manière l`onction le leur unité: ce qu' il est aussi pour l`Eglise" (ebd., S. 337).

ähnlich sind, werden einzelne Autoren nicht gesondert diskutiert, sondern wir nehmen sie in einer thematischen Reihenfolge durch. Es wird gezeigt, wie diese Autoren das mittlerische Wirken des Heiligen Geistes zwischen dem Vater und dem Sohn in den wichtigsten Ereignissen im Leben Christi sehen: wie das Geheimnis der Menschwerdung, die Taufe Jesu im Jordan, die öffentliche Tätigkeit Jesu, die Qual und der Tod des Erlösers und seine Auferstehung.

Bevor wir jedoch über bestimmte Ereignisse aus dem Leben Jesu sprechen, möchten wir darauf hinweisen, wie sich die Rolle des Heiligen Geistes gegenüber dem Sohn Gottes bezüglich der Beziehung, die in der immanenten Trinität bestand, von der in der ökonomischen Trinität bestehenden Beziehung unterscheidet. Diesen Unterschied drückte H. U. von Balthasar am treffendsten aus als ‚trinitarische Inversion', d. h. eine Umkehrung der Rollen in der immanenten und ökonomischen Trinität[247].

Nach dem Theologen aus Basel hauchen in der immanenten Dreifaltigkeit der Vater und der Sohn den Heiligen Geist. Daher ist der Heilige Geist eine ‚empfangende' Person, passiv, rezeptiv, gebildet durch die gegenseitige Selbstmitteilung von Vater und Sohn. Im Werk der Erlösungsökonomie hingegen ist der Heilige Geist aktiv und der Sohn passiv. Dank des Heiligen Geistes wird der Sohn Mensch, und während des irdischen Lebens Jesu offenbart der Vater ihm seinen Willen durch den Heiligen Geist. Schließlich stärkt die dritte Person Gottes Jesus während seiner Passion und seines Todes. So wird derselbe Geist, den Jesus in sich hat, ein Geist des Gehorsams gegenüber dem Vater[248]. Von Balthasar betont, dass der Sohn, der seine Mission annimmt, in voller Gemeinschaft mit dem Vater steht, der ihn sendet. Tritt jedoch die Differenz zwischen den Verfügungen des Vaters und dem Gehorchen des Sohnes (Garten Getsemani, Kreuz) auf, entsteht notwendigerweise auch eine ‚ausgleichende' Vermittlung zwischen Vater und Sohn, die nur dem Heiligen Geist eigen ist[249]. Von Balthasar sagt an anderer Stelle, dass der Heilige Geist vom Beginn der Menschwerdung an eine Vermittlungsgestalt behält[250]. Diese mittlerische Rolle des Heiligen Geistes begründet die Tatsache des Gebetes Jesu zum Vater während seines irdischen Lebens. Durch die Mittlerschaft des Heiligen Geistes sucht Christus erneut und immer deutlicher die Übereinstimmung seines Willens mit dem Willen des Vaters, auch wenn in seiner ganzen Person die Haltung des Gehorsams gegenüber dem Vater besteht[251].

Mit der Auferstehung gewinnt der Sohn seine aktive Rolle zurück und gießt seinen Geist auf die Kirche aus. Wir haben es hier also mit der Umkehrung der Rollen des Sohnes und des Geistes in der immanenten und ökonomischen Trinität zu tun[252]. Von Balthasar nennt diese ‚trinitarische Inversion' die ‚Umlegung' der immanenten Trinität ins ‚Ökonomische', worin die ‚Entsprechung' des Sohnes gegenüber dem Vater sich als ‚Gehorsam' artikuliert[253]. Es ist leicht zu erkennen, dass die Mission des Geistes in der ökonomischen Trinität darin besteht, die mittlerische Rolle zwischen dem Vater und dem Sohn zu spielen, die E. Tourpe als

---

[247] Vgl. H. U. von Balthasar, *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie*, IV, Einsiedeln 1974, S. 224.

[248] Vgl. TD 2/2, S. 404-405, 478; TD IV, S. 106.

[249] „In der Freiheit des Bejahens der Sendung kann der gehorchende Sohn völlig eins mit dem frei sendenden Vater sein; aber wo die Differenz zwischen Verfügen und Gehorchen aufscheint, tritt notwendig auch eine ausgleichende Vermittlung zwischen Vater und Sohn auf, die nur dem Heiligen Geist zukommen kann" (TD 2/2, S. 168).

[250] „Der Geist hat vom Beginn der Menschenwerdung an eine entsprechende ökonomische Vermittlungsgestalt zwischen Vater und Sohn, wie sie bei der offiziellen Kundgabe seiner Sendung, bei der Taufe, offenkundig ist: er steigt auf den Sohn herab, um über ihm schwebend zu 'bleiben' (J 1,32-33)" (TD 2/2, S. 171); vgl. E. Piotrowski, *Teodramat*, a.a.O., S. 114.

[251] „Von hier aus verstehen wir, weshalb Jesus betet und dem Heiligen Geist, der ihm den Willen des Vaters, die Sendung zeigt, Raum zu vermittelndem Walten lässt. Der Geist ist es, der ihm diesen Willen immer neu und deutlicher, vorstellt, auch wenn er ihn, als Bereitschaft zum Gehorsam, je schon in sich hat. Was zwischen Jesus und dem Vater als Vermittlung der Sendung waltet, ist die ökonomische Gestalt des ewigen Einverständnisses zwischen Vater und Sohn, das zum selbständigen Zeugnis beiden gegenüber wird, aber von beiden gesetzt als Siegel auf ihr Ja: gleichsam ihr 'Wir', das mehr ist als die Summe ihres 'Ich' und 'Du'" (TD 2/2, S. 468).

[252] Vgl. TD 2/2, S. 167-175; J. J. O`Donnell, *Tajemnica Trójcy Świętej*, a.a.O, S. 96.

[253] „Was als 'Inversion' bezeichnet wurde, ist letztlich nur die 'Umlegung' der immanenten Trinität ins 'Ökonomische', worin die 'Entsprechung' des Sohnes gegenüber dem Vater sich als 'Gehorsam' artikuliert" (TD 2/2, S. 175).

„Mittlerschaft des Geistes auf dem Weg zur Verwirklichung in der kindlichen Zustimmung, die die Liebe erweckt", beschreibt[254].

Eine etwas andere Auffassung präsentiert H. Mühlen. Für ihn bleibt der Heilige Geist in erster Linie das Band der Einheit von Vater und Sohn. In der immanenten Dreifaltigkeit ist er also ‚eine Person in zwei Personen', hingegen bleibt er während des irdischen Lebens Jesu und in der Zeit der Kirche ‚eine Person in vielen Personen'. Daher besteht seine Aufgabe weiterhin darin, den Vater mit dem Sohn und den Christen zu vereinen[255]. Mühlen sagt ausdrücklich, dass ein einziger Geist in Christus und in den Christen ist[256]. Auch hier handelt es sich um die Mittlerschaft des Heiligen Geistes zwischen dem Vater und dem Sohn einerseits und den Christen andererseits.

Eine ähnliche Ansicht über die mittlerische Funktion des Heiligen Geistes in der ökonomischen Trinität wurde von W. Kasper geäußert, der sagt, dass der Heilige Geist die angemessene *Kategorie* ist, die zwischen dem inneren Leben Gottes und seiner Werke *ad extra* vermitteln kann[257]. In Bezug auf die irdische Mission des Sohnes Gottes sagt er: „Der Geist ist gleichsam das *Medium*, in dem Gott gnädig in und durch Jesus Christus handelt und in dem Jesus Christus in freiem Gehorsam die persongewordene Antwort ist"[258]. Etwas weiter nennt Kasper den Heiligen Geist *‚Medium'*, durch das der Vater seinen Sohn in Freiheit und aus reiner Gnade sendet, während der Sohn durch den Heiligen Geist in konkreter geschichtlicher Weise die Sendung des Vaters gehorsam beantwortet [259].

In ähnlicher Weise sieht J. V. Taylor die Mittlerschaft des Heiligen Geistes zwischen dem Vater und dem Sohn während des irdischen Lebens Christi. Für ihn ist in diesen Überlegungen ein wesentlicher Punkt die Tatsache der Sohnschaft des Gottes Jesus. Der anglikanische Theologe entwickelt diesen Gedanken, indem er anführt, dass die Apostel die messianische Würde des Messias von Nazareth und seine göttliche Sohnschaft nicht nur aufgrund seiner Auferstehung erkannt haben, sondern auch dass Jesus völlig und total vom Heiligen Geist umfangen war, der ihn in Besitz nahm[260]. Taylor stellt fest, dass in verschiedenen Texten des Neuen Testaments ein enger Zusammenhang zwischen der Gegenwart des Heiligen Geistes in Jesus und der Gottes-Sohnschaft besteht. Im Lukasevangelium sagt der Engel Gabriel in der Szene der Verkündigung: „Der Heilige Geist wird über dich kommen und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten. Deshalb wird auch das Kind heilig und Sohn Gottes genannt werden" (Lk 1,35). Eine andere Überlieferung verbindet die besondere Beziehung zwischen Jesus und dem Heiligen Geist mit der Taufe Jesu: „Und sogleich, als er aus dem Wasser stieg, sah er, dass der Himmel aufriss und der Geist wie eine Taube auf ihn herabkam. Und eine Stimme aus dem Himmel sprach: Du bist mein geliebter Sohn, an dir habe ich Wohlgefallen gefunden" (Mk 1,10-11)[261]. Am deutlichsten ist jedoch die Lehre des hl. Paulus, der die Wirkung des Heiligen Geistes auf Jesus vor allem in seiner Auferstehung sieht. Dies ist „das Evangelium von seinem Sohn, der dem Fleisch nach geboren ist als Nachkomme Davids, der dem Geist der Heiligkeit nach eingesetzt ist als Sohn Gottes in der Macht seit der Auferstehung von den Toten, das Evangelium von Jesus Christus, unserem Herrn" (Röm 1,3-4)[262].

---

[254] E. Tourpe, *Duch, natura, pośredniczenie*, a.a.O., S. 112.

[255] „[...] und damit die Kirche als das Mysterium des einen Heiligen Geistes in Christus und sich in der Kirche als eine heilsgeschichtliche Fortsetzung der Salbung Jesu mit dem Heiligen Geiste darzustellen" (UMP, S. 231).

[256] Vgl. UMP, S. 169, 231; J. J. O`Donnell, *Tajemnica Trójcy Świętej*, a.a.O, S. 95.

[257] Vgl. JCh, S. 260; J. J. O`Donnell, *Tajemnica Trójcy Świętej*, a.a.O., S. 95.

[258] JCh, S. 299; JCHPL S. 260.

[259] Vgl. JCh, S. 299-300; vgl. Anm. 139 in diesem Kapitel.

[260] Vgl. GBG, S. 86.

[261] Vgl. ebd., S. 86-87.

[262] Vgl. ebd., S. 86.

Taylor kommentiert diese drei Textstellen aus dem Neuen Testament, und er sieht eine sehr bedeutsame Tatsache, nämlich dass Jesus in jedem dieser drei Gedankengänge als Sohn Gottes betrachtet wird (und sich somit als Messias offenbart) kraft seiner einzigartigen Verbindung mit dem Heiligen Geist. Der anglikanische Theologe leitet daraus ab, dass diese Beziehung Jesu zum Heiligen Geist als das Hauptmerkmal der neuen Ära, die Jesus einleitete, betrachtet werden sollte[263]. Das ist auch ein grundlegender Erweis der Mittlerschaft des Heiligen Geistes zwischen dem Vater und dem Sohn während des irdischen Lebens der zweiten göttlichen Person, der Mittlerschaft, die dazu verpflichtet, den Menschen Jesus als Sohn Gottes zu verkünden.

Diese Gottessohnschaft Christi und seine Einheit mit dem Vater ist eine Frucht der Gegenwart des Heiligen Geistes in Jesus und nach Taylors Meinung in dem Wort *Abba* klar erkennbar. Mit diesem Wort wendet sich Jesus an seinen Vater, und mit diesem Wort haben die Christen das Recht, die erste Person der Heiligen Dreifaltigkeit so zu nennen. Nach Joachim Jeremias, der von Taylor zitiert wird, würde keiner der Hebräer wagen, Gott ‚Papi' (*Abba*) zu nennen[264]. Dass Jesus Gott ‚Vater' nennt, ist Ausdruck seiner unmittelbaren Beziehung zum Vater, und die Direktheit dieser Beziehung betrachtet Taylor als Gabe des Heiligen Geistes[265]. „Das Wort [*Abba* – Papi – Nachsatz von G. Bartosik] in seiner grundlegenden Schlichtheit ist die Stimme des Heiligen Geistes, es ist der Klang der ewigen Kommunikation zwischen dem Vater und dem Sohn"[266]. Daher kann man aus den oben genannten Worten des anglikanischen Theologen folgern, dass der Heilige Geist den Vater mit dem Sohn verbindet, das heißt, er ist der Mittler zwischen ihnen.

Wir sehen also, dass die genannten Theologen, die von der ökonomischen Trinität sprechen, den Heiligen Geist auf jeden Fall mutig als Mittler zwischen dem Vater und dem Sohn bezeichnen und sogar Ausdrücke verwenden, die ausdrücklich von dieser Mittlerschaft sprechen. Weiter unten werden die wichtigsten Ereignisse des irdischen Lebens Christi analysiert, in denen die Mittlerschaft der dritten göttlichen Person zwischen Vater und Sohn zu sehen ist.

### 2.2.1 DIE MENSCHWERDUNG

Biblische Zeugnisse weisen auf das hin, was H. U. von Balthasar ‚trinitarische Inversion' nannte, d. h. auf die aktive Beteiligung des Heiligen Geistes während des irdischen Lebens des Sohnes. Eigentlich wurde alles, was Jesus tat, ‚im Heiligen Geist' getan. Sogar das Wort ‚Christus' ist mit dem Heiligen Geist erfüllt, denn es bedeutet: der Gesalbte. Jesus ist der Christus, denn er wurde mit dem Heiligen Geist gesalbt – wie aus der Prophezeiung hervorgeht, die sich auf ihn bezieht (Jes 61,1; Lk 4,18)[267].

Diese mittlerische Gegenwart des Heiligen Geistes im irdischen Leben des Sohnes macht sich vor allem in seiner Menschwerdung bemerkbar, denn der Sohn Gottes verdankt dem Heiligen Geist, Mensch zu sein. Diese Mittlerschaft der dritten göttlichen Person kündet der Engel Gabriel Maria in der Verkündigungsszene: „Der Heilige Geist wird über dich

[263] Vgl. ebd.
[264] Vgl. J. Jeremias, *The Prayers of Jesus*, London 1967, S. 96-97.
[265] „The immediacy of the Abba-relationship with God is the gift of the Holy Spirit". GBG, S. 94.
[266] Ebd.
[267] Vgl. J. Salij, *Duch Święty jako Mistrz wewnętrzny*, in: Komisja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów Episkopatu Polski, *Misterium Eucharystii w życiu osób konsekrowanych. Materiały z sympozjum, Jasna Góra, 26-28 października 1998*, „Anamnesis" 5 (1988/89) Nr. 2, S. 15.

kommen und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten. Deshalb wird auch das Kind heilig und Sohn Gottes genannt werden“ (Lk 1,35)[268].

Unter den zeitgenössischen Theologen sehen die Mittlerschaft des Heiligen Geistes in der Menschwerdung in erster Linie: Kasper, Congar und von Balthasar[269].

Kasper stellt fest, dass die traditionelle Schultheologie den pneumatologischen Aspekt der Menschwerdung nicht eigentlich ausdrücken konnte. Der Heilige Geist wurde im Ereignis der Menschwerdung mit dem Begriff *gratia unionis* oder mit dem patristischen Begriff ‚Salbung‘ bezeichnet[270]. Nur durch die Anwendung des Appropriationsprinzips kann die Rolle und die Stellung des Heiligen Geistes in der Menschwerdung und im gesamten Leben Christi nach Meinung Kaspers umfassender dargestellt werden.

In diesem Zusammenhang erklärt der deutsche Theologe, dass der Heilige Geist, der „sowohl die persongewordene Freiheit der Liebe in Gott wie das schöpferische Prinzip ist, das den Menschen Jesus in der Weise heiligt, dass er ihn befähigt, durch seinen freien Gehorsam und seine Hingabe die menschgewordene Antwort auf Gottes Selbstmitteilung zu sein“[271].

Kasper stellt fest, dass der Heilige Geist nicht nur im Moment der Menschwerdung des Sohnes Gottes gegenwärtig ist, sondern an allen Phasen des Lebens Jesu teilnimmt: Jesus wird durch die Kraft des Geistes von der Jungfrau Maria empfangen (Lk 1,35: Mt 1,18.20); während der Taufe steigt der Heilige Geist auf ihn herab und offenbart ihn als Messias (Mk 1,10 u. Par.); Jesus wirkt durch die Kraft des Heiligen Geistes (Mk 1,12; Mt 12,28; Lk 4,14.18 u. a.); am Kreuz hat er sich durch den Heiligen Geist selbst dargebracht (Hebr 9,14); schließlich durch die Kraft des Geistes auferweckt (Röm 1,4; 8,11), wird er selbst zum „Leben spendenden Geist“ (1 Kor 15,45)[272].

Beim Betrachten dieser engen und untrennbaren Verbindung des Heiligen Geistes mit Christus nennt der Professor aus Tübingen den Heiligen Geist ‚gleichsam das Medium‘: „Der Geist ist gleichsam das Medium, in dem Gott gnädig in und durch Jesus Christus handelt und in dem Jesus Christus in freiem Gehorsam die persongewordene Antwort ist”[273].

Durch Verweis auf die lukanische Beschreibung der Verkündigung und die darin enthaltene Konsequenz des Kausalzusammenhangs („Der Heilige Geist wird über dich kommen und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten. Deshalb wird auch das Kind heilig und Sohn Gottes genannt werden“ [Lk 1,35]), sagt Kasper, dass Jesus der Sohn Gottes ‚im

---

[268] Ein weiterer Text zu diesem Thema: „Während er noch darüber nachdachte, erschien ihm ein Engel des Herrn im Traum und sagte: Josef, Sohn Davids, fürchte dich nicht, Maria als deine Frau zu dir zu nehmen; denn das Kind, das sie erwartet, ist vom Heiligen Geist“ (Mt 1,20).

[269] Auf die Mittlerschaft des Heiligen Geistes in der Menschwerdung wies schon J. M. Scheeben hin, indem er sich nach der Tradition *appropriatio actionis unitivae* in der hypostatischen Union auf den Heiligen Geist bezogen hat. Scheeben gab sechs Gründe, um diese These zu begründen. 1) Die Zuschreibung der *actio unitiva* auf den Heiligen Geist weist auf ein übernatürliches Wirken Gottes hin, die über die Naturordnung hinausgeht. 2) Der Heilige Geist ist der Mittler in der Menschwerdung, weil der Sohn Gottes den Körper nicht aus Notwendigkeit annimmt, sondern aus der Fülle der Liebe und der Kraft, die sich im Heiligen Geist manifestiert. 3) Wie in der Heiligen Dreifaltigkeit der Heilige Geist das Band der Einheit zwischen dem Vater und dem Sohn ist, so ist in der Person Christi der Heilige Geist der Urheber der Einheit der göttlichen Natur mit der menschlichen Natur. 4) Die Analogie zur Verkörperung des menschlichen Wortes. Wie das innere Wort des menschlichen Geistes verkörpert wird und sich mit dem Wort aus dem menschlichen Mund manifestiert, so wird durch den Hauch Gottes (des Heiligen Geistes) der Körper des ewigen Wortes Gottes gebildet. 5) Die Analogie zur Schöpfung des ersten Menschen. Wie Adam durch den Odem Gottes belebt wurde, so goss und hauchte der Heilige Geist dem ewigen Wort gemäß seinem Wesen die menschliche Natur ein. 6) Die Menschwerdung als die höchste Form der Selbstmitteilung Gottes in der Schöpfung ist dem Heiligen Geist zugeschrieben, der vergöttlicht, heiligt und die Gnade schenkt. Vgl. J. M. Scheeben, *Die Herrlichkeit der göttlichen Gnade*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. VI, T. 1, S. 233-235; Bd. 2, S. 153; R. Karwacki, *Od chrystomonizmu ku pnematologicznej teologii*, a.a.O., S. 143-144. Vgl. A. Czaja, *Wcielony Syn Boży namaszczony Duchem Świętym. Pneumatologiczny wymiar chrystologii w posoborowej teologii niemieckiej*, w: *Jezus Chrystus wczoraj i dziś, ten sam także i na wieki (Hbr 13,8)*, Red. A. Napiórkowski, Z. J. Kijas, Kraków 2004, S. 92-98.

[270] Vgl. JCh, S. 298.

[271] „Der Geist ist damit sowohl die persongewordene Freiheit der Liebe in Gott wie das schöpferische Prinzip, das den Menschen Jesus in der Weise heiligt, dass er ihn befähigt, durch seinen freien Gehorsam und seine Hingabe die menschgewordene Antwort auf Gottes Selbstmitteilung zu sein” (JCH, S. 298).

[272] Vgl. JCh, S. 298-299.

[273] JCh, S. 299; JCHPL, S. 260; vgl. Anm. 140 in diesem Kapitel.

Heiligen Geist‘ ist. Und so wie Jesus der neue Adam im Geist ist, der Sohn Gottes, so empfangen auch die Christen die Gotteskindschaft im Heiligen Geist[274].

In diesem heilsgeschichtlichen Licht des Neuen Testaments spezifiziert Kasper die Mittlerschaft des Heiligen Geistes: „Der Geist als das persongewordene Band der Freiheit in der Liebe zwischen Vater und Sohn ist das Medium, in dem der Vater den Sohn in Freiheit und aus reiner Gnade sendet und dadurch, dass er in Jesus den menschlichen Partner findet, in dem und durch den der Sohn in geschichtlicher Weise die Sendung des Vaters gehorsam beantwortet“[275].

Auch Y. Congar macht auf die mittlerische Rolle des Heiligen Geistes in der Menschwerdung des Sohnes Gottes aufmerksam. Er spricht explizit davon, dass der Sohn Gottes durch den Heiligen Geist und durch Maria, d. h. durch die Mittlerschaft des Heiligen Geistes und Mariens, Mensch geworden ist[276].

Die Frage der Mittlerschaft des Heiligen Geistes in der Menschwerdung wurde in umfassender Weise von H. U. von Balthasar entwickelt. Die Menschwerdung Christi kann - nach ihm - durch zwei grundlegende Begriffe bezeichnet werden, die er in Theodramatik[277] genau beschreibt, und dann kommt er auf diese im theologischen Sinne[278] zurück: der *apriorische Gehorsam* des Sohnes Gottes und die trinitarische Inversion. Der erste Begriff bedeutet, dass Jesus sich nicht selbst seine Menschheit ‚nimmt‘, sondern sich diesbezüglich dem Geist ‚übergibt‘, der ihn zum Menschen macht. Seine Menschwerdung ist die ‚trinitarische Inversion‘, d. h. es ist der Übergang von der immanenten Trinität zur ökonomischen Trinität (ohne ersteres zu riskieren oder aufzuheben), mit dem Ergebnis dass der Heilige Geist nicht mehr ‚rein passiv‘ ist, sondern ‚die Rolle des aktiven Mittlers‘ übernimmt[279]. In seinem Argument bezieht sich von Balthasar auf Pierre de Bérulle, der feststellte, dass die dritte göttliche Person, die in der Ewigkeit keiner anderen göttlichen Person den Lebensanfang gibt, das menschgewordene Wort zeugt (*produit le Verbe Incarné*)[280]. Der Schweizer Theologe bezeichnet den Heiligen Geist explizit mit dem Terminus *‚Mittler‘* (und nicht wie zuvor *Vermittler* oder *Medium*), d. h. er verwendet denselben Begriff, mit welchem er auch Christus als Mittler bezeichnet.

Wie gelangt von Balthasar zu einer solchen Doppelung der Mittlerschaft des Heiligen Geistes? Die Menschwerdung des Sohnes Gottes analysierend, aus der seine irdische Sendung hervorgeht, betont er, dass er [Jesus Christus] kein ins Dasein ‚Geworfener‘ ist wie wir, sondern

---

[274] Vgl. JCh, S. 299.

[275] JCh, S. 299-300; JChPL, S. 260; Anm. 139 in diesem Kapitel.

[276] „Das Kommen und Wirken des Heiligen Geistes bedeutet, dass die von Maria empfangene Frucht ‚heilig‘ ist, d. h. er erfüllt vollkommen den Willen ‚Gottes‘ (= Vaters): Lk 1,35“ (Y. Congar, W, Bd. 3, S. 199). „Durch den Heiligen Geist [Jesus – Nachsatz von G. Bartosik] geht er den Weg des Knechtes Gottes Lk 4,18 ff)“ (ebd., S. 201). K. Pek erklärt zu dieser Aussage: „Was wichtig erscheint, ist die Formulierung ‚durch den Heiligen Geist‘. Congar betont diesen Aspekt oft, sowohl in Bezug auf Christus als auch auf die Kirche. […] Das gilt auch für Maria. Durch sie wurde Gott ein Mensch. Trotzdem empfing sie ihn durch den Heiligen Geist. Die Präposition ‚durch‘, die sich auf Maria bezieht und von ihrer Mittlerschaft zeugt, stand und steht noch immer in der Formulierung, die über die Mittlerschaft des Heiligen Geistes spricht“ (K. Pek, *Per Spiritum*, a.a.O., S. 65).

[277] Vgl. TD 2/2, S. 151-175.

[278] Vgl. TL 3, S. 41-42.

[279] „Dieser Ansatzpunkt liegt in dem Menschwerdungsereignis, das in *Theodramatik* II/2, 151-175 bereits ausführlich durch zwei Grundbegriffe gekennzeichnet wurde: durch den ‚apriorischen Gehorsam‘ Jesu, der sich nicht selbst seine Menschheit ‚nimmt‘, sondern sich dafür dem Geist ‚überlässt‘, der ihn zum Menschen macht, was eine ‚Inversion‘ im Übergang von der immanenten zur ökonomischen Trinität zur Voraussetzung hat: ohne Gefährdung oder Aufhebung der ersten übernimmt der Geist, um den apriorischen Sendungsgehorsam (der in der Selbstüberlassung ‚keine bloße Passivität‘ ist, sondern höchsten Einsatz verlangt) zu sichern, die Rolle des aktiven
Mittlers ” (TL 3, 41).

[280] „Cette troisième personne, ne produisant rien d´éternel et d`incréé, produit le Verbe Incarné”. „Vous faites en la terre cette opération d`Amour qui joint l`Etre créé a l`Etre incréé. Béni soyez-vous de cette sainte opération qui accomplit l`Incarnation du Verbe et la Déification supreme de la nature humaine” (P. de Bérulle, *Grandeurs de Jésus* [*OEuvres Complètes* I, 1646], S. 173, zitiert nach: TL 3, S. 41).

dass sein irdisches Leben von Anfang an im Wesentlichen Gehorsam war[281]. Daraus folgt, dass alle Tätigkeiten des Sohnes durch den vorausgehenden Gehorsam gezeichnet sind, sowohl dem Vater als auch dem Geist gegenüber, dem der Vater die Umsetzung des beabsichtigen Werkes anvertraut hat[282]. In diesem zielgerichteten Gehorsam lässt der Sohn sich durch den Heiligen Geist in den Schoß der Jungfrau tragen[283]. Dies ist das, was von Balthasar als ersten Aspekt der Mittlerschaft des Heiligen Geistes in der Menschwerdung anführt: Der Heilige Geist ist der Geist des Gehorsams im Sohn.

Der zweite Aspekt der Mittlerschaft beruht auf der aktiven Beteiligung des Geistes am Werk der Menschwerdung[284]. Nach den kappadokischen Vätern stellt von Balthasar fest, dass, als Christus empfangen wird, „der Geist vorauseilt"[285]. Es ist der Heilige Geist, der den Samen Gottes in den Schoß der Jungfrau trägt[286] und er wird zum Wirker der Inkarnation[287], also übte er eindeutig die aktive Funktion des Mittlers zwischen dem Vater und dem Sohn aus. Der Schweizer Theologe spricht über die Mittlerschaft des Heiligen Geistes in der Menschwerdung und beruft sich dabei auf den mittelalterlichen Theologen – Alexander von Hales. Dieser Vertreter der franziskanischen Schule, der den Heiligen Geist als die ‚ungeschaffene Gnade' bezeichnete, schreibt gerade ihm die Bildung der hypostatischen Union zu. Der Heilige Geist ist damit als die Liebe *Vermittler* (*medium*) zwischen dem unendlich erhabenen Gott und dem so weit von ihm entfernten Geschöpf. In dieser Perspektive erscheint er allerdings als die habilitierende Kraft des Menschen, um das Mensch-Sein durch Gnade - (allgemein und zuhöchst in Christus) mit Gott zu vereinen [288].

Um von Balthasars Konzeption der Mittlerschaft des Heiligen Geistes in der Menschwerdung zusammenzufassen, kann man sagen, dass er eine doppelte Perspektive ergreift: Als Geist des Vaters ist der Heilige Geist eine Person, die die Anweisungen aus dem Himmel umsetzt (d.h. er trägt den Samen Gottes in den Schoß der Jungfrau). Als Geist des Sohnes ist er im Sohn auf der Erde der Geist des Gehorsams, durch den der Sohn Gottes den menschlichen Körper annimmt[289]. Nach E Tourpe kann daher gesagt werden, dass nur ‚in' und ‚durch' die personale und allgemeine Mittlerschaft des Geistes Christus der Mittler zu einem wirksamen Bindeglied (*vinculum*) des absoluten Wesens und des geschaffenen Wesens geworden ist[290].

Abschließend kann man feststellen, dass die von uns besprochenen Theologen (Kasper, von Balthasar, Liszka) die Mittlerschaft des Heiligen Geistes im Ereignis der Menschwerdung eindeutig unterstreichen und ihn unmittelbar Mittler nennen.

---

[281] Vgl. TL 3, S. 44.

[282] Vgl. TL 3, S. 166.

[283] Vgl. TL 3, s. 42.

[284] Piotr Liszka sagt ausdrücklich, dass „der Heilige Geist eine aktive und mittlerische Rolle auf […] zwei verschiedene Arten von Geburten spielt: in der hypostatischen Union und in den adoptierten Kindern Gottes" (P. Liszka, *Pośredniczka w Duchu Świętym*, SM 4 [2002] Nr. 3, S. 134). Vgl. ebd., S. 160.

[285] „Christus wird empfangen, der Geist eilt voraus" [hl. Gregor von Nazianz, *Or.* 31, 29, PG 36, 165B], „geht es um die Ankunft Christi?, auch hier geht der Geist voraus" [hl. Basilius der Große, *De Spiritu Sancto*, 19, PG 32, 1180C] (TL 3, 156).

[286] „Der Geist trägt den ‚Samen Gottes' (1 J 3,9) des Vaters, also den Sohn, in den Schoss der Jungfrau" (TD 3, S. 44).

[287] Vgl. TL 3, S. 48, 168.

[288] „Der Heilige Geist ist damit als ‚die Liebe' der Vermittler (*medium*) zwischen dem unendlich erhabenen Gott und dem so weit von ihm entfernten Geschöpf. Von hier aus erscheint der Geist vor allem als die habilitierende Kraft (fortan gratia habitualis), die die Menschheit (allgemein und zuhöchst in Christus) durch Gnade (fortan *gratia habitualis*) für die Einigung mit Gott verband" (TL 3, s. 163, vgl. Alexander von Hales, *Summa*, a.a.O., Bd. 4, S. 99).

[289] „Wieder wird hier deutlich, dass der Geist dabei keine nachträgliche, gar untergeordnete Rolle spielt, da er immer schon als der Geist des Vaters dessen Willen dem Sohn übermittelt und ihn als Geist des Sohnes im Gehorsam des 'Gottesknechts' ausgeübt hat" (TL 3, S. 184).

[290] Vgl. E. Tourpe, *Duch, natura i pośredniczenie*, a.a.O., S. 114.

### 2.2.2 DIE SALBUNG JESU MIT DEM HEILIGEN GEIST BEI DER TAUFE IM JORDAN

Die trinitarische Inversion, von der von Balthasar spricht, d. h. die mittlerische Beteiligung des Heiligen Geistes an dem irdischen Leben des Sohnes Gottes, ist bei der Taufe des Herrn Jesus im Jordan deutlich sichtbar. Denn Jesus beginnt seine ‚öffentliche Tätigkeit' im Heiligen Geist. Alle vier Evangelien sprechen von der Anwesenheit des Heiligen Geistes bei der Taufe Jesu im Jordan (z. B. Lk 3,22), diese Anwesenheit wird auch in den späteren Tätigkeiten Jesu betont (Lk 3,16; 4,1.14.18; 10,21)[291].

Dieses Herabsteigen des Heiligen Geistes vom Vater zu Jesus bei der Taufe des Johannes hat einen dreifachen Charakter. Erstens ist es das tätige Wirken des Heiligen Geistes, das zuvor die Propheten für die Endzeit vorhergesagt hatten (vgl. Joel 3,1-2)[292]; zweitens ist die Erfüllung Jesu mit dem Heiligen Geist mit seiner göttlichen Sohnschaft verbunden, was im Markusevangelium (Mk 1, 11) deutlich zu sehen ist[293]; drittens ist es die Salbung Jesu mit dem Heiligen Geist zum Messias. Bei der Taufe Jesu im Jordan erweist sich der Heilige Geist als „jene eschatologische Gabe, in deren Kraft der Messias und Gottessohn zu wirken beginnt und in deren Zeichen das Reich des Vaters Gestalt annimmt"[294]. Folglich kann man sagen, dass nach allen vier Evangelien bei der Taufe im Jordan „in Jesus der eschatologische Geistträger und auserwählte Messias begegnet"[295].

Diese vorgenannten Faktoren erscheinen in den Aussagen der in Rede stehenden Theologen (Mühlen, Taylor, Kasper und von Balthasar). Aber nur drei von ihnen, d. h. Taylor, Kasper und von Balthasar, sprechen mehr oder weniger deutlich über die Mission des Heiligen Geistes bei der Taufe Jesu bezüglich der Mittlerschaft oder des Beginns dieser Mittlerschaft während des irdischen Lebens Jesu.

H. Mühlen war der erste Theologe der modernen Theologie, der so deutlich auf den pneumatologischen Charakter der Taufe Christi aufmerksam machte. Auf Grund der biblischen Zeugnisse, vor allem Apg 10,38 („… wie Gott Jesus von Nazareth gesalbt hat mit dem Heiligen Geist und der Kraft; wie dieser umherzog und Gutes tat und alle heilte, die in der Gewalt des Teufels waren, denn Gott war mit ihm") und Lk („Der Geist des Herrn ist auf mir, weil er mich gesalbt hat")[296], und auf der Grundlage der patristischen Zeugnisse[297] betont er, dass die Salbung Jesu bei der Taufe im Jordan mit dem Heiligen Geist die Mitteilung des messianischen Amtes zur Folge hat und die Verleihung der ihm als Mensch entsprechenden Heiligkeit[298]. Die Salbung mit dem Heiligen Geist wurde Jesus im Hinblick auf die Kirche verliehen[299]. Der Professor aus Paderborn ist daher der Ansicht, dass dies als grundlegendes Ereignis - sowohl für die Christologie als auch für die Ekklesiologie - betrachtet werden sollte.

Bei der Neuentdeckung der Bedeutung der Taufe Jesu meint Mühlen, dass die Kirche nicht nur als die Fortsetzung der Menschwerdung Christi betrachten werden sollte, sondern auch als die Kontinuität der Salbung Jesu mit dem Heiligen Geist[300] und als Fortdauer des

---

[291] Vgl. J. Salij, *Duch Święty jako Mistrz wewnętrzny*, a.a.O., S. 16.
[292] Vgl. B. Stubenrauch, *Pneumatologie*, a.a.O., S. 28.
[293] Vgl. ebd., S. 28.
[294] Ebd., S. 29.
[295] Ebd. S. 29.
[296] Vgl. UMP, S. 219-220.
[297] Mühlen zitiert unter anderem die Aussagen des hl. Irenäus, des hl. Basilius des Großen und des hl. Ambrosius über die Salbung Jesu mit dem Heiligen Geist (vgl. UMP, S. 223).
[298] Vgl. UMP, S. 219-221; vgl. Y. Congar, W, Bd. 1, S. 65-66; J. J. O´Donnell, *Tajemnica Trójcy Świętej*, a.a.O., S. 63.
[299] Vgl. UMP, S. 220; vgl. Apg 10,38; Lk 4,18.
[300] Vgl. UMP, S. 216-286. Diese These stieß auf unvollständige Annahme oder auf formale Einwände (vgl. A. Czaja, *Jedna Osoba*, a.a.O., S. 181-185). Der Theologe aus Lublin zitiert die kritischen Bemerkungen Mühlens im Zusammenhang mit der von ihm vorgestellten Konzeption. Zu den Kritikern gehört auch Y. Congar, der die Marginalisierung der Menschwerdung für die Gründung der Kirche durch den deutschen Theologen rügt (vgl. Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego*, a.a.O., Bd. 1, S. 66-67).

Pfingstereignisses[301]. In dieser Perspektive versteht er die Kirche als ‚eine Person in vielen Personen' und betont, dass ein und derselbe Heilige Geist in Christus und in den Christen ist[302]. In diesem Zusammenhang schreibt Mühlen dem Heiligen Geist die Funktion der Mittlerschaft zwischen Gott und der Kirche und die Funktion der Mittlerschaft in der Kirche selbst zu (er nennt ihn die Selbstmitteilung der Mittlerschaft), was in Kapitel III erörtert wird.

Der Dogmatiker aus Paderborn spricht jedoch nicht von der Mittlerschaft des Heiligen Geistes zwischen dem Vater und dem Sohn bei der Taufe Jesu im Jordan. Wir können also aus seiner Argumentation nur entnehmen, dass der Heilige Geist eine mittlerische Rolle zwischen Gott und der Kirche und in der Kirche selbst spielt (die Kirche ist die Fortsetzung der Salbung Christi mit dem Heiligen Geist bei der Taufe), dann sollte er wohl auch diese Funktion in diesem Ereignis ausüben, wobei die Kirche die Fortsetzung ist.

Über die mittlerische Mission des Heiligen Geistes bei der Taufe Jesu im Jordan spricht J. V. Taylor. Der anglikanische Theologe führt an, dass der Messias bereits in den messianischen Prophezeiungen des Alten Testaments (insbesondere bei Jesaja und Ezechiel) als der Mensch dargestellt wurde, auf dem der Geist des Herrn ruhen wird. Außerdem ist der Messias im Tritojesaja gewissermaßen als „Träger des Geistes des Herrn" dargestellt (Jes 61,1)[303].

Wie der anglikanische Theologe die drei grundlegenden Auswirkungen der Mittlerschaft und der Gegenwart des Heiligen Geistes in einem Christen sah[304], so sieht er die gleichen Auswirkungen vor allem in der Person Jesu. Diese sind bereits erwähnt: die Aufgeschlossenheit für die Bedürfnisse anderer, die Gemeinsamkeit mit anderen Menschen, die Notwendigkeit der Entscheidung zur Selbstopferung, nämlich der Tod Jesu am Kreuz. Laut Taylor ist Jesus die Person, die sich vom Heiligen Geist auf vollkommenste Weise in Besitz nehmen ließ[305]. Gleichzeitig stellt Taylor fest, dass es für das Verständnis der Mission Christi in erster Linie notwendig ist, die Bedeutung seiner Taufe im Jordan zu entdecken, bei der der Heilige Geist auf ihn herabkam,[306]. Daraus lässt sich folgern, dass für Taylor bezüglich der Mittlerschaft das Herabkommen des Heiligen Geistes auf Jesus bei der Taufe von zentraler Bedeutung ist; deren Realisierung beginnt mit diesem Geschehen in der Person Jesu.
Die Mittlerschaft des Heiligen Geistes im irdischen Leben Christi sieht auch W. Kasper, indem er den Heiligen Geist ‚gleichsam Medium' oder ausdrücklich ‚Medium' nennt[307]. Er entwickelt das Thema der Mittlerschaft des Heiligen Geistes bei der Taufe Jesu im Jordan nicht umfassend, sondern beschränkt sich auf die Feststellung, dass der Heilige Geist bei der Taufe auf Jesus herabkam und ihn in sein messianisches Amt eingesetzt hat[308]. Kasper erwähnt dieses Ereignis nur als eines von vielen, in denen die Mittlerschaft des Heiligen Geistes vorhanden ist. Wir haben dieses Thema anlässlich der Darstellung der Mittlerschaft des Heiligen Geistes im Geheimnis der Menschwerdung des Sohnes Gottes erörtert[309].

Am eingehendsten spricht H. U. von Balthasar über die mittlerische Mission des Heiligen Geistes bei der Taufe. Infolge der trinitarischen Inversion wird der Heilige Geist zum

---

[301] Vgl. H. Mühlen, *Neu mit Gott. Einübung in christliches Leben und Zeugnis*, Freiburg-Basel-Wien 1990, S. 395.
[302] Vgl. UMP, S. 237.
[303] „According to Isa. 11,2, the Messiah not only will be filled and driven by the Spirit but the Spirit will be continually joined with him, will rest upon him. Third Isaiah (Isa. 61,1) also understood the Messiah as the bearer of the Spirit: the Spirit rest upon him. According to Second Isaiah (Isa. 42, 1), not only the Messiah but all Israel will share in God`s Spirit in a new way at the end of history (cf. also Ezek. 36,27; Isa. 44,3). In his last vision in the night Zechariah saw the Spirit of Yahweh come over all peoples; the wagons of the wind bear *ruach Yahweh* into the four corners of the world (Zech. 6,1-8), Finally, Joel also promises the pouring out of God`s Spirit on «all flesh» for the end of time" (W. Pannenberg, *Jesus – God and Man*, London 1968, S. 170, zitiert nach: GBG, S. 86).
[304] Vgl. ebd., Z. B. S. 47.
[305] Vgl. ebd., S. 90.
[306] Vgl. ebd., S. 91.
[307] Vgl. JCh, S. 299-300.
[308] „...bei der Taufe wird er durch den Geist in sein messianisches Amt eingesetzt" (JCh, S. 299).
[309] Vgl. Anm. 271-275 in diesem Kapitel.

Mittler zwischen dem Vater und dem Sohn. Das Empfangen des Heiligen Geistes bei der Taufe Jesu im Jordan ist nach von Balthasars Meinung gleichbedeutend mit der Gabe der Geistesfülle an den Sohn: „der, den Gott gesandt hat, spricht die Worte Gottes; denn ohne Maß gibt er den Geist“ (Joh 3,34)[310]. Der Heilige Geist ist ‚in‘ und ‚über‘ Jesus, und er verursacht, dass Jesus selbst seit der Taufe der eigentliche Pneumatiker ist[311], wodurch er nicht dem Gesetz, sondern dem Geist gehorcht, der ihn mit dem Vater vereint[312]. In diesem Zusammenhang spricht von Balthasar unmittelbar von der mittlerischen Aufgabe des Heiligen Geistes zwischen dem Vater und dem Sohn, der die dritte göttliche Person während der gesamten Mission des Sohnes erfüllt, aber auf besondere Weise sie bei der Taufe Jesu im Jordan offenbart: „Der Geist behält vom Beginn der Menschenwerdung her eine entsprechende, ökonomische Vermittlungsgestalt zwischen Vater und Sohn, wie sie bei der offiziellen Kundgabe seiner Sendung, bei der Taufe, offenkundig ist: er steigt auf den Sohn herab,
um in-über ihm schwebend zu ‚bleiben‘ (Joh 1,32-33)“[313].

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die Mittlerschaft des Heiligen Geistes bei der Taufe Jesu im Jordan entweder als ‚Einsetzen Jesu in das messianische Amt‘ (Kasper) oder als Beginn der Mittlerschaft dargestellt wird, die der Heilige Geist während der gesamten irdischen Existenz Christi zwischen Vater und Sohn verwirklicht hat (Taylor, von Balthasar).

### 2.2.3 DIE ÖFFENTLICHE TÄTIGKEIT CHRISTI IN DER KRAFT DES HEILIGEN GEISTES

Auf die Mittlerschaft des Heiligen Geistes während des irdischen Lebens Jesu weisen die Texte der Heiligen Schrift eindeutig hin. Der Heilige Geist unterstützt Christus (oder führt ihn sogar) in seiner Mission, das Reich Gottes zu verkünden und zu bauen. Der Herr Jesus bezieht auf sich die folgende Prophezeiung Jesajas: „Der Geist des Herrn ruht auf mir; denn er hat mich gesalbt. Er hat mich gesandt, damit ich den Armen eine frohe Botschaft bringe; damit ich den Gefangenen die Entlassung verkünde und den Blinden das Augenlicht; damit ich die Zerschlagenen in Freiheit setze und ein Gnadenjahr des Herrn ausrufe“ (Lk 4,18-19, vgl. Jes 61,1-2; 58,6). In der Tat, Jesus, gesalbt mit dem Heiligen Geist, der „Gutes tat und alle heilte, die in der Gewalt des Teufels waren“ (Apg 10,38). Auch an einer anderen Stelle betont Jesus selbst, dass er durch die Macht des Geistes Gottes die Dämonen austreibt (Mt 12,28)[314]. In der Kraft des Heiligen Geistes wählte Jesus auch die Apostel (vgl. Apg 1,2)[315].

Man kann daher sagen, dass Christus durch die Mittlerschaft des Heiligen Geistes und durch die Salbung mit dem Heiligen Geist während seines irdischen Lebens eine dreifache mittlerische Funktion ausübt: die königliche (durch den Dienst an den Armen, die Austreibung der Dämonen und die Heilungswunder), die prophetische (durch die Verkündigung des Evangeliums) und die priesterliche Funktion (durch die Darbringung des Opfers am Kreuzesstamm)[316].

Die von uns zitierten Theologen erörtern nicht einzelne Ereignisse im Leben Jesu als Manifestationen der Mittlerschaft des Heiligen Geistes. Nur sprechen sie, wie zum Beispiel

---

[310] Vgl. TL 3, S. 85.

[311] Vgl. TL 3, S. 44, 85.

[312] „Ökonomisch war der Geist in-über Jesus; dieser gehorchte aus dem Geist, aber nicht einem Gesetz, das über ihm stand, sondern dem Geist, der ihn mit dem Vater verband” (TD 3, S. 339-340).

[313] TD 2/2, S. 171.

[314] Vgl. B. Stubenrauch, *Pneumatologie*, a.a.O., S. 63-68; GJCh, S. 232.

[315] Vgl. Y. Congar, W, Bd. 3, S. 201.

[316] Vgl. J. J. O`Donnell, *Tajemnica Trójcy Świętej*, a.a.O., S. 59-63.

Kasper[317] oder von Balthasar[318], vom gesamten Leben Jesu, der im Heiligen Geist auf der Grundlage der trinitarischen Inversion eine mittlerische Mission zwischen dem Vater und dem Sohn erfüllt: Als Geist des Vaters spielt er in Christus die Rolle der Weisung vom Himmel her, als Geist des Sohnes ist er im Sohn auf der Erde der Geist des Gehorsams[319]. Dies wurde jedoch bereits im einleitenden Teil dieses Absatzes (2.2.) erwähnt.

### 2.2.4 DIE PASSION UND DER TOD CHRISTI

Der Heilige Geist begleitet Jesus auch während seiner Passion und seines Sterbens. Wir können darüber im Brief an die Hebräer lesen, in dem der Autor betont, dass Christus „sich selbst als Opfer ohne Fehl durch den ewigen Geist Gott dargebracht hat“ (9,14)[320]. Dies ist eine Bestätigung der These von Balthasars über die trinitarische Inversion, also eine Bestätigung dafür, dass der Heilige Geist den Vater mit dem Sohn während des gesamten irdischen Lebens Jesu, auch während seiner Passion und seines Sterbens, vereint[321]. Besondere Aufmerksamkeit schenken J. V. Taylor und H. U. von Balthasar diesem Thema.

Ersterer beginnt seine Ausführungen über die mittlerische Mission des Heiligen Geistes während der Passion und des Sterbens Christi mit der Erinnerung daran, dass es zu den Aufgaben des Heiligen Geistes gehört, „der Welt die Augen aufzutun über die Sünde und über die Gerechtigkeit und über das Gericht“ (Joh 16,8). Taylor sagt, dass die Menschheit Jesu ganz im Besitz des Heiligen Geistes war und dass Christus eng mit dem Heiligen Geist verbunden war, daher gehörte es zum Kern der Sendung Christi, der Welt die Schrecken der Sünden zu zeigen. Und genau das war die Entlarvung des Übels der Sünde, die Jesus ans Kreuz führte[322]. Christus war in der Kraft des Heiligen Geistes völlig frei. Er konnte Vorurteile und Konventionen brechen. Er hat mit niemandem irgendwelche Vereinbarungen getroffen. Er hat nicht berechnet, ob ihm etwas Vorteile bringt oder nicht. Die einzige Bestimmung seines Wirkens war die Erfüllung des Willens Gottes, des Willens des Vaters. Taylors Meinung nach bewirkte die herrliche Freiheit des Sohnes Gottes, die eine Gabe des Heiligen Geistes ist, dass er als Lästerer verkannt wurde, und dies führte zu seinem Tod[323].

Zu den mittlerischen Aufgaben des Heiligen Geistes zählt Taylor vor allem die Bildung der zwischenmenschlichen Beziehungen, nämlich, wie er schreibt: „das Bewusstsein für die Gegenwart und die Bedürfnisse der anderen Person zu wecken“, die Bildung der Beziehung ‚Ich‘ – ‚Du‘. Der Heilige Geist hat nicht aufgehört, diese Mission zu erfüllen, selbst als Christus am Kreuz hing. Nach Taylor bestand die grundlegende Aufgabe des Heiligen Geistes während des Todeskampfes Jesu am Kreuz darin, die Beziehung der gegenseitigen Liebe zwischen Vater und Sohn aufrechtzuerhalten: „Was tat der Heilige Geist auf Golgotha? Vor allem musste er in einem schwer zu erfassenden Geheimnis sein ewiges Wirken zwischen dem Vater und dem Sohn fortsetzen und in jedem von ihnen das Bewusstsein der Gegenwart des anderen bewahren. Das tut er in der Agonie und in der Ekstase der Liebe, die wir niemals verstehen werden. Jesus erlebte nicht nur die Verlassenheit, sondern auch von seiner Seite das vollkommenste Vertrauen“[324].

Andererseits hat der Heilige Geist bereits auf Golgotha in den dort anwesenden Personen die Erkenntnis des Erlösungswerkes Jesu geweckt, in dem guten Verbrecher (Lk

[317] Jesus „wirkt in der Kraft des Geistes” (JCh, S. 299); vgl. ebd., S. 299-300.
[318] Vgl. z.B. TD 2/2, S. 168, 171.
[319] Vgl. TL 3, S. 166.
[320] Vgl. GJCh, S. 233.
[321] „Als der Messias am Kreuz ist er zugleich der Messias im Geist” (GJCh, S. 201).
[322] Vgl. GBG, S. 96.
[323] Vgl. ebd., S. 101-102.
[324] Ebd., S. 102.

23,42)[325] und in dem Hauptmann (Mk 15,39)[326]. Wir haben es also auch hier mit der mittlerischen Mission des Heiligen Geistes zu tun, die darin besteht, bei den Zeugen des Todes Christi das Bewusstsein für sein rettendes Werk zu wecken und in ihm den Erlöser zu erkennen.

Nach Taylor übergab der sterbende Jesus am Kreuz den Heiligen Geist an seinen Vater, damit der Vater ihn der Kirche geben konnte. Man kann daher zur Zeit des Kreuzestodes Jesu vom Beginn der mittlerischen Mission des Heiligen Geistes gegenüber der Kirche sprechen. So begründet Taylor diese Ansicht. Er sagt, dass das ‚Leben im Geist' auf eine einzigartige Weise von dem neuen Menschen Jesus Christus ‚erlebt' wurde durch die vollständige Identifikation seiner Menschheit mit dem Schöpfergeist. Diese Identifikation (Verbundenheit) fand jedoch in Jesus nicht ihr Ende. Diese Einheit zwischen Jesus und dem Heiligen Geist wurde dem Vater dargebracht, und der Vater gibt sie den Menschen weiter[327]. Um seine These zu bekräftigen, zitiert der anglikanische Theologe die Beschreibung des Todes Christi aus dem Johannesevangelium. Dieser Bericht endet mit der Aussage: Jesus „neigte das Haupt und übergab den Geist" (Joh 19,30). Taylor interpretiert diese Worte als die Übergabe des Heiligen Geistes durch den sterbenden Jesus an seinen Vater, damit er ihn an die Jünger Christi weiterleiten konnte. „Christus übergab dem Vater seinen Geist, damit er ihn allen Menschen geben konnte. In diesem Erlösungstod wurde der Heilige Geist ausgegossen, der nun über ‚alles Fleisch' ausgegossen wird. Die Liebe Gottes, die das Herz Jesu entfacht hatte, wurde ‚in unsere Herzen ausgegossen'. Durch diese und viele andere Aussagen bestätigen die neutestamentlichen Autoren, dass die Vereinigung des Heiligen Geistes mit der Menschheit (eine neue und einzigartige Vereinigung in Jesus Christus) an die Mitglieder der Kirche übergeben wurde, die so zum mystischen Leib Christi wurden"[328]. In diesem mystischen Leib beginnt durch den Heiligen Geist, eine neue Art des Menschen zu wachsen, im Gewebe des alten Körpers.

Taylors Konzeption von der Mittlerschaft des Heiligen Geistes während der Passion und des Sterbens Jesu zusammenfassend, können wir sagen, dass diese Mittlerschaft auf dreifache Weise betrachtet wird: Erstens, der Heilige Geist erhält weiterhin die Einheit zwischen dem Vater und dem Sohn; zweitens, er erweckt bei den Zeugen der Passion den Glauben an die Göttlichkeit Christi; drittens, er wird der Kirche übergeben, damit er in ihr die Mittlerschaftsmission ausübt.

Präziser zeigt H. U. von Balthasar die mittlerische Mission des Heiligen Geistes während der Passion und des Todes Christi.

Der Schweizer Theologe sieht im Zusammenhang mit der trinitarischen Inversion die aktive mittlerische Rolle des Heiligen Geistes im irdischen Leben des Sohnes Gottes. Diese Mittlerschaft der dritten göttlichen Person besteht darin, dass der Heilige Geist Jesus den Willen des Vaters übermittelt[329]. Andererseits ist er im Sohn der Geist des Gehorsams. Auf besondere Weise manifestiert sich die Mittlerschaft des Geistes während der Passion und des Sterbens des Gottessohnes[330], weil das Leiden der Höhepunkt des Gehorsams Jesu im Heiligen Geist ist. Die mittlerische Mission, die der Heilige Geist während des irdischen Lebens des Sohnes Gottes, insbesondere in der Passion, erfüllt, erfolgt in Form einer bedingungslosen,

---

[325] „Dann sagte er (Verbrecher): Jesus, denk an mich, wenn du in dein Reich kommst! Jesus antwortete ihm: Amen, ich sage dir: Heute noch wirst du mit mir im Paradies sein". Vgl. ebd.

[326] „Als der Hauptmann, der Jesus gegenüberstand, ihn auf diese Weise sterben sah, sagte er: Wahrhaftig, dieser Mensch war Gottes Sohn". Vgl. ebd.

[327] Vgl. ebd., S. 106-107.

[328] Ebd., S. 107.

[329] TD 2/2, S. 468, vgl. Anm. 251 in diesem Kapitel.

[330] „Dass der Sohn auf Erden dem Vater im Geist gehorsam wird bis zum Tod am Kreuz, ist die verständliche Übersetzung seiner ewigen Haltung der zum zeugenden Vater zurückkehrenden ur-gehorsamen Bereitschaft und Dankbarkeit. Gewiss tritt nun das ein, was früher (TD 2/2, S. 167-175) als ‚trinitarische Inversion' bezeichnet wurde: statt den Geist ‚gleichwesentlich' mit dem Vater zu hauchen, empfängt er jetzt als Mensch im Geist den Willen des Vaters, wobei er denselben Geist zugleich als Geist des Gehorsams in sich selbst hat" (TD 4, S. 106); vgl. TD 2/2, S. 175.

geradezu unerbittlichen Regel (vgl. Joh 10,18; 12,49-50; 14,13; 6,38; 4,34; 5,30; 12,27-28). Die Notwendigkeit dessen, was in der Zeit geschehen soll, ist Ausdruck des ewigen dreifaltigen Heilsbeschlusses, also des gemeinsamen Beschlusses von Vater und Sohn, dessen Zeuge der Geist bleibt.[331].

Von Balthasar erklärt, dass die Gegenwart des Heiligen Geistes in Christus während seines irdischen Lebens relativ leicht zu interpretieren sei, dagegen die Gegenwart des Heiligen Geistes am Kreuz geheimnisvoll bleibt[332]. Unter Verweis auf Hebr 9,14 betont der Schweizer Theologe, dass das Opfer Christi, d. h. die vollkommene Hingabe des Sohnes an Gott, gleichzeitig durch sein Blut und durch den ewigen Geist erfolgt, der kein anderer sein kann als der ihn immer begleitende Heilige Geist. Diese Worte bestätigen die mittlerische Gegenwart des Heiligen Geistes im Opfer Christi[333]. Von Balthasar sagt sogar, aufgrund dieser Worte: „Deshalb hat der Heilige Geist einen wesentlichen Anteil bei der *in actu primo* durch den Leib Jesu am Kreuz erwirkten Versöhnung zwischen Gott und der Welt (2 Kor 5,19), zwischen Himmel und Erde (Kol 1,20)“[334].

Der Theologe aus Basel schenkt der Beschreibung des Momentes des Todes Jesu, ausgedrückt in den folgenden Worten: ‚er hauchte den Geist aus‘ (Mk, Lk) und ‚er übergab seinen Geist` (Joh) besondere Aufmerksamkeit. Er sieht die Doppeldeutigkeit dieses Wortes, das sowohl ‚Odem‘ als auch ‚Heiliger Geist‘ bedeutet[335]. Wenn also der Sohn am Kreuz dem Vater den Geist zurückgibt, dann ist das ein unwiderruflicher Akt, der ein wesentlicher Bestandteil der gesamten Mission des Sohnes ist. Nach A. von Speyr erklärt von Balthasar, dass der Heilige Geist bis zum Tod Christi fortwährend das Opfer seiner Gottheit aus den Händen des Sohnes empfing, um es in den Schoß des himmlischen Vaters zu legen. „Er ist Bewegung, die bewirkt, dass diese Übergabe an den Vater möglich wird und gelingt; der Geist lässt die hypostatische Einheit der Gottheit und Menschheit jetzt (am Kreuz) solche Gestalt annehmen, dass sie den Unterschied zwischen Gott und Mensch, dem reinen Gott und dem reinen Menschen im höchsten Maße hervortreten lässt“[336].

Nach von Balthasar verbleibt die Einheit zwischen dem Vater und dem Sohn am Kreuz bis zum Ende - und nimmt in diesem Moment die Gestalt der ‚Verlassenheit‘ an. Diese Einheit, auch am Kreuz, wurde durch den Heiligen Geist bewahrt. Der Schweizer Theologe nennt den Heiligen Geist in diesem Zusammenhang ‚den objektiven Bürgen seines Gehorsams`[337]. An einer anderen Stelle bekräftigt von Balthasar, dass der Heilige Geist in der Verlassenheit „nicht nur der Zeuge, der die Einheit der Liebe ist, auch in der Trennung immer bezeugen kann, sondern das stets gegenwärtige Pfand“ [338] dieser Einheit in der Liebe. So finden wir im Alten Testament die ursprüngliche biblische Bedeutung des Wortes ‚Mittler‘, mit diesem Begriff benannte von Balthasar auch den Heiligen Geist[339].

Hier stellt der Schweizer Theologe eine grundlegende Frage: Wie kann die Einheit zwischen dem Vater und dem Sohn bestehen, wenn der Sohn zum Zeitpunkt des Todes den Heiligen Geist zum Vater zurückschickt?

Um diese Frage zu beantworten, verweist von Balthasar erneut auf einen Gedanken von A. von Speyr. Ihrer Meinung nach war der Heilige Geist als Zeuge der Verlassenheit Jesu bis zu seinem Tod ständig bei ihm anwesend. Durch die Rückgabe des Heiligen Geistes an den Vater verurteilt sich Jesus zu einer neuen Form ‚der Einsamkeit aus Gehorsam‘. Bis zu seinem

---

[331] Vgl. TD 2/2, S. 172-173.
[332] „Geheimnisvoll bleibt die wirkende Gegenwart des Heiligen Geistes am Kreuz” (TL 3, S. 157).
[333] Vgl. TL 3, S. 157-158.
[334] TL 3, S. 247.
[335] Vgl. TL 3, S. 158.
[336] A. von Speyr, *Passion nach Matthäus*, Einsiedeln 1957, S. 154; TL 3, S. 158-159.
[337] Vgl. TL 3, S. 159.
[338] TD 4, S. 300. Vgl. Anm. 194 in diesem Kapitel; TD 4, S. 236.
[339] Vgl. Absatz 1.1. des Kapitels I.

Tod war Jesus kein Zweifel möglich, da der Geist des Vaters als Geist des Gehorsams in ihm lebte. Nun gibt Jesus den Geist dem Vater zurück, um aus Gehorsam auch von dem Zeugen und Mittler verlassen zu sein. Der Sohn weiß, dass die Entscheidung der „Hingabe des Geistes" bei ihm liegt. Nachdem die Sendung Jesu vollbracht war, sollte der Geist zum Vater zurückkehren. Der Sohn gab seine Aufgabe mit den Worten: ‚Es ist vollbracht' dem Vater zurück, insofern diese Mission an seinen Leib gebunden war. Er hinterlässt den toten Leib den Menschen und übergibt den Geist dem Vater, d. h. das, was in ihm absolut unsterblich war. Erst dann, als dies vollzogen ist, als er sich von allem entblößt hat, erst dann ist er frei zu sterben[340].

Von Balthasar erklärt immer wieder, dass der Heilige Geist gerade zum Zeitpunkt des Todes Jesu am Kreuz seine Mission aufrechterhält, indem er die Einheit und Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn aufbaut (mittlerische Mission), obwohl die Einheit in diesem Moment die Gestalt der Verlassenheit annimmt. Auf der Grundlage des Wortes Christi aus dem Johannesevangelium: „Siehe, die Stunde kommt und sie ist schon da, in der ihr versprengt sein werdet, jeder in sein Haus, und mich allein lassen werdet. Aber ich bin nicht allein, denn der Vater ist bei mir" (16,32) stellt von Balthasar fest, dass diese Worte nicht den Worten Jesu widersprechen, die in den Evangelien nach Markus und nach Matthäus enthalten sind und die über die Verlassenheit Jesu vom Vater (vgl. Mk 15,34; Mt 27,46) sprechen. Die Erfahrung der äußersten Verlassenheit gehört mit zur gesamten Sendung des Sohnes und ist nach wie vor eine Form intensivster Beziehung, auch dann, wenn sie die Gestalt der Verlassenheit annimmt. Um diesen Zustand des Sohnes zu bezeichnen, bildet von Balthasar einen neuen Begriff: *Verlassenheits-Beziehung*. Und gerade aus dieser Verlassenheits-Beziehung heraus ist der Sohn laut von Balthasar in der fruchtbarsten Phase seines Apostolats, weil dann die Kirche aus ihm geboren wird[341].

Wie bereits erwähnt, betont von Balthasar, dass der Moment der Verlassenheit Jesu die Form der intensivsten Beziehung zwischen dem Vater und dem Sohn im Heiligen Geist ist[342]. Nach dem Schweizer Theologen ist der „Verlassenheitsschrei" des Sohnes am Kreuz der größte Beweis ihrer Einheit in der Liebe. Hier enthüllt sich die Unendlichkeit des innertrinitarischen Lebens, weil sich Vater und Sohn gegenseitig im Unendlichen in der Liebe übertreffen. Die Offenbarung dieser Liebe erfolgt durch die Gegenwart des Heiligen Geistes, der die Einheit des Vaters und des Sohnes fortdauernd unterstützt und erneuert, ohne die Trennung der beiden aufzuheben[343]. Von Balthasar sagt sogar, dass durch den Heiligen Geist (im Heiligen Geist) die Bindung zwischen dem Vater und dem Sohn alle Formen der Trennung übersteigt, und die ökonomische ‚Verlassenheit' des Sohnes berührt nicht die ewige Beziehung zwischen ihnen [344].

Der Moment des Todes Jesu gibt von Balthasar die Gelegenheit, nicht nur die bestehende Einheit zwischen dem Vater und dem Sohn zu betrachten, sondern auch die zwischen ihnen bestehende Distanz. Der Theologe aus Basel sagt, dass Jesus den Vater offenbart, gleichzeitig weist er auf ihre ewige Einheit und ihren dennoch ewigen Unterschied hin. Der Sohn ist die restlose Öffnung (Gehorsam) zum ewigen *Ja-Mehr* des Vaters. Und dies geschieht durch den Heiligen Geist, der beide verbindet[345]. Diese innergöttliche Distanz, die

---

340 Vgl. A. von Speyr, *Passion nach Matthäus*, Einsiedeln 1957, S. 184-186; TL 3, S. 159; P. Coda, *Dio uno e trino*, a.a.O., S. 118.

341 Vgl. TD 2/2, S. 414.

342 Ebd.

343 „‚Alles ist ausgelegt', sofern sich Vater und Sohn im Geist gegenseitig im Unendlichen ‚in der Liebe übertreffen'. Und nochmals: diese Offenbarung erfolgt durch die Gegenwart des Heiligen Geistes, ‚denn der Geist ist nicht vom Vater getrennt, so wie der Sohn, er kann dies in der Trennung vom Sohn herstellen, ohne die Trennung aufzuheben', er kann so mitwirken, dass sich im äußersten Leiden ‚innerlich das tiefste Geheimnis der Verbundenheit des Herrn mit dem Vater' erhält und für den Glauben offenbart" (TD 4, S. 237).

344 Vgl. TD 4, S. 238-239.

345 Vgl. TD 4, S. 105.

auf dem Gehorsam des Sohnes dem Vater gegenüber im Heiligen Geist basiert, sollte sich in der geschaffenen Welt widerspiegeln, was sich ausdrückt in der Gehorsamshaltung des Geschöpfes seinem Schöpfer gegenüber[346]. Aber da der Mensch durch die Sünde die unheilige Distanz (die auf Ungehorsam basiert) anstelle der heiligen Distanz eingeführt hat, sorgt der Sohn durch sein Opfer am Kreuz dafür, dass diese gottlose und unheilige Distanz durch die heilige Distanz (Gehorsam) zwischen dem Vater und dem Sohn im Heiligen Geist überwältigt und überwunden werden kann[347].

Jesus nimmt daher diese Distanz der ganzen Welt (die unheilige Distanz der Welt von Gott) auf sich und stirbt dem Vater gehorsam am Kreuz[348]. Die Voraussetzung der Verlassenheit Jesu am Kreuz ist die innertrinitarische absolute (basierend auf Gehorsam) Distanz, die seit Ewigkeiten zwischen dem Vater und dem Sohn besteht. Diese Distanz ist für immer bestätigt durch ihren Ursprung aus dem Heiligen Geist, der die Frucht ihrer gegenseitigen, selbstlosen Liebe ist[349]. Diese gehorsame Distanz zwischen dem Vater und dem Sohn nennt von Balthasar die „Distanz des Andersseins", die sich so deutlich in der Verlassenheit am Kreuz manifestiert. Gerade, als es offensichtlich ist, dass der Sohn, der die schweren Sünden und die Abwendung der Welt von Gott aufhebt, in der letzten Opferung seine Einheit mit dem Vater verliert, offenbart sich der Heilige Geist, als das ‚Wir' des Vaters und des Sohnes, als die reine und heilige Distanz[350]. Man kann sagen, dass der Heilige Geist für von Balthasar die vollständige Mission der Vermittlung zwischen dem Vater und dem Sohn hat, sowohl als Band ihrer Einheit wie auch die heilige Distanz (Gehorsam) zwischen ihnen.

In diesem Zusammenhang sieht von Balthasar die Geste der Hingabe des Geistes an den Vater als einzigartiges Zeichen der Solidarität des Sohnes Gottes mit der Menschheit und als Übernahme aller Sünden der Welt auf sich. Der Theologe aus Basel zitiert die folgenden Worte von A. von Speyr: „[der Sohn] gibt seinen ganzen unschuldigen Geist dem Vater und behält nur unseren schuldigen Geist für sich, so kann er die Sünden tragen, als hätte er sie begangen"[351]. Zusammen mit der Schweizer Mystikerin Adrienne von Speyr betont von Balthasar, dass das ganze Ereignis des Todes des Sohnes Gottes in ein Geheimnis mündet, weil der Sohn, der sein Leben an den Vater zurückgibt, nicht aufhört, Gott zu sein, und weil das, was wir als Menschen beobachten und verfolgen können, an einem gewissen Punkt endet[352]. Was wiederum keinesfalls heißen soll, dass der Weg des Heils, den die unendliche Liebe als äußerste Verlassenheit bis zur Rückgabe des Heiligen Geistes festgelegt hat, bloßer Schein war. Er war die Realität, ebenso wie die vom Sohn Gottes getragene Sünde der Menschen[353].

Es ist ersichtlich, dass von Balthasar den trinitarischen Kontext des Todes Jesu am Kreuz eindeutig unter Beweis stellt. Der Tod Jesu ist das Ergebnis des freien Beschlusses der gesamten Heiligen Dreifaltigkeit, an dem auch der Heilige Geist als das gemeinsame ‚Wir' des Vaters und des Sohnes teilnimmt. Der Heilige Geist garantiert die Einheit der Liebe des Vaters und des Sohnes in der Todesverlassenheit am Kreuz. Der Vater, der als der *Verlassende* auf gleicher Stufe mit dem Sohn beteiligt, der der Verlassene bleibt, mit und im Geist, ihre verlassend-verlassene Liebe[354]. Nach dem Schweizer Theologen ist der Tod des Sohnes die Darstellung der höchsten Lebendigkeit der dreieinigen Liebe[355].

---

[346] „die gehorsame Distanz des Geschöpfes zu seinem Schöpfer und Meister wird durchsichtig auf die innergöttliche Distanz des Sohnes zum Vater im Geist" (TD 2/2, S. 20).

[347] Vgl. TD 3, S. 337.

[348] Vgl. TD 4, S. 153.

[349] Vgl. TD 3, S. 310.

[350] Vgl. TD 3, S. 297-298; vgl. TD 3, S. 301; TD 4, S. 221.

[351] Vgl. A. von Speyr, *Passion von innen*, Einsiedeln 1981, S. 132; TL 3, S. 159; TLPL 3, S. 153.

[352] Vgl. A. von Speyr, *Das Geheimnis des Todes*, Einsiedeln 1953, S. 59; TL 3, S. 159-160.

[353] Vgl. TL 3, S. 160.

[354] Vgl. TD 3, S. 466; M. Pyc, *Chrystus Piękno – Dobro – Prawda*, a.a.O., S. 305-306.

[355] „Der Tod des Sohnes ist die Darstellung der höchsten Lebendigkeit der dreieinigen Liebe" (TD 4, S. 298). Von Balthasar beschreibt das Leben der Heiligen Dreifaltigkeit als eine immerwährende Eucharistie (Danksagung), die auch im Tod des

Von Balthasar fasst seine Überlegungen über die Rückgabe des Heiligen Geistes an den Vater im Moment des Todes des Sohnes zusammen und bemerkt dabei, dass der Heilige Geist, den Sohn auf der Erde begleitend, "*etwas wie eine irdische Erfahrung*" erworben hat[356]. Wenn dann nach der Auferstehung der Sohn den Heiligen Geist in die Kirche sendet, wird die Einheit von Sohn und Geist in einer neuen, vereinenden Gestalt des Körperlichen und Geistigen sichtbar. Laut dem Schweizer Theologen findet hier ‚eine Umkehrung der Kompetenzen' statt: „Einst hatte der Geist den Sohn in die Welt gebracht, jetzt sendet der Sohn den Geist in die Welt, beide sind an dieser ewigen Bewegung beteiligt, die einen ständigen Austausch der Rollen bedingt, während der Vater die ganze Bewegung umschließt"[357]. Von da an geht der Weg des Geistes zu den Menschen einzig durch den Sohn[358]. Er geht, wie von Balthasar mit A. von Speyr wiederholt, „gesegnet vom Sohn, vom Vater entlassen, zu den Menschen, indem er Zeugnis für den Sohn ablegt, wodurch er tröstend den Glauben der Menschen stärkt und damit den Glauben der Menschen zum Vater zurückführt"[359]. Als von Balthasar sagt, dass der Weg des Geistes zu den Menschen stets durch den Sohn geht, nennt er den Heiligen Geist[360], und er betont, dass dieser Weg des Heiligen Geistes zu den Menschen eine Frucht des Kreuzes ist. Außerdem wirkt der Heilige Geist nach der Auferstehung Jesu untrennbar mit dem Sohn zusammen, dessen Leiblichkeit irgendwie universal geworden ist[361]. Diese Einheit des Sohnes mit dem Geist wird besonders in der Eucharistie deutlich. Das Wirken des Heiligen Geistes an der Kirche und in der Kirche und seine mittlerische Funktion in diesem Aspekt wird in Kapitel III dieser Arbeit diskutiert.

Zu den Aussagen der Theologen über die Mittlerschaft des Heiligen Geistes während der Passion und des Sterbens Christi ist zusammengefasst festzuhalten, dass der Heilige Geist in diesen Ereignissen ein besonderer Mittler zwischen dem Vater und dem Sohn ist, der dem Sohn den Willen des Vaters übermittelt und im Sohn der Geist des Gehorsams ist. Zudem betont von Balthasar auch, dass diese Mittlerschaft des Heiligen Geistes darin besteht, das Band der Einheit zwischen dem Vater und dem Sohn zu sein. Außerdem stellt er eine heilige Distanz zwischen beiden dar.

### 2.2.5 DIE AUFERSTEHUNG CHRISTI

Der Heilige Geist nimmt seine mittlerische Mission auch in den nachfolgenden Phasen des Heilswerkes wahr, im Zusammenhang mit der trinitarischen Inversion, nämlich während des Abstieges des Sohnes Gottes in die Hölle und im Ereignis der Auferstehung. Von Balthasar erwähnt jedoch nur das erste Ereignis, er sagt, dass der Vater auch am Karsamstag (wie am Karfreitag) mit dem Sohn im Geist der Liebe vereint ist[362].

Mehr Beachtung finden wir zu dem uns interessierenden Thema im Zusammenhang mit der Auferstehung Christi.

Über die Beteiligung des Heiligen Geistes bei der Auferstehung und seine Mittlerschaft bei diesem Erlösungswerk spricht der erste Petrusbrief: „Denn auch Christus ist der Sünden wegen ein einziges Mal gestorben, ein Gerechter für Ungerechte, damit er euch zu Gott

---

Sohnes noch vollendet wird (vgl. TD 4, S. 239). Der Heilige Geist wird vom Vater und vom Sohn genährt und wird selbst zur ‚Nahrung' (vgl. H. U. von Balthasar, *Leben aus dem Tod. Betrachtungen zum Ostermysterium*, Freiburg im Breisgau 1984, S. 47-48).

[356] TL 3, S. 160.

[357] A. von Speyr, *Johannes*, Bd. 3, Einsiedeln 1948, S. 308; TL 3, S. 160; TLPL 3, S. 154.

[358] Vgl. A. von Speyr, *Johannes*, Bd. 4, Einsiedeln 1949, S. 268; TL 3, S. 160.

[359] A. von Speyr, *Johannes*, Bd. 3, Einsiedeln 1948, S. 283; TL 3, S. 160; TLPL 3, S. 154.

[360] H. U. von Balthasar, *Der Unbekannte jenseits des Wortes*, in: *Interpretation der Welt*, Red. R. Guardini, Würzburg 1966, S. 638-645.

[361] Vgl. TL 3, S. 160.

[362] Vgl. TD 4, S. 243.

hinführe, nachdem er dem Fleisch nach zwar getötet, aber dem Geist nach lebendig gemacht wurde“ (3,18)[363].

Die Mittlerschaft des Heiligen Geistes im Ereignis der Auferstehung Christi erkennen J. V. Taylor und H. U. von Balthasar.

Taylor zitiert hauptsächlich eine Passage aus dem Brief an die Römer: „das Evangelium von seinem Sohn, der dem Fleisch nach geboren ist als Nachkomme Davids, der dem Geist der Heiligkeit nach eingesetzt ist als Sohn Gottes in Macht seit der Auferstehung von den Toten, das Evangelium von Jesus Christus, unserem Herrn“ (1,3-4). In diesem Zusammenhang sagt der anglikanische Theologe, dass Christus durch den Mittler-Geist lebt[364]. Er zitiert auch andere Stellen, in denen gesagt wird, dass Christus durch den Heiligen Geist von den Toten auferweckt wurde, wie z. B. 1 Tim 3,16; 1 Petr 3,19; Röm 8,11. Eine besondere Bedeutung für den anglikanischen Theologen hat die letzte Passage: „Wenn aber der Geist dessen in euch wohnt, der Jesus von den Toten auferweckt hat, dann wird er, der Christus von den Toten auferweckt hat, auch eure sterblichen Leiber lebendig machen, durch seinen Geist, der in euch wohnt“[365]. Dieser Satz weist nicht nur auf die Teilnahme des Heiligen Geistes an dem Heilswerk Christi hin, sondern zeigt auch die Mission des Heiligen Geistes hinsichtlich der Auferstehung der Christen, die als neue Schöpfung gezeigt wird: „Der auferstandene Christus ist nicht nur der universale Messias, der ein neues Israel errichtet, das von den Enden der Erde gesammelt wurde: (das war er schon vor seiner Passion), sondern er ist auch der zweite Adam, der eine neue Art der Menschheit hervorbringt. Das Königreich Gottes ist eine neue Schöpfung, die durch das Wirken des Schöpfergeistes aus dem Nichts entstanden ist“[366]. Nach Taylor übt der Heilige Geist die mittlerische Mission in der ‘neuen Schöpfung‘, d.h. bei der Auferstehung der Christen so aus, wie der Heilige Geist seine mittlerische Mission im Werk der Schöpfung erfüllte und immer noch erfüllt.

Auch H. U. von Balthasar schreibt über die mittlerische Mission des Heiligen Geistes bei der Auferstehung Christi. Er analysiert dieses Thema nicht so ausführlich wie beispielsweise die Mittlerschaft des Heiligen Geistes in der Menschwerdung Christi oder in der Passion und im Sterben des Sohnes Gottes. Als Teil der Gesamtkonzeption der trinitarischen Inversion sieht er die aktive, d. h. mittlerische Rolle des Heiligen Geistes auch bei der Auferstehung des Sohnes Gottes. Er betont ausdrücklich, dass der Vater den Sohn durch die Mittlerschaft des Heiligen Geistes auferweckt hat[367]. Andererseits bemerkt von Balthasar, dass dieser auferweckende Geist auch der Geist des Sohnes ist[368]. Beide Aspekte zeigen deutlich das aktive Wirken des Heiligen Geistes im Ereignis der Auferstehung, wovon der erste Aspekt (stärker vorhanden in der biblischen Überlieferung und in der kirchlichen Tradition ) deutlich auf den mittlerischen Aspekt zwischen dem Vater und dem Sohn hinweist.

---

[363] Vgl. 1 Tim 3,16; Röm 1,3-4; Röm 8,11.

[364] „To be confronted by the living Christ through the Go-Between Spirit is a discovery that cannot be kept to oneself” (GBG, S. 103).

[365] Vgl. ebd., S. 102.

[366] Ebd., S. 103.

[367] „Die Schrift betont eindeutig, dass es Gott (der Vater) ist, der den Sohn ‚durch den Heiligen Geist (Röm 8,11)‘ auferweckt”. TL 3, S. 181. Von Balthasar betont nach Durrwell die sehr enge Beziehung zwischen Tod und Auferstehung Jesu und die Rolle des Heiligen Geistes bei beiden Ereignissen: „Der Geist erweckt Jesus, ohne ihn dem Tod zu entreißen, … er entführt ihn nicht jenseits der höchsten Liebeshingabe, nämlich des Todes. Der Tod ist das Mysterium der Menschwerdung in seiner letzten Tiefe, Tod und Herrlichkeit sind Aspekte eines einzigen Geheimnisses: das Lamm steht als geschlachtet da, in einer Herrlichkeit, die nicht auf den
Tod folgt, sondern ihn fortführt. Jesus kehrt nicht nach seinem Tod zurück, sondern im Tod, worin
der Geist ihn verherrlicht” (F. X. Durrwell, *L’Esprit Saint de Dieu*, a.a.O., S. 56, 112; TL 3, S. 50).

[368] „Sofern er tot ist, kann er sich nicht selbst wiederbeleben, aber anderseits darf wohl das Wort: ‚Ich gebe mein Leben frei dahin und ich habe die Macht, es wieder zu nehmen‘ (Joh 10,17-18) doch nicht einseitig auf das göttliche Wesen des Sohnes bezogen werden; er spricht es als der Gottmensch, und der auferweckende Geist ist auch sein Geist. Dass die Auferstehung primär der ‚überschwänglichen Macht‘ des Vaters zugeschrieben wird, liegt in der überlieferten Vorstellung von Gott (Jahwe) ‚der die Toten lebendig macht und das Nichtseiende ins Dasein ruft‘ (Röm 4,17)” (TL 3, S. 181-182).

Nach von Balthasar erfolgt erneut die Umkehrung der Rollen zwischen Sohn und Geist innerhalb der trinitarischen Inversion. Der Sohn wird wieder aktiv, indem er den Jüngern und der ganzen Kirche den Heiligen Geist einhaucht. Christus wird zum *Träger, Inhaber, Künder, Vermittler* des Geistes[369]. Wenn Christus an Ostern den Jüngern den Geist einhaucht, so offenbart er damit seine Verfügungsmacht über den Geist. Der Heilige Geist selbst wird zum Fortsetzer Christi und handelt in seinem Namen als Mittler zwischen Gott und den Menschen. Dies wird im nächsten Kapitel besprochen.

In diesem Kapitel wurden die Aussagen der hervorragendsten zeitgenössischen Theologen analysiert, die das mittlerische Wirken des Heiligen Geistes im trinitarischen Leben Gottes erkennen.

Im ersten Abschnitt wurde dieses Wirken in der immanenten Trinität gezeigt. Hauptsächlich auf die Gedanken des hl. Augustinus bezogen, stellen die besprochenen Theologen den Heiligen Geist als denjenigen dar, der den Vater und den Sohn vereint. Er ist das Band ihrer Einheit und Liebe, ihrer Gemeinschaft (Communio), ihres gemeinsamen ‚Wir'. In der überwältigenden Mehrheit bezeichnen die Theologen diese Funktion des Heiligen Geistes als Mittlerschaft und ihn selbst als Mittler.

Der zweite Abschnitt zeigte die mittlerische Funktion des Heiligen Geistes in der ökonomischen Heiligen Dreifaltigkeit. Die genannten Theologen sehen diese Rolle des Heiligen Geistes als Bewahrung der Beziehung zwischen Vater und Sohn während des irdischen Lebens Jesu. Diese Sicht wurde am besten von H. U. von Balthasar dargestellt, der, beginnend mit der Menschwerdung, die Rollenumkehrung zwischen dem Sohn und dem Heiligen Geist mit dem Begriff ‚trinitarische Inversion' bezeichnet. Im irdischen Leben Jesu wird der Geist aktiv. Seine Mittlerschaft ist die Mitteilung des Willens des Vaters an den Sohn, und im Sohn ist er der Geist des Gehorsams gegenüber dem Vater.

Nach der Auferstehung Christi wurde der Heilige Geist zur Kirche gesandt, um die mittlerische Mission zwischen dem Vater und dem Sohn und den Menschen zu erfüllen. Darüber wird im nächsten Kapitel gesprochen.

[369] Vgl. A. Wikenhauser, *Die Christusmystik des Apostels Paulus*, Freiburg im Breisgau 1956, S. 53. TL 3, S. 101.

## KAPITEL III

# 3 DIE MITTLERROLLE DES HEILIGEN GEISTES IM SCHÖPFUNGSWERK UND IN DER KIRCHE

Nach Ansicht einiger bedeutender Theologen übt der Heilige Geist die mittlerische Funktion im inneren Leben der Heiligen Dreifaltigkeit auf besondere Weise während der Durchführung der irdischen Mission der zweiten göttlichen Person aus. Bei der Verwirklichung dieser mittlerischen Mission geht der Heilige Geist jedoch über das göttliche Wesen der Heiligen Dreifaltigkeit hinaus und erfüllt als Fortsetzer Christi diese Mission Christi gegenüber der geschaffenen Welt[1].

In diesem Kapitel wird gezeigt, wie die dritte Person der Heiligen Dreifaltigkeit nach den zeitgenössischen Theologen die mittlerische Mission im Schöpfungswerk erfüllt, indem sie die Welt in ihrer Existenz und im Leben und in der Mission der Kirche aufrechterhält[2].

Da die Grundlage und das Prinzip der Mittlerschaft des Heiligen Geistes in Bezug auf die Menschen die Mittlerschaft Christi selbst ist, wird dieses Thema auf die gleiche Weise erörtert wie die Besprechung über die Mittlerschaft des Sohnes Gottes. Daher wird der Heilige Geist als eine Person gezeigt, die die Kirche belebt und den Schöpfer mit der Schöpfung verbindet (Analogie zur Mittlerschaft Christi), und als Fortsetzer Christi, der seine königliche, prophetische und priesterliche Mission verwirklicht (die Analogie zur funktionalen Mittlerschaft Christi).

[1] Vgl. WwD, S. 190-193, 288-289. S. C. Napiórkowski benennt nach dem hl. Irenäus Jesus Christus und den Heiligen Geist als die zwei Hände des Vaters, „durch die er ein Konzert der Erlösung durch die Geschichte dirigiert“ (MMP, S. 138).

[2] H. U. von Balthasar betont, dass man die Mission des Heiligen Geistes nicht nur auf seine Beziehung zur Kirche beschränken kann, sondern es soll auch über seine Mission gegenüber dem Kosmos und den Nichtchristen gesprochen werden: „Man darf deshalb keine pneumatische Ekklesiologie entwerfen, die sich ausschließlich mit der Frage befasst, in welchem Verhältnis der Heilige Geist zu Christus und zur Kirche steht, ohne die kosmische Dimension des Geistes und die missionarische (sozusagen inchoativkosmische) Dimension der Kirche zu bedenken“ (TL 3, S. 236).

## 3.1 Die Mittlerrolle des Heiligen Geistes im Schöpfungswerk und in der Kirche

Einige der zeitgenössischen Theologen sehen die mittlerische Rolle des Heiligen Geistes schon im Schöpfungswerk, wobei sie diese Mission sowohl in der Schöpfung der Welt aus Nichts (creatio prima) als auch von der Erhaltung der Welt (*creatio secunda, creatio continua*) unterscheiden. Im Folgenden stellen wir dieses Konzept, basierend auf den wichtigsten Aussagen, dar.

### 3.1.1 DAS ERSTE SCHÖPFUNGSWERK (*CREATIO PRIMA*)

Obwohl nach der Lehre der Kirche zwar betont wird, dass es die Tätigkeit der Heiligen Dreifaltigkeit nach außen hin bei allen göttlichen Personen gibt[3], finden wir sehr oft auf den Seiten der Heiligen Schrift und in den Lehren der Kirchenväter sowie den herausragenden Theologen, dass eine besondere Beteiligung einzelner göttlicher Personen an dem Schöpfungswerk besteht, einschließlich (vielleicht vor allem) des Heiligen Geistes[4].

Die Heilige Schrift des Alten Testaments spricht von ‚Teilnahme' des Geistes Gottes an der Erschaffung der Welt. Bereits zu Beginn der Bibel sprechen wir vom Geist Gottes, der am ersten Tag der Schöpfung über den Wassern schwebte (vgl. Gen 1,2). Es ist das Wort Gottes und sein Hauch (Geist), die alle Wesen zum Leben erwecken. Am deutlichsten präsentiert der Psalm 104 diese Wahrheit: „Du sendest deinen Geist aus: Sie werden erschaffen und du erneuerst das Angesicht der Erde" (V. 30)[5].

Die Idee der schöpferischen Rolle des Heiligen Geistes bezüglich der ganzen Schöpfung wird auch von den Kirchenvätern zum Ausdruck gebracht, woran das offizielle Dokument der *Theologisch-Historischen Kommission* für das Heilige Jahr 2000 mit dem Titel „*Gottes Geist in der Welt*" erinnert[6].

Der älteste Text ist der berühmte Satz des hl. Irenäus von Lyon: „Gott hat die Welt [und den Menschen] mit seinen beiden Händen, dem Sohn und dem Heiligen Geist, geschaffen"[7]. Der hl. Basilius betont wiederum, dass die Besonderheit des Wirkens des Heiligen Geistes in der Schöpfung darin besteht, sie zu vervollkommnen und zu bestätigen: „Die Gemeinschaft des Geistes mit dem Vater und dem Sohn ergibt sich für uns auch aus den Schöpfungswerken am Anfang … Der Vater bedarf nicht des Sohnes, könnte er doch allein dadurch, dass er will, schaffen, doch er will dessen ungeachtet, durch den Sohn. Und auch der Sohn bedarf keiner Mitwirkung, wirkt er doch in Ähnlichkeit mit dem Vater. Indes, auch der Sohn will durch den Geist vollenden … Somit ist hier etwas Dreifaches zu denken: der Herr, der anordnet, das schaffende Wort und der festmachende Geist. Mit Festmachen ist aber nichts anderes gemeint als die Vollendung in der Heiligkeit"[8].

Im Westen finden wir z. B. beim hl. Ambrosius das Bewusstsein für die schöpferische Funktion des Heiligen Geistes. Auf der Grundlage der Heiligen Schrift fragt er: „Und wer möchte leugnen, dass die Erschaffung der Welt das Werk des Heiligen Geistes darstellt, wenn auch ihre Erneuerung sein Werk ist? … Glauben wir vielleicht, dass die Erde ohne das Werk des Heiligen Geistes fortbestehen kann, wenn ohne sein Werk nicht einmal die Himmel bestehen können?"[9]. Darüber hinaus begründet der hl. Ambrosius, dass der Heilige Geist nicht nur an der Schöpfung der Welt teilnimmt, sondern auch Ordnung in der Welt schafft und das Schöpfungswerk schön macht: „Wer zweifelt daran, dass der Heilige Geist allen Dingen Leben gibt, da auch er – wie der Vater und der Sohn – der Schöpfer von allem ist und da man denken muss, dass Gott, der allmächtige Vater, alles durch den Heiligen Geist geschaffen hat, weil auch am Anfang der Schöpfung Gottes Geist über dem Wasser schwebte (vgl. Gen 1,2)? Bevor der Geist also seine Wirkung entfaltete, war in der Welt keine Schönheit. Nachdem er aber am Werk gewesen war, erhielt die ganze Schöpfung dieser Welt ihre anziehende Schönheit, die überall leuchtete"[10].

Der Gedanke der Beteiligung des Heiligen Geistes am Schöpfungswerk war der scholastischen Theologie nicht fremd[11]. Diese Idee finden wir auch in den Gedanken von Johannes Calvin[12] wieder.

Die Wahrheit über die schöpferische Funktion des Heiligen Geistes wird auch durch die liturgischen Zeugnisse bestätigt. Im Westen vor allem ist dieses Zeugnis der am meisten bekannte Hymnus zum Heiligen Geist Veni, Creator Spiritus (*Komm, Schöpfer Geist*)[13] und die Antiphon: „Sende deinen Geist, und das Leben wird geschaffen und du erneuerst das Antlitz der Erde“[14].

Im Osten ist der Glaube an die schöpferische Kraft des göttlichen Paraklets beispielsweise in den liturgischen Texten der Sonntags-Laudes der byzantinischen Liturgie enthalten: „Dem Heiligen Geist kommt es zu, zu herrschen, die Schöpfung zu heiligen und zu beseelen, denn er ist Gott dem Vater und dem Sohn wesensgleich … Ihm kommt die Macht über das Leben zu, denn, da er Gott ist, bewahrt er die Schöpfung durch den Sohn im Vater“[15].

Die Wahrheit über die Beteiligung des Heiligen Geistes am Schöpfungswerk wird von Papst Johannes Paul II. in der Enzyklika *Dominum et Vivificantem* hervorgehoben. Zu Genesis 1,1-2 schreibt er: „Dieser biblische Begriff der Schöpfung enthält nicht nur den Ruf ins Dasein des Kosmos als solchem, das heißt das Geschenk der Existenz, sondern auch die Gegenwart des Geistes Gottes in der Schöpfung, das heißt den Anfang der heilbringenden Selbstmitteilung Gottes an die Dinge, die er erschafft. Das gilt vor allem für den Menschen, der nach Gottes Bild und Gleichnis geschaffen worden ist“[16]. An diese Lehre wird auch im Katechismus der

---

[3] Vgl. Viertes Laterankonzil (1251), BF, 10: „Der Vater, der zeugt, und der Sohn, der gezeugt wird, und der Heilige Geist, der hervorgeht […] sind der Anfang aller Dinge, der Schöpfer von allem Sichtbaren und Unsichtbaren, was geistig und körperlich ist“.

[4] Obwohl durch das Schöpfungswerk Gottvaters die Erlösung dem Gottessohn und die Heiligung dem Heiligen Geist zugeschrieben wird, wie Teofil Wilski betont, löst dieses Zuschreibungsprinzip das Problem der persönlichen Unterscheidung in der Einheit des schöpferischen Aktes jedoch nicht vollständig. „Theologen beginnen dieses ‘Personen‘-Problem zu sehen, aber bisher wurde keine zufriedenstellende Lösung gefunden. Nämlich die Vereinbarung der Einheit des Handelns mit der richtigen individuellen ‚Funktion‘ in dieser Einheit“ (T. Wilski, *Zagadnienie osobowego „zróżnicowania”*, a.a.O., S. 35).

[5] Vgl. Ps 33,6; Gen 2,7; Koh 3,20-21; Ez 37,10. Vgl. A. Serra, *E c’era la Madre di Gesù... Saggi di esegesi biblico-mariana (1978-1988)*, Milano-Roma 1989, S. 61-63; R. Rogowski, *Teoekologia. Chrystologiczny wymiar ekologii*, in: *Chrystus i Jego Kościół*, Red. M. J. Uglorz, Bielsko-Biała 2000, S. 239.

[6] Vgl. *Gottes Geist in der Welt*, a.a.O., S. 32-44.

[7] Hl. Irenäus, *Gegen die Häresien* 4, 4, 4; 4, 7, 4; 5, 1, 3; 5, 5, 1 u.a.; vgl. *Gottes Geist in der Welt*, a.a.a.O., S. 35.

[8] Hl. Basilius, *Über den Heiligen Geist*, XVI, 38; vgl. *Gottes Geist in der Welt*, a.a.O., S. 35-36; T. Wilski, *Zagadnienie osobowego „zróżnicowania”*, a.a.O., S. 38.

[9] Hl. Ambrosius, *Der Heilige Geist*, II, 34-35; vgl. *Gottes Geist in der Welt*, a.a.O., S. 36;

[10] Hl. Ambrosius, *Der Heilige Geist*, II, 32; vgl. *Gottes Geist in der Welt*, a.a.O., S. 40; Vgl. F. Lambiasi, *Lo Spirito Santo: mistero e presenza. Per una sintesi di pneumatologia*, Bologna 1987, S. 314-318.

[11] Vgl. z. B. L. Mathieu, *La Trinità creatrice secondo San Bonaventura*, Milano 1994, S. 155-171; J. Warzeszak, *Działanie Ducha Świętego w świecie i w Kościele*, a.a.O., S. 129-141. Der hl. Thomas erklärt die Beteiligung der Heiligen Dreifaltigkeit am Schöpfungswerk so: „Demgemäß wird vom Vater gesagt, er sei Schöpfer; weil er die Kraft zu erschaffen von keinem anderen hat. Vom Sohne heißt es, durch ihn sei alles, weil er dieselbe Kraft vom Vater hat; denn das ‚durch‘ bedeutet hier das Vermittelnde oder das Prinzip vom Prinzip. Dem Heiligen Geiste aber, weil er diese Kraft von beiden hat, wird zugeschrieben, dass er all das beherrscht und regiert, was vom Vater durch den Sohn geschaffen worden ist“ übers: http://www.unifr.ch/bkv/summa/kapitel46-6.htm .

[12] Vgl. P. Jaskoła, *Spiritus Effector. Nauka Jana Kalwina o roli Ducha Świętego w misterium zbawienia*, Opole 1994, S. 23-67.

[13] *O Stworzycielu, Duchu, przyjdź,* in: *Obrze˛dy sakramentu małżeństwa dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1986, S. 30.

[14] Polnische Antiphon zum Heiligen Geist, in: *Agenda liturgiczna diecezji opolskiej. Nabożeństwa, poświęcenia i błogosławieństwa*, Opole 1985, S. 180. Das Nicäo-Konstantinopolitanum nennt den Heiligen Geist „der Herr ist und lebendig macht“ (vgl. BF IX, 10), und im Dritten Hochgebet lesen wir: „Denn durch deinen Sohn, unseren Herrn Jesus Christus, und in der Kraft des Heiligen Geistes erfüllst du die ganze Schöpfung mit Leben und Gnade*“. Das Messbuch für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes*, Salzburg 1974.

[15] Byzantinische Liturgie, Tropar der Metten an den Sonntagen des zweiten Tons, zitiert nach KKK 703.

[16] DV 12.

katholischen Kirche erinnert: „Aus dem Wort und dem Hauch Gottes geht das Sein und das Leben jedes Geschöpfes hervor“[17].

Das offizielle Dokument der *Theologisch-historischen Kommission* für das Heilige Jahr 2000 beschreibt ausdrücklich die Wahrheit der Beteiligung des Heiligen Geistes an dem Schöpfungswerk[18]. Auf der Grundlage der zuvor zitierten biblischen, patristischen und liturgischen Zeugnisse stellt die theologisch-historische Kommission fest, dass die Schöpfung das Werk der gesamten Heiligen Dreifaltigkeit ist[19]. „Der Heilige Geist ist dabei die göttliche Person, durch die Gott Vater unmittelbar das Leben ausgießt, das heißt der letzte Handschlag, durch den Gott seine Geschöpfe erreicht, sie aus ihrer Nicht-Existenz erlöst, sie erhält, erneuert und ihrer Vollendung entgegen führt. Im-Heiligen-Geist-sein ist also gleichbedeutend mit ‚am-Leben-sein‘“[20].

Der Gedanke, den das heutige kirchliche Lehramt so deutlich hervorhebt, war schon früher bei einigen von uns diskutierten Theologen im Zusammenhang mit der Lehre über die Mittlerschaft des Heiligen Geistes ein Thema. Die Mission der Erschaffung der Welt erscheint als eine Aufgabe, bei der der Heilige Geist eine wichtige Rolle spielt.

Einer der Theologen, der die Mittlerschaft des Heiligen Geistes sieht, ist W. Kasper. Er begründet die These über die Heilsvermittlung des Heiligen Geistes aus der Erklärung der Bedeutung des Wortes ‚Geist‘ (hebräisch *ruah* und griechisch *pneuma*) im Licht der Bibel. Unter den vielen Bedeutungen stehen zweifellos die Vorstellungen von der dynamischen und schöpferischen Größe und von der lebenspendenden und lebenerzeugenden Kraft. In Bezug auf den Menschen weist dieser Begriff darauf hin, dass der Mensch nicht nur sich selbst gehört, sondern dass er sich selbst übertrifft, offen zu Gott ist und Gott gehört [21].

Es empfiehlt sich, einen etwas breiteren Ausschnitt von Kaspers Aussagen zu diesem Thema zu zitieren: „Nach der Bibel gehört der Mensch deshalb nicht sich selbst, weil er Gott gehört und sich ganz Gott verdankt. *Ruah* ist im Unterschied zu *nephesch* (Seele) nie ein Prinzip, das der Mensch hat und das ihm gehört. Allein Gott hat und ist Leben. Der Geist ist Gottes Lebensmacht, seine lebendige und lebenspendende Gegenwart in der Welt und in der Geschichte, der Geist ist Gottes Schöpfer- und Geschichtsmacht“[22]. Nach dem deutschen Theologen wirkt der Geist Gottes überall, wo das Leben ist und wo das Leben entsteht[23]. Er ist das ‚Prinzip der Schöpfung‘, weil er die göttliche Liebe in Person ist. Die Schöpfung ist Ausfluss der Liebe Gottes und die Teilhabe an Gottes Sein[24]. Der Heilige Geist wirkte – wie der Tübinger Theologe feststellt – zunächst in der Schöpfung. Er braust nach der Auslegung der Väter über den Urfluten (Gen 1,2) und macht das Chaos zum Kosmos (vgl. Ps 33,6; Ijob 33,4)[25]. Also vermittelt nach Kasper der Geist bei der Erschaffung der Welt und des Menschen. Noch ausführlicher schreibt der anglikanische Theologe J. V. Taylor in seinem Werk *The Go-between God* (Der Geist-Mittler über die Mittlerschaft des Heiligen Geistes im Schöpfungswerk)[26]. Zu Beginn zitiert der englische Theologe eine Reihe von Texten aus der

---

[17] KKK 703.

[18] *Gottes Geist in der Welt,* a.a.O.

[19] „Die Kirche glaubt also, dass Gott alles erschafft, indem er durch Christus und in seinem Geist Existenz und Leben schenkt. Im Heiligen Geist ‚übersteigt‘ Gott Vater sein zeitloses Leben – in der liebenden ‚*ek-stasis*‘ (dem Aus-sich- heraus-gehen) – und macht seinen Geschöpfen Platz“, *Gottes Geist in der Welt,* .a.a.O., S. 34.

[20] *Gottes Geist in der Welt,* a.a.O., S. 34.

[21] Vgl. JCH, S. 303.

[22] Ebd., 304. Vgl. GJCH, S. 249.

[23] Vgl. Ebd. „Wo immer Neues entsteht, wo immer Leben geweckt wird und die Wirklichkeit ekstatisch über sich hinausdrängt, in allem Suchen und Streben, Gären und Gebären und noch mehr zeigt sich in der Schönheit der Schöpfung etwas von der Wirksamkeit und Wirklichkeit des Geistes Gottes“ (GJCH, S. 280).

[24] Vgl. ebd.

[25] JCH, S. 304. Louis Bouyer nennt den Heiligen Geist „Inspirator der geschaffenen Existenz“ (L. Bouyer, *Duch Święty Pocieszyciel,* a.a.O., S. 537).

[26] J. V. Taylor, *The Go-between God,* a.a.O. Zur Bedeutung von Taylors Werk in dem oben diskutierten Thema siehe G. Canobbio, *Lo Spirito Santo e la missione,* in: *Verso una nuova età dello Spirito. Filosofia – teologia – movimenti,* Padova

Heiligen Schrift, in denen die Rede über den Gottes Geist ist, der an der Erschaffung der Welt teilnimmt. Der grundlegende Text für Taylor ist das Wort aus dem Buch Genesis: „Die Erde war wüst und wirr und Finsternis lag über der Urflut und Gottes Geist schwebte über dem Wasser“ (1,2)[27]. Taylor kommentiert diese Passage und stellt fest, dass in diesem Zusammenhang ruah (Hauch, Geist, Wind) Gottes nicht als Schlag eines heftigen Windes verstanden werden sollte, sondern vielmehr als sanfte Bewegung der Flügel des Vogels, „wie ein Adler sein Nest ausführt und über seinen Jungen schwebt“ (Dtn 32,11). Taylors Kommentar zu Genesis 1,2 hat die Form einer visuellen, poetischen Vision, in der der Heilige Geist mit einem Vogel verglichen wird, der über der Weite des Chaos schwebt und mit seiner Liebe die einzelnen Wesen ins Dasein ruft[28].

Taylor erinnert an andere Texte über die Erschaffung der Welt (z. B. aus den Psalmen[29] und dem Buch Ijob[30]) und kommt zu dem Schluss, dass der Heilige Geist besonders an der Erschaffung des Kosmos beteiligt war[31]. Diese schöpferische Teilnahme des Heiligen Geistes ist nicht nur auf die *creatio prima* beschränkt, der Heilige Geist ist auch an der *creatio continua* beteiligt: „Schöpfung, Vorsehung und Erlösung sind Aspekte einer Handlung. Dies ist das wesentliche Merkmal der Lehre des Schöpfergeistes: Die Schöpfung läuft immer noch in unaufhörlicher Erneuerung und Entwicklung“[32].

Taylor stellt fest, dass der Heilige Geist, der der Geist des Lebens ist, mit seiner schöpferischen Kraft sowohl in der Natur als auch im menschlichen Leben und in der Geschichte der Menschheit gegenwärtig ist. Er ist gegenwärtig und wirkt überall dort, wo Gottes Werk bedroht, verdorben oder zerstört wird. Er ist gegenwärtig, um zu erneuern, zu stärken und neu zu erschaffen. Nach Taylor sind das Schöpfungs- und Erlösungswerk tatsächlich zwei Manifestationen desselben ununterbrochenen Prozesses[33].

### 3.1.2 DAS ZWEITE SCHÖPFUNGSWERK (*CREATIO SECUNDA, CONTINUA*)

Gemäß der Bibel und der Lehre der Kirche hat Gott die Welt erschaffen, er hat sie nicht in Ruhe gelassen, sondern erhält sie in der Existenz. Diese Wahrheit hat eine Grundlage in der Heiligen Schrift: Gott belebt ständig lebende Wesen (vgl. Ps 104,30), Menschen (Ps 89,48) und das Volk (Jes 43,1). „In ihm hat alles Bestand“ (Kol 1,17) und „er trägt das All durch sein machtvolles Wort“ (Hebr 1,3). Diese Wahrheit wurde vom Ersten Vatikanischen Konzil

1997, S. 297. Ähnliche Konzepte bezüglich der mittlerischen Mission des Heiligen Geistes im Schöpfungswerk finden sich bei einigen protestantischen Theologen. Vgl. A. Maffeis, *Lo Spirito Santo nella recente letteratura teologia protestante*, in: *Verso una nuova età dello Spirito*, a.a.O., S. 136-144.

[27] Vgl. GBG, S. 26.

[28] „So erhalten wir das Bild des Geistes Gottes, der über die formlosen Tiefen schwebt, in denen nichts existiert, weil nichts getrennt wurde. Er beschattet sie, wie er eines Tages ein Mädchen in Nazareth beschatten wird. Die großen Flügel seines Andersseins strecken sich über die Urdunkelheit aus und spiegeln sich schwach in der Oberfläche des Wassers wider. Aus diesen Tiefen des undifferenzierten Chaos werden alle vielfältigen Daseinsformen durch Aufruf und Antwort ins Leben gerufen. Aber in diesem zeitlosen Moment ist nichts anwesend außer der leidenschaftlichen Liebe und dem unwiderstehlichen Willen zur Gemeinschaft des Mittler-Geistes“ GBG, S. 26.

[29] „Du sendest deinen Geist aus: Sie werden erschaffen und du erneuerst das Angesicht der Erde“ (Ps 104,30).

[30] „Gottes Geist hat mich erschaffen, der Atem des Allmächtigen mir das Leben gegeben“ (Ijob 33,4).

[31] Vgl. GBG, S. 25.

[32] GBG, S. 27.

[33] Vgl. GBG, S. 27; R. Rogowski, *Teoekologia. Chrystologiczny wymiar ekologii*, a.a.0., S. 239-240: Man kann daher sagen, dass die gesamte menschliche Umwelt, die gesamte Ökosphäre das Heiligtum des Heiligen Geistes ist, und deshalb bindet die Bibel nicht ohne Grund die Gegenwart und das Wirken des Heiligen Geistes mit Elementen, mit Bewegung, mit etwas Flüchtigem und Unsichtbarem, um zu betonen, dass es der Heilige Geist ist, der das ganze Universum, die ganze Welt, die gesamte Schöpfung und die ganze natürliche Umwelt mit sich ausfüllt. Es ist der Heilige Geist, der als der große Handwerker die Umwelt zum Zeichen der Gegenwart Gottes macht, zum Zeichen der Gegenwart des auferstandenen Christus und seiner Heilshandlungen. Es gibt also eine Christosphäre. Auf diese Weise verwandelt der Geist die gesamte Schöpfung in ‚einen neuen Himmel und eine neue Erde‘ (Offb 21,1)“.

klargestellt: „Alles, was er geschaffen hat, schützt und lenkt Gott durch seine Vorsehung, ‚sich kraftvoll von einem Ende bis zum anderen erstreckend und alles milde ordnend' (Weish 8,1). ‚Alles nämlich ist nackt und bloß vor seinen Augen' (Hebr 4,13), auch das, was durch die freie Tat der Geschöpfe geschehen wird"[34]. Die Tatsache, dass Gott die Welt in ihrer Existenz erhält, wird durch den Begriff *creatio secunda* oder *creatio continua* definiert.

In dieser Aufrechterhaltung der existierenden Welt, wie in der ersten Schöpfung, kommt dem Heiligen Geist eine einzigartige Rolle zu. Die biblischen und patristischen Texte und die des kirchlichen Lehramtes zu diesem Thema sind nicht so zahlreich wie im Fall der *creatio prima*. Daher ist es besonders interessant zu erfahren, was die von uns genauer betrachteten Theologen zu diesem Thema im Zusammenhang der mittlerischen Mission des Heiligen Geistes sagen.

Wenn es sich hierbei um die biblischen Texte handelt, so sagt zum Beispiel der Psalm 104 über die ständige Erneuerung des Antlitzes der Erde durch den Heiligen Geist: „Du sendest deinen Geist aus: Sie werden erschaffen und du erneuerst das Angesicht der Erde" (V. 30).

Das vorher zitierte offizielle Dokument der *Theologisch-Historischen Kommission für das Heilige Jahr 2000* mit dem Titel *Gottes Geist in der Welt*, beschreibt diese Rolle des Heiligen Geistes in der *creatio continua* folgendermaßen: „Auf diese Weise kann der Geist nicht nur den ganzen Kosmos in Freiheit und Liebe gegen alle zerstörerischen und chaotischen Kräfte verteidigen, sondern er stellt selbst die Kraft der neuen Schöpfung dar, deren Erwartung sich in der messianischen Hoffnung eines Volkes mit neuem Herzen zeigt (vgl. Ez 37,1-14; Joel 3,1 ff.)"[35].

Die Rolle des Heiligen Geistes in der *creatio secunda* wird von W. Kasper erkannt. Der deutsche Theologe stellt fest, dass die Aufgabe des Heiligen Geistes im Schöpfungswerk nicht mit der Erschaffung des Kosmos, der Pflanzen, Tiere und des Menschen endete. „Der Geist Gottes ist aber nicht nur in der Natur, sondern ebenfalls in der Kultur am Werk, in Ackerbau, Architektur, Rechtsprechung und Politik; alle menschliche Weisheit ist Gabe des Geistes Gottes. Er ‚überfällt' einzelne Menschen und macht sie zu Werkzeugen der Pläne Gottes"[36]. Nach dem Theologen aus Tübingen ist der Geist gleichsam die Sphäre, in der sich solche von ihm ergriffenen Menschen befinden. Der Heilige Geist ruhte auf den geistigen Führern Israels (Moses, Josua, David, Propheten). In der Heiligen Schrift werden sie nicht so sehr als Geistträger, sondern als vom Geist Getragene dargestellt. Vor allem vom künftigen Messias wird erwartet, dass der Geist des Herrn auf ihm ruht (Jes 11,2) und dass Gott am Ende der Tage auch seinen Geist über alles Fleisch ausgießen wird und alle zu Propheten macht (vgl. Joel 3,1; Apg 2,17)[37]. Kasper fasst seine Argumentation mit einer kurzen Aussage zusammen: „Der Geist ist es, der das Werk der Schöpfung und der Geschichte seiner Vollendung entgegenführen wird"[38].

Nach Ansicht des Tübinger Theologen kommt diese universale und schöpferische Wirksamkeit des Geistes Gottes am umfassendsten im Brief an die Römer 8,18-30 zum Vorschein. In diesem Text können drei Phasen unterschieden werden, in denen die Schöpfung ihre Existenz lebt. Zunächst spricht Paulus vom Harren der Kreatur, die „seufzt und in Geburtswehen liegt" (Röm 8,22), die „sehnsüchtig auf das Offenbarwerden der Söhne Gottes wartet" (Röm 8,19). „Die Schöpfung wird hier also innerhalb des apokalyptischen Weltbildes als ein geschichtliches Phänomen gesehen. Sie ist unterwegs, stöhnt, streckt sich ungeduldig aus und sucht nach einem Hoffnungsschimmer"[39]. In der zweiten Phase setzt sich das Harren und Seufzen der Kreatur fort, in denen, die bereits den Geist der Sohnschaft Gottes besitzen,

[34]Erstes Vatikanischen Konzil, DS 3003.
[35] *Gottes Geist in der Welt*, a.a.O., S. 35.
[36] JCH, S. 304.
[37] Ebd.
[38] Ebd., vgl. GJCH, S. 251.
[39] JCH, S. 305.

nämlich in den Christen: „sondern auch wir, obwohl wir als Erstlingsgabe den Geist haben, auch wir seufzen in unserem Herzen und warten darauf, dass wir mit der Erlösung unseres Leibes als Söhne offenbar werden“ (Röm 8,23). Diese Worte zeigen, dass die Christen, obwohl sie Kinder Gottes sind, noch unterwegs sind, ohne konkret zu wissen, worauf alles hinausläuft, und sie wissen nicht, worum sie bitten sollen. Erst in der dritten Phase kommt die erwartete Rettung: Der Heilige Geist nimmt sich unserer Schwachheit an und tritt für uns ein: „So nimmt sich auch der Geist unserer Schwachheit an. Denn wir wissen nicht, was wir in rechter Weise beten sollen; der Geist selbst tritt jedoch für uns ein mit unaussprechlichen Seufzern“ (Röm 8,26)[40]. Kasper weist in diesem Zusammenhang auf die erlösende und mittlerische Mission des Heiligen Geistes hin: „Er kommt unserer Schwachheit zur Hilfe; er ist die Kraft der Zukunft, die alles zum Guten lenkt; er lenkt und treibt die Schöpfung unter Wehen und Seufzen ihrem eschatologischen Ziel entgegen. Er ist die zuvorkommende Zukunft aller Welt“[41].

Sehr originell im Verständnis der katholischen Theologie und auch kompatibel in ihren Grundzügen mit den Voraussetzungen der anglikanischen Theologie - wurde das Konzept des herausragenden Theologen, Missionars und später anglikanischen Bischofs – J. V. Taylor – dargestellt.

In Bezug auf die Schöpfung der Welt, die sowohl als *creatio prima* wie auch *als creatio continua* verstanden wird[42], greift Taylor gerne auf die Ergebnisse und Theorien der Naturwissenschaften zurück. Unter Berufung auf die sogenannte ‚Systemtheorie‘[43] und ‚Evolutionstheorie‘[44], die auf die einzigartige Harmonie im Universum und das Streben einzelner Wesen nach kontinuierlicher Entwicklung hinweisen, sagt der anglikanische Theologe: „es sieht jedoch so aus, als könnte nichts aus dem Chaos hervorgehen, ohne die Mittlerschaft […], von der ich angedeutet habe, dass sie das Wirken des Heiligen Geistes ist“[45]. Nach Taylor vollzieht sich der Entwicklungs- und Funktionsprozess der Natur, insbesondere der belebten Natur, weil das Leben (selbst in der ursprünglichsten und primitivsten Form) vom Heiligen Geist aufrechterhalten wird: „Als Gläubiger an den Schöpfergeist würde ich sagen, dass der Geist tief im Gewebe des Universums als Mittler anwesend ist, der jedes isolierte spontane Teilchen mit der einladenden Realität des größeren Ganzen konfrontiert und es dazu zwingt, sich auf einzigartige Weise in Beziehung zu anderen zu setzen; und dass er es ist, der auf jeder Stufe die trägen Organismen vorwärts lockt, indem er ein inneres Bewusstsein und ein Erkennen des Unerreichten gibt“[46]. Taylor paraphrasiert die Worte aus dem Alten Testament, die einst an die Israeliten gerichtet waren (vgl. Dtn 30,19), und zeigt den Heiligen Geist als den, der jedes Wesen zum Leben, zur Entwicklung und zur Evolution ruft: „Es ist, als ob sein unaufhörlich wiederholtes Wort zu jedem Detail seiner Schöpfung lautet: ‚Wähle! Ich habe dir Leben und Tod, den Segen und den Fluch vor Augen gestellt; also wähle das Leben. Bleibst du, wie du bist, verschwindest du; verwandelst du dich in Schmerzen, bewegst du dich in Richtung Leben‘“[47]. Um seine These zu bestätigen, zitiert Taylor eine Passage aus dem Brief

---

[40] Vgl. ebd.

[41] Ebd.

[42] In der zeitgenössischen anglikanischen Kirche wird die Schöpfung als ein kontinuierlicher Prozess verstanden, der im Moment der *creatio prima* begonnen wurde, und setzt sich ohne Unterbrechung bis zur Parusie fort: „The creation, both of man and nature is an ongoing process, still unfinished, so that the good purposes of God in creation are still only on their way to realization” (Doctrine Commission of the Church of England, *Man and Nature. The Report*. in: *Man and Nature*, Red. H. Montefiore, London 1975, S. 34). Siehe auch: „To assert that the world is the creation o fan infinite God who is constantly at work in it is to assert that the world is open-ended” (ebd., S. 57).

[43] Systemtheorie, siehe: https://de.wikipedia.org/wiki/Systemtheorie

[44] Evolutionstheorie, siehe: https://de.wikipedia.org/wiki/Evolutionstheorie

[45] GBG, S. 30.

[46] GBG, S. 31. „In Christian terms this means that the Creator Spirit works from the inside of the processes not only by startling his creatures into awareness and recognition and luring them towards ever higher degrees of consciousness and personhood, but also by creating the necessity for choice in one situation after another” (GBG, S. 33).

[47] GBG, S. 31. Die katholische Kirche lässt die Möglichkeit der Evolutionstheorie zu, jedoch nur hinsichtlich des Ursprungs und der Entwicklung der materiellen Welt: „Aus diesem Grund verbietet das Lehramt der Kirche nicht, dass in

des hl. Paulus an die Römer, der von der Schöpfung spricht, deren Existenz im gegenwärtigen Zustand den Geburtswehen ähnelt (vgl. Röm 8,22)[48].

Taylor fasst seine Gedanken über die Schöpfung und Entwicklung der materiellen Welt zusammen und nennt dabei den Heiligen Geist „den unaufhörlichen, dynamischen Kommunikator und Mittler, der in jedem Element und jedem Prozess des materiellen Universums die immanente und anonyme Gegenwart Gottes bedient“[49].

Die Wirkung des Schöpfergeistes sieht Taylor nicht nur im Prozess der organischen Evolution und Entwicklung, sondern auch und vor allem in der spirituellen Entwicklung der Menschheit[50]. Der zentrale Punkt in der Geschichte des Universums ist laut dem anglikanischen Theologen das Leben und Sterben Jesu Christi. Bis zur Zeit Christi folgte das Leben der Menschen einer Richtung, die durch das alte Prinzip ‚Jeder denkt an sich‘ definiert wurde. Christus hat dieses Prinzip abgeschafft, indem er ein neues und tieferes eingeführt hat: „um leben zu können, muss man sich anderen schenken und sich opfern“[51]. Taylor zieht daraus den folgenden Schluss: „Wenn die Menschen menschlich bleiben und zu höheren Ebenen der Sensibilität übergehen wollen, zu denen der Schöpfergeist sie hingezogen hat, müssen sie lernen, ‚sich mit Gottes Leiden zu messen‘“[52].

Die Mission des Heiligen Geistes im Schöpfungswerk sieht Taylor in erster Linie im Leben einzelner Menschen. Dabei unterscheidet er im Leben des Menschen drei Merkmale, die für das Wirken des Schöpfergeistes charakteristisch wichtig sind. Erstens entwickelt der Heilige Geist das menschliche Bewusstsein und öffnet das menschliche Herz für die Bedürfnisse anderer. Zweitens stellt der Heilige Geist den Menschen in die Notwendigkeit, eine Entscheidung zu treffen. Drittens ermutig der Heilige Geist die konkrete Person, sich nach dem Vorbild Christi zu opfern. Wenn sich Christen für das oben genannte Wirken des Heiligen Geistes öffnen, dann kann sich - laut dem anglikanischen Theologen - das Schöpfungswerk in die richtige Richtung entwickeln, und die Kirche wird zum Zeichen der Gegenwart des Heiligen Geistes in der Welt[53].

---

Übereinstimmung mit dem augenblicklichen Stand der menschlichen Wissenschaften und der Theologie die Entwicklungslehre Gegenstand der Untersuchungen und Besprechungen der Fachleute beider Gebiete sei, insoweit sie Forschungen anstellt über den Ursprung des menschlichen Körpers aus einer bereits bestehenden, lebenden Materie, während der katholische Glaube uns verpflichtet, daran festzuhalten, dass die Seelen unmittelbar von Gott geschaffen sind. Es sollen diese Verhandlungen auf diese Weise geschehen, dass die Gründe für beide Ansichten, also dieser, die der Entwicklungslehre zustimmt, wie jener, die ihr entgegensteht, mit nötigem Ernst abgewogen und beurteilt werden“ (Pius XII. Enzyklika *Humani generis* [1950] Nr. 36). Anhänger der Evolutionstheorie in der anglikanischen Kirche interpretieren Evolution als eine Verwirklichung der *creatio continua*. Siehe über Gottes Manifestation im Evolutionsprozess *Man in His Living Environment. An Ethical Assessment. Board for Social Responsibility*, Church Information Office, London 1970, S. 40.

[48] GBG, S. 34.

[49] GBG, S. 64. Um seine These von Gottes Gegenwart im Evolutionsprozess zu bestätigen, zitiert Taylor eine Aussage von Alister Hardy, mit der er sich identifiziert: „I have suggested that the power we call God may well have some fundamental link with the process off evolution. In saying this I hope I shall not be thought to be belittling the idea of God; I would rather appear to be saying that the living stream of evolution is as much Divine as physical in nature, which is what I believe” (A. Hardy, *The Living Stream*, New York 1965, S. 282-283, zitiert nach: GBG, S. 66). In der anglikanischen Kirche wird der Heilige Geist als der Heiligmacher aller Dinge bezeichnet. Die Anglikaner verstehen diesen Begriff grundsätzlich auf drei Arten: Der Geist Gottes erhält die Schöpfung in der Existenz, er gibt ihr die Energie Gottes und den Vorgeschmack der künftigen Herrlichkeit. Siehe „To accept God as the Sanctifier of all things implies a respect for all existence, which is upheld by his Spirit and instinct with his energy” (Doctrine Commission of the Church of England, *Man and Nature. The Report*, a.a.O., S. 78).

[50] Nach dem in der anglikanischen Kirche angenommenen Prinzip sollten Werke der Schöpfung, Erlösung und Heiligung nicht nur als aufeinanderfolgende Stufen in Gottes Heilsökonomie betrachtet werden, sondern als unterscheidbare Aspekte der einheitlichen schöpferischen-erlösenden-heiligmachenden Handlung Gottes: „Creation, redemption and sanctification are not to be understood as successive activities on the part of God. Just as creation belongs not only to the beginning but is ongoing, so redemption is not only in the middle and sanctification not only at the end. Rather these are distinguishable aspects of God´s unitary activity of creation-redemption-sanctification” (Doctrine Commission of the Church of England, *Man and Nature. The Report*, a.a.O., S. 37).

[51] GBG, S. 35. Vgl. „Amen, amen, ich sage euch: Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und stirbt, bleibt es allein; wenn es aber stirbt, bringt es reiche Frucht“ (Joh 12,24).

[52] GBG, S. 35.

[53] Vgl. GBG, S. 40, 47.

Eine interessante Auffassung der Beteiligung des Heiligen Geistes an der *creatio secunda* wird von R. Laurentin dargestellt. Beim Schreiben über die Beteiligung des Heiligen Geistes am Schöpfungswerk versucht dieser französische Theologe (nach dem „Zuschreibungsprinzip"), die Aufgaben der einzelnen göttlichen Personen zu unterscheiden. Seiner Ansicht nach ist der Vater die Quelle des Beschlusses, der Sohn (sein Wort) plant die Form und Struktur der Welt, während der Heilige Geist „diese Welt von innen her stimuliert, entsprechend seiner Autonomie, Dynamik, universellen Kommunikation und Interimplikation. Das fasziniert noch immer die Wissenschaftler und die noch heute mit der Solidarität der Welt und der Dichte der gegenseitigen Beziehungen, die in der Welt festzustellen sind, überfordert sind"[54]. Gott, der Heilige Geist, erschafft die Wesen nicht nach dem Prinzip eines Montagebandes, sondern er erschafft und erhält sie im Leben als autonom und stark, mit dem Willen zu sein, zu leben und sich ständig zu entwickeln[55]. So können wir feststellen, dass der Heilige Geist in diesem Konzept, indem er die Welt am Leben erhält und sie von innen zur Entwicklung anregt, ihr die kostbarste Gabe Gottes – die Existenz – überreicht.

Über das Thema der mittlerischen Rolle des Heiligen Geistes in der *creatio secunda* hat auch H. U. von Balthasar geschrieben. Der Schweizer Theologe sieht die Rolle des Heiligen Geistes nicht nur in der Kirche, sondern auch in der Natur und in der Geschichte der Menschheit. Er stellt ausdrücklich fest: „Der Geist treibt nicht nur die Kirche, sondern die Welt, die von Christus grundsätzlich erlöste, ihrer Vollendung entgegen"[56]. Seine Kommentatoren verstehen dieses Konzept als die Mittlerschaft zwischen dem Schöpfer und der Schöpfung[57].

Von Balthasars Standpunkt zur Teilnahme des Heiligen Geistes am Evolutionsprozess ist jedoch nicht eindeutig. Einerseits kritisiert er das Konzept Taylors ganz strikt[58], andererseits lässt er, „diesen langsamen, planmäßigen, aber mit Hekatomben von Opfern erkauften Aufstieg bis zu dem Punkt, da der Funke des Geistes springen konnte", zu[59]. Seiner Meinung nach kann dieser Prozess ein kosmischer Plan des Schöpfers sein[60].

### 3.2 Die mittlerische Mission des Heiligen Geistes in der Kirche (Die Applikation der Erlösung Christi im Leben einzelner Christen)

Die Überzeugung der mittlerischen Mission des Heiligen Geistes in Bezug auf die Menschen und die Kirche war bereits im patristischen Zeitalter bekannt[61]. Zum Beispiel nennt der hl. Irenäus den Heiligen Geist „die Himmelsleiter zu Gott"[62], und an anderer Stelle betont er: „Das ist die Verteilung und Ordnung derer, die gerettet werden […], auf diesen Stufen

---

[54] R. Laurentin, *Nieznany Duch Święty. Odkrywanie Jego doświadczenia i Jego Osoby*, Kraków 1998, S. 388.

[55] Vgl. ebd., S. 387.

[56] TL 3. S. 384.

[57] Vgl. E. Tourpe, *Duch, natura, pośredniczenie*, a.a.O., S. 104-106. „Da jedoch in Gestalt, Drama und Schönheit der Geist Gottes erscheint, der mit der geistbegabten Kreatur ins Gespräch kommen will, da der Geist weiterhin selbst als Mittler und Inspirator dieses Gespräches gelten darf, ist das Erleben von Schönheit und Kunst ein Geisterlebnis" (B. Stubenrauch, *Pneumatologia*, a.a.O., S. 135).

[58] Wenn der Geist im Neuen Bund als Geist Christi ein Geist der Demut, des Dienstes, des Abstieges auf den letzten Platz, also auf den Platz der Lebenshingabe als Sühne für alle geschildert wird, dann wird es nur schwer möglich sein, ihn innerhalb der Evolution des geschaffenen Universums zum Motor des Aufstiegs, der Selbsttranszendenz der (logoshaften) Formen und damit wohl oder übel zum Geist der Macht, des Sieges des Stärkeren zu machen. […] Man beachte auch, dass Pneumatologien meistens in einem raschen Kapitel über die Naturbezogenheit des Geistes hinweggehen, um sich – mit Recht – ausführlich dort aufzuhalten, wo der Heilige Geist sein eigentliches soteriologisches Antlitz gewinnt. (TL 3, S. 392-394).

[59] TL 3. S. 392-393.

[60] Vgl. Ebd. S. 392.

[61] Vgl. MMP, S. 123.

[62] „Dieses göttliche Geschenk nämlich ist der Kirche anvertraut, damit gleichsam das Geschöpf beseelt werde und alle Glieder, die an ihr Anteil haben, das Leben zu empfangen. In ihr wurde die Gemeinschaft mit Christus niedergelegt, d. h. der Hl. Geist ist die unverwesliche Arche, die Befestigung unseres Glaubens, die Himmelsleiter zu Gott" (hl. Irenäus, *Gegen die Häresien*, III, 24, 1), übers. nach http://www.unifr.ch/bkv/kapitel672.htm.

schreiten sie fort und gelangen durch den Geist zum Sohne, durch den Sohn aber steigen sie empor zum Vater“[63].

Auf ähnliche Weise wurde die Mittlerschaft des Heiligen Geistes im Prozess der Erkenntnis Gottes und der Heiligung des Menschen vom hl. Basilius dem Großen, dem Verfasser der ersten theologischen Abhandlung über den Heiligen Geist betrachtet: „Folglich verläuft der Weg der Erkenntnis Gottes von dem einen Geist durch den einen Sohn zu dem einen Vater. Umgekehrt gelangen die naturhafte Güte, die der Natur entsprechende Heiligung und die königliche Würde vom Vater durch den Sohn zum Geist hin“[64]. Basilius betont daher, dass der Heilige Geist nicht nur im Menschen lebt, sondern auch eine dynamische Quelle der Heiligung der menschlichen Natur ist und sich den Menschen als Gegenstand der Erkenntnis und der Liebe hingibt[65]. Nach Basilius nimmt der Heilige Geist, „der in dem Menschen wie in einem Tempel anwesend ist, ihn in Besitz, aber er wird in gewissem Sinne zum Besitz des Menschen. Man kann über eine Art von Perichorese sprechen, der gegenseitigen Durchdringung des Heiligen Geistes und des Menschen. Erst nach der Durchdringung des Geistes ist der Mensch ein ganzer Mensch: Der Geist gewährt ihm auf allen Ebenen die menschliche Existenz“[66].

Wir sehen einen ähnlichen Gedanken über die mittlerische Mission des Heiligen Geistes bei dem hl. Augustinus[67] und dem hl. Athanasius[68].

Papst Johannes Paul II. sagt in der Enzyklika *Dominum et Vivificantem*, dass durch den Heiligen Geist der Christ ein neues Leben erhält und der Vater und der Sohn zu den Menschen kommen und Wohnung bei ihnen nehmen[69], dabei verweist der Papst auf die Lehre vieler Kirchenväter[70]. Dieser Ausschnitt der päpstlichen Lehre zeigt deutlich das mittlerische Wirken des Heiligen Geistes, und die zitierten patristischen Texte, obwohl sie den Heiligen Geist nicht als Mittler bezeichnen, geben eindeutig seine ‚mittlerische Mission‘ an und lehren, dass durch den Heiligen Geist (oder im Heiligen Geist) der Vater und der Sohn mit der Gnade der Erlösung zum Menschen kommen[71].

Im Mittelalter finden wir die Überzeugung von der mittlerischen Aufgabe des Heiligen Geistes in der Summe der Theologie des Alexander von Hales. Dieser Vertreter der

---

[63] Hl. Irenäus, *Gegen die Häresien*, V, 36, 2; vgl. *Gottes Geist in der Welt*, .a.a.O., S. 22.

[64] Hl. Basilius, *Über den Heiligen Geist*, XVIII, 47; vgl. *Gottes Geist in der Welt*,a.a.a.O., S. 22-23.

[65] Hl. Basilius, *Über den Heiligen Geist*, IX, 22; XIX, 48. Vgl. B. Częsz, *Pneumatologia Ojców Kościoła*, in: *Duch, który jednoczy. Zarys pneumatologii*, Red. M. Marczewski, Lublin 1998, S. 95; WwD, S. 190, Anm. 5.

[66] WwD, S. 190, vgl. R. Holz, *Sakramente – im Wechselspiel zwischen Ost und West*, Zürich-Köln-Gütersloh 1972, S. 205, 342. Siehe zum Thema Pneumatologie des hl. Basilius: B. Częsz, *Pneumatologia Ojców Kościoła*, a.a.O., S. 93-98.

[67] Der hl. Augustinus zeigt Gott Vater als den, der uns das trinitarische Leben mitteilen möchte. Diese Vereinigung des Menschen mit Gott wird in und durch den Sohn realisiert. Die Aufgabe des Heiligen Geistes wiederum besteht darin, den Menschen von allen Einschränkungen zu befreien und ihn *capax* zu machen, d. h. ihn fähig zu machen, damit er Gott annehmen kann. (hl. Augustinus, De Trinitate, XIV, 8, 11). Vgl. WwD, S. 190, Anm. 5.

[68] „Nun aber, da von uns gesagt wurde, dass wir Christi und Gottes teilhaft sind, ist erwiesen, dass die Salbe und das Siegel in uns nicht zur Natur der geschaffenen Dinge, sondern zu der des Sohnes gehört, der uns durch den Geist, der in ihm ist, mit dem Vater verbindet“ (hl. Athanasius, Briefe an Serapion, I, 24), übers. nach http://www.unifr.ch/bkv/kapitel2463-23.htm.

[69] „Im Namen der Auferstehung Christi dient die Kirche dem Leben, das aus Gott selbst hervorgeht, in enger Einheit und demütigem Dienst mit dem Geist. […] das Leben des Menschen in Gott, das sich als Frucht der heilswirkenden Selbstmitteilung Gottes im Heiligen Geist nur unter dessen Wirken entfalten und stärken kann. […] Unter dem Einfluss des Heiligen Geistes reift und erstarkt dieser innere, das heißt ‚geistige‘ Mensch. […] Das verborgene Hauchen des göttlichen Geistes bewirkt, dass der menschliche Geist sich seinerseits der heilbringenden und heiligmachenden Selbsteröffnung Gottes öffnet. Durch das Geschenk der Gnade, die vom Geist kommt, tritt der Mensch in ‚ein neues Leben‘ ein, er wird in die übernatürliche Wirklichkeit des göttlichen Lebens selbst eingeführt und wird zur ‚Wohnung des Heiligen Geistes, zum lebendigen Tempel Gottes“ (DV 58).

[70] Hl. Irenäus, *Adversus haereses*, V, 6, 1, SC 153, S. 72-80; hl. Hilarius, *De Trinitate*, VIII, 19, 21, PL 10, 250, 252; hl. Ambrosius, *De Spiritu Sancto*, I, 6, 8, PL 16, 752n; hl. Augustinus, *Enarr. in Ps.* XLIX, 2, CCL, 38, 575f; hl. Cyrillus von Alexandrien, *In Ioannis Evangelium*, lib. I; II, PG 73, 154-158; 246; lib. IX, PG 74, 262; hl. Athanasius, *Oratio III contra Arianos*, 24, PG 26, 374f; *I ad Serapionem*, 24, PG 26, 586f; hl. Didymus von Alexandrien, *De Trinitate*, II, 6-7, PG 39, 523-530; hl. Johannes Chrysostomos, *In epist. ad Romanos homilis* XIII, 8, PG 60, 519; hl. Thomas von Aquin, S.th., I, q. 43, a 1 i 3-6 (vgl. DV 58, Anm. 50).

[71] Vgl. WwD, S. 190, Anm. 4.

franziskanischen Schule kommentiert die Menschwerdung des Wortes und stellt fest, dass der Heilige Geist als die Liebe in diesem Ereignis der Mittler (*Medium*) zwischen dem unendlich erhabenen Gott und dem so weit von ihm entfernten Geschöpf ist[72].

Über die mittlerische Rolle des Heiligen Geistes, durch die die Kirche das Leben Gottes und die Erlösungsgaben erhält, spricht die ganze Nummer 4 der dogmatischen Konstitution über die Kirche, *Lumen Gentium*. Auf besondere Weise ist diese Wahrheit im ersten Satz enthalten: „Als das Werk vollendet war, das der Vater dem Sohn auf Erden aufgetragen hatte (vgl. Joh 17,4), wurde am Pfingsttag der Heilige Geist gesandt, auf dass er die Kirche immerfort heilige und die Gläubigen so durch Christus in einem Geiste Zugang zum Vater hätten (vgl. Eph 2,18)“[73]. Das Konzil lehrt, dass der Zugang zum Vater durch Christus ‚im Heiligen Geist‘ möglich ist. Beim Nennen der Aufgaben, die der Heilige Geist erfüllt, bekräftigt das Konzil, dass das Heilswerk, das Christus vollbracht hat, und die Früchte des Heilswerkes die Menschen durch den Heiligen Geist erreichen. Er macht die in der Sünde verstorbenen Menschen lebendig, er bezeugt ihre Annahme an Kindes statt, er wohnt in der Kirche, er führt die Kirche in alle Wahrheit ein, er bereitet und lenkt die Kirche durch die verschiedenen hierarchischen und charismatischen Gaben[74].

Ein ähnlicher Gedanke kehrt in der pastoralen Konstitution *Gaudium et spes* zurück, wo der Heilige Geist als derjenige dargestellt wird, der allen Menschen – sowohl Christen als auch Nichtchristen – die Möglichkeit gibt, die Erlösung in Christus zu erhalten: „Da nämlich Christus für alle gestorben ist und da es in Wahrheit nur eine letzte Berufung des Menschen gibt (die göttliche), müssen wir festhalten, dass der Heilige Geist allen die Möglichkeit anbietet, diesem österlichen Geheimnis in einer gottbekannten Weise verbunden zu sein“[75].

Papst Johannes Paul II. hat sich ganz deutlich über die Notwendigkeit der ‚Mittlerschaft‘ des Heiligen Geistes im Streben nach Vereinigung mit Gott ausgesprochen. Als er von der Einheit der Mittlerschaft Christi auf dem Weg zum Vater sprach, erinnerte er auch an die Rolle des Heiligen Geistes: „Die Menschen können […] mit Gott nicht in Verbindung kommen, wenn es nicht durch Jesus Christus unter der Mitwirkung des Geistes geschieht“[76] und an anderer Stelle: „Der auferstandene Christus wirkt im Herzen der Menschen in der Kraft seines Geistes“[77].

An die oben erwähnte Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils und die Lehre von Johannes Paul II. erinnerte in einer synthetischen Form die Erklärung Dominus Iesus der Kongregation für die Glaubenslehre aus dem Jahr 2000 in Kapitel II mit dem Titel „Der fleischgewordene Logos und der Heilige Geist im Heilswerk“[78].

Die Lehre über die Rolle des Heiligen Geistes bei der Übertragung (Anwendung) der Heilsgabe Christi auf die Menschen und die Kirche beruht auf dem Willen Christi selbst und wird durch die Jahrhunderte alte Lehre der Kirche unterstützt. Dennoch sehen wir erst in der modernen Zeit eine so klare Benennung dieser Rolle des Heiligen Geistes als ‚Mittlerschaft‘.

W. Kasper nennt den Heiligen Geist den „universalen Mittler des Heils“[79]. Er betont, dass er der göttliche Paraklet, die eigentliche Vergegenwärtigung und Verwirklichung des durch Jesus Christus geschenkten Heils ist[80], dass er uns in die Gemeinschaft der Liebe des Vaters

---

[72] Alexander von Hales, *Summe der Theologie*, a.a.O., Bd. IV, 3, d. 2, a. 3, q. 2, n. 6, s. 99, vgl. PL 3, S. 163.
[73] LG 4.
[74] Vgl. LG 4. „Sie wird nämlich vom Heiligen Geiste angetrieben mitzuwirken, dass der Ratschluss Gottes, der Christus zum Ursprung des Heils für die ganze Welt bestellt hat, tatsächlich ausgeführt werde“ (LG 17).
[75] KDK 22.
[76] RMS 5.
[77] RMS 28.
[78] Vgl. DI 12.
[79] JCh, S. 300.
[80] Vgl. GJCh, S. 281.

und des Sohnes einführt[81], dass die Erlösung des Menschen in ihm verwirklicht wird[82], dass er der Weg Gottes nach außen und der Rückkehr aller geschaffenen Wirklichkeit zu Gott ist[83]. Mit anderen Worten: Gott Vater vollbringt die Erlösung, und er ist durch Christus im Geist unser Heil[84]. Pfr. A. Czaja fasst die Lehren Kaspers synthetisch zusammen und stellt fest, dass der deutsche Theologe glaubt, dass die personale Eigenschaft des Geistes „die Mittlerschaft der göttlichen Aufgeschlossenheit für uns und die Mittlerschaft unserer Aufgeschlossenheit für Gott ist“[85].

Auch H. U. von Balthasar schreibt über die mittlerische Mission des Geistes in Bezug auf die Kirche und die Christen. Um die Einheit bei dem mittlerischen und erlösenden Wirken des ersten und zweiten Paraklets zu betonen, nennt er den Heiligen Geist ‚Nachfolger des Sohnes`[86] und ‚der Unbekannte jenseits des Wortes‘[87]. Von Balthasar erinnert daran, dass der Heilige Geist seine mittlerische Aufgabe im Erlösungswerk durch die Mission der Kirche erfüllt, nämlich durch Amt, Tradition, Sakrament, Schrift und Predigt. All diese Elemente des Handels der Kirche sind erfüllt und verwirklichen sich durch den Heiligen Geist[88].

Darüber hinaus schreiben Mühlen, Taylor, Congar und polnische Theologen: S. C. Napiorkowski[89], L. Balter[90], J. Bolewski[91], W. Misztal[92], T. Wilski[93] und andere über die Mittlerschaft des Heiligen Geistes bei der Verwirklichung der menschlichen Erlösung.

Im Folgenden werden spezifische Ausdrücke der Mittlerschaft des Heiligen Geistes anhand der Aussagen zeitgenössischer Theologen diskutiert. Wir werden dieses Thema in einer Analogie zur Mittlerschaft Christi betrachten. Zunächst wird die Rolle des Heiligen Geistes diskutiert, der die Kirche mit seiner Gegenwart belebt und den Schöpfer mit der Schöpfung verbindet – dem mystischen Leib Christi (Analogie zur ontischen Mittlerschaft Christi, die den Schöpfer mit der Schöpfung in seinem Sein verbindet). Dann werden wir den Heiligen Geist als den zeigen, der die funktionale Mittlerschaft des Erlösers in der Zeit fortsetzt und realisiert.

### 3.2.1 DER HEILIGE GEIST ALS LEBENSPENDENDER GEIST DER KIRCHE (DIE ANALOGIE ZUR ONTISCHEN MITTLERSCHAFT CHRISTI)

Für das Gespräch über die Analogie zwischen der ontischen Mittlerschaft Christi und der mittlerischen Rolle des Heiligen Geistes ist die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils wichtig. Aufgrund ihres Ranges verdient diese es, vollständig zitiert zu werden. Dies ist die ganze Nummer 8 der Dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium*. In diesem Text stellt das Konzil die Analogie zwischen der Menschwerdung Christi und der Kirche fest: „Der einzige Mittler Christus hat seine heilige Kirche, die Gemeinschaft des Glaubens, der

[81] Vgl. ebd., S. 299.
[82] Vgl. ebd., S. 330, 339.
[83] Vgl. ebd., S. 282.
[84] Vgl. ebd., S. 337, 382.
[85] A. Czaja, *Credo in Spiritum Vivificantem*, a.a.O., S. 85.
[86] Vgl. TD 2/2, S. 174.
[87] Siehe H. U. von Balthasar, *Der Unbekannte jenseits des Wortes*, a.a.O., S. 95-105. Vgl. E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar. Monografia*, Kraków 2004, S. 239-242.
[88] Vgl. TL 3, S. 284.
[89] Vgl. MMP, S. 123; MP, S. 200-201, 281; S. C. Napiórkowski, T. Wilski, *Macierzyńskie posrednictwo w Duchu Świętym*, MO, S. 228-235; S. C. Napiórkowski, *Duch Święty a Maryja w świetle prac Francuskiego Towarzystwa Studiów Maryjnych*, a.a.O., S. 139-140; *Działanie Ducha Świętego w Kościele*, a.a.O., S. 530; *Pneumatologia dialogów protestancko-katolickich*, a.a.O., S. 238); *Wielki Współpracownik Chrystusa, Wielkiego Pośrednika*, a.a.O., S. 123-124.
[90] Vgl. L. Balter, *Duch Święty. W teologii systematycznej*, a.a.O., Nr. 287.
[91] Vgl. J. Bolewski, *Matka jednego Pośrednika w Duchu Świętym*, a.a.O., S. 171-173.
[92] Vgl. W. Misztal, *Wiara w pośrednictwo Maryi oraz Jej kult a duchowość pierwszych chrześcijan*, a.a.O., S. 239, 244.
[93] Vgl. T. Wilski, *Zagadnienie osobowego „zróżnicowania” w jedności stwórczego i zbawczego działania Trójcy Świętej*, a.a.O., S. 46.

Hoffnung und der Liebe, hier auf Erden als sichtbares Gefüge verfasst und trägt sie als solches unablässig; so gießt er durch sie Wahrheit und Gnade auf alle aus. Die mit hierarchischen Organen ausgestattete Gesellschaft und der geheimnisvolle Leib Christi, die sichtbare Versammlung und die geistliche Gemeinschaft, die irdische Kirche und die mit himmlischen Gaben beschenkte Kirche sind nicht als zwei verschiedene Größen zu betrachten, sondern als eine einzige komplexe Wirklichkeit, die aus einem menschlichen und einem göttlichen Element zusammenwächst. Deshalb ist sie in einer nicht unbedeutenden Analogie dem Mysterium des fleischgewordenen Wortes ähnlich. Wie nämlich die angenommene Natur dem göttlichen Wort als lebendiges, ihm unlöslich geeintes Heilsorgan dient, so dient auf eine ganz ähnliche Weise das gesellschaftliche Gefüge der Kirche dem Geist Christi, der es belebt, zum Wachstum seines Leibes (vgl. Eph 4,16)“[94].

Dieser Textausschnitt wurde zum Ausgangspunkt für die Reflexionen über die mittlerische Rolle des Heiligen Geistes für H. Mühlen. Der Theologe aus Paderborn kommentiert diese Passage aus der Konstitution Lumen Gentium und stellt fest, dass trotz der ‚engen Analogie‘ zwischen dem Geheimnis des fleischgewordenen Wortes und dem Geheimnis der Kirche einige grundlegende Unterschiede bestehen. Vor allem ist die ‚hypostatische‘ Funktion des Heiligen Geistes völlig anders als die des Sohnes. Der Heilige Geist ‚trägt‘ die korporative Persönlichkeit der Kirche nicht so in sich, wie die Person des Logos die Menschheit Jesu ‚trägt‘[95]. Die Mitglieder der Kirche sind durch sich selbst Personen. Der in Christen lebende Heilige Geist vervollkommnet die einzelnen Glieder Christi und vereint vor allem alle Menschen zu einer außergewöhnlichen Vereinigung. Man kann daher sagen, dass der Heilige Geist „durch das Eindringen in das tiefste, ontische Innerste der Einzelpersonen eine ‚mystische‘ Person zusammenschließt“[96], das ist der Hauptgedanke von Mühlens Abhandlung[97].

Ohne ausführliche Überlegungen zu Mühlens Verständnis des Prinzips ‚eine Person in vielen Personen‘ können wir den Schluss ziehen, dass der Paderborner Theologe anerkennt, dass die Mittlerschaft des Heiligen Geistes darin besteht, die Kirche zu bauen und sich ständig um deren Wachstum zu kümmern, „wie nämlich die angenommene Natur dem göttlichen Wort als lebendiges, ihm unlöslich geeintes Heilsorgan dient, so dient auf eine ganz ähnliche Weise das gesellschaftliche Gefüge der Kirche dem Geist Christi, der es belebt, zum Wachstum seines Leibes“[98].

---

[94] LG 8.

[95] „Der Mensch Jesus ist ja nicht von sich selbst her Person, so dass seine Subjekthaftigkeit (unter Einschluss seines psychologischen Aktzentrums) ihm letztlich von der Person des Logos zukommt. Die zur Kirche gehörenden Personen dagegen sind absolut von sich selbst her Person, und zwar so, dass ihre Personhaftigkeit und Unmittelbarkeit für die Sendung des Geistes Christi vorausgesetzt ist“ (UMP, S. 450). Vgl. A. Czaja, *Jedna Osoba,* a.a.O., S. 143.

[96] Insofern nun diese jeweilige Personhaftigkeit durch die Einwohnung des Geistes Christi nicht aufgehoben, sondern allererst ganz zu sich selbst gebracht und in unvorstellbarer Weise gesteigert wird, ist die ‚hypostatische‘ Funktion des Geistes Christi in der Kirche noch am ehesten so zu denken, dass er als grundsätzlich ‚unser‘ Geist die vielen Personen als die „sich selbst vermittelnde Vermittlung“ zueinander vermittelt. Das Selbst-Bewusstsein der Kirche ist deshalb ein einzigartiges Wir-Bewusstsein. [...] Dieses Wir-Bewusstsein ist u. a. auch deshalb gänzlich einzigartig, weil der Geist Christi im tiefsten, ontologischen Ansatz der menschlichen Personen gegenwärtig ist, während das einigende Prinzip in einem rein innerweltlichen Kollektiv (die Verfassung, das Staatsoberhaupt usw.) den einzelnen Personen immer und grundsätzlich äußerlich bleibt und sie nur zu einer ‚moralischen‘ Person zusammenschließen kann: Die Kirche ist Eine ‚mystische‘ Person aus vielen Einzelpersonen, weil eine göttliche Person (der Geist Christi) in ihrem tiefsten Innersten gegenwärtig ist (‚mystisch‘ hat hier nichts mit ‚Mystik‘ zu tun, sondern meint ‚Mysterium‘“ (UMP, S. 450). Vgl. A. Czaja, *Jedna Osoba,* a.a.O., S. 143-144.

[97] Vgl. ebd.

[98] LG 8. Diese Lehre entspricht in gewisser Weise der Lehre des christlichen Ostens, der sagt, dass die grundlegende Mission der dritten göttlichen Person in Bezug auf die Menschen ihre Vergöttlichung ist. Vgl. Z. J. Kijas, *Rola Ducha Świętego w przebóstwieniu człowieka*, in*: Duchu Święty, przyjdź,* a.a.O., S. 65-76.

### 3.2.1.1 *Der Heilige Geist als ‚die personale Umwelt', worin der Christ lebt*

Die Wahrnehmung einer so wichtigen Rolle des Heiligen Geistes im Leben der Kirche lässt einige Theologen den Heiligen Geist als eine Art ‚der personalen Umwelt, worin der Christ lebt' wahrnehmen. Zu diesen Theologen gehören W. Kasper und der Anglikaner J. V. Taylor. Obwohl sie diesen Satz nicht direkt so verwenden, lässt sich jedoch durch ihre präsentierten Auffassungen die Rolle des Heiligen Geistes im christlichen Leben so beschreiben[99].

W. Kasper erinnert vor allem daran, dass der Heilige Geist der Geist Jesu Christi ist (z. B. Röm 8,9). Um die Erlösung zu erhalten, muss man sich zu Jesus als dem Herrn bekennen. Und dies kann nur im Heiligen Geist geschehen (1 Kor 12,3)[100], denn der Retter kann ohne das Wirken des Heiligen Geistes nicht zu unserem Erlöser werden[101]. Mit anderen Worten, ohne das besondere Eingreifen des Heiligen Geistes kann Christus seine Mission als Mittler und Erlöser nicht erfüllen. Kasper formuliert es so: „Der Geist ist das Medium und die Kraft, in der uns Jesus Christus als der neue Herr der Welt zugänglich und erfahrbar ist. Der Geist ist die wirksame Präsenz des erhöhten Herrn in der Kirche, in den einzelnen Gläubigen und in der Welt"[102]. In einer Bemerkung zu Kaspers Gedanken sieht S. C. Napiorkowski ein offensichtliches Paradoxon: „Ein objektiv vollkommener Mittler kann ohne den Heiligen Geist die Erlösung gegenüber den bestimmten erlösungsbedürftigen Subjekten nicht ‚vermitteln'"[103]. Er braucht eine geeignete ‚Umwelt', in der die Erlösung stattfinden kann. Eine solche ‚Umwelt' ist der Heilige Geist[104]. „Der Heilige Geist als ‚die personale Umwelt der Erlösung' nimmt an der mittlerischen und erlösenden Tätigkeit des einzigen Mittlers teil[105]. In diesem Sinne nennt Kasper den Heiligen Geist ‚gleichsam Mittler', oder sogar unmittelbar ‚Mittler'[106].

Ein ähnliches Konzept wird von dem anglikanischen Theologen J. V. Taylor im oben genannten Werk *Go-between God* dargestellt. Taylor beginnt seinen Vortrag zu diesem Thema mit der Feststellung, dass es unmöglich ist, eine Beziehung mit dem Heiligen Geist auf eine Weise einzugehen, wie man eine Beziehung mit Christus eingehen kann. Es ist unmöglich, die ‚Persönlichkeit' des Heiligen Geistes zu kennen. Um ihn kennenzulernen, kann man nichts weiter machen, als das menschliche Leben, das von seiner Gegenwart erfüllt ist, zu beobachten und das menschliche Leben zu beobachten, in dem die Gegenwart des Heiligen Geistes fehlt[107]. Dem anglikanischen Theologen zufolge kann man es sich so vorstellen: So wie der Wind zwar nicht sichtbar ist, man aber trotzdem seine Auswirkungen kennt (z. B. gebogene Bäume), so kann man den Heiligen Geist nicht sehen, jedoch lässt sich seine Gegenwart an seinen Früchten erkennen, nämlich an dem Effekt seines Wirkens[108].

Deshalb - so Taylor - finden wir in der Heiligen Schrift keine Fürbitten ‚zu dem Heiligen Geist'. Auch in der Liturgie der frühen Kirche kann man sehr selten das Gebet ‚zu dem Geist' finden. Stattdessen gibt es ein Gebet ‚im Heiligen Geist'. Denn es ist der Heilige Geist, der uns zu Kindern Gottes macht und es uns ermöglicht, Gott ‚Vater' nennen zu dürfen, und er ruft in

---

[99] Pfr. Krzysztof Krzemiński bezeichnet den Heiligen Geist als ‚personale Umwelt der Erlösung Christi', indem er die Lehre von Mühlen kommentiert. Vgl. WwD, S. 193-199.

[100] Vgl. JCh, S. 306.

[101] Vgl. S. C. Napiórkowski, T. Wilski, *Macierzyńskie pośrednictwo w Duchu Świętym*, MO, S. 232.

[102] JCh, S. 306.

[103] S. C. Napiórkowski, T. Wilski, *Macierzyńskie pośrednictwo w Duchu Świętym*, MO, S. 232.

[104] Vgl. S. C. Napiórkowski, T. Wilski, *Macierzyńskie pośrednictwo w Duchu Świętym*, MO, S. 232.

[105] S. C. Napiórkowski, T. Wilski, *Macierzyńskie pośrednictwo w Duchu Świętym*, MO, S. 232.

[106] JCH, S. 308-322; vgl. S. C. Napiórkowski, T. Wilski, *Macierzyńskie pośrednictwo w Duchu Świętym*, MO, S. 232; A. Czaja, Jedna Osoba, a.a.O., S. 190; WwD, S. 194.

[107] Vgl. GBG, S. 43.

[108] Vgl. GBG, S. 43: „You see a wind in this signs but in itself not. You hear a spirit in its motion, in its words, even in its stillness, but in itself not. Know it her in the stance of a prophet, and his beard blown in a door-way" (GBG, S. 43, zitiert nach: W. S. Merwin, *The Isaiah of Souillac*, in: *Poems of Doubt and Belief*, New York 1964).

uns ‚Abba' - ‚Vater' (vgl. Gal 4,6). Außerdem: „Der Geist selbst bezeugt mit unserem Geist, dass wir Kinder Gottes sind" (Röm 8,16)[109].

Aus diesen biblischen Texten schließt Taylor, dass der Heilige Geist dem Menschen näher ist, als der Mensch sich selbst nahe sein kann[110]. Er meint damit nicht den Raum, sondern eine Beziehung. Der anglikanische Theologe, der den Platz des Heiligen Geistes im menschlichen Leben beschreibt, verwendet einen Vergleich mit dem Wasser, in dem ein Mensch schwimmt oder in dem der menschliche Fötus im Mutterleib wächst. Dieses Wasser ist die Umwelt, in der das Kind wächst, obwohl dieses Kind im fötalen Stadium so mit dem Wasser verbunden ist, dass es die Andersheit dieses Wassers nicht unterscheiden kann und sich nicht von ihm trennen will. Auf ähnliche Weise ist der Heilige Geist nach Taylor gleichsam ‚Umwelt', in der ein Christ leben und wachsen sollte[111].

Taylor unterstützt seine These mit dem Zeugnis aus der Bibel. Er appelliert – wie er es bezeichnet – an ‚den tiefsten Dialog in der ganzen Bibel', für den er das Gespräch zwischen Jesus und Nikodemus über die Taufe hält (vgl. Joh 3,1 -21). Jesus spricht in diesem Dialog mit Nikodemus über die Notwendigkeiten der Wiedergeburt: „aus dem Wasser und aus dem Geist als Voraussetzung für das Kommen ins Reich Gottes" (Joh 3,5)"[112]. Taylor kommentiert diesen Text folgendermaßen: „Die Wiedergeburt sollte den Beginn eines neuen Lebens in Wasser und Geist als permanenten Zustand bedeuten. Die Taufe wurde so oft einfach als ein vorübergehender Ritus behandelt, der einst erhalten und leicht vergessen wurde. Die Kirche selbst interessierte sich oft nicht dafür, im Wasser der Taufe das Symbol dieses Elements zu sehen, in dem der Christ lebt und sich bewegt, nämlich den Geist selbst"[113]. Taylor zitiert auch andere Texte, in denen die Taufe als Beginn des Lebens im Heiligen Geist oder in Christus gezeigt wird: „‚Ich habe euch mit Wasser getauft, er aber wird euch mit dem Heiligen Geist taufen' (Mk 1,8). Der Kern bei der Taufe des Christen ist, dass er in dem Element bleibt, in dem er getauft wird, ‚in Christus' (Gal 3,27), ‚im Heiligen Geist' (vgl. Apg 11,16). Damit wir, die wir auf Christus Jesus getauft wurden, auf seinen Tod getauft worden sind' (Röm 6,3)"[114]. Aus diesen Texten zieht Taylor den Schluss, dass der Christ im Moment der Taufe nicht das Wasser verlässt, in dem er getauft wurde, sondern ein neues Leben beginnt, das Leben (das Taufwasser symbolisiert dies nur) in Christus und im Heiligen Geist[115]. Obwohl Taylor diesen Begriff nicht verbal verwendet, kann gesagt werden, dass der Heilige Geist in den oben dargestellten Überlegungen von ihm als eine Art der ‚personalen Umwelt' verstanden wird, in dem jeder Christ leben sollte.

Taylor weist darauf hin, dass in den oben genannten Zitaten die Ausdrücke ‚Leben in Christus' und ‚Leben im Heiligen Geist' eigentlich Synonyme sind. Nach dem anglikanischen Theologen hat die Kirche in der Epoche der Gestaltung der trinitarischen Lehre das Wort vom Heiligen Geist zu stark isoliert[116]. Obwohl man die Unterschiede dieser göttlichen Personen und ihre gegenseitigen Beziehungen berücksichtigen muss[117], sollte man auch ihre

[109] Vgl. GBG, S. 43-44.
[110] Ähnlich wie Christus. Vgl. Laudes am Donnerstag, Advent – 1. Woche, Bitten, in: *Die Feier des Stundengebetes für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes - Stundenbuch*, Bd. 1: *Advent und Weihnachtszeit*, Trier 1978, S. 59: „Du bist uns näher, als wir uns selbst sind".
[111] Vgl. GBG, S. 44.
[112] Vgl. GBG, S. 44.
[113] Ebd.
[114] GBG, S. 44-45.
[115] Vgl. GBG, S. 45.
[116] Vgl. GBG, S. 60.
[117] Vgl. ebd.

Verbundenheit und Einheit in der Natur und der Mission nicht vergessen: „Was auch immer der Geist tun will, er weist auf Jesus hin und zeigt ihn auf immer klare Weise auf“[118].

Dem anglikanischen Theologen zufolge kümmerten sich die ersten Christen nicht so sehr um eine trinitarische Formel (um den Heiligen Geist zu erwähnen), die sie am Ende jedes Gebetes hinzufügen konnten, wie wir es heute tun, denn sie wussten sicher, dass jedes Gebet ‚im Heiligen Geist‘ ist, d. h. der Heilige Geist betet in ihnen[119]. „Ein Christ, der in diesem Geist betet, taucht zusammen mit seinem Gebet in den Ozean der Gemeinschaft des Sohnes mit dem Vater ein: ‚betet im Heiligen Geist, bewahrt euch in der Liebe Gottes‘ (Jud 21)“[120].

Indem Taylor das Gebet ‚im Heiligen Geist‘ mit dem Eintauchen in der Gemeinschaft zwischen dem Vater und dem Sohn vergleicht, nennt er so den Heiligen Geist gerade die Gemeinschaft zwischen den anderen Personen der Heiligen Dreifaltigkeit, er nennt ihn die Person, die auch die Beziehung (Vereinigung) der Personen und somit der Mittler ist.

Nach Taylors Meinung bedeutet ‚im Gebet zu leben‘, ‚im Geist zu leben, und ‚im Geist zu leben‘, bedeutet ‚in Christus zu leben‘. Das Gebet sollte daher eine Antwort auf das Privileg und die Verantwortung sein, weswegen wir Gott den Vater nennen dürfen. Das Gebet sollte auch das Wesentliche jeder Evangelisierung der Kirche sein[121].

Der Heilige Geist wurde in der zeitgenössischen Theologie auch als das Licht beschrieben, das Christus erkennen lässt. Wer dieses Licht nicht nutzt, wird den Erlöser nicht sehen und nicht gerettet werden können. Daher wird der Heilige Geist in diesem Konzept als eine Person dargestellt, die unsere Umwelt und Umgebung erleuchtet, als eine Umwelt, die das Licht ist, in dem wir leben[122].

#### 3.2.1.2 *Der Heilige Geist als ‚personale Beziehung‘, die alle Beziehungen im Leben der Menschen bildet*

Eine andere Perspektive der mittlerischen Rolle des Heiligen Geistes besteht darin, dass sein Beitrag zum Aufbau der Beziehungen zwischen Gott und den Menschen so bedeutsam ist, dass er unmittelbar als ‚die personale Beziehung‘ oder ‚die sich selbst vermittelte Vermittlung‘ (nach Mühlen) bezeichnet werden kann. Diese Bezeichnung des Heiligen Geistes ist darauf zurückzuführen, dass er bei der Schaffung der zwischenpersonalen Beziehungen (auf der Linie: Gott-Mensch; Mensch-Gott; Mensch-Mensch) vermittelt und er selbst ‚sich im Schatten entfernt ‘ und unauffällig bleibt [123]. Zu diesem Thema schreiben vor allem Mühlen, Congar, Taylor und Ratzinger. Bevor wir die einzelnen Beziehungen und die Rolle, die der Heilige Geist in ihnen spielt, diskutieren, seien die Beobachtungen von J. V. Taylor eine Einführung in dieses Thema.

Seinen gesamten Vortrag über die mittlerische Rolle des Heiligen Geistes beginnt Taylor mit einer Analyse der Beziehungen, die jeder Mensch eingeht. Der englische Theologe stellt fest, dass der Mensch auf unterschiedliche Weisen mit der umgebenden Realität in

---

[118] GBG, S. 61. Zur Unterstützung seiner These zitiert Taylor eine Passage aus dem ersten Johannesbrief: „Daran erkennt ihr den Geist Gottes: Jeder Geist, der Jesus Christus als im Fleisch gekommener bekennt, ist aus Gott, und jeder Geist, der Jesus nicht bekennt, ist nicht aus Gott“ (4,2-3).

[119] Vgl. GBG, S. 226.

[120] GBG, S. 226. Vgl. „Hört nicht auf zu beten und zu flehen! Betet jederzeit im Geist; seid wachsam, harrt aus und bittet für alle Heiligen“ (Eph 6,18). „So nimmt sich auch der Geist unserer Schwachheit an. Denn wir wissen nicht so recht, was wir beten sollen; der Geist selbst tritt jedoch für uns mit unaussprechlichen Seufzern ein. Der die Herzen erforscht, weiß, was die Absicht des Geistes ist. Denn er tritt so, wie Gott es will, für die Heiligen ein“ (Röm 8,26-27).

[121] Vgl. GBG, S. 227.

[122] Vgl. J. J. O‘Donnell, *Tajemnica Trójcy Świętej*, a.a.O., S. 91.

[123] „Alle Formen der Mittlerschaft – im engeren und weiteren Sinne – dienen dem Aufbau einer unmittelbaren Beziehung zwischen Gott und den Menschen. […] Die Mittlerschaft muss immer dynamisch, als eine Überwindung des Abstandes, verstanden werden. Die Mittlerschaft zielt auf eine spezifische ‚Abschaffung von sich selbst‘ durch das Erreichen der Einheit ab“ (M. Wojciechowski, *Idea pośrednictwa w świetle Pisma Świętego*, a.a.O., S. 168).

Beziehung tritt: mit der unbelebten Welt, mit der Natur, mit einem anderen Menschen, mit einer Gruppe von Menschen. Wenn ein Mensch eine gelebte Beziehung eingeht, sieht er in sich eine bestimmte Kraft, die ihn zu dieser Realität zieht oder diese Beziehung schafft. Bereits in diesem ‚Eingehen einer Beziehung mit einer anderen Realität' sieht Taylor die Gegenwart Gottes - konkret gesagt, die Gegenwart des Heiligen Geistes: „Ich erkenne, antworte, verliebe mich, ich bewundere: dennoch habe ich nicht den ersten Schritt gemacht. In jeder dieser Begegnungen gab es einen anonymen Dritten, der die Einführung übernimmt, als Mittler fungiert, zwei Wesen aufeinander aufmerksam macht und einen Kommunikationsstrom zwischen ihnen herstellt"[124]. Diese Person, die der anonyme Mittler ist, die sich nicht nur zwischen zwei Seiten befindet, sondern auch in ihnen handelt, die der ‚Kommunikationsstrom' ist, nennen die Christen den Heiligen Geist, d. h. den Geist Gottes[125].

Nach Taylor besteht die Hauptaufgabe des Heiligen Geistes darin, zwischen zwei Personen zu vermitteln, um in ihnen das gegenseitige Bewusstsein der Verschiedenheit, der Gegenwart und der Bedürfnisse der anderen Person zu wecken. Bei dieser Aufgabe geht es darum, den Menschen sowohl für den anderen Menschen als auch für Gott zu öffnen: „Vor allem öffnet er meine Augen für Christus. Er öffnet mir aber auch die Augen für den Bruder in Christus, für den Mitmenschen, für die Not, für die herzzerreißende Brutalität und die ebenso herzzerreißende Schönheit der Welt. Er ist der Schöpfer dieser Vision, ohne die die Menschen zugrunde gehen"[126].

Daher ist der Heilige Geist nach Taylor ein Mittler, d. h. derjenige, der den Menschen eine Beziehung zu Gott und zu den Mitmenschen herstellen lässt. Andererseits ist der Heilige Geist die Kraft, die Gott ermöglicht, in einem Menschen zu wohnen[127]. Darüber hinaus ermöglicht der Heilige Geist dem Menschen, sich selbst zu erkennen und seine Realität anzunehmen[128].

Nach dieser Einführung, eher pastoraler Natur, können wir diskutieren, wie der Heilige Geist eine Beziehung zwischen Gott und Christen oder unter Christen herstellt.

#### 3.2.1.2.1 Der Heilige Geist (der die personale Beziehung ist) bildet die Beziehung zwischen Gott und dem Christen

H. Mühlen schreibt am ausführlichsten über dieses Thema und schlägt sein eigenes Konzept vor. Mühlens Ausganspunkt ist die bereits zitierte achte Nummer der Dogmatischen Konstitution Lumen Gentium. In diesem Text spricht das Konzil von der Analogie zwischen dem Mysterium Christi als Gott-Mensch und dem Mysterium der Kirche. Ausgehend von der oben genannten Analogie fragt der deutsche Theologe, ob wir über die Mittlerschaft des Heiligen Geistes ähnlich wie über die Mittlerschaft Christi sprechen können?

Mühlen bemerkt, dass einige Texte der Heiligen Schrift auf eine Art Mittlerschaft der dritten göttlichen Person hinweisen. Er meint hauptsächlich den Text Eph 2, 18, in dem der hl. Paulus sagt: „Denn durch ihn haben wir beide in dem einen Geist Zugang zum Vater". Mühlen kommentiert den Begriff ‚im Geist' vor allem im Sinne eines Werkzeuges. In demselben Brief

[124] GBG, S. 17.
[125] Vgl., ebd.
[126] Ebd., S. 19
[127] Vgl., ebd.
[128] „That is the gift of the Go-Between God, the Spirit. Just as he opens my eyes in recogni-tion of some other being and generates a current of communication between us, in the same way he can open my awareness towards the reality of myself, my shadow and my light, and give me an empathy towards both" (GBG, s. 22-23).

erklärt der hl. Paulus, dass das Geheimnis Christi durch den Geist offenbart worden ist (3,5) und dass wir gerade diesen Heiligen Geist als Siegel empfangen haben (4,30)[129].

Nach Mühlen weisen diese Texte darauf hin, dass wir durch die Mittlerschaft des einen Geistes durch Christus Zugang zum Vater haben[130]. Auf ähnliche Weise legt der deutsche Theologe das zwölfte Kapitel des ersten Briefes an die Korinther aus. Die Gaben und Charismen, die der Heilige Geist schenkt (vgl. 12,4-11), werden gegeben durch (*diá*), gemäß (*katá*, V, 8) und in (en, V, 9) diesem Heiligen Geist. Der Kontext dieser Aussage weist nach seiner Meinung auf die Werkzeugnatur des Heiligen Geistes hin[131].

Der Professor aus Paderborn, der die Konvergenz in der mittlerischen Mission Christi und des Heiligen Geistes feststellt, sieht auch erhebliche Unterschiede.

Vor allem die Strukturen der Mittlerschaft Christi und des Heiligen Geistes sind getrennt. Christus ist der einzige Mittler zwischen Gott und den Menschen, hauptsächlich aufgrund seines Menschseins, weil er sich in seiner Menschheit „als Lösegeld für alle hingegeben hat“ (1 Tim 2,5). Der Heilige Geist hingegen wurde nicht Mensch, er erhielt keine individuelle menschliche Natur. Stattdessen wurde er zu einer ‚ungeschaffenen Gnade‘ und wurde zu vielen Menschen gesandt, die durch diese Botschaft nicht zu Menschen wurden, weil sie schon vorher Menschen waren (sie wurden nur durch den Heiligen Geist bereichert). Nach Auffassung von Mühlen stört der Heilige Geist nicht in der Unmittelbarkeit unsere Beziehungen mit Christus, weil er als Person gleichzeitig in Christus und in Christen gegenwärtig ist und dieselbe göttliche Natur wie die zweite göttliche Person der Heiligen Dreifaltigkeit hat[132].

Nach dem Professor aus Paderborn kann die Identität des Heiligen Geistes, die sowohl in Christus als auch in uns gegenwärtig ist, nicht durch irdische Ursachen verursacht werden (selbst Maria hat keine solche Macht). Daher kann man behaupten, dass, wer ‚im Geist ist‘, der ist ipso facto in einer Einheit mit Christus und durch Christus mit dem Vater. Wenn also der Heilige Geist in unseren Herzen lebt, brauchen wir keinen ‚neuen Schritt‘, um zu einer persönlichen Begegnung mit Christus zu kommen, denn dank dem Heiligen Geist werden wir Christus übergeben. Denn bevor wir durch die Kraft des Heiligen Geistes zu handeln beginnen, ist er bereits in uns und in Christus auf der Grundlage der zuvorkommenden Gnade der Bekehrung[133].

Mühlen kommt zu diesem Schluss: Da der Heilige Geist in keinem Menschen inkarniert ist, können wir ihn nicht unmittelbar Mittler nennen: vielmehr sollte man ihn ‚sich selbst

---

[129] „So heißt es in Tit 3,6, Gott habe *dià Iesou Chrristou* Heiligen Geist über uns ausgegossen, und in entgegengesetzter Sinnrichtung heißt es in Eph 2,18, dass wir *di autou*, d. h. durch Christus, *en epì pneúmati* Zugang zum Vater haben. Wir möchten nun in dem gegenwärtigen Zusammenhang besonders darauf hinweisen, dass das *en* hier keine rein lokale Bedeutung hat, als sei der Geist Christi gleichsam nur der ‚Raum‘, in dem wir durch Christus Zugang zum Vater haben, sondern auch eine instrumentale Bedeutung, ebenso wie Eph 3,5: das Geheimnis Christi ist durch den Geist (*en pneúmati*) offenbart, und Eph 4,30: wir sind besiegelt worden durch (*en*) den Heiligen Geist Gottes” (UMP, S. 452). Vgl. A. Czaja, *Jedna Osoba*, a.a.O., S. 144.

[130] „Dementsprechend kann man Eph 2,18 auch übersetzen: Wir haben *durch Vermittlung* des einen Geistes durch Christus Zugang zum Vater” (UMP, S. 452).

[131] „Die Geistesgaben, die ein Offenbarwerden des Geistes selbst sind, werden gegeben durch (*diá*), gemäss (*katá*, V, 8) und in (*en*, V, 9) diesem einen Geiste. Das *diá* hat eindeutig eine instrumentale Bedeutung, ebenso auch das *katá* und *en*. Insofern wird nun der eine und selbe Geist einem jeden einzelnen zuteilt, wie er will. Damit er nicht nur der unpersonale Durchgang für das Handeln Gottes bzw. Christi ist, werden die einzelnen Gnadengaben nicht nur vom Vater und vom Christus her durch den Geist hindurch vermittelt, sondern der Geist selbst ‚wirkt‘ und vermittelt sie, und zwar so, dass er als der eine und selbe in den vielen gegenwärtig ist und deshalb auch sich selbst an die vielen vermittelt” (UMP, S. 453). Vgl. A. Czaja, *Jedna Osoba*, a.a.O., S. 144.

[132] Vgl. UMP, S. 453-454.

[133] Vgl. UMP, S. 454. Vgl. T. Wilski, *Posłannictwo Ducha Świętego,* a.a.O., S. 182.

vermittelnde Vermittlung‘ nennen[134] oder die Unmittelbarkeit, mit der die Christen Christus begegnen[135].

Es bedeutet – wie T. Wilski kommentiert – dass „die Heilssendung des Geistes von niemandem ‚vermittelt‘ wird, dass sie ohne eine Vermittlung von jemandem dem Menschen mitgeteilt wird und uns Menschen unmittelbar Christus vermittelt, und durch ihn sind wir dem Vater übergeben worden“[136]. Daraus folgt – sagt Mühlen – dass der Heilige Geist in außergewöhnlicher Weise der ‚Mittler‘ unseres Verhältnisses zu Christus ist: Er ist als Person die einzige Unmittelbarkeit dieses Verhältnisses selbst und in diesem Sinne die einzige Vermittlung zwischen Christus und uns. Die Unmittelbarkeit dieser Vermittlung kann ja selbst nicht vermittelt sein, da sie sonst nicht mehr unmittelbar wäre[137].

Laut dem Professor aus Paderborn ist dies ein Ausnahmefall im Mysterium der Kirche, dass die Beziehung zwischen Personen selbst eine Person ist. Eine solche Situation ist eine höhere Form der zwischenpersonalen Beziehungen, die keine Analogie in der menschlichen Erfahrung findet. Auch unter den Geschöpfen kann eine Person andere Menschen verbinden. Zum Beispiel verbindet ein Kind die Eltern, und ein Führer des Staates kann Mitglieder eines bestimmten Staates oder einer Nation verbinden, aber diese Person kann niemals selbst zu dieser zwischenpersonalen Beziehung werden, die sie verbindet. Diese Person kann nur ein Mittler einer Begegnung oder einer Beziehung sein, aber sie kann niemals die Unmittelbarkeit dieser Relation oder direkt die Relation selbst sein. Im Gegensatz dazu ist der Geist Christi im sozialen Organismus der Kirche, im gesamten Netz der zwischenpersonalen Beziehungen die Relation der Relationen und die Unmittelbarkeit aller Unmittelbarkeiten[138].

Mühlen beendet diesen Teil seiner Argumentation mit der Bemerkung, dass das Erfassen des Geheimnisses der Mittlerschaft des Heiligen Geistes darin besteht, den Blick in den Abgrund des tiefsten Glaubensgeheimnisses zu lenken, das einzigartig in seiner Art ist und ohne jegliche Analogie. Denn weder der Heilige Geist selbst noch das Netz kirchlicher (zwischenpersonaler) Beziehungen kann als ‚Subjekt‘ der Kirche betrachtet werden. Dieses ‚Subjekt‘ besteht (*coalescit*) aus menschlichen und göttlichen Elementen, wie das Zweite Vatikanische Konzil lehrt[139].

Nach Mühlen vermittelt der Heilige Geist, außer dem Verbinden des verherrlichten Christus mit den Christen und der Christen unter einander, auch die Beziehung aller Christen mit dem historischen Jesus. Es ist das Ergebnis seiner dauerhaften Gegenwart in der Geschichte[140].

Darüber hinaus geht - nach Mühlen - der Heilige Geist als ‚die sich selbst vermittelte Vermittlung‘ in der Kirche nicht in personale Beziehungen mit anderen Personen ein. „Der Geist Christi, der die Unmittelbarkeit und der Gegensatz und deswegen die Relation der Relationen ist, ist in sich selbst ein vollkommener ‚Wir‘-Akt der vielen Personen, die zur Kirche gehören“[141]. Auf diese Weise setzt der Heilige Geist das Subjekt der Kirche fort. Der

---

[134] „Weil also der Geist Christi sich nicht in einer bestimmten menschlichen Person ‚inkarniert‘, wird er auch nicht ‚Mittler‘ genannt, aber es ist durchaus zutreffend, ihn als die sich *selbst vermittelnde Vermittlung* zu bezeichnen” (UMP, S. 454). Vgl. WwD, S. 156-161, 286, 289-290.

[135] „Von da her zeigt sich die Personhaftigkeit des Geistes Christi gerade darin, dass wir sie ‚unpersonal‘ aussagen müssen: Er ist nicht derjenige, dem die vielen Personen gemeinsam gegenüberstehen, sondern er ist die Gemeinsamkeit und die sich selbst vermittelnde Vermittlung, kraft derer die vielen Personen Christus gegenüberstehen. Der Geist Christi ist nicht ein imaginärer ‚Jemand‘, zu dem sich die vielen personal verhalten, sondern er ist ihr jeweiliges gnadenhaftes Sich-zu-Christus-Verhalten selbst als Person. Man kann auch sagen, der Geist Christi sei die Unmittelbarkeit selbst, mit der die Christen Christus selbst unmittelbar gegenüberstehen” (UMP, S. 451).

[136] T. Wilski, *Posłannictwo Ducha Świętego*, a.a.O., S. 182.

[137] Vgl. UMP, S. 456. Vgl. A. Czaja, *Jedna Osoba*, a.a.O., S. 145.

[138] Vgl. UMP, S. 457.

[139] Vgl. ebd.

[140] Vgl. A. Czaja, *Jedna Osoba*, a.a.O., S. 188.

[141] A. Czaja, *Jedna Osoba*, a.a.O., S. 146; Siehe UMP, S. 457-460.

deutsche Theologe bezeichnet den Heiligen Geist sogar als das ‚personale Zentrum der Kirche', in dem alles seinen dauerhaften Anfang hat[142].

Beim Zusammenfassen der Lehre H. Mühlens über die mittlerische Mission des Heiligen Geistes in Bezug auf die Menschen lassen sich drei Arten unterscheiden, auf denen der Heilige Geist die Teilnahme des Menschen am Leben Gottes vermittelt - genauer: die Weisen der Vermittlung der göttlichen Gegenwart in den Menschen. Erstens ist der Heilige Geist als personales ‚Wir' eine Form der Gegenwart des Vaters und des Sohnes in uns. Jede Person von ihnen wohnt in uns auf ihre Weise, aber immer in der Person des Geistes. Zweitens ermöglicht der Geist als das Prinzip der innergöttlichen Dynamik den Eintritt Gottes sowohl in das Schöpfungswerk als auch in das fortwährende realisierende Erlösungswerk. Drittens verwandelt der Heilige Geist als die Liebe Gottes in Person Gottes Zorn in Barmherzigkeit und erhält das bleibende Wohlwollen der Dreieinigkeit in Bezug auf die Schöpfung trotz Sünden und Veruntreuung[143].

Ein anderer Theologe, der sagt, dass der Heilige Geist der Mittler ist, der Gott mit den Menschen verbindet, ist Papst Benedikt XVI., d. h. Kardinal J. Ratzinger. Wie bereits in Kapitel II gezeigt[144], nennt dieser deutsche Theologe nach dem hl. Augustinus die dritte göttliche Person die personale ‚Gemeinschaft (*Communio*)', ‚Einheit' und ‚Liebe' des Vaters und des Sohnes. In diesem Zusammenhang spricht er von der mittlerischen Rolle des Heiligen Geistes im innertrinitarischen Leben Gottes. Aus der Tatsache, dass der Heilige Geist der Mittler im Schoß der Heiligen Dreifaltigkeit ist, zieht Kardinal Ratzinger den Schluss, dass der Heilige Geist auch der Mittler in der Beziehung zwischen Gott und den Menschen beim Aufbau von zwischenmenschlichen Beziehungen ist: ‚absoluter Mittler'[145].

Der deutsche Theologe begründet es folgendermaßen: Nach der Auferstehung Christi ist der Heilige Geist eine Form der Leibhaftigkeit des erhöhten Herrn, was eine Weise seiner Existenz ist[146]. Wenn also der Heilige Geist die Gläubigen in Christus einschließt, schließt er sie zugleich in sich ein, d. h. in seine gemeinschaftliche Existenz[147]. Auf diese Weise vermittelt er unsere Teilnahme an der Gemeinschaft Gottes und ihrer Kommunikation, wodurch die Gemeinschaft der Kirche verwirklicht wird. Indem die dritte göttliche Person uns Anteil an dieser trinitarischen Kommunikation gibt, in der er selbst eine Verkörperung ist, baut er den Leib Christi[148].

Auch Y. Congar betont, dass der Heilige Geist die Beziehungen zwischen Gott und den Menschen aufrechthält. Es lohnt sich, hier seine recht bedeutsame Aussage zu diesem Thema zu zitieren: „Es gibt keine fassbarere Offenbarungsgestalt des Heiligen Geistes als die Person des Sohnes in Jesus und in ihm die Person des Vaters. Man spricht diesbezüglich von einer ‚Kenose' des Heiligen Geistes. Dieser entleert sich gewissermaßen seiner Eigenpersönlichkeit, um ganz relativ zu sein: einerseits bezogen auf ‚Gott' und Christus, andererseits auf die Menschen, in denen er das Bild des Vaters und des Sohnes verwirklichen soll. Der Heilige Geist hat sich nicht in dem Person-Wort ‚Ich' offenbart, wie Jahwe im Alten Testament und

---

[142] Vgl. UMP, S. 460.

[143] Vgl. A. Czaja, *Credo in Spiritum Vivificantem*, a.a.O., S. 79.

[144] Siehe Punkt 2.1.3

[145] Vgl. J. Ratzinger, *Rapporto sulla fede*, a.a.O., S. 158.

[146] Vgl. ders., *Einführung in das Christentum*, a.a.O., S. 276.

[147] „Als Geistgeschöpf, als der vom *Pneuma* gebaute Leib des Herrn, der dadurch Leib Christi wird, dass das Pneuma die Menschen zur *communio* stiftet, als Geistgeschöpf also ist die Kirche die ‚Gabe' Gottes in dieser Welt, und diese ‚Gabe' ist die Liebe" (J. Ratzinger, *Der Heilige Geist als communio*, S. 232).

[148] „Die Abendmahlstexte setzen aber nun voraus, dass Jesus, weil er gekreuzigt wurde und auferstanden ist, nicht mehr in der Form der *sarx* existiert, sondern, dass er diese geschichtliche Existenzform hinter sich gelassen hat und nun der ganz Offene ist. [...] existiert, wie sonst nur ein Geist existieren kann, nämlich als der, der geöffnet ist, der, der jederzeit für alle da sein kann und da ist. Und das bedeutet in der biblischen Terminologie, dass das *soma* Jesu, d.h. seine Form der Leibhaftigkeit, *pneuma* ist" (J. Ratzinger, *Kirche als Tempel des Heiligen Geistes*, in: ders., Vom Wiederauffinden der Mitte. Grundorientierungen. Texte aus vier Jahrzehnten, Freiburg-Basel-Wien 1997, S. 151-152). Vgl. A. Czaja, *Credo in Spiritum Vivificantem*, a.a.O., S. 71-75; F. Courth, Bog trójjedynej miłości, a.a.O., S. 267-270; GJCH, S. 354.

Jesus im Neuen Testament. Er ist für uns nicht vollkommen offenbart und bekannt, also nicht direkt, sondern durch das, was er in uns wirkt“[149].

In dieser wichtigen Aussage von Congar sollten drei Elemente beachtet werden. Erstens spricht er ähnlich wie Mühlen von der ‚Relationalität‘ des Heiligen Geistes, d. h. von der Mission des Heiligen Geistes, die darin besteht, eine Beziehung zwischen Gott und den Menschen herzustellen. Mühlen nennt den Heiligen Geist unmittelbar eine Person, die eine Beziehung ist, d. h. eine sich selbst vermittelnde Vermittlung‘ [150]. Congar wiederum sagt, dass der Heilige Geist ‚rational‘ ist. Er neigt sich einerseits auf Gott und andererseits auf die Menschen zu. In dieser Aussage kann man eine gewisse Form der Mittlerschaft sehen. Das zweite, nicht weniger wichtige Element besteht darin zu betonen, dass sich der Heilige Geist nicht unmittelbar offenbart, sondern durch seine Werke, durch das, was er in uns wirkt[151]. Drittens spricht Congar, wie auch die orthodoxen Theologen - Vladimir Lossky und Paul Evdokimov - von der Kenosis des Heiligen Geistes und davon, dass „er die Züge einer besonderen Person fast aufgegeben hat. Nicht ohne Grund hat man ihn den ‚Unbekannten‘ oder ‚Verkannten‘ genannt. Schon Augustinus bemerkte, dass vom Heiligen Geist kaum gesprochen wurde und sein Mysterium kaum erforscht war“[152].

Zwar muss gesagt werden, dass Congar - im Gegensatz zu von Balthasar oder Kasper - den Heiligen Geist niemals direkt Mittler nennt[153], jedoch finden wir in seinen Texten Vorschläge, in denen er dem Heiligen Geist die Funktion der Mittlerschaft zuschreibt, weil der Heilige Geist „der Urheber des inneren Ausdruckes der Gnade Christi ist und gleichzeitig zwischen ihm und der Schöpfung steht“[154]. An anderer Stelle nennt Congar den Heiligen Geist ‚unsere Vereinigung mit Gott“[155], also die Beziehung. Dieser Begriff enthält den Inhalt der ‚Mittlerschaft‘ oder des ‚Mittlerseins‘.

Es ist erwähnenswert, dass die Grundlage für die Zuschreibung der mittlerischen Mission zum Heiligen Geist die grundlegende, allgemein-theologische Voraussetzung von Congar ist, die folgendermaßen lautet: „Dieses Kommen Gottes zum Menschen legt den Grundstein zur Rückkehr des Menschen im Geist durch den Sohn zum Vater. Bei dieser Rückkehr wirken die Drei im Verein miteinander. Aber sowohl bei der Rückkehr wie beim Kommen wirken sie der Ordnung und dem Charakter ihres hypostatischen Wesens gemäß“[156]. An anderer Stelle weist der französische Theologe darauf hin, dass die Mission der Kirche, in der die Erlösung der Kirche verwirklicht wird, sowohl an die Sendung des Sohnes als auch an die Sendung des Heiligen Geistes gebunden ist: „Die Kirche ist nur durch die Wirkung des Heiligen Geistes das Sakrament der Erlösung. Sie geht nicht nur aus der Sendung des Wortes, sondern auch aus der Sendung des Heiligen Geistes hervor“[157].

Wir werden nun die grundlegenden Beziehungen diskutieren, die der Heilige Geist zwischen der Person Gott Vater und den Menschen sowie zwischen der Person Christus und den Menschen aufbaut.

---

[149] Y. Congar, *Der Heilige Geist*, S. 11-12.

[150] Vgl. UMP, S. 454.

[151] „Nous n´avons pas de révélation de la troisième Personne comme nous en avons une du Fils en Jésus-Christ. L` Esprit s´est cependant manifesté par ce qu´il opère. C´est pourquoi nous devons interroger les témoignagnes, soit de l´Ecriture, soit des célébrations liturgiques, soit de l´ expérience chrétienne personnelle” (Y. Congar, *Pneumatologie dogmatique*, in: *Initiation à la pratique de la théologie*, Red. B. Lauret, R. Refoulé, Paris 1982-1983, S. 285, zitiert nach: K. Pek, *Per Spiritum*, a.a.O., S. 31).

[152] Y. Congar, *Der Heilige Geist*, S. 328

[153] Vgl. K. Pek, *Per Spiritum*, a.a.O., S. 112.

[154] Ebd.

[155] W, Bd. 2, S. 146

[156] Y. Congar, *Der Heilige Geist*, S. 235

[157] Y. Congar, *Chrystus i zbawienie świata,* Warszawa 1968, S. 42; vgl. B. Stubenrauch, *Pneumatologia – traktat o Duchu Świętym*, a.a.O., S. 106-107.

### 3.2.1.2.1.1 Die Beziehung der adoptierten Kindschaft gegenüber Gott Vater

Wie die Heilige Schrift betont und die hier zitierten Theologen bemerken, ist die grundlegende Beziehung, die der Heilige Geist zwischen den Menschen und Gott bildet, die Beziehung der Kindschaft.

Bevor wir weiter auf diese Beziehung der Gotteskindschaft eingehen, sollte angemerkt werden, dass wir den Zugang zum Vater durch Christus im Heiligen Geist haben: „Denn durch ihn [Christus] haben wir beide in dem einen Geist Zugang zum Vater“ (Eph 2,18).

Wir erreichen diesen ‚Zugang zum Vater‘, indem wir zu Adoptivkindern Gottes werden. Am deutlichsten spricht der hl. Paulus im Brief an die Galater und im Brief an die Römer darüber. Hier sind die Passagen: „Weil ihr aber Söhne seid, sandte Gott den Geist seines Sohnes in unsere Herzen, den Geist, der ruft: Abba, Vater. Daher bist du nicht mehr Sklave, sondern Sohn; bist du aber Sohn, dann auch Erbe, Erbe durch Gott“ (Gal 4,6-7) und: „Denn die sich vom Geist Gottes leiten lassen, sind Kinder Gottes. Denn ihr habt nicht einen Geist der Knechtschaft empfangen, sodass ihr immer noch Furcht haben müsst, sondern ihr habt den Geist der Sohnschaft empfangen, in dem wir rufen: Abba, Vater! Der Geist selbst bezeugt unserem Geist, dass wir Kinder Gottes sind. Sind wir aber Kinder, dann auch Erben; Erben Gottes und Miterben Christi, wenn wir mit ihm leiden, dann um mit ihm auch verherrlicht zu werden“ (Röm 8,14-17)[158].

Für Congar ist die Schaffung der Beziehung der Gotteskindschaft eine der grundlegenden Aufgaben des Heiligen Geistes im Verhältnis zu den Christen. Eben in der Schaffung dieser Beziehung kann man die mittlerische Rolle des Heiligen Geistes sehen. Congar stützt sich hierbei vor allem auf die Lehre des hl. Paulus, die im Brief an die Galater und im Brief an die Römer enthalten ist. „Der Geist, der Jesus in seinem Menschsein (der dem Fleisch nach als Nachkomme Davids und Mariens entstammt: Röm 1,3; Gal 4,4) zum Sohne Gottes gemacht hat (durch seine Auferstehung und Verherrlichung: Röm 1,4; Eph 1,20 ff; Hebr 5,5), macht auch uns fleischliche Wesen zu Söhnen Gottes, zu Söhnen im Sohn, die berufen sind, Miterben mit ihm zu sein und ihm nachzusprechen: Abba, Vater! (Röm 8,14-17). Der Geist macht uns zu Söhnen Gottes gemäß der Wahrheit des Adoptionsstandes, der unserem Schöpfungsstand entspricht, ihn bestimmt, aber ihm nicht widerspricht: ‚Ihr seid Söhne‘“[159].

J. V. Taylor schreibt äußerst umfassend über die Schaffung der Beziehung der Gotteskindschaft durch den Heiligen Geist. Er kommentiert biblische Texte und stellt dabei fest, dass auch Christen wie Jesus Gott, den Vater, ‚Abba‘ nennen können, aber wir tun das durch den Heiligen Geist und im Heiligen Geist[160]. Der Ausgangspunkt für den anglikanischen Theologen ist die Tatsache, dass das grundlegende Gebet, das Jesus die Apostel lehrte, das Vaterunser ist, in dem Gott ‚Vater‘ genannt wird. Daraus folgt, dass der Inhalt dieses Gebetes äußerst wichtig ist. Dass Jesus die erste Person der Heiligen Dreifaltigkeit Vater nennt, verdankt er vor allem dem Heiligen Geist. „Da die dritte Person der Heiligen Dreifaltigkeit selbst die Gemeinschaft ist, die den Vater und den Sohn verbindet, ist der Geist selbst der Atem des Gebetes Jesu. Eingetaucht im Mittler-Geist, rief Jesus: Abba! Und er wusste, dass er der geliebte Sohn ist. Er gab den gleichen Geist an seine Freunde weiter, die in gegenseitiger Liebe vereint waren, und gab ihnen das Recht, das gleiche Wort zu verwenden: Abba!“[161].

Daraus kann man entnehmen, dass die Rolle des Heiligen Geistes in Bezug auf die Menschen vor allem darin besteht, ‚sie zu Kindern Gottes zu machen‘, damit sie Gott „Vater“

---

[158] Vgl. W. Misztal, *Odnowienie i udzielenie pełni życia w Świętym Duchu Ojca i Chrystusa. Studium na podstawie listów św. Pawła Apostoła, Kraków 2002, S. 218-239; J. J. O`Donnell, Tajemnica Trójcy Świętej, a.a.O., S. 64; A. Jankowski, Działanie Ducha Świętego na Kościół i wiernych według św. Pawła, a.a.O., S. 122, 132.*

[159] Y. Congar, *Der Heilige Geist*, S. 44.

[160] Vgl. GBG, S. 94.

[161] GBG, S. 226.

nennen können, diese Mission besteht darin, eine möglichst enge Beziehung herzustellen. Auf ähnliche Weise ist in der irdischen Realität die Beziehung zwischen Eltern und Kind, neben der ehelichen Beziehung, die engste und die intimste Beziehung.

Die Gabe der Gotteskindschaft ist untrennbar mit der Gabe der Freiheit verbunden, die der Heilige Geist der Kirche und jedem Christen gibt. Taylor zitiert eine ganze Reihe von Aussagen aus dem Neuen Testament, in denen die Rede davon ist. Zum Beispiel: „Der Herr ist der Geist; wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit" (2 Kor 3,17)[162]. Taylor zitiert die Lehre des hl. Paulus aus dem Römerbrief und bemerkt dabei, dass Christus den Legalismus besiegt und uns Freiheit gegeben hat. Diese Freiheit, die Christus mit dem Heiligen Geist gemeinsam uns schenkt, sollte in erster Linie auf der Fähigkeit beruhen, die Vergebung anzunehmen und zu schenken, sowie auf einem Leben in der Wahrheit.

Das Erkennen der eigenen Sündhaftigkeit und der Empfang der Vergebung sind eine Bedingung, die es Christen ermöglicht, sich frei zu fühlen. „Die Freiheit des Geistes, die Jesus gelebt hat, wird nicht dadurch erreicht, dass man Schuld, Scham und Gewissen abschüttelt, sondern indem man über sie hinaus in die Vergebung geht"[163]. Nach Taylor beruht die gesamte Idee der Rechtfertigung auf dem Glauben und der Erkenntnis, dass unser himmlischer Vater uns so liebt, wie wir sind, mit unseren Fehlern und Sünden, und dass er uns vergibt, aber wir sollten ihm durch unsere Liebe zeigen, dass wir ihn lieben[164].

Das zweite Element, das untrennbar mit dem vom Heiligen Geist empfangenen ‚Leben in Freiheit' verbunden ist, ist das Leben in der Wahrheit. Christus sagt: „Wenn ihr in meinem Wort bleibt, seid ihr wahrhaft meine Jünger. Dann werdet ihr die Wahrheit erkennen und die Wahrheit wird euch befreien" (Joh 8,31-32)[165]. Im Abendmahlsaal bei der Ankündigung des Heiligen Geistes betonte der Erlöser: „Wenn aber jener kommt, der Geist der Wahrheit, wird er euch in aller Wahrheit leiten" (Joh 16,13).

Die Erkenntnis der Wahrheit und das Leben in der Wahrheit sind laut Taylor nicht nur die grundlegende Gabe, die der Heilige Geist mitbringt, sondern auch die grundlegende Gabe, die es den Christen ermöglicht, frei zu sein. Die Gabe der Wahrheit ist vor allem das Bewusstsein, dass wir Kinder Gottes sind. Hier kommen wir zur Definition Taylors über die wichtigste Funktion des Heiligen Geistes als Mittler: „Die höchste und wichtigste Gabe des Mittler-Geistes ist die Abba-Beziehung, in der der Mensch Gott als ‚du, Vater' kennt und fühlt, dass er als ‚du, Sohn' gekannt ist"[166]. Das Vorbild dieser Kind-Beziehung ist die Sohn-Beziehung Christi zu Gott dem Vater: „Denn die Freiheit, die der Heilige Geist in seinem Bewusstsein vermittelt hat, ist die Freiheit vollkommener Sohnschaft. Jede seiner Antworten und Handlungen war nur eine weitere Wiederholung des Rufes „Abba, Vater!"[167].

Jesus will, dass unser Leben durch den Heiligen Geist mit ihm vereint ist, genau wie sein Leben mit dem Vater vereint wurde: „Was Gott für Jesus war, das will Jesus für seine Jünger sein. Es ist die Aufgabe des Heiligen Geistes, Jesus ununterbrochen in unsere Erinnerung zu rufen, damit wir leben und alle unsere Entscheidungen in Bezug auf ihn treffen können. Das vom Geist erfüllte Leben ist das auf Christus zentrierte Leben"[168]. Nach Taylor ist das Leben im Heiligen Geist eine unaufhörliche persönliche Antwort auf die Aufforderung und

[162] Vgl. GBG, S. 161: „Zur Freiheit hat uns Christus befreit. Steht daher fest und lasst euch nicht wieder ein Joch der Knechtschaft auferlegen!" (Gal 5,1). „Denn das Gesetz des Geistes und des Lebens in Christus Jesus hat dich frei gemacht vom Gesetz der Sünde und des Todes" (Röm 8,2).
[163] GBG, S. 172.
[164] Vgl. GBG, S. 172-173.
[165] Vgl. GBG, S. 174.
[166] GBG, S. 176. „That communion is the primary gift of the Go-Between God and he alone can make it happen" (GBG, S. 234).
[167] GBG, S. 177.
[168] GBG, S. 177.

den Anspruch Jesu in jeder neuen Situation jedes einzelnen Jüngers aus der christuszentrierten Gemeinschaft[169].

Am Ende seiner Überlegungen vergleicht Taylor die Gegenwart des Heiligen Geistes im Leben der Christen mit der Anwesenheit eines Freundes, der in einem schwierigen Moment eine verzweifelte Person in seine Arme nimmt: „Der Heilige Geist ist die Kraft in den Armen, der Schweiß der Stirn, die wir küssen, und die Wärme der Hand, die wir drücken. Er ist so nah und unauffällig wie die Umarmung Gottes und sein Lebenskuss und so unwiderstehlich stark“[170].

Die Überzeugung, dass der Heilige Geist, der uns zu Kindern Gottes macht, die mittlerische Mission erfüllt, wird in der heutigen Theologie immer beliebter. W. Kasper betont, dass wir dank der dritten göttlichen Person Söhne Gottes sind[171]. H. U. von Balthasar stellt fest, dass die Gotteskindschaft immer identisch mit der Verleihung des Heiligen Geistes ist[172]. Auch die polnischen Theologen bezeichnen ausdrücklich die christliche Sohnschaft als Ergebnis der mittlerischen Wirkung des Heiligen Geistes. Pfr. W. Misztal weist darauf hin, dass der Heilige Geist der Mittler des herzlichen Kind-Verhältnisses zwischen den Christen und dem Vater ist[173]. Pfr. P. Liszka nennt die dritte göttliche Person „Mittler bei der Geburt von Adoptivkindern Gottes“[174]. Pater S. C. Napiorkowski findet in den Schriften des hl. Maximilian Kolbe einige Texte, die er als Lehre über die Mittlerschaft des Heiligen Geistes, der uns mit dem Vater verbindet, interpretiert[175].

#### 3.2.1.2.1.2 Die Beziehung zwischen Christus und den Christen

Der Heilige Geist schafft auch eine völlig einzigartige Beziehung zwischen Christus und seinen Jüngern bzw. den Christen, die darin besteht, dass die Christen in Christus implantiert werden (sie werden zu Mitgliedern des Leibes, dessen Haupt er ist, und die Kirche wird zur Braut, deren Bräutigam er ist). Erzbischof Alfons Nossol nennt in diesem Zusammenhang (nach den protestantischen Theologen) den Heiligen Geist „eine Verbindung, durch die Christus sich wirksam mit uns verbindet“ und somit für uns gegenwärtig wird[176].

Das wichtigste und fundamentale Moment für die Entstehung dieser Beziehung ist die heilige Taufe.

Hier ist die Lehre von J. V. Taylor erwähnenswert. Er weist auf die enge Verbindung zwischen der Taufe aus dem Wasser mit der Gabe des Heiligen Geistes hin, die die Apostel am Pfingsttag empfangen haben. „Die christliche Taufe soll die Taufe im Heiligen Geist symbolisieren, die Johannes vorhergesagt hatte (Apg 11,15-16). Durch die Taufe wird der Gläubige in das Leben Jesu integriert, in sein Leiden, Sterben und Auferstehen, in seine neue Menschheit und in das, was er im Besitz durch den Heiligen Geist war. Die Taufe aus dem Wasser im Namen Christi ist das Sakrament der Taufe im Heiligen Geist, das uns mit dem lebendigen Christus verbindet“[177].

---

[169] Vgl. ebd.

[170] Vgl. GBG, S. 243.

[171] „Das Heil, das uns der Sohn Gottes gebracht hat, besteht darin, dass wir im Heiligen Geist Söhne und Töchter Gottes werden, d. h. darin, dass die Selbstmitteilung des Vaters, die dem ewigen Sohn Gottes von Natur aus zukommt, uns im Heiligen Geist aufgrund seiner Gnade geschenkt wird“ (GJCh, S. 335).

[172] „Die Kindschaftsgnade jedoch ist immer identisch mit der Verleihung des Geistes Christi” (TD 3, S. 341).

[173] Vgl. W. Misztal, *Wiara w pośrednictwo Maryi*, a.a.O., S. 239.

[174] Vgl. P. Liszka, *Pośredniczka w Duchu Świętym,* a.a.O., S. 134.

[175] Vgl. MP, S. 209; PMK, Nr. 359, S. 583.

[176] Vgl. A. Nossol, *Duch Święty jako obecność Chrystusa*, in: *Chrystus naszym pojednaniem*, Red. P. Jaskóła, S. Koza, Opole 1997, S. 110. Vgl. A. Jankowski, *Działanie Ducha Świętego na Kościół i wiernych według św. Pawła*, a.a.O., S. 123.

[177] GBG, S. 111.

Taylor betont auch, dass der Heilige Geist auf die Jünger Christi herabstieg und diese in Besitz nahm, wie er Jesus in Besitz nahm, um das Geheimnis der Menschwerdung auf sie auszuweiten, so dass jeder Jünger wie ein ‚zweiter Christus' wird[178]. Daher nennt man auch die bedeutendsten Christen - wie den hl. Franz von Assisi, die hl. Theresa von Avila, Simone Weil oder Martin Luther King - ‚kleiner Jesus'[179].

Das Problem der Beziehung zwischen Christus und den Christen als Folge des Wirkens des Heiligen Geistes wurde von Mühlen ausführlich aufgegriffen. Er weist darauf hin, dass es einen Unterschied gibt zwischen der Art und Weise, wie der Heilige Geist uns mit Christus verbindet. Diese wechselseitigen Beziehungen sind durch einen gewissen Unterschied gekennzeichnet. Mühlen sieht hier eine Analogie zur Beziehung innerhalb der Heiligen Dreifaltigkeit. Gemäß der dogmatischen Tradition hat die Beziehung einerseits zwischen dem Vater und dem Sohn und andererseits zum Heiligen Geist zwei Aspekte. ‚Die pneumatologische Opposition', d. h. die *oppositio relationis* des Heiligen Geistes, seitens des Vaters und des Sohnes, erscheint als Hervorgang des Heiligen Geistes selbst; hingegen vom Heiligen Geist aus gesehen, stellt sich die Beziehung als ‚Wir' (Opposition, d.h. Gegenüberstellung) zwischen dem Vater und dem Sohn dar. Nach unserem analogen Denken und ebenfalls mit den zeitlichen Konsequenzen verbunden, erreicht Gottes Leben die Fülle des ‚Wir' nur im Heiligen Geist, weil die einzige Liebe Gottes in se (die Selbstliebe) nur im Heiligen Geist zum Vater und zum Sohn zurückkehrt[180].

Ausgehend von der oben genannten Analogie, weist der Theologe aus Paderborn darauf hin, dass der Heilige Geist uns anders mit Christus verbindet, als er Christus mit uns verbindet. Christus als das Haupt der Kirche knüpft, wenn er sich in seinem mystischen Leib ‚ausbreitet', mit uns personale Beziehungen, indem er seinen Geist aussendet[181]. Den Gedanken des Theologen aus Paderborn kommentiert A. Czaja: „Die hypostatische Funktion des Heiligen Geistes enthüllt in diesem Fall den ausgehenden Charakter, weil der Geist als die gegenwärtige Fülle in Christus aus dem Haupt *a priori* ‚ausgeht' und zur Teilhabe aller Glieder des Leibes wird"[182]. Dagegen bindet uns der Heilige Geist mit Christus anders: „Bei der Realisierung der Kirche als Braut Christi (diese Dimension der Kirche ergänzt dialektisch den Aspekt der Kirche als Leib Christi) stellt uns derselbe Geist in eine eheliche Beziehung Christus gegenüber. Seine erlösende Mittlerschaft zeigt diesmal einen oppositionellen Zug, denn das Pneuma, das viele Personen in der ‚Wir' – Gemeinschaft verbindet, stellt sie Christus, dem Bräutigam gegenüber"[183].

P. S. C. Napiorkowski weist eindeutig auf die mittlerische Mission des Heiligen Geistes beim Hinführen der Menschen zu Christus hin. Er kommentiert die vierte Nummer der Konstitution Lumen Gentium und betont, dass der göttliche Paraklet uns zur vollkommenen Vereinigung mit Christus dem Bräutigam führt und daher in gewissem Sinne ein Mittler des Sohnes ist. Der Theologe aus Lublin weist dabei darauf hin, dass dieser ‚große Vorgänger und Mitarbeiter Christi' die Menschen auf zwei einfachen Wegen zum Sohn Gottes führt, nämlich durch den Weg des Wortes Gottes und der Sakramente[184].

[178] Vgl. ebd.
[179] Vgl. GBG, S. 113-114; vgl. M. M. Ryk, *Duch Święty a Maryja*, in: *Nosicielka Ducha. Pneumatofora*, a.a.O., S. 211-213.
[180] Vgl. UMP, S. 459.
[181] Vgl. UMP, S. 457. Vgl. A. Czaja, *Jedna Osoba*, a.a.O., S. 145.
[182] A. Czaja, *Jedna Osoba*, a.a.O., S. 145; Siehe UMP, S. 457-461.
[183] A. Czaja, *Jedna Osoba*, a.a.O., S. 145-146; Siehe UMP, S. 457.
[184] Vgl. S. C. Napiórkowski, *Wieki Współpracownik Chrystusa, Wielkiego Pośrednika,* a.a.O., S. 123-125.

### 3.2.1.2.2 Der Heilige Geist schafft die Beziehung zwischen den Mitgliedern der Kirche (*koinonia, communio*)

Das Ergebnis des Wirkens des Heiligen Geistes in den Christen und in der Kirche ist nicht nur eine neue Kategorie von Beziehungen in Bezug auf Gott Vater (Beziehung der Gotteskindschaft) und auf Christus (Implantation in Christus, Beziehung: Haupt – Glieder, Bräutigam – Braut). Auch in der Kirche, die ein Leib Christi ist (vgl. 1 Kor 12,12-13,13), schafft der Heilige Geist zwischen den einzelnen Gliedern (Christen) eine neue Beziehung; die Beziehung der Liebe, Einheit und Gemeinschaft[185].

Die biblische Grundlage für die Lehre der Kirche als Gemeinschaft finden wir in der beginnenden kirchlichen Urgemeinde, als die versammelten Apostel im Pfingstsaal auf die Gaben des Heiligen Geistes warteten und „verharrten dort einmütig im Gebet, zusammen mit den Frauen und Maria, der Mutter Jesu, und seinen Brüdern“ (Apg 1,14). Mit dem Herabstieg des Heiligen Geistes an Pfingsten wurde diese Gemeinde noch stärker. Denn die Jünger „hielten an der Lehre der Apostel und an der Gemeinschaft fest, am Brechen des Brotes und an den Gebeten“ (Apg 2,42), und „die Menge derer, die gläubig geworden waren, war ein Herz und eine Seele. Keiner nannte etwas von dem, was er hatte, sein Eigentum, sondern sie hatten alles gemeinsam“ (Apg 4,32)[186].

Die Quelle dieser Liebe und Gemeinschaft in den ersten christlichen Gemeinden war der Heilige Geist, denn – wie der hl. Paulus betont: „denn die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist.“ (Röm 5,5). Wir treffen schon beim hl. Augustinus auf die Lehre über die Kirche als Gemeinschaft, die der Heilige Geist schafft. Der Bischof von Hippo vergleicht die Rolle des Heiligen Geistes in der Kirche mit der Rolle der Seele im menschlichen Körper[187] und weist darauf hin, dass der Heilige Geist die Kirche vereint und sie leitet: „Denn der Vater und der Sohn wollten, dass wir miteinander und mit ihnen in das, was ihnen gemeinsam ist, in Gemeinschaft treten und uns durch dieses Geschenk, das ihnen gemeinsam ist, nämlich durch den Heiligen Geist, der Gott und die Gabe Gottes ist, zusammenbringen“[188]. Und er fügt hinzu: „Die Gemeinschaft der Einheit, die Kirche Gottes, außerhalb derer es keine Vergebung der Sünden gibt, ist das eigene Werk des Heiligen Geistes mit Hilfe des Vaters und des Sohnes, denn auf gewisse Weise ist der Heilige Geist die Gemeinschaft, die den Vater und den Sohn verbindet“[189]. Laut Augustinus hat die Beziehung zwischen dem Heiligen Geist und der Kirche beim Aufbau der Gemeinschaft eine doppelte Dimension: Zum einen schenkt der Heilige Geist der Kirche und den einzelnen Gemeinden die Gabe der Gemeinschaft, zum anderen kommt der Heilige Geist zur Kirche nur, wenn sie in der Liebe vereint ist: „Wir empfangen also gleichfalls den Heiligen Geist, wenn wir die Kirche lieben, aber auch wenn wir in der Liebe verbunden sind“[190].

Das Zweite Vatikanische Konzil lehrt über die Bedeutung der Kirche als Gemeinschaft (*Communio, Koinonia*) und unterscheidet: die Einheit der Kirche als Sakrament[191], die *Communio Sanctorum* als Vereinigung der pilgernden Kirche mit der glorreichen Kirche und

---

[185] Vgl. F. Lambiasi, *Lo Spirito Santo: mistero e presenza*, a.a.O., S. 87-88.

[186] Vgl. Jan Paweł II, *Katecheza „Kościół jako Komunia po Pięćdziesiątnicy”*, 5 Febuar 1992, WwK, S. 107; vgl. T. Paszkowska, *Nieznany poza Słowem*, in: *Niech zstąpi Duch Twój*, Red. J. Misiurek, A. J. Nowak, W. Słomka, Lublin 1999, S. 108-116; A. Czaja, *„Matka Kościoła” w perspektywie eklezjologii Communio*, SM 4 (2002) Nr. 2, S. 82.

[187] „Was ist die Seele in unserem Körper, das ist der Heilige Geist im Leib Christi, nämlich in der Kirche“ (hl. Augustinus, *Sermones*, 267, 4, PL 38, 1231); vgl. LG 7.

[188] Hl. Augustinus, *Sermones*, 71, 12; 18, PL 38, 454.

[189] Hl. Augustinus, *Sermones*, 71, 20; 33, PL 38, 463-464; vgl. Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben Augustinum *Hipponensem* (28 August 1986), in: *Wybór listów Ojca Świętego Jana Pawła II,* Bd. 2, Kraków 1997, S. 551.

[190] Hl. Augustinus, Vorträge über das Johannes-Evangelium, 32, 8, PL 35, 1646. Übers: http://www.unifr.ch/bkv/kapitel1805-8.htm

[191] Vgl. LG 1, 9, 48.

der reinigenden Kirche[192] und die Einheit der Kirche als *Communio fidelium, Communio ecclesiarum*, und *Communio hierarchica*[193]. Wie das Dekret über den Ökumenismus *Unitatis redintegratio* besagt: „Der Heilige Geist, der in den Gläubigen wohnt und die ganze Kirche leitet und regiert, schafft diese wunderbare Gemeinschaft der Gläubigen und verbindet sie in Christus so innig, dass er das Prinzip der Einheit der Kirche ist"[194].

Papst Johannes Paul II. entwickelt diese Lehre und erinnert an diese z. B. in der Katechese mit dem Titel *Die Kirche als Communio nach Pfingsten*, in der er feststellt, dass die Verwirklichung der kirchlichen Gemeinschaft immer das Werk des Heiligen Geistes ist[195].

H. Mühlen widmete dem Heiligen Geist als Prinzip der Einheit unter den Christen seine ganze Habilitationsarbeit[196]. Nach seiner Auffassung ist der Heilige Geist das Band der Einheit der göttlichen Personen, und er erfüllt in Bezug auf die Christen die gleiche Mission, weil seine personale Funktion sowohl innerhalb der Heiligen Dreifaltigkeit als auch in der Heilsökonomie "die Personen zu verbinden" ist. Zu diesem Thema wird die bekannteste Erklärung des Professors aus Paderborn zitiert: „Weil und insofern der Hl. Geist innertrinitarisch EINE PERSON IN ZWEI PERSONEN ist, zeigt er sich in der Heilsökonomie als EINE PERSON IN VIELEN PERSONEN! Es ist die personale Eigentümlichkeit des Heiligen Geistes, Personen zu verbinden, und zwar sowohl innertrinitarisch als auch heilsökonomisch. Dies erhellt auch aus der Tatsache, dass es den Aussagen der Heiligen Schrift und des kirchlichen Lehramtes durchaus entspricht, wenn man den Heiligen Geist als das ‚Wir' in Person bezeichnet, ist der Heilige Geist doch auch heilsökonomisch immer ‚unser Geist' und ermöglicht so erst das ekklesiologische ‚Wir'"[197].

Wie das zu sehen ist, betont der Theologe aus Paderborn deutlich, nämlich dass ein und derselbe Geist in Christus und in den Christen gegenwärtig und aktiv ist. Es handelt sich hier um die Funktion und Mission des Heiligen Geistes in der Kirche, die laut dem deutschen Theologen eine Fortsetzung seiner innertrinitarischen Mission ist. Nach Mühlen besteht diese Funktion in erster Linie darin, Personen miteinander zu verbinden: Christus mit den Christen sowie die Christen untereinander[198]. Aus dieser Perspektive präsentiert der deutsche Theologe das heilsgeschichtliche Werk des Heiligen Geistes als seine personale Eigentümlichkeit (*proprium*)[199]. A. Czaja weist darauf hin, dass dies eines der wichtigsten und erfindungsreichsten Elemente der Theologie des Paderborner Professors ist[200].

Auf ähnliche Weise wurde die Mission des Heiligen Geistes als die Schaffung der Gemeinschaft (*koinonia*) in der Kirche vom französischen Dominikaner Y. Congar

---

[192] Vgl. LG 49.

[193] Vgl. LG 7, 14; vgl. A. Czaja, *Credo in Spiritum Vivificantem,* a.a.O., S. 199-200.

[194] „Je mehr diese Einheit unter dem mächtigen Antrieb des Heiligen Geistes in Wahrheit und Liebe wächst, umso mehr wird sie für die ganze Welt eine Verheißung der Einheit und des Friedens sein" (KDK 92). Vgl. A. Czaja, *Communio w eklezjologii Soboru Watykańskiego II i w dokumentach posoborowych*, in: *Communio w chrzescijańskiej refleksji o Kościele*, Red. A. Czaja, M. Marczewski, Lublin 2004, S. 112.

[195] „Die Verwirklichung der ‚Communio' und die Wiederbelebung der in Christus gesammelten Gemeinschaft ist immer das Werk des Heiligen Geistes, denn mit der Kirche haben wir immer zu tun, wie der hl. Paulus sagt, durch die ‚Teilhabe am Geist' (*konionia pneumatos,* vgl. Phil 2,1). Durch diese ‚Teilhabe am Geist' gehört auch die Austeilung der irdischen Güter zum Mysterium und Dienst der kirchlichen Institution, die die Communio aufbaut, und diese Communio bedeutet zugleich ‚ein Wachstum auf denjenigen hin, der das Haupt ist, Christus' (vgl. Eph 4,15). Von ihm, durch ihn und in ihm – in der Kraft des lebenspendenden Geistes – wird die Kirche als ein Leib verwirklicht, der ‚durch jedes Gelenk zusammengefügt und gefestigt wird. Jeder versorgt ihn mit der Kraft, die ihm angemessen ist' (vgl. Eph 4,16). Die Erfahrung der ‚Communio' der ersten Christen, die sie in all ihren Tiefen gelebt haben, fand ihren Ausdruck in der Lehre des hl. Paulus über die Kirche als ‚Leib' Christi des ‚Hauptes'" (Johannes Paul II, *Katechza „Kościół jako Komunia po Pięćdziesiątnicy"*, 5 Februar 1992, WwK, S. 110; vgl. ders., *Katecheza „U zródeł komunii koscielnej",* 29 Januar 1992, WwK, S. 103-106.

[196] H. Mühlen, *Una Mystica Persona*, a.a.O.

[197] UMP, S. 199; vgl.: „Es ist sowohl die personale, eigentümliche als auch die innertrinitarisch heilsökonomische Funktion des Hl. Geistes, Personen miteinander zu verbinden" (H. Mühlen, Der Heilige Geist als Person, a.a.O., S. 240).

[198] Vgl. A. Czaja, *Jedna Osoba*, a.a.O., S. 188.

[199] Vgl. ebd., S. 185.

[200] Vgl. ebd., S. 185-186.

wahrgenommen. Mit dem Begriff koinonia bezeichnet er die Kirche (die Kirche als *koinonia*)[201]. Wie K. Pek betont, ist Pater Congar einen langen theologischen Weg gegangen, bevor er die Kirche als koinonia verstand. Zweifellos haben die Diskussionen während des Zweiten Vatikanischen Konzils und die Lehre des Konzils einen derartig entscheidenden Einfluss auf solchen Aspekt in der Kirche ausgeübt[202].

Congars theologische Grundlage für dieses Verständnis der Kirche erkannte er im inneren Leben der Heiligen Dreifaltigkeit. Dieses „gegenseitige durchdringende Handeln der göttlichen Missionen, das nicht zur Verwirrung führt, obwohl es sich als Handlungsgemeinschaft manifestiert, ist das grundlegende Merkmal der Theologie von Pater Congar. Dieser Aspekt zeigt sich auch in der Betrachtung der Kirche als Gemeinschaft (*Communio, Koinonia*). Die Teilnahme ist eines seiner Elemente. Es geht darum, am selben Evangelium teilzunehmen, am selben Glauben, an Gott, an Christus oder am Heiligen Geist. (vgl. 2 Kor 13,13; Phil 2,1). Pater Congar macht vor allem auf Paulus‘ ‚Gemeinschaft des Heiligen Geistes' [*koinonia tou hagiou Pneumatos*] (2 Kor 13,13) aufmerksam. Der verwendete Genitiv spricht nicht von einer (kirchlichen) Gemeinschaft als Werk des Heiligen Geistes, sondern weist auf die Teilnahme am Heiligen Geist hin, die das Prinzip der Gemeinschaft ist, deren Handeln sowohl in horizontalen als auch in vertikalen Beziehungen verknüpft ist“[203].

Der französische Dominikaner stellt mit dem anglikanischen Theologen Henry Berclay Swete († 1917) fest, dass Christus, der das Kommen des Heiligen Geistes ankündigt (Joh 14 u. 16), immer das Pronomen ‚ihr‘ verwendet: Der Heilige Geist „der euch alles lehren wird“, „er wird euch in der ganzen Wahrheit leiten“, „und euch verkünden, was kommen wird“[204]. Auf ähnliche Weise verwendet der hl. Paulus das Personalpronomen in der ersten Person im Plural: „denn die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsre Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist.“ (Röm 5,5)[205]. Darüber hinaus legt Pater Congar die Beschreibung der Geistsendung an Pfingsten aus und weist drauf hin, dass die Apostel „alle beieinander an einem Ort waren“ (vgl. 1,15; 2,1) und dass sie „einmütig verharrten“ (vgl. 1,14; 2,1). Auf der Grundlage dieser Texte stellt der französische Theologe fest, dass das Kommen des Heiligen Geistes mit dem Begriff Gemeinschaft (*koinonia*) verbunden ist: Der Heilige Geist kommt da herab, wo Einheit und Brüderlichkeit herrschen, und andererseits stärkt er durch sein Herabkommen diese Beziehungen, d. h. er baut die Kirche auf, indem er sowohl die einzelnen Christen, als auch die ganze Gemeinschaft heilig macht[206].

Auch J. V. Taylor spricht sehr deutlich über die Rolle des Heiligen Geistes bei der Schaffung der zwischenmenschlichen Gemeinschaft. Obwohl der Ausgangspunkt für den anglikanischen Theologen die Beobachtung des menschlichen Lebens und der Alltagsrealität ist, sucht er die Hauptbegründung für seine These in der Heiligen Schrift. Vor allem erwähnt er den trinitarischen Gruß des hl. Paulus in seinem zweiten Brief an die Korinther, der auch zu Beginn der heiligen Messe verwendet wird: „Die Gnade unseres Herrn Jesus Christus und die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes sei mit euch allen!“ (13,13). Laut dem englischen Theologen zeigt der hl. Paulus in diesem Grußwort die charakteristischen Attribute der einzelnen göttlichen Personen. Das charakteristische Merkmal des Heiligen Geistes ist ‚die Gabe der Vereinigung (Einheit)‘, wie das die polnische Millennium-Bibel übersetzt, oder *communicatio Sancti Spiritus* (wie die Vulgata es übersetzt), d. h. die Gabe der Kommunikation[207].

---

[201] Siehe Y. Congar, *Pneumatologie dogmatique*, a.a.O., S. 493-502.
[202] Vgl. K. Pek, *Per Spiritum*, a.a.O., S. 94-95.
[203] Vgl. K. Pek, *Per Spiritum*, a.a.O., S. 67.
[204] Vgl. Y. Congar, *Der Heilige Geist*, S. 170.
[205] Y. Congar, *Pneumatologie dogmatique*, a.a.O., S. 496-497, zitiert nach: K. Pek, *Per Spiritum*, a.a.O., S. 97.
[206] Vgl. Y. Congar, *Der Heilige Geist*, S. 169-171.
[207] Vgl. GBG, S. 17-18. Siehe „bemüht euch, die Einheit des Geistes zu wahren durch das Band des Friedens! Ein Leib und ein Geist, wie ihr auch berufen seid zu einer Hoffnung in eurer Berufung“ (Eph 4,3-4).

Zu einem anderen Text des hl. Paulus, der besagt, dass „die Liebe Gottes in unsre Herzen durch den Heiligen Geist ausgegossen ist, der uns gegeben ist“ (Röm 5,5), erläutert Taylor, dass das Fundament für alle zwischenmenschlichen Begegnungen Gott ist. Seiner Meinung nach ist der Heilige Geist, der die Liebe Gottes in die Herzen ausgießt, die ‚grundlegende einigende Energie‘, auf die sich alle zwischenmenschlichen Begegnungen konzentrieren sollten[208].

In Bezug auf die Gegenwart und das Wirken des Heiligen Geistes in der Kirche betont Taylor die Rolle der Gemeinschaft. Er unterstreicht, dass der Heilige Geist vor allem in der Gemeinschaft als derjenige gegenwärtig ist, der diese Gemeinschaft stiftet, Beziehungen schafft und Mittler ist[209].

Aus der Tatsache, dass die Kirche eine Gemeinschaft ist, ergibt sich die Missionskraft der Kirche. Taylors Meinung: „Die Kirche existiert nur, wenn sie missionarisch ist, ebenso wie Feuer nur, wenn es brennt“[210]. Wie die Rabbiner Israel mit dem brennenden Dornbusch aus dem Buch Exodus verglichen haben, so wendet der anglikanische Theologe diesen Vergleich auf die Kirche an und stellt dabei fest, dass die wahre Kirche nur dann existiert, wenn sie die Mission des Heiligen Geistes in der Welt erfüllt. Das ist nämlich genau dann, wenn die Mitglieder der Kirche in der Gemeinschaft vereint sind und mit dem Feuer von Gottes Liebe und des apostolischen Eifers brennen[211]. Basierend auf diesem Vergleich stellt Taylor fest, dass die grundlegende Frage, die sich jeder Christ stellen sollte, lautet: Bemühen Sie sich, mit Christen in dieser Gemeinschaft (Communio) zu sein, die der Einflussbereich des Heiligen Geistes ist?[212]

Der englische Theologe betont nachdrücklich, dass sowohl in den apostolischen Zeiten als auch jetzt die vornehmliche Aufgabe des Heiligen Geistes darin besteht, die Einheit zwischen den Christen zu schaffen und die Gemeinschaft zu stiften. Erst dann, auf der Grundlage der Gemeinschaft, sendet der Heilige Geist die Christen, bestimmte Werke zu vollziehen und das Wort Gottes zu verkünden[213]. Der Heilige Geist wurde vor allem gegeben, damit ‚wo zwei oder drei versammelt sind‘ Christus in die Welt einverleibt werden kann[214]. Taylor sieht immer wieder die mittlerische Rolle des Heiligen Geistes, dass nämlich die dritte Person der Heiligen Dreifaltigkeit nicht nur den Christen mit Gott verbindet, sondern ihn auch mit seinem Nächsten[215].

Auf besondere Weise sieht Taylor die mittlerische Rolle des Heiligen Geistes im Leben der charismatischen Gemeinschaften und bei der Schaffung der Communio unter einzelnen Mitgliedern dieser Gemeinschaften. Er bemerkt, dass die sogenannte charismatische Erneuerung, nämlich die Gründung der charismatischen Bewegung, die die Gegenwart und das Wirken des Heiligen Geistes hervorhebt, äußerst wichtig für das Leben der zeitgenössischen Gemeinschaften und Kirchen ist. Angesichts der großen Vielfalt dieser Gruppen und

---

[208] Vgl. GBG, S. 18.

[209] Vgl. GBG, S. 126.

[210] GBG, S. 133.

[211] „The true church also exist by being the inexhaustible fuel of the Holy Spirit,s mission in the world, and thought this a change of metaphor from the last sentence of the previous chapter, it really says the same thing. While they burn together the branches and twigs are the fire, yet they do not in themselves constitute the fire. The fire, rather, contains them, living around them in the interstices, and if a twig drops to the ground the fire that seemed to be in it soon vanishes. Only in their togetherness can Christians remain alight with the fire of the Spirit. That is the sole purpose of our visible fellowship – to be the fuel upon which the fire is kindled in the erth. The church must be shaped to carry out that purpose or it will be as frustrating as a badly laid fire” (ebd.).

[212] Vgl. ebd.

[213] „...the primary effect of the pentecostal experience was the fuse the individuals of that company into a fellowship which in the same moment was caught up into the life of the risen Lord. [...] In other words, the gift of the Holy Spirit in the fellowship of the church first enables Christians to be, and only as a consequence of that sends them to do and to speak. It is enormously important to get this straight” (GBG, S. 172).

[214] Vgl. GBG, S. 134.

[215] Vgl. GBG, S. 138.

Gemeinschaften betont der englische Theologe nachdrücklich, dass die Gabe des Heiligen Geistes gemäß der Botschaft des Neuen Testaments die Qualität des menschlichen Lebens verändern und verstärken und dass jeder Christ diese Gegenwart des Heiligen Geistes in seinem eigenen Leben erfahren sollte. Und dies ist und sollte die Hauptaufgabe sein, die in den charismatischen Erneuerungsgemeinschaften zu leisten ist[216]. Diese Gemeinschaften sollten als die Versuche der Rückkehr zu dem ursprünglichen Stil und der Lebensweise der christlichen Urgemeinden verstanden werden[217].

Nach dem Neuen Testament besteht die Hauptaufgabe des Heiligen Geistes darin, eine neue Beziehung zwischen den Menschen und Gott zu schaffen, die man mit den Worten ‚Sohnschaft' und ‚Freiheit' ausdrücken kann. Die Konsequenz dieser neuen Beziehung zu Gott ist auch eine neue Beziehung zu den Menschen, die sich in der Einheit und Gemeinschaft im Heiligen Geist und im Dienst an den Mitmenschen manifestiert[218].

Taylor nimmt in der ersten christlichen Gemeinde wahr, dass das Hauptwerk des Mittler-Geistes die Schaffung der Beziehungen ist, also der zwischenmenschlichen Kontakte. Außerdem nimmt er Charismen wahr, die in den zeitgenössischen charismatischen Bewegungen entwickelt und gepflegt werden. Durch diese Perspektive sieht der anglikanische Theologe auch die Gaben des Exorzismus, der Heilung, der Prophezeiung und der Zungenrede[219].

Taylor sieht vor allem eine enge Verbindung zwischen der Salbung Jesu mit dem Heiligen Geist und den Heilungen, die Jesus vollbrachte. Die Zeugnisse dazu finden sich in den Evangelien. Christus bezog in der Synagoge von Nazareth die folgende Prophezeiung von Jesaja auf sich: „Der Geist des Herrn ruht auf mir; denn er hat mich gesalbt. Er hat mich gesandt, damit ich den Armen eine frohe Botschaft bringe; damit ich den Gefangenen die Entlassung verkünde und den Blinden das Augenlicht; damit ich die Zerschlagenen in die Freiheit setze und ein Gnadenjahr des Herrn ausrufe" (Lk 4,18-19; vgl. Jes 61,1-2; 58,6)[220].

Christus gab seinen Jüngern diese Gabe der Heilung, indem er sagte: „Heilt Kranke, weckt Tote auf, macht Aussätzige rein, treibt Dämonen aus! Umsonst habt ihr empfangen, umsonst sollt ihr geben" (Mt 10,8). Taylor betrachtet diesen Auftrag Jesu in einer breiteren Perspektive, und er betont mit dem hl. Paulus, dass alle Gaben und Charismen, die der Heilige Geist der Kirche und den Christen gibt (wie die Gabe der Heilung, der Unterscheidung der Geister, des prophetischen Redens und die Gabe der Zungenrede), er vor allem zum Wohle der Gemeinschaft gibt, trotz der Tatsache, dass einzelne Christen sie empfangen[221]. Dem anglikanischen Theologen zufolge ist die Geste des Handauflegens (sei es des offiziellen Dieners oder der gesamten Gemeinschaft) eine Handlung, „durch die der Heilige Geist in einer konkreten Gemeinschaft seine Liebe offenbart"[222]. Daher ist jedes Charisma, das einem

---

[216] Vgl. GBG, S. 199-200.

[217] Vgl. GBG, S. 200-201.

[218] Vgl. GBG, S. 201. „Life in the Spirit is totally unself-regarding, and any anxiety over the possession or loss of special powers or privileges is quite foreign to it" (ebd.).

[219] Vgl. GBG, S. 202.

[220] Vgl. GBG, S. 203. Siehe auch: Mt 12,15-18: „Viele folgten ihm nach und er heilte sie alle. Er gebot ihnen, dass sie ihn nicht bekannt machen sollten, damit erfüllt werde, was durch den Propheten Jesaja gesagt worden ist: Siehe, mein Knecht, den ich erwählt habe, mein Geliebter, an dem ich Gefallen gefunden habe. Ich werde meinen Geist auf ihn legen und er wird den Völkern das Recht verkünden".

[221] „Es gibt verschiedene Gnadengaben, aber nur den einen Geist. Es gibt verschiedene Dienste, aber nur den einen Herrn. Es gibt verschiedene Kräfte, die wirken, aber nur den einen Gott: Er bewirkt alles in allen. Jedem aber wird die Offenbarung des Geistes geschenkt, damit sie anderen nützt. Dem einen wird durch den Geist die Gabe geschenkt, Weisheit mitzuteilen, dem anderen durch denselben Geist die Gabe, Erkenntnis zu vermitteln, einem anderen durch denselben Geist Glaubenskraft, einem anderen - immer durch den einen Geist - die Gabe, Krankheiten zu heilen, einem anderen Kräfte, Machttaten zu bewirken, einem anderen prophetisches Reden, einem anderen die Fähigkeit, die Geister zu unterscheiden, wieder einem anderen verschiedene Arten von Zungenrede, einem anderen schließlich die Gabe, sie zu übersetzen. Das alles bewirkt ein und derselbe Geist; einem jeden teilt er seine besondere Gabe zu, wie er will" (1 Kor 12,4-11). Vgl. GBG, S. 207.

[222] GBG, S. 207.

Christen oder den Christen gegeben wird, ein Akt der Liebe des Heiligen Geistes zum Wohle der Gemeinschaft.

Eine weitere Gabe, auf die Taylor aufmerksam macht, ist das prophetische Charisma. Wie der Heilige Geist im Alten Testament durch Propheten gesprochen hat, so spricht er in Christen. Obwohl dieses Charisma in erster Linie in der apostolischen Zeit und in den ersten drei Jahrhunderten der Kirche betrachtet wurde, hört aber der Heilige Geist nicht auf, den Jüngern Jesu diese Gnade der Prophetie für das Wohl der Gemeinschaft und der Kirche zu verleihen[223].

Taylor lenkt seine Aufmerksamkeit auf ein weiteres Charisma des Mittler-Geistes, nämlich die Gabe der Zungenrede. Da diese Gabe der Zungenrede nicht direkt der Ausdruck der Nächstenliebe war, hat der hl. Paulus ihr keine große Bedeutung beigemessen (vgl. 1 Kor 13,1; 14,13-19). Taylor sagt, dass die Gegenwart des Heiligen Geistes auch in den Bereichen des menschlichen Unterbewusstseins in der Gabe der Zungenrede zu sehen ist[224]. Er stellt jedoch fest, dass das Kriterium der Echtheit und Wahrhaftigkeit dieser Gabe (d. h. die Feststellung, dass hinter den äußeren Auswirkungen von Glossolalie das innere Wirken des Heiligen Geistes steht) die Selbstlosigkeit des Empfängers ist[225].

Ein besonderer Ort, an dem der Heilige Geist auf einzigartige Weise die Gemeinschaft aufbaut, ist die Eucharistie, die immer auf gemeinschaftliche Weise gefeiert wird. Besonders die jungen Leute, die sich bei der Eucharistie versammelt haben, „spüren, dass der Heilige Geist der Mittler ist, das Feuer zwischen den Zweigen des brennenden Dornbusches, dass er derjenige ist, der Christus gegenwärtig macht, wo zwei oder drei in seinem Namen versammelt sind“[226].

Auch J. Ratzinger schreibt über die Rolle des Heiligen Geistes beim Aufbau der kirchlichen Gemeinschaft. Wie bereits in Kapitel II besprochen, ist der Heilige Geist nach Papst Benedikt XVI. die personale Communio des Vaters und des Sohnes[227]. Er ist auch ein ‚absoluter Mittler‘, weil er die Beziehung verbürgt, „in der alle anderen gründen und von der sie herkommen: die trinitarische Beziehung, durch die der Vater und der Sohn eins sind, ein Gott in der Einheit des Geistes“[228]. Also baut der Heilige Geist auch Beziehungen zwischen den Menschen auf, er stiftet die ekklesiologische Communio. Bei der Erklärung dieser Tatsache erinnert Kardinal Ratzinger daran, dass der Heilige Geist nach der Auferstehung gewissermaßen die Existenz des verherrlichten Christus ist[229]. Der göttliche Paraklet, der die personale Communio ist, vermittelt unsere Teilnahme an der göttlichen Communio und verwirklicht auf diese Weise die Communio in der Kirche, d. h. einen analogen (zur Heiligen Dreifaltigkeit) Dialog der Liebe zwischen den Christen[230]. So baut der Heilige Geist den Leib Christi auf, macht ihn für andere zu einem reinen Dasein und zur offenen Kommunikationsdynamik[231]. Er ist die treibende Kraft dieses Dialogs und bewirkt, dass die Kirche wie Gott auch ‚die Liebe ist‘[232]. Synthetisch wird die Rolle des Heiligen Geistes beim Aufbau der Gemeinschaft der Kirche in folgendem Satz zusammengefasst: „Die neue

---

[223] Vgl. GBG, S. 213-217.
[224] Vgl. GBG, S. 220-221.
[225] Vgl. GBG, S. 220.
[226] GBG, S. 240.
[227] Vgl. J. Ratzinger, *Der Heilige Geist als communio*, a.a.O.
[228] J. Ratzinger, *Rapporto sulla fede. Vittorio Messori a colloquio con il cardinale Joseph Ratzinger*, Cinisello Balsamo 1985, S. 159.
[229] Vgl. J. Ratzinger, Der Heilige Geist als communio, a.a.O., S. 232.
[230] Vgl. J. Ratzinger, Kirche, *Ökumene und Politik*, a.a.O., S. 37; A. Czaja, *Credo in Spiritum Vivificantem*, a.a.O., S. 71-72.
[231] Vgl. J. Ratzinger, Kirche, *Ökumene und Politik*, a.a.O., S. 225-226; *Kirche als Tempel des Heiligen Geistes*, a.a.O., S. 151-152; *A. Czaja, Credo in Spiritum Vivificantem*, a.a.O., S. 72.
[232] Vgl. J. Ratzinger, *Der Heilige Geist als Communio*, a.a.O., S. 232, 235; A. Czaja, *Logos-sarx eklezjologia communio Josepha Ratzingera*, in: *Communio w chrześcijańskiej refleksji Kościoła*, a.a.O., S. 359.

Gemeinschaft bildet und gründet sich dank der von Christus begonnenen und vom Heiligen Geist fortgesetzten Dynamik der Gemeinde“[233].

Eine pneumatologische Interpretation der Kirchengemeinschaft wird auch von W. Kasper präsentiert. Seiner Meinung nach ist der Heilige Geist der Mittler, durch den der Vater seinen Sohn sendet und eine Partnerschaft mit den Menschen eingeht[234]. Das, was ein für alle Mal in Christus geschah, wird jetzt vom Heiligen Geist fortgesetzt, der in der Kirche und in den Herzen der Gläubigen lebt[235]. Der Heilige Geist verbindet uns mit Gott, und dadurch werden wir Teilnehmer an der trinitarischen Communio-Einheit. Die Kirche ist daher ein Volk, das in der Liebe des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes vereint ist. Da die Kirche auf sakramentale Weise die trinitarische Communio verkörpert, zögert Kasper nicht, die Kirche ‚eine Ikone der Heiligen Dreifaltigkeit‘ zu nennen[236]. So wie in der Trinität der Geist in der Liebe den Vater mit dem Sohn vereint, so vereint er uns untereinander in der Liebe. Durch den Heiligen Geist bedeutet die Communio der Einheit der Kirche die Teilnahme an einem Gott, an einem Mittler Jesus Christus, an einem Geist, im gemeinsamen Glauben, in derselben Taufe und Eucharistie[237].

#### 3.2.1.2.3 Der Heilige Geist schafft die Beziehung im Leben der ungetauften Menschen (Der interreligiöse Dialog und die Rolle anderer Religionen)

Das Lehramt der heutigen Kirche lehrt, dass der Heilige Geist in anderen Religionen auf eine gewisse Weise gegenwärtig ist, dass er den Menschen den Weg der Erlösung zeigt und sie für interreligiöse Dialoge öffnet. Diese Lehre finden wir vor allem in den Texten des Vatikanischen Konzils, wo die Konstitution *Gaudium et spes* feststellt, dass dank des Heiligen Geistes auch ungetaufte Menschen zu Gott kommen können: „Da nämlich Christus für alle gestorben ist und da es in Wahrheit nur eine letzte Berufung des Menschen gibt - die göttliche - müssen wir festhalten, dass der Heilige Geist allen die Möglichkeit anbietet, diesem österlichen Geheimnis auf einer in Gott bekannten Weise verbunden zu sein“[238]. Dieser Standpunkt der Kirche beruht auf der Überzeugung, dass es auch in nichtchristlichen Religionen positive Elemente geben kann, die in Gottes Erlösungsplan fallen und ihre ‚Anteilnahme‘ an der einzigen Mittlerschaft Christi haben[239]. Dies entbindet die Christen

---

[233] J. Ratzinger, *Kosciół jako komunia*, L`OsRomPol 13 (1992) Nr. 10, S. 42; vgl. A. Czaja, *Logos-sarx eklezjologia communio Josepha Ratzingera,* a.a.O., S. 356.

[234] Vgl. JCH, S. 300.

[235] Vgl. W. Kasper, *Kosciół jako wspólnota. Refleksje nad eklezjologiczna ideą przewodnią Soboru Watykańskiego II*, ComP 6 (1986) Nr. 4, S. 30.

[236] Vgl. W. Kasper, *Die Kirche als Mysterium. Was glaubt die Kirche von sich selbst?,* in: *Fragen in der Kirche und an die Kirche,* Red. M. Seybold, Eichstätt 1988, S. 45. Vgl. A. Czaja, *Integralna i pnematologicznie zorientowana eklezjologia communio Waltera Kaspera,* in: *Communio w chrześcijańskiej refleksji o Kościele,* a.a.O., S. 240-241.

[237] Vgl. W. Kasper, *Dienst an der Einheit und Freiheit der Kirche,* in: *Wozu noch einen Papst? Vier Plädoyers für das Petrusamt,* Red. H. J. Fischer, Köln 1993, S. 31.

[238] KDK 22, vgl. KKK 1260; Johannes Paul II, *Ecclesia in Africa* (14 September 1995), Nr. 27, in: *Adhortacje Ojca Swietego Jana Pawła II*, Bd. 2, Kraków 1996, S. 556. Vgl. W, Bd. 2, S. 272; B. Stubenrauch, *Pneumatologia*, a.a.O., S. 254

[239] DI 14: „Unter Beachtung dieses Glaubenssatzes ist die Theologie heute eingeladen, über das Vorhandensein anderer religiöser Erfahrungen und ihrer Bedeutung im Heilsplan Gottes nachzudenken und zu erforschen, ob und wie Gestalten und positive Elemente anderer Religionen zum göttlichen Heilsplan gehören können. In diesem Bereich gibt es für die theologische Forschung unter Führung des Lehramtes der Kirche ein weites Arbeitsfeld. Das Zweite Vatikanische Konzil hat nämlich festgestellt, dass die Einzigkeit der Mittlerschaft des Erlösers im geschöpflichen Bereich eine unterschiedliche Teilnahme an der einzigen Quelle in der Mitwirkung nicht ausschließt, sondern sie erweckt‘. Es bedarf einer vertieften Anstrengung zu ergründen, was diese teilhabende Mittlerschaft bedeutet, die jedoch immer vom Prinzip der einzigen Mittlerschaft Christi normiert bleiben muss: ‚Andere Mittlertätigkeiten verschiedener Art und Ordnung, die an seiner Mittlerschaft teilhaben, werden nicht ausgeschlossen, aber sie haben Bedeutung und Wert allein in Verbindung mit der Mittlerschaft Christi und können nicht als gleichrangig und komplementär betrachtet werden‘. Im Gegensatz zum christlichen und katholischen Glauben stehen jedoch Lösungsvorschläge, die ein Heilswirken Gottes außerhalb der einzigen Mittlerschaft Christi annehmen“.

jedoch nicht von der Verpflichtung, einen interreligiösen Dialog und eine Evangelisierung zu etablieren, um den Nicht-Christen im Heiligen Geist die offenbarten Wahrheiten mitzuteilen[240].

J. V. Taylor macht auf die mittlerische Rolle des Heiligen Geistes im Leben der ungetauften Menschen und insbesondere darauf, dass der Heilige Geist der Inspirator des interreligiösen Dialogs ist, aufmerksam. Da Taylor ein langjähriger Missionar in Afrika war, ist seine Ansicht sowohl vom Praktiker als auch vom Theologen betrachtet. Seiner Meinung nach ist jede Religion eine Tradition der Antwort, die ein bestimmtes Volk oder eine ethnische Gruppe auf die Realität gab und immer noch gibt, die der Heilige Geist ihnen vor Augen stellte. Dies bedeutet jedoch nicht, dass es in jeder Religion eine vom Heiligen Geist offenbarte Wahrheit gibt[241]. Trotzdem spricht der Heilige Geist auch zu den Herzen der Menschen, die nicht an Christus glauben[242].

Die grundlegende Bedeutung eines Dialogs mit Anhängern anderer Religionen und Nichtgläubigen ist die Tatsache der Existenz Christi und der Kirche. „Das Zeugnis des Geistes von der Herrschaft und Liebe Jesu Christi ist an sich eine Art Dialog. In der Person Jesu und in seinem Leib, der Kirche, ruft der Geist alle Menschen zur Antwort auf. Und wie eine fünfte Säule im Herzen eines jeden Menschen bewegt sich der Geist selbst als Antwort“[243]. Laut dem anglikanischen Theologen zeigte Jesus deshalb Sündern und Ungläubigen ein solches Vertrauen, weil er das umwandelnde Wirken des Heiligen Geistes annahm, der eine konkrete Antwort auf die Worte und Taten Christi forderte[244]. Wir haben Grund zu der Annahme, dass der Heilige Geist in jedem Dialog zwischen der Kirche und der Welt, zwischen Christen und Anhängern anderer Religionen spricht und gegenwärtig ist[245]. Bei mehreren Gelegenheiten weist Taylor darauf hin, dass das Wesen des Wirkens des Heiligen Geistes im interreligiösen Dialog darin besteht, Entscheidungen zu fordern. Der interreligiöse Dialog ist eine gute Gelegenheit, eine vom Heiligen Geist geschaffene Entscheidung zu treffen.

Auch von Balthasar und Kasper erklären, dass der Heilige Geist außerhalb des Rahmens der institutionellen Kirche wirken kann, und deshalb kann - dank der dritten Person Gottes - ein ‚sinnvoller Dialog zwischen der Kirche und der Welt‘ stattfinden[246]. Diese Theologen denken jedoch mehr an die getrennten christlichen Konfessionen[247] als an die Anhänger anderer Religionen.

### 3.2.1.3 *Der Heilige Geist als Mitbegründer der Kirche*

Zu den mittlerischen Aufgaben des Heiligen Geistes kann man auch die Mitbegründung der Kirche zählen. Zu diesem Thema schreibt hauptsächlich Y. Congar, obwohl dieses Konzept praktisch bei allen hervorragenden zeitgenössischen Pneumatologen vorkommt. Die These

---

[240] „Bei ihrer Gewissensbildung müssen jedoch die gläubigen Christen die heilige und sichere Lehre der Kirche sorgfältig vor Augen haben. Denn nach dem Willen Christi ist die katholische Kirche die Lehrerin der Wahrheit; ihre Aufgabe ist es, die Wahrheit, die Christus ist, zu verkünden und authentisch zu lehren und zugleich auch die Prinzipien der sittlichen Ordnung, die aus dem Wesen des Menschen selbst hervorgehen, autoritativ zu erklären und zu bestätigen. Ferner sollen die Christen bemüht sein, in Weisheit wandelnd vor den Außenstehenden, ‚im Heiligen Geist, in ungeheuchelter Liebe, im Wort der Wahrheit‘ (2 *Kor* 6,6-7), mit der Tapferkeit der Apostel bis zur Hingabe des Blutes das Licht des Lebens mit allem Freimut zu verbreiten“ (DWR 14). „Die Kirche wird kraft ihrer Sendung die ganze Welt mit der Botschaft des Evangeliums erleuchten und alle Menschen aller Nationen, Rassen und Kulturen in einem Geist vereinigen, zum Zeichen jener Brüderlichkeit, die einen aufrichtigen Dialog ermöglicht und gedeihen lässt“ (KDK 92).

[241] Vgl. GBG, S. 182.

[242] Vgl. GBG, S. 181.

[243] Ebd.

[244] Vgl. ebd.

[245] Vgl. ebd.

[246] Vgl. TL 3, S. 266; W. Kasper, *Kirche als das Sakrament des Geistes*, in: W. Kasper, G. Sauter, *Kirche – Ort des Geistes*, Freiburg im Breisgau 1976, S. 36, 46ff.

[247] Vgl. TL 3, S. 266.

über die Mitbegründung der Kirche durch den Heiligen Geist ist eine der Hauptthesen der Pneumatologie und Ekklesiologie des französischen Dominikaners. Er brachte das besonders im zweiten Kapitel seines Buches zum Ausdruck, dessen erster Punkt des ersten Teils den Titel trägt "Die Kirche ist das Werk des Geistes. Er ist ihr Mitbegründer"[248]. Es ist – wie er betont – sein ausgereiftestes und verbessertes Konzept unter dem Einfluss früherer Kritik[249].

Zunächst sieht Congar nach dem hl. Augustinus[250] eine sehr enge Beziehung zwischen dem Heiligen Geist und der Kirche. Congar kommentiert die Worte, die zum Symbolum Nicaenum nach dem ersten Konzil von Konstantinopel hinter die Worte „Ich glaube an den Heiligen Geist" eingefügt wurden, nämlich diese Worte: „den Herrn und Lebendigmacher, der vom Vater ausgeht und mit dem Vater und dem Sohne zugleich angebetet und verherrlicht wird", und den Satz über die Kirche, die „die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche" ist, indem er daran erinnert, wie diese Worte von den großen mittelalterlichen Scholastikern interpretiert wurden. Er betont dabei, dass er sich vollständig mit ihrem Standpunkt identifiziert. Im Westen begann der Glaube an Gott (*credo in Deum*) relativ früh, in seiner grammatikalischen Form sich vom Glauben an die Kirche (indem man die Präposition in weggelassen und die Formel *credo ... Ecclesiam* eingeführt hat) zu unterscheiden. Damit sollte Gott, der das Lebensziel des Menschen ist, eindeutig von der Kirche unterschieden werden, die nur die Gabe Gottes für den Menschen bleibt[251]. Beim Kommentieren dieses Glaubensartikels wurde jedoch betont, dass der Glaube an die Kirche eine Folge des Glaubens an Gott ist, der sich der Kirche bedient, die er selbst gegründet hat. Zum Beispiel haben große Theologen des Mittelalters, wie Alexander von Hales, der hl. Albertus Magnus oder der hl. Thomas von Aquin, diese Worte so ausgelegt: „Ich glaube nicht nur an den Heiligen Geist an und für sich, sondern auch an den, der die Kirche einigt, heiligt, katholisch und apostolisch macht"[252].

Der französische Theologe zitiert hier einen sehr wichtigen Text des hl. Albertus Magnus, in dem die wichtigste Funktion des Heiligen Geistes in der Kirche betont wurde, nämlich die Heiligung der Kirche: „Man sagt: ‚die heilige Kirche'. […] Darum ist dieser Artikel mit dem Werk des Heiligen Geistes in Verbindung zu bringen, d. h. mit ‚Ich glaube an den Heiligen Geist', nicht nur an und für sich, wie der vorhergehende Artikel dies aussagt, sondern ich glaube an ihn auch in Bezug auf das ihm eigene Werk, das darin besteht, dass er die Kirche heiligt. Diese Heiligkeit teilt er mit den Sakramenten aus, den Tugenden und den Gaben, die er gibt, um die Heiligkeit zu vollenden, und schließlich in den Wundern und den charismatischen Gaben (*et donis gratis datis*): in der Weisheit, der Wissenschaft, dem Glauben, der Unterscheidung der Geister, den Heilungen, der Prophetie und in all dem, was der Geist gibt, um die Heiligkeit der Kirche zu bekunden"[253]. Also sieht Pater Congar die Mission der Heiligung der Kirche als die grundlegende Aufgabe des Heiligen Geistes.

---

[248] Vgl. Y. Congar, *Der Heilige Geist,* S. 157-167. Y. Congar, *La Parola e il Sofio,* Roma 1985, S. 100-107; vgl. K. Pek, *Trylogia „Wierze w Ducha Swietego*", a.a.O., S. 80.

[249] Congar stellt fest, dass es ein Fehler ist, die Einheit des Handelns Christi und des Heiligen Geistes nicht klar genug zu betonen: „Ich hatte einst eine Sicht der Dinge vorgelegt, die einer Korrektur bedarf. Die Absicht war die, einer Sendung des Heiligen Geistes, die nicht einfach in einer Stellvertretung Christi bestünde, ihre Wahrheit und ihren Platz zu geben. Ich habe aber noch allzu sehr in einem dualistischen Kontext operiert, indem zwischen Institution von Christus her und freien Eingriffen des Geistes unterschieden wurde. Es gäbe dann auf der einen Seite das Apostolat und die Gnadenmittel, zu denen Jesus den Grund gelegt hat und die vom Wirken des Geistes begleitet sind, und auf der anderen Seite so etwas wie einen freien Sektor, wo allein der Geist waltet. Dies ist sowohl von protestantischen Exegeten als auch von katholischen Theologen – je von ihrem Standpunkt aus – kritisiert worden. […] Mein Fehler war, dass ich, mich mehr an die Apostelgeschichte als an Paulus haltend und überdies im Willen, dem Heiligen Geist seinen ganzen Anteil zuzuschreiben, die Einheit seines Wirkens mit dem verherrlichten Christus nicht genug hervorgehoben habe. ‚Der Herr aber ist der Geist, und wo der Geist des Herrn wirkt, da ist Freiheit' (2 Kor 3,17)" (Y. Congar, *Der Heilige Geist,* S. 165-166).

[250] „Augustinus […] verbindet die heilige Kirche stets mit dem Heiligen Geist, dessen Tempel sie ist" (Y. Congar, *Der Heilige Geist*, S. 157); vgl. Anm. 3, ebd.

[251] KKK 750.

[252] Y. Congar, *Der Heilige Geist,* S. 158.

[253] Hl. es, c. 9, a. 9, zitiert nach: Y. Congar, *Der Heilige Geist,* S. 158.

Ebenso wie Mühlen bezieht sich Congar auf die 8. Nummer der Konstitution *Lumen gentium* und auf die in ihr enthaltene Analogie, die einerseits zwischen dem Wort Gottes und der menschlichen Natur Christi und andererseits zwischen dem Heiligen Geist und dem sozialen Organismus der Kirche besteht. Congar stellt im Zusammenhang dieses Textausschnittes fest, dass die Kirche geschichtlich von Jesus gegründet wurde, aber der Heilige Geist ihr Leben gibt und er sie als Leib Christi zum Wachstum bringt[254]. Daher erinnert Congar nach dem hl. Thomas von Aquin daran, dass die Kirche sowohl zu Beginn als auch in ihrem Leben die Frucht zweier Missionen ist: des Sohnes und des Geistes. Der hl. Thomas von Aquin hat von diesen Gegebenheiten in einem Kapitel ‚Die göttlichen Sendungen' gehandelt, und er macht es zum Bindeglied: „zwischen seiner Theologie Gottes in sich selbst und seiner Theologie des Wirkens Gottes nach außen in der Erschaffung der Welt und in der Rückführung der nach seinem Bild geschaffenen Menschen zu ihm"[255].

In Bezug auf die Idee des Thomas von Aquin betont Congar sehr klar, dass die Heiligung der Kirche sowohl das Werk Christi als auch des Heiligen Geistes ist, und trotz der Individualität und Vielfalt der Sendungen dasselbe Ziel hat, das alle göttlichen Personen verfolgen: „Dass der Sohn und der Geist kommen, besagt keineswegs, dass sie einen Ortswechsel vornehmen, sondern, dass sie ein Geschöpf in eine neue Beziehung zu ihnen bringen. Es besagt, dass das Hervorgehen, das sie in der Ewigkeit der Dreieinigkeit hervorbringt, aus freiem, wirksamem Entschluss in einer geschaffenen Wirkung endigt"[256].

Congar zitiert darüber hinaus den hl. Irenäus, nach dem Gott Vater durch seine beiden Hände, die der Sohn Gottes und der Heilige Geist sind, die Menschen nach seinem Bild und Gleichnis bildet[257].

In diesem Licht stellt Congar fest, dass der Heilige Geist die Kirche ‚mitbegründet', weil er nicht hinzukommt, eine bereits bestehende Institution wiederzubeleben, sondern um sie im strengen Sinne ‚mitzubilden'. Dies ist nach Congar besonders sichtbar im sakramentalen Leben der Kirche[258].

Der französische Theologe stellt abschließend fest, dass man beim Sprechen über die Tätigkeit des Heiligen Geistes immer die enge Vereinigung der beiden göttlichen Personen und die Einheit ihres Handelns betonen muss: „Obschon in Gott voneinander verschieden, sind der verherrlichte Herr und der Geist funktional so eins, dass wir sie miteinander erfahren und den einen für den anderen nehmen können: ‚Christus in uns', ‚der Geist in unseren Herzen', ‚(wir) in Christus', ‚im Geiste'"[259].

Aus dieser engen Vereinigung des Heiligen Geistes mit Christus zieht Congar den Schluss für die Theologie, die feststellt, dass „die Pneumatologie dann gesund ist, wenn sie stets auf das Werk Christi und das Gotteswort bezogen bleibt"[260].

#### 3.2.1.4 *Die Gegenwart und die Mittlerschaft des Heiligen Geistes in der Kirche als die Fortsetzung der Salbung Jesu*

Die Redeweise von der Mittlerschaft des Heiligen Geistes als Analogie zu der ontischen Mittlerschaft Christi ergibt sich aus der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. Dieses

[254] Vgl. Y. Congar, *Der Heilige Geist*, S. 159-160.
[255] Ebd., S. 160.
[256] Ebd., S. 161.
[257] „Gott aber wird in seinem Geschöpf verherrlicht werden, indem er es seinem Knecht gleichgestaltet und entsprechend anpasst. Denn durch die Hände des Vaters, d. h. durch den Sohn und den Geist, wird der Mensch, aber nicht bloß ein Teil des Menschen, ein Ebenbild Gottes". Hl. Irenäus, Adv. haer., V, 6, 1, zitiert nach: Y. Congar, *Der Heilige Geist*, S. 162
[258] Vgl. Y. Congar, *Der Heilige Geist*, S. 159-160.
[259] Y. Congar, *Der Heilige Geist*, S. 166.
[260] Ebd., S. 167.

Konzil sieht eine Analogie zwischen dem Mysterium der Menschwerdung und dem Mysterium der Kirche und auch eine Analogie in den Beziehungen: die göttliche Person des Sohnes Gottes – der menschliche Leib Jesu; die göttliche Person des Heiligen Geistes – der mystische Leib der Kirche, der aus vielen Mitgliedern besteht[261].

Für die zwei Theologen, H. Mühlen und W. Kasper, ist diese Analogie jedoch auch darauf zurückzubeziehen, dass die Kirche eine heilsgeschichtliche Fortsetzung der Salbung Jesu mit dem Heiligen Geist ist. Diese Feststellung ist einer der Hauptgedanken von Mühlen, was er auch in seinem Werk Una Mystica Persona zum Ausdruck gebracht hat. Der deutsche Autor hat diesem Thema Absatz 8 in seiner Arbeit gewidmet[262]. Er unterscheidet zwischen dem ‚persönlichen' und ‚amtlichen' Charakter der Salbung Jesu mit dem Heiligen Geist[263] und kommt dabei zu dem Schluss, dass die Kirche eine Fortsetzung dieser pneumatologischen Salbung ist[264]. Der deutsche Theologe entwickelt jedoch die oben beschriebene Beziehung nicht anhand der Mittlerschaft des Heiligen Geistes. Diese Forschung wird später von einem anderen deutschen Theologen durchgeführt, nämlich durch W. Kasper.

Kasper erinnert daran, dass Christus, der in sich die göttliche und die menschliche Natur (die hypostatische Union) vereint, in seiner ontischen Struktur eine erlösende Brücke gebaut hat und dadurch zum Mittler wurde[265]. Die Heilige Schrift kennt jedoch eine andere Form der Mittlerschaft, die als pneumatologische Mittlerschaft bezeichnet werden kann. Dies ist eine Mittlerschaft, die von Christus im Heiligen Geist oder durch den Heiligen Geist durchgeführt wird[266].

Kasper betont, dass Jesus der Christus ist, das ist der Messias (der Gesalbte). Er wurde mit dem Heiligen Geist nach der Jesaja-Prophezeiung gesalbt (Jes 11,2). Als ‚der Gesalbte' ist Jesus nicht nur eine Privatperson, sondern eine Amtsperson, wie es alle ‚gesalbten' Könige und Priester des Alten Testaments waren. Kasper weist darauf hin: „Die Salbung mit dem Heiligen Geist setzt Jesus ein zum König und zum Hohenpriester und macht ihn zum Spender des Geistes für alle, die an ihn glauben"[267]. Die traditionelle Theologie definierte diese Wahrheit mit zwei Begriffen: *gratia unionis* und *gratia capitis*. „Der Heilige Geist als die Gnade der Vereinigung (*gratia unionis*) ist nicht nur eine private Begnadung Christi, sondern zugleich die Gnade des Hauptes (*gratia capitis*), die von Christus, dem Haupt, auf seinen mystischen Leib, die Kirche, überströmt und durch die Kirche der Welt vermittelt wird[268]. Man kann daher nach S.C. Napiorkowski sagen, dass „die Kirche aus der Fülle des Geistes schöpft, die sie durch Christus, das Haupt der Kirche, empfangen hat"[269].

Genau in diesem pneumatologischen Licht, nach Kasper, sollten wir heute auf das Heilswerk Christi als auch auf die erlösende Mission der Kirche schauen. Das Bekenntnis ‚Jesus ist der Christus' ist die Zusammenfassung der Heilsbedeutung Jesu. Dieses Bekenntnis hat eine dreifache Bedeutung: Erstens weist es darauf hin, dass die Person Jesu selbst das Heil ist; zweitens bedeutet dies, dass die Sendung Jesu als des Gesalbten (Christus) einen universalen und öffentlichen Charakter hat, und nicht nur einen privaten; drittens zeigt es, auf welche Weise Jesus das Heil ist[270]. Kasper definiert diese Sendung folgendermaßen: Jesus „ist der mit dem Heiligen Geist Erfüllte, an dessen Fülle wir im Geist teilnehmen. Heil ist also

---

[261] Vgl. LG 8.
[262] Vgl. UMP, S. 216-286.
[263] Vgl. ebd., S. 217-224.
[264] „Das bisher Gesagte zeigt bereits, dass in der Hl. Schrift die Salbung der Christen als eine Teilnahme an der Salbung Jesu verstanden wird und somit die Kirche als das Mysterium des einen Hl. Geistes in Christus und der Kirche sich als eine heilsgeschichtliche Fortsetzung der Salbung Jesu mit dem Hl. Geiste darstellt" (UMP, S. 237).
[265] Vgl. JCH, S. 270; S. C. Napiórkowski, T. Wilski, *Macierzyńskie pośrednictwo w Duchu Świętym*, MO, S. 230.
[266] Vgl. S. C. Napiórkowski, T. Wilski, *Macierzyńskie pośrednictwo w Duchu Świętym,* MO, S. 230.
[267] JCH, S. 301.
[268] Vgl. ebd.
[269] S. C. Napiórkowski, T. Wilski, *Macierzyńskie pośrednictwo w Duchu Świętym,* MO, S. 230.
[270] Vgl. JCH, S. 301-302.

Teilhabe an dem in Jesus Christus offenbarten Leben Gottes durch den Heiligen Geist“[271]. An einer anderen Stelle sieht der Tübinger Theologe das Heil als „durch Jesus Christus vermittelte Teilhabe am Leben Gottes im Heiligen Geist“[272].

Es lohnt sich zu betonen, dass das von Christus vollbrachte und den Menschen angebotene Heil sich ‚im Heiligen Geist‘ realisiert. In dieser Perspektive kritisiert Kasper die traditionelle Soteriologie und betont, dass sich verschiedene Aufgliederungen und soteriologische Theorien auf eine Mitte konzentrieren müssen, d. h. auch auf die Person des Mittlers, nämlich auf Christus[273], „als Gottes um unseretwillen menschgewordene und im Geist bleibend präsente Liebe“[274] ist. Denn Jesus ist nicht nur „Urbild des geisterfüllten Menschen“, sondern auch das „Prinzip unserer Begnadung“[275].

In dieser pneumatologischen Perspektive – wie S. C. Napiórkowski hervorhebt – ist „das rettende Werk Christi mit dem rettenden Wirken des Heiligen Geistes verbunden. Dieses Wirken des Heiligen Geistes bestimmt und verwirklicht die rettende Sendung Christi und macht sie für uns fruchtbar. Daher kann und muss dieses Wirken des Heiligen Geistes, das so im Heils- und Vermittlungswerk Christ sichtbar ist, als Ausdruck der rettenden Mittlerschaft anerkannt werden“[276].

Kasper beschränkt sich jedoch nicht auf die pneumatologische Interpretation der Menschwerdung, indem er die These über die Mittlerschaft des Heiligen Geistes auf dem Weg Gottes zum Menschen akzeptiert. Er geht weiter. Er formuliert eine zweite These vom Heiligen Geist als Mittler auf dem Weg des Menschen ‚zu Gott‘: „Im Geist geschieht nun freilich zugleich eine umgekehrte Bewegung: Das vom Geist Gottes erfüllte Geschöpf wird in Freiheit zur geschichtlichen Gestalt, durch die der Sohn sich dem Vater hingibt. In der sich bis in den Tod hinein verzehrenden Hingabe wird der Geist sozusagen frei; er wird von seiner partikulären geschichtlichen Gestalt entbunden, weshalb Tod und Auferstehung Jesu zugleich das Kommen des Geistes vermitteln (vgl. Joh 16,7; 20,22)“[277].

Die theologischen Grundlagen für die These über die Mittlerschaft des Heiligen Geistes werden von Kasper in zwei Texten aus dem Johannes-Evangelium wahrgenommen: „Es ist gut für euch, dass ich fortgehe. Denn wenn ich nicht fortgehe, wird der Beistand nicht zu euch kommen; gehe ich aber, so werde ich ihn zu euch senden“ (Joh 16,7), und: „Empfangt den Heiligen Geist!“ (Joh 20,22)[278].

Wir können also sehen, dass die Mittlerschaft des Heiligen Geistes in Bezug auf die Menschen für Kasper untrennbar mit der Mittlerschaft Christi verbunden ist und sogar eine Folge der errettenden Taten Christi, insbesondere seiner Passion, seines Todes und seiner Auferstehung. Darüber hinaus betont der Tübinger Theologe: „So wird Jesus Christus, der im Geist in seiner Person Mittler zwischen Gott und Mensch ist, im Geist zum universalen Mittler des Heils“[279].

---

[271] JCH, S. 302.
[272] JCH, S. 301.
[273] „Diese systematische Mitte kann allein die Person des Mittlers sein, der ‚für uns Gottes Weisheit, Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung wurde‘ (1 Kor 1,30). Erst von dieser Mitte her können die sogenannten Heilsgüter theologisch richtig interpretiert werden“ (JCH, S. 302).
[274] JCH, S. 302.
[275] Vgl. JCH, S. 302.
[276] S. C. Napiórkowski, T. Wilski, *Macierzyńskie pośrednictwo w Duchu Świętym*, MO, S. 230-231.
[277] JCH, S. 300.
[278] Vgl. S. C. Napiórkowski, T. Wilski, *Macierzyńskie pośrednictwo w Duchu Świętym*, MO, S. 229.
[279] JCH, S. 300.

### 3.2.2 DER HEILIGE GEIST ALS FORTSETZER CHRISTI DES MITTLERS (DIE ANALOGIE ZUR FUNKTIONALEN MITTLERSCHAFT CHRISTI)

Christus, der die Aussendung des Heiligen Geistes im Abendmahlssaal verkündete, drückte dies in seinen berühmten Worten aus: „Es ist gut für euch, dass ich fortgehe. Denn wenn ich nicht fortgehe, wird der Beistand nicht zu euch kommen; gehe ich aber, so werde ich ihn zu euch senden“ (Joh 16,7). Diese Worte zeigen, dass die Ankunft und die Mission des Heiligen Geistes in der Kirche eine Folge des Ostergeheimnisses Christi und seiner Rückkehr zum Vater sind. In dieser Perspektive erscheint der Heilige Geist als der große Fortsetzer und Zeuge nicht nur des Werkes Christi, sondern auch Christi selbst[280]. Er realisiert das Heilswerk des Sohnes[281] und verwirklicht die rettende Gegenwart Christi in der Kirche[282]. Ihre Handlungen können nicht voneinander getrennt werden[283], weil sie eins sind[284]. Die Tatsache, dass sowohl Jesus (1 Joh 2,1) als auch der Heilige Geist (Joh 14,16) mit demselben Namen Parakletos genannt werden, weist auf diese Einheit und Kontinuität hin. Der Heilige Geist ist der ‚Zweite Fürsprecher‘ (Advokat, Beistand, Paraklet), während der erste Advokat und Fürsprecher Jesus Christus selbst ist[285]: „Und ich werde den Vater bitten und er wird euch einen anderen Beistand geben, der für immer bei euch bleiben soll, den Geist der Wahrheit“ (Joh 14,16-17).

Auf ähnliche Weise werden diese Worte Christi von Johannes Paul II. kommentiert: „Wenn Jesus im Abendmahlssaal am Vorabend seines Leidens das Kommen des Heiligen Geistes ankündigt, drückt er sich so aus: ‚Der Vater wird euch einen anderen Beistand geben‘. Aus diesen Worten geht hervor, dass Christus selbst der erste Beistand ist und dass das Wirken des Heiligen Geistes dem von ihm vollbrachten ähnlich, ja beinahe dessen Verlängerung sein wird“[286].

Über den Heiligen Geist als ‚Nachfolger‘ Christi schreibt der hl. Gregor von Nazianz ausführlich: „Christus kommt auf die Welt, der Heilige Geist geht vor ihm her. Christus empfängt die Taufe, der Heilige Geist gibt Zeugnis. Christus ist versucht, der Heilige Geist leitet ihn und verlässt ihn nicht. Christus tut Wunder, der Heilige Geist begleitet ihn. Christus steigt in den Himmel auf, der Heilige Geist übernimmt die Nachfolge“[287].

---

[280] Pater Augustyn Jankowski betrachtet den Heiligen Geist nicht nur als Fortsetzer des Werkes Christi, sondern vor allem als Nachfolger Christi. „Personell vom Sohn verschieden ist der Geist Paraklet im Erlösungsplan gleichsam *alter ego,* der seine Mission verlängert. Es lohnt sich, diese Beziehung der Fortsetzung genauer zu betrachten“. A. Jankowski, *Duch Dokonawca. Nowy Testament o posłannictwie eschatologicznym Ducha Świętego*, Katowice 1983, S. 104. Vgl. R. E. Wieliczko, *Eschatologiczne posłannictwo Ducha Świętego według Augustyna Jankowskiego OSB*. Masterarbeit an der Theologischen Fakultät der ATK in Warschau unter der Leitung von Pater dr. Bartosik, Warszawa 1998, S. 50. Auf ähnliche Weise nennt Pfr. Roman Rogowski den Heiligen Geist Fortsetzer Christi. S. Stasiak, R. Zawiła, *ABC teologii dogmatycznej. Notatki z wykładów ks. prof. Romana E. Rogowskiego*, Olesnica-Wrocław 1993, S. 165. Dass wir den Heiligen Geist Fortsetzer Christi nennen, widerspricht nicht der Wahrheit, dass Christus in der Kirche wirklich gegenwärtig ist (vgl. Mt 28,20), besonders in der Eucharistie. Vgl. T. Paszkowska, *Nieznany poza Słowem*, a.a.O., S. 114; F. Courth*, Bóg Trójjedynej miłości*, a.a.O., S. 126-128.

[281] Vgl. A. Ducay, *Un solo Mediatore?*, a.a.O., S. 123-135

[282] „Der Heilige Geist ist derjenige, der die Gegenwart Christi in der Kirche verwirklicht“. W. Hryniewicz, Wielki Poprzednik Ducha Świętego. Zarys chrystologii prawosławnej, in: *Chrystus naszym pojednaniem,* a.a.O., S. 186.

[283] „Unter keinen Umständen sollte man […] die ‚Ökonomie des Geistes‘ von der ‚Ökonomie des Sohnes‘ trennen. Das Wesen der ersten Ökonomie besteht darin, dass sie der anderen Platz macht. Dieses ‚Platz machen‘ soll so wörtlich wie möglich verstanden werden. Der Heilige Geist durchdringt die menschliche Welt […] und füllt sie mit der Gegenwart Gottes – also mit der Gnade und Heiligkeit – und gleichzeitig zieht er sich zurück und versetzt sich in den Schatten, so dass er dem Sohn-Jesus Platz macht“ (T. Węcławski, *Elementy chrystologii*, Poznań 1988, S. 138).

[284] „Der Heilige Geist vollzieht keine anderen Heilswerke als Jesus Christus, er spielt in ihnen nur eine andere Rolle“ (J. Salij, Wstęp, in: R. Laurentin, *Nieznany Duch Święty*, a.a.O., S. 6).

[285] Vgl. Anm. 15 im Vorwort.

[286] Johannes Paul II., *Katechese, Der Heilige Geist – Anwalt und Verteidiger des Heilswerkes*, 24 Mai 1989, in: *Johannes Paul II., Der Heilige Geist: Katechesen 1989-1991,* Hrsg. Norbert und Renate Martin, St. Ottilien 1994, S. 34; vgl. Johannes Paul II., *Katechese, Die Lehre des Evangelisten Johannes über den Heiligen Geist,* 26 September 1990, in: a.a.O., S. 221-224, *Katechese, Der Heilige Geist – Garant des Evangeliums in der Geschichte*, 17 Mai 1989, in: a.a.O., S. 28-33

[287] Hl. Gregor von Nazianaz, *Reden,* XXXI, 29, Warszawa 1967, S. 360. Vgl. *Pełna jest ziemia*, a.a.O.., S. 66-67.

Über den Heiligen Geist als Fortsetzer Christi schreibt unter anderem Y. Congar. Er weist eindeutig darauf hin, dass der Fortsetzer des Werkes Christi der Heilige Geist ist, der ‚ein anderer Paraklet' ist (Joh 14,16) (während der erste Paraklet Christus ist – Anmerkung von G. Bartosik; vgl. 1 Joh 2, 1)[288]. Das griechische Wort *parakletos* übersetzt Congar als „Beistand, Hilfe, Tröster, Fürsprecher, Anwalt, Berater, Mittler, Ermahner … All diese Bedeutungen sind in *parakletos* enthalten"[289]. In Bezug auf die Mission Christi und die Mission des Heiligen Geistes sieht Congar eine große Übereinstimmung der Aufgaben und Funktionen dieser beiden göttlichen Personen, besonders in den Schriften des hl. Paulus und des hl. Johannes. Viele dieser Funktionen sind Manifestationen der mittlerischen Mission. Der französische Theologe stellt eine parallele Liste dieser Missionen in speziellen Tabellen auf[290].

Wie K. Pek bemerkt, wird laut Congar „das Werk Gottes durch die Mission des Sohnes (des Wortes) und des Geistes (des Hauches) vollbracht. Jede dieser Missionen hat eine äußere oder sinnlich erkennbare Form sowie eine spirituelle, innere Form. Die erste Form bezieht sich auf den Sohn, die zweite auf den Heiligen Geist. Diese beiden Formen dienen jedoch demselben Werk - „damit Gott alles in allem sei" (1 Kor 15,28)[291]. Daher sagt Congar: „Inhaltlich ist das Werk des Heiligen Geistes gegenüber dem, was Christus bewirkt, nicht autonom und schon gar nicht andersartig"[292].

Über die Tatsache, dass der Heilige Geist ein Fortsetzer Christi ist und das Heilswerk des Sohnes in der Welt verwirklicht, wird von W. Kasper sehr ausführlich geschrieben. Nach Ansicht des deutschen Theologen ist der Empfang des Heiligen Geistes eine Bedingung für die Verwirklichung des Heils im menschlichen Leben[293]. Durch die Einwohnung des uns geschenkten Heiligen Geistes werden wir der göttlichen Natur teilhaftig[294]. Er vergegenwärtigt in uns Christus[295] und universalisiert und realisiert sein Heilswerk in den Menschen[296].

Auch H. U. von Balthasar nennt den Heiligen Geist Nachfolger Christi[297]. Der Schweizer Theologe erklärt, dass der Heilige Geist eine mittlerische Mission in Bezug auf die Kirche erfüllt, die analog zur Mittlerschaft Christi ist[298]. Er garantiert unsere Beziehung zu Christus und vollendet sein Werk in Bezug auf die Weltgeschichte[299]. Dank des Heiligen Geistes lebt Christus in unseren Herzen[300].

Da der Heilige Geist der Fortsetzer des Werkes Christi ist, stellt sich die Frage, ob er auch in der mittlerischen Mission Fortsetzer ist, insbesondere in der Erfüllung der funktionalen Mittlerschaft? Darf man über den Heiligen Geist sagen, dass er eine königliche, priesterliche und prophetische Mission erfüllt? Und wenn ja, in welchem Sinne?

Einen Hinweis auf die mittlerische Mission des Heiligen Geistes finden wir in der vierten Nummer der Konstitution *Lumen gentium*, in der die Rede davon ist, dass der Heilige Geist die Kirche belebt und sie zur Wahrheit führt[301]. Das Konzil weist daher darauf hin, die priesterliche Mission (spendet Leben) und die Lehrmission (führt zur Wahrheit) ausüben zu müssen.

---

[288] Y. Congar, *Der Heilige Geist*, S. 68.
[289] Y. Congar, *Der Heilige Geist*, S. 65.
[290] Vgl. Y. Congar, *Der Heilige Geist*, S. 52; 68.
[291] K. Pek, *Per Spiritum*, a.a.0., S. 66. Vgl. Y. Congar, *Pneumatologie dogmatique*, a.a.O., S. 506.
[292] Y. Congar, *Der Heilige Geist*, S. 51. „Darum werden viele Wirkungen unterschiedslos Christus und dem Geist zugeschrieben und die Formeln ‚in Christus' und ‚im Geist' oft unterschiedslos verwendet" (ebd. S. 51-52).
[293] Vgl. GJCH, S. 279.
[294] Vgl. ebd. S. 278.
[295] Vgl. ebd. S. 258, 260.
[296] Vgl. ebd. S. 260.
[297] Vgl. TD 2/2, S. 174. Vgl. M. Pyc, *Chrystus. Piękno – Dobro – Prawda*, a.a.O., S. 576-584.
[298] Vgl. ebd., S. 470-471; vgl. E. Tourpe, *Duch, natura, pośredniczenie*, a.a.O., S. 103.
[299] Vgl. E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar. Monografia*, a.a.O., S. 240-241.
[300] Vgl. TL 3, S. 183.
[301] Vgl. LG 4.

Einen ähnlichen Vorschlag finden wir wiederum in der Lehre von Johannes Paul II., der im Zyklus von drei Katechesen über die Mission des Heiligen Geistes in der Kirche auf die Umsetzung der dreifachen Mission Christi durch den Heiligen Geist verweist[302].

W. Kasper schreibt direkt über die Ausübung der dreifachen mittlerischen Mission durch den Heiligen Geist. Dies ist sein außergewöhnlich origineller Beitrag zur zeitgenössischen Theologie. Ein ähnliches Konzept (obwohl es nicht expressis verbis zum Ausdruck gebracht wurde) finden wir bei J. V. Taylor. Stattdessen findet man bei den anderen von uns diskutierten Theologen nur die Fragmente, in denen sie lediglich die Verwirklichung einer der mittlerischen Missionen (insbesondere der Lehrfunktion) durch den Heiligen Geist betonen.

Am deutlichsten schreibt W. Kasper zu diesem Thema. Im Zusammenhang mit dem dreifachen Amt des Christus-Mittler sieht er die Notwendigkeit einer pneumatologischen Neuinterpretation dieser Lehre. Er sieht eindeutig die Dringlichkeit einer pneumatologischen Erklärung der Mittlerschaft Christi[303]. Er sagt: „Jesus Christus ist durch seinen Geist der Weg (Hirte und König), die Wahrheit (Prophet und Lehrer) und das Leben (Priester) der Welt“[304]. Wie man sehen kann, bindet der deutsche Theologe diese drei Funktionen Christi an die Worte des Erlösers, die im Johannesevangelium aufgezeichnet sind und die seine Funktion als Mittler definieren: „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater außer durch mich“ (14,6). Im weiteren Verlauf seiner Argumentation nennt Kasper den Heiligen Geist direkt Mittler und betont, dass die Verwirklichung der königlichen, prophetischen und priesterlichen Mission als ein gemeinsames Werk Christi und des Heiligen Geistes vollzogen wird[305].

Ähnliche Anschauungen finden wir bei dem anglikanischen Theologen J. V. Taylor. In seinem Buch *Go-Between God* weist er wiederholt darauf hin, dass der Heilige Geist drei grundlegende Aufgaben erfüllt: Er erweckt das Bewusstsein und öffnet die Augen für die Mitmenschen; er ruft auf und gibt die Macht, Entscheidungen zu treffen; und er öffnet die Menschen für die Opferbereitschaft[306]. Diese drei von Taylor angegebenen Funktionen entsprechen in gewisser Weise der dreifachen Funktion der Mittlerschaft, d. h. der prophetischen Funktion (Erwecken des Bewusstseins und Öffnen der Augen), der königlichen Funktion (Wahl des richtigen Weges, Leitung des menschlichen Lebens) und der priesterlichen Funktion (Bildung der Opferbereitschaft eines Menschen).

Im Folgenden werden wir versuchen, die Rolle des Heiligen Geistes in der Kirche als eine Fortsetzung der funktionalen mittlerischen Mission Christi darzustellen. Als Quellen werden uns die Texte der Heiligen Schrift, Dokumente des Lehramtes der Kirche und Texte zeitgenössischer Theologen, hauptsächlich von Kasper, Tylor, Congar, von Balthasar und Mühlen behilflich sein.

#### 3.2.2.1 *Der Heilige Geist verwirklicht die königliche Mission Christi*

Bevor wir das Thema der mittlerischen Funktion des Heiligen Geistes aufgreifen, ist eine gewisse Konvergenz zu beachten. Jesus spricht von der Tatsache, dass er der Mittler ist

---

[302] Siehe Johannes Paul II., *Katechese, Die Weitergabe der Offenbarung durch den Heiligen Geist*, 16 Januar 1991, in: *Johannes Paul II., Der Heilige Geist: Katechesen 1989-1991*, Hrsg. Norbert und Renate Martin, St. Ottilien 1994, S. 275-279 (Die Lehrfunktion); *Katechese, Das Wirken des Heiligen Geistes in den Sakramenten*, 30 Januar 1991, in: a.a.O., S. 279-283 (die priesterliche Funktion), *Katechese, Der Heilige Geist – Beistand der kirchlichen Dienste*, 06 Februar 1991, in: a.a.O., S. 283-287 (die pastorale Funktion).

[303] S. C. Napiórkowski, T. Wilski, *Macierzyńskie pośrednictwo w Duchu Świętym*, MO, S. 234.

[304] JCh, S. 310. Siehe „Jesus ist für die Welt Wahrheit und Licht, Weg zum Leben, Befreiung zum Dienst unter seiner Herrschaft; er ist dies alles im einen Geist“ (JCh, S. 303).

[305] Vgl. JCh, S. 310-316.

[306] Siehe z. B. GBG, S. 16-23, 90, 106-109.

(„niemand kommt zum Vater außer durch mich“ – Joh 14,6) und nennt sich selbst den Weg, die Wahrheit und das Leben. Diese Begriffe zeigen, wie bereits erwähnt, nach W. Kasper die dreifache Mission Christi als Mittler, eine königliche Funktion, eine Lehrfunktion und eine priesterliche Funktion. Mit ähnlichen Begriffen wird der Heilige Geist benannt.

Obwohl es in der Heiligen Schrift wörtliche Aussagen darüber gibt, dass der Heilige Geist der Weg (oder König) ist, gibt es auch Texte, die darauf hinweisen, dass der Heilige Geist die Christen führt (d. h. sie leitet) und somit gewissermaßen die königliche (pastorale) Funktion erfüllt[307]. Vor allem handelt es sich hier um den Text des hl. Paulus aus dem Brief an die Römer: „Denn die sich vom Geist Gottes leiten lassen, sind Kinder Gottes“ (8,14). An anderer Stelle weist der hl. Paulus darauf hin, dass der Heilige Geist zu der Mission des Vorstehens (pastorale Mission) in der Kirche bestellt ist: „Gebt auf euch Acht und auf die ganze Herde, in der euch der Heilige Geist zu Vorstehern bestellt hat, damit ihr als Hirten für die Kirche des Herrn sorgt, die er sich durch sein eigenes Blut erworben hat!“ (Apg 20,28). In der Apostelgeschichte finden wir außerdem ein Zeugnis dafür, dass der Heilige Geist die Taten der Apostel lenkt: „Vom Heiligen Geist ausgesandt, zogen sie [Paulus und Barnabas] nach Seleukia hinab und segelten von da nach Zypern“ (13,4)[308].

Dass der Heilige Geist die Kirche leitet, wird vom Zweiten Vatikanischen Konzil gelehrt. In der Dogmatischen Konstitution Lumen gentium über die Kirche, die sich auf die Lehre der Kirchenväter bezieht, betont das Konzil, dass der Heilige Geist die Kirche lenkt und belebt, wie die menschliche Seele den menschlichen Körper lenkt und belebt: „Damit wir aber in ihm unablässig erneuert werden können (vgl. Eph 4,23), gab er uns von seinem Geist, der als der eine und gleiche im Haupt und in den Gliedern wohnt und den ganzen Leib so lebendig macht, eint und bewegt, damit die heiligen Väter sein Wirken vergleichen konnten mit der Aufgabe, die das Lebensprinzip - die Seele - im menschlichen Leibe erfüllt“[309].

An die Tatsache, dass der Heilige Geist die Kirche regiert, erinnert Papst Johannes Paul II. in der Enzyklika *Dominum et Vivificantem*: „Hiervon spricht ausführlich und an vielen Stellen die Apostelgeschichte, aus der sich ergibt, dass der Heilige Geist im Bewusstsein der Urgemeinde, deren Überzeugungen Lukas wiedergibt, der die unsichtbare - in gewisser Weise aber auch ‘wahrnehmbare‘ - Führung derer übernommen hat, die sich nach dem Fortgang des Herrn Jesus zutiefst als Waisen zurückgelassen fühlten“[310].

Ein ähnliches Zeugnis dafür, dass der Heilige Geist die Kirche und die Christen leitet, finden wir in der Liturgie: „Möge der Heilige Geist euch vor Irrtümern bewahren und euch auf den Weg des Friedens und der Liebe führen“[311].

---

[307] Im Allgemeinen wird in der theologischen Literatur die königliche Funktion Christi mit seiner pastoralen Funktion identifiziert. Vgl. JCH, S. 315-316; J. Salij, *Jezus Chrystus*, a.a.O., S. 191; A. Santorski, *Soteriologia*, a.a.O., S. 18-22. K. Wojtyła stellt fest, dass “die königliche Mission Christi durch die pastorale Macht in der Kirche zum Ausdruck kommt“. (K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1972, S. 225). Einige Theologen unterscheiden jedoch zwischen königlichen und pastoralen Funktionen. Wojtyła selbst betonte, dass der Kern der königlichen Funktion „in der Berufung seiner Jünger und Anhänger zum Stand der königlichen Freiheit“ bestehe (ebd., S. 226). Indem wir die pastorale Mission dem Heiligen Geist zuschreiben, möchten wir ihn nicht direkt als Hirten der Kirche bezeichnet. Der göttliche Paraklet verwirklicht jedoch die pastorale Mission Christi, indem er die Kirche und seine Hirten führt.

[308] Weitere Texte zu diesem Thema: [Der hl. Paulus sagt:] „Und siehe, nun ziehe ich, gebunden durch den Geist, nach Jerusalem und ich weiß nicht, was dort mit mir geschehen wird. Jedoch bezeugt mir der Heilige Geist von Stadt zu Stadt, dass Fesseln und Drangsale auf mich warten“ (Apg 20,22).

[309] LG7. Das Konzil verweist in der Fußnote auf folgende Autoren: Vgl. Leo XlII., Enz. *Divinum illud*, 9. Mai 1897: ASS 29(1896-97) 650. Pius XII., Enz. *Mystici Corporis*, a. a. O. 219 f; Denz. 2288 (3808). Augustinus, *Serm.* 268, 2: PL 38, 1232 u. ö. Johannes Chrysostomus, *In Eph. Hom*. 9, 3: PG 62, 72. Didymus v. Alex., *Trin.* 2,1: PG 39, 449f. Thomas v. Aquin, *In Col.* 1, 18, lect. 5; ed. Marietti, II, n. 46: „Wie der eine Leib von der Einheit der Seele her konstituiert wird, so wird die Kirche von der Einheit des Geistes her ...“.

[310] DV 25; siehe auch: Johannes Paul II., *Katechese, Die Gegenwart des Heiligen Geistes in der Kirche*, 29 November 1989, in: *Johannes Paul II., Der Heilige Geist: Katechesen 1989-1991*, Hrsg. Norbert und Renate Martin, St. Ottilien 1994, S. 111-115.

[311] *Uroczyste błogosławienstwa na okresy Roku Kościelnego. O Doktorach Kościoła*, in: *Mszał z czytaniami*, a.a.O., S. 723.

Der Theologe, der deutlich sieht, dass der Heilige Geist die dreifache mittlerische Funktion verwirklicht, ist W. Kasper. Wie dies bereits erwähnt wurde, stellt er fest, dass dank des Heiligen Geistes Jesus gleichzeitig König, Prophet und Priester ist[312], er versucht aber nicht zu zeigen, in welchem Sinn der Heilige Geist an der königlichen und pastoralen Mittlermission teilnimmt oder sie realisiert (was er in Bezug auf die Lehr- und Priesterfunktionen macht). Der Grund, warum er diese Aspekte überspringt, liegt laut Kasper in der Tatsache, dass eine detaillierte Analyse dieser Aspekte den Rahmen des Lehrbuchs der Christologie, in dem er sein Konzept abschloss, deutlich überschreiten würde[313].

Kasper beschränkt seine Besprechung der königlichen Funktion des Heiligen Geistes auf die Feststellung, dass das menschliche Leben nur dann Sinn hat, wenn sich der Mensch für den Heiligen Geist öffnet und sich von ihm leiten lässt: „Nur wo der Mensch sich in der Freiheit dem Geist Gottes, der unserer Schwachheit zu Hilfe kommt, öffnet, kann er den Sinn und die Erfüllung seines Daseins finden. Das Dasein des Menschen glückt nur dort, wo der Mensch sich in Freiheit, d. h. in Glaube, Hoffnung und Liebe vom Geist Gottes leiten lässt, im Dialog von göttlichem und menschlichem Geist“[314].

Auch J. V. Taylor schreibt zum Thema der königlichen und pastoralen Funktionen des Heiligen Geistes. Eine der drei grundlegenden Manifestationen der Gegenwart des Heiligen Geistes im Menschen und in der Kirche zeigt seiner Meinung nach der Kirche und dem konkreten Christen die Notwendigkeit, eine Wahl zu treffen (Entscheidungen zu treffen, d. h. zu führen). Diese Möglichkeit und die Notwendigkeit, eine Wahl zu treffen, ergibt sich aus der Freiheit, die der Heilige Geist den Jüngern Christi schenkt, denn „wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit“ (2 Kor 3,17). Taylor sieht diese Freiheit vor allem in Christus, betont jedoch, dass der Heilige Geist mit dieser Freiheit alle Christen beschenkt: „Seit der Menschwerdung ist diese Einladung zur freien Wahl des Menschen vor allem auf Jesus gerichtet. Der Geist weist auf ihn hin, besonders auf sein Opfer am Kreuz und sagt: Wähle!“[315]. Die Geschichte der ersten Missionsexpeditionen und die Beschreibung des Lebens der ersten christlichen Gemeinden, die in der Apostelgeschichte enthalten ist, sind laut Taylor ein Beweis dafür, „dass das Leben und die Führung durch den Heiligen Geist bedeutet, sich für die unvorhersehbaren Optionen zu öffnen“[316].

Auch H. U. von Balthasar betont, dass die mittlerische und königliche Mission des Geistes darin besteht, den Christen die Freiheit und die Befreiung von einem tradierten Gesetz zu schenken[317]. Diese Mission bedeutet auch die Entdeckung und Entwicklung der in Christus verborgenen Schätze, was der Heilige Geist über die Jahrhunderte bewirkt[318].

Im heutigen theologischen Denken wird dem Heiligen Geist auch eine königliche und richterliche Mission zugeschrieben. Es ist der Geist, der die Welt von ihrer Sünde überzeugt

---

[312] Vgl. JCH, S. 310.

[313] „Eine umfassende Behandlung dieser drei Aspekte würde allerdings den Rahmen der Christologie sprengen und hineinführen in die Lehre der Offenbarung, die theologische Anthropologie (Gnadenlehre) und die Ekklesiologie bzw. die Theologie der Welt und der irdischen Wirklichkeit; sie würde überdies eine Darlegung der Theologie des kirchlichen Lehramtes, Priester- und Hirtenamtes verlangen. Das alles kann in diesem Zusammenhang selbstverständlich nicht geleistet werden. Wir müssen uns damit begnügen, ausblickhaft einige grundsätzliche Perspektiven anzudeuten, um so nochmals die Heilsbedeutung der Person und des Werkes Jesu Christi darzulegen“ (JCH; S. 310).

[314] JCH, S. 320.

[315] GBG, S. 108.

[316] Ebd.

[317] Vgl. TD 3, S. 340.

[318] „Dennoch ist dieses ‚Walten‘ [Christi – Zusatz von G. Bartosik] wesenhaft ein Geschehenlassen dessen, was dem Geist obliegt: die in Christus gesamthaft ‚verborgenen Schätze‘ Gottes mit der ihm eigenen Freiheit und Macht, nach seinem und keines anderen Menschen Plan und Gutdünken durch die Jahrhunderte der Welt zu entfalten. Ist die Christus-Offenbarung auch ‚mit dem Tod des letzten Apostels‘ als historischen Zeugen ‚abgeschlossen‘, so ist es die Geistoffenbarung nie; und wenn der Geist keiner Generation etwas von der Fülle Christi vorenthält, sondern immer den ganzen Schatz der Wahrheit […] offenbart, so bleibt er doch frei, immer neue Lichter auf dieses Ganze und gerade auf dessen innerste Mitte zu werfen. (TL 3, S. 182).

und belehrt. (vgl. Joh 16,12-13). Also richtet er die Taten des Menschen[319] und wird selbst ein Licht des Gewissens.

Zusammenfassend können wir sagen, dass der Aspekt, dass der Heilige Geist die Kirche lenkt (dass er die königliche Mission Christi verwirklicht), eindeutig in der Heiligen Schrift und in der Lehre der Kirche erscheint. Dieser Aspekt wird auch von den diskutierten Theologen aufgegriffen, es wurde ihm aber keine umfangreiche Studie gewidmet.

#### 3.2.2.2 *Der Heilige Geist verwirklicht die prophetische Funktion Christi*

In der Heiligen Schrift finden wir auch eine Reihe von Texten, die besagen, dass der Heilige Geist die Lehrmission, d. h. die prophetische Mission Christi fortsetzt und verwirklicht. Diese Mission bezieht sich in erster Linie auf die Weitergabe, Erklärung und Lehre der Wahrheit[320].

Bevor wir jedoch weiter über die Mission des Heiligen Geistes nach der Auferstehung Christi sprechen, lohnt es sich, darauf hinzuweisen, dass diese prophetische Mission (Lehrmission) vom Heiligen Geist bereits im Alten Testament erfüllt wurde, als er das Kommen des Messias durch die Münder der Propheten ankündigte. Dies zeigt sich in allen messianischen Prophezeiungen, die unter der Eingebung des Geistes Gottes entstanden sind, wie auch der hl. Petrus in seinem ersten Brief schreibt[321] und darüber hinaus, was auch das Nicaeno-Konstantinopolitanum sagt[322]. Im Allgemeinen spricht man über dieses Wirken des Heiligen Geistes nicht in Bezug auf die Mittlerschaft, da es sich um eine prophetische Tätigkeit und daher um eine Mittlerschaft zwischen Gott und der Menschheit, die auf die Erlösung wartet, handelt.

Auf diese Weise betrachtet J. V. Taylor das Wirken des Heiligen Geistes in der Verkündigung der Propheten. Der anglikanische Theologe stellt fest, dass der Herrgott einige Menschen beauftragt hat, eine besondere prophetische Mission zu erfüllen, indem er ihnen seinen Geist sandte, um sie zu leiten und zu durchdringen. „‘Ich aber bin voller Kraft, ich habe den Geist des Herrn‘, sagt Micha (Mi 3,8). […] ‚Und jetzt hat Gott, der Herr, mich und seinen Geist gesandt‘, sagt Jesaja (Jes 48,16). Ezechiel spricht oft vom Geist des Herrn, der ‚in ihn kam‘, der ‚auf ihn fiel‘ oder ‚ihn emporhob‘ (Ez 2,2; 3,12; 11,1.5.24). Diese überwältigende, aber sehr persönliche Begegnung zwischen dem Geist eines Menschen und dem Geist Gottes scheint die Quelle zu sein, aus der ein Prophet sowohl seinen zwingenden Sinn der Berufung als auch seine durchdringende Gabe der Einsicht schöpft“[323]. Nach Taylor ist die christliche Verkündigung auch eine Prophetie. Daher mussten die Apostel auf Pfingsten warten, um ihre Mission beginnen zu können[324]. Der Heilige Geist „öffnet also die inneren Augen der Propheten, damit sie Gott erkennen, die inneren Augen der Apostel, damit sie Jesus erkennen“[325].

Dieses Handeln des Heiligen Geistes in den Propheten nennt der deutsche Theologe Bertrand Stubenrauch in seinem Buch *Pneumatologia* eine „Mittlerschaft im Handeln des

---

[319] Vgl. DV 27-48; A. Jankowski, *Duch Święty Dokonawca Zbawienia*, a.a.O., S. 105-108.

[320] Vgl. R. Laurentin, *Nieznany Duch Święty*, a.a.O., S. 323-324.

[321] „Nach dieser Rettung haben die Propheten gesucht und geforscht und sie haben über die Gnade geweissagt, die für euch bestimmt ist. Sie haben nachgeforscht, auf welche Zeit und welche Umstände der in ihnen wirkende Geist Christi hindeute, der die Leiden Christi und die darauf folgende Herrlichkeit im Voraus bezeugte. Ihnen wurde offenbart, dass sie damit nicht sich selbst, sondern euch dienten; und jetzt ist euch dies alles von denen verkündet worden, die euch in der Kraft des vom Himmel gesandten Heiligen Geistes das Evangelium gebracht haben. Das alles zu sehen, ist sogar das Verlangen der Engel“ (1 Petr 1,10-12).

[322] „… der gesprochen hat durch die Propheten“.

[323] GBG, S. 68.

[324] Vgl. GBG, S. 70.

[325] Ebd.

Vaters und des Sohnes in der Geschichte“[326]. Auch auf die Tatsache, dass der Geist schon in den Propheten wirkte, macht H. U. von Balthasar aufmerksam[327].

Wenden wir uns der prophetischen Mission des Heiligen Geistes nach der Auferstehung Christi zu. Die wichtigsten Worte über die Lehrmission des Heiligen Geistes wurden von Jesus beim letzten Abendmahl gesprochen: „Wenn aber jener kommt, der Geist der Wahrheit, wird er euch in der ganzen Wahrheit leiten. Denn er wird nicht aus sich selbst heraus reden, sondern er wird reden, was er hört, und euch verkünden, was kommen wird“ (Joh 16,13). An einer anderen Stelle sagt der Erlöser: „Der Beistand aber, der Heilige Geist, den der Vater in meinem Namen senden wird, der wird euch alles lehren und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe“ (Joh 14,26)[328].

Durch die Analyse anderer Texte können verschiedene Wege herausgestellt werden, auf denen der Heilige Geist seine Lehrmission verwirklicht:

Der Heilige Geist belehrt vor allem die Jünger Christi: „Der Beistand aber, der Heilige Geist, den der Vater in meinem Namen senden wird, der wird euch alles lehren und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe“ (Lk 12,11-12)[329].

Der Heilige Geist belehrt die Kirche: „Wer Ohren hat, der höre, was der Geist den Gemeinden sagt“ (Offb 2,7; 2,11; 2,17; 2,29; 3,6; 3,13; 3,22).

Der Heilige Geist befähigt die Menschen, an Jesus Christus zu glauben: „Und keiner kann sagen: Jesus ist der Herr!, wenn er nicht aus dem Heiligen Geist heraus redet“ (1 Kor 12,3).

Durch den Heiligen Geist verwirklichen die Menschen zunehmend das Bild Gottes in sich: „Wir schauen aber alle mit enthülltem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn wie in einem Spiegel und werden so in sein eigenes Bild verwandelt, von Herrlichkeit zu Herrlichkeit, durch den Geist des Herrn“ (2 Kor 3,18).

Durch den Heiligen Geist erkennen wir in Gott unseren Vater: „Weil ihr aber Söhne seid, sandte Gott den Geist seines Sohnes in unsere Herzen, den Geist, der ruft: Abba, Vater“ (Gal 4,6)

Der Heilige Geist stärkt den Menschen in seinem inneren Leben: „Daher beuge ich meine Knie vor dem Vater, von dem jedes Geschlecht im Himmel und auf der Erde seinen Namen hat. Er gebe euch aufgrund des Reichtums seine Herrlichkeit, dass ihr in Bezug auf den inneren Menschen durch seinen Geist an Kraft und Stärke zunehmt“ Eph 3,14-16)[330].

Der Heilige Geist teilt die Gaben und Gnaden zu: „Dem einen wird vom Geist die Gabe geschenkt, Weisheit mitzuteilen, dem anderen durch denselben Geist die Gabe, Erkenntnis zu vermitteln, einem anderen in demselben Geist Glaubenskraft, einem anderen - immer in dem einen Geist - die Gabe, Krankheiten zu heilen, einem anderen Kräfte, Machttaten zu wirken, einem anderen prophetisches Reden, einem anderen die Fähigkeit, die Geister zu unterscheiden, wieder einem anderen verschiedene Arten von Zungenrede, einem anderen schließlich die Gabe, sie zu übersetzen. Das alles bewirkt ein und derselbe Geist; einem jeden teilt er seine besondere Gabe zu, wie er will“ (1 Kor 12,8-11)[331].

---

[326] B. Stubenrauch, *Pneumatologia*, a.a.O., S. 146.

[327] Vgl. TD 1, S. 98-99.

[328] Vgl. KDK, 15.

[329] Andere Texte zu diesem Thema: „Davon reden wir auch, nicht mit Worten, wie menschliche Weisheit sie lehrt, sondern wie der Geist sie lehrt, indem wir den Geisterfüllten Geistgewirktes deuten“ (1 Kor 2,13). „Denn niemals wurde eine Prophetie durch den Willen eines Menschen hervorgebracht, sondern vom Heiligen Geist getrieben, haben Menschen im Auftrag Gottes geredet“ (2 Petr 1,21).

[330] Andere Texte zu diesem Thema: „Denn ich weiß: Das wird zu meiner Rettung führen durch euer Gebet und durch die Hilfe des Geistes Jesu Christi“ (Phil 1,19).

[331] Andere Texte zu diesem Thema: „Die Hoffnung aber lässt nicht zugrunde gehen; denn die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist“ (Röm 5,5); „Der Gott der Hoffnung aber erfülle euch mit aller Freude und mit allem Frieden im Glauben, damit ihr reich werdet an Hoffnung in der Kraft des Heiligen Geistes“ (Röm 15,13); „Es gibt verschiedene Gnadengaben, aber nur den einen Geist“ (1 Kor 12,4); „Die Frucht des Geistes aber ist Liebe, Freude, Friede, Langmut, Freundlichkeit, Güte, Treue, Sanftmut und Enthaltsamkeit; gegen all das ist das Gesetz nichts“ (Gal 5,22-23).

Schließlich ist der Heilige Geist, genau wie Jesus, die Wahrheit: „Und der Geist ist es, der Zeugnis ablegt; denn der Geist ist die Wahrheit“ (1 Joh 5,6).

S. C. Napiorkowski, der die zitierten Passagen aus den Kapitel 14 und 16 des Johannesevangeliums sowie den Kommentar des hl. Maximilian Kolbe zu diesen Texten bespricht, stellt fest, dass die Heilige Schrift bei der Lehrmission des Heiligen Geistes „über seine Mittlerschaft“ spricht[332].

Die Tatsache, dass der Heilige Geist ein Lehrer ist, beschreibt Papst Johannes Paul II., er nennt ihn ‚geistlichen Meister‘[333] oder ‚unsichtbaren Meister‘, der das Werk der Evangelisierung leitet[334].

Der Heilige Geist ist der Lehrer der Wahrheit[335], er vollendet die Offenbarung Christi[336], und überträgt diese Wahrheit hauptsächlich in dem Wort Gottes, das niedergeschrieben und mündlich verkündet wird[337]. Er leitet auch die Evangelisierung in der Kirche als Lehrer der Wahrheit. Heute wird er allgemein als ‚Haupturheber der Evangelisierung‘ bezeichnet. Dieses Thema wurde in den letzten zwanzig Jahren besonders relevant, als Johannes Paul II. die Kirche zur Arbeit der Neuevangelisierung aufrief[338].

Ausführlicher über die Lehrfunktion durch den Heiligen Geist schreiben: W. Kasper, J. V. Taylor, Y. Congar und H. U. von Balthasar.

Kasper erinnert uns daran, dass der Heilige Geist an der Lehr- und Propheten-Mission Christi beteiligt ist. Er betont, dass Christus den Heiligen Geist als Geist der Wahrheit bezeichnet (vgl. Joh 14,17; 16,13) und dass die wesentliche Aufgabe des Heiligen Geistes darin besteht, die Jünger zur Fülle der Wahrheit zu führen: „Wenn aber jener kommt, der Geist der Wahrheit, wird er euch in der ganzen Wahrheit leiten“ (Joh 16,13)[339]. Der deutsche Theologe bemerkt, dass der Heilige Geist in der lateinischen Liturgie ‚Licht‘ genannt wird, ein Beispiel dafür finden wir in der Pfingstsequenz ‚*Veni, Sancte Spiritus*‘, die den Heiligen Geist als ‚das Licht der Herzen‘ (*Lumen cordium*) bezeichnet. Durch die Gegenüberstellung dieser Texte betont Kasper, dass der Heilige Geist der Fortsetzer Christi als Lehrer und Prophet ist.

---

[332] MP, S. 210. Vgl. PMK, Nr. 359, S. 584.

[333] „Aber dieses Werk der Kirche als Verkünderin und Lehrerin gehört zum Dienst der Apostel und ihrer Nachfolger und unter anderem Namen zu allen Gliedern der Kirche, damit das Werk Christi, des ‚einen Meisters‘ (vgl. Mt 23,8), der der Menschheit die Fülle der Offenbarung Gottes gebracht hat, immer weitergeführt werde. Es bleibt die Notwendigkeit eines geistlichen Lehrers, der die Lehre Jesu in den Geist und das Herz der Menschen eindringen lässt. Es ist der Heilige Geist, den Jesus selbst den ‚Geist der Wahrheit‘ nennt und den er verheißt als denjenigen, der zur ganzen Wahrheit führen wird (vgl. Joh 14,17; 16,13). Wenn Jesus von sich gesagt hat: ‚Ich bin die Wahrheit‘ (Joh 14,6), (…), die der Heilige Geist ausbreitet und uns erkennen lässt: ‚Er wird nicht aus sich selbst heraus reden, sondern er wird sagen, was er hört … Er nimmt von dem, was mein ist, und wird es euch verkünden‘ (Joh 16,13-14)“ Johannes Paul II., *Katechese, Licht und Lehrer*, 24 April 1991, in: *Johannes Paul II., Der Heilige Geist: Katechesen 1989-1991*, Hrsg. Norbert und Renate Martin, St. Ottilien 1994, S. 313-314.

[334] „Deshalb ist der Heilige Geist auch der unsichtbare Meister, der von Generation zu Generation dieselbe Lehre Christi, sein Evangelium, weitergibt. ‚Wenn aber jener kommt, der Geist der Wahrheit, wird er euch in der ganzen Wahrheit leiten. Denn er wird nicht aus sich selbst heraus reden, sondern er wird reden, was er hört, und euch verkünden, was kommen wird‘ (Joh 16,13). Daraus geht hervor, dass der Heilige Geist in der Kirche nicht nur über die Zuverlässigkeit und die Echtheit der Wahrheit Christi wacht, sondern auch den Weg der Weitergabe dieser Wahrheit an die jeweils neuen Generationen weisen wird, die in den verschiedenen Epochen aufeinanderfolgen, an die Völker und Gesellschaften allerorts, je nach ihren Bedürfnissen und ihrer Einsicht, und er wird jedem die Kraft geben, diese Wahrheit im Innern aufzunehmen und sein eigenes Leben nach ihr zu formen. Johannes Paul II., *Katechese, Die Lehre des Evangelisten Johannes über den Heiligen Geist*, 26 September 1990, in: a.a.O., S. 222.

[335] Vgl. A. Dalbesio, *Duch Święty w Nowym Testamencie, w Kościele, w życiu chrześcijańskim*, Kraków 2001, S. 133-134.

[336] Vgl. A. Jankowski, *Duch Świętym w Nowym Testamencie. Zarys pneumatologii Nowego Testamentu*, Kraków 1998, S. 58-62.

[337] Vgl. S. C. Napiórkowski, *Wielki Współpracownik Chrystusa*, a.a.O., S. 125-126.

[338] Vgl. G. M. Bartosik, *Duch Swiety głównym Sprawcą Nowej Ewangelizacji*, „Światło Narodów” 19 (1999) Nr. 1, S. 13-23; *Być Bożymi szaleńcami, czyli Nowa Ewangelizacja według świętego Maksymiliana Kolbego i adhortacji „Ecclesia in Europa*”, „Lignum Vitae” 6 (2005), S. 17; WwD, S. 256-259.

[339] Siehe „Der Beistand aber, der Heilige Geist, den der Vater in meinem Namen senden wird, der wird euch alles lehren und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe“ (Joh 14,26); vgl. JCH, S. 310.

Ähnlich zum Thema der lehrenden und prophetischen Mission Christi schreibt Taylor. Nach ihm besteht die ‚Gegenwart des Geist-Mittlers' in der Gemeinschaft der Kirche vor allem darin, „die inneren Augen der Christen zu öffnen"[340] und uns bewusst zu machen, dass es jemanden gibt, der uns ein Zeichen gibt und uns einlädt, ihm zu folgen. Derjenige, für den der Heilige Geist die Menschen öffnet, ist Jesus Christus und die Erlösung, die er bringt. „Seit der Menschwerdung erfüllt der Heilige Geist diese Aufgabe auf außergewöhnliche und höchst beeindruckende Weise, indem er die Aufmerksamkeit des Menschen auf Jesus Christus lenkt. […] ‚Und keiner kann sagen: Jesus ist der Herr!, wenn er nicht aus dem Heiligen Geist redet' (1 Kor 12,3), denn er ist es [der Heilige Geist – Zusatz von G. Bartosik], der als erster ständig unseren Blick auf Jesus wendet und uns sehen lässt, was sonst außergewöhnlich verschleiert ist"[341].

Taylor spricht über das innere Licht, das der Heilige Geist in den Herzen der Christen entzündet, indem er sich auf die Texte des hl. Paulus bezieht. Vor allem stellt er fest, dass der Heilige Geist es möglich macht, die Prophezeiungen über Christus zu verstehen, die für die Juden verborgen bleiben, obwohl sie sie an jedem Sabbat in den Synagogen hörten und in Betracht zogen. Derjenige, der diesen Schleier enthüllt, ist der Heilige Geist: „Sobald er aber zum Herrn zurückkehrt, wird die Hülle entfernt. Der Herr aber ist der Geist; wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit" (2 Kor 3,16-17)[342]. Hier haben wir es mit der mittlerischen Funktion des Heiligen Geistes zu tun. Er öffnet die Augen und Herzen, damit die Menschen in Christus den Erlöser erkennen werden. Außerdem werden die Christen, die auf die Herrlichkeit des Herrn anbetend blicken, immer mehr wie Christus, dies ist somit nur dem Heiligen Geist zu verdanken (vgl. 2 Kor 3,18)[343].

Diese Gegenwart des Heiligen Geistes in den Christen und in der Kirche ist so ausgeprägt, dass der hl. Petrus, der vor dem Sanhedrin über den auferstandenen Jesus sein Zeugnis ablegt, sein Zeugnis und das Zeugnis der anderen Apostel mit dem Zeugnis des Heiligen Geistes identifiziert (vgl. Apg 5,32)[344].

Eine ähnliche Zusammenfassung dieser Mission, die auf die Öffnung der menschlichen Herzen zum Heilswerk Christi bezogen wird, ist das Gebet des hl. Paulus, das im Brief an die Epheser aufgezeichnet ist: „Der Gott Jesu Christi, unseres Herrn, der Vater der Herrlichkeit, gebe euch den Geist der Weisheit und Offenbarung, damit ihr ihn erkennt" (1,17)[345]. Nach dem anglikanischen Theologen braucht die heutige Welt echte Apostel und Propheten, d. h. echte Christen, die nicht nur während der Predigt, sondern auch mit ihrem ganzen Leben verkündigen würden. Und das Ziel der Predigt ist immer, Jesus als den Erlöser zu erkennen[346]. Jeder Christ, der das Evangelium Jesu mit seinem Wort und seinem Leben getreu verkünden will, muss ganz im Heiligen Geist versunken sein. Nur dann wird ein solcher Christ ein geeignetes *Medium*, ein geeigneter Mittler sein, durch den der Heilige Geist seine rettende Mission erfüllen kann[347]. Und umgekehrt, wenn wir einem Menschen begegnen, der wirklich zum evangelisierenden Dienst berufen ist, begegnen wir dem Heiligen Geist, der durch diesen Menschen handelt[348].

Taylor fasst seine Überlegungen zur Mission des Heiligen Geistes im prophetischen Dienst und im Zeugnisdienst zusammen und erklärt, dass diese Gegenwart des ‚anonymen Mittlers, des Heiligen Geistes' in der Offenbarung die biblische Religion unter den anderen Religionen einzigartig macht. Jeder, der dem Heiligen Geist begegnet, weiß, dass alles, was er predigt und tut, im Namen von Jemandem geschieht, der hinter ihm steht[349]. So war es einst bei den Propheten und Aposteln, und so sollte es heute im Leben eines jeden Christen sein.

Auch Congar schreibt über die Erfüllung der Lehrmission durch den Heiligen Geist, obwohl er den Heiligen Geist in diesem Zusammenhang nicht als Mittler bezeichnet. Die Analyse der Texte von Pater Congar lässt die Behauptung zu, dass seiner Meinung nach die einzigartige Manifestation der mittlerischen Mission des Heiligen Geistes das Werk der Heilung und das Werk des Lehrens ist sowie das Werk, das darin besteht, die Christen zu Kindern Gottes zu machen. Hier betrachten wir die Lehrmission.

[340] Taylor bemerkt dies zunächst in drei Berichten über die Bekehrung des hl. Paulus, die die Apostelgeschichte überliefert hat, wo die Bedeutung das ‚Sehen durch die Augen des Körpers des hl. Paulus' untrennbar mit dem ‚Sehen durch die Augen der Seele', d. h. mit der Anerkennung des Erlösers in Jesus Christus verbunden war (vgl. GBG, S. 107).
[341] GBG, S. 107.
[342] Vgl. GBG, S. 107. „Die Auslegung dieses Satzes geht in drei Richtungen: 1) ‚Der Geist ist der Herr' – weil das Wort ‚Herr' im Neuen Testament dem Begriff ‚Gott' entspricht, kann man hier die Feststellung der Gottheit des Heiligen Geistes sehen. In Röm 8,9 wird der Heilige Geist ‚Geist Christi' genannt. Er spendet die rettenden Gnaden und gibt den Kindern Gottes Freiheit (Röm 8,2.14-17.26f; Gal 3,25; 4,4-7; 5,1.13). 2) ‚Der Herr ist der Geist' – ‚der Herr' bedeutet Christus, der sich als Gott in der Natur Gottes mit dem Heiligen Geist identifiziert. 3) ‚Der Herr ist der Geist (geistig)' - wo ‚der Herr' Christus bedeutet; es wäre eine Abkürzung, die den Gedanken zum Ausdruck brachte, dass Christus als Gesetzgeber des Neuen Bundes die wörtliche Auslegung des alten Gesetzes abschafft und eine neue geistige und innerliche Auslegung eingeführt hatte. Vgl. Röm 3,6-8. – *Freiheit* – von Tod, Sünde und alttestamentlicher Auslegung des Gesetzes" (Anm. zum 2 Kor 3,17, in: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami [Biblia Poznańska],* Red. M. Peter, M. Wolniewicz u.a., Bd. 4, Poznań 1994, S. 425).
[343] „Wir alle aber schauen mit enthülltem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn wie in einem Spiegel und werden so in sein eigenes Bild verwandelt, von Herrlichkeit zu Herrlichkeit, durch den Geist des Herrn" (2 Kor 3,18). Vgl. GBG, S. 107.
[344] „Zeugen dieser Ereignisse sind wir und der Heilige Geist, den Gott allen verliehen hat, die ihm gehorchen" (Apg 5,32). Vgl. GBG, S. 107-108.
[345] Vgl. GBG, S. 107-108. Weiter zitiert Taylor einen anderen Text des hl. Paulus aus dem ersten Brief an die Korinther: „Nein, wir verkünden, wie es in der Schrift steht, was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat, was in keines Menschen Herz gedrungen ist, was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben. Uns aber hat es Gott enthüllt durch den Geist. Der Geist ergründet nämlich alles, auch die Tiefen Gottes" (2,9-10)".
[346] „The primary aim of all sermon preparation should be to recognize Jesus Christ, somewhere, as thought for the first time. And since preaching is so much more than sermons and includes [...] the song, the dialogue, the conversation, the silent witness of Christian integrity, the personal confession of faith in Christ before men, the selfless acts of service inspired by love for Jesus, the total life and thrust of the Christian community in a particular place, the church`s perennial need is for him whose inward stirring can make her sons and daughters prophesy, her young men see visions and her old men dream dreams" (GBG, S. 70).
[347] „The medium is the message [...], which is another way of saying that the medium is the artist, or that the artist, like the prophet and the preacher, ist the medium, the oracle, the channel of a Spirit and a Word which has utterly possessed him" (GBG, S. 71).
[348] Vgl. ebd.
[349] Vgl. GBG, S. 72.

Laut dem französischen Dominikaner ist es eine der wichtigsten Aufgaben des Heiligen Geistes, die Jünger zu belehren und sie zur Fülle der Wahrheit zu bringen, gemäß dem Johannes-Evangelium. Der Heilige Geist erinnert nicht nur an die Lehre Jesu, sondern öffnet die Jünger auch für die neuen Herausforderungen und hilft ihnen, die richtigen Entscheidungen zu treffen[350]. Durch die Öffnung der Jünger für die Lehre Christi bringt der göttliche Paraklet „die Verwirklichung des christlichen Mysteriums in der Menschheitsgeschichte voran“[351].

Die Lehre von der mittlerischen Mission des Heiligen Geistes als Lehrer finden wir auch in den Schriften von H. U. von Balthasar.

In seinem Buch *Theologik* betont von Balthasar, dass es die Aufgabe des Heiligen Geistes ist, Auslegung des Auslegers (d. h. von Christus) zu sein. Er gibt Zeugnis von Christus, ist Mit-Zeuge des Heilswerkes Gottes[352] und Ausleger Christi[353]. Es ist erwähnenswert, dass der gesamte dritte Band des Buches *Theologik* den Titel *Der Geist der Wahrheit* trägt und die Besprechung der Mission des Heiligen Geistes demjenigen gewidmet ist, der die Wahrheit bezeugt[354].

In seiner Lehre betont von Balthasar, dass der Heilige Geist nicht nur die Wahrheit, die Jesus gelehrt hat, enthüllt, sondern auch, dass er das Heilswerk Gottes und die Ereignisse, die die Kirche erfährt, auslegt, und zwar genau im Licht der Wahrheit, die Christus offenbart und gezeigt hat[355]. Der göttliche Paraklet ist der Lehrer, der in den Raum der Liebe zwischen Vater und Sohn eindringt[356]. Aber er ist mehr als nur Lehrer. Er zeigt nicht nur mit einem ‚Finger‘ auf den Sohn und sein Werk. Er ist auch der Einführer, der die Christen auf ihrer Pilgerschaft zum Haus des Vaters begleitet[357]. Von Balthasar vergleicht die dritte Person Gottes mit dem

---

[350] „Die Zeit der Kirche ist die der Sendung, des Zeugnisses und des Kerygmas. Bemerkenswerterweise schließen alle Evangelien mit der Aussendung der Apostel in die Welt, wozu ihnen, bei Lukas und Johannes, der Heilige Geist verliehen wird. Bei Johannes ist der Geist im Wesentlichen der Geist der Wahrheit, und als solcher legt er, im Verein mit den Aposteln, für Christus Zeugnis ab. Im Verlauf der ganzen Zeit der Kirche führt der Geist die Jünger in die Kenntnis der ganzen Wahrheit ein und kündigt ihnen sogar an, was kommen wird (16,3). […] Der Geist wird ihnen das, was Jesus gesagt hat, wieder in Erinnerung rufen und in ihnen ein Zeugnis heranreifen lassen, das nicht einfach in der Wiederholung dessen bestehen wird, was faktisch geschehen ist, sondern in der Erschließung und Mitteilung des Sinngehaltes. […] ‚Was kommen wird‘ (16, 13) besagt einfach, dass mit dem Erinnern an das, was Jesus gesagt hat, das Ausfalten neuer Antworten im Laufe der Geschichte verbunden ist“. Y. Congar, *Der Heilige Geist*, S. 64.

[351] Ebd.

[352] TL 2, S. 15: „Es wird einer Auslegung des Auslegers bedürfen, eines der, rein auf diese Wahrheit bezogen, selbst als Wahrheit bezeichnet werden kann; dieser ist ‚der Geist der Wahrheit‘ (1 Joh 4,6), sofern er auf dem Höhepunkt des Auslegers, wo seine Auslegung ‚vollbracht‘ ist (Joh 19,30), zum Mit-Zeugen wird (neben ‚Wasser und Blut‘ aus der Seitenwunde , gibt auch der Geist Zeugnis, denn der Geist ist die Wahrheit‘ 1 Joh 5,6 ) und als solcher der Eröffner und Eiseget in die Wahrheit des Auslegers, und nicht etwa in seine eigene: ‚Der Geist der Wahrheit wird euch in die ganze Wahrheit einführen, denn er wird nicht von sich selbst aus reden, sondern ... aus dem Meinigen nehmen und es euch verkündigen‘ (Joh 16,13f). Er wird es glaubhaft machen, wie ein Anwalt (Paraklet) einen Sachverhalt unwiderleglich als glaubhaft darlegen und die Gegenmeinung des Irrtums ‚überführen‘ (elenchein) kann (16,7-11), und dies nicht bloß äußerlich, forensisch, sondern innerlich, so dass er den Glauben an die bezeugte (1 Joh 5,6) und ausgelegte (Joh 16,13) Wahrheit in den Angesprochenen erzeugen kann (1 Joh 3,23-24), und dies sosehr, dass sie mit ihm zusammen zu Zeugen der einen und einzigen Wahrheit werden können (‚Der Geist der Wahrheit ... wird von mir zeugen, ... aber auch ihr seid Zeugen‘ Joh 15,26f). Die Auslegung durch den Geist ist insofern eine totale: Er überführt äußerlich und führt innerlich ein, und zwar in die ‚Gesamtheit der Wahrheit‘ (16,13), insofern auch in das von Jesus bisher noch nicht Gesagte, denn Kreuz und Auferstehung, die Vollendung seiner Wahrheit, stehen noch bevor. So wird der Geist auch in dieses noch ‚Kommende‘, in die eigentliche Eschatologie einführen, das die Auslegung Jesu rundet und sie zugleich für unendliche Auslegung durch alle Zeiten öffnet (16,13)“. Vgl. M. Pyc, *Chrystus piękno – dobro – prawda*, a.a.O., S. 448-454.

[353] TL 1, *Zum Gesamtwerk*, S. XVIII; vgl. TL 3, S. 61-64; M. Pyc, *Chrystus piękno – dobro – prawda*, a.a.O., S. 451-454; E. Tourpe, *Duch, natura, pośredniczenie*, a.a.O., S. 103, 112-113.

[354] H. U. von Balthasar, *Theologik*, Bd. 3: *Der Geist der Wahrheit*, a.a.O.

[355] Vgl. TL 2, S. 5-16.

[356] Vgl. TL 3, S. 176.

[357] Vgl. ebd.

Licht, das den Weg zur Erlösung beleuchtet[358]. Dank ihm sehen wir Gott[359]. Er will im Menschen anonym bleiben, er will nicht gesehen werden, sondern ‚sehendes Auge' in uns sein[360]. Pfr. Marek Pyc fasst von Balthasars Lehre über den Geist des Lehrers zusammen und stellt fest, dass der göttliche Paraklet laut dem Schweizer Theologen die Lehre Christi auslegt[361], Christen in diese Lehre einführt[362], diese Wahrheit gegenüber der Welt verteidigt[363] und zur Fülle der Wahrheit führt[364].

Sowohl auf der Grundlage biblischer Texte als auch aufgrund der Lehren von Johannes Paul II. und der von uns diskutierten Theologen können wir zu dem Schluss kommen, dass der Heilige Geist die mittlerische Lehrmission Christi fortsetzt und für die Kirche ein ‚geistlicher und unsichtbarer Meister' ist (wie Johannes Paul II. ihn nannte). Diese Mission besteht nicht nur darin, an die Wahrheit zu erinnern, die der Erlöser offenbarte, sondern auch darin, die Erlösungsgeschichte und die Geschichte der Menschheit im Lichte des Heilsplanes Gottes auszulegen.

#### 3.2.2.3 *Der Heilige Geist verwirklicht die Priesterfunktion Christi*

Die dritte Funktion Christi als Mittler ist die priesterliche Funktion. Christus als der Priester heiligt die Kirche (und die einzelnen Christen)[365], gibt uns neues Leben und bringt dem Vater Opfer dar. In gewissem Sinne wird diese Funktion vom Heiligen Geist fortgesetzt und verwirklicht[366]. Die Heiligung der Kirche und der Christen ist sein Werk. Der Heilige Geist gibt auch den Jüngern Christi ein neues Leben und befähigt sie, Gott Opfer darzubringen nach dem Beispiel des einzigartigen Opfers, das der Sohn Gottes seinem Vater darbrachte.

Im Folgenden werden die oben genannten Aspekte des Wirkens des Heiligen Geistes besprochen, die die Fortsetzungen der Mission Christi als Mittler-Priester sind.

---

[358] „Er ist das Licht, das man nicht sehen kann, außer auf dem beleuchteten Gegenstand, und dieser ist die in Jesus erschienene Liebe zwischen Vater und Sohn … Der, wodurch wir Gott anschauen, ist der Geist, das nicht gegenständliche, ewige jenseits aller Objektivierung atmende Geheimnis, in dessen Licht jedoch alles klar und durchsichtig wird, was überhaupt aufklärbar ist" (ebd., S. 22).

[359] „Basilius hat in seinem grundlegenden Geisttraktat den Heiligen Geist als den bezeichnet, durch den wir Gottes ansichtig werden können" (ebd., S. 21).

[360] Vgl. ebd., S. 22.

[361] Vgl. M. Pyc, *Chrystus piękno – dobro – prawda*, a.a.O., S. 458-464.

[362] Vgl. ebd., S. 564-568.

[363] Vgl. ebd., S. 568-570.

[364] Vgl. ebd., S. 570-573.

[365] Siehe DK 5; 7; 12.

[366] Natürlich kann man von der Verwirklichung der priesterlichen Mission Christi durch den Heiligen Geist nur ‚in gewissem Sinne' sprechen. Das Wesen des Priestertums Christi bestand darin, sich auf dem Kreuzaltar zu opfern. Da der Heilige Geist keine menschliche Hypostase hatte, konnte er seinen Körper nicht opfern. Als sein Opfer kann man seine Kenose anerkennen, die darin besteht, verborgen zu bleiben, sodass er unsichtbar wird. Einige Theologen sagen, dass in diesem Sinne die Kenose des Geistes größer ist als die des Sohnes Gottes (vgl. Punkt 4.2.1. dieser Studie). Wir weisen hier auf die Tatsache hin, dass der Heilige Geist bestimmte Funktionen erfüllt, die sich aus der priesterlichen Mission ergeben.

### 3.2.2.3.1 Der Heilige Geist heiligt die Kirche

Eine der grundlegenden Aufgaben, die der Heilige Geist erfüllt, ist die Heiligung der Kirche und der einzelnen Christen. Wir lesen darüber in der Heiligen Schrift:
Der Heilige Geist heiligt und rechtfertigt uns: „Aber ihr seid reingewaschen, seid geheiligt, seid gerecht geworden im Namen Jesu Christi, des Herrn, und im Geist unseres Gottes“ (1 Kor 6,11)[367].

Der Heilige Geist unterstützt uns und lenkt unser Gebet: „So nimmt sich auch der Geist unserer Schwachheit an. Denn wir wissen nicht, was wir in rechter Weise beten sollen; der Geist selbst tritt jedoch für uns ein mit unaussprechlichen Seufzern“ (Röm 8,26).
Der Heilige Geist befähigt Christen zum Gebet: „Ihr aber, Geliebte, baut weiter auf eurem hochheiligen Glauben auf, betet im Heiligen Geist, bewahrt euch in der Liebe Gottes und wartet auf das Erbarmen Jesu Christi, unseres Herrn, zum ewigen Leben!“ (Jud 20-21)[368].

Das Zweite Vatikanische Konzil lehrt über die enge Beziehung zwischen der Gabe des Heiligen Geistes und der Berufung der Gläubigen zur Heiligkeit[369]. Der Heilige Geist ist nicht nur eine Gabe an sich, sondern, wie K. Rahner betont, eine Bedingung, um diese Gabe anzunehmen[370]. An die Wahrheit über das heiligmachende Wirken des Heiligen Geistes hat Papst Johannes Paul II. immer wieder in seinen Katechesen erinnert. Wir zitieren zwei Aussagen zu diesem Thema: „Gott versprach das Geschenk des Geistes für die Herzen in der berühmten Verheißung Ezechiels, in der er sagt: ‚Meinen großen, bei den Völkern entweihten Namen, den ihr mitten unter ihnen entweiht habt, werde ich wieder heiligen … Ich reinige euch von aller Unreinheit und von allen euren Götzen. Ich schenke euch ein neues Herz und lege einen neuen Geist in euch … Ich lege meinen Geist in euch‘ (Ez 36,23-27). Das Ergebnis dieses wunderbaren Geschenkes ist die wirkliche Heiligkeit, gelebt durch die aufrichtige Zustimmung zum heiligen Willen Gottes. Dank der tiefen Gegenwart des Heiligen Geistes werden die Herzen sich endlich Gott fügen, und das Leben der Gläubigen wird dem Gesetz des Herrn entsprechen. Gott sagt: ‚Ich lege meinen Geist in euch und bewirke, dass ihr meinen Gesetzen folgt und meine Gebote achtet und sie erfüllt‘ (Ez 36,27). So heiligt der Geist das ganze Dasein des Menschen“[371]. An einer anderen Stelle schreibt Johannes Paul II., als er die Briefe des hl. Paulus kommentiert: „Der heilige Paulus betont ausdrücklich, dass der Heilige Geist die menschliche Heiligung wirkt und die kirchliche Gemeinschaft der Gläubigen formt, die an seiner Heiligkeit selbst teilhaben. In der Tat sind die Menschen ‚reingewaschen, geheiligt, gerecht geworden im Namen Jesu Christi, des Herrn, und im Geist unseres Gottes‘ (1 Kor

[367] „Petrus, Apostel Jesu Christi, den erwählten Fremden in der Diaspora in Pontus, Galatien, Kappadokien, der Provinz Asia und Bithynien, von Gott, dem Vater, von jeher ausersehen und durch den Geist geheiligt, um gehorsam zu sein und besprengt zu werden mit dem Blut Jesu Christi. Gnade sei mit euch und Friede in Fülle!“ (1 Petr 1,1-2).
[368] Vgl. Röm 8,26.
[369] „Es ist Gegenstand des Glaubens, dass die Kirche, deren Geheimnis die Heilige Synode vorlegt, unzerstörbar heilig ist. Denn Christus, der Sohn Gottes, der mit dem Vater und dem Geist als ‚allein Heiliger‘ gepriesen wird (121), hat die Kirche als seine Braut geliebt und sich für sie hingegeben, um sie zu heiligen (vgl. Eph 5,25-26), er hat sie als seinen Leib mit sich verbunden und mit der Gabe des Heiligen Geistes reich beschenkt zur Ehre Gottes. Daher sind in der Kirche alle, mögen sie zur Hierarchie gehören oder von ihr geleitet werden, zur Heiligkeit berufen gemäß dem Apostelwort: ‚Das ist der Wille Gottes, eure Heiligung‘ (1 Thess 4,3; vgl. Eph 1,4). Diese Heiligkeit der Kirche tut sich aber in den Gnadenfrüchten, die der Heilige Geist in den Gläubigen hervorbringt, unaufhörlich kund und muss das tun. Sie drückt sich vielgestaltig in den Einzelnen aus, die in ihrer Lebensgestaltung zur Vollkommenheit der Liebe in der Erbauung anderer streben. In eigener Weise erscheint sie in der Übung der sogenannten evangelischen Räte. Diese von vielen Christen auf Antrieb des Heiligen Geistes privat oder in einer von der Kirche anerkannten Lebensform, einem Stand, übernommene Übung der Räte gibt in der Welt ein hervorragendes Zeugnis und Beispiel dieser Heiligkeit und muss es geben“ (LG 39).
[370] Vgl. K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, Warszawa 1987, S. 104-105.
[371] Johannes Paul II., *Katechese, Die heiligende Kraft des Geistes*, 21 Februar 1990, in: a.a.O., S. 147.

6,11)“[372]. Darüber hinaus spricht Johannes Paul II. auf besondere Weise über die heiligmachende Aufgabe des Heiligen Geistes in Bezug auf die Priester[373].

Pater A. Jankowski, ein polnischer Bibelwissenschaftler, schreibt über den Heiligen Geistes als den uns heiligmachenden Mittler. Er sagt, dass Gott die Konsekration des Tempels ist, der ein Christ ist. Christus, der für uns zur ‚Heiligung‘ (1 Kor 1,30) gemacht wurde, ist der Grund und das Ziel dieser Heiligung. Auf der anderen Seite ist der ‚Heilige Geist der instrumentale Urheber dieses Prozesses‘, den Jankowski unmittelbar als ‚Mittler des heiligmachenden Handelns Gottvaters‘ bezeichnet[374].

Das heiligmachende Wirken des Heiligen Geistes wurde auch Gegenstand der theologischen Suche von Y. Congar (obwohl er im besprochenen Kontext den Heiligen Geist nicht direkt als Mittler genannt hat).

Laut Congar ist der Heilige Geist die Quelle sowohl der Heiligkeit der Kirche (*de l’Eglise*) als auch die Quelle der Heiligkeit in der Kirche (*dans l’Eglise*). Der französische Theologe unterscheidet diese beiden Wirklichkeiten. Die erste Wirklichkeit versteht er als die Heiligung der gesamten Kirche, die als Tempel Gottes und als Braut Christi gesehen wird[375]. Die andere Wirklichkeit betrachtet er als die Heiligung der einzelnen Menschen. Dieser Frage widmet er den zweiten Teil des zweiten Kapitels seines Buches *Der Heilige Geist* und gibt diesem den Titel *Der Geist Gottes in unserem persönlichen Leben*[376].

Congar achtet bei der Heiligung der Christen besonders auf die Rolle des Gebets und die Aufgabe des Heiligen Geistes in diesem Gebet. Er stellt aus den Texten des Neuen Testaments fest, dass jedes Gebet nur dank des Heiligen Geistes möglich ist, weil er in uns betet, in unseren Herzen wohnt und unsere Vereinigung mit Gott ist[377]. Nach dem französischen Theologen: „In dem Maß, in dem der Heilige Geist in ihm wohnt, wird das Herz des Glaubenden zu einer Stätte, in der Gott sich selbst begegnet, in der der nicht in Worte zu fassende innergöttliche Austausch der drei Personen spielt“[378].

Bei der Diskussion über die Heiligung des Menschen betrachtet Congar die Frage der Gnade, die Austeilung der Gnaden und Verdienste und weist darauf hin, dass jede Gnade (einschließlich menschlicher Verdienste) vom Heiligen Geist kommen: „Verdienst gibt es nur kraft der Gnade: Im Gnadengeschenk wird der Heilige Geist ‚gesandt‘ und gegeben, und durch seine absolut göttliche Dynamik können wir durch den Sohn zum Vater zurückkehren. Letzten Endes hat Gott als Liebe und Gnade die absolute Initiative. Sie erfordert unsere Zustimmung und Mitwirkung“[379]. Dem französischen Theologen zufolge ist selbst der kleinste menschliche, ‚für das ewige Leben verdienstliche Akt‘, eine Gabe des Heiligen Geistes, der immer die Initiative ergreift[380].

Die Heiligung der Christen wird vor allem auf dem sakramentalen Weg, insbesondere durch die Gabe der Eucharistie vollbracht. Das Thema der mittlerischen Rolle des Heiligen

---

[372] Johannes Paul II., *Katechese, Geschenk des Heiligen Geistes: die heilige Kirche*, 12 Dezember 1990, in: a.a.O., S. 265.

[373] „Der Geist, der den Priester weiht und ihn nach dem Bild Jesu Christi, des Hauptes und Hirten, gestaltet, schafft eine Verbindung, die - im Sein des Priesters selbst angelegt - danach verlangt, in persönlicher Weise angeeignet und gelebt zu werden“ (Johannes Paul II. Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Pastores dabo vobis*, 25 März 1992, Nr. 72.

[374] A. Jankowski, *Działanie Ducha Świętego na Kościół i wiernych według św. Pawła*, a.a.O., S. 130; vgl. WwD, S. 192

[375] Vgl. Y. Congar, *Der Heilige Geist*, S. 200-212; vgl. P. Czyż, *Pneumatologiczna eklezjologia*, YC, S. 44.

[376] Vgl. Y. Congar, *Der Heilige Geist*, S. 213-270.

[377] „Dies ist die letzte entscheidende Antwort auf das Problem unseres Betens. Sie erschließt uns eine neue Tiefe. Wir fragen uns: Ist er es, sind wir es? Noch sind wir es, aber in Vorwegnahme des ‚Gott alles in allem‘ von 1 Kor 15,28 ist er es in uns. Über das, was uns bewusst ist, hinaus, über unser Denken, das wir formen und formulieren können, hinaus ist der Geist, der in unserem Herzen wohnt, darin Gebet, Flehen und Lobpreis. Er ist unsere Vereinigung mit Gott und insofern unser Gebet“ (Y. Congar, *Der Heilige Geist*, S. 253).

[378] Ebd.

[379] Y. Congar, *Der Heilige Geist*, S. 247.

[380] „Unsere gegebenenfalls für das ewige Leben ‚verdienstlichen‘ Akte sind Glieder einer Gnadenkette, hängen also mit dem Heiligen Geist zusammen, der als ungeschaffene Gnade die Initiative hat und die Dynamik bis zum Endsieg durchhält, wo Gott, indem er unsere ‚Verdienste‘ krönt, nur seine eigenen Gnadengaben krönt“ (ebd).

Geistes in diesem Sakrament wird von H. U. von Balthasar sehr deutlich beschrieben. Die Eucharistie als die Gabe Gottes an die Welt ist eine trinitarische Gabe. Der Schweizer Theologe betont, dass es in diesem Sakrament Gott der Vater ist, der den durch die Liebe so zugerichteten Leib seines Sohnes durch die Mittlerschaft des Heiligen Geistes der Welt hingibt[381]. So wie Gott seinen Sohn durch die Mittlerschaft des Heiligen Geistes in die Welt gesandt hat, so sendet er ihn in der Eucharistie heute auch durch die Mittlerschaft der dritten göttlichen Person[382]. Die Aufgabe des Heiligen Geistes ist es, die menschlichen Seelen zu heiligen und sie mit Gott zu vereinen[383]. Von Balthasar betont auch sehr deutlich, dass der Heilige Geist die Menschen zum Gebet befähigt. Der göttliche Paraklet ist der, ‚in' dem und ‚durch' den wir das Gebet und die Anbetung Gottes darbringen können[384].

#### 3.2.2.3.2 Der Heilige Geist beschenkt mit dem Leben

Vor allem für W. Kasper ist die priesterliche Funktion Christi (wie bereits erwähnt) mit der Beschenkung des Lebens verbunden. Christus, der starb und auferstanden ist, beschenkte uns mit dem neuen Leben und gab uns das ewige Leben. Kasper sagt direkt, dass Christus als Priester unser Leben ist[385].

An dieser Verleihung des neuen Lebens ist der Heilige Geist als ‚der Fortsetzer Christi' beteiligt. Es ist leicht zu sehen, dass sowohl in der Bibel als auch in der gesamten Tradition der Kirche (von den ersten Glaubensbekenntnissen an[386]) der Heilige Geist als derjenige dargestellt wird, der Leben gibt[387].

Ein spezieller Vortrag zu diesem Thema wurde von Johannes Paul II. in der Enzyklika *Dominum et Vivificantem*[388] gehalten, deren Titel sich auf die Wahrheit beruft und den Heiligen Geist als den Lebensspender bezeichnet. Diesem Thema widmete der Papst insbesondere den dritten Teil seines Dokumentes und gab ihm den Titel *Der Geist, der lebendig macht*[389]. Der Papst analysiert in dieser Enzyklika die grundlegenden biblischen Texte, die auf den Heiligen Geist als Lebensspender hinweisen.

Johannes Paul II. betrachtet das Mysterium der Menschwerdung und betont, dass das Wort durch das Wirken des Heiligen Geistes Fleisch wurde (vgl. Lk 1,35; Mt 1,20)[390]. Der Papst zitiert auch die Worte des Psalmisten: „Du sendest deinen Geist aus, so werden sie alle erschaffen, und du erneuerst das Antlitz der Erde" (Ps 104,30). Er betont, dass der Heilige Geist im Schöpfungsgeheimnis dem Menschen und dem Kosmos das Leben in seinen vielfältig sichtbaren und unsichtbaren Formen gibt[391].

Bei letzterem, nämlich den unsichtbaren Formen, bezieht sich der Heilige Vater vor allem auf den hl. Paulus, wenn er von der belebenden Mission des Heiligen Geistes spricht. Der Apostel der Heiden lehrt im Brief an die Galater: „Wenn wir aus dem Geist leben, dann wollen wir dem Geist auch folgen" (5,25), und im Brief an die Römer erklärt er: „Denn das

---

[381] Vgl. TD 4, S. 439; vgl. M. Pyc, *Chrystus. Piękno – dobro – prawda*, a.a.O.
[382] Vgl. TD 4, S. 444
[383] Vgl. TD 4, S. 395-396.
[384] Vgl. TL 3, S. 34.
[385] Vgl. JCH, S. 310.
[386] Konstantinopolitanisches Glaubensbekenntnis (381): „Ich glaube […] an den Heiligen Geist, den Herrn und Lebensspender".
[387] Polnische Antiphon zum Heiligen Geist: „Sende deinen Geist, und das Leben wird geschaffen und du erneuerst das Antlitz der Erde" in: *Agenda liturgiczna diecezji opolskiej. Nabożeństwa, poświęcenia i błogosławieństwa*, Opole 1985, S. 180. Vgl. W. Misztal, *Wiara w pośrednictwo Maryi oraz Jej kult a duchowość pierwszych chrześcijan*, a.a.O., S. 244.
[388] Johannes Paul II, Enzyklika *Dominum et Vivificantem* (18. Mai 1986).
[389] DV 49-66.
[390] Siehe DV 49-51.
[391] Siehe DV 52.

Trachten des Fleisches führt zum Tod, das Trachten des Geistes aber zu Leben und Frieden“ (8,6). Daher ermahnt er: „Denn wenn ihr nach dem Fleisch lebt, müsst ihr sterben; wenn ihr aber durch den Geist die sündigen Taten des Leibes tötet, werdet ihr leben“ (8,13)[392].

Johannes Paul II. betont, dass die Kirche ihren Kindern vor allem durch die Sakramente ein übernatürliches Leben gibt und sie ihre sichtbare Ausspenderin ist. Andererseits wird der Heilige Geist, der in den Sakramenten wirkt, vom Papst als ‚unsichtbarer Ausspender des Lebens‘ bezeichnet[393].

Über die Tatsache, dass die vom Heiligen Geist ausgeübte priesterliche Funktion der Mittlerschaft darin besteht, Leben zu geben, schreibt auch W. Kasper. In seiner Argumentation zur mittlerischen Mission des Heiligen Geistes bezieht sich der Tübinger Theologe auf die Lehre der Kirche und erinnert insbesondere an die Lehre des Konzils von Konstantinopel I. (381), dass der Heilige Geist wie Christus, der Herr, auch der Lebensspender ist[394], also gibt er das Leben.

Nach Kasper nimmt der Heilige Geist an der Beschenkung des Lebens ‚nur‘ teil, die Christus vollzieht, tatsächlich erfüllt Christus seine priesterliche Funktion, d. h. er beschenkt mit dem Leben ‚im Heiligen Geist‘. In Bezug auf den hl. Paulus verweist Kasper auf die unzerstörbare Vereinigung des auferstandenen Christus und des Heiligen Geistes, die den Gläubigen Leben geben. Durch die Hingabe Jesu am Kreuz und seine Auferstehung - schreibt Kasper - „ist der Tod endgültig besiegt (Röm 5,10) und für den, der glaubt, ist das Leben eröffnet (Röm 1,17; 6,8 ff; Gal 3,11; Hebr 10,38 u.ö.). Dieses Leben wird uns im Geist geschenkt. Er ist ja die schöpferische Lebensmacht Gottes, in dessen Kraft Christus von den Toten auferweckt wurde. Das Leben des Auferstandenen wohnt darum in den Gläubigen durch den ihnen bei der Taufe verliehenen Geist (Röm 8,2.10; Gal 6,8). Er ist die Erstlingsgabe (Röm 8,23) und das Angeld (2 Kor 1,22; 5,5; Eph 1,14) des ewigen Lebens“[395].

Laut dem Theologen aus Tübingen wird das neue Leben, d. h. die neue eschatologische Existenz, die Christus schenkt, nur im Heiligen Geist verwirklicht, der in dem Getauften wie in einem Tempel wohnt (1 Kor 3,16; 6,19; Röm 5,5; 8,11)[396]. Kasper definiert den Menschen nach dem hl. Paulus als einen, „der vom Heiligen Geist erfüllt und umgetrieben ist: ‘Denn die sich vom Geist Gottes leiten lassen, sind Kinder Gottes‘ (Röm 8,14)“[397]. Der deutsche Theologe zitiert die Lehren des hl. Paulus und zeigt, was es bedeutet, ‚vom Heiligen Geist geleitet zu werden‘, und was es bedeutet ‚im Geist zu leben‘. Der hl. Paulus gibt eine ganze Liste von Gaben und Früchten des Heiligen Geistes an, wie Liebe, Freude, Frieden, Langmut, Freundlichkeit, Güte, Treue, Sanftmut und Selbstbeherrschung (vgl. Gal 5,19-23; Röm 14,17). Die höchste aller Geistesgaben ist jedoch die Liebe, über die der Apostel im ersten Brief an die Korinther schreibt[398].

Nach den Überlegungen zur Ausübung durch den Heiligen Geist in der priesterlichen Funktion stellt Kasper zusammenfassend fest, dass die Verwirklichung dieser mittlerischen Funktion vor allem darin besteht, dass der Heilige Geist die Gläubigen mit einer Möglichkeit des neuen Menschseins beschenkt. „Der Geist schenkt dem Menschen die Offenheit für Gott und den Nächsten. […] So geschieht im Geist die Verwirklichung der durch Christus

---

[392] Vgl. DV 55.

[393] „Der sakramentale Dienst enthält jedes Mal, wenn er vollzogen wird, in sich das Geheimnis des ‚Fortgehens‘ Christi durch das Kreuz und die Auferstehung, kraft dessen der Heilige Geist kommt. Er kommt und wirkt: ‚er macht lebendig‘. Denn die Sakramente bezeichnen die Gnade und vermitteln die Gnade: sie bezeichnen das Leben und vermitteln das Leben. Die Kirche ist die sichtbare Ausspenderin der heiligen Zeichen, während der Heilige Geist als unsichtbarer Ausspender des Lebens wirkt, das sie bezeichnen. Zusammen mit dem Geist ist sie dort gegenwärtig und darin handelt Jesus Christus“ (DV 63) Vgl. J. Karczewski*, Pośrednictwo Chrytusa w nauczaniu Jana Pawła II*, art. A.a.O., S. 45.

[394] Vgl. Konstantinopolitanisches Glaubensbekenntnis (381).

[395] JCH, S. 313.

[396] Vgl. JCH, S. 314.

[397] Vgl. ebd; S. C. Napiórkowski, T. Wilski, *Macierzyńskie pośrednictwo w Duchu Świętym*, MO, S. 235.

[398] Vgl. JCH, S. 314-315.

gekommenen Möglichkeit des neuen Menschseins: Hingabe an Gott und Dasein für die andern“[399].

#### 3.2.2.3.3 Der Heilige Geist befähigt die Christen zur Darbringung des Opfers

Wie Pfr. T. Węcławski bemerkt, „begleitet im Priesterwerk Christi die Handlung Gottes seine menschlichen Taten […] und ergänzt sie. An dieser Handlung nehmen alle drei göttlichen Personen, jede auf ihre eigene Art und Weise, teil. […] Der Heilige Geist ist an diesem Werk nicht nur als derjenige beteiligt, der den Vater und den Sohn mit dem Band der vollkommenen gegenseitigen Hingabe vereint, sondern auch als derjenige, der seine Menschheit ‚salbt und heiligt‘. Er weist auf ihn als einen Priester hin, der alle Menschen vertritt, und er verbindet ihn mit allen Menschen so, dass sein Opfer wirklich ihr Opfer sein könnte. Durch diese Verbindung ist das Opfer des Sohnes-Jesus nicht nur ein Ersatzopfer, das im Namen aller Menschen vollbracht wird (ohne ihre aktive Teilnahme), sondern auch das Opfer eines jeden Menschen in Jesus Christus“[400]. Nach dem Theologen aus Posen schließt der Heilige Geist daher in das Priestertum Christi und in das von ihm dargebrachte Opfer das Opfer eines jeden Menschen ein.

Papst Johannes Paul II. lehrt aus einer ähnlichen Sicht und betont, dass der Heilige Geist uns zur Ausübung des allgemeinen Priestertums befähigt, d. h. zur Darbringung des Opfers für Gott: „Das Geschenk des heiligmachenden Geistes bewirkt in uns ‘ein heiliges Priestertum‘, das, wie Petrus sagt, uns befähigt, ‘durch Jesus Christus geistige Opfer darzubringen, die Gott gefallen‘ (1 Petr 2,5)“[401].

Diese Lehre entspricht der Lehre in der Apostelgeschichte, in der die Menschen als diejenigen dargestellt werden, die selbst Opfer vom Heiligen Geist geheiligt werden sollen (vgl. 15,16).

Auf eine einzigartige Weise schreibt J. V. Taylor darüber, dass der Heilige Geist die Christen zur Darbringung des Opfers befähigt, d. h. zur Ausübung der priesterlichen Funktion. Laut dem englischen Theologen ist die Fähigkeit, Opfer zu bringen, das dritte Element der Erkennung der Gegenwart des Heiligen Geistes (neben der Sensibilität und der Fähigkeit, für die uns umgebenden Situationen Entscheidungen zu treffen). Ausgangspunkt für die Überlegungen des anglikanischen Autors ist der Text aus dem ersten Brief des hl. Petrus: „Wenn ihr wegen des Namens Christi beschimpft werdet, seid ihr seligzupreisen; denn der Geist der Herrlichkeit, der Geist Gottes, ruht auf euch“ (4,14)[402]. Taylor stellt fest, dass die Fähigkeit der Kreaturen für die tägliche Selbsthingabe an Gott und die Menschen ein Geschenk des Heiligen Geistes ist. Er schreibt: „Der Geist fordert alle Kreaturen auf, nach diesem Prinzip zu leben [Selbstaufopferung – Zusatz von G. Bartosik], nicht als Akt der Tugend oder des Martyriums, sondern als den einzigen Weg zum Leben, der real ist. Dies findet natürlich seinen Höhepunkt in Jesus Christus, ohne den wir niemals die Zentralität dieses Prinzips im gesamten System der geschaffenen Dinge ahnen könnten. Leben durch Sterben. Leben für andere. Dies soll das Ethos der neuen Gemeinschaft sein, die wie die Schafe unter den Wölfen lebt. Und dadurch wird die Gegenwart des Geistes erkannt“[403].

In Bezug auf die Gegenwart des Heiligen Geistes in der Kirche und seine mittlerische Mission betont Taylor das Verhältnis des Heiligen Geistes zur Taufe und zur Vergebung der Sünden. Auf der Grundlage der neutestamentlichen Texte stellt der anglikanische Theologe

[399] JCH, S. 314-315; vgl. S. C. Napiórkowski, T. Wilski, *Macierzyńskie pośrednictwo w Duchu Świętym*, MO, S. 235.
[400] T. Węcławski, *Elementy chrystologii*, a.a.O., S. 20.
[401] Johannes Paul II, *Katechese, Die Kirche als priesterliche Gemeinschaft der Gläubigen*, 18 März 1992.
[402] Vgl. GBG, S. 109.
[403] GBG, S. 109.

fest, dass der Heilige Geist und die Vergebung der Sünden unmittelbar denen verliehen sind, die Buße tun (sich bekehren) und an Christus glauben. Die Buße und die Bekehrung sind immerhin das vollkommenste Opfer, das der Mensch Gott darbringen kann. Dies wird vom hl. Petrus auf dem Höhepunkt seiner Pfingstpredigt deutlich ausgedrückt: „Kehrt um und jeder von euch lasse sich auf den Namen Jesu Christi zur Vergebung eurer Sünden taufen; dann werdet ihr die Gabe des Heiligen Geistes empfangen“ (Apg 2,38). Laut Taylor ist der Empfang des Heiligen Geistes eine Bestätigung dafür, dass die Sünden vergeben wurden (vgl. Apg 15,9; Tit 3,5-6), das heißt, eine neue Beziehung zum Heiligen Geist ist gleichbedeutend mit dem Empfang der Rechtfertigung (vgl. Gal 2,16; 3,5-6; Röm 4,2-3)[404].

Aus den Überlegungen zum Thema der mittlerischen Funktion des Heiligen Geistes, die im Kontext der funktionalen Mittlerschaft Christi angestellt wurden, können wir zusammenfassend folgern, dass sowohl in den biblischen Texten als auch in den Lehren des heutigen Lehramts der Kirche (besonders von Johannes Paul II.) und in den von uns diskutierten Intuitionen der Theologen ein klarer Zusammenhang zwischen der Mission des Heiligen Geistes und der königlichen, prophetischen und priesterlichen Funktion Christi zu erkennen ist. Der Heilige Geist ist der Fortsetzer des Werkes Christi und Christi selbst. Er setzt diese funktionale Mittlerschaft des Messias fort, indem er die Kirche und die Christen in die himmlische Heimat führt (königliche Funktion), indem er die Wahrheit, die Christus uns hinterlassen hat, behütet, überliefert und auslegt (Lehrfunktion), und er setzt die priesterliche Funktion Christi durch die Heiligung der Kirche fort, indem er sie mit dem Leben beschenkt und sie zur täglichen Darbringung des Opfers befähigt (priesterliche Funktion).

‚Durch den Heiligen Geist‘ und ‚im Heiligen Geist‘ nehmen Christen auch an dieser mittlerischen Funktion Christi teil. Dieses Thema wird Gegenstand unseres Interesses im zweiten Teil dieser Studie, wenn wir über die mittlerische Mission der Jungfrau Maria sprechen werden.

Die Mittlerschaft des Heiligen Geistes ist ein Thema, das in der katholischen Theologie seit Jahrhunderten vergessen wurde. Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil wurde dieses Problem wiederentdeckt in den Veröffentlichungen von Theologen wie: Mühlen, Congar, Taylor, von Balthasar oder Kasper. Auch einige Dokumente des kirchlichen Lehramtes (insbesondere die Aussagen von Papst Johannes Paul II.) öffnen die Theologie für dieses Thema. Kardinal J. Ratzinger, der spätere Papst Benedikt XVI. nannte den Heiligen Geist direkt ‚absoluter Mittler‘.

Die in diesem Kapitel durchgeführte Untersuchung ermöglicht es uns, mit Sicherheit zu bestätigen, dass der Heilige Geist in der Kirche die einzige Mittlerschaft Christi fortsetzt, sowohl im ontologischen als auch im funktionalen Sinne. Als die personale Beziehung bildet er die Beziehungen der Christen zu Gott Vater und zu Gott Sohn sowie die Beziehungen der Christen untereinander. Auf diese Weise übt die Kirche eine analoge Funktion gegenüber dem Heiligen Geist aus wie der menschliche Leib Christi gegenüber der Person des göttlichen Wortes. Auf ähnliche Weise setzt der Heilige Geist die mittlerischen Funktionen Christi fort und erfüllt den Christen im Hinblick auf die königliche, prophetische und priesterliche Funktion.

Ein Blick auf den Heiligen Geist als Fortsetzer Christi des Mittlers ist nicht nur ein theoretisches Ziel. Er lässt uns die Rolle der dritten göttlichen Person in der Erlösungsökonomie besser verstehen, sie im täglichen Leben der Kirche genauer zeigen und aus der richtigen Perspektive den Einfluss der Jungfrau Maria auf die Menschen und ihre einzigartige Beziehung zum Heiligen Geist darstellen.

[404] Vgl. GBG, S. 109-110.

## ZWEITER TEIL

## DER PLATZ MARIENS IN DEM MITTLERISCHEN WIRKEN DES HEILIGEN GEISTES

In Übereinstimmung mit dem Zweck dieser Arbeit werden wir im zweiten Teil die Frage, ob man über die Teilnahme Mariens an der Mittlerschaft des Heiligen Geistes sprechen darf, und wenn ja, welchen Platz sie bei dieser Mittlerschaft einnimmt, beantworten. Mit anderen Worten, wir werden auf der Grundlage der zeitgenössischen theologischen Literatur eine Interpretation des marianischen Mittlerschaftsmodells *in Spiritu Sancto* präsentieren, indem wir die vorhandenen Interpretationen erläutern und nach den geeignetsten Modellen in dieser Materie suchen werden.

Der zweite Teil dieses Buches besteht aus drei Kapiteln. In Kapitel IV werden die vorhandenen und zulässigen marianischen Mittlerschaftsmodelle dargestellt, wobei besonders die These behandelt wird, die besagt, dass in der katholischen Marienverehrung Maria an die Stelle des Heiligen Geistes getreten sei. In Kapitel V werden wir zeigen, wie die eng bestehende Verbindung zwischen der Jungfrau Maria und dem Heiligen Geist die marianische Mittlerschaft begründet. Schließlich werden wir in Kapitel VI die verschiedenen Arten der marianischen Mittlerschaft diskutieren, unter der die Teilnahme der seligen Jungfrau Maria an der Mittlerschaft der dritten Göttlichen Person verstanden wird.

# KAPITEL IV

## 4 BISHERIGE INTERPRETATIONEN DER MITTLERSCHAFT MARIENS

Das Gebet zu Maria als Mittlerin und Fürsprecherin hat eine lange Tradition in der Kirchengeschichte. Obwohl, wie R. Laurentin gezeigt hat, der Titel ‚Mittlerin' (*mesitin*, *mediatrix*) erst im sechsten Jahrhundert in Bezug auf die Jungfrau Maria erscheint[1], ist der Brauch, Mariens Fürsprache und Fürsorge anzurufen, viel älter, wie beispielweise durch die Gemälde von Maria als Orante in den römischen Katakomben[2] oder das *Sub Tuum praesidium*-Gebet am Ende des dritten Jahrhunderts belegt[3].

Die Mariologie und die marianische Frömmigkeit – ebenso wie die ganze Theologie und die ganze christliche Frömmigkeit ist entstanden, hat sich entwickelt und verändert unter der Inspiration des Heiligen Geistes und dem wachsamen Auge des Lehramts der Kirche. Aber auch der historische und kulturelle Kontext, besonders die Volksfrömmigkeit, sowie die Lehre und Haltung der hervorragenden Verehrer Mariens, die für mehrere Jahrhunderte oft die Theologie und die Marienverehrung geprägt haben, haben ihre Entwicklung maßgeblich beeinflusst. Neben den herausragenden Persönlichkeiten und Thesen treffen wir in der Mariologie auch auf solche Auffassungen, die im Laufe der Zeit von der Kirche kritisch bewertet wurden. Für die Mariologie und besonders für die Lehre der Mittlerschaft Mariens war das Zweite Vatikanische Konzil ein sehr wichtiges Ereignis, das neue Impulse gab und uns für die pneumatologische Interpretation dieser Mittlerschaft neue Perspektiven öffnete.

Um aktuelle pneumatologische Modelle der marianischen Mittlerschaft diskutieren zu können und die geeignetsten Konzepte zu finden, sollte man sich zunächst die Modelle ansehen, die bisher gültig waren, und deren Vor- und Nachteile kennenlernen. Dies ist empfehlenswert, weil die neuen Modelle meist als Reaktion auf einige nicht allzu glückliche vergangene Auffassungen erstellt wurden. Daher werden in diesem Kapitel verschiedene Interpretationen der marianischen Mittlerschaft präsentiert, die bisher gegolten haben. Diese werden die Frage beantworten, ob die Heilige Jungfrau Maria in der katholischen Theologie und Frömmigkeit wirklich an die Stelle des Heiligen Geistes getreten ist, und auf die Wurzeln dieses Vorwurfes hinweisen.

### 4.1 Geschichtlicher Überblick der wichtigsten Auffassungen der Mittlerschaft Mariens

In Abschnitt 1 dieses Kapitels werden die bisherigen Konzepte der marianischen Mittlerschaft kurz beschrieben, wobei hierbei besonders die Modelle hervorgehoben werden, die eine Beziehung zwischen Maria und dem Heiligen Geist erkennen lassen. Die Lehren des Zweiten Vatikanischen Konzils und des Papstes Johannes Paul II. werden ebenfalls in Form der Zusammenfassung dargestellt.

#### 4.1.1 DIE VORKONZILIARE LEHRE

Obwohl wir in der vorkonziliaren Vorstellung der marianischen Mittlerschaft einer Vielzahl von Auffassungen begegnen, die oft mit einer Vielzahl unterschiedlicher

[1] Vgl. R. Laurentin, *Le problème de la médiation de Marie dans son développement historique et son incidence aujourd'hui*, in: *Il ruolo di Maria nell'oggi della Chiesa e del mondo*, Roma-Bologna 1979, S. 14.
[2] Vgl. N. Schmuck, *Katakombenmalerei*, ML, Bd. 3, S. 523-526.
[3] Vgl. G. Giamberardini, *Il culto mariano in Egitto*, Bd. 1, Jerusalem 1975, S. 69-97.

Unterteilungen und Unterscheidungen belegt sind, können wir grundsätzlich die drei wichtigsten Thesen zum Verständnis und zur Interpretation der marianischen Mittlerschaft unterscheiden. Diese sind: das Inkarnationsmodell, das Modell, das auf der Theologie des Kreuzes basiert, und das Modell der graduellen Mittlerschaft, das sowohl aus der aufsteigenden als auch absteigenden Mittlerschaft besteht[4]. Wie Stanislaw Budzik feststellt, entsprechen diese Modelle den drei Phasen, in denen die Mittlerschaft Christi durchgeführt wird. Es handelt sich dabei um die Menschwerdung, das Ostermysterium und im Laufe der Jahrhunderte um die ständige Aktualisierung der Erlösung in den Herzen der Menschen[5]. Diese Modelle werden im Folgenden mit besonderer Betonung der Stellen, in denen die Beziehung ‚Heiliger Geist – Maria' vorhanden ist oder das Fehlen dieser Beziehung bemerkt wird, analysiert.

#### 4.1.1.1 *Die Inkarnationsthese der Mittlerschaft Mariens*

Dies ist die älteste These und das älteste Modell, das tief in der biblischen Überlieferung wurzelt. Es zeigt die Mittlerschaft Mariens in der Perspektive ihrer Gottesmutterschaft. Maria wurde zur Mittlerin, weil sie durch ihr Ja-Wort in Nazareth im Namen der ganzen Menschheit auf Gottes Erlösungsangebot durch den Heiligen Geist die Mutter des Sohnes Gottes wurde (vgl. Mt 1,18; Lk 1,35.38). Dank dessen begann die Realisierung der ewigen Absichten Gottes hinsichtlich der Erlösung der Menschen. Mit anderen Worten: Der Gottessohn ist durch die Mittlerschaft des Heiligen Geistes und Maria Mensch geworden. Maria erscheint daher als ‚Mitarbeiterin' des Heiligen Geistes bei der Übertragung des irdischen Lebens an die zweite göttliche Person.

Die besondere Aufmerksamkeit auf diese mittlerische Funktion können wir schon in der Lehre der Urkirche und in den patristischen Texten finden. Das Nicaeno-Konstantinopolitanum sagt, dass „das Fleisch vom Sohne Gottes durch den Heiligen Geist von der Jungfrau Maria angenommen wurde und er somit Mensch geworden ist" (*incarnatus de Spiritu sancto ex Maria Virgine*[6]). Außerdem bezeichnen viele Kirchenväter Maria entweder unmittelbar als ‚Mittlerin' im Kontext des Mysteriums der Menschwerdung[7]- besonders nach dem Konzil von Ephesus - oder sie bringen die Wahrheit durch zahlreiche poetische Vergleiche zum Ausdruck, deren vollständigste und schönste Sammlung im *Akathistos Hymnos*[8] zur Verehrung der Gottesgebärerin zu finden ist. Bei diesen Aussagen lohnt es sich, die Bemerkung des hl. Irenäus zu betrachten, dass Maria durch ihr Ja in Nazareth und „durch ihren Gehorsam für sich und das gesamte Menschengeschlecht die Ursache des Heils wurde"[9]. Der hl. Proklos von Konstantinopel nannte Maria „die einzige Brücke Gottes zu den Menschen"[10], und der hl. Basilius von Seleukia bezeichnete sie als „die Mittlerin zwischen Gott und den Menschen"[11]. Diese Inkarnationsthese der marianischen Mittlerschaft, die von den Kirchenvätern initiiert

---

[4] Vgl. S. Piotrowski, *Matka Boga i Matka Kościoła*, Białystok 1994, s. 111-113. C. S. Bartnik schlägt in seiner mariologischen Synthese eine andere Unterteilung vor. Er spricht von den drei ‚Linien der Mittlerschaft Mariens in Christus', diese sind: die ontisch-inkarnatorische Linie, die österliche Linie und die vollkommen-verdiente Linie (vgl. C. S. Bartnik, *Matka Boża*, a.a.O., S. 174-180). Wie leicht zu erkennen ist, entspricht die erste Linie dem Inkarnationsmodell der Mittlerschaft, während die zweite und dritte Linie den Gedanken enthalten, der auf der Theologie des Kreuz-Modells basiert. Der Theologe aus Lublin untersucht als eigenständiges Thema die Frage nach der Austeilung der Gnaden durch Maria, die dem Modell der schrittweisen Mittlerschaft entspricht. Vgl. C. S. Bartnik, *Matka Boża*, a.a.O., S. 196-199.

[5] Vgl. S. Budzik, *Maryja w tajemnicy Chrystusa i Kościoła*, a.a.O., S. 119.

[6] Vgl. BF IX, 10.

[7] Vgl. G. L. Müller, Mittlerin der Gnade, ML, Bd. 4, S. 488.

[8] Vgl. L. Balter, *Tajemnica Trójcy Świętej w Akatyście ku czci Bogarodzicy*, TSM, S. 294; G. M. Bartosik, *Przez Ciebie jaśnieje radość. Kult Maryi w liturgiach Wschodu i Zachodu*, Niepokalanów 1998, S. 67-72.

[9] Hl. Irenäus, *Adversus haereses*, III, 22, 1, 4, übers. nach http://www.unifr.ch/bkv/kapitel670-3.htm; vgl. LG 56.

[10] Hl. Proklos von Konstantinopel, *Oratio* 1, 11, übers. nach: Proklos, ML, Bd. 5, S. 312

[11] Vgl. Hl. Basilius von Seleukeia, *Homilie* 39.

wurde[12], überdauerte das Mittelalter[13] bis heute, und wir finden sie zum Beispiel in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils und in der Lehre von Johannes Paul II[14].

Viele Theologen und Marienverehrer haben dieses Konzept erweitert, indem sie den Grundsatz einführten, dass, wenn der Sohn Gottes durch Maria zu uns kam, wir auch durch Maria zu ihm gehen sollen [15].

Im Inkarnationsmodell ist die wechselseitige Beziehung zwischen dem Heiligen Geist und Maria offensichtlich. Der Heilige Geist kommt auf Maria herab, indem er in ihrem Schoß den Körper des Sohnes Gottes bildet. In diesem Zusammenhang wurde und ist Maria noch immer der Tempel des Heiligen Geistes[16], das Heiligtum (der Tabernakel) des Heiligen Geistes[17], „die neue Arche der Herrlichkeit, auf der der Geist Gottes während seines Herabkommens ruhte“[18], außerdem wird sie die Braut des Heiligen Geistes genannt[19]. Auf die mittlerische Funktion Mariens und ihre Beziehung zum Heiligen Geist weist der hl. Hypolitus von Rom hin, der sagt: „Christus ist der neue Mensch, der aus der Jungfrau Maria und dem Heiligen Geist geboren wurde, der das Himmlische als das Wort vom Vater erhalten und das Irdische vom alten Adam durch die Mittlerschaft der Jungfrau bekommen hat“[20].
Abschließend kann daraus gefolgert werden, dass in diesem Modell die Mittlerschaft Mariens streng in Gottes Heilsökonomie eingeschrieben ist. Gott, der Vater, sendet seinen Sohn in die Welt, der durch die Mittlerschaft des Heiligen Geistes und die Mittlerschaft Mariens einen Körper annimmt und Mensch wird. So entsteht durch Gehorsam und Zusammenarbeit dieses Modell: Gehorsam gegenüber Gott, dem Vater, und Kooperation mit dem Heiligen Geist[21].

#### 4.1.1.2 *Die These der Mittlerschaft auf der Grundlage der Theologie des Kreuzes*

Im Mittelalter wurde neben der Inkarnationsthese der Mittlerschaft Mariens ein neues Modell entwickelt, die sogenannte Mittlerschaft auf der Grundlage der Theologie des Kreuzes. Die Entstehung dieses Trends wird hauptsächlich dem Pseudo-Albertus Magnus und dem hl. Bonaventura zugeschrieben. Die Idee der marianischen Mittlerschaft wurde mit der Idee der Miterlösung verbunden. Es begann damit, dass die Miterlöserschaft der Jungfrau Maria

---

[12] Z. B. Petrus Damiani, *Rede* 46: „So wie der Sohn Gottes beschlossen hat, durch dich zu uns herabzukommen, so müssen auch wir durch dich zu ihm kommen“.

[13] LG 56, 61-63.

[14] In diesem Zusammenhang nennt der Papst Maria die neue Eva und wiederholt nach der Dogmatischen Konstitution *Lumen gentium*, dass „es […] der Wille des Vaters der Barmherzigkeit war, dass die Menschwerdung durch die Einwilligung von derjenigen vorausgegangen war, die als Mutter bestimmt war, und wie eine Frau zum Tod beitrug, so trug auch die Frau zum Leben bei“ (Jan Paweł II, *Katecheza „Maryja Nową Ewą”*, 19 September 1996, JPMB, Bd. 4, S. 207.

[15] Vgl. Anm. 12 in diesem Kapitel. Dieses Konzept wurde zum Beispiel durch den hl. Ludwig Grignion de Montfort (vgl. TPN, Nr. 83-86) oder durch den hl. Maximilian Kolbe (vgl. PMK, Nr. 366, S. 590-591; Nr. 370, S. 597-599) verkündet.

[16] Z. B. Der hl. Johannes von Damaskus, Homilie I *in Nativitatem Beatae Virginis Mariae*, 10, PG 96, 677: „O Jungfrau, du Tempel, der nicht mit Gold und Edelsteinen geschmückt ist, sondern aus dem Geist heraus erstrahlt“.

[17] Vgl. z. B. der hl. Isidor von Sevilla, *De ortu et obitu Patrum*, 67, III, PL 83, 148; LG 53; vgl. G. M. Bartosik, *Przybytek Ducha Świętego. Relacja Duch Święty – Maryja według Pisma Świętego i Ojców Kościoła*, in: *Duch Święty a Maryja. Materiały z sympozjum zorganizowanego przez Katedrę Mariologii KUL oraz Oddział Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Częstochowie, Częstochowa, 22-23 maja 1998 roku*, Red. S. C. Napiórkowski, T. Siudy, K. Kowalik, Częstochowa 1999, S. 59. Johannes Paul II. nannte Maria oft mit diesem Titel – siehe W. Siwak, *Fiat mihi*, a.a.O., S. 162, Anm. 437.

[18] Der hl. Andreas von Kreta, Oratio V *in Deiparae Annuntiationem*, PG 97, 896.

[19] Der hl. Aurelius Prudentius, *Liber Apotheosis*, PL 59, 969; Pseudo-Ildefons, *Homilie VI de Assumptione*, PL 96, 266. Dies ist auch ein beliebter pneumatologisch-marianischer Begriff von Johannes Paul II. (vgl. W. Siwak, *Fiat mihi*, a.a.O., S. 165-166, vor allem Anm. 452)

[20] Der hl. Hypolitus von Rom, *Contra Noetum*, PG 10, 827A.

[21] Ein solches Konzept kann zum Beispiel bei Johannes Paul II. gefunden werden. Im Kontext der Menschwerdung präsentiert der Papst Maria als „ein Beispiel für die Zusammenarbeit mit dem Heiligen Geist“ (Johannes Paul II., *Świętość najgłębszym wymiarem misyjności Kościoła*, Watykan, 14 Oktober 1979, APP, Bd. 1, S. 140 und sagt, dass Maria Jesus „durch den Heiligen Geist“ empfangen hat (Johannes Paul II., *Ojczyzna jest darem i zadaniem*, Watykan, 3 Mai 1981, APP, Bd. 1, S. 368).

zugeschrieben wurde und ihre Anwesenheit am Fuße des Kreuzes als Quelle ihrer mittlerischen Kraft galt.

Nach Jean Galot ist eine Aussage des byzantinischen Mönches Johannes Geometres (+ nach 989) das älteste Zeugnis, das das Konzept der Miterlöserschaft beinhaltet. In einem Gebet hat er festgestellt, dass Maria durch ihre Qualen zu unserer Erlösung beigetragen hat und dass nicht nur Christus sich selbst als Lösegeld für die Menschen gab, sondern auch seine Mutter[22]. Ab dem zehnten Jahrhundert wurde Maria in der Frömmigkeit der Glaubenden und in der scholastischen Theologie mit solchen Titeln wie *Redemptrix, Salvatrix* oder *Reconciliatrix* verehrt. Diese Benennungen gingen jedoch nicht mit einer tieferen theologischen Reflexion einher. Diese Titel waren größtenteils mit der Tatsache der Gottesmutterschaft der Jungfrau Maria verknüpft, nämlich mit der Tatsache, dass sie die Mutter des Erlösers ist[23]. Zur gleichen Zeit entwickelte sich jedoch die Lehre der Mitwirkung Mariens beim Opfer ihres Sohnes auf Golgotha. Arnold von Chartres (+ 1160) schrieb darüber[24]. Wir finden diesen Gedanken auch in den Erscheinungen der hl. Birgitta von Schweden[25]; der hl. Bonaventura sagt unmittelbar, dass „Maria am Fuße des Kreuzes den Preis unserer Erlösung bezahlt hat“[26].

Die Benennung Marias als ‚Miterlöserin‘ und die Betonung ihrer aktiven Teilnahme am Erlösungswerk entwickelte sich in der nachtridentinischen Zeit. In diesem Sinne sprechen viele herausragende Heilige: der hl. Laurentius von Brindisi, der hl. Robert Bellarmin, der hl. Johannes Eudes und der hl. Alfons Liguori[27]. Einige Theologen bezeichnen das 17. Jahrhundert direkt als ‚das Zeitalter marianischer Miterlöserschaft‘. Juniper B. Carol zitierte bis zu 124 Autoren aus diesem Jahrhundert, die das oben genannte Problem diskutierten, und betonte, dass Maria eine aktive Rolle bei der Passion und dem Tod Christi hatte[28]. Über die Lehre der Miterlöserschaft Mariens können wir auch in den Aussagen des *Magisterium Ecclesiae*, vom Pontifikat Pius‘ IX. bis zum Pontifikat Pius‘ XII., nachlesen. Wie Carlos Ignacio Gonzales, der diese Aussagen analysiert hat, hervorhebt, hat das Lehramt der Kirche diesen Begriff jedoch sehr vorsichtig verwendet, und dieser Titel wurde nie in Aussagen von erheblicher Bedeutung für die Lehre verwendet[29].

---

[22] „Wir danken dir, dass du die großen Qualen für uns erlitten hast, und dafür, dass du es wolltest, dass deine Mutter so viel für dich und für uns leiden musste. Sie hatte die Ehre, mit dir ihre Leiden zu teilen, und verdiente nicht nur die Gemeinschaft der Herrlichkeit, sondern trug mehr und mehr zu unserer Erlösung bei. Im Gedächtnis an die Leiden, die du für uns gelitten hast, bewahrte sie ihre Liebe zu uns nicht nur wegen der Natur, sondern auch wegen des Gedächtnisses an alles, was sie ihr ganzes Leben lang für uns getan hat. Wir danken dir, weil du dich selbst als Lösegeld gegeben hast, und weil du deine Mutter als immerwährendes Lösegeld gegeben hast, damit du einmal für uns sterben konntest und damit sie tausendmal durch ihren Willen sterben könnte, innerlich zerstört für die, denen sie wie der Vater ihren Sohn gab, bis er zum Tode gebracht wurde. Wir danken auch dir, oh Herrin, für deinen Kummer und die Qualen, die du bis jetzt erleiden musstest“ (hl. Johannes Geometres, *Gebet,* zitiert nach: J. Galot, *La plus ancienne affirmation de la corredemption mariale. Le temoignage de Jean le Geometre*, „Recherches de Science Religieuse” 45 [1957], S. 188).

[23] Vgl. J. Finkenzeller, *Miterlöserin*, ML, Bd. 4, S. 484; G. M. Bartosik, *Zbawcza służba Maryi*, in: *Tajemnica Odkupienia*, Red. L. Balter u. a., Poznan´ 1997, S. 372-373.

[24] „Es war also ein und derselbe Wille von Christus und Maria, und beide brachten ein und dasselbe Opfer (*pariter offerebant*): Sie brachte es im Blut ihres Herzens, er im Blut seines Leibes“ (Arnold von Chartres, *De laudibus*, PL 189, 1727).

[25] Die hl. Birgitta von Schweden legte diese Worte in den Mund Christi: „Meine Mutter und ich haben sozusagen die Menschheit im ganzen erlöst, ich durch das Leiden meines Herzens und Fleisches, sie im Kummer und Leid ihres Herzens. (zitiert nach: J. Finkenzeller, *Miterlöserin*, a.a.O., S. 484).

[26] Der hl. Bonaventura, *Collationes de donis Spiritus Sancti*, Bd. 5, Ad Claras Aquas 1891, S. 486.

[27] Vgl. J. Finkenzeller, *Miterlöserin*, a.a.O., S. 484.

[28] Vgl. J. B. Carol, *De corredemptione BVM. Disquisitio positiva*, Civitas Vaticana 1950, S. 478.

[29] Vgl. C. I. Gonzales, *Mariologia. Maria, Madre e Discepola*, Casale Monferrato 1988, S. 247-248. Der Autor stellt alle Aussagen des Lehramtes zusammen, in denen der Titel ‚Miterlöserin‘ erscheint. Es ist erwähnenswert, dass wir vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil im Allgemeinen über drei Konzepte des Verständnisses von der Teilnahme Mariens am Erlösungswerk reden können. In der ersten – maximalistischen - These wurde über die unmittelbare Mitwirkung Mariens am Erlösungswerk gesprochen. Maria wurde in dieser Position als ‚Miterlöserin‘ dargestellt, deren Verdienste neben den Verdiensten Christi auch einen Erlösungswert hatten. Aus der Miterlöserschaft Mariens wurde ihr Privileg der Mittlerschaft aller Gnaden abgeleitet. Die zweite – minimalistische - These sprach über eine nur mittelbare Mitwirkung Mariens beim Erlösungswerk. Laut den Vertretern dieser These brauchte Maria selbst die Erlösung, und ihre Teilnahme an diesem Werk besteht nur in der Tatsache, dass sie die Mutter des Erlösers wurde. Schließlich die dritte These, im Sinne eines Mittelweges, die über eine unmittelbar passive Mitwirkung Mariens am Erlösungswerk sprach. Laut dem Hauptautor dieser These, H. M.

Die Untersuchung der Miterlöserschaft Mariens ist daher wichtig für das von uns diskutierte Thema, da aus der These über die Miterlöserschaft Mariens die These über ihre Mittlerschaft abgeleitet und - konkret darüber - Maria die Austeilerin aller Erlösungsgnaden wurde. Die Synthese dieses Konzepts findet sich beispielweise im polnischen Handbuch der Mariologie *Gratia plena. Studia teologiczne o Bogurodzicy*[30]. Pfr. Franz Dziasek, Autor der Studie über die Mittlerschaft Mariens, nennt die Erlösung eine kostbare Schatzkammer, die von uns anerkannt und ausgefüllt werden muss[31]. Christus hat dies durch sein Leiden und seinen Tod sowie die Jungfrau Maria als Miterlöserin vollbracht. Dies war die erste Stufe des Erlösungswerkes. Danach folgt die zweite Phase, die Austeilung von Erlösungsgütern unter den Menschen. Dies sind die Aufgabe und das Privileg der Jungfrau Maria, die alle Gaben der Erlösung austeilt und deshalb den Titel ‚Mittlerin aller Gnaden' erhielt[32]. Wie zu sehen ist, sind beide Phasen eng miteinander verbunden, und die zweite Phase (Mittlerschaft) ist eine logische Folgerung aus der ersten Phase (Miterlöserschaft). Dieses Konzept, das sich häufig in der vorkonziliaren Theologie auswirkte, fand seine Unterstützung in der Lehre der Päpste, was durch die Enzyklika *Adiutorium populi* von 1895 vom Papst Leo XII. zum Ausdruck gebracht wurde. In dieser Enzyklika lehrte der Papst, da Maria „die einst Gehilfin im Geheimnis der Erlösung des Menschengeschlechtes war, sollte sie nun auch zur Ausspenderin aller Gnaden werden […] und zu diesem Zweck wurde ihr eine fast unermessliche Macht verliehen"[33].

Mit der so verstandenen Bedeutung von der Teilnahme Mariens am Erlösungswerk und ihrer Mittlerschaft war eine Lehre verbunden, die sagt, dass gleichsam „Christus für sich die Gerechtigkeit beibehalten hat und Maria Erbarmen gab'. Diese Formel war Ausdruck einer zu starken und einseitigen Betonung der Gottheit Christi (eine Art Monophysitismus), was dazu führte, dass der Sohn Gottes fern wurde, was wiederum dazu führte, jemanden näher zu suchen. Diejenige wurde Maria, die als barmherzige Mittlerin zu dem gerechten Mittler Christus oder manchmal sogar unmittelbar zu Gott-Vater galt. Die Genese einer solchen Interpretation der Mittlerschaft sollte in der Lehre des großen Verehrers Mariens, des hl. Bernhard von Clairvaux, gesehen werden. Der *Doctor Marianus* hat zwar die Vollkommenheit der Mittlerschaft Christi anerkannt, hat ihm allerdings drei ‚Aber' gegeben: 1) Christus könnte für uns ausreichen, aber weil es nicht gut ist, dass der Mensch allein sei (vgl. Gen 2,18), wäre es besser, wenn ihn eine Person des anderen Geschlechts begleiten würde. 2) Christus ist in der Tat ein allmächtiger Mittler, aber seine Menschheit ist von seiner Gottheit so sehr in Anspruch genommen, dass die Menschen sich vor seiner Majestät fürchten könnten. 3) Christus, der für uns litt, lernte dabei Barmherzigkeit und Mitleid, er hat sich jedoch selbst der Macht des Richters entledigt[34]. In demselben Sinne lehrte auch der hl. Anselm von Canterbury[35], und in den Schriften des

---

Köster, hat Maria unter dem Kreuz Christi das ganze Menschengeschlecht repräsentiert, das auf die Erlösung gewartet hat. Sie war eine Partnerin Gottes, als er den neuen Bund geschlossen hat, und zugleich eine Empfängerin der Gabe der Erlösung im Namen aller Menschen und der Kirche. Vgl. *S. Meo, Nova Eva. Lo sviluppo teologico della „Nova Eva": La Corredentrice*, NDM, S. 1022-1023.

[30] Siehe. F. Dziasek, *Wszechpośrednictwo Najświętszej Maryi Panny*, in: *Gratia plena. Studia teologiczne o Bogurodzicy*, Red. B. Przybylski, Poznań-Warszawa-Lublin 1965, S. 303-340.

[31] Im 14. Jahrhundert präsentierte Papst Clemens VI. die Lehre über die Schatzkammer der Erlösung, in der alle Verdienste Christi enthalten sind (Bulla *Unigenitus Dei Filius* [27 Januar 1343], DS 1025-1027), später wurde an diese Lehre durch Papst Leo XIII. erinnert (Enzyklika *Octobri mense* [22. September 1891], ASS 24 [1891], S. 195).

[32] Ebd., S. 304-305.

[33] Leo XII., Enzyklika *Adiutricem populi* (5 September 1895), ASS 28 (1895), S. 129-136.

[34] „Et quidem sufficere poterat Christus sed nobis bonum non erat esse hominem solum. Congruum magis, ut adesset nostrae reparationi sexus uterque, quorum corruptioni neuter defuisset. Fidelis plane et praepotens mediator Dei et hominum Christus Jesus, sed divinam in eo reverentur homines majestatem. Absorpta videtur in deitatem humanitas, non quod mutata sit substantia, sed affectio deificata. Non sola illi cantatur misericordia, cantatur pariter et iudicium (Psal. c. 1); quia etsi didicit ex his quae passus est compassionem, ut misericors fieret, habet tamen et iudiciariam potestatem" (hl. Bernhard, *Sermo de duodecim praerogativis B. V. Mariae*, PL 183, 429).

[35] „Videns enim me, domina, ante districti iudicis omnipotentem iustitiam, et considerans irae eius intolerabilem vehementiam, perpendo peccatorum meorum enormitatem et condignam tormentorum immanitatem. Tanto iugitur, domina clementissima, horrore turbatus, tanto pavore perterritus: cuius enixius implorabo interventionem, quam cuiusuterus mundi fovit

Pseudo-Bonaventura finden wir eine Feststellung, dass Gott das Himmelreich in zwei Teile geteilt hat: das Reich der Gerechtigkeit, in dem Christus Macht und Gericht ausübt, und das Reich der Barmherzigkeit unter der Schirmherrschaft der Autorität Mariens[36]. Dieses Konzept kommt in vielen Texten mittelalterlicher Frömmigkeit[37] sowie in verschiedenen Formen des Marienkultes vor. Die deutlichste Manifestation hiervon ist die Verehrung des Bildes der Erbarmenden Mutter Gottes, dargestellt als die eine, die die Zornespfeile des Herrgotts fängt und bricht[38].

Wie Heiko A. Obermann und nach ihm S. C. Napiórkowski feststellt, gab es in der katholischen Kirche im späten Mittelalter zwei Modelle der Mittlerschaft. Das erste Modell war ein akademisches Modell, eindeutig christozentrisch. Es betonte die einzige Mittlerschaft Christi, der uns mit dem Vater versöhnte und uns den Zugang zu seiner Barmherzigkeit eröffnete. Das zweite Modell, das nach Art der Frömmigkeit und pastoralen Verkündigung ist, teilte die erlösende Mittlerschaft zwischen Christus und Maria. Die Mutter Gottes versichert uns den Zugang zu Gottes Barmherzigkeit, während Christus die Erfüllung der Gerechtigkeit Gottes ist und in erster Linie die Funktion des Richters erfüllt. Die Erlösung wird in diesem Modell durch den Mittler und die Mittlerin erreicht, wobei die Mittlerin uns hier emotional näher ist als der Mittler[39].

Die Lehre von dem Bedürfnis, Maria als Mittlerin zu Christus, dem gerechten Richter, zu haben, fand ihre Reflexion in der konventionellen Lehre der Päpste, was in der Enzyklika Papst Leos XIII. *Octobri mense* von 1891 zum Ausdruck gebracht wurde[40]. Es ist erwähnenswert, dass dieses Modell heute noch in einigen religiösen Liedern[41] oder Predigten vorkommt (obwohl es aufgrund der verbreiteten Verehrung des Barmherzigen Jesus immer seltener wird).

#### 4.1.1.3 *Die aufsteigende und absteigende Mittlerschaft (per gradus)*

Das oben diskutierte Konzept der Mittlerschaft, das Christus als den gerechten Richter und Maria als die barmherzige Mutter (die für uns bei ihrem Sohn die Fürbitte einlegt und die Erlösungsgnaden austeilt) darstellt, verursachte - fast automatisch - die Bildung eines weiteren Modells der Mittlerschaft (das mit dem vorherigen eng verbunden ist), nämlich ein

---

reconciliationem? Unde securius velocem in necessitate subventionem sperabo [...]? Aut cuius intercessio facilius reo veniam impetrabit, quam illum generalem et singularem iustum ultorem et misericordiam indultorem lactavit?" (hl. Anselm von Canterbury, *Oratio ad sanctam Mariam cum mens est sollicita timore*, in: H. Barré, *Prièrs anciennede l'Occident à la Mère du Sauveur*, Paris 1963, S. 184).

[36] „Sextam divisionem fecit cum Filio, cum qui divisit regnum caelorum, cujus duae erant partes, «justitia et misericordia». Beata virgo optimam sibi elegit, quia facta est regina misericordiae, et Filius eius remansit rex iustitiae; et melior misericordia quam justitia" (Pseudo-Bonaventura, *Sermo VI de Assumptione B. V. M.* Dieser Text befindet sich zusammen mit den Schriften des hl. Bonaventura: *Opera omnia*, Bd. 9, Ad Claras Aquas [Quaracchi] 1901, S. 703b).

[37] Dieses Konzept kann zum Beispiel im *Blümlein* des hl. Franziskus gefunden werden, einem mittelalterlichen apokryphen Werk franziskanischer Literatur. Nach diesem Werk hatte Bruder Leon einen Traum, in dem er zwei Arten von Treppen zum Himmel sah. Christus stand oben auf der roten Treppe und oben auf der weißen Treppe die Jungfrau Maria. Auf der roten Treppe konnten die Brüder den Himmel nicht erreichen, weil Christus-Richter den Wanderern ihre Sünde zeigte und so das Ziel verhinderte. Sie waren erst auf der weißen Treppe erfolgreich, denn sie wurden voller Erbarmen und Sanftmut der Mutter Jesu in das Himmelreich aufgenommen. Vgl. *Kwiatki św. Franciszka z Asyżu*, Warszawa 1959, S. 369-370.

[38] Vgl. z. B. das Bild der Erbarmenden Mutter Gottes in der Jesuitenkirche in Warschau in der Altstadt.

[39] Vgl. H. A. Oberman, *Spätscholastik und Reformation*, Bd. 1: *Der Herbst der mittelalterlichen Theologie*, Zürich 1965, nach: S. C. Napiórkowski, *Solus Christus. Zbawcze pośrednictwo według „Księgi zgody"*, Lublin 1999, S. 66.

[40] Leo XIII, Enzyklika *Octobri mense* (22 September 1891), zitiert nach: *Maria Santissima nel magistero della Chiesa. I documenti da Pio IX a Giovanni Paolo II*, Red. R. Spiazzi, Milano 1987, S. 44.

[41] Z. B. in dem polnischen Lied *Herzliche Mutter*, wo wir die Worte lesen: „Wenn der Vater mit dem Schwert zornig ist, wird der Glückliche zur Mutter fliehen". Mehr zu diesem Thema wurde von S. C. Napiórkowski geschrieben, siehe MMP, S. 79-104. Eine zu streng gesehene Dichotomie in den religiösen Liedern zwischen Christus, dem gerechten Richter, und Maria, der barmherzigen Mutter, wird von Pater Salij abgelehnt, da diese Ansichten vor allem die Bedeutung des Fürbittgebetes betonen. Vgl. J. Salij, *Matka Boża, aniołowie, święci*, Poznań [ohne Jahresangabe], S. 57-62.

stufenweises Mittlerschaftsmodell. Dieses Modell umfasst sowohl die fürbittende Mittlerschaft, d. h. die aufsteigende (Maria erbittet die Gnaden bei Christus und legt die Fürbitten für uns ein) als auch die absteigende Mittlerschaft, d. h. Maria teilt die von Christus verdiente und vermittelte Gnaden aus. Deshalb ist die zweite Auffassung populärer geworden; diese wird des Öfteren sowohl in Theologiediskussionen als auch in der Frömmigkeitsliteratur angewendet.

#### 4.1.1.3.1 Die Kernideen dieser Konzeption

Das graduelle Modell der Mittlerschaft (*per gradus*) entwickelte sich (wie auch das vorangegangene Modell) im Mittelalter und war in gewisser Weise von der Vision der Feudalgesellschaft abhängig, die eindeutig hierarchisch war (nach dem Prinzip: Souverän – Vasall)[42]. Auf ähnliche Weise wurde auch die Beziehung zwischen Gott und den Menschen betrachtet. An der Spitze der Hierarchie stehen nach dieser Vision Gott-Vater, darunter der Gottessohn, dann die Jungfrau Maria und erst danach die Heiligen und die gewöhnlichen Menschen. Um zu Gott-Vater zu gelangen, muss man daher den Stufen dieser Hierarchie folgen. Eine direkte Annährung an Gott wäre zu kühn, genauso wie es eine Kühnheit für die gewöhnlichen Menschen wäre, ohne Hofdienst zum König oder Kaiser zu gelangen.

Einen besonderen Einfluss auf die Bildung einer solchen Mittlerschaftsvision hatten der hl. Bernhard von Clairvaux und der hl. Bernhardin von Siena. Ersterer präsentierte sein Konzept der marianischen Mittlerschaft während der Predigt *De aquaeductu* zum Fest Mariä Geburt am anschaulichsten. Er zeigte Maria als Aquädukt (Wasserleitung), durch den alle Gnaden der Christusquelle zu uns fließen. Durch dieses Aquädukt können wir ohne Bedenken Christus erreichen, denn Maria reinigt unsere Taten und Gebete mit ihrer Heiligkeit und Würde[43]. In dieser Predigt formulierte der hl. Bernhard eine Maxime, die über Jahrhunderte zu einem der Hauptprinzipien in der marianischen Mittlerschaftstheologie wurde: „Es ist der Wille Gottes, dass uns alles durch Maria werde – *Sic est voluntas eius, qui totum nos habere voluit per Mariam*“[44]. Das Modell der graduellen Mittlerschaft ist also in dem Spruch: „durch Maria zu Jesus – *per Mariam ad Jesum*“, oder manchmal sogar im Wortlaut: *per Mariam ad Deum*[45] enthalten.

Wie der hl. Bernhard zur Bildung des graduellen Mittlerschaftsmodells beitrug, so trug der hl. Bernhardin von Siena auf einzigartige Weise zur Verbreitung dieses Modells in der gesamten Westkirche über mehrere Jahrhunderte bei. Besonderen Einfluss übte das folgende Textfragment aus seiner Predigt zum Fest Mariä Geburt aus: „Alle Gnade, die den Menschen mitgeteilt wird, erfolgt in drei Stufen. Sie wird nämlich durchaus ordnungsgemäß zunächst von Gott an Christus, von ihm an Maria und von Maria an uns übermittelt“[46].

Der Ausdruck des Glaubens (bezüglich der mittlerischen Rolle Mariens), sowohl der Theologen als auch der gewöhnlichen Menschen, wurde die unterschiedliche Titelgebung, die ihre Mission hervorheben soll. Die fürbittende Funktion wurde durch die folgenden Namen definiert: Beterin (*Deprecatrix, Oratrix*), Fürsprecherin (*Advocata*), Fürbitterin (*Interpellatrix*), Gnadenerwerberin (*Impetratrix, Obsecratrix*), mächtiges Flehen (*Omnipotens supplex*). Die folgenden marianischen Titel wurden wiederum mit der Austeilung der Gnaden in Zusammenhang gebracht: Mittlerin aller Gnaden (*Mediatrix omnium gratiarum*), Austeilerin

[42] Vgl. C. S. Bartnik, *Matka Boża*, a.a.O., S. 168.
[43] Hl. Bernhard von Clairvaux, Maria, der Aquädukt Gottes, der polnische Text: S. C. Napiórkowski, *O wodociągu. Wprowadzenie, przekład i komentarze do kazania św. Bernarda z Clairvaux*, RT 46 (1999) Nr. 4, S. 195-206.
[44] Hl. Bernhard von Clairvaux, *De aquaeductu*, PL 183, 441.
[45] Vgl. MNP, S. 168.
[46] Der Hl. Bernhardin von Siena, *Sermo VI in festis B.M.V. de Anna*, S. 1, T. 2.

(*Administratrix*), Schatzmeisterin (*Thesauraria*), Ausspenderin (*Dispensatrix, Sequestra, Ministra*)[47].

Es ist erwähnenswert, dass bei der Erörterung des Konzeptes der marianischen Mittlerschaft der Gnaden schon im Mittelalter der Vorschlag aufkam, dass Maria die Mittlerin der Gnaden des Heiligen Geistes sei und dass der Heilige Geist der gesegneten Jungfrau Maria bei der Verleihung der Gnaden für die Menschen irgendwie dient[48]. Die Anhänger dieser These gingen weiter und schlugen vor, dass Maria eine besondere ‚Verfügung' über den Heiligen Geist bei der Austeilung dieser Gnaden habe, was durch die berühmte Aussage von Bernhardin von Siena zum Ausdruck gebracht wurde: „Von der Zeit an, in der Gott in ihrem Schoß empfangen wurde, erhielt sie [Maria – Nachsatz von G. Bartosik] sozusagen die Zuständigkeit oder die Verfügung hinsichtlich des zeitlichen Hervorganges des Heiligen Geistes, so dass keine Kreatur irgendeine Gnade von Gott empfängt ohne die Austeilung durch die Jungfrau Maria"[49]. Durch den ‚zeitlichen Hervorgang des Heiligen Geistes' – so erklärt J. Warzeszak – wird die Verleihung der heiligmachenden Gnaden gegenüber dem Menschen verstanden[50]. In diesem Zusammenhang nennt der hl. Bernhard Maria ‚Hals', durch den alle Gnaden vom Christus-Haupt zu den einzelnen Christen, d. h. zu den Mitgliedern des ganzen mystischen Leibes Christi fließen[51].

Das Konzept der Austeilung der Gnaden durch Maria hat im Laufe der Jahrhunderte viele Anhänger gefunden[52]. Der Höhepunkt seiner Entwicklung war die erste Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts, als die theologisch-fromme Bewegung gebildet wurde, deren Hauptziel die Verkündigung eines Dogmas von der Mittlerschaft aller Gnaden Mariens war, d. h. die Anerkennung der These als Dogma, dass die Menschen von Gott alle Gnaden durch die Mittlerschaft Mariens erhalten. In der Praxis war dies eine Bewegung, die darauf abzielte, die vom hl. Bernhard und dem hl. Bernhardin zum Ausdruck gebrachte Doktrin der Mittlerschaft Mariens als Dogma anzuerkennen.

Die Hauptphasen der Aktivität dieser Bewegung waren gekennzeichnet durch die marianischen Kongresse in Freiburg in der Schweiz (1902) und Einsiedeln (1906)[53], die Tätigkeit des belgischen Primas, Kardinal Desiré Mercier[54] und die Einführung des Festes ‚Maria, Mittlerin aller Gnaden' durch Papst Benedikt XV. (1922)[55]. Diese Lehre wurde auch

---

[47] Vgl. F. Dziasek, *Wszechpośrednictwo Najświętszej Maryi Panny*, a.a.O., S. 302.

[48] Vgl. z. B. Konrad von Sachsen, *Speculum seu salutatio beatae Mariae Virginis ac sermones mariani*, hrsg. Petrus de Alcantara Martinez, in*: Biblioteca Franciscana Ascetica Medii Aevi*, Bd. XI, Grottaferata 1975, S. 242: „Wer die siebenfache Gnade des Heiligen Geistes empfangen möchte, soll sie auf dem Zweig der Blume des Heiligen Geistes suchen. Wie wir durch den Zweig zur Blume gelangen und durch die Blume zum Geist, der auf ihr ruht, so werden wir auch durch Maria zu Christus kommen und durch Christus finden wir die Gnade des Heiligen Geistes". Ähnlich lehrte auch der hl. Ludwig Grignion de Monfort: „Gott der Heilige Geist hat Maria, seiner geliebten Braut, seine unaussprechlichen Gaben anvertraut und sie zur Ausspenderin all seiner Reichtümer erwählt, so dass sie all seine Gaben und Gnaden austeilen kann, wie sie möchte. Ja, der Heilige Geist verleiht den Menschen alle Himmelsgaben nur durch Marias jungfräuliche Hand" (TPN, NR 25).

[49] Hl. Bernhardin von Siena, *Z kazania 52 o pozdrowieniu anielskim*, in: *Teksty o Matce Bożej*, Bd. 5: *Franciszkanie średniowieczni*, Red. S. C. Napiórkowski, Niepokalanów 1992, S. 141.

[50] Vgl. J. Warzeszak, *Maryja a Duch Święty w ujęciu teologów średniowiecznych (VIII-XV w.)*, in: *Duch Święty a Maryja. Materiały z sympozjum zorganizowanego przez Katedrę Mariologii KUL oraz oddział PTT w Częstochowie, Częstochowa, 22-23 maja 1998 roku*, Red. S. C. Napiórkowski, T. Siudy, K. Kowalik, Częstochowa 1999, S. 105.

[51] „Insofern Christus das Haupt des mystischen Leibes ist, kann Maria der Hals genannt werden, durch den der Gnadenstrom auf die Glieder übergeht" […] Daher sagt Bernhard: „Keine Gnade kommt vom Himmel auf die Erde, außer durch die Hände Mariens". (Hl. Bernhardin von Siena, *Z kazania 52 o pozdrowieniu anielskim*, a.a.O., S. 141).

[52] Dazu gehören z. B. der hl. Johannes Oliver, der hl. Johannes Eudes, der hl. Alfons Liguori und der hl. Ludwig Grignion de Montfort. Vgl. W. Siwak, *Fiat mihi*, a.a.O., S. 243-245; Z. Kraszewski, *Mariologia*, Paris 1964, S. 128.

[53] Vgl. R. Pastè, *La mediazione universale di M. V.*, „Scuola Cattolica" 9 (1927), S. 44; A. Oddone, *La mediazione universale di Maria Vergine nella Scrittura, nella Tradizione e nella storia*, „Rivista del Clero Italiano" 12 (1932), S. 536.

[54] Vgl. M. Hauke, *Maria „Mediatrice di tutte le grazie". La mediazione universale di Maria nell'opera teologica e pastorale del cardinale Mercier*, Lugano 2005; G. Roschini, *Dizionario di Mariologia*, Roma 1961, S. 348; S. Piotrowski, *Matka Boga i Matka Kos´cioła*, a.a.O., S. 113.

[55] Vgl. C. I. Gonzales, *Mariologia*, a.a.O., S. 254.

von den folgenden Päpsten in ihrer traditionellen Lehre unterstütz: Leo XII.[56], Pius X.[57], Benedikt XV.[58], Pius XI.[59] und Pius XII.[60]. Diesem Trend schlossen sich auch die Lehre und das Apostolat des hl. Maximilian Maria Kolbe an, der bei der Lehre über Maria als Mittlerin aller Gnaden überzeugt war, dass diese Lehre als theologisch sicher gilt und bald vom Papst als Dogma des Glaubens verkündet würde[61]. Am 28. November 1922 berief Papst Pius XI. drei theologische Kommissionen in Belgien, Spanien und Rom, um die Möglichkeiten zu prüfen, diese Wahrheit als Glaubensdogma zu verkünden. Diese Kommissionen gaben diesbezüglich jedoch keine eindeutig positiven Antworten[62].

Eines der umfassenderen Themen, die in der marianischen Mittlerschaft aller Gnaden diskutiert wurde, war die Frage der Kausalität der Vermittlung. Es wurde allgemein angenommen, dass Maria nur eine Instrumentalursache (Werkzeugursache) im moralischen Sinne war, was bedeutete, dass Gott, der die Hauptursache der Gnaden ist, sich bei der Gnadenausteilung Marias als eines Werkzeugs bediente. Maria ist auch eine moralische Ursache, weil sie verursacht, dass eine andere Ursache (Gott) die beabsichtige Wirkung ausübt (Verleihung der Gnaden)[63]. Einige Theologen haben jedoch vorgeschlagen, dass Maria auch eine physische und Instrumentalursache der Gnade Gottes ist[64] und sogar ein „sekundäres physisches Instrument des Heiligen Geistes", weil „der Heilige Geist mit Maria die Gnade in den Seelen physisch verursacht"[65].

---

[56] „Ex quo non minus vere proprieque affirmare licet, nihil prorsus de permagno illo omnis gratiae thesauro, quem attulit Dominus, siquidem «gratia et veritas per Christum facta est» [J 1,17], nihil nobis, nisi per Mariam, Deo sic volente, impertiri; ut, quo modo ad summum Patrem nisi per Filium nemo potest accedere, ita fere nisi per matrem accedere nemo possit ad Christum" (Leon XIII, Encyklika *Octobri mense* [22 September 1891], DS 3274, BF VI, 90). Papst Leon XIII nennt Maria auch ‚Mittlerin bei Mittler' – ad Mediatorem Mediatrix (Leon XIII, Enzyklika *Fidentem piumque* (20 September 1896), DS 3321, BF VI, 92; vgl. Enzyklika *Adiutricem populi* (5 September 1895); Italienischer Text in: *Maria Santissima nel magistero della Chiesa*, a.a.O., S. 60. Enzyklika *Iucunda semper* (8 September 1894), Leonis XIII P.M. Acta XIV, 309).

[57] Vgl. Pius X., Enzyklika *Ad diem illum* (2 *Februar* 1904), DS 3370, BF VI, 93.

[58] Benedikt XV., Apostolischer Brief *Inter sodalicia* (22 März 1918): „Alle Arten von Gnaden, die wir aus dem Schatz der Erlösung erhalten, wurden durch die Hände derselben schmerzhaften Mutter Gottes ausgeteilt" (zitiert nach: *Maria Santissima nel magistero della Chiesa*, a.a.O., S. 87). Vgl. F. Lambiasi, *Lo Spirito Santo: mistero e presenza*, a.a.O., S. 296.

[59] Vgl. z. B. Pius XI., Litterae apostolicae *Galliam Ecclesiae filiam* (2 März 1922), AAS 14 (1922), S. 186; Litterae Apostolicae *Sollemne semper* (15 September 1932), AAS 24 (1932) 376.

[60] Vgl. Pius XII., *Nuntius radiophonicus Bendito seja o Senhor* (13 Mai 1946), AAS 38 (1946), S. 266; Enzyklika *Fulgens corona* (8 September 1953), Italienischer Text nach: *Maria Santissima nel magistero della Chiesa*, a.a.O., S. 149; Enzyklika *Ad caeli Reginam* (11. Oktober 1954), Italienischer Text nach: *Maria Santissima nel magistero della Chiesa*, a.a.O., S. 166-167; vgl. F. Dziasek, *Wszechpośrednictwo Najświętszej Maryi Panny*, a.a.O., S. 329-331. Vgl. die päpstlichen Aussagen: MO, S. 200-201.

[61] „Eine zuverlässige und unwiderlegbare Wahrheit liegt in der katholischen Kirche, obwohl dies noch nicht als Dogma verkündigt ist, dass die Mutter Gottes die Mittlerin aller Gnaden ist. [...] In Anbetracht der Bemerkungen aus den Vorträgen, die ich gehört habe, präsentiert sich dies ungefähr so: Die Quelle allen Seins, das, was nicht nichts ist, ist Gott, und das stammt vom Herrgott. Gemäß der von Gott festgelegten Ordnung werden jedoch alle Güter von Maria an die Menschen weitergegeben, wenn auch nicht direkt. Außerdem erhalten wir immer alle Gnaden, nicht anders als durch Maria. In Bezug auf die Gnadenverleihung können wir nicht viel sagen, da unser Verstand begrenzt ist, um solche erhabenen übernatürlichen Geheimnisse zu verstehen. " (hl. Maximilian Kolbe, *Konferencja z 6 czerwca 1933*, KMK, Nr. 24, S. 33-34).

[62] Vgl. M. Hauke, *Maria „Mediatrice di tutte le grazie"*, a.a.O., S. 87, 109; G. M. Besutti, *La mediazione di Maria secondo gli studi di due Commissioni istituite da Pio XI*, „Marianum" 47 (1985), S. 37-41; S. De Fiores, *Maria Madre di Gesù. Sintesi storico salvifica*, Bologna 1992, S. 176; G. Brunero, *La Madre. Maria in una sintesi storico-teologica*, Frigento 1989, S. 298. Leider ist der Text der römischen Kommission unbekannt. Die Texte der belgischen und spanischen Kommission wurden von G. Besutti in dem oben zitierten Artikel dargestellt.

[63] Vgl. F. Dziasek, *Wszechpośrednictwo Najświętszej Maryi Panny*, a.a.O., S. 337; vgl. W. Granat, *O łasce Bożej udzielanej przez Chrystusa Odkupiciela*, Lublin 1959, S. 111.

[64] Vgl. F. Dziasek, *Wszechpośrednictwo Najświętszej Maryi Panny*, a.a.O., S. 338.

[65] „Die Fruchtbarkeit des göttlichen Paraklets ist die Erschaffung der Gnade, nicht nach der Ordnung der moralischen Ursache, denn der Heilige Geist verdient nicht oder betet nicht um Gnade, sondern nach der Ordnung der physischen Ursache. Diese Fruchtbarkeit in die Tat umzusetzen, bedeutet physische Erschaffung der Gnade und mit ihr den ganzen Prozess der Heiligung. [...] Wenn es die Wahrheit ist, die der Heilige Geist verwirklicht, das heißt, er setzt seine Fruchtbarkeit durch die Mittlerschaft Mariens um, dann heißt es, dass er mit ihr die Gnade in Seelen physisch erschafft: Maria ist dann das sekundäre physische Instrument des Heiligen Geistes" (C. Lacrampe, *Wszechpośrednictwo N. Marji Panny*, Lublin 1929, S. 59. Vgl. F. Dziasek, *Wszechpośrednictwo Najświętszej Maryi Panny*, a.a.O., S. 302).

Das Thema der Mittlerschaft aller Gnaden durch Maria kehrte mit neuer Macht in den Bitten zurück, die von Bischöfen, Priesterorden und den theologischen Fakultäten an das Zweite Vatikanische Konzil geschickt wurden[66]. Deshalb erscheint dieses Thema sowohl in den Konzilsdiskussionen als auch später in dem mariologischen Kapitel der Konstitution *Lumen gentium*[67].

#### 4.1.1.3.2 Die zeitgenössische Kritik an diesem Modell

Das Konzept der graduellen Mittlerschaft (*per gradus*) stieß sowohl während der Konzilsdiskussionen als auch unmittelbar danach auf heftige Kritik.

Vor allem stellte das Zweite Vatikanische Konzil selbst fest, dass es die Rolle der seligen Jungfrau Maria im Geheimnis Christi und der Kirche sorgfältig beleuchten will, nimmt aber zugleich die methodologische Voraussetzung an, „keine vollständige Lehre über Maria vorzulegen oder Fragen zu entscheiden, die durch die Arbeit der Theologen noch nicht völlig geklärt sind", um den katholischen Schulen das Recht zu überlassen, freie Auffassungen über einige Fragen zur Mariologie vortragen zu können[68].

Zweifellos war und bleibt eine der wichtigsten Fragen zu beantworten, „die durch die Arbeit der Theologen noch nicht völlig geklärt ist", die Frage der Mittlerschaft der Jungfrau Maria. Trotz der zahlreichen Petitionen und Stellungnahmen der Konzilsväter hat das Konzil kein neues Dogma über die Mittlerschaft aller Gnaden durch Maria verkündet und hat das vom hl. Bernhard und vom hl. Bernhardin geschaffene Konzept der Mittlerschaft sich nicht zu eigen gemacht. Es präsentierte dagegen eine eigene Vision der marianischen Mittlerschaft, verstanden als ‚Teilhabe an der einzigen Mittlerschaft Christi'. Darauf wird weiter unten noch näher eingegangen. Darüber hinaus wurde während der Konzilsarbeiten - vor allem durch die Konzilsbeobachter aus anderen Kirchen und Konfessionen - der Vorwurf über die Abwesenheit des Heiligen Geistes in den Konzilsdokumenten formuliert und sogar eine These über die Ersetzung des Heiligen Geistes in der katholischen Theologie und Frömmigkeit aufgestellt. Dieses Thema wird auch in einem der nächsten Abschnitte dieses Kapitels ausführlich behandelt. Nun werden wir jedoch den kritischen Bemerkungen gegenübertreten, die in der nachkonziliaren Zeit unter dem Modell der stufenweisen Mittlerschaft angesprochen wurden. Diese interessieren uns noch mehr, weil diese Kritik die Rolle des Heiligen Geistes bei der Anwendung der Erlösung Christi zum Ausdruck bringen sollte.

Die Person, die die Diskussion zu diesem Thema eröffnete und wahrscheinlich den größten Beitrag auf diesem Gebiet geleistet hat, ist der Paderborner Theologe und Konzilsexperte H. Mühlen. Im gleichen Sinne sprach Y. Congar recht radikal und auf polnischem Boden S. C. Napiórkowski.

---

[66] Insgesamt sind beim Zweiten Vatikanischen Konzil 472 mariologische Stellungnahmen eingegangenen, die 576 detaillierte Bitten enthielten, von denen 381 in Bezug auf die Frage der Mittlerschaft Mariens (265 von ihnen waren eine Bitte um die Verkündigung des Dogmas über die Mittlerschaft aller Gnaden durch Maria) Vgl. M. Kajdan, *L'interpretazione della dottrina mariologica del Vaticano II nelle opere di Stanisław Celestyn Napiórkowski. Licenza in S. Teologia con specializzazione in Mariologia*, Pontificia Facoltà Teologica „Marianum", Roma 1992, S. 20. Unter diesen Bitten um die Verkündigung des Dogmas der Mittlerschaft waren 15 aus der polnisch-katholischen Kirche. Das waren die Bitten der Bischöfe: P. Dudźec, J. Fondaliński, Z. Goliński, P. Gołębiowski, S. Jankiel, B. Kominek, A. Pawłowski, W. Suszyński, L. Bernacki, M. Blecharczyk, S. Czajka, J. Czerniak, W. Jasiński, K. Pękal und die Bitte der Generalminister des Paulaner Ordens aus Jasna Gora (Tschenstochau) Vgl. G. M. Bartosik, *Il contributo della Chiesa polacca all'elaborazione della dottrina mariologica del Concilio Vaticano II. Studio teologico-storico*, Roma 1992, S. 37-49. Wir finden die gesamte Synthese der vorkonziliaren Lehre über die Mittlerschaft der seligen Jungfrau Maria in der Anforderung, die die katholische Universität von Toulouse dem Konzil übermittelt hat. Siehe Université de Toulouse, *Note doctrinale sur la médiation mariale*, in: *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando. Cura et studio Secretariae Pontificiae Commissionis Centrali Preparatoriae Concilii Oecumenici Vaticani II*, ser. I, vol. IV, part 2, Civitas Vaticana 1961, S. 602-614.

[67] Vgl. LG 60-62.

[68] Vgl. LG 54.

H. Mühlen stellte in seinem Werk *Una Mystica Persona* zunächst das Fehlen einer pneumatologischen Perspektive in der Lehre der Mittlerschaft Mariens in der vorkonziliaren Phase fest. Die Frage nach dem Verhältnis zwischen der Mittlerschaft Mariens und der Mittlerschaft des Heiligen Geistes ist zu einer der wichtigsten Ergänzungen geworden, die der Theologe aus Paderborn in der zweiten Auflage seines Werkes vorgenommen hat, hauptsächlich beeinflusst von der Kritik und den Kommentaren des H.U. von Balthasar[69] und möglicherweise von Georges Dejaifve[70].

Mühlen erinnert an die vorkonziliare Lehre der marianischen Mittlerschaft (die stufenweise Mittlerschaft), die von vielen Konzilsvätern propagiert wurde, und auch in Lehren zahlreicher Päpste eine Rolle spielte. Der wichtigste Text, auf den sich der Theologe aus Paderborn beruft, der die jahrhundertealte Lehre der Kirche zum Thema der marianischen Mittlerschaft zusammenfasst, ist ein Fragment der Enzyklika *Iucunda semper* von Papst Leo XIII.[71] aus dem Jahr 1894, das in der Anmerkung 17 zum ersten Entwurf des mariologischen Schemas über die Allerheiligste Jungfrau Maria zitiert ist[72]. Diese Enzyklika ist nicht streng dogmatisch, sie fordert nur zum Gebet des Rosenkranzes auf. Durch die Argumentation weist sie jedoch auf eine bestimmte Vision der marianischen Mittlerschaft hin. Der Papst betont, dass sich die Gläubigen, indem sie das *Vaterunser* beten, zu Gott Vater wenden, und danach wendet sich unser Flehen vom Thron seiner Majestät zu Maria, indem die Gläubigen *Gegrüßet seist du, Maria* beten. Dies ist der gesamte Abschnitt, der hier besprochen wird: Das Gebet zu Maria steht selbstverständlich „unter dem Gesetz der Versöhnung und des Flehens (*de qua dicimus conciliationis et deprecationis lege*), von dem wir zuvor gesprochen haben und das der heilige Bernardin von Siena wie folgt ausdrückt: ‚Alle Gnade, die dieser Welt mitgeteilt wird, wird in drei Stufen verliehen (*triplicem habet processum*). Durchaus der Ordnung entsprechend (*ordinatissime dispensatur*), wird sie zuerst von Gott an Christus, von ihm an die Jungfrau und von der Jungfrau an uns übermittelt'. Das sind die Stufen, die unter sich von verschiedener Beschaffenheit sind (*gradibus, diversae quidem inter se rationis*). Mit bewusster Vorliebe verharren wir im Rosenkranz länger auf dieser letzten Stufe, weil wir ja zehnmal den *Gruß des Engels* wiederholen. Wir wollen gleichsam mit größerem Vertrauen dadurch zu den übrigen Stufen, durch Christus zu Gott dem Vater emporsteigen"[73].

Danach zitiert Mühlen einen weiteren Teil der Aussage des hl. Bernardin von Siena, der eine direkte Fortsetzung und ein integraler Bestandteil des vorher zitierten Textfragments von Papst Leo XIII. in *Iucunda Semper* ist. Aus dieser Aussage geht klar hervor, dass Maria eine gewisse ‚Zuständigkeit' für den Heiligen Geist im Werk der Gnadenvermittlung an die Menschen hat[74], wobei der Heilige Geist in diesem dreistufigen Prozess der Gnadenvermittlung nicht einmal erwähnt wurde[75].

Als nächstes zitiert der deutsche Theologe zwei weitere Aussagen, die von Mariens einzigartiger Rolle im Werk der Gnadenvermittlung zeugen und seine Einwände wecken. Die

---

[69] Vgl. H. U. von Balthasar, *Wer ist die Kirche?*, Freiburg im Br. 1965.

[70] Siehe G. Dejaifve, *Un tournant dans l'ecclésiologie. A propos d'un livre récent*, „Nouvelle Revue Theologique" 87 (1965), S. 961-963.

[71] Leo XIII., Enzyklika *Iucunda semper* (8 September 1894), ASS 27 (1894-1895), S. 179.

[72] Siehe. UMP, S. 473.

[73] Leo XIII., Enzyklika *Iucunda semper*, ASS 27 (1894-1895), S. 179; siehe UMP, S. 473-474: „...non alia nimirum nisi hac de qua dicimus conciliationis et deprecationis lege, a sancto Bernardino Senensi in hanc sententiam expressa. «Omnis gratia, que huic saeculo communicatur, triplicem habet processum. Nam a Deo in Christum, a Christo in Virginem, a Virgine in nos ordinatissime dispensatur». Quibus veluti gradibus. diversae quidem inter se rationis, positis, in hoc extremo libentius quodammodo longiusque ex instituto Rosarii insistemus, salutione angelica in decades continuata, quasi ut fidentius ad ceteros gradus, id est per Christum ad Deum Patrem, nitamur".

[74] „Primo namque quia omnis gratiae Deus et Dominus dator est, iuxta quod Iac. 1 cap. 17, scriptum est: Omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est, descendens a Patre luminum. – Secundo procedit a Domino Jesu Christo, in quantum est homo. Ipse namque, in praesenti saeculo vivens, meruit nobis omnem gratiam, quam Deus ab aeterno disposuerat dare huic mundo, sicut Joan. 1 cap., 16 scriptum est: De plenitudine nos omnes accepimus, et gratiam pro gratia. Tertius processus est a Virgine benedicta. A tempore enim. quo concepit Deum in utero suo, quandam, ut sic dicam, iurisdictionem seu auctoritatem

erste davon ist der bekannte Satz des Bernhard von Clairvaux, dass es „der Wille Gottes ist, dass er uns alles durch die Hände Mariens verleiht“[76]. Diese Aussage wurde von Papst Pius XII. im *Brief an Kardinal A. Maglione* vom 15. April 1940 zitiert. Sie wurde in die Anmerkung 17 zum ersten Entwurf des mariologischen Schemas hinzugefügt, um die These der Mittlerschaft aller Gnaden durch Maria zu bestätigen[77]. Der zweite Text, der von Mühlen zitiert wird, ist in der vorkonziliaren Theologie der Ausdruck ‚Gnadenschatz‘, aus dem Maria die Gnaden austeilt. Der deutsche Theologe zitiert unter anderem die folgende Aussage von Papst Leo XIII. aus der Enzyklika *Octobri Mense* (1981): „Daher darf man nicht weniger wahrhaftig und im eigentlichen Sinne behaupten, dass überhaupt nichts aus jenem übergroßen Schatz der gesamten Gnade (*permagno ... gratiae thesauro*), die der Herr herbeibrachte – denn ‚Gnade und Wahrheit ward durch Jesus Christus‘ (Joh 1,17) –, uns nach Gottes Willen zugeteilt wird außer durch Maria, so dass ungefähr, ebenso (*ita fare*) wie niemand zum höchsten Vater gelangen kann außer durch den Sohn, niemand zu Christus gelangen kann außer durch die Mutter“[78].

Sowohl in dieser Aussage des kirchlichen Lehramtes als auch vorher in der Lehre des Papstes Clemens VI.[79] wird der Ausdruck ‚Gnadenschatz‘ als ‚Sammlung‘ der einzelnen Gnaden verstanden, die jedes Mal Maria austeilt. Der deutsche Theologe bezweifelt die Korrektheit dieses Satzes und sagt nach der Enzyklika *Mystici Corporis*, dass Christus uns den Heiligen Geist am Kreuz verdient hat und dass er die Quelle jeder Gabe und jeder geschaffenen Gnade ist[80]. Der Heilige Geist selbst ist also jener Gnadenschatz. Die Austeilung des Gnadenschatzes ist von da her identisch mit der Sendung des Heiligen Geistes, der die unerschöpfliche Quelle aller Gnade ist. „Wenn nun Maria in keiner Weise mit der Sendung des Heiligen Geistes etwas zu tun hat, insofern sie ja nicht dessen Ursprung ist, kann sie auch die Gnade Gottes uns nicht zu- oder austeilen“[81].

Diese Betrachtungen führten dazu, dass der Theologe aus Paderborn ein neues Konzept der Anwendung der Heilsgaben für die Menschen präsentierte, in dem die erlösende Mittlerschaft des Heiligen Geistes und auch der errettende Einfluss der Gottesmutter auf die Menschen berücksichtig wurden. Dieses Konzept wird im nächsten Kapitel dargestellt.

Auch der französische Dominikaner Y. Congar lehnte das Konzept der stufenweisen Mittlerschaft Mariens ab. Schon als junger Theologe akzeptierte er die Anwendung des Ausdrucks ‚Gnadenvermittlung‘ auf Maria nicht. Im zweiten Jahr seiner Redaktion der Zeitschrift ‚Bulletin de Théologie‘, d. h. im Jahr 1935, führte er seinen eigenen Begriff ‚Mittlerschaft‘ (*co-médiation*) mit Bezug auf Maria ein, als die Rede von ihrer Teilnahme an der ‚Geburt der Christen‘ war[82]. Er zeigte auf diese Weise, dass Maria in gewissem Sinne an der Mittlerschaft des Heiligen Geistes teilnimmt. Es scheint, dass eine solche eindeutige Stellungnahme des französischen Dominikaners auf eine ziemlich klare Wahrnehmung der

habuit in omni temporali processione Spiritus Sancti, ita quod nulla creatura aliquam a Deo recipit gratiam virtutis, nisi secundum dispensationem ipsius Virginis Matris. Cum enim Christus sit caput nostrum, a quo omnis influxus divinae gratiae in mysticum corpus fluit, beata Virgo est collum, per quod hic influxus pertransit ad corporis membra” (S. Bernardini Suenensis, Sermo 53: De salutatione angelica, art 1, cap. 2, in: Opera omnia, II, Quaracchi-Firenze 1950, S. 157; siehe UMP, S. 475).

[75] Siehe UMP, S. 475.

[76] „Nihil nos Deus habere voluit, quod per Mariae manus non transit” (hl. Bernhard von Clairvaux, *Sermo 3 in Vigil. Nativitatis Domini*, 10, PL 183, 100, zitiert: UMP, S. 476).

[77] Siehe. UMP, S. 476.

[78] Leo XIII., Enzyklika *Octobri mense* (22 September 1891), ASS 24 (1891), S. 195, siehe UMP, S. 477: „Affirmare licet, nihil prorsus de permagno illo omnis gratiae thesauro, quem attulit Dominus, siquidem «gratia et veritas per Jesum Christum facta est» (Jo 1,17) nihil nobis, nisi per Mariam, Deo sic volente, impertiri: ut quo modo ad summum Patrem, nisi per Filium, nemo potest accedere, ita fere, nisi per Matrem, accedere nemo possit ad Christum”.

[79] Clemens VI., Bulle *Unigenitus Dei Filius* (27 Januar 1343), DS 1025-1027; siehe UMP, S. 477.

[80] Pius XII., Enzyklika *Mystici Corporis* (29 Juni 1943), Nr. 54; vgl. UMP, S. 477.

[81] UMP, S. 477, vgl. T. Wilski, *Posłannictwo Ducha Świętego a pośrednictwo Maryi*, a.a.O., S. 185-186.

[82] Y. Congar, *Théologie mariale. Bulletin de théologie mariale*, RSPT 24 (1935), S. 725.

Hierarchie der Wahrheiten in der Theologie, auf die Notwendigkeit eines klaren Vortrags und die Vermeidung mehrdeutiger Interpretationen zurückführt[83].

Wie Mühlen kritisierte Congar am Ende seines Lebens in seinem pneumatologischen Buch die Worte des hl. Bernhardin von Siena, die in der Enzyklika von Papst Leo XIII. *Iucunda semper* von 1894 zitiert wurden: „Alle Gnade, die dieser Welt mitgeteilt wird, wird in drei Stufen verliehen. Durchaus der Ordnung entsprechend, wird sie zuerst von Gott an Christus, von ihm an die Jungfrau und von der Jungfrau an uns übermittelt“[84]. Er lehnte auch einen anderen Text des hl. Bernhardin von Siena ab, der sozusagen über „die Zuständigkeit oder die Verfügung hinsichtlich des zeitlichen Hervorganges des Heiligen Geistes“ spricht, „so dass keine Kreatur irgendeine Gnade von Gott empfängt ohne die Austeilung der Jungfrau Maria“[85]. Der französische Dominikaner fasst die beiden Texte mit einer kurzen Aussage zusammen: „Dies ist natürlich inakzeptabel“[86].

Wie Mühlen sieht auch Congar die Mittlerschaft Mariens in Bezug auf die Teilhabe und Unterordnung unter der Mittlerschaft des Heiligen Geistes. Dieses Thema wird in den nächsten Kapiteln behandelt.

Auf polnischem Boden ruft S. C. Napiórkowski dazu auf, dem Heiligen Geist den richtigen Platz in der Lehre der Zuwendung der Erlösungsgaben wieder einzuräumen[87]. In diesem Zusammenhang kritisierte er wiederholt das vorkonziliare Konzept der stufenweisen Mittlerschaft *per Mariam ad Jesum*[88].

### 4.1.2 DIE LEHRE DES ZWEITEN VATIKANISCHEN KONZILS

Das Zweite Vatikanische Konzil war für die Mariologie von großer Bedeutung. Diese Besonderheit betraf vor allem den Wandel der Methodologie der Mariologie-Praxis (die Mariologie kehrte ‚an den Rand der Theologie‘ zurück). Die sichtbarste Konsequenz dieser Veränderung war die Konzilslehre über die Mittlerschaft der Jungfrau Maria[89]. Im Folgenden werden wir das vom Konzil entwickelte Modell der marianischen Mittlerschaft darstellen, verstanden als Teilnahme an der einzigen Mittlerschaft Christi. Die Konzilslehre eröffnete auch eine pneumatologische Perspektive für die Mariologie und die marianische Mittlerschaft.

#### 4.1.2.1 *Maria in Christo Mediatrix*

Wie bereits erwähnt, waren unter den beim Zweiten Vatikanischen Konzil eingegangenen Anträgen und Petitionen 472 Bitten auf mariologische Fragen bezogen, von denen die meisten (381) den Wunsch enthielten, das Thema der Mittlerschaft Mariens zu untersuchen, und 71 Bitten betrafen ihre geistige Mutterschaft. In 265 Bitten wurde der Wunsch formuliert, ein Dogma der Mittlerschaft der seligen Jungfrau Maria zu verkünden[90]. Auf der Grundlage der eingegangenen Anträge und Petitionen wurde der erste Entwurf des

---

[83] Vgl. K. Pek, *Per Spiritum*, a.a.O., S. 51-52.

[84] Leo XIII., Enzyklika *Iucunda semper* (1894), ASS 27 (1894-1895), S. 179.

[85] Vgl. Anm. 74 in diesem Kapitel; siehe W, Bd. 1, S. 225.

[86] Bd. 1, S. 225.

[87] Vgl. oben Anm. 96 im Vorwort.

[88] Vgl. z. B. S. C. Napiórkowski, *Solus Christus*, a.a.O., S. 63-66; MP, S. 196-197; MNP 168-169, 199-200; K. Kowalik, *Duch Święty a Maryja w badaniach katedry mariologii KUL*, a.a.O., S. 187; W. Życiński, *Matka Boża katolików*, Kraków 1995, S. 72-73.

[89] Vgl. R. Casasnovas Cortés, La mediacion materna de Marìa en los documentos, textos y actas del Concilio Vaticano II, EphMar 40 (1989), S. 255-285.

[90] Vgl. M. Kajdan, L’interpretazione della dottrina mariologica del Vaticano II nelle opere di Stanisław Celestyn Napiórkowski, a.a.O., S. 20.

mariologischen Dokuments erstellt, dessen Verfasser der Präsident der Internationalen Päpstlichen Mariologischen Akademie, der Kroate, Pater Carlo Balic, war. Laut einer bestimmten Gruppe der Konzilsväter, angeführt von Kardinal Alfredo Ottaviani, war geplant, dass dieses Dokument (im Wesentlichen zusammengesetzt aus 117 päpstlichen Äußerungen) am Ende der ersten Sitzung des Konzils am 8. Dezember 1962 anerkannt werde[91]. Die Diskussion über dieses Projekt fand jedoch nur während der zweiten Sitzung des Konzils statt, d. h. im Herbst 1963. Das Konzil lehnte dieses Projekt damals ab und machte ihm Vorwürfe, zu wenig in der Bibel verwurzelt zu sein, und wegen des Fehlens der damit eng verbundenen heilsgeschichtlichen Perspektive. Gleichzeitig verabschiedete das Konzil eine Entschließung, um das mariologische Dokument in die Dogmatische Konstitution über die Kirche aufzunehmen[92].

Was die Frage der Mittlerschaft anbelangt, so wurde diese Wahrheit im ursprünglichen Entwurf nicht als Dogma verkündet, sondern nur als eine von Katholiken weithin akzeptierte Lehre. Die Konzilsväter kamen jedoch zu dem Schluss, dass die Lehre der Mittlerschaft der Jungfrau Maria klargestellt werden sollte. Dem vorgestellten Entwurf wurden vier grundlegende Mängel vorgeworfen: 1) Er verwischte den wesentlichen Unterschied zwischen der Mittlerschaft Christi und der Mittlerschaft Mariens ; 2) Die Wahrheit über die Unmittelbarkeit unseres Zugangs zu Christus wurde nicht erklärt; 3) Er berücksichtigte die Beziehung zwischen der Mittlerschaft Mariens und anderen Formen der Mittlerschaft von Geschöpfen nicht, z. B der Mittlerschaft der Spender der Sakramente; 4) Er berücksichtigte die Meinung von Papst Pius XII., der einige Wochen vor seinem Tod die Überzeugung äußerte, dass die Lehre der Mittlerschaft der Jungfrau Maria noch unreif sei und der freien Diskussion der Theologen überlassen werden sollte, nicht[93].

Das Konzil beauftragte einen belgischen Theologen, Pfr. Gerard Philips, ein neues Dokument vorzubereiten[94]. Das neue mariologische Konzilsdokument, das schließlich zum 8. Kapitel der Dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen gentium* wurde, zeigte die Person Mariens im Geheimnis Christi und der Kirche. Die Jungfrau Maria wurde in einer heilsgeschichtlichen Perspektive gezeigt. Aussagen über sie sind tief in der Heiligen Schrift, den Lehren der Kirchenväter und in der Liturgie verwurzelt.

Das Konzil hat weder ein Dogma der Mittlerschaft aller Gnaden durch Maria verkündet, noch den Begriff ‚Mittlerin aller Gnaden' verwendet, noch sich auf die vom hl. Bernard und vom hl. Bernhardin entwickelte Lehre über die marianische Mittlerschaft berufen. Das Konzil hat das Thema der Mittlerschaft jedoch nicht ausgelassen. Es stellte dieses jedoch in einer völlig neuen Perspektive dar, und zwar in Bezug auf Mariens Teilnahme an der Mittlerschaft Christi (*mediatio participata*). Grundlegend finden wir den Vortrag über die mittlerische Mission der seligen Jungfrau Maria in den Nummern 60-62 der Dogmatischen Konstitution *Lumen*

---

[91] G. Besutti, *Lo schema mariano Al Concilio Vaticano II. Documentazione e note di cronaca*, Roma 1966, S. 41-42; E. Piacentini, *L'Immacolata nel pensiero di P. Kolbe*, a.a.O., S. 161.

[92] G. Besutti, *Lo schema mariano al Concilio Vaticano II*, a.a.O., S. 95-96; G. Söll, *Storia dei dogmi mariani*, Roma 1981, S. 389; S. C. Napiórkowski, *Pośredniczka w Chrystusie*, MO, S. 197-203; vgl. G. M. Bartosik, Historia zbawienia jako nowa, podstawowa perspektywa mariologii soborowej, in: *O Maryi dzisiaj ze św. Maksymilianem*, red. S. C. Napiórkowski, P. Pawlik, Niepokalanów 1993, S. 28.

[93] Vgl. die zitierten Aussagen der Konzilsväter in: G. Besutti, *Lo schema mariano al Concilio Vaticano II*, a.a.O., S. 52-53 (die Synthese der Konzilsväter zum Thema der Mittlerschaft Mariens), s. 55-76 (die einzelnen Bemerkungen der Väter). Vgl. S. C. Napiórkowski, *Trudne dojrzewanie mariologii soborowej*, in: S. C. Napiórkowski, J. Usiądek, *Matka i Nauczycielka. Mariologia Soboru Watykańskiego II*, Niepokalanów 1992, S. 45-47. Die Aussagen polnischer Bischöfe zur marianischen Mittlerschaft in dieser Phase des Konzils zitieren: G. M. Bartosik, Il contributo, a.a.O., S. 85-90.

[94] Bis heute wird der Philips-Entwurf von seinen theologischen Gegnern als ‚minimalistisch und protestantisch' bezeichnet. Vgl. C. S. Bartnik, *Matka Boża*, a.a.O., S. 172.

*gentium*. Wir können diesen mit folgender Formulierung zusammenfassen: *Maria in Christo Mediatrix*[95].

Der Autor der oben zitierten Idee war ursprünglich ein lutherischer Pfarrer, Hans Asmussen, der in seinem 1950 veröffentlichten Buch *Maria, die Mutter Gottes*[96], die Mittlerschaft ‚in Christus' und ‚neben Christus' (beide Formen nennt er *eine Mittlerschaft neben Christus*) ablehnte. Stattdessen schlug er vor, in Bezug auf Maria und die Heiligen über die Mittlerschaft zu sprechen, die als Teilnahme an der einzigen Mittlerschaft in Christus verstanden wird (*eine Mittlerschaft in Christus*). Diese Mittlerschaft ist nicht ‚wettbewerbsfähig' gegenüber der Mittlerschaft Christi und stört unseren unmittelbaren Zugang zum Erlöser nicht. Asmussen verglich die Mittlerschaft Mariens und der Heiligen mit dem Priestertum der Menschen, das als Vermittlungsform vollständig in dem einzigen Priester Christus eingetaucht ist. Von katholischer Seite aus wurde das Konzept von Asmussen positiv aufgenommen, was durch das Buch von Heinrich Fries *Antwort an Asmussen* von 1958 zum Ausdruck gebracht wurde. Der Verfasser dieses Buches stellte fest: „Die Mittlerschaft Mariens nicht ‚neben', sondern ‚in' Christus ist nach katholischer Auffassung grundlegend und entscheidend für die mögliche Aussage von Maria als Mittlerin"[97].

Dieses Konzept wurde vom Zweiten Vatikanischen Konzil angenommen und vertieft. Die Konzilsväter betonen die Einzigkeit der Mittlerschaft Christi (vgl. 1 Tim 2,5-6), und sie sprechen von der Mittlerschaft Mariens als ihrer Teilnahme an der einzigen Mittlerschaft des Erlösers. Gleichzeitig weisen sie eindeutig darauf hin, dass die marianische Mittlerschaft die Unmittelbarkeit unserer Kontakte mit Christus nicht stört[98].

Das Konzil vergleicht ebenso wie Asmussen die Teilnahme Mariens an der einzigen Mittlerschaft Christi mit dem einzigen Priestertum und auch mit der einzigen Gutheit Gottes, wobei die Menschen zu Teilnehmern werden[99]. Obwohl es im Konzilstext keine wörtliche Formulierung gibt: *Maria in Christo Mediatrix* oder die Formel *mediatio participata*, zeigt der gesamte mariologische Konzilsvortrag ein solches Konzept der Mittlerschaft[100].
Das Konzil verwendete die folgenden Titel, um die mittlerische Mission Mariens zu definieren: ‚Fürsprecherin', ‚Fürbitterin', ‚Helferin' und ‚Mittlerin'[101]. Sie wurden als Titel zitiert, mit denen Maria in der Kirche genannt wird. Das Konzil gab ihnen keinen dogmatischen Rang.

---

[95] Vgl. S. C. Napiórkowski, *Mediatio ad – mediatio in*, EphMar 24 (1974), S. 119-120; S. Budzik, *Maryja w tajemnicy Chrystusa i Kościoła*, a.a.O., 122. Die Aussagen polnischer Bischöfe in der Diskussion über die Frage der marianischen Mittlerschaft in Kapitel VIII *Lumen gentium* werden von GM Bartosik zitiert, *Il contributo*, a.a.O., S. 187-190.

[96] Stuttgart 1950; vgl. S. C. Napiórkowski, *Pastor Hans Asmussen o Najświętszej Maryi Pannie*, AK 73 (1969) Bd. 1, S. 133-146.

[97] H. Fries, Antwort an Asmussen, Stuttgart 1958, S. 132: „Die Mittlerschaft Mariens nicht neben, sondern in Christus ist nach katholischer Auffassung grundlegend und entscheidend für die mögliche Aussage von Maria als Mittlerin".

[98] „Marias mütterliche Aufgabe gegenüber den Menschen aber verdunkelt oder mindert diese einzige Mittlerschaft Christi in keiner Weise, sondern zeigt ihre Wirkkraft. Jeglicher heilsame Einfluss der seligen Jungfrau auf die Menschen kommt nämlich nicht aus irgendeiner sachlichen Notwendigkeit, sondern aus dem Wohlgefallen Gottes und fließt aus dem Überfluss der Verdienste Christi, stützt sich auf seine Mittlerschaft, hängt von ihr vollständig ab und schöpft aus ihr seine ganze Wirkkraft. Die unmittelbare Vereinigung der Glaubenden mit Christus wird dadurch aber in keiner Weise gehindert, sondern vielmehr gefördert" (LG 60).

[99] „Keine Kreatur nämlich kann mit dem menschgewordenen Wort und Erlöser jemals in einer Reihe aufgezählt werden. Wie vielmehr am Priestertum Christi in verschiedener Weise einerseits die Amtspriester, andererseits das gläubige Volk teilnehmen und wie die eine Gutheit Gottes auf die Geschöpfe in verschiedener Weise wirklich ausgegossen wird, so schließt auch die Einzigkeit der Mittlerschaft des Erlösers im geschöpflichen Bereich eine unterschiedliche Teilnahme an der einzigen Quelle in der Mitwirkung nicht aus, sondern erweckt sie. Eine solche untergeordnete Aufgabe Marias zu bekennen, zögert die Kirche nicht, sie erfährt sie auch ständig und legt sie den Gläubigen ans Herz, damit sie unter diesem mütterlichen Schutz dem Mittler und Erlöser inniger anhangen" (LG 62).

[100] Das Konzil beließ es bei der Idee ‚die Mitwirkung durch die Teilnahme' – vgl. LG 62; MNP, S. 172; J. Usiądek, *Błogosławiona w tajemnicy Chrystusa i Kościoła. Studium mariologicznego rozdziału Konstytucji dogmatycznej o Kościele Soboru Watykańskiego II*, in: S. C. Napiórkowski, J. Usiądek, *Matka i Nauczycielka*, a.a.O., S. 243; W. Życiński, *Matka Boża katolików*, a.a.O., S. 73; W. Siwak, *Fiat mihi*, a.a.O., S. 248-250.

[101] Vgl. LG 62.

Ein unbestreitbarer Vorteil des Vermittlungskonzeptes Mariens *in Christo* (*mediatio participata*) ist die geschickte Verbindung der Einzigkeit der Mittlerschaft Christi mit der unterstellten Mittlerschaft der Geschöpfe (vor allem der Mariens an erster Stelle). Ein solches Modell schließt nicht die Möglichkeit eines unmittelbaren menschlichen Zugangs zu Christus aus. Es ist auch von anderen christlichen Gemeinschaften einfacher zu akzeptieren.

Eine interessante Interpretation der Konzilsversion der marianischen Mittlerschaft wurde von S. de Fiores gegeben, der die Mittlerschaft Mariens *in Christo* als ‚Dienst an dem einzigen Mittler' bezeichnete. Diese Unterordnung der Mittlerschaft Mariens unter der Mittlerschaft Christi wird daher als Dienst verstanden[102].

Man kann sagen, dass das Konzil durch die Annahme des Konzeptes der Mittlerschaft ‚in Christus' gleichzeitig das Konzept der Mittlerschaft *per gradus* ablehnte, wonach der Mensch zu Christus keinen unmittelbaren Zugang hatte. Eine solche Auslegung gilt, wenn wir die Ablehnung des vom hl. Bernard und vom hl. Bernhardin geförderten Konzeptes berücksichtigen. Wie Lucjan Balter bemerkte, blieb jedoch in den Konzilsdokumenten die Idee der Fürbitte Mariens an Christus (die fürbittende Mittlerschaft). Die Dogmatische Konstitution *Lumen gentium* endet mit dem Aufruf: „Alle Christgläubigen mögen inständig zur Mutter Gottes und Mutter der Menschen flehen, dass sie, die den Anfängen der Kirche mit ihren Gebeten zur Seite stand, auch jetzt, im Himmel über alle Seligen und Engel erhöht, in Gemeinschaft mit allen Heiligen bei ihrem Sohn Fürbitte einlege"[103].

Das grundlegende konziliare Konzept der Mittlerschaft Mariens *in Christo* (*mediatio participata*) hat sowohl in der Lehre von Papst Paul VI.[104] als auch, vor allem, in der Lehre von Papst Johannes Paul II. eine Fortsetzung und Entwicklung gefunden, was weiter unten erörtert wird. Als grundlegende Interpretation der marianischen Mittlerschaft empfiehlt die Internationale Marianische Päpstliche Akademie mit ihrem offiziellen Dokument aus dem Jahr 2000 die Formulierung *mediatio participata*, in der sie kritisch auf den Versuch verweist, das vorkonziliare Konzept der marianischen Mittlerschaft wiederzubeleben[105].

#### 4.1.2.2 *Die Eröffnung der pneumatologischen Perspektiven in der Theologie der Mittlerschaft Mariens*

Die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils über die marianische Mittlerschaft verbindet die Person Mariens vor allem mit der Person Christi. An erster Stelle im *Lumen gentium* wurde die alleinige Mittlerschaft Christi gezeigt und hervorgehoben. Die Mittlerschaft der seligen Jungfrau Maria ist die Frucht dieser einzigen Mittlerschaft und somit fest darin verankert. Einige Theologen, die das marianische Kapitel der Dogmatischen Konstitution über die Kirche analysierten, bemerkten jedoch, dass das Konzil, das über die Mittlerschaft Mariens lehrte, diese näherbrachte und vielleicht sogar eine neue Perspektive eröffnete, nämlich eine pneumatologische Perspektive. Mit anderen Worten, es bestand die Intuition, dass das Konzil

---

[102] Siehe S. De Fiores, *Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa. Commento al capitolo mariano del Concilio Vaticano II*, Roma 1984, S. 94-99.

[103] LG 69; vgl. L. Balter, *Wszechpos´rednictwo Maryi a jedyne pos´rednictwo Chrystusa*, in: *Matka Odkupiciela. Komentarz do encykliki „Redemptoris Mater"*, Red. S. Grzybek, Kraków 1988, S. 129.

[104] Vgl. Paul VI., Apostolisches Schreiben *Signum magnum* (13 Mai 1967), T. I, Nr. 2, in: *Tak czcić Matkę Bożą*, Red. S. C. Napiórkowski, Niepokalanów 2004, S. 14.

[105] „A nostro parere tale studio [d.h. betrifft die Mittlerschaft Mariens – Nachsatz von G. B.] non deve essere condotto riproponendo l´ impianto, i termini e le metafore usati da molti teologi prima del Vaticano II, ma secondo le linee tracciate dalla costituzione Lumen gentium. Nel solco di essa Giovanni Paolo II ha ampiamente considerato la ccperazione della Vergine all´ opera trinitaria della salvezza sotto le categorie di «mediazione in Cristo» e di «mediazione materna», cioc come una funzione particolare della maternità universale di Maria nell´ ordine della grazia; a molti teologi questa impostazione della questione della mediazione di Maria appare più ricca, basata su un buon fondamento biblico (por. J 19,26-27), più conforme al sensus fidelium, meno soggetta a contestazioni" (Pontificia Academia Mariana Internationalis, *La Madre del Signore*, a.a.O., S. 80).

das Fundament gab, um die marianische Mittlerschaft auch mit ihrer Beziehung zum Heiligen Geist zu begründen. Der Theologe, der dieses Thema zum ersten Mal in einem breiteren Forum sah und ansprach, war H. Mühlen.

Als Experte des Zweiten Vatikanischen Konzils kannte Mühlen nicht nur den Text des 8. Kapitels des *Lumen gentium*, sondern zeigte auch sehr gut den Hintergrund für die Erstellung dieses Dokuments sowie die Streitigkeiten und Polemiken auf, die dieses Dokument begleiteten. In dieser Perspektive analysierte er, was es vom Konzil Neues zur Mariologie und besonders zur marianischen Mittlerschaft gab. Er fragte, ob es in dieser Lehre irgendwelche pneumatischen Elemente geben könne.

Der deutsche Theologe stellte vor allem fest, dass trotz der Bitten von über 500 Vätern um die Verkündigung eines Dogmas der Mittlerschaft Mariens und mehr als 50 Bitten, die die Verkündigung eines Dogmas der Miterlöserschaft Mariens forderten, das Konzil nichts dafür tat. Als Argument für diesen Standpunkt des Konzils wird festgehalten, dass diese Lehre noch nicht ausgereift sei und das Konzil diese Dogmen auch aus ökumenischen Gründen nicht proklamiert. Wie der Professor anmerkt, wäre es ein zu trivialer Grund, ein Dogma ‚aus ökumenischen Gründen' nicht zu verkünden (nur eine Taktik, keine Suche nach der Wahrheit). Daher muss als der wahre Grund angenommen werden, dass diese Lehre noch nicht ausgereift sei. Seiner Meinung nach ist diese Unreife in dem Mangel einer dogmatisch zureichenden Lehre vom Heiligen Geist und seiner Mitwirkung an dem Erlösungswerk Christi begründet [106].

Mühlen zufolge besteht die wichtigste Botschaft des Konzils darin, Maria erneut als Mitglied der Kirche zu zeigen[107]. Mühlen erkennt, dass dieser Aufgabe drei wichtige Elemente dienen, die in der Dogmatischen Konstitution *Lumen gentium* enthalten sind: 1) die Einbeziehung des sogenannten restriktiven Textes der Heiligen Schriften über Maria (Mk 3,35, Lk 2,50, 11,27); 2) die Unterordnung der Mariologie unter die Ekklesiologie und 3) die allmähliche Beseitigung und Einschränkung der Doktrin der Miterlöserschaft Mariens und ihrer Mittlerschaft während der Erstellung des marianischen Dokuments[108].

Das Gewicht des ersten Elements, so der deutsche Theologe, ergibt sich aus der Tatsache, dass beim Zitieren der ‚restriktiven Ausdrücke der Heiligen Schrift' in Bezug auf Maria das Konzil sie als zu Gott eine pilgernde Frau ansah, von der der Herr einen unvorstellbaren Glauben verlangte. Dank dieser Tatsache kann Maria wie Abraham als ein Mensch gezeigt werden, der absolutes Vertrauen in Gott hatte und durch seinen Glauben gerechtfertigt wurde. Nach Mühlen: Wie Abraham als Vorbild des Glaubens am Anfang der alttestamentlichen Heilsgeschichte steht, so steht Maria, die ‚Mutter der Glaubenden', als Vorbild des Glaubens im Neuen Testament[109].

Das zweite Element, die Aufnahme des mariologischen Dokuments in das Dokument über die Kirche, trug laut Mühlen nach Nummer 54 der Dogmatischen Konstitution dazu bei, die Rolle Mariens im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes, ihre Rolle im Mysterium der Kirche und unsere Pflichten ihr gegenüber zu zeigen. Nach Meinung des Theologen aus Paderborn hat sich damit die ‚Gesamtperspektive' der Mariologie gewandelt. Das Problem der Mitwirkung der seligen Jungfrau Maria an dem Erlösungswerk ihres Sohnes hat nämlich durch die erwähnte Intention des Konzils eine pneumatologische Wendung erhalten, was Mühlen aufzeigt[110].

Die wichtigste inhaltliche Verbindung des mariologischen Kapitels mit den übrigen Kapiteln der Dogmatischen Konstitution *Lumen gentium* befindet sich, nach der Auffassung des Professors aus Paderborn, bei Nummer 59: „Da es aber Gott gefiel, das Sakrament des menschlichen Heils nicht eher feierlich zu verkünden, als bis er den verheißenen Heiligen Geist

[106] Vgl. UMP, S. 461-462.
[107] Vgl. UMP, S. 461; vgl. S. Gręś, *Relacja: „Duch Święty – Maryja"*, a.a.O., S. 14-15.
[108] UMP, S. 462-473; vgl. T. Wilski, *Posłannictwo Ducha Świętego*, a.a.O., S. 186-187.
[109] Vgl. UMP, S. 463-464.
[110] Vgl. UMP, S. 466.

ausgegossen hatte, sehen wir die Apostel vor dem Pfingsttag ‚einmütig in Gebet verharren mit den Frauen und Maria, der Mutter Jesu, und seinen Brüdern' (Apg 1,14) und Maria mit ihren Gebeten die Gabe des Geistes erflehen, der sie schon bei der Verkündigung überschattet hatte"[111].

Mühlen betont, dass es die Grundintention des Konzils war, die Kirche als Sakrament zu beschreiben, was in der ersten Nummer der Dogmatischen Konstitution zum Ausdruck kommt. Die Kirche ist aber ein Sakrament, insofern sie die geschichtliche Erscheinung des übergeschichtlichen Geistes Christi ist. Von dieser Perspektive aus kann dann die Anwesenheit Mariens bei dem Pfingstereignis auf ganz einzigartige Weise als die Konkretisierung der geschichtlichen Erscheinung des übergeschichtlichen Geistes Christi verstanden werden[112]. Zwar wird man nicht sagen können, dass es eine pneumatologische Wende der Mariologie mit der Absicht der Konzilsväter gab (dies wäre eine Überinterpretation), jedoch behauptet Mühlen, dass die Texte des kirchlichen Lehramtes auf Grund ihrer Promulgation eine eigenständige Wirklichkeit geworden sind, die nunmehr auch von der ihr eigenen Dynamik bestimmt ist. In dieser Perspektive stellt Mühlen erneut das Thema der ‚Mittlerschaft Mariens' dar, diesmal aber von der Seite der Pneumatologie[113].

Um das beabsichtigte Ziel zu erreichen, analysiert der deutsche Theologe die nachfolgenden Schritte der Erstellung des marianischen Dokuments. Gleichzeitig stellt er fest, dass es während der Reifung dieses Dokuments eine Entwicklung gab, die darin bestand, die zu maximalistischen Formulierungen über die marianische Mittlerschaft schrittweise zu beseitigen (dies ist seiner Meinung nach das oben erwähnte dritte wesentliche Element der konziliaren Mariologie)[114]. Der abschließende Text des 8. Kapitels des *Lumen gentium* wurde zum endgültigen Kompromiss zwischen den verschiedenen Konzepten der Definition der marianischen Mittlerschaft. Wichtig ist, nach der Meinung Mühlens, nicht nur das, was in diesem promulgierten Text enthalten ist, sondern auch das, was von diesem weggelassen wurde[115]. Das Konzil akzeptierte den Begriff ‚Mittlerin aller Gnaden' nicht, sondern nahm ihn durch einen Kompromiss, der - in Nummer 62 - erläutert wird, auf: „In den Himmel aufgenommen, hat sie [Maria] diesen heilbringenden Auftrag nicht aufgegeben, sondern fährt durch ihre vielfältige Fürbitte fort, uns die Gaben des ewigen Heils zu übergeben. In ihrer mütterlichen Liebe trägt sie Sorge für die Brüder ihres Sohnes, die noch auf Pilgerschaft sind und in Gefahren und Bedrängnissen verweilen, bis sie zur seligen Heimat gelangen. Deshalb wird die selige Jungfrau in der Kirche unter dem Titel der Fürsprecherin, der Helferin, des Beistandes und der Mittlerin angerufen"[116]. Mühlen, der den obigen Konzilstext kommentiert, weist darauf hin, dass sich das Konzil bemühte, den Titel der *Mediatrix* auf die gleiche Stufe wie die Titel *Advocata*, *Auxiliatrix*, *Adiutrix* zu stellen, verwendete aber bei der Bezeichnung Mariens die Formulierungen, die in der biblischen Sprache eindeutig und zunächst dem Heiligen Geist zukommen. Der Begriff *Parákletos*, der im Johannes-Evangelium auf den Geist Christi (14,16,26; 15,26; 16,7) bezogen ist, hat nämlich genau die drei Bedeutungen - Beistand, Helfer, Fürsprecher. Außerdem muss man bedenken, dass im ersten Johannesbrief (2,1) dem erhöhten Jesus Christus dieser Titel (*Parákletos*) beigelegt wird. Auch die Bezeichnung aus dem Johannes-Evangelium 14, 16 ‚ein anderer Paraklet' lässt erkennen, dass der erste *Parákletos* Christus selbst, als der Gesandte Gottes auf Erden, ist. Die Übertragung des Namens auf den Heiligen Geist erklärt sich daraus, dass Jesus zum Vater zurückkehrt, während der

[111] LG 59; vgl. UMP, S. 467.
[112] Vgl. UMP, S. 467.
[113] Vgl. UMP, S. 467, vgl. T. Wilski, *Posłannictwo Ducha Świętego*, a.a.O., S. 187-188.
[114] Vgl. UMP, S. 468.
[115] UMP, S. 468-471.
[116] LG 62; vgl. UMP, S. 469-470.

Heilige Geist ‚für immer' bei den Jüngern Christi bleibt und den erhöhten Jesus, sein Wort und sein Werk in der nachösterlichen Heilsgeschichte gegenwärtig macht[117].

Laut Mühlen erfordert die fortschreitende Reduktion der Lehre über Maria als Mittlerin, dieses Problem in die pneumatologische Perspektive zu bringen. Seiner Meinung nach wäre es ratsam gewesen, wenn das Konzil der Mehrdeutigkeit der auf Maria zugeschriebenen Titel entgegengetreten wäre, d. h. Maria nicht mit den Titeln zu bezeichnen, die nur dem Heiligen Geist zukommen. Das Konzil gibt in der Tat eine Erklärung für diese Titel in Bezug auf Christus: „Das aber ist so zu verstehen, dass es der Würde und Wirksamkeit Christi, des einzigen Mittlers, nichts abträgt und nichts hinzufügt"[118]. Der Theologe aus Paderborn weist jedoch darauf hin, dass eine ähnliche Erklärung in Bezug auf den Heiligen Geist gesetzt werden sollte, d. h. dass die oben genannten marianischen Titel der Würde und Wirksamkeit des Heiligen Geistes nichts abtragen und nichts hinzufügen sollten. Im Brief an die Römer (8,26) hebt der hl. Paulus hervor, dass der Heilige Geist vor allem unser Fürsprecher ist, weil er bei Gott für uns fürbittend eintritt[119].

Mühlen stellt daher direkt die Frage: Warum hat das Konzil nicht ausdrücklich die unübersteigbare Differenz zwischen Fürsprecher und Fürsprecherin erklärt? Denn die Mittlerschaft Mariens kann nur in Abhängigkeit von der des Heiligen Geistes als der ‚sich selbst vermittelnden Mittlerschaft' erklärt und verstanden werden und ist dieser Mittlerschaft absolut untergeordnet[120]. Daraufhin stellt er fest, dass die richtige Darstellung dieser Frage, – d. h. die Feststellung, dass Christus selbst der Fürsprecher - *Paráklet*os ist (1 Joh 2) und anschließend der Rolle des Heiligen Geistes in dem Heilswerk des Sohnes und der Hinweis auf die mittlerische Funktion des Geistes – zu viele schwierige Diskussionen auf dem Konzil bewirkte, auf die die Konzilsväter nicht vorbereitet waren, weil dieses Thema vor dem Konzil keiner detaillierten Untersuchung unterzogen wurde[121]. Er kommt daher zu der Schlussfolgerung, dass diese Aufgabe der nachkonziliaren theologischen Arbeit überlassen wurde, welche er gerne übernehmen werde.

Der deutsche Theologe sagt: Wenn weitere Übertreibungen in der Mariologie, vor denen das Konzil ausdrücklich warnt (LG 67), vermieden werden sollen, dann muss diese nunmehr durch ein ‚pneumatologisches Schmelzfeuer' hindurch, das all jene Theologumena ausscheidet, die den Anschein erwecken könnten, als sei Maria de facto in die Stellung und Funktion des Heiligen Geistes eingerückt[122].

Mühlen fasst seine Überlegungen zur vorkonziliaren und konziliaren Doktrin der marianischen Mittlerschaft zusammen und zieht folgenden Schluss:

Maria teilt keine Gnaden aus, weil dies das Werk des Heiligen Geistes ist. Man kann jedoch sagen, dass sie für uns durch ihre Fürbitte die Herabkunft des Heiligen Geistes erfleht, wie am Pfingsttag. Die Konstitution *Lumen Gentium* bestätigt dies auch, indem sie sagt: Maria „fährt durch ihre vielfältige Fürbitte fort, uns die Gaben des ewigen Heils zu erwirken "[123]. Deshalb heißt sie: Fürsprecherin, Helferin, Beistand und Mittlerin[124]. Maria ist nach dem deutschen Theologen für uns eine Mittlerin im Sinne einer Fürsprecherin und Fürbitterin. Seiner Meinung nach unterscheidet sich Mariens Funktion qualitativ nicht von anderen Heiligen, deren Fürsprache wir anrufen[125]. Wenn wir die traditionelle Unterscheidung zwischen der objektiven und subjektiven Erlösung berücksichtigen, dann übt, nach Ansicht

[117] Vgl. UMP, S. 470-471.
[118] LG 62; vgl. UMP, S. 471.
[119] Vgl. UMP, S. 471.
[120] Vgl. ebd., S. 472.
[121] Vgl. ebd.
[122] Vgl. ebd.
[123] LG 62.
[124] Vgl. LG 62.
[125] Vgl. LG 51.

von Mühlen, im Kontext des diskutierten Textes LG 62 Maria ihre mittlerische Funktion nur in der subjektiven Erlösung aus, d. h. bei der Zuwendung des von Christus verdienten Heils an den Einzelnen[126]. Mühlen gibt zu, dass das Konzil in der Nummer 61 über die Zusammenarbeit Mariens mit ihrem am Kreuz sterbenden Sohn (d. h. ihre Teilnahme an der sogenannten objektiven Erlösung) etwas sagt, aber nach Mühlen geht der Titel ‚Mittlerin' aus dem Kontext hervor und ist auf ihre Fürbitte beschränkt[127].

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass das Zweite Vatikanische Konzil nach Ansicht von H. Mühlen die Lehre der Mittlerschaft Mariens in einer pneumatologischen Perspektive eröffnet hat[128]. Er zeigt den Heiligen Geist als denjenigen, der die Gnaden und Gaben austeilt, die uns von Christus verliehen wurden. Maria, als besonderes Mitglied der Kirche, erfleht den Menschen die Herabkunft des Heiligen Geistes, der mit den für die Menschen notwendigen Gnaden kommt. Mühlen entwickelt jedoch eine noch umfassendere pneumatologische Interpretation der marianischen Mittlerschaft, die in Kapitel VI dieser Arbeit ausführlich dargestellt wird.

### 4.1.3 DIE LEHRE JOHANNES PAULS II.

Das Thema der marianischen Mittlerschaft verschwand nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil nicht aus den theologischen Publikationen als ein Thema, das bereits vollständig erläutert wurde. Im Gegenteil, wir treffen hier viele Studien und Veröffentlichungen an[129]. Dieses Problem wurde auch oft von Papst Johannes Paul II. in seiner Lehre angesprochen. Das Hauptdokument, in dem wir seine Lehre finden, ist die Enzyklika *Redemptoris Mater* aus dem Jahre 1987. In den Aussagen von Johannes Paul II. können wir verschiedene Arten der Interpretation der Mittlerschaft der seligen Jungfrau Maria *explicite* oder *implicite* sehen. Vor allem setzt der Papst die Doktrin der Teilhabe Mariens an der einzigen Mittlerschaft Christi (*mediatio in Christo*) fort und vertieft sie. Der ausdrückliche Beitrag von Johannes Paul II. zur Theologie der marianischen Mittlerschaft ist eine enge Verbindung der marianischen Mittlerschaft mit ihrer geistigen Mutterschaft, was durch die päpstliche Lehre über die ‚mütterliche Mittlerschaft Mariens' zum Ausdruck gebracht wird. Bei Johannes Paul II. sehen wir auch eine pneumatologische Interpretation der marianischen Mittlerschaft, eine Mittlerschaft des Vorbildes und einen Hinweis auf das vorkonziliare *adagium*: ‚durch Maria zu Jesus'. Das Neue bei Johannes Paul II. ist die Einführung des zweiten Prinzips: ‚durch Jesus zu Maria'[130].

Diese verschiedenen Arten der Interpretation der marianischen Mittlerschaft bilden in den Gedanken Johannes Pauls II. keine ausführlich ausgearbeiteten Modelle. Sie durchdringen sich gegenseitig und oszillieren zu dem zentralen Konzept von Mariens Teilhabe an der einzigen Mittlerschaft des Erlösers. Unten werden in einer synthetischen Zusammenfassung diese verschiedenen Arten der Interpretation der marianischen Mittlerschaft dargestellt.

---

[126] Vgl. UMP, S. 478; vgl. T. Wilski, *Posłannictwo Ducha Świętego*, a.a.O., S. 190.

[127] Vgl. UMP, S. 478.

[128] Vgl. H. M. Manteau-Bonamy, *La Vierge Marie et le Saint-Esprit. Commentaire doctrinal et spirituel du chapitre huitième de la Constitution dogmatique „Lumen gentium"*, a.a.O..; ders., *María y el Espíritu Santo en el Concilio Vaticano II*, „Estudios Trinitarios" 19 (1985), S. 377-386.

[129] Vgl. A. Rivera, *Boletin bibliografio sobre la mediación*, EphMar 24 (1974), S. 449-470.

[130] Vgl. K. Kowalik, *Nowe słowo o zbawczym pośrednictwie. Z lektury „Matka Odkupiciela"*, in: Nowy człowiek. *Polonijne spotkania Schönstatt 1994-1996*, Lublin 1996, S. 106-116; D. Mastalska, *Od redakcji*, SM 4 (2002) Nr. 3, S. 7-8.

#### 4.1.3.1 *Die Mittlerschaft ‚in Christus'*

In seiner Lehre über die marianische Mittlerschaft erinnert Johannes Paul II. wiederholt an die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. Dies gilt besonders für die Enzyklika *Redemptoris Mater*. H. U. von Balthasar kommentiert dieses Dokument und sagt, sie sei, „die originellste Synthese des marianischen Kapitels des großen Konzilsdokumentes *Lumen gentium*, angereichert mit ‚der persönlichen theologischen Intuition des Papstes'"[131], und er fügt hinzu, dass sie „ein paar Schritte weiter in der nachkonziliaren Lehre der Kirche" sei[132]. Kardinal Ratzinger wiederum weist auf die Elemente hin, die *Redemptoris Mater* mit *Lumen gentium* verbinden. Seiner Meinung nach sind dies: die Aufnahme der konziliaren Terminologie durch Johannes Paul II., wiederholtes Zitieren und Verweisen auf das marianische Dokument des Konzils sowie die Übernahme und Vertiefung der Themen der konziliaren Mariologie[133].

Was bedeutet ‚ein paar Schritte weiter' oder was ist die Vertiefung der Theologie der marianischen Mittlerschaft von Johannes Paul II.?

Bei der Analyse der Nummern 38-41 von *Redemptoris Mater* stellen wir fest, dass sich Johannes Paul II. die Konzilslehre über die Teilhabe Mariens an der einzigen Mittlerschaft Christi zunutze macht[134]. Er geht jedoch weiter. Er führt eine Terminologie ein, die das Konzil noch nicht verwendet hat. Er spricht direkt davon, dass „die Mittlerschaft Marias eine Mittlerschaft durch die Teilhabe ist – *mediatio participationem*"[135], dass sie eine Mittlerschaft in Christus ist – *mediatio in Christo*"[136], dass sie das „Eintreten Mariens in die Mittlerschaft Christi ist – *Maria ingressa est modo prorsus personali in unicam mediationem ‚inter Deum et homines', quae est mediatio hominis Christi Iesu*"[137]. Der Papst spricht auch von der Mittlerschaft Mariens als „Teilnahme am allumfassenden Charakter der Mittlerschaft des Erlösers, des einen Mittlers – *Cooperatio Mariae [...] universalitatem mediationis Redemptoris, unius Mediatoris, participiat*"[138].

Wie S. C. Napiórkowski feststellt, führt der Papst in seiner marianischen Enzyklika den Leser Schritt für Schritt auf die Spuren Christi und lehrt, dass alles, was Christus getan und gelebt hat, Heilskraft besaß und eine Mittlerschaft wurde. Maria, die Mutter Jesu, begleitete ihren Sohn, und sie begleitet ihn immer noch in seinem Werk. Durch ihre Mitwirkung nimmt sie an seiner Mittlerschaft teil[139]. Johannes Paul II. nennt die Mittlerschaft Mariens ‚eine untergeordnete Mittlerschaft'[140], weil sie sich durch „die völlige Hingabe ihrer selbst […], für den Dienst an den Heilsplänen des Höchsten" verwirklicht[141], dies besteht darin, sich der einzigen Mittlerschaft zwischen Gott und den Menschen unterzuordnen[142].

---

[131] H. U von Balthasar, Kommentar, in: *Maria – Gottes Ja zum Menschen. Papst Johannes Paul II. Enzyklika „Mutter des Erlösers", Hinführung von Joseph Kardinal Ratzinger. Kommentar von Hans Urs von Balthasar*, Freiburg i. Br 1987, S. 130.
[132] Ebd., S. 130.
[133] J. Ratzinger, ebd. S. 120; vgl. W. Łaszewski, *Pośrednictwo szczególne i wyjątkowe*, MO, S. 108.
[134] Wie W. Łaszewski bemerkt, vermeidet der Papst, obwohl er die Idee der Mittlerschaft Mariens breit entwickelte, Maria ‚Mittlerin' zu nennen. In seiner Theologie ist nur einer der Mittler – Jesus Christus, aber es gibt viele Möglichkeiten, an der einzigen Mittlerschaft Christi teilzunehmen. (vgl. W. Łaszewski, *Pośrednictwo szczególne i wyjątkowe*, a.a.O., S. 97). Wie T. Siudy feststellt, betrachtet der Papst Maria nur durch Christus (T. Siudy, *Służebnica Pańska, Niepokalanów 1995*, S. 9-18).
[135] RM 38; vgl. MP, S. 293; W. Życiński, *Matka Boża katolików*, a.a.O., S. 74; W. Życiński, *Pośrednictwo Maryi w dziele łączności Kościoła pielgrzymującego z Kościołem uwielbionym*, in: *Matka Odkupiciela. Komentarz do encykliki „Redemptoris Mater"*, Red. S. Grzybek, Kraków 1988, S. 200.
[136] RM 38; vgl. MNP, S. 173.
[137] RM 39.
[138] RM 40.
[139] Vgl. RM 40; vgl. S. C. Napiórkowski, Pośredniczka w Chrystusie, a.a.O., S. 211.
[140] RM 40.
[141] Vgl. RM 39; vgl. J. Karczewski, *Pośrednictwo Chrystusa w nauczaniu Jana Pawła II*, a.a.O., S. 52-53.
[142] Vgl. RM 39-41; W. Siwak, *Fiat mihi*, a.a.O., S. 252.

#### 4.1.3.2 *Die mütterliche Mittlerschaft*

Johannes Paul II. interpretiert die Mittlerschaft Mariens als Teilhabe an der einzigen Mittlerschaft Christi und präsentiert sie auf einer etwas anderen Ebene als die Mittlerschaft anderer Geschöpfe. Er verweist auf die Einzigartigkeit dieser Mittlerschaft, die sich aus der Mutterschaft Marias ergibt[143]. Er nennt daher die Mittlerschaft Mariens ‚mütterliche Mittlerschaft', sowohl im Aspekt der Menschwerdung (Maria vermittelt im Mysterium der Menschwerdung)[144] als auch im Aspekt der Beteiligung Mariens an dem mittlerischen Werk Christi in Bezug auf die Christen[145]. Johannes Paul II. wiederholt mehrmals, dass Maria durch ihre Mutterschaft an den rettenden Geheimnissen Christi teilnahm; durch diese Mutterschaft gegenüber Christus wurde sie zur Mutter für die Menschen in der Ordnung der Gnade[146]. Diese mütterliche Mittlerschaft Mariens hörte nach ihrer Aufnahme in den Himmel nicht auf, sie setzt diese fort, weil Maria die Pilgerfahrt der Kirche mit ihrer Fürsprache unterstützt[147]. Wie bereits bemerkt, hat wahrscheinlich kein anderer Papst den mütterlichen Charakter der Mittlerschaft der Mutter Gottes so deutlich betont[148].

Es ist auch hervorzuheben, was Wincenty Łaszewski feststellt: Die Unterscheidung in der Enzyklika *Redemptoris Mater* ist unbegründet; wie in der alten Theologie bestand die irdische Phase der Beteiligung Mariens an dem Heilswerk Christi mit dem Begriff *cooperatio* und die Zeit nach der Himmelfahrt - *mediatio*. Nach Johannes Paul II. ist „die marianische Mittlerschaft auf Erden und ihre Mittlerschaft im Himmel ein und derselbe Strom der persönlichen Beteiligung des Menschen Maria am Heilshandeln Gottes"[149]. Denn, wie der Papst bemerkt, „setzt sich die Mittlerschaft Mariens mit diesem ‚fürbittenden' Charakter, der sich zum ersten Mal zu Kana in Galiläa gezeigt hat, in der Geschichte der Kirche und der Welt fort. […] So hält die Mutterschaft Marias in der Kirche unaufhörlich lange, als Mittlerschaft der Fürbitte, an"[150].

#### 4.1.3.3 *Die Mittlerschaft ‚im Heiligen Geist'*

Im marianischen Denken von Johannes Paul II. kann man Texte finden, die die Mittlerschaft Mariens mit der Wirkung des Heiligen Geistes verbinden. Das vielleicht wichtigste Beispiel für diese Idee ist ein Abschnitt aus der 38. Nummer von *Redemptoris*

---

[143] „Die Mittlerschaft Marias ist eng mit ihrer Mutterschaft verbunden und besitzt einen ausgeprägt mütterlichen Charakter, der sie von der Mittlerschaft der anderen Geschöpfe unterscheidet, die auf verschiedene, stets untergeordnete Weise an der einzigen Mittlerschaft Christi teilhaben, obgleich auch Marias Mittlerschaft eine teilhabende ist" (RM 38). Vgl. W. Łaszewski, *Pośrednictwo szczególne i wyjątkowe*, a.a.O., S. 109-110; J. Esquerda Bifet, *La mediación materna de Maria. Aspectos especificos de la enciclica „Redemptoris Mater"*, EphMar 40 (1989), S. 237-254.

[144] „Die Mutterschaft Marias, die ganz von der bräutlichen Haltung einer 'Magd des Herrn' durchdrungen ist, stellt die erste und grundlegende Dimension jener Mittlerschaft dar, welche die Kirche von ihr bekennt und verkündet" (RM 39).

[145] „Auf dem Weg dieser Mitwirkung beim Werk ihres Sohnes, des Erlösers, erfuhr die Mutterschaft Marias ihrerseits eine einzigartige Umwandlung, indem sie sich immer mehr mit einer ‚brennenden Liebe' zu all denjenigen hingab, denen die Sendung Christi galt. Durch eine solche ‚brennende Liebe', die darauf gerichtet war, zusammen mit Christus die ‚Wiederherstellung des übernatürlichen Lebens der Seelen' zu bewirken, ist Maria auf ganz persönliche Weise in die alleinige Mittlerschaft zwischen Gott und den Menschen eingetreten, in die Mittlerschaft des Menschen Jesus Christus. Wenn sie selbst als erste die übernatürlichen Auswirkungen dieser alleinigen Mittlerschaft an sich erfahren hat - schon bei der Verkündigung war sie als 'voll der Gnade' begrüßt worden -, dann muss man sagen, dass sie durch diese Fülle an Gnade und übernatürlichem Leben in besonderer Weise für das Zusammenwirken mit Christus, dem einzigen Vermittler des Heils der Menschen, vorbereitet war. Und ein solches Mitwirken ist eben diese der Mittlerschaft Christi untergeordnete Mittlerschaft Marias" (RM 39). Vgl. J. Karczewski, *Pośrednictwo Chrystusa*, a.a.O., S. 51.

[146] Vgl. RM 38; vgl. L. Balter, *Wszechpośrednictwo Maryi a jedyne pośrednictwo Chrystusa*, a.a.O., S. 131.

[147] Vgl. RM 39.

[148] Vgl. MNP, S. 173.

[149] W. Łaszewski, *Pośrednictwo szczególne i wyjątkowe*, a.a.O., S. 111.

[150] RM 40; vgl. W. Siwak, *Fiat mihi*, a.a.O., S. 233-234.

*Mater*, in dem der Papst sagt: „Dieser heilsame Einfluss [der Heiligen Jungfrau Maria auf die Menschen - ganz abhängig von der Mittlerschaft Christi – Nachsatz von G. B.] ist vom Heiligen Geist getragen, der ebenso, wie er die Jungfrau Maria mit seiner Kraft überschattete und in ihr die göttliche Mutterschaft beginnen ließ, sie fortwährend in ihrer Sorge für die Brüder ihres Sohnes bestärkt“[151]. Mit anderen Worten sagt der Papst, dass die Mittlerschaft der seligen Jungfrau Maria vom Heiligen Geist getragen wird. Obwohl, wie die Kommentatoren von Johannes Paul II. bemerken, der Papst Maria nicht direkt als ‚Mittlerin im Heiligen Geist' bezeichnet, können wir sehen, dass die Idee der mütterlichen Mittlerschaft doch sehr klar ist[152].

Diese geistige Mutterschaft Mariens setzt Johannes Paul II. mit der Mutterschaft der Kirche in Beziehung und zeigt ihre pneumatologische Dimension: „‚In Nachahmung der Mutter ihres Herrn in der Kraft des Heiligen Geistes bewahrt sie [die Kirche] jungfräulich einen unversehrten Glauben, eine feste Hoffnung und eine aufrichtige Liebe'. Maria ist also im Geheimnis der Kirche gegenwärtig als *Vorbild*. Aber das Geheimnis der Kirche besteht auch im Gebären zu einem neuen, unsterblichen Leben: Es ist ihre Mutterschaft im Heiligen Geist. Und hierbei ist Maria nicht nur Vorbild und Typus der Kirche, sondern weit mehr. Denn *‚in mütterlicher Liebe wirkt sie mit bei der Geburt und Erziehung'* der Söhne und Töchter der Mutter Kirche. Die Mutterschaft der Kirche verwirklicht sich nicht nur nach dem Vorbild und dem Typus der Mutter Gottes, sondern auch durch ihre ‚*Mitwirkung*'. Die Kirche schöpft in reichem Maße aus dieser Mitwirkung, das heißt aus dieser besonderen *mütterlichen Vermittlung*, da Maria schon auf Erden bei der Geburt und Erziehung der Söhne und Töchter der Kirche als Mutter jenes Sohnes mitgewirkt hat, *‚den Gott auserwählt hat zum Erstgeborenen unter vielen Brüdern'*“[153]. An anderer Stelle spricht der Papst von der “Mutterschaft Marias nach dem Geist“[154] und “ihrer neuen Mutterschaft im Geiste“[155]. All diese Ausdrücke zeigen, dass die Heilsfürsorge und der Schutz Mariens gegenüber den Christen ‚im Heiligen Geist' vollbracht wird[156].

Wie Pfr. W. Siwak zutreffend bemerkt[157], gibt es bei Johannes Paul II. noch einen anderen Aspekt der marianischen Mittlerschaft, der mit dem Heiligen Geist verbunden ist. Maria erfleht der Kirche den Heiligen Geist, sowohl als sie damals zusammen mit den Aposteln am Pfingsttag den Göttlichen Paraklet erwartete[158] als auch jetzt, wenn durch ihre Mittlerschaft der Heilige Geist auf die Kirche herabsteigt[159].

---

[151] RM 38; vgl. G. M. Bartosik, *Zbawcza służba Maryi*, a.a.O., S. 392-393.

[152] Vgl. S. C. Napiórkowski, T. Wilski, *Macierzyńskie pośrednictwo w Duchu Świętym*, a.a.O., S. 215-218; W. Siwak, *Fiat mihi*, a.a.O., S. 252; MP, S. 294.

[153] RM 44; vgl. L. Balter, *Rola Ducha Świętego w życiu Maryi*, a.a.O., S. 148; vgl. W. Siwak, *Fiat mihi*, a.a.O, S. 256-257.

[154] „Die Mutter des Erlösers trägt, ‚Sorge für die Brüder ihres Sohnes' ‚bei deren Geburt und Erziehung sie mitwirkt' nach dem Maße der Gnadengabe, die jeder durch die Kraft des Geistes Christi besitzt. So entfaltet sich auch jene Mutterschaft nach dem Geist, die unter dem Kreuz und im Abendmahlssaal Marias Aufgabe geworden ist“ (RM 45).

[155] „Maria ist in der Kirche gegenwärtig als Mutter Christi und zugleich als jene Mutter, die Christus im Geheimnis der Erlösung in der Person des Apostels Johannes dem Menschen gegeben hat. Deshalb umfängt Maria mit ihrer neuen Mutterschaft im Geiste alle und jeden in der Kirche, sie umfängt auch alle und jeden durch die Kirche“ (RM 47). Vgl. W. Łaszewski, *Pośrednictwo szczególne i wyjątkowe*, a.a.O., S. 113.

[156] „Maria ist die Mutter der Kirche, weil sie […] durch das besondere Wirken des Geistes der Liebe das menschliche Leben dem Sohn Gottes gegeben hat […]. Der eigene Sohn wollte die Mutterschaft seiner Mutter ausdrücklich in einer für jeden Geist und jedes Herz leicht verständlichen Weise ausweiten […]. Diese Mutterschaft ist […] einzigartig an Tiefe und Wirkung, es ist auch die Teilnahme Mariens aufgrund dieser Mutterschaft im göttlichen Heilsplan für den Menschen durch das Geheimnis der Erlösung. Dieses Geheimnis hat sich sozusagen unter dem Herzen der Jungfrau von Nazareth gebildet, als sie ihr ‚Fiat' gesprochen hat. Von jenem Augenblick an folgt dieses jungfräuliche und zugleich mütterliche Herz unter dem besonderen Wirken des Heiligen Geistes immer dem Werk des Sohnes und nähert sich allen, die Christus in seine Arme geschlossen hat und noch ständig in seiner unerschöpflichen Liebe umarmt“ (RH 22).

[157] Vgl. W. Siwak, *Fiat mihi*, a.a.O., S. 254-256.

[158] „Der Heilige Geist gab ihr die Möglichkeit, dass auch sie nach der Himmelfahrt unseres Herrn zusammen mit den Aposteln im Abendmahlssaal in Gebet und Erwartung verharre bis zum Pfingsttag, an dem die Kirche sichtbar geboren werden sollte, indem sie aus dem Dunkel hervortrat“ (RH 22).

[159] Ich bitte vor allem Maria, die himmlische Mutter der Kirche, sie möchte während dieses Gebetes im neuen Advent der Menschheit bei uns bleiben, die wir die Kirche bilden, den mystischen Leib ihres eingeborenen Sohnes. Ich hoffe, dass wir

An einer Stelle geht Johannes Paul II. noch weiter und weist darauf hin, dass der Heilige Geist unser Gebet durch die Mittlerschaft Mariens durchdringt, d. h. er ist bei unserem Gebet mit Maria gegenwärtig[160]. Der Gedanke des Papstes an die enge Bindung und Einheit Mariens mit dem Heiligen Geist tritt hier in den Vordergrund. Seiner Meinung nach ist der Kern der Beziehung zwischen dem Heiligen Geist und Maria die Liebe, und diese Liebe ist der Heilige Geist selbst als die personalisierte Liebe der Heiligen Dreifaltigkeit[161]. So kommentiert das P. Liszka: „die Beziehung zwischen dem Heiligen Geist und Maria befindet sich nicht ‚zwischen' ihnen, sondern es ist die Person des Heiligen Geistes, die die Liebe ist. Das grundlegende Mysterium der Schöpfung ist ähnlich. Das Band, das Gott mit der Schöpfung verbindet, ist Gott selbst"[162].

Zusammenfassend kann man nach Pfr. W. Siwakiem feststellen, dass laut Johannes Paul II. eine enge Verbindung zwischen der Mittlerschaft des Heiligen Geistes und der Mittlerschaft Mariens besteht. Maria wirkt im ‚Heiligen Geist', sie ist die geistige Mutter und Mittlerin ‚im Heiligen Geist', der Geist stützt ihren heilsamen Einfluss auf die Kirche. Auf der anderen Seite bedient sich der Heilige Geist Marias in seiner Mission gegenüber der Kirche, hauptsächlich durch ihr Vorbild und ihre Fürsprache[163].

#### 4.1.3.4 *Die Vorbild-Mittlerschaft*

In der zeitgenössischen Theologie wurde eine weitere Art der Mittlerschaft, die typologische Mittlerschaft oder die Vorbild-Mittlerschaft, entwickelt[164]. Wie auch in der irdischen Realität kann man jemandem helfen, das angestrebte Ziel sowohl auf aktive Weise (durch physische, direkte Hilfe) zu erreichen als auch durch das Zeigen (passiv), wie dieses Ziel zu erlangen ist (Vorbild, Zeigen, Lehren). Auf ähnliche Weise begann man, dies ebenfalls in der übernatürlichen Realität zu betrachten. Die Unterstützung des Christen auf seinem Weg zum Haus Gottes durch den Vater besteht nicht nur in aktiver Fürsprache und Fürbitte, sondern auch darin zu zeigen, wie man in den Himmel kommt, indem man mit seinem eigenen Leben ein Beispiel gibt. Dieses Konzept der Vorbild-Mittlerschaft ist bereits im siebten Kapitel der Dogmatischen Konstitution *Lumen gentium* erläutert. Hier werden die Heiligen als diejenigen dargestellt, die uns durch ihr Beispiel in den Himmel führen: „Wenn wir nämlich auf das Leben der treuen Nachfolger Christi schauen, erhalten wir neuen Antrieb, die künftige Stadt zu suchen (vgl. Hebr 13,14 und 11,10). Zugleich werden wir einen ganz verlässlichen Weg gewiesen, wie

---

dank eines solchen Gebetes den Heiligen Geist aus der Höhe empfangen können und so Zeugen Christi werden ‚bis an die Enden der Erde'" (RH 22). Dank der gewaltigen Fürsprache der seligen Jungfrau Maria sendet uns der Vater und der Sohn den lebensspendenden und erfrischenden Atem des Heiligen Geistes, der uns unter den Stürmen des irdischen Lebens sicher zum Hafen der Erlösung führt. Darüber hinaus gibt uns Maria selbst den Heiligen Geist, indem sie uns den Sohn gibt und der Heilige Geist führt uns durch den Sohn zum Vater" (Johannes Paul II., Matka Dobroci i Miłosierdzia, Cagliari, 20 Oktober 1985, APP, Bd. 2, S. 459). „Am Mittag wenden wir uns der seligen Jungfrau Maria zu und bitten die Himmelskönigin, damit der Heilige Geist durch ihre Fürsprache auf die Kirche und die Menschheit herabkommt und das Antlitz der Erde im immerwährenden Pfingsten erneuert" (Johannes Paul II., *Bóg nie dopuści, by o Was zapomniano!*, Luanda – Angola, 7 Juni 1992, APP, Bd. 5, S. 85).

[160] „So nimmt sich auch der Geist unserer Schwachheit an. Denn wir wissen nicht, was wir in rechter Weise beten sollen; der Geist selbst tritt jedoch für uns mit unaussprechlichen Seufzern ein. Der die Herzen erforscht, weiß, was die Absicht des Geistes ist. Denn er tritt so, wie Gott es will, für die Heiligen ein" (Röm 8,26-27). So schrieb der Apostel Paulus an die Römer. Keiner der Menschen, keiner der Heiligen betete so sehr im Heiligen Geist – wie Maria! Wenn wir das Gebet ‚Der Engel des Herrn' beten, dann beten wir in der Verbundenheit mit ihr. Möge der Heilige Geist durch seine unbefleckte Braut unser Gebet durchdringen, damit das Himmelsreich durch sie in uns und in der ganzen Schöpfung näherkommt" (Johannes Paul II., *Królestwo Boże w nas*, Castel Gandolfo, 22 Juli 1984, APP, Bd. 2, S. 325).

[161] Vgl. Johannes Paul II., *Wołamy o nową moc powszechnego braterstwa*, 1 Januar 1984, L´OssRom Pl 5 (1984) Nr. 1-2, S. 1.

[162] P. Liszka, *Pośredniczka w Duchu Świętym*, a.a.O., S. 146.

[163] Vgl. W. Siwak, *Fiat mihi*, a.a.O., S. 257.

[164] Vgl. J. Kumala, *Maryjne pośrednictwo przykładu w świetle „Redemptoris Mater"*, MO, S. 263-270; W. Siwak, *Fiat mihi*, a.a.O., S. 241-242.

wir, jeder nach seinem Stand und seinen eigenen Lebensverhältnissen, durch die irdischen Wechselfälle hindurch zur vollkommenen Vereinigung mit Christus, nämlich zur Heiligkeit, kommen können“[165].

Die Funktion der Mittlerschaft besteht darin, die Menschen Gott näher zu bringen. Die Heiligen zeigen durch das Vorbild ihres Lebens Gott und bringen die Menschen Gott näher, so dass sie die Funktionen der Mittlerschaft erfüllen. Darüber hinaus ist die Vorbild-Mittlerschaft eine Art der Mittlerschaft, die die unmittelbare Beziehung des Menschen zu Gott nicht ‚stört‘. Ein Mittler der Vorbild-Mittlerschaft ist weder zwischen Gott und dem Menschen noch ist er eine ‚Ebene‘ auf dem Weg eines Menschen zu Gott. Er steht daneben, und mit seiner Anwesenheit, durch sein stilles, aber klares Vorbild weist er den Weg zum Herrn[166].

Wenn man im Falle der Heiligen von der ‚Mittlerschaft der Heiligen‘ sprechen kann, darf man auch diese Vorbild-Mittlerschaft in der Person der seligen Jungfrau Maria sehen. Das Zweite Vatikanische Konzil betont, indem es Maria als Prototyp der Kirche (*typus Ecclesiae*) in der Ordnung des Glaubens, der Liebe und der vollkommenen Vereinigung mit Christus[167] sowie als Modell der Jungfräulichkeit und Mutterschaft für die Kirche darstellt[168], dass Maria die Menschen durch ihr Vorbild zu Gott zieht und die Mission der Vorbild-Mittlerschaft erfüllt. Besonders deutlich sind die Worte, die in der 65. Nummer des *Lumen gentium* aufgeschrieben sind: „Während aber die Kirche in der seligsten Jungfrau schon zur Vollkommenheit gelangt ist […],bemühen sich die Christgläubigen noch, die Sünde zu besiegen und in der Heiligkeit zu wachsen. Daher richten sie ihre Augen auf Maria, die der ganzen Gemeinschaft der Auserwählten als Urbild der Tugenden voranleuchtet. Indem die Kirche über Maria in frommer Erwägung nachdenkt und sie im Licht des menschgewordenen Wortes betrachtet, dringt sie verehrend in das erhabene Geheimnis der Menschwerdung tiefer ein und wird ihrem Bräutigam mehr und mehr gleichgestaltet“[169]. Das Konzept der Mittlerschaft Mariens durch ihr Vorbild befindet sich auch in der Lehre Papst Pauls VI., vor allem in seinen apostolischen Schreiben *Signum magnum*[170] und *Marialis cultus*[171]. Besonders dieses Konzept zeigt sich allerdings in der Lehre Johannes Pauls II.

Obwohl es keine wortwörtliche Formulierung zur Vorbild-Mittlerschaft Mariens gibt, betont der Papst (vor allem in *Redemptoris Mater*) oft, dass für die Christen die Betrachtung und Nachahmung des Marienlebens ein Weg und eine Form der Annäherung an Gott ist.

In den Aussagen des Papstes erscheint vor allem eine aus dem Zweiten Vatikanischen Konzil stammende Kategorie des ‚Vorangehens‘ Mariens an der Spitze des Volkes Gottes. ‚Vorangehen‘ bedeutet Führen, Vorausgehen beim Wandern, Weisung des Weges. Der Begriff ‚Vorangehen‘ beinhaltet also die Idee des Beispiels und des Vorbildes[172]. Der Papst sagt, dass Maria „dem Gottesvolk im Glaubensweg vorangeht“[173], „der Kirche auf ihrem Pilgerweg durch

---

[165] LG 50.

[166] Vgl. J. Kumala, *Maryjne pośrednictwo przykładu*, a.a.O., S. 270.

[167] Vgl. LG 63.

[168] Vgl. ebd.

[169] LG 65.

[170] „Dem erlösten Menschen kommt sie auch durch ihr Vorbild zu Hilfe. Dieses Vorbild hat großes Gewicht. Denken wir an den Ausspruch: Worte belehren, Beispiele ziehen an. So ist es tatsächlich im Leben! Die Worte der Eltern haben mehr Einfluss, wenn sie durch das Beispiel der Lebenshaltung bekräftigt werden, die sowohl von menschlicher Klugheit als auch von göttlicher Weisheit bestimmt sind. So zieht auch die Schönheit und Würde an, die aus der Vollkommenheit der Mutter Gottes hervorgeht. Sie ist es, die uns anregt, unseren Herrn Jesus Christus nachzuahmen, das göttliche Vorbild, dessen vollkommenstes menschliches Abbild Maria ist“. (Paul VI, Apostolisches Schreiben *Signum magnum* [13 Mai 1967], T. I, 3, in: *Tak czcić Matkę Bożą. Paweł VI o kulcie Najświętszej Maryi Panny*, Red. S. C. Napiórkowski, Niepokalanów 2004, S. 14-15). „Jeder Mensch […] kann davon überzeugt sein, dass der göttliche Erlöser ihm in seinem geistigen Erbe seine Mutter und mit ihr alle Gnaden- und Tugendschätze gegeben hat, mit denen er sie bereichert hat, damit sie durch ihre gewaltige Fürsprache und unsere fleißige Nachahmung zu uns fließen“ (ebd, T. II, 5, S. 25).

[171] Vgl. MC 16-21; 57.

[172] Vgl. J. Kumala, *Maryjne pośrednictwo przykładu*, a.a.O., s. 267-268.

[173] RM 26.

die Geschichte der Menschheit ständig vorangeht“[174], „allen ‚vorangeht‘ an der Spitze des langen Zuges von Zeugen für den Glauben“[175]. Daher kann man der These, dass das Vorangehen Mariens dem Volk Gottes eine Form der Mittlerschaft ist, durchaus zustimmen[176].

Darüber hinaus erscheinen bei Papst Johannes Paul II. solche Ausdrücke wie diese, dass die Kirche „denselben Weg geht, den auch die Jungfrau Maria zurückgelegt hat“[177], sie soll „von der Jungfrau und Gottesmutter die reinste Form der vollkommenen Christusnachfolge übernehmen“[178], sie soll von ihrer Mutterschaft und Jungfräulichkeit lernen[179], sie soll ihren Glauben nachahmen[180]. Indem der Papst Maria als Typ und Vorbild der Kirche zeigt, weist er den Christen die heiligste Jungfrau Maria als Vorbild und Führerin vor; außerdem ist die Funktion der Mittlerschaft darin enthalten.

#### 4.1.3.5 *Durch Maria zu Jesus*

Obwohl das Grundkonzept der marianischen Mittlerschaft im Denken von Papst Johannes Paul II. das Konzept der Teilhabe Mariens an der einzigen Mittlerschaft Christi ist, gibt es auch das Konzept *per Mariam ad Iesum*.

Um diese Auffassung in der richtigen Perspektive zu betrachten, muss man sich die Frage stellen, in welchem Sinne Johannes Paul II. dieses Konzept verstanden und präsentiert hat.

Wie auch W. Siwak in seiner Studie zeigt, wurde die vom hl. Ludwig Maria Grignion de Monfort stammende und so nahe dem Herzen des Papstes liegende Formel *per Mariam ad Iesum* auf zwei Weisen interpretiert: Kult und Mittlerschaft[181].

Im ersten (allgemeineren) Sinne betont der Papst, dass erst ein richtig gelebter Marienkult zum Christuskult führt. In diesem Sinne führt Maria zu Jesus: „Ihr sollt so handeln, dass dieser Kult [Mariens – Nachsatz von G. B.] für euch ein einfacher und sicherer Weg zu Christus sei“, damit deutet er erneut auf die Richtigkeit des Satzes *ad Iesum per Mariam* hin[182]. Johannes Paul II. leitet diese Maxime mit der Tatsache der Mutterschaft Gottes ein und rechtfertigt sie: „Wir haben Christus von ihr empfangen und durch ihre Mittlerschaft ist es für uns leichter, zu Christus zu kommen. [...] Verehret Maria mehr und mehr, sie wird euch zum Hafen der ewigen Erlösung führen, wird uns zu Gott Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist führen“[183]. In diesem Licht sollte man auch den persönlich erlebten und so oft erneuerten - während verschiedener Pilgerfahrten von Johannes Paul II. - Akt der Hingabe an Christus ‚durch Maria‘ betrachten[184].

Die zweite Bedeutung, die der Papst der Formel *per Mariam ad Iesum* gibt, ist die theologische Bedeutung, die die Mittlerschaft Mariens definiert. In der überwiegenden

---

[174] RM 49.

[175] RM 30.

[176] Vgl. J. Kumala, *Maryjne pośrednictwo przykładu*, a.a.O., S. 267-268; W. Siwak, *Fiat mihi*, a.a.O., S. 242.

[177] RM 2.

[178] RM 47.

[179] Vgl. RM 43.

[180] Vgl. RM 5, 6, 26-28.

[181] W. Siwak, *Fiat mihi*, a.a.O., S. 245.

[182] Johannes Paul II., *Kult Maryi nośnikiem wierności Chrystusowi i Kościołowi. Do pielgrzymek z Archidiecezji Loggia i z diecezji Bovino i Troia*, 22 Mai 1982, NP, Bd. 5, T. 1, S. 787-788; vgl. Jan Paweł II., *Także w odniesieniu do nas winna rzeczywiście sprawdzać się treść słów: „Ad Iesum per Mariam”. Homilia w czasie Mszy św. dla chorych w Bazylice Watykańskiej*, 11 Februar 1982, NP, Bd. 5, T. 1, S. 171; Johannes Paul II., *Maryja czuwa nad nami. Rozważanie przed modlitwą „Regina coeli”*, Como, 5 Mai 1996, L` OssRomPl 17 (1996) Nr. 7-8, S. 25.

[183] Johannes Paul II., *Matka Dobroci i Miłosierdzia*, Cagliari, 20 Oktober 1985, APP, Bd. 2, S. 459.

[184] „In diesem Zusammenhang erinnere ich, unter den vielen Zeugen und Meistern einer solchen Spiritualität, gern an die Gestalt des hl. Ludwig Maria Grignion de Montfort, der den Christen die Weihe an Christus durch die Hände Marias als wirksames Mittel empfahl, um die Taufverpflichtungen treu zu leben“ (RM 48).

Mehrheit der Aussagen versteht Johannes Paul II. diese Mittlerschaft als Fürbitte der seligen Jungfrau Maria an ihren Sohn.

Die biblische Begründung der so verstandenen Mittlerschaft und Fürbitte ist die Beschreibung der Hochzeit zu Kana in Galiläa. Nach Meinung des Papstes hat dieses Ereignis einen symbolischen Charakter, da es die Sorge der Jungfrau Maria um die Brüder ihres Sohnes zeigt: sowohl ihre materiellen Angelegenheiten (Weinmangel) als auch die spirituellen (ihre Bitte trägt zur Anerkennung Jesu als Messias durch die Jünger bei)[185].

Diese in Kana begonnene Fürbitte der seligen Jungfrau Maria dauert unaufhörlich fort, wie der Papst in Bezug auf das Zweite Vatikanische Konzil feststellt: „Mit diesem ‚fürbittenden' Charakter, der sich zum ersten Mal zu Kana in Galiläa gezeigt hat, setzt sich die Mittlerschaft Marias in der Geschichte der Kirche und der Welt fort. Wir lesen, dass Maria ‚in ihrer mütterlichen Liebe Sorge trägt für die Brüder ihres Sohnes, die noch auf der Pilgerschaft sind und in Gefahren und Bedrängnissen leben, bis sie zur seligen Heimat gelangen'. (LG 62) So dauert die Mutterschaft Marias in der Kirche als die Mittlerschaft der Fürbitte unaufhörlich fort"[186].

Johannes Paul II. weist im Zusammenhang mit dieser Mittlerschaft Mariens in einigen Aussagen darauf hin, dass diese Fürbitte eine Teilhabe an der einzigen Mittlerschaft Christi ist[187], und in anderen Aussagen, dass es sich um die Fürbitte ‚zu Christus'[188] oder ‚bei Christus'[189] handelt. Der Papst nennt den mittlerischen Dienst Mariens eine ‚ununterbrochene Fürbitte'[190], und er vertraut sehr oft der Fürbitte Mariens bei verschiedenen Bedürfnissen, er tut dies besonders in den zahlreichen Akten des Anvertrauens[191]. Darüber hinaus, wie bereits erwähnt, gibt es am Ende der meisten päpstlichen Ansprachen, Dokumente und Predigten einen Gebetsruf an Maria, in dem er ihre Fürbitte anruft[192]. Manchmal betont der Papst, dass die Fürbitte Mariens so effektiv ist, dass der Sohn ihr nichts verweigern kann[193].

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass das Mittlerschaftsmodell ‚zu Christus' zwar oft kritisiert wird, da es kein perfektes Modell der Mittlerschaft sei, weil der Mittler zwischen den Menschen und Christus steht, was den direkten Kontakt mit dem Erlöser ‚bedroht'[194]. Johannes Paul II. verzichtet aber nicht auf dieses traditionelle Konzept der

---

[185] „Zu Kana in Galiläa wird nur ein konkreter Aspekt der menschlichen Bedürftigkeit gezeigt, scheinbar nur klein und von geringer Bedeutung (‚Sie haben keinen Wein mehr'). Aber er hat einen großen symbolischen Wert: Jene Hinwendung zu den Bedürfnissen der Menschen bedeutet zugleich, sie in den Bereich der messianischen Sendung und erlösenden Macht Christi zu führen. Es liegt also eine Vermittlung vor: Maria stellt sich zwischen ihren Sohn und den Menschen in der Situation ihrer Entbehrungen, Bedürfnisse und Leiden. *Sie stellt sich ‚dazwischen', das heißt, sie macht die Mittlerin, nicht wie eine Fremde, sondern in ihrer Stellung als Mutter*, und ist sich bewusst, dass sie als solche dem Sohn die Nöte der Menschen vortragen kann, ja sogar das 'Recht' dazu hat. Ihre Vermittlung hat also den Charakter einer Fürsprache: Maria *‚spricht für'* die Menschen. Nicht nur das: Als Mutter möchte sie auch, *dass sich die messianische Macht des Sohnes offenbart*, nämlich seine erlösende Kraft, die darauf ausgerichtet ist, dem Menschen im Unglück zur Hilfe zu eilen, ihn vom Bösen zu befreien, das in verschiedenen Formen und Maßen auf seinem Leben lastet" (RM 21).

[186] RM 40.

[187] Vgl. ebd.

[188] „Wir kommen zu dir, als unsere Mutter, und bitten Christus durch deine Vermittlung um die wahre Freiheit, den lebendigen Glauben und um Motive des Lebens und der Hoffnung" (Johannes Paul II, *Akt zawierzenia młodzieży świata Matce Bożej*, Częstochowa, 15 August 1991, L´OssRomPl 12 [1991] Nr. 8, S. 30).

[189] Z. B. „Maria ist die Fürsprecherin der Menschheit bei Christus', der leidenden, unterdrückten und nach Wahrheit und Erlösung suchenden Menschheit. Maria […] beteuert uns ihre Fürsprache" (Johannes Paul II., *Różaniec – Czuwanie modlitewne w intencji Synodu*, 3 Oktober 1987, L`OssRomPl 8 [1987] Nr. 9-10, S. 17).

[190] „[Maria] geht voran, weist den Weg zu Christus und öffnet uns mit ihrer ununterbrochenen Fürsprache den Zugang zu ihm" (Johannes Paul II., *Maryja, Matka Kościoła*, Vatikan, 11 Oktober 1987, APP, Bd. 3, S. 252).

[191] „Wir wissen, dass du vor dem Herrn über unsere Kinder, über unsere Jugend, über alte Menschen, über ganze Familien und Gemeinschaften redest" (Johannes Paul II., *Akt zawierzenia*, 19 Oktober 1991, L´OssRomPl 12 [1991] Nr. 11, s. 27); siehe W. Siwak, *Fiat mihi*, a.a.O., S. 236-237, Anm. 244.

[192] Vgl. A. Szostek, *Totus tuus*, JPMB, Bd. 1, S. 8; W. Siwak, *Fiat mihi*, a.a.O., S. 237.

[193] Dies ist das Echo der vorkonziliaren Lehre über Maria als die ‚Bittende Allmacht'. Vgl. z. B. „Du hast in deinem Schoß den Sohn Gottes getragen, und deshalb kann er deine Gebete nicht ablehnen". (Johannes Paul II., *Rodzina szkołą pokoju*, Vatikan, 1 Januar 1994, APP, Bd. 5, S. 292).

[194] Vgl. K. Rahner, *Der eine Mittler*, a.a.O., S. 5-7; MMP, S. 110-111.

marianischen Mittlerschaft. Er erinnert an das Prinzip *per Mariam ad Iesum*, gibt ihm jedoch eine eigene Interpretation. Maria steht zwischen Christus und den Menschen nicht als Fremde, sondern als Mutter, die es nicht nur kann, sondern ‚das Recht hat', dem Sohn von menschlichen Mängeln und Bedürfnissen zu berichten. Daher ist ihre Anwesenheit eine Mittlerschaft der Fürbitte mit mütterlichem Charakter[195].

Bei Johannes Paul II. gibt es auch (wenn auch sehr selten) Aussagen, die sich auf das mittelalterliche und vorkonziliare Konzept der stufenweisen Mittlerschaft (*per gradus*) beziehen. Der Papst erinnert an die Lehre des hl. Bernhardin - der dreistufige Prozess der Gnadenverleihung: von Gott Vater an Christus, von Christus an Maria und von Maria an uns[196]. Diese Aussage ist jedoch nur gelegentlich und von geringem Rang.

Auf der anderen Seite erscheint die Lehre der marianischen Gnadenausteilung mehrmals im Denken von Johannes Paul II. In *Redemptoris Mater* nennt Johannes Paul II. Maria die ‚Mittlerin der Gnade'[197] im Zusammenhang mit ihrer Aufnahme in den Himmel und der zweiten Ankunft Christi, was als Erflehen Mariens um die Gnaden für ihre Kinder beim Jüngsten Gericht interpretiert werden sollte[198]. Außerdem finden wir bei Johannes Paul II. Aussagen, in denen er Maria die ‚Mittlerin' der Gnade Christi'[199], ‚Werkzeug der Gnade'[200] und ‚gnädige Gnadenausteilerin'[201] nennt. Er sagt auch, dass ‚in ihren Händen die Mittlerschaft aller Gnaden ist'[202]. Dies sind Sätze und Titel, die tief in der Theologie des Mittelalters verwurzelt sind und häufig in der vorkonziliaren Theologie verwendet wurden. Wie auch von Pfr. Siwak untersucht wurde, erscheinen diese Sätze in den Aussagen von Johannes Paul II. relativ selten und sind ebenfalls in den Texten von niedrigerem Rang[203]. Auf der anderen Seite sehen wir, dass, obwohl das Zweite Vatikanische Konzil diese Begriffe nicht verwendete, Johannes Paul II. nicht zögerte, sie zu zitieren. Vielleicht sieht er in ihnen eine Tiefe, die von den Theologen noch richtig interpretiert werden muss. Oder vielleicht verwendet der Papst diese Sätze eher als Mystiker denn als Theologe? Vielleicht ist die Verwendung dieser Begriffe von Johannes Paul II. eine Herausforderung, die er künftigen Generationen hinterlässt?

---

[195] Vgl. RM 21; L. Balter, *Wszechpośrednictwo Maryi a jedyne pośrednictwo Chrystusa*, a.a.O., S. 130.

[196] „Ich beende [die Ansprache], indem ich euch der seligen Jungfrau Maria anvertraue, der der hl. Bernhard ganz treu ergeben war und die er, so kann man sagen, jeden Tag in Italien lobte. Von seiner Mutter verwaist, wollte er die Madonna als seine Mutter wählen, und er zeigte ihr immer seine Zuneigung, ihr vertraute er vollkommen. Es kann bestätigt werden, dass er zum Sänger von Mariens Schönheit wurde, und als er mit inspirierter Liebe ihre Mittlerschaft predigte, hatte er keine Angst zu sagen: ‚Alle Gnade, die dieser Welt mitgeteilt wird, erfolgt in drei Stufen. Sie wird nämlich durchaus ordnungsgemäß zunächst von Gott an Christus, von Christus an die Jungfrau und von der Jungfrau an uns übermittelt'" (Johannes Paul II., *Związek wiary z odwagą świadczenia. Przemówienie do młodzieży przy sanktuarium Di Roio*, 30 August 1980, NP, Bd. 3, T. 2, S. 269).

[197] „Im Geheimnis der Aufnahme in den Himmel kommt der Glaube der Kirche zum Ausdruck, durch den Maria ‚durch ein enges und unauflösliches Band' mit Christus verbunden ist. Denn wenn die jungfräuliche Mutter in einzigartiger Weise mit ihm bei seinem ersten Kommen verbunden war, wird sie es durch ihr fortwährendes Mitwirken mit ihm, auch in der Erwartung seiner zweiten Ankunft, sein; ‚im Hinblick auf die Verdienste ihres Sohnes auf erhabenere Weise erlöst', hat sie jene Aufgabe als Mutter und Mittlerin der Gnade auch bei seiner endgültigen Ankunft, wenn alle zum Leben erweckt werden, die Christus angehören, und ‚der letzte Feind, der entmachtet wird, der Tod ist' (1 Kor 15, 26)" (RM 41).

[198] Vgl. L. Balter, *Wszechpośrednictwo Maryi a jedyne pośrednictwo Chrystusa*, a.a.O., S. 133.

[199] „Maria ist […] ein hervorragender und einzigartiger Träger der Erlösung Christi: Sie ist der privilegierteste Kanal seiner Gnade, der einzige Weg, über den die Menschen die Gnade mit einer außergewöhnlichen und wunderbaren Fülle erreichen. Wo Maria anwesend ist, gibt es reichlich Gnade, und dort wird die Heilung des Menschen an Körper und Geist vollzogen": (Johannes Paul II., *Sanktuarium w Lourdes*, Castel Gandolfo, 19 Juli 1987, APP, Bd. 3, S. 229).

[200] „Durch die Teilnahme an diesem Mysterium des Dreieinigen Gottes wird Maria zu einem Instrument der Gnade, das dazu bestimmt ist, der ganzen Menschheit durch Jesus die Erlösung zu bringen" (Johannes Paul II., *Uczestniczka Tajemnicy Trójjedynego Boga*, Grosseto, 21 Mai 1989, APP, Bd. 4, S. 76).

[201] „Sie ist die göttliche Gnädige, […] die Mutter voll der Gnade – für uns gnädig. Das alles sagen wir über die gnädige Mutter Gottes, über die, die die Gnaden austeilt und immerwährend austeilen wird" (Johannes Paul II., *Spotkanie z zakonnicami*, 16 Juni 1983, L´ OssRomPl 4/1 [besondere Ausgabe], S. 5).

[202] „Wenn wir die Krone auf das Haupt des Sohnes und der Mutter setzen, sagen wir: ‚Du bist Gottesgebärerin, du bist unsere Mutter, in deinen Händen ist die Vermittlung aller Gnaden, du bist unser Leben und unsere Erlösung'. […] Sei du unsere Freude, wie in der Vergangenheit so auch heute, sende in unsere Herzen deine Gnaden, wie die Schneeflocken in den Bergen" (Johannes Paul II., *Słowa Papieża po koronacji [figury Matki Bożej Śnieżnej]*, Wrocław, 21 Juni 1983, L` OssRomPl 4/2 [besondere Ausgabe], S. 8).

[203] W. Siwak, *Fiat mihi*, a.a.O., S. 241.

#### 4.1.3.6 *Durch Jesus zu Maria*

In der Lehre Johannes Pauls II. taucht ein ziemlich origineller Gedanke auf, den er in die nachfolgenden Worte gefasst hat: ‚durch Jesus zu Maria'. Er sprach diese Worte an die Teilnehmer des Internationalen Mariologischen Kongresses während der am 24. September 2000 in Rom gehaltenen Predigt[204]. Wie von Pfr. W. Siwak gezeigt, reifte dieses Konzept schon viel früher im Herzen von Karol Wojtyła, d. h. zu einer Zeit, als seine priesterliche Berufung Gestalt annahm[205]. In der offiziellen Lehre des Papstes erschien diese Idee sehr deutlich in der Enzyklika *Redemptoris Mater*. Sie bedeutet nicht, dass Jesus der Mittler zu seiner Mutter ist oder dass er bei ihr Fürbitte einlegt. Der Papst betont vielmehr, dass wir, wenn wir über Christus sprechen und ihn verehren, auch seine Mutter besser kennenlernen und uns ihr annähern, da er so eng mit ihr verbunden ist: „Die Kirche ‚schaute' also vom ersten Augenblick an auf Maria von Jesus her, wie sie auf Jesus von Maria her ‚schaute'"[206]. Wenn wir Christus kennenlernen, lernen wir somit auch seine Mutter kennen. Das Prinzip ‚durch Jesus zu Maria' zeigt die Unauflöslichkeit des Geheimnisses Christi und seiner Mutter, weil die Anwesenheit Mariens im Leben Christi nicht mit seiner Himmelfahrt endete, sondern in seiner Kirche andauert, weil das Verhältnis von Mutterschaft und Sohnschaft nicht mit dem Abschied endet[207]. Wenn man also Christus erkennt, muss man konsequent auch seine Mutter erkennen.

Der Gedanke Johannes Pauls II. lässt sich noch weiter auslegen, nämlich in diesem Sinne, dass jemand, der Christus nahe ist, auch seiner Mutter und seinen Mitmenschen nahe ist.

Die Formel ‚durch Jesus zu Maria' wurde zum Thema des 2001 von der Polnischen Mariologischen Gesellschaft organisierten Mariologischen Symposiums. Die Redner wiesen auf die Legitimität dieser Formulierung hin, sowohl im biblischen und im dogmatischen Aspekt als auch in den pastoralen und liturgischen Aspekten sowie im Leben der bedeutenden Verehrung der Mutter Gottes[208].

Nach L. Balterem lässt sich über die Lehre Johannes Pauls II. von der Mittlerschaft der seligen Jungfrau Maria die Schlussfolgerung ziehen, dass diese Lehre eine Synthese aus zwei gegensätzlichen Auffassungen ist: die These (d. h. das vorkonziliare maximalistische Konzept der Mittlerschaft der seligen Jungfrau Maria, das auf den Lehren des hl. Bernhard und des hl. Bernhardin basiert) und die Antithese (das minimalistische Konzept unter dem protestantischen Einfluss, dass die Mittlerschaft Mariens lediglich in dem Prinzip der Mittlerschaft und der Fürbitte anderer Heiliger besteht)[209]. Die Doktrin Johannes Pauls II. ist eine Art Synthese dieser beiden Konzepte. Diese Lehre ist vor allem eine Fortsetzung der Doktrin des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Teilhabe Mariens an der einzigen Mittlerschaft Christi. In der Lehre Johannes Pauls II. kann man auch neue Sichtweisen auf die marianische Mittlerschaft finden: die mütterliche und pneumatologische Dimension der Mittlerschaft, die Vorbild-Mittlerschaft, das Prinzip ‚durch Maria zu Jesus'. Als Synthese der Lehre Johannes Pauls II.

---

[204] „Der Papst beendete seine Predigt mit den Worten: ‚Ad Iesum per Mariam. Ed anche per Iesum an Mariam'. Der offizielle Text der päpstlichen Predigt endete mit der ersten Formel, und so wurde sie in *L´Osservatore Romano* veröffentlicht. Die zweite Formel kam vom Papst unerwartet dazu, und erst dann sagte er: Amen. Vgl. S. C. Napiórkowski, *Per Iesum ad Mariam. Interpretacja wypowiedzi Jana Pawła II*, in: *Przez Jezusa do Maryi. Materiały z sympozjum mariologicznego zorganizowanego przez Polskie Towarzystwo Mariologiczne. Licheń, 26-27 października 2001 roku*, Red. S. C. Napiórkowski, K. Pek, Częstochowa-Licheń 2002, S. 9, 28-29.

[205] Vgl. Johannes Paul II., *Dar i tajemnica*, Kraków 1996, S. 28-30; W. Siwak, *Przez Jezusa do Maryi według Jana Pawła II*, in: *Przez Jezusa do Maryi. Materiały z sympozjum mariologicznego*, a.a.O., S. 166-167.

[206] RM 26. „Durch das Geheimnis Christi leuchtet also am Horizont des Glaubens der Kirche das Geheimnis seiner Mutter voll auf" (RM 4). Vgl. RM 19.

[207] Vgl. W. Życiński, *Pośrednictwo Maryi w dziele łączności Kościoła pielgrzymującego z Kościołem uwielbionym*, a.a.O., S. 201.

[208] Vgl. Anm. 204 in diesem Kapitel. Vgl. J. Bolewski, *Misterium Niepokalanego Poczęcia*, Niepokalanów 2004, S. 36-37.

[209] Vgl. L. Balter, *Wszechpośrednictwo Maryi a jedyne pośrednictwo Chrystusa*, a.a.O., S. 128-134.

von der Mittlerschaft Mariens können auch zwei Titel dienen: ‚die geistige Mutter der Menschheit' und ‚Fürsprecherin der Gnade', weil „in diesen beiden Titeln die gesamte ‚Synthese' der kirchlichen Lehre von Maria als Mittlerin enthalten ist, die bei ihrem Sohn die Fürbitte für uns einlegt"[210].

## 4.2 Die Polemik bezüglich der These, Maria sei in der katholischen Marienverehrung an die Stelle des Heiligen Geistes getreten

Bei der Gestaltung der neuen pneumatologischen Auffassungen der marianischen Mittlerschaft spielte die Polemik, die während des Zweiten Vatikanischen Konzil und auch direkt danach stattfand und die besagt, dass Maria an die Stelle des Heiligen Geistes getreten sei, eine ziemlich wichtige Rolle. Die Anhänger dieser These kritisierten auf diese Weise die bisherigen Modelle der Mittlerschaft (besonders das graduelle Modell der Mittlerschaft). Die Gegner, die die These wiederum rechtfertigen, sagen, dass die gesehene Identität der Funktionen des Heiligen Geistes und Mariens auf vielen Ebenen ihre enge Verbindung bezeugt, was neue Impulse für die pneumatologische Interpretation der Mittlerschaft der seligen Jungfrau Maria geben könnte. In diesem Absatz nähern wir uns der Polemik auf synthetische Weise. Die Einführung zur Präsentation dieses Problems soll die Darstellung der zeitgenössischen Lehre von der Kenose des Heiligen Geistes sein, die eng mit der These, Maria trete an die Stelle des Heiligen Geistes, verbunden ist.

### 4.2.1 DIE LEHRE VON DER „KENOSE" DES HEILIGEN GEISTES

Die Lehre von der Kenose (Entäußerung) des Sohnes Gottes, die durch seine Inkarnation, die Qual und den Tod am Kreuz zustande kam (vgl. Phil 2,6-8), ist allgemein bekannt und in der Theologie anerkannt worden.

Im zwanzigsten Jahrhundert tauchte der Gedanke an die Kenose des Heiligen Geistes zum ersten Mal auf. Diese Idee entstand ursprünglich in der orthodoxen Theologie, und ihr Hauptautor und Vertreter war S. Bulgakov. Seiner Meinung nach hat die Kenose, d. h. die Entäußerung des Heiligen Geistes eine doppelte Dimension. Sie geschieht sowohl im inneren Leben der Heiligen Dreifaltigkeit als auch im Wirken des Heiligen Geistes in der Kirche und in der Welt.

Bulgakov, der der östlichen Tradition treu bleibt und die aktive Rolle des Heiligen Geistes im inneren Leben der Heiligen Dreifaltigkeit hervorhebt, betont, dass der Heilige Geist eine hypostatische Liebe ist. Ihm zufolge ist der Heilige Geist die personale Liebe, der den ganzen in der Heiligen Dreifaltigkeit existierenden Vorgang der Liebe verbindet, d. h. sowohl seine kenotische Dimension als auch die Dimension des Segens. Die opferbringende Selbstentäußerung des Heiligen Geistes drückt sich in seiner ‚hypostatischen Vernichtung' aus, weil der Heilige Geist seine Hypostase nicht offenbart, wie es der Vater und der Sohn tun, sondern nur Offenbarung des Vaters und des Sohnes ist[211]. Und darum geht es bei der Kenose des Heiligen Geistes, dass er ‚nur eine transparente Umwelt' der Offenbarung des Vaters und des Sohnes ist; seine Transparenz ist schwer zu erfassen[212]. Der Heilige Geist als Liebe existiert nicht für sich, denn er ist ganz in den anderen göttlichen Personen, also im Vater und im Sohn.

[210] Ebd., S. 134.

[211] Vgl. S. Bulgakov, *Il Paraclito*, Bologna 1987, S. 145-146.

[212] Ebd., S. 141-143; vgl. P. Coda, *Lo Spirito Santo come amore ipostatico nella pneumatologia di S. Bulgakov*, „La Sapienza della Croce" 2 (1987), S. 129-135.

In diesem ‚Opferakt des Geistes' wird der Höhepunkt der Liebe verwirklicht und der Segen der Liebe vollendet[213].

Auf ähnliche Weise können wir, nach Bulgakov, von der Kenose des Heiligen Geistes sprechen, wenn wir seine Offenbarung und sein Wirken in der Kirche und in der Welt betrachten. Nach diesem orthodoxen Theologen erlebt der Heilige Geist in der Kirche seine Kenose, die bis zur Parusie dauern wird, daraufhin kommt seine große Offenbarung[214]. Andere orthodoxe Theologen haben sich ähnlich dazu geäußert[215]. Ihrer Meinung nach waren sowohl die Inkarnation als auch die Herabkunft des Heiligen Geistes für die Ökonomie Gottes notwendig. Beide Ereignisse waren kenotischer Natur. Da jedoch der Heilige Geist keine hypostatische Inkarnation besitzt, kann man behaupten, dass seine Kenose tiefer als die des Sohnes ist. Der Geist offenbart sich nur in seinen Gaben und in Form von Symbolen wie Taube, Feuerzungen, Flamme, Windböe, Rauschen und Sturm. Darüber hinaus besteht die Kenose des Heiligen Geistes darin, dass er nicht sich selbst verherrlicht, sondern den Sohn, dem er dient, und den Vater, für den alles lebt. Die Tatsache, dass die Kenose des Heiligen Geistes tiefer als die Kenose des Sohnes ist, wird dadurch belegt, dass die Kenose des Sohnes beendet ist (die nur von der Menschwerdung bis zur Verherrlichung dauerte), während die Kenose des Heiligen Geistes immer noch andauert und fortgesetzt wird, bis zur Parusie[216].

Nach Bulgakov und den anderen orthodoxen Theologen haben auch katholische Theologen die Idee vertreten, dass die Kenose des Geistes die Kenose des Sohnes Gottes übertrifft. Der Heilige Geist ist in seiner Person unsichtbar[217]. Aufgrund des Fehlens einer sichtbaren Gestalt ist der Heilige Geist daher kaum erkennbar, und sein einziges Bild kann nur ein von ihm tief durchdrungener Mensch sein, durch den er selbst leuchtet und strahlt[218].

Pfr. L. Balter sieht die Lehre von der Kenose des Heiligen Geistes bereits in der Lehre des hl. Maximilian Maria Kolbe, wenn dieser feststellt, dass der Heilige Geist keine menschliche Hypostase besitzt[219]. Gerade Y. Congar und H. U. von Balthasar äußerten sich ausführlich und ausdrücklich zu diesem Thema.

In seinem pneumatologischen Buch kommt Congar zu der Schlussfolgerung, dass trotz so vieler biblischer Zeugnisse von der Gegenwart des Heiligen Geistes und trotz der greifbaren Erfahrung seiner Gegenwart in der Kirche, „er im Werk des Vaters und des Sohnes gleichsam ganz untergeht, das er vollendet"[220]. Dabei erklärt er, so wie unser Denken nicht den Atem anhält, der Träger des Wortes ist, so vergessen wir oft den Heiligen Geist (Hauch), wenn wir unsere Aufmerksamkeit auf Christus (das Wort) lenken[221]. An einer anderen Stelle erklärt Congar, wie er diese ‚Kenose' des Heiligen Geistes versteht. Er stellt fest, dass sie im Fehlen einer fassbaren Offenbarungsgestalt des Heiligen Geistes besteht wie die der Person des Sohnes in Jesus und durch ihn die Person des Vaters. Der Heilige Geist, der sich offenbart, verwendet niemals das erste Personalpronomen, d. h. ‚Ich', wie das im Fall Gott Vaters und des

---

[213] Vgl. A. Paciani, *Lo Spirito Santo nella Trinità. Il „Filioque" nella prospettiva teologica di S. Bulgakov*, Roma 2004, S. 94-95.

[214] Vgl. S. Boulgakov, Le Paraclet, a.a.O., S. 168, 270, 272; vgl. L. Balter, *Duch Święty. Dzieje*, EK, Bd. 4, Nr. 285; M. Rykówna, *Elementy pneumatologiczne kultu maryjnego według teologii wschodniej*, STV 14 (1976), S. 176-177.

[215] Vgl. S. Rumin´ski, *Duch Święty a Maryja według przedstawicieli innych wyznan´ chrzes´cijan´skich*, „Poznańskie Studia Teologiczne" 2 (1978), S. 172; M. Rykówna, *Elementy pneumatologiczne kultu maryjnego według teologii wschodniej*, a.a.O., S. 176-180.

[216] Vgl. M. Rykówna, *Elementy pneumatologiczne kultu maryjnego według teologii wschodniej*, a.a.O., S. 176-177; vgl. S. Gręś, *Relacja: „Duch Święty – Maryja"*, a.a.O., S. 163.

[217] Vgl. L. Balter, *Duch Święty. W teologii systematycznej*, a.a.O., Nr. 286.

[218] Vgl. ebd., Nr. 287; ders., *Duch Święty we współczesnej teologii katolickiej*, ZNKUL 19 (1976) Nr. 3, S. 65.

[219] „Die dritte göttliche Person der Heiligen Dreifaltigkeit ist nicht inkarniert" (KMK, Nr. 311, S. 428). Vgl. L. Balter, *Pneumahagijny charakter kultu maryjnego*, a.a.O., s. 445.

[220] W, Bd. 3, S. 22.

[221] Vgl. ebd.

Gottessohnes ist. Er beraubt sich gewissermaßen seiner Eigenpersönlichkeit, um ganz relativ zu sein, um ‚auf Gott' und ‚auf die Menschen' bezogen zu sein[222].

Eine eigene Interpretation der Kenose des Heiligen Geistes präsentiert H. Mühlen in seinem Werk *Una Mystica Persona*. In Bezug auf die Analogie zwischen dem Mysterium der Menschwerdung Christi und dem Mysterium der Kirche stellt er fest, dass die Kenose des Sohnes Gottes in der Annahme des menschlichen Körpers und dem daraus folgenden Leiden und Sterben bestand, während die Selbstentäußerung (Kenose) des Heiligen Geistes in der Tatsache besteht, dass er als Gott in den Herzen der Christen, die Sünder sind, lebt. Nach Aussage des deutschen Theologen ist seine Selbstentäußerung viel tiefer als die des Sohnes Gottes. Denn während Christus die Sünde nicht kannte und nur kam, um uns von unseren Sünden zu befreien, wohnt der Heilige Geist in der Kirche, welche die Sünder in ihrem Schoß hat[223].

Die umfangreichste Lehre über die Kenose des Heiligen Geistes wurde von H. U. von Balthasar formuliert. Sie wurde bereits in Kapitel II dieser Studie in Abschnitt 2.1.5.2 vorgestellt. Es sollte daran erinnert werden, dass man nach von Balthasar über eine Art der kenotischen Existenzweise im Fall aller drei göttlichen Personen sprechen kann, sowohl in der immanenten Heiligen Dreifaltigkeit als auch in der ökonomischen Heiligen Dreifaltigkeit[224]. Die Kenose des Heiligen Geistes besteht vor allem darin, dass der Geist als ‚Wir' des Vaters und des Sohnes eine reine Kundgabe der Schenkung der Liebe zwischen Vater und Sohn ist[225]. Seine Kenose drückt sich in dem Streben, anonym bleiben zu wollen, aus, daher erhält er in der Ikonographie kein Antlitz und ist nur unter Symbolen wie Taube, Feuer, Wind gezeigt[226]. Das Ziel dieser Kenose des Heiligen Geistes ist, nach Meinung von Balthasars, die Vermittlung zwischen dem Vater und dem Sohn[227]. Diese Vermittlungsgestalt behält der Heilige Geist sowohl in der immanenten Trinität als auch in der heilsgeschichtlichen Trinität[228].

Auf die kenotische Dimension der Existenzweise des Heiligen Geistes wies R. Laurentin in seinem Pneumatologie-Lehrbuch mit dem Titel *L´Esprit Saint, cet inconnu*[229] hin. Im Titel selbst wird der Heilige Geist als ‚unbekannt' beschrieben[230]. Dann wiederholt der Autor diesen Gedanken und betont, dass der Heilige Geist ein verborgener Gott ohne Gesicht ist, der in der Ikonographie nur sichtbar wird, wenn wir auf die Sprache der Symbole

---

[222] „Es gibt keine fassbare Offenbarungsgestalt des Heiligen Geistes wie die der Person des Sohnes in Jesus und durch ihn die Person des Vaters. Man hat diesbezüglich von einer ‚Kenose' des Heiligen Geistes gesprochen. Dieser entleert sich gewissermaßen seiner Eigenpersönlichkeit, um ganz relativ zu sein: einerseits auf ‚Gott' und auf Christus bezogen, andererseits ganz auf die Menschen bezogen, in denen er das Bild des Vaters und des Sohnes verwirklichen soll. Der Heilige Geist hat sich nicht in dem Person-Wort ‚Ich' offenbart, wie Jahwe im Alten Testament und Jesus im Neuen Testament. Er ist uns nicht an und für sich offenbart und bekannt, zumindest nicht direkt, sondern durch das, was er in uns wirkt". Y. Congar, *Der Heilige Geist,* S. 11-12. Vgl. K. Pek, *Znaczenie pneumatologii Yves'a Congara dla mariologii trynitologicznej*, TSM, S. 153; B. Stubenrauch, *Pneumatologia,* a.a.O., S. 231-232.

[223] „Ist nicht die Sendung des Geistes Christi in ‚unsere Herzen' (Gal 4,6), d.h. also in eine Vielheit sündiger und grundsätzlich der Sünde unterworfener Personen, eine noch viel tiefere Selbstentäußerung dieses Geistes als die Selbstentäußerung des Sohnes in eine sündenlose menschliche Natur hinein? Das Konzil sagt in Art. 8,3 ausdrücklich: ‚Während aber Christus heilig, schuldlos, unbefleckt war (Hebr 7,26) und Sünde nicht kannte (2 Kor 5,21), sondern allein die Sünde des Volkes zu sühnen gekommen ist (vgl. Hbr 2,17), umfasst die Kirche Sünder in ihrem eigenen Schoße (*Ecclesia in proprio sinu peccatores complectens*)'" (UMP, s. 406). H. U. von Balthasar lehnt solche Auslegungen der Kenose des Heiligen Geistes ab und behauptet, diese Kenose sei allen Personen der Heiligen Dreifaltigkeit gemeinsam, da der Heilige Geist der Geist des Vaters und des Sohnes ist. Siehe TL 3, Anm. 8, S. 271.

[224] Vgl. T. Dola, *Problem komplementarności współczesnych modeli soteriologicznych*, a.a.O., S. 42-46.

[225] Vgl. TD 3, S. 308; vgl. E. Piotrowski, *Teodramat. Dramatyczna soteriologia Hansa Ursa von Balthasara*, a.a.O., S. 111.

[226] Vgl. TL 3, S. 22.

[227] Vgl. TD 2/2, S. 172.

[228] Vgl. TD 2/2, S. 171.

[229] Paris 1998.

[230] Vgl. M. Wszołek, *Pneumahagijna zasada odnowy kultu maryjnego*, in: *Nauczycielka i Matka. Adhortacja Pawła VI „Marialis cultus" na temat rozwoju należycie pojętego kultu maryjnego. Tekst i komentarze*, Red. S. C. Napiórkowski, Lublin 1991, S. 192.

zurückgreifen[231]. Denn der Heilige Geist schenkt sich erst selbst und lässt sich erst dann erkennen[232].

Wenn wir unsere Überlegungen zur theologischen Überzeugung von der Kenose des Heiligen Geistes zusammenfassen, können wir feststellen, dass die Theologen diese Kenose auf unterschiedliche Weise gerechtfertigt haben und immer noch begründen. Das Wichtigste ist jedoch zu betonen, dass der Heilige Geist keine sichtbare Hypostase hat, daher ist er in gewisser Weise anonym, verborgen und in gewisser Weise unbekannt.

Mit dieser These wurden zwei Richtungen geschaffen, die den Heiligen Geist mit Maria verbinden. Die erste Richtung hat eine Theorie hervorgebracht, die besagt, dass in der katholischen Frömmigkeit Maria an die Stelle des Heiligen Geistes (des Großen Unbekannten) getreten sei und ihr die Funktionen zugeschrieben seien, die dem Heiligen Geist gehören. Die andere Richtung wiederum betont, dass der Heilige Geist, der auf kenotische Weise existiert und wirkt, nur von den Menschen gesehen werden kann, in denen er gegenwärtig ist, von denen, die sich von ihm führen lassen. Eine solche Person ist zweifellos in erster Linie die heiligste Jungfrau Maria. Beide Richtungen werden weiter unten diskutiert.

### 4.2.2 DIE ANSICHTEN UND ARGUMENTATIONEN DER ANHÄNGER DER THESE, IN DER KATHOLISCHEN MARIENVEREHRUNG SEI MARIA AN DIE STELLE DES HEILIGEN GEISTES GETRETEN

Die These, dass Maria in der katholischen Marienverehrung und in der Theologie an die Stelle des Heiligen Geistes getreten sei, wurde von den Protestanten als erste gestellt[233]. Diese These entspricht in gewisser Weise der These Luthers aus dem 16. Jahrhundert, dass Maria in der römisch-katholischen Frömmigkeit an die Stelle Gottes getreten sei, oder den Ansichten späterer Protestanten, dass Maria an die Stelle Christi getreten sei[234].

Die erste Veröffentlichung zu diesem Problem, Maria trete in der katholischen Frömmigkeit angeblich an die Stelle des Heiligen Geistes, erschien bereits 1950[235]. Eine umfassendere Polemik zu diesem Thema wurde jedoch durch den Artikel des protestantischen Pastors L. Marchand aus dem Jahr 1951 hervorgerufen[236]. In seinem Kommentar zum Johannes-Evangelium stellt er fest, dass die katholische Theologie und Frömmigkeit in Maria die geistliche Mutter der Christen sehen. Nach Marchand ist dies eine Fehlinterpretation, weil in erster Linie der Heilige Geist nach der Himmelfahrt Christi die Mission der Mutterschaft gegenüber den Christen erfüllt. Er ist der Beistand, nicht Maria. Aus diesem Grund stellt er die These auf, dass Maria in der katholischen Frömmigkeit an die Stelle der dritten göttlichen Person getreten sei und damit das Wirken des Heiligen Geistes einschränke[237].

---

[231] R. Laurentin, *L'Esprit Saint, cet inconnu*, a.a.O., S. 15-16.

[232] Vgl. J. Salij, *Wstęp*, a.a.O., S. 6. Vgl. F. X. Durrwell, *Lo Spirito Santo alla luce del mistero pasquale*, Roma 1985, S. 189.

[233] Vgl. R. Laurentin, *Esprit Saint et théologie mariale*, „Nouvelle Revue Théologique" 89 (1967), S. 26-27; A. Langella, *Maria e lo Spirito nella teologia cattolica post-conciliare*, a.a.O., S. 41-42, Anm. 75; L. Balter, *Duch Święty w tajemnicy Maryi i Kościoła*, a.a.O., S. 245.

[234] Vgl. G. Roschini, *Lo Spirito Santo e la Madonna nella teologia medievale*, a.a.O., S. 353-355.

[235] G. Ebeling, *Zur Frage nach dem Sinn des mariologischen Dogmas*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche" 47 (1950), S. 387. Der Autor kritisiert hier die Formel, dass wir den Zugang zum Vater durch die Mittlerschaft Christi haben und zu Christus durch die Mittlerschaft Mariens. In Anbetracht der Lehre des Neuen Testaments haben wir seiner Meinung nach hier mit der Tatsache zu tun, dass Maria an die Stelle des Heiligen Geistes getreten ist.

[236] L. Marchand, *Le contenue évangélique de la dévotion mariale*, „Foi et Vie" 49 (1951) Nr. 6, S. 509-521.

[237] „Saint Jean nous fait lire que la maternité de l'Esprit ne commence pleinement qu'après le départ de Jésus (16,7). De même, la maternité de Marie commence au Calvaire. Jésus parle de l´intimité que l´Esprit entretient avec lui (J 16,13-14). Pareille intimité est affirmée entre Marie et Jésus. [...] 'Je ne vous laisserai pas orphelins, je reviendrai vers vous', dit Jésus en annonçant le Saint-Esprit (J 14,17-18). La piété catholique entend que le Christ a demandé à Marie de nous adopter. [...] Le Saint-Esprit est consolateur (J 14,16-26; 15,26) Marie est consolatrice. On se demande devant de si exactes correspondances, si Marie n´a pas été substituée a l´Esprit. [...] Si énorme que cela paraisse, la piété mariale est une immense et insurmontable, mais

Einen ähnlichen Einwand erhoben Wolfgang Borowsky[238], Elie Gibson[239] und Vitorio Subilia[240] bereits während des Zweiten Vatikanischen Konzils oder gleich danach. E. Gibson wirft den Katholiken vor, dass sie in ihrer täglichen Frömmigkeit Maria Funktionen und Handeln zuschreiben, die nach den Protestanten nur dem Heiligen Geist vorbehalten sind [241]. Im Text von V. Subillia gab es einen Einwand gegen das VIII. Kapitel der Dogmatischen Konstitution *Lumen gentium*. Dem Autor des Artikels zufolge ist es dem Konzil nicht gestattet, Maria mit dem Titel Fürsprecherin anzusprechen, weil dieser Titel dem Heiligen Geist vorbehalten ist[242]. Der gleiche Einwand gegen die mariologische Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils wurde von Nikos A. Nissiotis, Professor für Religionsphilosophie an der Universität Athen, erhoben[243].

Bei den Katholiken verlief die Reaktion auf die oben genannten Einwände in zwei Richtungen. Einige Theologen teilten und teilen immer noch diese Ansicht und sehen in verschiedenen Formen der katholischen Frömmigkeit die Gefahr, dass Maria an die Stelle des Heiligen Geistes gestellt wird.. Für viele Theologen war und ist dieser Einwand jedoch nicht gerechtfertigt. Im Folgenden werden die Ansichten der Theologen, die die These vertreten, in der katholischen Frömmigkeit trete die Person Mariens an die Stelle der Person des Heiligen Geistes, synthetisch dargestellt.

Zu den Theologen, die mit dem oben genannten Einwand sympathisierten und deren Ansichten einen wesentlichen Einfluss auf die Form der Diskussion über die pneumatologische Begründung der marianischen Mittlerschaft hatten, gehören: H. Mühlen, Y. Congar, R. Laurentin und L. J. Suenens[244]. In Polen identifiziert sich auch S. C. Napiórkowski eindeutig mit dieser These.

Einer der ersten Theologen, der das von uns diskutierte Thema zu einer breiteren Diskussion in der katholischen Kirche führte, war H. Mühlen.

Wie bereits in Abschnitt 4.1.1.3.2 gezeigt wurde, kritisiert der Theologe aus Paderborn vor allem das vorkonziliare Modell der marianischen Mittlerschaft, davon besonders die Aussage von Papst Leo XIII. aus seiner Enzyklika *Iucunda semper*, in der der Papst die Lehre des hl. Bernhardin von Siena von der dreistufigen Weise der Gnadenverleihung zitiert: von

---

impiussante réaction, contre lui-même, du principe romain qui a limité l´action du Saint-Esprit" (L. Marchand, *Le contenue évangélique de la dévotion mariale*, a.a.O., S. 515, 521). Vgl. S. Gręś, *Relacja: „Duch Święty – Maryja"*, a.a.O., S. 7.

[238] W. Borovsky, *Verdrängt Maria Christus?*, Schwenningen a. N. 1964, S. 98.

[239] E. Gibson, *Mary and the protestant mind*, „Review for Religious" 24 (1965) Nr. 3, S. 383-398.

[240] V. Subilia, *L'ecclésiologie de Vatican II*, „Revue Réformée" 17 (1966), S. 25.

[241] „Es ist vielleicht schwierig für die Katholiken, die Haltung der Protestanten gegenüber dem heiligen Geist zu verstehen, und für die Protestanten ist es schwer, den Standpunkt der Katholiken zu Maria zu verstehen. Als ich anfing, Zeitschriften und katholische Bücher zu lesen, war ich vor allem überrascht und verärgert über die Karikatur unseres Konzeptes vom Heiligen Geist. Alle Katholiken scheinen einverstanden zu sein, dass wir unsere Impulse und unsere subjektiven Urteile den Eingebungen des Heiligen Geistes zuschreiben. Es war eine Karikatur der protestantischen Haltung. Als ich begann, die katholische Theologie zu studieren, fand ich Maria immer dann, wenn ich damit rechnete, dass der Heilige Geist sprechen würde. Maria wurde das zugeschrieben, was wir einstimmig als das Werk des Heiligen Geistes anerkennen" (E. Gibson, *Mary and the protestant mind*, a.a.O., polnische Übers. nach: L. J. Suenens, *Kim jest Ona? Synteza mariologii*, Warszawa 1988, S. 119-120).

[242] Im konziliaren Kapitel über die Jungfrau „la mission d'Advocat, de Consolateur (Paraklitos!) l´exercice d´une intercession universelle, d´une aide constante, est aussi confiée à Marie, tandis que le Noveau Testament la réserve au Christ et au Saint-Esprit" (V. Subilia, *L'ecclésiologie de Vatican II*, „Revue Réformée" 17 [1966], S. 25).

[243] A. N. Nissiotis, *The Main Ecclesiological Problem of the Second Vatican Council*, „Journal of Oecumenical Studies" 2 (1965), S. 31-62.

[244] S. Gręś schließt in seiner Dissertation auch G. Phillips in die Gruppe der Anhänger dieser These ein. Er selbst erklärt jedoch, er sei kein Anhänger dieser Behauptung, er berücksichtige nur bei seiner pneumatologisch-mariologischen Suche den durch die Protestanten gestellten Einwand gegen die katholische Frömmigkeit, dass Maria an die Stelle des Heiligen Geistes getreten sei (vgl. S. Gręś, Relacja: „Duch Święty – Maryja", a.a.O., S. 36-46). Aus diesem Grund wurde G. Phillips in unserer Studie nicht zu den Anhängern dieser These gezählt, und wir werden seine Ansichten später in dieser Arbeit darlegen. Siehe G. Philips, *Le Saint-Esprit et Marie dans l'Eglise*, a.a.O., s. 7: „Une forme assez curieuse de l´opposition à la théologie et à la dévotion mariales consiste à dire que dans l´Eglise Catholique la figure de la Vierge a supplanté jusqu´à un certain point la personne du Saint-Esprit. Curieuse objection, en réalité, puisqu´elle nous pervient en même temps de la part du Protestantisme et du côté de l´Orthodoxie". Vgl. S. Gre ˛s´, *Maryja i Kos´ciół. Perspektywa pneumatologiczna*, a.a.O., S. 89.

Gott her an Christus, von Christus her an Maria und von Maria her an uns[245]. Beim Kommentieren dieses Textabschnittes der Enzyklika stellt Mühlen fest, dass in dieser Sicht die heiligste Jungfrau Maria an die Stelle des Heiligen Geistes getreten ist, d. h. sie ist in die Stellung des Heiligen Geistes eingerückt und erfüllt die Funktionen, die ihm vorbehalten sind[246]. Um seine These hervorzuheben, zitiert der Theologe aus Paderborn noch einen anderen, früheren Textabschnitt der Enzyklika *Iucunda semper*: „Der tiefste Grund, weshalb wir Mariens Schutz durch Beten (*orando*) gewinnen wollen, liegt ohne Zweifel in ihrem Amt als Vermittlerin der göttlichen Gnade (*munere ... conciliandi nobis divinae gratiae*). Immerdar verwaltet sie dieses Amt bei Gott"[247].

Mühlen analysiert das *triplicum processum* jeder Gnade und stellt dabei fest, dass man eine Aussage erwarten sollte, dass jede Gnade vom Vater an den Sohn, vom Sohn an Heiligen Geist und vom Heiligen Geist an uns vermittelt werde. Ebenso haben wir im Heiligen Geist durch die Mittlerschaft Christi Zugang zum Vater[248]. Wie Mühlen hervorhebt, ist diese dreistufige Weise der Gnadenvermittlung das feste heilsökonomische Schema, das in der Heiligen Schrift durchgängig gegenwärtig und an vielen Stellen auch ausdrücklich ausgesagt ist (z. B. Gal 4,6; Tit 3,6; 1 Kor 12,4-11; Eph 2,18; Joh 14,16.26; 15,26). In dem zitierten Satz von Bernhardin von Siena, den Leo XIII. sich zu Nutze machte, ist demgegenüber an die Stelle des Heiligen Geistes Maria getreten, und zwar sowohl in der absteigenden als auch in der aufsteigenden Sinnrichtung der Gnade Gottes[249].

Das Fehlen der richtigen Betonung der Rolle des Heiligen Geistes im Heiligungswerk der Kirche sieht Mühlen auch in der Verfassung der Dogmatischen Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils *Lumen gentium*. Der Theologe aus Paderborn behauptet, dass mit dem Titel Fürsprecher (*Advocatus*) in erster Linie der Heilige Geist genannt werden sollte, und die in LG 62 erwähnte Fürsprache Mariens sollte nur in absoluter Unterordnung unter das Wirken der dritten göttlichen Person gezeigt werden[250].

Die These, dass Maria an die Stelle des Heiligen Geistes getreten sei, ist zu einer der Hauptideen Mühlens geworden. Zum einen provozierte und belebte sie die Diskussion zu diesem Thema[251], und zum anderen bildete sie die Grundlage für Mühlens Präsentation eines neuen Konzeptes der marianischen Mittlerschaft, der im Heiligen Geist verwurzelten Mittlerschaft, die im nächsten Kapitel erörtert wird.

Schon vor Mühlen hatte Y. Congar die These aufgestellt, dass Maria in katholischer Frömmigkeit an die Stelle des Heiligen Geist getreten sei. Während die oben genannten Anhänger dieser These (protestantische Autoren, Mühlen, Nissiotis) die Gründe für dieses Phänomen in erster Linie in dem Mangel oder der Schwäche der katholischen Pneumatologie gesehen haben und dabei auch auf die Existenz des ‚vortrinitären Monotheismus' (Mühlen)

---

[245] Vgl. ASS 27 (1894-1895); UMP, S. 474.

[246] „[…]Maria in die Stellung und Funktion des Heiligen Geistes eingerückt ist " (UMP, S. 474).

[247] „Quod Mariae praesidium orando quaerimus, hoc sane, tamquam in fundamento, in munere apud nititur conciliandae nobis divinae gratiae, quo ipsa continenter fungitur apud Deum" (Leon XIII, *Iucunda semper*, ASS 27 [1894-1895], S. 178). Vgl. UMP, S. 474.

[248] Vgl. UMP, S. 474.

[249] „Dieser Drei-Schritt im Gesamtvorgang unserer Begnadung ist ja das feste heilsökonomische Schema, das in der hl. Schrift durchgängig gegenwärtig und an vielen Stellen auch ausdrücklich ausgesagt ist (vgl. Gal 4,6; Tit 3,6; 1 Kor 12,4-11; Eph 2,18; Jo 14,6.26; 15,26 usw.). In dem oben zitierten Satz des Bernhardin von Siena, den Leo XIII. sich zu eigen macht, ist demgegenüber an die Stelle des Heiligen Geistes Maria getreten, und zwar sowohl in der absteigenden als auch in der aufsteigenden Sinnrichtung der Gnade Gottes!" (UMP, S. 474). Vgl. S. De Fiores, *Maria nella teologia contemporanea*, a.a.O., S. 261.

[250] „Warum hat das Konzil also nicht ausdrücklich und nachdrücklich auf die unübersteigbare Differenz zwischen dem Advocatus und der Advocata hingewiesen? Die fürbittende Funktion Mariens kann ja nur in Abhängigkeit von der des Heiligen Geistes als der sich selbst vermittelnden Vermittlung gedacht werden und in absoluter Unterordnung unter diese. Allenfalls könnte man sagen, dass ja nach 1 Joh 2,1 Jesus selbst der Paraklet, der Fürsprecher, ist und somit der Hinweis auf die Einzigartigkeit der Würde und Wirksamkeit Jesu zur Vermeidung möglicher Missverständnisse genüge" (UMP, S. 472).

[251] Siehe z. B. S. Gręś*, Relacja: „Duch Święty – Maryja"*, a.a.O. (besonders Kapitel I und II). Die wichtigsten in dieser Polemik verwendeten Aussagen und Argumente werden unten in den Absätzen 4.2.2 und 4.2.3 dargestellt.

oder des ‚Christianismus' (Nissiotis) in der katholischen Kirche hinwiesen, deutete dagegen Congar dieses Phänomen ganz anders, was sich in seinem Buch von 1952 mit dem Titel *Le Christ, Marie et l´Eglise* widerspiegelt[252]. Er schrieb dieses Buch in der Zeit, als die ersten protestantischen Veröffentlichungen zu diesem Thema erschienen waren.

Zur Begründung seiner These bezieht sich Congar zunächst auf die Christologie und auf die falsche Betrachtung Christi. Die Studie wurde im Zusammenhang mit dem 1500. Jahrestag des Konzils von Chalcedon (451 - 195) erstellt. Congar erinnert an die christologische Lehre des Konzils von Chalcedon, dass Jesus Christus in einer Person wahrer Gott und wahrer Mensch ist. Diese Lehre bezieht er sowohl auf den Protestantismus als auch auf sein zeitgenössisches katholisches Denken. Im Denken Luthers sieht er monophysitische sowie nestorianische Einflüsse und zeigt, dass für den Initiator der Reformation Christus eher wirkender Gott unter der Hülle des menschlichen Körpers als Gott-Mensch[253] war. Stattdessen sieht er in der katholischen Kirche (nicht so sehr in der Theologie sowie in der Seelsorgearbeit, d. h. in den Predigten, in der Katechese und in der Frömmigkeit der gewöhnlichen Menschen) die Darstellung Christi nur als Gott, die eine monophysitische Tendenz hat. Er stellt vor allem fest, dass die Tatsache der Einheit Christi als Gott-Mensch nicht richtig berücksichtig wurde[254], und sieht das Fehlen von Aussagen und eines Bewusstseins, dass die Menschheit Christi mit unserer menschlichen Menschlichkeit gleichwesentlich ist[255]. Nach dem französischen Theologen hat ein solches Christus-Bild in der Seelsorge eine Lücke zwischen Gott und den Menschen geschaffen, in die Maria eingeführt wurde, dargestellt als Mittlerin oder sogar Miterlöserin[256]. Diese Tendenz nennt Congar ‚ekklesiologischen Monophysitismus'[257]. Dieser dominikanische Gelehrte erinnert auf der Grundlage des Evangeliums, dass Christus unser Mittler zum Vater ist, d. h., dass „es zwischen Christus und uns keine Distanz gibt, weil er in uns ist und wir in ihm, wir sind seine Mitglieder, und er ist in uns der Weg zum Vater"[258]. Unter Hinweis auf die Wahrheit über die Unmittelbarkeit unserer Beziehung zu Christus stellt Congar auch die Fragen nach der Rolle des Heiligen Geistes in der Heilsökonomie und setzt folglich das Postulat ein, über die Rolle Marias in der richtigen Perspektive der gut geklärten Rolle Christi und des Heiligen Geistes zu sprechen.

Seiner Meinung nach ist das Phänomen der Kritik, Maria trete an die Stelle des Heiligen Geistes, in erster Linie die Frucht der falschen Christologie und folglich der unzureichend entwickelten Pneumatologie. Congar erachtet den protestantischen Einwand als bedeutend, der äußerste Beachtung verdient[259].

Congar kehrte am Ende seines Lebens in seinem pneumatologischen Buch zu dieser These zurück, dass Maria an die Stelle des Heiligen Geistes getreten sei. Ebenso wie Mühlen kritisiert er die Enzyklika von Leo XIII. *Iucunda semper* und die in ihr zitierte Lehre des hl. Bernhardin von Siena über die dreistufige Gnadenverleihung (Gott - Christus - Maria)[260] sowie

---

[252] Paris 1952.

[253] Vgl. Y. Congar, *Le Christ, Marie et l'Eglise*, Paris 1952, S. 37-38; vgl. K. Pek, *Per Spiritum*, a.a.O., S. 48; MP, S. 64-73.

[254] „Dans la prédication, il arrive qu'on parle ou bien du Dieu fort et puissant, ou bien de l´humanité du Sauveur, sensible aux faiblesses, à la douleur et a la miséricorde, sans assez respecter l´unité du Christ, qui est souverainement saint et puissant dans son humanité même. Tandis que la foi pense à un Christ monophisite, qui est Dieu se servant d´un corps, le sentiment se réchauffe en se donnant un Christ tout humain, ‚grand frère', ‚copain' même, ou en aimant le suivre dans le détail humain de son cadre galiléen" (Y. Congar, Le Christ, Marie et l'Eglise, a.a.O., S. 57-58).

[255] Vgl. ebd., S. 60-61; vgl. K. Pek, Znaczenie pneumatologii Yves'a Congara dla mariologii trynitologicznej, a.a.O., S. 155.

[256] Vgl. Y. Congar, Le Christ, Marie et l'Eglise, a.a.O., S. 100. Congar zitiert verschiedene Aussagen dieser Art wie von: hl. Bernhard, M. Ogier, J. Nonet; vgl. K. Pek, *Per Spiritum*, a.a.O., S. 49.

[257] „Il y aurait pourtant un danger à ne voir et à ne marquer que cela: un danger, précisément, dans le sens d´un certain monophisitisme ecclésiologique" (Y. Congar, *Le Christ, Marie et l'Eglise*, a.a.O., S. 71).

[258] Y. Congar, *Le Christ, Marie et l'Eglise*, a.a.O., S. 85; vgl. K. Pek, *Per Spiritum*, a.a.O., S. 49.

[259] „Il ne faut [...] pas mépriser l'accusation qui nous faite d'une sorte de traduction en termes mariaux de l' œuvre et de l´expérience intérieures de l´Esprit, allant jusqu' à un remplacement du Paraclet par Marie. J´ai connu personnellement des cas où ce reproche était mérité" (Y. Congar, *Marie et l'Eglise chez les protestants*, EtM 10 [1952], S. 91).

[260] W, Bd. 1, S. 225.

die Lehre des hl. Bernhardin über „die Zuständigkeit oder die Verfügung hinsichtlich des zeitlichen Hervorganges des Heiligen Geistes“[261]. Er teilt die bereits von uns zitierten Einwände von L. Marchand[262] und E. Gibson[263]. Er identifiziert sich mit den protestantischen Einwänden, die er wie folgt zusammenfasst: „Wir schreiben Maria das zu, was dem Heiligen Geist vorbehalten ist, und wir lassen sie an die Stelle des Parakletes treten. Tatsächlich schreiben wir ihr den Titel und die Rolle der Trösterin, Fürsprecherin und Verteidigerin der an Christus Glaubenden zu, der angeblich der furchtbare Richter ist. Sie erfüllt die Funktion der Mutter. Dank ihr sind wir keine Waisenkinder. Sie offenbart Jesus, der seinerseits seinen Vater offenbart. Sie bildet Jesus in uns, d. h. sie erfüllt die Rolle, die dem Heiligen Geist zugeschrieben ist ...“[264]

Wie bereits erwähnt, war das Ergebnis der Annahme der These durch Congar die Ablehnung der marianischen Titel ‚Miterlöserin‘ und ‚Mittlerin‘, da Maria in der katholischen Frömmigkeit an die Stelle des Heiligen Geistes getreten sei. Congar stellt die Mariologie in den Kontext der gesamten Theologie und lehnt vor allem den Titel ‚Miterlöserin‘ ab. Bereits zu Beginn seiner theologischen Tätigkeit - schon in den dreißiger Jahren - betonte er deutlich, dass dieser Titel nicht der bestgewählte ist, weil er die heiligste Jungfrau Maria auf die gleiche Ebene wie Christus, den Gott-Menschen, bringt: „Ob es nicht möglich wäre, den Begriff ‚Miterlöserin‘, der ohne entsprechenden Kommentar nicht korrekt die Bedeutung dieses Wortes bringt, mit solchen Formulierungen wie , mit dem Erlöser Vereinigte ‘ oder ‚Mitarbeiterin am Werk der Erlösung‘ zu ersetzen, die in sich selbst den Vorteil haben, dass sie gleichsam semantisch die Rolle Marias und des Erlösers erläutern?“[265]

Auf ähnliche Weise stellte Congar die Richtigkeit der Verwendung des Titels ‚Mittlerin‘ in Bezug auf die heiligste Jungfrau Maria in Frage. Schon in der Anfangsphase seiner Arbeiten - wie von K. Pek bemerkt - nannte Y. Congar Maria nicht Mittlerin (obwohl das der damals gebräuchliche Titel war). Im zweiten Jahr seiner Redaktion des ‚Bulletin de Théologie‘ führte er den Begriff ‚Co-Mediatrix‘ in Bezug auf Mariens Teilnahme an der ‚Geburt der Christen‘[266] ein. Obwohl er die These über die Gnaden-Mutterschaft der seligen Jungfrau Maria akzeptierte, verwendete er den Begriff ‚Gnadenvermittlung‘ nicht und erklärte auch seinen Standpunkt nicht genauer. In seinem späteren Schaffen tauchte der Begriff ‚Mittlerschaft Mariens‘ nie auf[267].

Congar hörte jedoch nicht auf, die Meinung zu kritisieren, Maria trete in der katholischen Frömmigkeit an die Stelle des Heiligen Geistes. Er suchte nach neuen Lösungen. Er schloss seine Überlegungen mit der Formulierung ab, dass ‚die Rolle Mariens in der Rolle des Heiligen Geistes ist‘[268]. Diese These wird im Kapitel VI erörtert.

In gewisser Weise solidarisiert sich R. Laurentin mit der Ansicht, dass Maria in der katholischen Frömmigkeit an die Stelle des Heiligen Geistes getreten sei[269]. Er drückte dies in seinen Artikeln aus, vor allem in *L´Esprit Saint et théologie mariale*[270] und *Crise et avenir de la Mariologie*[271]. Der französische Mariologe lehnt, wie auch H. Mühlen und Y. Congar, das

---

[261] Ebd.
[262] Ebd., S. 224.
[263] Ebd., S. 225.
[264] Ebd., S. 224; vgl. P. G. Gianazza, *Lo Spirito Santo. Summa pneumatologica di Yves Congar*, a.a.O., S. 243.
[265] Y. Congar, *Bulletin de théologie*, RSPT 27 (1938), S. 648.
[266] Vgl. Y. Congar, *Théologie mariale. Bulletin de théologie mariale*, RSPT 24 (1935), S. 725.
[267] Vgl. K. Pek, *Per Spiritum*, a.a.O, S. 51.
[268] W, Bd. 1, S. 225.
[269] Vgl. S. Gręś, *Relacja: „Duch Święty – Maryja”,* a.a.O., S. 25-36.
[270] R. Laurentin, *L'Esprit Saint et théologie mariale*, a.a.O., S. 26-42.
[271] R. Laurentin, *Crise et avenire de la Mariologie*, EphMar 20 (1970), S. 53-62. Siehe auch: *Le problème de la médiation de Marie dans son développement historique et son incidence aujourd'hui*, in: *Il ruolo di Maria nell'oggi della Chiesa e del mondo. Simposio mariologico, Roma, ottobre 1978*, Roma 1979, S. 9-33.

vom hl. Bernhardin von Siena vorgelegte Konzept der Mittlerschaft Mariens ab[272]. Er ist auch nicht zufrieden mit der Lösung, die der hl. Ludwig Grignion de Montfort einst vorstellte[273]. Er hält auch protestantische Einwände der Antinomie zwischen dem Heiligen Geist und Maria für legitim[274]. Nach ihm sind die Gründe für diesen Sachverhalt in der Krise der Mariologie zu sehen, die seiner Meinung nach einen deutlichen Mangel an Pneumatologie aufweist[275]. Die Lösung dieses Problems sieht er in der Darstellung Mariens als der ersten charismatischen Person der Kirche[276]. In seinen jüngsten Veröffentlichungen betont er nachdrücklich, dass Maria an der göttlichen Mission des Heiligen Geistes teilnimmt[277]. In der Lehre Laurentins ist eine gewisse Entwicklung zu sehen, die er selbst synthetisch mit dem Satz ‚von der Substitution zur Partizipation' (*de la substitution à la participation*) definiert[278].

Ähnlich hielt auch Kardinal L. J. Suenens die Behauptung für richtig, dass Maria in der katholischen Frömmigkeit an die Stelle des Heiligen Geistes getreten sei. Bei der Darstellung des Ablaufes der Polemik zu diesem Thema in der vorkonziliaren und nachkonziliaren Zeit sah er die Bedeutung des Problems und ermutigte dazu, die richtige Hierarchie der Wahrheiten in der Frömmigkeit zu wahren und vor allem die primäre und übergeordnete Funktion des Heiligen Geistes im Werk der Heiligung des Menschen sowie die sekundäre, untergeordnete Funktion Mariens zu betonen[279]. Auf der Suche nach Lösungen der dargestellten Schwierigkeit zeigte er ebenso wie Laurentin Maria als die erste Christin und erste charismatische Person[280].

Auf polnischem Boden erinnerte und erinnert S. C. Napiórkowski noch immer an die Behauptung, dass Maria in unserer katholischen Frömmigkeit an die Stelle des Heiligen Geistes getreten sei. Dabei beruft er sich sowohl auf den Standpunkt der oben erwähnten Theologen[281] als auch auf die Beobachtung einiger falscher Ansichten in Hinsicht auf die heimische polnische Literatur und die Ausprägungen der Frömmigkeit[282]. Pater Napiórkowski betrachtet die Auffassung, Maria trete an die Stelle des Heiligen Geistes, als eine der „sieben Todsünden der polnischen marianischen Verkündigung"[283]. In seinen Publikationen der letzten Jahrzehnte sehen wir eine Sensibilität für dieses Thema und für alle Arten von Aussage- oder Frömmigkeitsformen, die seiner Meinung nach darauf hindeuten könnten, dass Maria an die Stelle des Heiligen Geistes getreten sei.

---

[272] R. Laurentin, *L'Esprit Saint et théologie mariale*, a.a.O., S. 37.

[273] Ebd., S. 38.

[274] Ebd., S. 26-27. „'A Jésus par Marie', mais ne va-t-on pas à Jésus d'abord et essentiellement par l´œvre de l´Esprit Saint (Joh 14,26; 15,13-14, etc.)? 'La Vierge forme en nous Christ', mais c´est d´abord et fondamentalement le rôle de l´Esprit? La Vierge 'inspiratrice' et 'mère du Bon Conseil'. N´est-ce pas d´abord une function de l´Esprit? La Vierge 'lien entre nous et le Christ'. N´est-ce pas là encore une function essentielle de l´Esprit?" (R. Laurentin, *L'Esprit Saint et théologie mariale*, a.a.O., S. 27).

[275] R. Laurentin, *Crise et avenire de la Mariologie*, a.a.O., S. 53-54.

[276] Vgl. R. Laurentin, *Pentecôtisme chez les catholiques. Risques et avenir*, Paris 1974, S. 241-249.

[277] Laurentin, *L'Esprit Saint, cet inconnu*, a.a.O., S. 590-591.

[278] Ebd. S. 590.

[279] „Diese Schwierigkeiten ermutigen uns, über die notwendige Hierarchie der Wahrheiten zu wachen und dem Heiligen Geist seine authentische und ursprüngliche Funktion zu belassen. Dadurch ist es möglich, den Begriffen, die in Bezug auf Maria verwendet werden, eine wirkliche, aber abgeleitete und sekundäre Bedeutung zu geben, die immer vom Heiligen Geist abhängig ist. Auf alle Fälle kann für uns der Einwand, dass Maria an die Stelle des Heiligen Geistes getreten sei oder ihn verdunkelt habe, nicht gleichgültig sein und verdient besondere Aufmerksamkeit" (L. J. Suenens, *Kim jest Ona?,* a.a.O., S. 120).

[280] Ebd., S. 124-133; vgl. L. Balter, *Pneumahagijny charakter kultu maryjnego*, a.a.O., S. 438.

[281] Vgl. MMP, S. 139-140; MNP, S. 175; S. C. Napiórkowski, T. Wilski, *Macierzyńskie pośrednictwo w Duchu Świętym*, MO, S. 239-243; S. C. Napiórkowski, *Jak uprawiać mariologię?*, SM 6 (2004) Nr. 3, S. 188-189; vgl. M. Wszołek, *Pneumahagijna zasada odnowy kultu maryjnego*, a.a.O., S. 192-195.

[282] Vgl. S. C. Napiórkowski, *Jak uprawiać mariologie¸?,* a.a.O., S. 188-189. Der Autor stellt in dem oben erwähnten Artikel die These auf, dass „die Atrophie der Pneumatologie in unserer Frömmigkeit zur Hypertrophie des marianischen Themas führt" (ebd.).

[283] Vgl. S. C. Napiórkowski, *„Siedem grzechów głównych" przepowiadania maryjnego*, in: *Kościół czci Matkę swego Pana. Sympozjum mariologiczne zorganizowane przez Wyższe Seminarium Duchowne w Przemyślu w dniu 23 października 2002 roku. Materiały*, Red. W. Siwak, Przemyśl 2003, S. 74-75.

### 4.2.3 DIE ANSICHTEN UND ARGUMENTATIONEN DER GEGNER DER THESE, DASS IN DER KATHOLISCHEN MARIENVEREHRUNG MARIA AN DIE STELLE DES HEILIGEN GEISTES GESTELLT WORDEN SEI

Der von den Protestanten und von einigen der bedeutendsten katholischen Theologen erhobene Einwand, dass Maria in der katholischen Frömmigkeit an die Stelle des Heiligen Geistes getreten sei, stieß auf eine überwältigende Reaktion der Gegner dieser These. Einige Theologen wiesen den Einwand sehr radikal zurück. Andere sahen, obwohl sie sich nicht mit der vorgelegten These identifizieren konnten, die Existenz des Problems. Wieder andere versuchten und versuchen immer noch auf der Grundlage der aufgestellten These zu zeigen, was die Konvergenz der Funktionen des Heiligen Geistes und Mariens bedeutet, außerdem versuchen sie dabei, ihre je eigene neue Interpretation bezüglich ihrer gegenseitigen Beziehung zu geben. Diese Versuche erweisen sich als äußerst kreativ, weil sie in erster Linie eine tiefere pneumatologische Interpretation der marianischen Mittlerschaft suchen. Im Folgenden werden die Ansichten von Gegnern der These, Maria sei in der katholischen Frömmigkeit an die Stelle des Heiligen Geistes getreten, synthetisch dargestellt. Eine detaillierte Diskussion dieser neuen pneumatologischen Interpretationen der marianischen Mittlerschaft wird wiederum in Kapitel VI behandelt.

Den Einwand, Maria sei in der katholischen Frömmigkeit an die Stelle des Heiligen Geistes getreten, bezogen einige Theologen (Protestanten, Mühlen) auch auf den Text der Dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen gentium*, vor allem aber auf das mariologische Kapitel dieser Konstitution[284]. G. Phillips, der Hauptautor des 8. Kapitels des *Lumen gentium*, antwortete auf diese Einwände in seinem Artikel *Le Saint-Esprit und Marie dans l´Eglise: Vatican II et prospective du problème*[285].

Vor allem aber weist der belgische Theologe darauf hin, dass im II. Vaticanum trotz der Einwände einiger Konzilsväter sowie Beobachter anderer Kirchen und christlicher Gemeinschaften beim Zweiten Vatikanischen Konzil hinsichtlich der ‚Unterentwicklung' der Pneumatologie, häufig bei verschiedenen Gelegenheiten über den Heiligen Geist gesprochen wurde[286]. Ein detailliertes Studium der konziliaren Pneumatologie ist daher nicht erforderlich, da die Person des Heiligen Geistes in allen Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils vorhanden ist und auch angemessen dargestellt wird[287]. Darüber hinaus fordert Philips, dass die Formulierungen, die auf die Ähnlichkeit der Funktion des Heiligen Geistes und Marias hinweisen, nicht aus dem Zusammenhang gerissen werden dürfen, was die Anhänger der These über die Positionierung Mariens an die Stelle des Heiligen Geistes in der katholischen Frömmigkeit oft getan haben[288].

Philips zeigt ausführlich die Anwesenheit des Heiligen Geistes in Kapitel VIII der Dogmatischen Konstitution *Lumen gentium*, (wo die dritte göttliche Person zehnmal erwähnt wird), und er schildert besonders die Beziehung, die den Heiligen Geist mit Maria eint[289]. Philips kommentiert vor allem die Nummern 60-62 LG (also den Konzilstext über die Mittlerschaft der seligen Jungfrau Maria), und er weist dabei darauf hin, dass in Bezug auf die Mittlerschaft vom Konzil nicht dieselbe Wirkung des Heiligen Geistes betrachtet wird. Das

---

[284] „Die Einwände betrafen vor allem das Fehlen einer ausdrücklichen Betonung der Rolle des Heiligen Geistes in der Nummer 62 (wo Maria als Fürsprecherin – *Advocata* bezeichnet wurde) und in der Nummer 68 (wo Maria als Zeichen der Hoffnung für das pilgernde Volk Gottes gezeigt wurde) – vgl. S. De Fiores, *Maria nella teologia contemporanea*, a.a.O., S. 261-263.

[285] EtM 25 (1968), S. 7-37.

[286] Vgl. G. Philips, *Le Saint-Esprit et Marie dans l'Eglise*, a.a.O., S. 11; vgl. S. Gręś, *Relacja: „Duch Święty – Maryja"*, a.a.O., S. 39.

[287] Ebd. S. 12. Den vierten Teil seiner Studie widmete Philips der Darstellung der Gegenwart des Heiligen Geistes in der gesamten Dogmatischen Konstitution *Lumen gentium* und in den anderen Dokumenten des Konzils (ebd., S. 19-24).

[288] Vgl. G. Philips, *Le Saint-Esprit et Marie dans l'Eglise*, a.a.O., S. 9-11; vgl. S. De Fiores, *Maria nella teologia contemporanea*, a.a.O., S. 260.

[289] Ebd., S. 13-19.

konziliare Konzept der „Mittlerschaft durch die Teilnahme an der Mittlerschaft des einzigen Mittlers“ gilt nicht für den Heiligen Geist. Laut Philips liegt dies daran, dass der Heilige Geist nicht von der menschlichen Natur Christi abhängt. Das inkarnierte Wort ist der Mittler, der den göttlichen Geist ausgießt, aber nicht umgekehrt. Die Mittlerschaft Christi geht durch seine menschliche Natur, aber der Geist hängt nicht von diesem ‚Leib‘ ab. Im Gegenteil: Der Heilige Geist bildet den Leib, und er verwendet diesen Leib als ein Werkzeug für die Heiligung in der Eucharistie und in der aus ihr entstehenden kirchlichen Gemeinschaft[290].

Das wichtigste gemeinsame Werk des Heiligen Geistes und Mariens ist die Inkarnation des Sohnes Gottes. Maria bleibt im Dienst des Heiligen Geistes und führt uns den Sohn Gottes zu, der uns mit dem Vater vereint. Dieser ihr personale Dienst (mit der ganzen Seele) und die Zusammenarbeit mit dem Heiligen Geist zum Wohle des Heilswerks werden in der Geschichte der Welt bis zur Parusie verlängert. Solange es Sünder auf Erden gibt, die Bekehrung und Erlösung brauchen, wird die ‚Zeit des Heiligen Geistes‘ andauern, die die Glieder Christi mit dem Leben Gottes füllen. Ebenso wird die Zeit andauern, in der die demütige Magd des Herrn die mittlerische Funktion, um des Menschen willen, ausüben wird[291].

Bei der Begründung der Mittlerschaft Mariens hat das Konzil nach der Meinung von Philips nicht beabsichtigt, Maria ‚zwischen‘ Christus und uns zu stellen: Wir erleben seine so würdige Anbetung in der Gegenwart, ohne dass jemand zwischen ihn und uns gestellt werden müsste. Um uns aber zu Christus zu führen, ‚appelliert‘ der Heilige Geist ständig an uns, einen herzlichen, aktiven und strahlenden Glauben zu haben - nach dem Vorbild der Mutter Gottes. Nach Aussage des belgischen Theologen ist die ‚Mittlerschaft‘ Mariens der Mittlerschaft Christi untergeordnet, sie ist eine Teilhabe an der Mittlerschaft Christi, und der Heilige Geist wirkt sowohl in der einen als auch in der anderen Mittlerschaft, so wie er im Dienst der Apostel und ihrer Nachfolger ‚arbeitet‘. All diese untergeordneten Mittlerschaften vollziehen sich eher ‚in Christus‘ als ‚neben Christus‘[292].

Zusammenfassend kann festgestellt werden, dass G. Philips auf den Einwand geantwortet hat, dass Maria in der katholischen Frömmigkeit an die Stelle des Heiligen Geistes (einschließlich des 8. Kapitels von *Lumen gentium*) getreten sei. Nach der Lehre des Konzils sieht der belgische Theologe die Mittlerschaft Mariens als Mittlerschaft in ‚Christus‘, als Mittlerschaft, die der einzigen Mittlerschaft Christi untergeordnet ist, die (genau wie die Mittlerschaft Christi) ‚im Heiligen Geist‘ verwirklicht wird. So kann nach Pater Napiórkowski gesagt werden, „dass sowohl die Mittlerschaft Christi als auch die [...] Mittlerschaft von Geschöpfen einschließlich Maria im Wirken des Heiligen Geistes eingetaucht sind, der in jedem ist und wirkt: in Christus (das Haupt), in Maria, in den Priestern … (in den Mitgliedern des mystischen Leibes)“[293]. Somit handelt es sich um eine kreative Interpretation der Konzilsdoktrin, die neue, pneumatische Perspektiven für die Interpretation der marianischen Mittlerschaft eröffnet.

Dieser Artikel von G. Philips wurde im Rahmen der Arbeit der französischen Gesellschaft für Marienkunde veröffentlicht, die sich in den Jahren 1968-1970 mit dem Thema der Beziehung zwischen dem Heiligen Geist und Maria befasste. Wie von L. Balter bemerkt, trug die Tatsache, dass der führende französische Mariologe R. Laurentin sich Mühlens These

---

[290] Vgl. oben Anm. 24 im Vorwort.

[291] „Au service de l´Esprit, Marie amène parmi nous Celui qui nous réconcilie avec le Père et elle le fait de toute son âme. Aussi longtemps qu´il yale aura sur la terre des pécheurs à convertir, aussi longtemps rudera *le temps du Saint-Esprit*, remplissant de vie divine la période pendant laquelle l´humble Servante exercera au profit des hommes coupables son rôle d´intercession” (G. Philips, Le Saint-Esprit et Marie, a.a.O., S. 17-18).

[292] „Le Concile n´entend pas placer la Vierge *entre* le Sauveur et nous: nous touchons, sans personne interposée, son adorable présence. Mais pour nous amener jusqu´à Lui, l´Esprit a fait un apel sans représentance à la foi accueillante, active et communicative de la mère de Jésus. La «médiation» de Marie est subordonnée à celle du Christ, et l´Esprit opère dans l´une comme dans l´autre, comme il est au travail dans le ministère des apôtres et de leurs successeurs. Toutes ces «médiations» subalternes se font plutôt dans le Christ, qu´auprès du Christ” (G. Philips, *Le Saint-Esprit et Marie*, a.a.O., S. 18).

[293] S. C. Napiórkowski, *Duch Święty a Maryja w świetle prac Francuskiego Towarzystwa Studiów Maryjnych 1968-1970*, a.a.O., S. 147.

(Maria sei in der katholischen Frömmigkeit an die Stelle des Heiligen Geistes getreten) anschloss, zur Beschäftigung mit diesem Thema bei[294]. Diese Überzeugung löste eine Polemik und den Versuch aus, eine Antwort auf diesen Einwand, vor allem in der Umwelt der französischen Theologen, zu finden. Der Hauptgegner dieser These war ein Mitglied der Gesellschaft und der päpstlich-marianischen Akademie, Jean-Marie Salgado.

Nach dem französischen Theologen wurde dieses Thema von anderen nationalen Theologengruppen aufgegriffen, wie bereits im Vorwort erwähnt. Wie Salgado stellten sich einige spanische Theologen (Joaquín María Alonso, Fernández Domiciano) und italienische (Gabriele Roschini) mit einer ebenso starken Reaktion gegen die These der Positionierung Mariens an die Stelle des Heiligen Geistes in der katholischen Frömmigkeit.
Wie bereits erwähnt[295], übte der Artikel von J. M. Salgado, der im Jahr 1971 veröffentlicht wurde, den größten Einfluss auf die Entwicklung der Diskussionen über das Thema der Antinomie zwischen dem Heiligen Geist und Maria aus[296]. Obwohl er keine grundlegenden Lösungen zu diesem Thema brachte, betonte er nachdrücklich das Problem selbst, was einen kritischeren Blick auf Mühlens These verursachte[297].

Salgado denkt zunächst, dass Mühlens Behauptung, das Zweite Vatikanische Konzil spreche im Geiste seiner [Mühlens] Theorie, überinterpretiert wird[298]. Der französische Theologe kritisiert vor allem die Ekklesiologie und Pneumatologie Mühlens. Für Salgado ist die Bezeichnung des Heiligen Geistes als ‚sich selbst vermittelnde Vermittlung' nicht akzeptabel. Nach dem französischen Theologen ist sie eine Verzerrung des wirklichen Bildes der dritten Person der Heiligen Dreifaltigkeit, weil die Beziehung des Geistes zum Vater und zum Sohn verlorengeht, und vor allem wird dadurch die dritte Person der Heiligen Dreifaltigkeit in eine ‚Sache' oder nur in ‚Gnade' umgewandelt. Nach Salgado führt dieses Konzept zur ‚Theologie einer völlig neuen Art', die auch zu einer Verformung der Theologie der Sakramente führt[299].

Die Folge der Reduzierung des Heiligen Geistes zu einer „personalen Beziehung" ist nach Salgado auch eine deutliche Einschränkung der Würde der Jungfrau Maria. Nach dem französischen Theologen betrachtet Mühlen die göttliche Mutterschaft Mariens in erster Linie als Dienst (Erfüllungsfunktion) und spricht nur nebenbei über die Weihe des Wesens Mariens. In dieser Perspektive sieht er Maria nur als ein herausragendes Mitglied der Kirche[300], übersieht aber ihre Beteiligung am Heilswerk[301], und auch die Fürsprache Mariens spielt für ihn keine große Rolle[302].

Über die Theorie Mühlens sagt Salgado, dass der deutsche Autor unter dem Vorwand der Wiederherstellung der angemessenen Stelle für den Heiligen Geist (die angeblich Maria annahm) seine Rolle nur auf das Beziehungssein im mystischen Leib reduziert und die heiligste Jungfrau Maria auf die Ebene der gewöhnlichen Sterblichen gebracht hat[303]. Deshalb fordern die Befürworter der Theorie des deutschen Theologen Berücksichtigung ihrer Forschung auf die historisch bewährte Tatsache, dass die authentische Entwicklung der Kirche auch die Entwicklung der Marienverehrung begleitet[304].

---

[294] Vgl. L. Balter, *Duch Święty w tajemnicy Maryi i Kościoła*, a.a.O., S. 245.
[295] Vgl. ebd., S. 246.
[296] J. M. Salgado, *Pneumatologie et Mariologie. Bilan actuel et orientations possibles*, „Divinitas" 15 (1971), S. 421-453.
[297] Vgl. L. Balter, *Pneumahagijny charakter kultu maryjnego*, a.a.O., S. 438; S. Gręś, *Relacja: „Duch Święty – Maryja"*, a.a.O., S. 59; A. Langella, Maria e lo Spirito, a.a.O., S. 65-67; M. Wszołek, *Pneumahagijna zasada odnowy kultu maryjnego*, a.a.O., S. 197.
[298] Vgl. J. M. Salgado, *Pneumatologie et Mariologie*, a.a.O., S. 422.
[299] Vgl. ebd., S. 423-424.
[300] Vgl. ebd., S. 425; vgl. S. Gręś, *Relacja: „Duch Święty – Maryja"*, a.a.O., S. 54.
[301] Vgl. J. M. Salgado, *Pneumatologie et Mariologie*, a.a.O., S. 425-426.
[302] Vgl. ebd., S. 427.
[303] Vgl. ebd., s. 427-428; vgl. S. Gręś, *Relacja: „Duch Święty – Maryja"*, a.a.O., S. 55.
[304] Vgl. J. M. Salgado, *Pneumatologie et Mariologie*, a.a.O., S. 440.

Nachdem er die Kritik an der Theorie Mühlens und der Theologen, die sie befürworten, durchgeführt hat, unternimmt Salgado seinen eigenen Versuch, die Beziehung zwischen dem Heiligen Geist und Maria zu definieren. Er sieht diese Beziehung in der Art und Weise, wie die christliche Tradition das Einwirken des Heiligen Geistes auf die Seelen betrachtet. Der französische Theologe anerkennt zunächst die Tatsache, dass der Heilige Geist in der übernatürlichen Ordnung eine mütterliche Rolle in Bezug auf die Christen spielt. Daher geht die mütterliche und mittlerische Rolle Mariens hervor aus ihrer Vereinigung mit der dritten Person der Heiligen Dreifaltigkeit und nicht aus der Substitution an dieser Stelle[305].

Ähnlich, mit deutlicher Kritik, trafen die Thesen der spanischen Theologen wie J. M. Alonso und D. Fernández, dass Maria an die Stelle des Heiligen Geistes gestellt worden sei, Mühlen.

Gleichzeitig mit Salgado kritisierte der erste von ihnen - im Jahr 1971 Mühlens Ekklesiologie und Pneumatologie -, sowie seine Interpretation der Konzilstexte und die mariologischen Auffassungen[306].

Vor allem Alonso kritisiert Mühlens Auffassung, der den Heiligen Geist als ‚sich selbst vermittelnde Vermittlung' definiert, stark, obwohl er dessen Konzept der Aufmerksamkeit für würdig hält. Der spanische Theologe behauptet, dass man den Heiligen Geist nicht auf diese Weise beschreiben dürfe. Seiner Meinung nach ist im inneren Leben der Heiligen Dreifaltigkeit der Heilige Geist tatsächlich ein Mittler, der den Vater mit dem Sohn verbindet, dass aber im Wirken Gottes *ad extra* seine Mittlerschaft nur als ‚die Mission des Vaters durch den Sohn' verstanden werden kann, also als eine Mission, die eine Folge der Sendung des Sohnes ist, eine sogenannte Folge der Menschwerdung[307]. Laut Alonso vergisst Mühlen, dass die Mittlerschaft des Heiligen Geistes nicht isoliert vom Wirken der anderen göttlichen Personen betrachtet werden sollte. Außerdem ist diese Mittlerschaft des Geistes immer abhängig von der Mittlerschaft des Inkarnierten Sohnes[308].

Ebenso kritisiert Alonso die ekklesiologische Sicht des Paderborner Theologen. Nach Ansicht des spanischen Theologen verursacht eine zu starke Betonung des pneumatologischen Aspektes der Kirche viele Mehrdeutigkeiten, und vor allem wird seine christologische Dimension in den Schatten gestellt; als Folge dessen scheint die Kirche als Gemeinschaft ihrer historischen und institutionellen Dimension beraubt zu sein[309]. Wie Salgado glaubt Alonso, dass Mühlen bei der Suche nach Unterstützung für sein Konzept in den mariologischen Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils einen Fehler der Überinterpretation macht[310].

Die Hauptkritik betrifft schließlich Mühlens mariologisches Konzept. Alonso betont, dass die Beziehung Mariens zum Heiligen Geist als die grundlegende Wahrheit des Glaubens, nämlich dass die Rolle Mariens im Heilswerk in erster Linie aus ihrer Beziehung zu ihrem Sohn erfolgt[311], nicht verdeckt werden dürfe. Darüber hinaus - laut Alonso - stelle der Theologe

---

[305] Vgl. ebd., S. 449-450.

[306] J. M. Alonso, *Mariologia y pneumatologia. En torno al libro de H. Mühlen*, EphMar 21 (1971), S. 115-121.

[307] „Naturalmente, el intento de Mühlen de una nueva explicatión de la mediación mariana desde una doctrina del Espíritu Santo, como mediación que se comunica a sí misma [...] es loable y digna de atención. Pero immediatamente advertimos lo enormemente extraño de esa frase, referida al Espiritu Santo. Porque la tercera persona es, si, «mediación»; y este «tropos» personal le conviene caracteristicamente, tanto ad intra como ad extra. Pero lo que no puede admitirse es que «se comunique a si mismo», ya que, ad intra, es mediación «comunicada» entre el Padre y el Hijo, y ad extra su mediación no puede ser entendida sino como «misión» del Padre por el Hijo; y, segùn acabamos de decir, tratándose de su mediación en la Iglesia, ésta hay que pensarla siempre como una misión consecuente a la misión del Hijo; es decir, consecuente a la encarnación" (J. M. Alonso, *Mariologia y pneumatologia*, a.a.O., S. 120).

[308] Vgl. ebd.; A. Langella, *Maria e lo Spirito*, a.a.O., S. 65, Anm. 66.

[309] Vgl. J. M. Alonso, *Mariologia y pneumatologia*, a.a.O., S. 115-116, 119.

[310] Vgl. ebd., S. 119-120.

[311] „Lo que, una vez más, falla en la exposición de Mühlen es esa impostación de la acción del Espiritu en la Virgen, «directa» e «indirecta» con Cristo. De nuevo no solamente se rompe con la «taxis» trinitaria ad intra, sino que, sobre todo, se rompe con todo el sentido de la encar nación: la Virgen, como todos los demás cristianos, no participa en el Espiritu sino por la encarnación, que en Ella opera de un modo único. Por eso, la re-inserción que Mühlen desea de la mariologia en la ecclesiologia

aus Paderborn, der zu sehr Marias Prädestination zur göttlichen Mutterschaft betont, Mariens freie und verantwortungsvolle Zusammenarbeit bei dem Erlösungswerk[312] in den Schatten. Gleiches gilt für Mühlens Reduktion der geistigen Mutterschaft Mariens gegenüber der Kirche nur auf die Funktion des Vorbildes[313].

Alonso hält eine solche ‚Reduzierung' der Rolle Mariens aus Sorge, ‚dass sie an die Stelle des Heiligen Geistes gestellt werde', für unbegründet. Nach Ansicht des spanischen Theologen ist dieser Vorwurf grundsätzlich mit einer soliden katholischen Theologie unvereinbar[314].

Zur These, dass Maria in der katholischen Frömmigkeit an die Stelle des Heiligen Geist getreten sei, nahm auch der Hauptredaktor von "Ephemerides Mariologicae" Domiciano Fernandez Stellung. Dies brachte er vor allem in seinen beiden Artikeln aus dem Jahr 1978 zum Ausdruck[315]. Hierbei ist interessant, dass er Mühlens Ansichten nicht mehr so stark kritisiert. Einerseits , glaubt er, unter Berücksichtigung der bestehenden Polemik, dass sie nicht marginalisiert werden sollten und dass die kreative Diskussion zur Suche nach neuen Lösungen im Sprechen über die Beziehung zwischen dem Heiligen Geist und Maria führen sollte[316]. Andererseits akzeptiert er den Vorwurf nicht, Maria sei in der katholischen Frömmigkeit an die Stelle des Heiligen Geistes getreten. Er behauptet, dass ein solcher Einwand keine Grundlage in der Geschichte der katholischen Theologie habe[317]. Darüber hinaus akzeptiert er - wenn auch nicht vollständig - die Aussage des hl. Bernhardin von Siena über die Mittlerschaft aller Gnaden durch die heiligste Jungfrau Maria und ‚ihre gewisse Zuständigkeit hinsichtlich des zeitlichen Hervorganges des Heiligen Geistes' (eine Aussage, die auf der Grundlage der Theorie Mühlens über die Substitution Mariens an die Stelle des Heiligen Geistes basiert). Dazu erklärt er aber, dass diese Aussage des hl. Bernhardin von Siena nicht dogmatisch, sondern nur homiletisch zu verstehen sei, und ihr Hauptzweck sei, den Zuhörern die Würde und die Größe der Mutter Gottes zu zeigen[318].

Außerdem nennt Fernández enorme Schwierigkeiten beim Verständnis und der Umsetzung der Lehre des Heiligen Geistes als ‚sich selbst vermittelnde Vermittlung'. Er stellt fest, dass dieses Konzept und der Ausdruck selbst nur schwer zu übersetzen sind[319], je mehr man es klar zu verstehen versucht.

Der spanische Theologe führt kein eigenes Konzept einer pneumatologischen Interpretation der marianischen Mittlerschaft ein. Vielmehr fasst er diese Diskussion zusammen und zeigt Maria als die Braut, das Heiligtum und die Ikone des Heiligen Geistes[320]. In Mühlens Lehre sieht er viele positive Elemente, wie zum Beispiel Maria als Vorbild für die Gläubigen[321] und als geschichtlichen Anfang der Kirche[322].

---

desde «su» pneumatologiaes un fracaso. Porque, repetimos, la Virgen no entra en la Iglesia primero por el Espíritu y luego por Cristo, sino perfectamente al revés" (ebd., S. 121).

312 Vgl. ebd., S. 120-121.

313 Vgl. ebd., S. 121.

314 „Ahora bien; es fácil prever que, así planteado el problema de la mediación mariana en esa pneumatología dificiente, su solución no puede perfecta. El temor de sustituir al Espíritu Santo por la Virgen es un temor que la historia de la mariología demuestra vano" (ebd., S. 120).

315 Siehe D. Fernández, *La acción del Espíritu Santo y María en la historia de la salvación*, EstM 43 (1978), S. 189-214; *El Espíritu Santo y Maria. Algunos ensayos modernos de explicatión*, EphMar 28 (1978), S. 137-150.

316 Vgl. D. Fernández, *El Espíritu Santo y Maria*, a.a.O., S. 139-140.

317 Vgl. ebd., s. 140-141.

318 „No se trata de una fórmula dogmática, sino de un sermón que trata de hacer comprender la dignidad y grandeza de la Virgen María" (ebd., S. 148). Vgl. S. Gręś, *Relacja: „Duch Święty – Maryja"*, a.a.O., S. 79.

319 Vgl. ebd., S. 146.

320 D. Fernández, *La acción del Espíritu Santo y María*, a.a.O., S. 209-214.

321 Vgl. ebd., S. 148-149.

322 Vgl. ebd., S. 149.

Gegen die These, dass Maria in der katholischen Marienverehrung an die Stelle des Heiligen Geistes getreten sei, kämpfte[323] der langjährige Dekan der Päpstlichen Theologischen Fakultät Marianum“ in Rom, Pater G. M. Roschini, sehr scharf. Während die bisher von uns dargestellten Autoren diesem Thema nur bestimmte Beiträge in Form von Artikeln widmeten, verfasste Roschini ein umfangreiches zweibändiges Werk mit dem Titel *Il Tuttosanto e la Tuttasanta*, das die Beziehung ‚Heiliger Geist – Maria‘ zeigt, sowohl in dem historischen Aspekt (im Zeitraum von über zweitausend Jahren) – I Teil als auch in dem systematischen Aspekt – Teil II[324]. Der Autor erklärt ausdrücklich, dass das Hauptmotiv für die Entstehung seines Werkes der Wunsch war, zu dem verbreiteten Slogan der Protestanten und Mühlens, dass in der katholischen Frömmigkeit Maria an die Stelle des Heiligen Geistes getreten sei[325], Stopp zu sagen. Roschini untersucht die wichtigsten theologischen Texte der letzten zwei Jahrtausende, um zu zeigen, dass diese Behauptung falsch ist[326].

Die Arbeit von Roschini hat zweifellos einen enormen ‚enzyklopädischen‘ Wert, denn sie ist eine Sammlung der wichtigsten Äußerungen der Theologen in einem Zeitrahmen von zweitausend Jahren über die Beziehung zwischen dem Heiligen Geist und Maria. Aus den zitierten Aussagen geht hervor, dass Maria in der Frömmigkeit und Theologie der katholischen Kirche nicht an die Stelle des Heiligen Geistes, d. h. an die Stelle Gottes getreten ist. Roschini nimmt als das zentrale Ereignis, das die Beziehung ‚der Heilige Geist – Maria‘ charakterisiert, den Augenblick der Menschwerdung; daher beschreibt er im systematischen Teil diese Beziehung in drei Phasen: vor der Menschwerdung[327], während der Menschwerdung[328] und nach der Menschwerdung[329].

Die inhaltliche Auseinandersetzung mit der These Mühlens und der Protestanten befindet sich eigentlich nur in der Einleitung des Buches. In ihr macht Roschini deutlich, dass die Quelle der Einwände über die angebliche Antinomie zwischen dem Heiligen Geist und Maria nicht der Sachverhalt der katholischen Frömmigkeit und Theologie ist und es auch nicht sein kann, sondern einige methodologische und sprachliche Schwierigkeiten (oder sogar die Ignoranz) der Grund dafür sind.

Vor allem sagt Roschini hier etwas über die Notwendigkeit, die Grundursache von der Werkzeugursache richtig zu unterscheiden. Der Heilige Geist, der Gott ist, ist immer die Hauptursache. Dagegen bleibt Maria als ein Geschöpf - auch wenn sie die gleichen Wirkungen wie der Heilige Geist ausübt (sie gebärt das inkarnierte Wort, sie teilt die Gnaden des Heiligen Geistes aus), immer eine Werkzeugursache. Daher kann man die Mission und Funktion Mariens niemals auf der gleichen Ebene wie die Mission und Funktion des Heiligen Geistes betrachten. Die Auswirkung dieser beiden Ursachen ist jedoch die eine und hängt sowohl von der Hauptursache als auch in untergeordneter Weise von der Werkzeugursache ab[330].

Der zweite Grund, der die oben genannte These hervorgerufen haben könnte, ist nach Roschini die Unfähigkeit, zwischen den analogen Begriffen und den eindeutigen Begriffen zu

---

[323] Im wörtlichen Sinne, wenn man die Absichten und das Vokabular des Autors berücksichtigt, die in dem Vorwort des unten zitierten Werkes enthalten sind - vgl. 325-326 in diesem Kapitel.

[324] G. M. Roschini, *Il Tuttosanto e la Tuttasanta*, a.a.O.

[325] „Una quarta ed ultima ragione della palpitante attualità del nostro tema è costituita da una vera calunnia fatta di recente alla Mariologia cattolica: quella di aver lasciato nell´ombra lo Spirito Santo, fino a sostituirlo con Maria Santissima. [...] Nessuna meraviglia perciò delle asserzioni o conclusioni dei Protestanti. Desta invece meraviglia [...] piú curiosa ancora – per non dire scandalosa – l´asserzione o conclusione che ci viene da parte di alcuni cattolici. Tra questi ha fatto molto chiasso, recentemente, il teologo tedesco Heribert Mühlen. Costui [...] ha lanciato questa specie di «slogan»: La Madonna ha preso, nella Mariologia cattolica corrente, il posto dello Spirito Santo. Conseguemente, è necessario risanarla...” (G. M. Roschini, Il Tuttosanto e la Tuttasanta, a.a.O., T. 1, S. 6, 9).

[326] „L`accusa calunniosa esiste, e bisogna confutarla. [...] L´accusa di Mühlen va oltre «i testi della pietà moderna» e si estende a tutta la Mariologia tradizionale Cattolica. È quindi una contestazione molto più grave, molto più pesante” (ebd., S. 10).

[327] Ebd., T. 2, S. 7-50.

[328] Ebd., T. 2, S. 51-119.

[329] Ebd., T. 2, S. 121-135.

[330] Ebd., T. 1, S. 11; vgl. S. Gręś, *Relacja: „Duch Święty – Maryja”*, a.a.O., S. 64.

unterscheiden. Dem italienischen Theologen zufolge ist es offensichtlich, dass sowohl dem Heiligen Geist als auch Maria der Titel Fürsprecher oder Fürsprecherin (*Advocatus – Advocata*) zusteht. Diese Begriffe sind nicht eindeutig zugeschrieben, sondern in analoger Weise (das heißt, in gewissem Sinne ähnlich und in gewissem Sinne unterschiedlich), weil sie sich auf unterschiedliche Wesen wie Schöpfer und Schöpfung beziehen[331]. Diese Art zu sprechen, entspricht dem Prinzip der Analogie, das auch das methodologische Grundprinzip der Theologie ist, das uns befähigt, über Gott durch Begriffe und Bilder zu sprechen, die aus der geschaffenen Welt stammen.

Obwohl das Werk von Roschini in methodischer Weise (durch die Erinnerung an die grundlegenden theologischen Grundprinzipien) und in materieller Weise (durch die Sammlung der umfangreichen Beweise) die These über die Positionierung Mariens an die Stelle des Heiligen Geistes in der katholischen Frömmigkeit beantwortet hat, lassen sich in ihm jedoch einige Mängel erkennen.

Vor allem kann man nach Pfr. S. Gręs die Frage nach der Angemessenheit der Auswahl der zitierten Texte stellen. Ob Roschini beim Zitieren der Aussagen über die Beziehungen zwischen ‚Heiliger Geist – Maria' durch einen von sich angenommenen Schlüssel die Situation nicht zu einseitig darstellt? Ob alle Texte aus der Tradition sind oder nur einige davon? Warum hat der Autor nicht eine kritische Bewertung der krassesten Äußerungen gemacht und vor allem, warum reagierte er auf die Einwände von Mühlen über den zitierten Text des hl. Bernhardin von Siena nicht?[332] Diese unbeantwortbaren Fragen mindern zweifellos den Wert von Roschinis Werk.

Es ist auch deutlich sichtbar, dass für Roschini die Polemik gegen Mühlen emotional ist (z. B. die Andeutung, dass der deutsche Theologe ein Ignorant sei)[333], was zweifellos die Transparenz der Diskussion und ihren materiellen Charakter verschleiert.

Auf polnischem Gebiet ist der Hauptgegner der protestantischen Behauptung, dass Maria in der katholischen Frömmigkeit an die Stelle des Heiligen Geistes getreten sei, sowie ein Gegner von Mühlen und Congar der Theologie-Professor der Kardinal-Stefan-Wyszynski-Universität in Warschau, Pfr. L. Balter. In einem ähnlichen Sinne äußern sich auch Pfr. S. Gręś und Pfr. T. Siudy.

Nach Balter ist die These, dass Maria in der katholischen Frömmigkeit an die Stelle des Heiligen Geistes getreten sei, übertrieben und hat keine legitime theologische Grundlage[334]. Der Professor aus Warschau sagt, dass dieses Problem nur eine scheinbare Antinomie sei, die aus der Überbetonung einiger Probleme und aus der Einseitigkeit der Auffassungen hervorgehe. Balter äußerte seine Ansichten vor allem in dem Artikel *Pneumahagijny charakter kultu maryjnego*[335] und in anderen Publikationen[336].

Der pallottinische Theologe, der den Verlauf der Debatte und die Auseinandersetzungen über den Vorwurf, in der katholischen Frömmigkeit trete Maria an die Stelle des Heiligen Geistes, analysierte, stellt fest, dass dieser ganze Streit darauf hinausläuft, dass die kirchliche Tradition Maria einige Eigennamen und Titel des Heiligen Geistes zuschrieb. In Richtung Philips fragt Balter, ob es nur um eine Vertauschung bei der Verwendung der Namen geht oder um die Vermischung der Funktionen?[337] Ebenso antwortet Philips, dass nicht alle Titel des Heiligen Geistes Maria zugeschrieben wurden, so wie nicht

[331] G. M. Roschini, *Il Tuttosanto e la Tuttasanta*, a.a.O., T. 1, S. 11-12.
[332] Vgl. S. Gręś, *Relacja: „Duch Święty – Maryja"*, a.a.O., S. 75.
[333] G. M. Roschini, *Il Tuttosanto e la Tuttasanta*, a.a.O., T. 1, S. 12.
[334] Vgl. L. Balter, *Rola Ducha Świętego w życiu Maryi*, a.a.O., S. 137.
[335] L. Balter, *Pneumahagijny charakter kultu maryjnego*, a.a.O., S. 436-448.
[336] Siehe L. Balter, *Duch Święty w tajemnicy Maryi i Kościoła*, a.a.O., S. 243-257; ders., *Rola Ducha Świętego w życiu Maryi*, a.a.O., S. 137-150.
[337] Vgl. L. Balter, *Pneumahagijny charakter kultu maryjnego*, a.a.O., S. 438; G. Philips, *Le Saint-Esprit et Marie dans l'Eglise*, a.a.O., S. 8-10.

alle Funktionen Marias auf die Person des Heiligen Geistes übertragen wurden[338]. Daher kann nicht gesagt werden, dass Maria im katholischen Bewusstsein an die Stelle des Heiligen Geistes getreten sei. Der Streit betrifft deshalb die Sprachebene.

Nach Balters Ansicht haben katholische Autoren manchmal die Angewohnheit, bestimmte und entscheidende Wahrheiten des Glaubens in einer weniger präzisen Sprache auszudrücken. Dies führt dazu, dass diese Aussagen für die Menschen, die mit der katholischen Terminologie und Spiritualität nicht sehr vertraut sind, schockiert sind. Dieses Problem zeigt sich deutlich darin, dass Maria Titel und Funktionen zugeschrieben wurden, die vor allem dem Heiligen Geist angehören[339].

Bei der Suche nach den Quellen dieses Streites stellt der Professor aus Warschau fest, dass die beobachteten und diskutierten Maria zugeschriebenen Ungenauigkeiten durch die meist aus begrenzten kognitiven Fähigkeiten der menschlichen Vernunft erfolgen sowie aus ‚unserem diskursiven Verständnis der Realität'[340]. Es kommt oftmals vor, dass, wenn eine Person die Aufmerksamkeit auf ein Detail lenkt, sie dann die zahlreichen anderen Aspekte dieser Wirklichkeit beiseitelässt oder über sie schweigt. Nach Balter wird dieses Phänomen in der Volksfrömmigkeit oft durch eine Art Konkurrenz, d. h. durch die Erhebung einiger Wahrheiten zum Preis von anderen ausgedrückt. Dies geschieht beispielsweise in verschiedenen Gemeinden oder Heiligtümern, in denen Maria unter einem bestimmten Titel verehrt wird[341]. Eine ähnliche Situation ist nach Balter in der Lehre über Gott zu sehen, in der einige Versuche bekannt sind, einzelne Personen der Trinität gegenüberzustellen[342]. Ein Beispiel für diese Art von Phänomen existiert auf polnischem Boden auch in einem polnischen Lied, *Serdeczna Matko* (*Herzliche Mutter*), wo zur Betonung der Liebe Mariens zu den Menschen (der Tatsache, dass sie die ‚herzliche Mutter' ist ) Gott als ein strenger Richter („der Vater mit dem Schwert zornig ist") dargestellt wurde; damit wurde die fundamentale Wahrheit entfernt, dass Gott vor allem ein barmherziger Vater ist[343].

Abschließend sagt der pallottinische Theologe, dass in allen erwähnten Fällen (ausgehend von der These, dass Maria an die Stelle des Heiligen Geist gestellt worden sei) wir es mit einer scheinbaren Antinomie zu tun haben, die „mit der Einseitigkeit der Auffassungen und mit der Überbetonung einiger Probleme und mit einer gewissen Exklusivität des menschlichen Denkens verbunden ist. Sie folgt nicht aus dem Wesen der Dinge"[344]. Das Problem entspringt also eher der sprachlichen Natur und ist in erster Linie aufgrund der Einschränkungen des menschlichen Wissens und der Begrenztheit des menschlichen Ausdrucks für die Fülle der Wahrheit. Andernfalls hätte das Lehramt der Kirche entschieden auf diesen Sachverhalt reagiert, in dem - so bemerkt Balter - Papst Paul VI. keine Irrlehre sah, sondern die Theologen aufforderte, das Werk des Heiligen Geistes in der Heilsgeschichte und seine Beziehung zu der Jungfrau aus Nazareth zu erforschen[345].

Auch bei anderen Gelegenheiten beruft sich Balter auf die Publikationen von J. M. Salgado, G. M. Roschini und D. Fernández und stellt fest, dass der Einwand der angeblichen Substitution Mariens an die Stelle des Heiligen Geistes in der katholischen Frömmigkeit unbegründet und grundlos ist sowie durch die oben erwähnten Autoren gestützt und geklärt

---

[338] Vgl. L. Balter, *Pneumahagijny charakter kultu maryjnego*, a.a.O., S. 438; G. Philips, *Le Saint-Esprit et Marie dans l'Eglise*, a.a.O., S. 9.

[339] Vgl. L. Balter, *Pneumahagijny charakter kultu maryjnego*, a.a.O., S. 438-439.

[340] Ebd., S. 439.

[341] Vgl. ebd.

[342] Balter beruft sich auf A. Manaranche, der eine solch konkurrierende Auffassung des Problems Gottes nennt, abhängig vom Akzent, der auf eine der göttlichen Personen gelegt wird: Deismus (Akzent auf Gott Vater), Jesuismus (Akzent auf Jesus) und Pneumatismus (Akzent auf den Heiligen Geist). Siehe A. Manaranche, *L'Esprit et la Femme*, Paris 1974, S. 26-27.

[343] Vgl. L. Balter, *Pneumahagijny charakter kultu maryjnego*, a.a.O., S. 439.

[344] Ebd., S. 439.

[345] MC 27; vgl. L. Balter, *Pneumahagijny charakter kultu maryjnego*, a.a.O., S. 439-441.

wurde[346]. Die gleiche Meinung drückt der pallottinische Theologe auf der Grundlage von pneumatologisch-mariologischen Studien aus den siebziger, achtziger und neunziger Jahren aus und stellt fest, dass diese Studien „nach der adäquaten Systematisierung ein ziemlich harmonisches Ganzes bilden, aus dem die völlig klare Grundlosigkeit des früher formulierten Einwandes erfolgt“[347].

Der Präsident der polnisch-mariologischen Gesellschaft Pfr. T. Siudy findet auf polnischem Boden den Einwand, Maria sei an die Stelle des Heiligen Geistes gestellt worden, unbegründet[348], und auch Pfr. S. Gres stellt fest, dass die wahre Marienverehrung nichts mit dem Einwand zu tun hat, dass Maria angeblich in der katholischen Frömmigkeit an die dem Heiligen Geist vorbehaltene Stelle gestellt worden sei[349].

Der Zweck dieses Kapitels war die Darstellung der derzeitigen Konzepte der marianischen Mittlerschaft und die Feststellung des Einflusses, welchen diese Konzepte (durch ihre Vor- und Nachteile) auf die zeitgenössische Interpretation der marianischen Mittlerschaft ausgeübt haben und immer noch ausüben.

Gewisse Unangemessenheiten in den traditionellen, abgeleiteten mittelalterlichen Konzepten (von der graduellen Mittlerschaft und der Mittlerschaft, die auf der Theologie des Kreuzes basiert) verursachten während des Zweiten Vatikanischen Konzils, bzw. unmittelbar nach dem Konzil eine Reaktion in Form des Einwandes, dass Maria in der katholischen Frömmigkeit an die Stelle des Heiligen Geistes gestellt worden sei. Dieser Einwand, der eine scharfe Polemik verursachte, ließ einerseits die sprachlichen Unangemessenheiten im Sprechen über die Mittlerschaft Mariens erkennen, andererseits drängten die Theologen darauf, nach angemessenen und kreativen Möglichkeiten des Sprechens über die Mittlerschaft der seligen Jungfrau Maria und des Einflusses des Heiligen Geistes auf die Mittlerschaft zu suchen.

Zur gleichen Zeit schlug die Kirche durch den Mund des Zweiten Vatikanischen Konzils, der Päpste Paul VI. und Johannes Paul II. eine neue Interpretation der marianischen Mittlerschaft vor, hauptsächlich das Modell der Mittlerschaft *in Christo* und das Modell der Mittlerschaft *in Spiritu Sancto*. Beide Konzepte geben die Hauptrichtung für die weitere theologische Erforschung der Mittlerschaft der seligen Jungfrau Maria an. Das vorgestellte historische Material soll hilfreich sein, die charakteristischen zeitgenössischen Wege (Modelle) der pneumatologischen Interpretation von Mariens Vermittlung zu ermitteln und zu beschreiben. Die Darstellung dieser Modelle wird der Inhalt der Kapitel V und VI werden.

[346] Vgl. L. Balter, *Rola Ducha Świętego w życiu Maryi*, a.a.O., S. 137.
[347] L. Balter, *Duch Święty w tajemnicy Maryi i Kościoła*, a.a.O., S. 247.
[348] Vgl. T. Siudy, *Służebnica Pańska*, a.a.O., S. 180.
[349] Vgl. S. Gręś, *Kult Ducha Świętego i Maryi*, a.a.O., S. 198.

## KAPITEL V

# 5 DIE ENGE VEREINIGUNG MARINES MIT DEM HEILIGEN GEIST ALS GRUNDLAGE IHRER TEILHABE AN DER MITTLERISCHEN MISSION DES HEILIGEN GEISTES

Die bisher durchgeführten Studien führen zum Höhepunkt der Suche, d. h. zu dem Versuch, die Mittlerschaft Mariens auf der Grundlage der mittlerischen Mission des Heiligen Geistes so gut wie möglich zu begründen. Daher stellen wir folgende Fragen: Kann eine solche Begründung eindeutig dargelegt werden? Oder wäre es vielleicht nötig, die Vielfalt der Auffassungen und Modelle zu zeigen, die in der zeitgenössischen Theologie funktionieren, sodass es erst dann möglich ist, auf der Grundlage dieser Modelle die Komplexität des gesamten Themas zu präsentieren, ebenso wie wir die Realität der menschlichen Erlösung mit verschiedenen soteriologischen Modellen zum Ausdruck bringen?

Der im vorhergehenden Kapitel beschriebene Einwand, dass Maria angeblich in der katholischen Frömmigkeit an die dem Heiligen Geist vorbehaltene Stelle gestellt worden sei, verursachte unter den katholischen Theologen (wie bereits erwähnt) eine doppelte Reaktion. Einige Theologen haben diesen Einwand bestätigt und bestätigen diesen immer noch, indem sie es vermeiden, so über Maria zu sprechen, dass man meinen könnte, sie erfülle die Funktionen, die dem Heiligen Geist gehören. Andere Theologen begannen weitere theologische Forschungen, die die Mittlerschaft Mariens und ihre heilsgeschichtliche Rolle als ihre Teilhabe, d. h. die Partizipation an der mittlerischen Mission und den Aufgaben des Heiligen Geistes, betreffen.

Als der erste, der in der katholischen Kirche offensichtlich diese Anklage erhoben hatte, versuchte H. Mühlen, eine Lösung für das Problem der angeblichen Substitution Mariens an der Stelle des Heiligen Geistes zu finden. Er wies darauf hin, dass bereits im Jahr 1966 die gesamte Funktion Mariens in der Heilsgeschichte, die beim Zweiten Vatikanischen Konzil (LG 60, 62) diskutiert wurde, ihre Teilnahme an der Mittlerfunktion des Heiligen Geistes ist[1].

Zu den anderen Theologen, die als die ersten den Weg aus der scheinbaren Antinomie weisen, gehört der italienische Salesianer D. Bertetto. Bereits im Jahr 1969 äußerte er den Gedanken[2] (der ein paar Jahre später ausführlicher ausgearbeitet wurde), dass „der Heilige Geist die Wirksamkeit der Mittlerschaft Mariens gibt, die als die Teilnahme an der Mittlerschaft Jesu verstanden wurde“[3]. Es war das Konzept der Mittlerschaft Mariens *in Christo,* die ihre Wirksamkeit vom Heiligen Geist bekommt. Doch in den siebziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts treffen wir auf andere Aussagen, in denen die Mission Mariens als die Mutter Christi und der Kirche als Teilhabe „an der Hauptursache, die der Heilige Geist ist“, präsentiert wurden[4].

---

[1] „...die Funktion Mariens in der Heilsökonomie hänge vollständig von der vermittelnden Funktion des Geistes ab und sei nur eine untergeordnete Teilnahme an dieser. Die cooperatio Mariens mit dem Werk Ihres Sohnes – angefangen von der Menschwerdung bis zu ihrer Gegenwart unter dem Kreuz – erscheint dann als eine vom Heiligen Geist erwirkte Mitwirkung mit seiner eigenen Mitwirkung mit dem *Logos*“ (H. Mühlen, *Neuorientierung und Krise der Mariologie in den Aussagen des Vaticanum II*, „Catholica” 20 [1966] Nr. 1, S. 45-46).

[2] D. Bertetto*, La Madonna e lo Spirito Santo*, „Perfice Munus” 44 (1969), S. 491.

[3] „Lo Spirito Santo dà pure efficacia, come fonte di ogni dono soprannaturale, alla mediazione partecipata di Maria, come pure alla nostra partecipazione alla mediazione di Gesù” (D. Bertetto, Lo Spirito Santo e Santificatore, a.a.O., S. 272).

[4] Siehe z. B.: „Tutto quello, dunque, che Maria ha in sé di grande, di bello e di santo, tutto quanto Ella opera come Madre di Cristo e della Chiesa, non è che partecipazione della causalità principale dello Spirito Santo, di cui Ella è strumento umilissimo e fedelissimo” (L. M. Carli, *Lo Spirito Santo e Maria nel pensiero di Paolo VI e del Concilio Vaticano II*, „Divinitas” 20 [1976], S. 39).

Eine ähnliche Meinung äußerte H. Manteau-Bonamy, der bei der Kommentierung des marianischen Gedankens von Pater Kolbe festgestellt hat, dass „man das marianische Wirken auf den Heiligen Geist gründen muss“[5]. Y. Congar hat darüber sehr deutlich in seinem pneumatologischen Buch geschrieben, dass die Rolle Mariens in der Rolle des Heiligen Geistes liegt (d. h sie ist eine Teilhabe an seiner Rolle)[6].

Ausdrücklich und entschlossen formulierte R. Laurentin jedoch in seiner pneumatischen Abhandlung von 1998 das Postulat, von der Mittlerschaft Mariens als einer Teilhabe an der Mittlerschaft des Heiligen Geistes zu sprechen. Auf der Grundlage der Evolution seines theologischen Gedankens schlug er den Weg ‚von der Substitution zur Partizipation‘ vor[7]. Laurentin weist die Ansichten jener Theologen zurück, die vorschlugen, Maria die folgenden Titel abzusprechen: Miterlöserin, Mutter der Kirche, Quelle der Gnade, Helferin - und sie dem Heiligen Geist zurückzugeben. Nach Ansicht des französischen Theologen sieht das Problem an sich ganz anders aus. Obwohl tatsächlich dem Heiligen Geist die erste göttliche Rolle zurückgegeben werden sollte, „sollte man nicht seine sich selbst schenkende Dynamik und die privilegierte menschliche Teilhabe Mariens an den Titeln und Funktionen des Heiligen Geistes vergessen. Es geht also noch einmal darum, eine authentische Theologie der Beziehung zu Gott oder genauer zum Geist zu entwickeln“[8]. Nach dem französischen Theologen sind nur solche Titel und Begriffe anzuwenden, die die mittlerische Mission Mariens zum Ausdruck bringen, wie: Quelle der Geburt des Sohnes Gottes, Miterlöserin, Mutter der Kirche, Mittlerin der Gnade, Beschützerin; und wenn wir diese Funktionen Mariens nur als ihre Teilnahme an der Mission des Heiligen Geistes verstehen, der die göttliche Quelle der Inkarnation - Miterlöser, Mutter der Kirche, Quelle aller Gnaden und Beschützer - ist[9]. Diese einzigartige Rolle Mariens geht nach Laurentin aus der Tatsache hervor, dass sie wie keine andere Kreatur eine einzigartige, tiefe und innige Beziehung zu ihrem Schöpfer hat. Deshalb suchten auch große Heilige wie der hl. Ludwig Grignion de Montfort und der hl. Maximilian Kolbe nach den kühnsten Begriffen, um diese Vereinigung zwischen der dritten Person der Heiligen Dreifaltigkeit und der seligen Jungfrau Maria zu fassen[10]. Laurentin postuliert, diesem Weg zu folgen, jedoch weniger durch Multiplikation von Begriffen und Ausdrücken als vielmehr durch präzise Definition der Begriffe. Seiner Meinung nach kann Maria nur durch den Heiligen Geist verstanden und durchdrungen werden, mit dem sie in enger Beziehung bleibt. Deshalb „ist die Theologie über Maria aufgefordert, sich in diese Richtung zu entwickeln“[11].

Dieser Weg scheint auch für unsere Arbeit am besten geeignet zu sein. Darüber hinaus ist es heute nach der Lehre von Paul VI. und Johannes Paul II. unmöglich, über die Rolle Mariens in der Heilsökonomie ohne Bezug auf ihre Beziehung zum Heiligen Geist zu sprechen.

[5] „Bisogna fondare l’azione mariana sullo Spirito Santo” (H. M. Manteau-Bonamy, L’unione intima dell’Immacolata e dello Spirito Santo, a.a.O., S. 299).

[6] „Die Rolle […] Mariens befindet sich in der Rolle des Heiligen Geistes, der sie zur Mutter des inkarnierten Wortes gemacht hat, das das Prinzip der Heiligkeit und der Gemeinschaft aller Heiligen ist“ (W, Bd. 1, S. 226).

[7] „De la substitution à la participation” (R. Laurentin, *L`Esprit Saint, cet inconnu*, a.a.O., S. 590).

[8] Ebd. Polnische Übersetzung nach: R. Laurentin, *Nieznany Duch Święty*, a.a.O., S. 488.

[9] Vgl. R. Laurentin, *L’Esprit Saint, cet inconnu*, a.a.O., S. 590-591.

[10] Vgl. ebd., S. 591.

[11] Ebd. Polnische Übersetzung nach: R. Laurentin, *Nieznany Duch Święty*, a.a.O., S. 489.

Dies wird von mehreren zeitgenössischen katholischen Theologen betont[12]. Das gleiche Postulat stammt allerdings auch von orthodoxen[13] und protestantischen Theologen[14].

Um eine umfassende Vision der Mittlerschaft Mariens und ihrer pneumatologischen Begründung zu präsentieren, beschäftigen wir uns in diesem Kapitel mit der Tatsache der engen Vereinigung Mariens mit dem Heiligen Geist, denn diese Tatsache begründet die Teilnahme Mariens an seiner Mittlerschaft. In Kapitel VI wiederum werden die Arten und Weisen der Teilnahme Mariens an der mittlerischen Mission des Heiligen Geistes gezeigt, sowohl in Bezug auf Christus als auch in Bezug auf die Kirche.

Kapitel V wird in zwei Abschnitte unterteilt. Im ersten Teil fragen wir nach den theologischen Grundlagen der Vereinigung Mariens mit dem Heiligen Geist. Nach den zeitgenössischen theologischen Gedanken werden wir die Begründung dieser innigen Beziehung zwischen der dritten göttlichen Person und der Jungfrau von Nazareth in der Tatsache ihrer unbefleckten Empfängnis, ihrer göttlichen Mutterschaft und ihrer Beteiligung an so wesentlichen Heilswerken wie dem Tod Christi am Kreuz und der Ausgießung des Heiligen Geistes suchen. Außerdem werden die Formen der Vereinigung des Heiligen Geistes mit Maria als ein wichtiges Element der Begründung der Teilnahme Mariens an der Mittlerschaft des Heiligen Geistes im zweiten Abschnitt präsentiert.

## 5.1 Die theologischen Grundlagen der Vereinigung Mariens mit dem Heiligen Geist

Viele zeitgenössische Theologen betonen, dass die Beteiligung der seligen Jungfrau Maria an dem Heilswerk Christi aus ihrer engen Vereinigung mit dem Heiligen Geist hervorgeht. Der spanische Karmeliter Jesus Castellano Cervera stellt fest, dass Maria in die Fülle der schöpferischen und erlösenden Dynamik des Heiligen Geistes eingegeben ist und deshalb an all den Wundern teilnimmt, die der Geist Gottes in der Kirche und in der Welt tut und diese auch noch bis zur Parusie tun wird[15]. Wiederum nimmt ein weiterer spanischer Theologe - X. Pikaza - als eine begründete Tatsache an, dass die Einheit zwischen Maria und dem Heiligen Geist in der Frömmigkeit der Gläubigen widergespiegelt wird, die er in einer kurzen Erklärung erfasst: „Maria ist der privilegierte Ort der pneumatologischen Gegenwart. [...] Daher ist es normal, dass sie in der Frömmigkeit und Liturgie der Kirche bestimmte pneumatologische Funktionen verwirklicht“[16].

---

[12] Antonio Contri drückt es zum Beispiel so aus: Der Theologe muss es wissen, dass Maria […] a partie dal Mistero pasqua-pentecostale, dev´essere inserita pienamente nell´opera dello Spirito Santo che ’continua’ l´opera di Gesù” (A. Contri, *Santa Maria*, a.a.O., S. 153). An anderer Stelle bestätigt der italienische Theologe, dass „Maria ha il suo ruolo in quello dello Spirito” (ebd., S. 160).

[13] „Senza un continuo riferimento all´azione dello Spirito Santo, il discorso su Maria perde il suo nucleo centrale, che è la dimensione personale ma anche comunitaria e cosmica del mistero dell´Incarnazione” (N. Nissiotis, *Maria nella teologia ortodossa*, „Concilium” [Brescia] 19 [1983], S. 1265). Vgl. A. M. Calero, *La Vergine Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa*, a.a.O., S. 357.

[14] „Nur im Rahmen der Funktion des Geistes können die theologisch legitimen Funktionen Marias aufgesucht und beschrieben und nur im Geist kann Maria auf einer ihr angemessenen Weise verehrt werden” (H. Gorski, *Im Widerstreit zum Heiligen Geist? Pneumatologischen Anmerkungen zur katholischen Marienlehre aus evangelisch-lutherischer Sicht*, in: *Maria und der Heilige Geist*, a.a.O., S. 18).

[15] „Maria, infatti, proprio perché piena di grazia, creatura plasmata dallo Spirito Santo, entra nel pieno dinamismo creatore e ricreatore dello Spirito divino, associata ormai a tutte le meraviglie che questo stesso Spirito compirà nella Chiesa e nel mondo fino alla fine dei tempi” (J. Ca-stellano Cervera, *La Vergine Maria nel dinamismo dello Spirito Santo*, „Mater Ecclesiae” 16 [1980], S. 174).

[16] „María resulta el lugar privilegiado de la presencia pneumatológica: es como la concentratión personificada del poder del Espíritu. Por eso es normal que en la piedad y la liturgia de la iglesia ella realice ciertas functiones pneumatológicas” (X. Pikaza, *María y el Espíritu Santo*, a.a.O., S. 81).

Allgemein sind drei Ereignisse anerkannt, in denen wir von der Herabkunft des Heiligen Geistes auf Maria und seiner besonderen Vereinigung mit ihr sprechen können. D. Bertetto nennt diese Ereignisse „die drei Epiphanien des Heiligen Geistes im Leben Mariens". Dies sind die unbefleckte Empfängnis der seligen Jungfrau Maria, die Inkarnation des Sohnes Gottes und die Herabkunft des Heiligen Geistes auf die Apostel und auf Maria am Pfingsttag[17]. Heutzutage fügen einige Theologen zu diesen Ereignissen die Sendung des Heiligen Geistes von dem sterbenden Christus am Kreuz an die Kirche hinzu, deren Vertreterin am Fuße des Kreuzes Maria war. Daher werden die oben genannten fünf biblischen Ereignisse für uns zu einem Bezugspunkt bei der Suche nach theologischen Begründungen für die enge Beziehung der seligen Jungfrau Maria mit dem Heiligen Geist.

### 5.1.1 DIE UNBEFLECKTE EMPFÄNGNIS

Zweifellos ist der wichtigste theologische Grund, der die enge Beziehung der seligen Jungfrau Maria zum Heiligen Geist begründet, die Tatsache ihrer göttlichen Mutterschaft, die sowohl das Prinzip ihrer Beziehung zu den einzelnen göttlichen Personen als auch endgültig und vollständig die Stellung Mariens in der Heilsgeschichte erklärt. Mit der Tatsache der göttlichen Mutterschaft ist das Privileg der unbefleckten Empfängnis (die der göttlichen Mutterschaft zeitlich vorausgeht), die vor allem im letzten Jahrhundert viele pneumatologische Interpretationen erfahren hat, hauptsächlich dank des hl. Maximilian und seiner Kommentatoren entstanden. Daher werden wir zunächst darüber diskutieren, wie die zeitgenössischen Theologen die enge Verbindung Mariens mit dem Heiligen Geist aufgrund ihrer Gabe der unbefleckten Empfängnis begründen, und erst dann werden wir zur Begründung dieser Beziehung auf der Grundlage der göttlichen Mutterschaft und der beiden anderen oben erwähnten biblischen Ereignisse übergehen.

Die Kirche erkennt die erste Ephipanie des Heiligen Geistes in Maria schon an ihrer unbefleckten Empfängnis. Nach den Aussagen der Päpste und zahlreicher Theologen bedeuten und bestätigen die Worte des Engels Gabriel, die während der Verkündigung an Maria gerichtet wurden: „Sei gegrüßt, du Begnadete (voll der Gnade), der Herr ist mit dir", dass der Heilige Geist schon früher, im Augenblick der Empfängnis Marias, auf sie herabkam, sich mit ihr vereinigte und sie vollkommen mit seiner Gnade erfüllte[18]. Eine solche Interpretation, die bereits (obwohl auch in sehr allgemeiner Form) bei einigen Kirchenvätern[19] und späteren

[17] „Nella sua vita possiamo rilevare tre epifanie dello Spirito, con particolare efficacia santificatrice: l´Immacolata Concezione, che fin dal primo istante della sua vita terrena, rende la persona della futura Madre di Dio Tempio dello Spirito Santo, il quale dimora in Lei [...] per prepararla alla sua futura missione; l´Annunciazione, in cui Maria SS. è adombrata, come Nuova Arca dell´Alleanza, di Spirito Santo in ordine alla concezione umana del Figlio di Dio; la Pentecoste, in cui Maria implora e gode dell´effusione visibile dello Spirito Santo, anima del Corpo mistico" (D. Bertetto, I rapporti di Maria e dei laici con la Persona dello Spirito santo, MIm 23 [1987], S. 430). Vgl. ebd., *Lo Spirito Santo e Maria*, a.a.O., S. 215; *La Madonna e lo Spirito Santo*, MIm 9 (1973), S. 60; *La Madonna oggi*, Roma 1975, S. 356.

[18] „Marie est l´Immaculée Conception comme Epouse du Saint-Esprit. Epouse non évidemment en un sens charnel, mais en un sens métaphysique et spirituel, c´est-à-dire en tant qu´Elle épouse totalement la Puissance du divin Pneuma qui l´investit entièrement: le Seigneur est avec Elle (*Dominus Tecum*) et c´est pourquoi Elle est remplie de Sa grâce (gratia plena). Ces paroles justifient la dénomination de l´Immaculée Conception, car seul l´être dont l´essence est pure de toute tache peut être empli de grâce (qui est l´opération même du Pneuma), tandis qu´en tout autre être la tache originelle s´oppose à sa «plénification charismatique». Elles expliquent aussi le rapport qui unit Marie à l´Esprit: Dominus Tecum" (J. Borella, *L'Esprit Saint, la Trinité et l'Immaculée Conception*, „La Pensée Catholique" 196 [1981], S. 42-43). Vgl. R. Laurentin, *L'Esprit Saint, cet inconnu*, a.a.O., S. 581.

[19] Siehe Jakob von Sarug, *Omelia sulla Beata Vergine Genetrice di Dio Maria*, in: *Testi Mariani del primo Millenio*, Red. G. Gharib, Bd. 4, Roma 1991, S. 153; hl. Johannes von Damaskus, *Predigt I in Nativitatem BMV*, 3, PG 96, 665A. Vgl. G. M. Bartosik, *Przybytek Ducha Świętego. Relacja Duch Święty – Maryja według Pisma Świętego i Ojców Kościoła*, a.a.O., S. 149.

Theologen[20] zu finden ist, treffen wir auch in der Bulle von Papst Pius IX., diejenige die die unbefleckte Empfängnis der seligen Jungfrau Maria dogmatisiert[21]. Diesen Gedanken zitiert auch das Zweite Vatikanische Konzil[22], (daran erinnert Papst Johannes Paul II.[23]), welches lehrt, dass Maria in ihrer unbefleckten Empfängnis eine „Neue Schöpfung, Unbefleckte Erde und Tempel des Heiligen Geistes“[24] wurde, und dass der Vater und der Sohn „von Ewigkeit Maria dem Heiligen Geist anvertraut haben“[25]. Der letzte Gedanke des Papstes ist besonders interessant, da er die Beziehung ‚Heiliger Geist – Maria‘ in der Kategorie des totalen Anvertrauens der seligen Jungfrau Maria der dritten göttlichen Person zeigt. Dieser Gedanke kann kreativ in der Lehre über unser Anvertrauen oder unsere Weihe an die Mutter Gottes eingesetzt werden, die in diesem Zusammenhang als Anvertrauen an den Heiligen Geist verstanden werden soll, dem sie anvertraut ist. Wir kommen auf dieses Thema in Kapitel VI zurück.

Im Allgemeinen wird die unbefleckte Maria also als das Meisterwerk des Heiligen Geistes, als neue Schöpfung dargestellt, die die Frucht des Wirkens dieses Geistes im Augenblick ihrer Empfängnis ist. Infolge dieses heiligmachenden Wirkens vom ersten Moment ihrer Existenz an ist die heiligste Jungfrau Maria dauerhaft mit der dritten Person der Heiligen Dreifaltigkeit verbunden. Dieser Gedanke wird in den Aussagen der zeitgenössischen Theologen präsent[26].

Die Lehre über die enge Vereinigung der seligen Jungfrau Maria mit dem Heiligen Geist vom Moment ihrer Empfängnis an lag dem hl. Maximilian Maria Kolbe besonders am Herzen. Er war es, der dieses Konzept in die zeitgenössische Theologie eingeführt hat, und – was noch wichtiger ist – aus dieser Vereinigung Mariens mit dem Heiligen Geist vom Moment ihrer Empfängnis an die Lehre über ihre Mittlerschaft abgeleitet hat. Seine eigene Sicht war Gegenstand vieler Studien und Kommentare[27], und seine Auffassung wurde und wird immer noch mit solchen Worten bezeichnet, wie: „wegweisende [...] Vorschläge, die immer größere Bewunderung und Respekt von weltbekannten Theologen wecken“[28], oder „Die Entdeckung

---

[20] Z. B. Eadmer von Canterbury, hl. Bernhardin von Siena, hl. Ludwig Grignion de Montfort, Kardinal John Henri Newman. Vgl. G. Roschini, *Il Tuttosanto e la Tuttasanta*, a.a.O., Bd. 2, S. 19-28; 142, R. Laurentin, *Dio mia tenerezza. Esperienza spirituale e mariana, attualità teologica di s. Luigi Maria da Montfort*, Roma 1985, S. 176.

[21] Vgl. Pius IX, *Bulla Ineffabilis Deus* (8 Dezember 1854)

[22] „…, dass es bei den heiligen Vätern gebräuchlich wurde, die Gottesmutter ganz heilig und von jeder Sündenmakel frei zu nennen, gewissermaßen vom Heiligen Geist gebildet und zu einer neuen Kreatur gemacht“ (LG 56). Vgl. M. Garrido Bonaño, *El Espiritu y Maria en El Vaticano II*, EphMar 28 (1978), S. 208-210.

[23] „Der Heilige Geist kommt schon vor der Menschwerdung Christi, nämlich vom Augenblick ihrer unbefleckten Empfängnis an, auf Maria herab und wirkt in ihr. Doch das geschieht im Hinblick auf Christus, ihren Sohn, im überzeitlichen Bereich des Geheimnisses der Menschwerdung. *Die Verkündigung Mariens – Urbild der Beziehung zwischen Gott und Mensch*, 18. April 1990, in: *Johannes Paul II., Der Heilige Geist: Katechesen 1989-1991*, Hrsg. Norbert und Renate Martin, St. Ottilien 1994, S. 172. Vgl. ders. *Homilia w bazylice Matki Boz˙ej Wie˛kszej w Rzymie, 8 grudnia 1981*, L´OssRomPl 2 (1981) Nr. 12, S. 16; M. Wit, *Niepokalanie Poczęta a Duch Święty według nauczania Jana Pawła II*, in: *Duch Święty a Maryja*, a.a.O., S. 195-200.

[24] Vgl. Johannes Paul II., *Co oznacza prawda o Niepokalanym Poczęciu*, L,OssRomPl 4 (1983), Nr. 12, S. 3.

[25] „Sie ist im Geheimnis Christi bereits ‘vor der Erschaffung der Welt‘ *gegenwärtig* als diejenige, die der Vater *als Mutter* seines Sohnes in der Menschwerdung ‚erwählt‘ hat und die zusammen mit dem Vater auch den Sohn erwählt hat, indem er sie von Ewigkeit her dem Geist der Heiligkeit anvertraute“ (RM 8).

[26] Siehe z. B. „Non è forse Maria, infatti, la più alta testimonianza vivente, la più luminosa epifania della Persona e dell´opera dello Spirito Santo? Egli prese possesso pieno della sua anima e del suo corpo fin dal primo istante del suo concepimento. La preservò immune da ogni macchia di peccato originale; la rivestì di grazia, di ogni virtu e carisma, la fece suo stabile Santuario e la rese idonea alla sua eccelsa missione” (L. M. Carli, *Lo Spirito Santo e Maria*, a.a.O., S. 39); Ildefonso de la Inmaculada, *La unción de Maria por el Espiritu Santo*, EphMar 34 (1984), S. 17-19; L. Balter, *Rola Ducha Świętego w życiu Maryi*, a.a.O., S. 137; S. Gręś, *Maryja wzorem życia w Duchu Świętym*, a.a.O., S. 31-32; J. Myszkowski, *L'Opera dello Spirito Santo in Maria nei misteri dell'Immacolata Concezione, dell'Annunciazione e della Pentecoste. Riflessione teologica dopo il Concilio Vaticano II. Thesis ad Doctoratum in S. Theologia totaliter edita*, Roma 1993, S. 41-46.

[27] In der 1989 in Rom erschienen kolbianischen Bibliografie wurden 796 Bücher und Artikel nur unter dem Thema: *Lehre und Apostolat von Pater Kolbe* gesammelt (165 im Teil I und 631 im Teil II). Siehe S. Stój, *Bibliografia Kolbiana*, Roma 1989, parte I (fino al 1968), S. 62-72; parte II (1969-1988), S. 132-175.

[28] L. Balter, *Pneumahagijny charakter kultu maryjnego*, a.a.O., S. 444.

des hl. Maximilian Maria“[29]. Namhafte Theologen nennen ihn einen ‚Propheten‘ im Zusammenhang mit seinen pneumatologischen und mariologischen Gedanken[30], und aufgrund seines theologischen Genies nennen sie ihn ‚einen Logiker des Glaubens‘[31].

Worin besteht das Wesen dieses Konzeptes? Aufgrund der Vielzahl bisheriger Studien zu diesem Thema beschränken wir uns nur auf eine synthetische Darstellung dieser Idee mit einem Verweis auf die wichtigsten Kommentare. Die folgende Darstellung basiert auf einer Synthese, die ich einmal gemacht habe[32].

Der Ausgangspunkt für die Betrachtung des Geheimnisses der Vereinigung Mariens mit dem Heiligen Geist waren für den hl. Maximilian die Erscheinungen der seligen Jungfrau Maria in Lourdes im Jahr 1858. Laut Pater Kolbe hat Maria bei ihrer Erscheinung vor der hl. Bernadette als ‚die unbefleckte Empfängnis‘ ihr Wesen in diesem Namen offenbart[33], ebenso wie einst Gott Moses sein Wesen bei der Erscheinung im brennenden Dornbusch enthüllte[34]. Nach Pater Kolbe muss der Name, mit dem Maria sich selbst vorstellte???, für sie besonders wertvoll sein und ein tieferes Geheimnis enthalten[35]. Er versucht also, das Geheimnis zu enthüllen, indem er häufig diese Frage stellt: „Wer bist du, o unbefleckte Empfängnis?“[36] oder die Bitte: „Ich wage dich zu bitten, sei du so gut und sag mir, wer du bist“[37]. Zugleich ist dem Heiligen aus Niepokalanów bewusst, dass es einen fundamentalen Unterschied gibt zwischen der Aussage, dass Maria die ‚unbefleckt Empfangene ist‘, und der Aussage, dass sie ‚die Unbefleckte Empfängnis ist‘. Die erste Aussage bedeutet, dass Maria empfangen wurde (dass sie Eltern hat[38]) und dass sie im Moment der Empfängnis aufgrund der künftigen Verdienste Christi vor der Erbsünde bewahrt wurde[39]. Dagegen bedeutet die Bezeichnung ‚die Unbefleckte Empfängnis‘ bezogen auf Maria laut Pater Maximilian etwas mehr: „ebenso ist ein weißes Ding etwas anderes als das Weiß-Sein selbst, ein vollkommenes Ding ist etwas anderes als die Vollkommenheit selbst“[40].

Auf der Suche nach einer Antwort auf die von ihm gestellte Frage verweist Pater Maximilian auf das Geheimnis der Heiligen Dreifaltigkeit, weil er glaubt, dass jede geschaffene Realität ein Urbild in Gott hat[41]. Dieses Urbild findet er in der Person des Heiligen Geistes, dem als der personalen Frucht der Liebe des Vaters und des Sohnes der Name ‚die ungeschaffene, unbefleckte Empfängnis‘ zusteht (darüber war die Rede in Kapitel II)[42]. Nach

---

[29] J. Bolewski, *Początek w Bogu. Jedność dziewiczego i niepokalanego poczęcia*, Kraków 1998, S. 375. An einer anderen Stelle sagt der Jesuit aus Warschau, dass „die Betrachtungsweise des hl. Maximilian glanzvoll ist!“ (J. Bolewski, *Misterium Niepokalanego Poczęcia*, a.a.O., S. 69).

[30] Vgl. H. M. Manteau-Bonamy, *L'Immacolata rivela lo Spirito Santo*, a.a.O., S. 80.

[31] „Ai miei occhi l'originalità profonda del Padre Kolbe non è l´essere stato un martire della carità, ma di essere anche un teologo, un logico della fede, e, senza dubbio, è in questa fede così riflessa, in questo lavoro originale della sua riflessione, il motivo della sua testimonianza martiriale" (J. Guitton, *Il Genio del P. Kolbe*, „L´Osservatore Romano", 15 Oktober 1971, S. 5).

[32] Siehe G. M. Bartosik, *Duch Święty a Niepokalana w tajemnicy Zbawienia według świętego Maksymiliana Kolbego*, in: *Nosicielka Ducha. Pneumatofora*, a.a.O., S. 228-233.

[33] „Diese Worte [unbefleckte Empfängnis! – Nachsatz von G. Bartosik] kamen aus dem Munde der Unbefleckten selbst, deshalb müssen sie auf die genaueste und wesentliche Weise zeigen, wer sie ist“ (PMK, Nr. 377, S. 606); vgl. ebd., Nr. 370, S. 599; Nr. 371, S. 599-600.

[34] Vgl. PMK, Nr. 371, S. 599-600.

[35] „Dieser Name enthält viele Geheimnisse, die mit der Zeit enthüllt werden, deutet er doch darauf hin, dass ihr Sein als ‚Unbefleckte Empfängnis‘ gleichsam zum Wesen der Immaculata gehört. Wie lieblich muss dieser Name sein, da er die erste Gnade bedeutet, welche sie im ersten Augenblick ihres Daseins empfangen hat – und die erste Gabe ist die lieblichste“ (PMK, Nr. 377, S. 606).

[36] Vgl. PMK, Nr. 372, S. 600; Nr. 373, S. 600; Nr. 362, S. 587.

[37] PMK, Nr. 364, S. 590.

[38] Vgl. PMK, Nr. 365, S. 590.

[39] Nach der in der Bulle *Ineffabilis Deus* (8. Dezember 1854) enthaltenen dogmatischen Definition von Pius IX., die der hl. Maximilian im Text zitiert PMK, Nr. 369, S. 596.

[40] Vgl. PMK, Nr. 358, S. 581.

[41] Vgl. PMK, Nr. 370, S. 597.

[42] Vgl. Anm. 237 im Kapitel II.

Pater Kolbe ist der Heilige Geist „die ungeschaffene, ewige Empfängnis, das Urbild aller Empfängnis neuen Lebens im Universum [...], die heiligste, grenzenloseste heilige, unberührte und unbefleckte Empfängnis“[43]. Dieser Name (die ungeschaffene, unbefleckte Empfängnis), mit welchem der hl. Maximilian die dritte der göttlichen Personen genannt hat, ist ein eigenes Konzept des Heiligen aus Niepokalanów, das bei keinem Theologen vor ihm zu finden ist.

Erst im Lichte des Geheimnisses der Heiligen Dreifaltigkeit versucht Pater Maximilian, die Bedeutung des Namens Mariens, mit welchem sie sich selbst in Lourdes bezeichnet hat, abzulesen. Seiner Meinung nach zeugt die Tatsache, dass Maria sich selbst ‚die unbefleckte Empfängnis‘ und nicht nur ‚die Unbefleckte‘ genannt hat, von ihrer engen Vereinigung mit dem Heiligen Geist. Pater Kolbe sieht in dieser Vereinigung eine bräutliche Beziehung zwischen Maria und der dritten Person der Heiligen Dreifaltigkeit. Nach dem Heiligen aus Niepokalanów hat Maria diesen Namen vom Heiligen Geist empfangen, ebenso wie unter uns Geschöpfen eine Braut den Namen ihres Bräutigams annimmt als Zeichen, dass sie zu ihm gehört, sich mit ihm vereinigt, sich ihm angleicht und mit ihm ein schöpferisches Organ des neuen Lebens wird,[44].

Pater Kolbe war sich bewusst, dass es für die menschliche Sprache sehr schwierig ist, das Wesen dieser Vereinigung des Heiligen Geistes mit Maria zu beschreiben. Dies kann man an den Worten, mit denen er dieses Geheimnis auszudrücken versucht, erkennen. Wir wollen sie wegen ihres Wertes in ihrer Gesamtheit zitieren. Nach Pater Kolbe ist Maria „in unsagbarer Weise vereint mit dem Heiligen Geist als seiner Braut, aber ‚Braut‘ in einer unvergleichlich vollkommeneren Bedeutung, als dieses Wort in den Geschöpfen ausdrücken kann. Worin besteht nun diese Vereinigung? Zunächst ist sie die innere Vereinigung ihres Wesens mit dem Wesen des Heiligen Geistes. Der Heilige Geist wohnt in ihr, lebt in ihr vom ersten Augenblick ihres Daseins an, für immer und in Ewigkeit. Worin besteht sein Leben in ihr? Er selbst ist in ihr die Liebe, die Liebe des Vaters und des Sohnes, die Liebe, mit der Gott sich selbst liebt, die Liebe der ganzen Allerheiligsten Dreifaltigkeit, fruchtbare Liebe, Empfängnis. In den geschaffenen Abbildern ist die Liebesvereinigung die allerengste Vereinigung. Die Heilige Schrift sagt, dass sie zwei in einem Fleisch werden, und der Herr Jesus unterstreicht: ‚Und so sind sie nicht mehr zwei, sondern ein Leib‘ (Mt 19,6). Auf eine unvergleichlich engere, innerlichere, wesentlichere Weise lebt der Heilige Geist in der Seele der Unbefleckten, in ihrem Wesen und befruchtet sie vom ersten Augenblick ihrer Empfängnis an über ihre ganze Existenz, also ewiglich“[45].

An anderen Stellen bezeichnet der hl. Maximilian diese Vereinigung der Immaculata mit dem Heiligen Geist in einer solchen Art und Weise, als wäre sie ‚gleichsam die Inkarnation des Heiligen Geistes‘[46]. Wir kommen noch auf dieses Thema zurück. In diesem Moment ist die Feststellung wichtig, dass die grundlegende Tatsache, die die Vereinigung Mariens mit dem Heiligen Geist und folglich ihre Teilnahme an der Mittlerschaft der dritten göttlichen Person begründet, für den hl. Maximilian das Geheimnis der Unbefleckten Empfängnis ist: nämlich im Heiligen Geist und in ihr. Die Folge dieser wunderbaren Vereinigung des Heiligen Geistes mit Maria vom ersten Augenblick ihrer Empfängnis an ist nach Ansicht von Pater Kolbe die

---

[43] PMK, Nr. 370, S. 598.

[44] „Wenn bei den Geschöpfen die Braut den Namen des Bräutigams empfängt, weil sie zu ihm gehört, sich mit ihm vereinigt, sich ihm angleicht und in Vereinigung mit ihm ein schöpferisches Organ neuen Lebens wird, um wieviel mehr trifft dies für den Namen des Heiligen Geistes zu. ‚Unbefleckte Empfängnis‘ ist der Name derer, in welcher er lebt, in der Liebe, die für die ganze übernatürliche Ordnung fruchtbar ist“ (PMK, Nr. 370, S. 599).

[45] PMK, Nr. 370, S. 598.

[46] „Pater per Filium et Spiritum Sanctum solum agit. Filius incarnatus est Iesus Christus. Spiritus Sanctus quasi incarnatus est Immaculata. In Patre una persona et una natura. In Iesu Christo una persona et duae naturae. In Immaculata duae personae et duae naturae, sed quam strictissima unio. In anima iusta est Spiritus Sanctus; ergo iustissima Immaculata est quam perfectissime Spiritus Sanctus. Immaculata non solum est immaculate concepta sed et Immaculata Conceptio (Lourdes). Inde Spiritus Sanctus tanto perfectissime in Ea regnat” (hl. Maximilian Maria Kolbe, *Szkic do artykułu „Immaculata”*, in: *Pisma Ojca Maksymiliana Marii Kolbego, franciszkanina*, a.a.O., Bd. 7, Nr. 1135, S. 291-294); vgl. PMK, Nr. 188, S. 276; Nr. 366, S. 592; Nr. 375, S. 602; Nr. 378, S. 611.

doppelte Fruchtbarkeit Mariens. Diese Fruchtbarkeit wird sowohl bei der Menschwerdung des Sohnes Gottes[47], als auch in der Mittlerschaft in Bezug auf die Menschen verwirklicht[48], was eine Veranschaulichung der früher zitierten Worte Pater Maximilians ist, dass „der Heilige Geist in Maria in der Liebe lebt, die für die ganze übernatürliche Ordnung fruchtbar ist“[49] und dass Maria in der Vereinigung mit dem Heiligen Geist ‚ein schöpferisches Organ neuen Lebens‘ wird[50].

Diese Vereinigung Mariens mit dem Heiligen Geist ist nach Pater Maximilian der Gipfel der Vereinigung des Geschöpfes mit Gott, denn der Heilige Geist ist die ganze Liebe der Heiligen Dreifaltigkeit und die Immaculata der Gipfel der Liebe der Schöpfung[51]. Diese Vereinigung ist auch der zentrale Punkt, in welchem sich das Heilshandeln Gottes (vom Vater durch den Sohn im Heiligen Geist zu den Menschen) und die Antwort der Schöpfung auf diese Liebe (von den Menschen durch die mit dem Heiligen Geist vereinte Immaculata zum Sohn und dem Vater) treffen[52].

Wie wir erkennen können, betrachtet der hl. Maximilian die Vereinigung des Heiligen Geistes mit der Immaculata analog zur Vereinigung der Gottheit mit der Menschheit in der göttlichen Person des Sohnes Gottes, d. h. in Analogie zur ontischen Mittlerschaft Christi. Er leugnet nicht, dass Christus als Gottmensch den Schöpfer auf die vollkommenste Weise mit der Schöpfung verbindet[53], sondern fügt hinzu, dass es im Inkarnationsereignis auf die höchste Art und Weise zur Vereinigung des Heiligen Geistes mit Maria kommt[54]. Wir sehen hier eine Analogie zur menschlichen Ehe, in der es einen subjektiven Aspekt der Einheit des Ehemanns mit seiner Frau (d. h. ihre gegenseitige Liebe) und den objektiven Aspekt dieser Einheit (d. h. das Kind) gibt. Auch in der Vereinigung von Maria mit dem Heiligen Geist sehen wir diese beiden Aspekte: den subjektiven Aspekt (d. h. das Verhältnis der Einheit zwischen dem Heiligen Geist und Maria) und den objektiven Aspekt (d. h. die inkarnierte Person des Sohnes Gottes).

---

[47] Es ist die ewige unbefleckte Empfängnis im Schoß ihrer Seele – und ihre unbefleckte Empfängnis empfängt unbefleckt das göttliche Leben. Und der jungfräuliche Schoß ihres Leibes ist nur ihm (dem Heiligen Geist) vorbehalten und von ihm empfängt sie in der Zeit (wie alles Materielle in der Zeit geschieht) auch das göttliche Leben des Gottmenschen“ (PMK, Nr. 370, S. 598).

[48] „Die Vereinigung des Heiligen Geistes mit der Unbefleckten Jungfrau ist so eng, dass der Heilige Geist, der die Seele der Immaculata durchdringt, die Seelen nur durch ihre Mittlerschaft beeinflusst. Deshalb wurde sie die Mittlerin aller Gnaden, die wahre Mutter aller Gnaden Gottes, die Königin der Engel und Heiligen, die Hilfe der Gläubigen und die Flucht der Sünder genannt (PMK, Nr. 358, S. 582). Vgl. PMK, Nr. 359, S. 582-583.

[49] Vgl. Anm. 44 in diesem Kapitel.

[50] Vgl. ebd.

[51] „In der Vereinigung des Heiligen Geistes mit ihr verbindet nicht nur die Liebe die beiden Wesen, sondern man kann sagen, dass die eine die ganze Liebe der Allerheiligesten Dreifaltigkeit, die andere die ganze Liebe der Schöpfung ist. In dieser Vereinigung also verbindet sich der Himmel mit der Erde, die ganze ewige Liebe mit der ganzen geschaffenen Liebe, und das ist der Gipfel der Liebe“ (PMK, Nr. 370, S. 599). Vgl. ebd., Nr. 372, S. 600; Nr. 388, S. 591; Nr. 359, S. 584. Vgl. S. Gręś, *Relacja: „Duch Święty – Maryja”*, a.a.O., S. 194.

[52] „Aber auch die Antwort auf die Gnaden, die durch den Sohn und den Heiligen Geist auf das Geschöpf herabgeflossen sind, kehrt nur auf dem gleichen Weg zu Gott zurück, d. h. durch den Heiligen Geist und den Sohn oder durch die Unbefleckte Braut des Heiligen Geistes und durch Jesus, der in hypostatischer Einigung mit der Natur des Sohnes verbunden ist“ (PMK, Nr. 188, S. 276). Vgl. ebd., Nr. 366, S. 591; Nr. 370, S. 598.

[53] „Die ‚Rückkehr‘ zu Gott, die ‚Reaktion‘ als ebenbürtige und entgegengesetzte Antwort, geht den entgegengesetzten Weg als den des Schöpfungsaktes. Bei der Schöpfung geht der Weg vom Vater durch den Sohn und den Geist, und hier wird durch den Geist der Sohn Fleisch in ihrem Schoß und durch ihn kehrt die Liebe zum Vater zurück“ (PMK, Nr. 370, S. 598).

[54] "Der Gipfel der Liebe eines Geschöpfes, das sich zu Gott hinwendet, ist die Immaculata: ein Wesen ohne Makel der Sünde, ganz schön, ganz göttlich. In keinem Augenblick hat sich ihr Wille vom Willen Gottes entfernt. Mit ihrem ganzen Willen hängt sie an Gott. In ihr vollzieht sich das Wunder der Vereinigung Gottes mit der Schöpfung. Der Vater gibt ihr – wie seiner Braut – den Sohn. Der Sohn steigt hinab in ihren jungfräulichen Schoß und wird ihr Kind. Der Heilige Geist formt in ihr auf wunderbare Weise den Leib Jesu, er wohnt in ihrer Seele, durchdringt sie auf so unaussprechliche Weise, dass der Name ‚Braut des Heiligen Geistes‘ nur eine sehr vage Bezeichnung für das Wirken des Heiligen Geistes in ihr und durch sie ist. In der einen göttlichen Person Jesu sind zwei Naturen, die göttliche und die menschliche. Im Heiligen Geist und in der unbefleckten Person sind zwei Naturen in zwei Personen. Die Vereinigung der Gottheit mit der Menschheit übersteigt jegliches Begriffsvermögen“. (PMK, Nr. 366, S. 591).

Der hl. Maximilian schenkt dem subjektiven Aspekt der Vereinigung des Heiligen Geistes mit Maria des Öfteren seine Aufmerksamkeit und leitet aus ihm die Lehre der Mittlerschaft Mariens ab[55]. Pater J. Bolewski kommentiert die Lehre des hl. Maximilian und dabei stellt fest: „Die unbefleckte Empfängnis als Liebe in Gott hat in Maria eine besondere Gestalt angenommen. Wie der Sohn in Jesus Mensch wurde, so hat sich der Heilige Geist, der körperlos ist, in Maria als Heilige Empfängnis enthüllt, - sowohl bei der Empfängnis ihres Sohnes, als auch früher in ihrer unbefleckten Empfängnis [...] Gott ist die Liebe (Joh 4,24). Da also der Heilige Geist die unbefleckte Empfängnis in Gott eben als die Liebe ist, dann bedeutet ‚Ich bin die unbefleckte Empfängnis': ‚Ich bin die Liebe' ..."[56] Beim Befolgen des Vorschlags des hl. Maximilian und Bolewskis können wir sagen, dass der Gipfel der Liebe, d. h. der Gipfel der Vereinigung des Schöpfers mit der Schöpfung, durch den Heiligen Geist (die ungeschaffene unbefleckte Empfängnis)verwirklicht wird, sowohl in dem Geheimnis der Menschwerdung (d. h. im Geheimnis der unbefleckten Empfängnis des Sohnes Gottes) als auch im Geheimnis der Vereinigung des Heiligen Geistes mit Maria (d. h. im Geheimnis der unbefleckten Empfängnis Mariens). Daher schlägt der hl. Maximilian vor, dass man über die Vereinigung des Heiligen Geistes mit Maria in gewisser Weise analog zum Geheimnis der hypostatischen Vereinigung in Christus sprechen kann[57]. Natürlich bleibt der Unterschied in diesem Vergleich unendlich, aber eine gewisse Analogie ist dennoch erkennbar.

Erwähnenswert sind die Bezeichnungen, welche der hl. Maximilian dieser Vereinigung der seligen Jungfrau Maria mit dem Heiligen Geist zuschreibt. Es wird einerseits eindeutig versucht, diese Realität so genau wie möglich darzustellen und zu beschreiben. Auf der anderen Seite sehen wir jedoch die Grenzen menschlicher Worte und Vorstellungen in der Beschreibung dieser Vereinigung.

Der hl. Maximilian sagt, dass[58]

1) diese Vereinigung Mariens mit dem Heiligen Geist vom ersten Augenblick ihrer Empfängnis an dauert[59].
2) sich der Heilige Geist in Maria im engeren Sinne nicht inkarniert, sondern durch sie „offenbart er seine Teilnahme am Erlösungswerk nach außen hin"[60].
3) die Trennbarkeit der individuellen Persönlichkeit des Heiligen Geistes und der Immaculata in dieser Vereinigung gewahrt wurde[61].
4) sich diese Vereinigung von der hypostatischen Vereinigung der beiden göttlichen und menschlichen Naturen in der einen göttlichen Person Christi unterscheidet[62].

---

[55] „Auch nach dem Tode bewirkt der Heilige Geist alles in und durch Maria. [...] Wie demnach die fleischgewordene zweite göttliche Person sich unter dem Namen ‚Samen der Frau' offenbart, so offenbart auch der Heilige Geist nach außen seine Teilnahme am Erlösungswerk durch die unbefleckte Jungfrau, inniger mit jener vereint, als wir dies je zu begreifen vermögen, aber er bewahrt seine und ihre individuelle Persönlichkeit. Es ist also anders als bei der hypostatischen Vereinigung der beiden göttlichen und menschlichen Naturen in der einen Person Christi. Dies hindert jedoch nicht daran, das Wirken Mariens als das vollkommenste Wirken des Heiligen Geistes zu betrachten. Denn Maria, als Braut des Heiligen Geistes über alle geschaffene Vollkommenheit erhoben, erfüllt ganz und gar den Willen des Heiligen Geistes, der in ihr wohnt vom ersten Augenblick ihrer Empfängnis an" (PMK, Nr. 359, S. 584).

[56] J. Bolewski, *Misterium Niepokalanego Poczęcia*, a.a.O, S. 69. Vgl. ders., *Maryja w królestwie Syna i Ducha*, TSM, S. 180-182.

[57] Vgl. Anm. 46 und 54 in diesem Kapitel.

[58] Die von mir veröffentlichte Zusammenstellung mit geringfügigen Änderungen in: G. M. Bartosik, *Duch Święty a Niepokalana w tajemnicy Zbawienia*, a.a.O., S. 232-233.

[59] „Gott hat von der Ewigkeit her ein Geschöpf vorausgesehen, das ihm nicht einmal in geringen Dingen widersprechen wird, das keine Gnade verlieren wird, das nichts an sich reißt, was es von ihm erhält. Von dem ersten Augenblick an, als sie zu existieren begonnen hat, wohnte in ihrer Seele der Geber der Gnaden - der Heilige Geist. Er nahm sie ganz unter seine Macht und durchdrang diese so, dass im Namen der Braut des Heiligen Geistes nur der entfernte, schwache, unvollkommene, aber wahre Schatten dieser Vereinigung zum Ausdruck kam" (PMK 358, S. 581). „Der Heilige Geist wohnt in ihr, lebt in ihr vom ersten Augenblick ihres Daseins an, für immer und in Ewigkeit" (PMK, Nr. 370, S. 598); vgl. PMK, Nr. 359, S. 584.

[60] PMK, Nr. 359, S. 584.

[61] Vgl. ebd.

[62] Vgl. ebd.

5) diese Vereinigung in der völligen Übereinstimmung des Willens der Immaculata mit dem Willen des Heiligen Geistes besteht[63] (und natürlich mit dem Willen des Vaters und des Sohnes).
6) eine detaillierte Beschreibung dieser Vereinigung von Pater Maximilian auf einem Zettel von 1938 vorgelegt wurde, in dem er die wesentlichen Elemente seines theologischen Konzeptes in lateinischer Sprache beschrieb. Wir lesen die folgenden Worte: „Im Vater ist eine Person und eine Natur. In Jesus Christus ist eine Person und zwei Naturen. In Immaculata sind zwei Personen und zwei Naturen, aber sie sind am innigsten vereint“[64]. An einer anderen Stelle fügt er hinzu: „In der einen göttlichen Person Jesu sind zwei Naturen, die göttliche und die menschliche. Hier aber (in Immaculata) sind zwei Naturen und noch zwei Personen, die des Heiligen Geistes und die, der Immaculata. Die Vereinigung der Gottheit mit der Menschheit übersteigt jedoch jegliches Begriffsvermögen“[65].
7) die Vereinigung Mariens mit dem Heiligen Geist eine dynamische Realität ist, d. h. sie manifestiert sich im Wirken[66].
8) Pater Kolbe aus der Tatsache der Vereinigung des Heiligen Geistes mit Maria die Schlussfolgerung zieht, dass „wir die Allerheiligste Mutter haben, um den Heiligen Geist besser kennen zu lernen“[67]. Dies ist die eigene Idee des Heiligen aus Niepokalanów. Obwohl er mehrmals annimmt, dass der Grund für die Existenz Mariens die Tatsache ist, dass sie von Gott zur Mutter des Sohnes Gottes erwählt wurde, erkennt man, dass er auch ein anderes Motiv ihrer Erschaffung sieht: Sie zeigt in ihrem Dasein und Leben die Gegenwart und das Wirken des Heiligen Geistes.
9) Die Vereinigung Mariens mit dem Heiligen Geist, die im Augenblick ihrer Empfängnis stattfand und unaufhörlich andauert, beschreibt unser Autor mit den Worten: übersteigt jegliches Begriffsvermögen[68], in unsagbarer Weise[69], als ob wir dies je zu begreifen vermögen[70] Pater Maximilian nimmt die Worte aus der Sprache der geschaffenen Welt und schreibt, dass der Heilige Geist in der Immaculata wohnt[71], in ihrer Seele einwohnt[72], in der Seele der Immaculata lebt[73], im Wesen der Immaculata lebt[74], die Immaculata befruchtet[75], und dies geschieht auf eine unvergleichlich engere, innerlichere und wesentlichere Weise als in einer menschlichen Ehe[76].

---

[63] Vgl. ebd.
[64] Vgl. Anm. 44 in diesem Kapitel. Übers. S. C. Napiórkowski.
[65] PMK, Nr. 366, S. 591.
[66] „Auch nach dem Tode wirkt der Heilige Geist alles in uns durch Maria. [...] Dies hindert jedoch nicht, dass das Wirken Mariens das vollkommenste Wirken des Heiligen Geistes sei“ (PMK, Nr. 359, S. 584). „Der Heilige Geist will sich Mariens bedienen, obwohl er ihrer nicht im geringsten bedarf, und auf diesem Wege seine Fruchtbarkeit verwirklichen, indem er in ihr und durch sie Jesus Christus und dessen Glieder hervorbringt“ (PMK, Nr. 359, S. 583).
[67] KMK, Nr. 103, s. 169. E. Piacentini kommentiert diese Aussage von Pater Kolbe, wie folgt: „Come si vede i pasagii sono un po´ bruschi nella mente del P. Kolbe. Egli parte dall´Immacolata Concezione creata (Maria) per scoprire in Dio una Concezione Immacolata increata (lo Spirito Santo), e costatare che Maria e lo Spirito Santo hanno lo stesso nome. Gli uomini quindi conoscendo il nome di Maria possono arrivare a conoscere meglio il nome della Spirito Santo” (E. Piacentini, *L'Immacolata nel pensiero di P. Kolbe*, a.a.O., S. 157).
[68] Vgl. PMK, Nr. 359, S. 582; Nr. 366, S. 591.
[69] „Der Heilige Geist durchdringt sie auf so unaussprechliche Weise“ (PMK, Nr. 366, S. 591); vgl. PMK, Nr. 370, S. 598.
[70] Vgl. PMK, Nr. 359, S. 584.
[71] Vgl. PMK, Nr. 370, S. 598.
[72] Vgl. PMK, Nr. 366, S. 591.
[73] Vgl. PMK, Nr. 370, S. 598.
[74] Vgl. ebd.
[75] Vgl. ebd.
[76] Vgl. ebd., vgl. PMK, Nr. 358, S. 581.

10) diese Vereinigung des Heiligen Geistes mit der Immaculata []so groß ist, dass ihr Herz zu einem äußeren Zeichen der Mittlerschaft des Heiligen Geistes zwischen Vater und Sohn wird[77], was im Augenblick der Menschwerdung des Sohnes Gottes in vollster Weise verwirklicht wird[78]. Dieser Gedanke wurde von unserem Autor von den Aposteln der marianischen Mittlerschaft übernommen, besonders vom hl. Ludwig Grignion de Montfort[79].

Wie bereits erwähnt[80], scheint es so, dass, obwohl der hl. Maximilian den christologischen Aspekt der unbefleckten Empfängnis (d. h. das Bewahren Mariens vor der Erbsünde aufgrund der künftigen Verdienste Christi) wiederholt hervorhebt, er vom pneumatologischen Aspekt (d. h. die Vereinigung Mariens mit dem Heiligen Geist und dass sie durch den göttlichen Paraklet zur ‚voll der Gnade' gemacht wurde) wesentlich faszinierter und dieser ihm auch deutlich näher ist.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass für Pater Kolbe die Vereinigung Mariens mit dem Heiligen Geist etwas war, was von der menschlichen Vernunft nicht in der Tiefe verstanden werden kann. Deswegen ließ er viel Raum für dieses Geheimnis, als er über diese Realität sprach. Wie er es lehrte, ist die Konsequenz dieser Vereinigung jedoch die Tatsache, dass sich der Heilige Geist Mariens bedienen will (er verwendet ihre Mittlerschaft), um ‚in ihr und durch sie' Jesus Christus und die Christen zu formen[81].

Wie bereits erwähnt, wurde die theologische Intuition des hl. Maximilian, die es ihm ermöglichte, die Person des Heiligen Geistes so eng mit dem Geheimnis der unbefleckten Empfängnis Mariens zu verbinden, zum Gegenstand zahlreicher Studien und Kommentare in der zeitgenössischen Theologie. Zu einer großen Gruppe von Theologen, die das pneumatologisch-mariologische Denken Pater Kolbes kreativ entwickelt und verbreitet haben, gehören vor allem der Dominikanerpater H. Manteau-Bonamy, der Franziskanerpater E. Piacentini und die polnischen Theologen: der Pallottinerpriester L. Balter, der Franziskanerpater S. C. Napiórkowski und der Jesuit Pater J. Bolewski. Im Folgenden richten wir unsere Aufmerksamkeit darauf, wie die Theologen das Verhältnis der ungeschaffenen unbefleckten Empfängnis zur geschaffenen unbefleckten Empfängnis als Begründung der Teilnahme der seligen Jungfrau Maria an der Mittlerschaft des Heiligen Geistes verstehen und kommentieren.

Pater Manteau-Bonamy hat das pneumatologische und mariologische Denken von Pater Kolbe eingehend erörtert und diesem Problem ein Buch gewidmet *La doctrine mariale du Père Kolbe. Esprit-Saint et Conception Immaculée*[82]. Der französische Theologe kommentiert die enge Vereinigung des Heiligen Geistes mit Maria in der Tatsache ihrer unbefleckten Empfängnis und stellt dabei fest, dass der Heilige Geist, bevor er auf die Apostel am Pfingsttag herabkam, zuerst auf Maria im Augenblick ihrer Empfängnis herabstieg. Daher sollte der Beginn des Lebens Mariens als der eigentliche Beginn der Kirche betrachtet werden, da ihre unbefleckte Empfängnis auch die unbefleckte Empfängnis der Kirche ist[83]. Pater Manteau-Bonamy folgert daraus, dass „die Immaculata im Augenblick ihrer Empfängnis der Welt den Heiligen Geist sendet und gibt, der die Ankunft des Sohnes vorbereitet, indem er die

---

[77] Vgl. Anm. 84 im Vorwort.

[78] Vgl. PMK, Nr. 359, S. 583.

[79] TPN, Nr. 20-21.

[80] Siehe. G. M. Bartosik, *Duch Święty a Niepokalana w tajemnicy Zbawienia*, a.a.O., S. 232-233.

[81] Siehe Anm. 66 in diesem Kapitel.

[82] Vgl. Anm. 41 im Vorwort. Wir verwenden die polnische Übersetzung: *Nauka maryjna ojca Kolbego. Duch Święty a Niepokalane Poczęcie*, übers. K. M. Brodzik, Niepokalanów 1981.

[83] „Der Heilige Geist kam - um in der Kirche zu leben - nicht nur am Pfingsttag nach der Passion, dem Tod und der Auferstehung Christi. Natürlich kam er am Pfingsttag auf die Apostel und Jünger herab, um aus ihnen die Kirche zu gründen. Aber auch der Heilige Geist, der die Jungfrau Maria als neues Geschöpf formte, machte sie zu einem offensichtlichen Zeichen seiner personalen Gegenwart in der Welt: Die unbefleckte Empfängnis der Jungfrau Maria - das ist die unbefleckte Empfängnis der Kirche "(H. M. Manteau-Bonamy, Nauka maryjna ojca Kolbego, a.a.O., S. 122).

Immaculata auf ihre Mutterschaft vorbereitet. Man kann also sagen, dass das natürliche und übernatürliche Leben der Immaculata ein Zeichen der lebendigen Gegenwart des Heiligen Geistes ist“[84]. Also durch sie (durch ihre Mittlerschaft) beginnt der Heilige Geist ‚die ökonomische Phase‘ seiner Mittlerschaft in Bezug auf die Ankunft des Messias, um wiederum die Immaculata zur ‚Mitarbeiterin seines Werkes der Heiligung‘ zu machen[85].

Manteau-Bonamy kommentiert an einer anderen Stelle einen Abschnitt aus der Enzyklika *Redemptoris Mater*, der besagt, dass die Worte des Engelgrußes: ‚voll der Gnade‘ die Gabe der unbefleckten Empfängnis bedeuten, die Maria durch den Heiligen Geist von Christus erhalten hat[86]. Dabei betont er nachdrücklich, dass diese Lehre von Johannes Paulus II. gleichsam eine Synthese der Lehre des hl. Maximilian über die enge Vereinigung des Heiligen Geistes mit Maria im Augenblick ihrer Empfängnis ist[87].

Einer der ersten Theologen, der von Maximilians Pneumatologie und Mariologie fasziniert war, war der italienische Franziskaner Pater E. Piacentini. Er zog aus Maximilians Schriften das heraus, was er für das Wesentlichste hielt, nämlich die Beziehung zwischen Mariens Sein und ihren Funktionen. Piacentini unterstreicht sehr deutlich und wiederholt, dass das Wesen des Seins Mariens die geschaffene unbefleckte Empfängnis ist, was nicht nur ihre Freiheit von der Erbsünde bedeutet, sondern auch ihre enge Vereinigung mit dem Heiligen Geist – der ungeschaffenen unbefleckten Empfängnis. Die Konsequenz dieses ontologischen Aspekts ist der funktionale Aspekt, d. h., dass Maria durch ihre Vereinigung mit dem Heiligen Geist die Funktion als Mittlerin der Gnaden erfüllt[88]. Dieser Übergang von der ontischen zur funktionalen Ebene, der im Denken von Pater Kolbe erkannt wurde, ist ein Aspekt, den Piacentini für die wichtigste theologische Arbeitsleistung des Heiligen aus Niepokalanów hielt[89].

In Polen wurde auf akademischer pneumatologisch-mariologischer Ebene der Gedanke von Pater Kolbe vor allem durch Pfr. L. Balter nähergebracht. Der Warschauer Professor lehnt den Vorwurf ab, dass Maria angeblich in der katholischen Frömmigkeit an die dem Heiligen Geist vorbehaltene Position gestellt worden sei, sondern im Gegenteil: Er zeigt immer wieder, dass Maria ein Mensch ist, der am ehesten mit der dritten göttlichen Person vereint ist, und deswegen kann man so oft die Einheit von Funktionen und Aufgaben sehen, die sowohl durch den Heiligen Geist als auch durch Maria durchgeführt werden[90]. In seinem Vortrag zu diesem Thema beruft sich Pfr. Balter oft auf marianische Gedanken von Pater Kolbe, weil er diese Ideen für außergewöhnlich kreativ hält. Für den Pallottiner-Theologen sind vor allem die durch den hl. Maximilian aufgeführten Tatsachen und die Art und Weise der Vereinigung Mariens mit dem Heiligen Geist (als die geschaffene unbefleckte Empfängnis und die ungeschaffene unbefleckte Empfängnis) die vollkommensten Modelle ??? der Verehrung und des Kultes, die

---

[84] Ebd.

[85] „Der Heilige Geist [...] macht sie immerwährend zur Mitarbeiterin seines Werkes der Heiligung jedes Mitgliedes des mystischen Leibes, zur Teilnehmerin der von Jesus aufgetragenen Mission dem zweiten Fürsprecher“ (ebd. S. 125).

[86] Vgl. RM 9-10.

[87] „Le pape résume en quelques lignes l´essentiel de la doctrine mariale d´un de ses saints les plus chers, saint Maximilien M. Kolbe” (H. M. Manteau-Bonamy, *Marie et le Saint Esprit dans l´encyclique „Redemptoris Mater”*, „Marianum” 51 [1989], S. 76). Siehe. ebd., S. 76-77.

[88] „Proprio perché la volontà salvifica di Dio ha posto questa convenienza tra ’‚Immacolata Concezione Increata e l´Immacolata Concezione Cerata la Madonna si trova – per usar una espressione del Fumagalli (*I Fondamenti della dispensazione mariana di tutte le grazie nell’insegnamento di San Pio X*, „Marianum” 27 [1965], S. 401) – in una posizione di Mediatrice nata. É quindi proprio questa unione ‚perfetta dell’ Immacolata con lo Spirito Santo‘ (Conferenza del 1936), che La rende ‚come la personificazione dello Spirito Santo‘ (Conferenza del 16.08.1938), che La rende in certo modo lo stesso Spirito Santo (Conferenza del 1936) che fonda e spiega la funzione di Mediatrice della Madonna, in una Sua costante presenza nella communicazione della vita della grazia insieme e come strumento di Lui che è il Santificatore delle anime” (E. Piacentini, *Rapporto Spirito Santo – Maria*, a.a.O., S. 290).

[89] Vgl. E. Piacentini, *Rapporto Spirito Santo – Maria*, a.a.O., S. 284; Nuovo corso sistematico di mariologia, a.a.O., S. 79.

[90] L. Balter, *Pneumahagijny charakter kultu maryjnego*, a.a.O., S. 439-440.

ein Christ der dritten Person der Dreifaltigkeit darbringen kann[91]. Maria empfing den Heiligen Geist vollständig und vereinigte sich so sehr mit ihm, dass sie gleichsam zu seiner Inkarnation wurde, zu seinem Bild, sie wurde dem Heiligen Geist am nahesten. Auf diese Weise bringt sie dem Heiligen Geist nicht nur die vollkommenste Verehrung dar, sondern bewirkt auch, dass, „wenn wir auf sie schauen - wir den Heiligen Geist sehen [...], wenn wir zu ihr beten - wir zum Heiligen Geist beten"[92]. Somit können wir auch mit Pfr. Balter sagen, dass die enge Vereinigung Mariens mit dem Heiligen Geist die Grundlage ihrer Teilnahme an der Mittlerschaft des Heiligen Geistes ist.

Eine interessante Interpretation des Maximilian-Konzeptes, das die unbefleckte Empfängnis Mariens mit ihrer Mittlerschaft verbindet, wurde durch Pater S. C. Napiórkowski vorgelegt. Er kommentiert einen Artikel des hl. Maximilian aus dem Jahr 1938 mit dem Titel *Niepokalane Poczęcie Najświętszej Maryi Panny a Wszechpośrednictwo Łask* (*Die unbefleckte Empfängnis der seligen Jungfrau Maria und die Mittlerschaft aller Gnaden*) und betont dabei (zusammen mit dem hl. Maximilian), dass die Mittlerschaft der seligen Jungfrau Maria eine Folge ihrer unbefleckten Empfängnis ist, d. h. ihrer Vereinigung mit dem Geist der Heiligung[93]. Pater Napiórkowski stellt fest, dass die Mutter Gottes vom ersten Augenblick ihrer Empfängnis an so sehr mit dem Heiligen Geist vereint und mit seinen Gnaden erfüllt wurde, dass der Überfluss der Gnaden von ihr auf uns überfloss[94]. Er vergleicht die Immaculata mit einem mit Flüssigkeit gefüllten Gefäß, das immerwährend überfließt und somit auch zu den darunter liegenden Dingen: „Das Gefäß ist Maria, die Unbefleckte; die Flüssigkeit ist der Heilige Geist und die Gaben, die er mit sich bringt. Der Heilige Geist hat die Immaculata nicht nur gefüllt, sondern er überfüllte sie und überfüllt sie immer noch. Von ihrem Überfluss empfangen wir alle. Aus dem Überfluss des Geistes empfangen wir den Geist. Aus dem Überfluss ihrer Heiligkeit empfangen wir die Heiligkeit; aus dem Überfluss ihrer Gnade empfangen wie die Gnaden ..."[95].

So sehen wir, dass P. Napiórkowski im Kontext der unbefleckten Empfängnis und der Vereinigung Mariens mit dem Heiligen Geist die Mutter Gottes, Überfluss der Gnaden des Heiligen Geistes' genannt hat. Dabei stellt er fest, dass die positive Interpretation der unbefleckten Empfängnis durch den hl. Maximilian ihn zu einer neu belebten Theologie der marianischen Mittlerschaft führt, der Mittlerschaft ‚im Heiligen Geist'[96]. Wir kommen auf die Interpretation von Pater Napiórkowski in Kapitel VI zurück.

Eine interessante Interpretation der vom hl. Maximilian formulierten Sichtweise der unbefleckten Empfängnis hat in den letzten Jahren Pater J. Bolewski geliefert. Voller Begeisterung von dem Konzept Pater Kolbes, der den Heiligen Geist die ungeschaffene unbefleckte Empfängnis nennt[97], stellt er fest, dass „im Licht des Kreuzes das Geheimnis der Liebe, die in der unbefleckten Empfängnis glänzt, als die Barmherzigkeit Gottes scheint"[98]. Mehr noch, im Titel einer der Reflexionen identifiziert er die Barmherzigkeit Gottes mit der

---

[91] Vgl. L. Balter, *Duch Święty we współczesnej teologii katolickiej*, a.a.O., s. 66; *Duch Święty w tajemnicy Maryi i Kościoła*, a.a.O., S. 256.

[92] L. Balter, *Pneumahagijny charakter kultu maryjnego*, a.a.O., S. 447.

[93] „... aus der erhabenen Sendung der seligen Jungfrau Maria und aus ihrer unaussprechlichen Vereinigung mit dem Heiligen Geist (der unbefleckten Empfängnis) wurde unter den Gläubigen eine wunderbare Hoffnung geboren, Mariens süße Fürsorge zu erhalten" (PMK, Nr. 359, S. 582-583). Kommentar von Pater Napiórkowski: „Die Vereinigung mit dem Heiligen Geist ist eine Quelle der Mittlerschaft Mariens' (MP, s. 208-209).

[94] „Hätte [der hl. Maximilian – Nachsatz von G. Bartosik] die unbefleckte Empfängnis nur als Freiheit von der Erbsünde verstanden, würde aus ihr keine Austeilung der Gnaden folgen. Der Heilige versteht die unbefleckte Empfängnis jedoch als die vollkommene Vereinigung Mariens mit dem heiligmachenden Heiligen Geist. Die Mutter Gottes ist so erfüllt von dem Heiligen Geist und seinen Gnaden, dass der Überfluss von ihr auf uns überfließt" (MP, S. 208).

[95] MP, S. 208.

[96] Vgl. MP, s. 205, 208.

[97] Vgl. z. B. J. Bolewski, *Początek w Bogu*, a.a.O., S. 375-380; ders., Biała bogini, *Czarna Madonna... Maryjne światło w ezoterycznym cieniu*, Warszawa 2005, S. 455.

[98] J. Bolewski, *Misterium Niepokalanego Poczęcia*, a.a.O., S. 73.

unbefleckten Empfängnis[99]. Obwohl der Professor des Warschauer ‚Bobolanum' diese Intuition nicht weiterentwickelt, wirft er ein interessantes Licht auf die Lehre der unbefleckten Empfängnis. Schon früher hat Pater Bolewski gesagt: „Die unbefleckte Empfängnis [d. h. der Heilige Geist – Nachsatz von G. Bartosik] als die Liebe in Gott nimmt in Maria eine besondere Gestalt an"[100]. An einer anderen Stelle bemerkt er: „Gerade so fließen aus dem Kreuz, von dem Gekreuzigten, Ströme des göttlichen Lebens, wie das die am nächsten unter dem Kreuz stehende Maria erlebt hat, und sie bezeugt dies, indem sie die Gnade des Sohnes als seine Mutter allen vermittelt, die er ihr anvertraut hat"[101].

Wenn wir diese beiden Textpassagen verbinden und kommentieren, dann können wir sehen, dass für Pater Bolewski im Licht des Geheimnisses des Kreuzes Christi der Heilige Geist (die ungeschaffene unbefleckte Empfängnis) nicht nur die mit dem Vater und dem Sohn verbindende Frucht der Liebe ist, sondern auch die inkarnierte Barmherzigkeit, die aus dem Mund (und der Seite) des Erlösers kommt und auf den Jüngern Christi ruht, beginnend mit Maria. So offenbart sich auch in Maria (die geschaffene unbefleckte Empfängnis, die eng mit der ungeschaffenen unbefleckten Empfängnis vereinigt ist) auf höchste Weise diese Barmherzigkeit Gottes, und sie vermittelt diese weiter, was eine der Arten ihrer Teilnahme an der Mittlerschaft Christi und der Mittlerschaft des Heiligen Geistes ist.

Ein anderer polnischer Theologe, Pfr. P. Liszka, der die von uns diskutierte Lehre des hl. Maximilian kommentiert, sieht ebenfalls das Geheimnis der unbefleckten Empfängnis Mariens als Grundlage für ihre mittlerische Mission: „Maria ist [...] Mittlerin im höchsten Sinne des Wortes, denn sie ist eingetaucht in dem, der die unbefleckte Empfängnis ist, d. h. der Anfang und die Quelle aller Heiligkeit"[102].

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass dank des hl. Maximilian Kolbe im zeitgenössischen theologischen Denken die Lehre der engen Vereinigung des Heiligen Geistes mit Maria im Geheimnis ihrer unbefleckten Empfängnis aufgetreten ist. Die Konsequenz dieser Vereinigung ist nach Ansicht von Pater Kolbe und seiner Kommentatoren nicht nur die Verwirklichung des Geheimnisses der Menschwerdung des Sohnes Gottes, sondern auch die Teilnahme Mariens an der Mittlerschaft der dritten göttlichen Person, d. h. ihre Mittlerschaft. Dieses Konzept, das der Heilige aus Niepokalanów in seinem letzten Lebensabschnitt (in den Jahren 1935-1941[103]) formuliert hat, liefert die Grundlage für die Darstellung der Mittlerschaft Mariens in der pneumatologischen Perspektive. Es hat auch viele herausragende Theologen dazu inspiriert, diese Auffassung in der heutigen Theologie zu entwickeln und zu vertiefen.

### 5.1.2 DAS GEHEIMNIS DER MENSCHWERDUNG DES SOHNES GOTTES

Der Höhepunkt der Vereinigung des Heiligen Geistes mit Maria war der Augenblick der Menschwerdung des Sohnes Gottes im Schoß der Jungfrau von Nazareth durch den Heiligen Geist. In dieser Vereinigung können wir zwei Aspekte unterscheiden: den objektiven und den subjektiven Aspekt – ähnlich wie bei der Vereinigung von Ehemann und Ehefrau in einer Ehe.

Der objektive Aspekt dieser Vereinigung oder ihrer Frucht ist die Person des fleischgewordenen Sohnes Gottes. Bei der Verwirklichung seiner Empfängnis erfüllten sowohl der Heilige Geist als auch Maria ihre mittlerische Mission. Das Ergebnis dieser Mittlerschaft war, der Welt den einen Mittler (Jesus Christus) zu geben, durch den wir erlöst wurden. Dies

[99] Ebd., S. 72.
[100] J. Bolewski, *Misterium Niepokalanego Poczęcia*, a.a.O., S. 69.
[101] Ebd., S. 72.
[102] P. Liszka, *Pośredniczka w Duchu Świętym*, a.a.O., S. 147.
[103] Vgl. G. M. Bartosik, *Dwa modele pośrednictwa maryjnego*, a.a.O., S. 6.

ist die wichtigste Vermittlung in der Geschichte des Universums und die wichtigste Vermittlung sowohl für den Heiligen Geistes als auch für Maria.

Der zweite Aspekt der Vereinigung des Heiligen Geistes mit Maria im Geheimnis ihrer göttlichen Mutterschaft ist ein subjektiver Aspekt. Es geht darum, dass die Vereinigung, deren Frucht Jesus ist, auch von einer engen Bindung begleitet wird, die die dritte Person Gottes mit der Mutter des Sohnes Gottes verbindet. Diese Bindung, die im Moment der unbefleckten Empfängnis Mariens eingeleitet wurde, wird im Augenblick der Inkarnation noch verstärkt und bleibt für immer eine Eigenschaft der Beziehung ‚Heiliger Geist – Maria'. Sie wird im Wesentlichen in zwei Aspekten verwirklicht: durch den Gehorsam bzw. die Verfügbarkeit Mariens für den göttlichen Parakleten und ihre bräutliche Beziehung zu der dritten göttlichen Person.

Die oben erwähnten Aspekte werden in diesem Absatz analysiert. Wir werden zeigen, wie die heutigen Theologen aus der Tatsache der engen Vereinigung Mariens mit dem Heiligen Geist im Geheimnis der Menschwerdung Schlussfolgerungen auf die pneumatologische Begründung ihrer Mittlerschaft ziehen.

#### 5.1.2.1 *Der objektive Aspekt der Vereinigung des Heiligen Geistes mit Maria – die Menschwerdung des Sohnes Gottes*

Wie bereits erwähnt, ist die Grundlage für die Lehre der Mittlerschaft Mariens vor allem die Tatsache ihrer göttlichen Mutterschaft. Basierend auf dieser Tatsache entwickelte sich das älteste, solideste und das bis heute funktionierende Modell der marianischen Mittlerschaft, das sogenannte Inkarnationsmodell, wovon die Rede in 4.1.1.1 war. Das Wesen dieses Modells ist die Feststellung, dass Maria auf ihre eigene Art und Weise zur Menschwerdung des Sohnes Gottes beitrug und dabei „in diesem Augenblick die Rolle der realen und aktiven Mittlerin für die Erlösung der ganzen Welt erfüllte"[104]. Darüber hinaus ist die Tatsache der göttlichen Mutterschaft Mariens nicht nur die Grundlage für ein theologisches Modell, sondern das Prinzip und Fundament der gesamten Lehre der Mittlerschaft der seligen Jungfrau Maria, woran auch Papst Johannes Paul II. in *Redemptoris Mater* erinnert[105]. Diese Tatsache ist deshalb auch die Grundlage für die Lehre von der pneumatologischen Begründung der Mittlerschaft Mariens, weil in diesem Ereignis der Menschwerdung auch (und vor allem) der Heilige Geist die Mission der Mittlerschaft vollzieht (siehe 2.2.1 dieser Studie). Wie wir in diesem Kapitel sehen können, berufen sich die Theologen bei der Begründung sowohl der Art und Weise der Vereinigung Mariens mit dem Heiligen Geist als auch bei der pneumatologischen Mittlerschaft Mariens immer wieder auf das Ereignis der Menschwerdung, das für die Beziehung ‚Heiliger Geist – Maria' wesentlich ist.

Worin besteht also die Vereinigung Mariens mit dem Heiligen Geist im Augenblick der Menschwerdung? Die Antwort auf diese Frage finden wir im Matthäus- und im Lukasevangelium. Im ersten Evangelium lesen wir, dass Maria „ein Kind erwartete - durch das Wirken des Heiligen Geistes"(1,18); im zweiten Evangelium sagt der Engel Gabriel zu Maria: „Der Heilige Geist wird über dich kommen und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten.

---

[104] T. D. Łukaszuk, *Dojrzewanie doktryny o inkarnacyjnym fundamencie pośrednictwa Maryi*, SM 4 (2002) Nr. 3, S. 84.

[105] „Der erste Akt der Unterwerfung unter diese eine Mittlerschaft ‚zwischen Gott und den Menschen', die Mittlerschaft Jesu Christi, ist die Annahme der Mutterschaft durch die Jungfrau von Nazareth. Maria stimmt der Wahl Gottes zu, um durch den Heiligen Geist die Mutter des Sohnes Gottes zu werden. […] Die Mutterschaft Mariens, die ganz von der bräutlichen Haltung einer ‚Magd des Herrn' durchdrungen ist, stellt die erste und grundlegende Dimension jener Mittlerschaft dar, welche die Kirche von ihr bekennt und verkündet" (RM 39); vgl. J. Lekan, *Pośredniczka w Chrystusie*, a.a.O., S. 100. Pfr. L. Balter kommentiert den theologischen Inhalt des Hymnus *Akathistos an die Allerheiligste Gottesgebärerin und immerwährende Jungfrau Maria* und stellt fest, dass in diesem einzigartigen Denkmal der östlichen Liturgie und Theologie „Maria nur aufgrund ihrer göttlichen Mutterschaft die Mittlerin ist" (L. Balter, *Tajemnica Trójcy Świętej w Akatyście ku czci Bogarodzicy*, a.a.O., S. 294).

Deshalb wird auch das Kind heilig und Sohn Gottes genannt werden“ (1,35). Und so wird der Sohn Gottes ein Mensch - durch die göttliche Initiative, die durch die mittlerische Handlung des Heiligen Geistes[106] und die mittlerische Handlung Mariens verwirklicht wird (d. h. die Antwort, die sie Gott im Namen der Menschheit gibt[107]). In diesen beiden Vermittlungen vereint sich der Heilige Geist mit Maria, deren Frucht zum Gott-Menschen wird, was im Nicäno-Konstantinopolitanum in der kurzen Aussage „*incarnatus de Spiritu Sancto ex Maria Virgine“*[108] zum Ausdruck kommt.

Wir wollen nun die trinitarischen Aspekte des Mysteriums der Menschwerdung betrachten. Gemäß dem trinitarischen Grundprinzip, dass alle Handlungen der Heiligen Dreifaltigkeit *ad extra* allen drei göttlichen Personen gemeinsam sind, erinnern uns die zeitgenössischen Theologen daran, dass die Ursache und der Urheber des Geheimnisses der Menschwerdung des Sohnes Gottes die gesamte Heilige Dreifaltigkeit ist. Nach den Zeugnissen des Neuen Testamentes und nach dem Prinzip der Appropriation weisen sie jedoch darauf hin, dass „das Werk der Inkarnation des Sohnes Gottes in Maria dem Heiligen Geist zugeschrieben wird“[109]. Der italienische Theologe D. Bertetto widmet diesem Thema viel Raum[110]. Eine sehr interessante Erklärung dieser Appropriation wird von Pfr. A. Amato gegeben. Der frühere Sekretär der Kongregation für die Glaubenslehre stellt fest, dass das Werk der Menschwerdung dem Heiligen Geist zugeschrieben wird, weil dieses Werk das höchste Werk der Güte Gottes und der Heilige Geist die personale Liebe und Güte Gottes ist[111]. W. Kasper spricht von einem ähnlichen Sinn und bezeichnet den Heiligen Geist als das persongewordene Band der Freiheit in der Liebe zwischen Vater und Sohn, als den Mittler, durch den der Vater seinen Sohn in die Welt sendet[112].

Die Menschwerdung ist das Meisterwerk der unendlichen Liebe Gottes , die den Heiligen Geist verkörpert[113], sie ist der Höhepunkt des Wirkens der dritten göttlichen Person in der ganzen Geschichte der Menschheit[114], wie darüber auch die Päpste Paul VI.[115] und Johannes Paul II. lehren[116].

---

[106] Der Heilige Geist ist Mittler, durch den der Vater seinen Sohn in Freiheit und aus reiner Gnade sendet (Kasper – vgl. JCh, S. 299-300); der als Mittler den ‚Samen Gottes‘ des Vaters, also den Sohn, in den Schoss der Jungfrau trägt (Balthasar – vgl. TD 3, S. 44, vgl. Anm. 286 im Kapitel II.) „Der Geist ist der Mittler sowohl in der hypostatischen Union - bei der Erzeugung des Sohnes Gottes in der menschlichen Natur -, als auch bei der Geburt der adoptierten Kinder Gottes“ (P. Liszka, *Pośredniczka w Duchu Świętym*, a.a.O., S. 134).

[107] Vgl. z. B. hl Bernhard von Clairvaux, *Kazanie ku czci Najświętszej Maryi Panny*, 4, 8-9, in: *Liturgia Godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*, Bd. 1, Poznan´ 1982, S. 312-314.

[108] Vgl. BF IX, 10; LG 52, 63, 65; R. Cantalamessa, „*Incarnatus de Spiritu Sancto ex Maria Virgine”. Cristologia e pneumatologia nel simbolo Constantinopolitano e nella patristica*, in: *Credo in Spiritum Sanctum. Atti del Congresso internazionale di pneumatologia, Roma 22-26 marzo 1982*, Città del Vaticano 1983, S. 101-125

[109] „La teologia occidentale ha sempre attribuito all` ‚incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine‘, il carattere di modo di parlare, di appropriazione” (A. Amato, *Lo Spirito Santo e Maria*, a.a.O., S. 37). Vgl. Leon XIII, *Encyklika Divinum illud munus* (9 Mai 1897); L. Ciappi, *L’incarnazione e lo Spirito Santo*, in: P. Parente, C. Balić, L. Ciappi u. a., *Lo Spirito Santo e Maria Santissima*, Città del Vaticano 1973, S. 83; M. Garrido Bonaño, *El Espiritu Santo y Maria en el Vaticano II*, a.a.O., S. 210; W. Siwak, *Fiat mihi*, a.a.O., S. 157.

[110] Vgl. D. Bertetto, *L’azione propria dello Spirito Santo in Maria*, a.a.O., S. 433-440; J. Myszkowski, *L’Opera dello Spirito Santo in Maria*, a.a.O., S. 22-26.

[111] „La si attribuisce allo Spirito Santo perché è un´opera della bontà divina. Per cui quando si dice che lo Spirito Santo è il nome appropriato per indicare il principio divino della generazione fisica del Cristo in Maria, si indica con cio che questo principio è la stessa potenza divina, comune alle tre Persone; la si attribuisce, però, alla terza Persona, perché è un´opera della bontà divina, proprietà della terza Persona” (A. Amato, *Lo Spirito Santo e Maria*, a.a.O., S. 37).

[112] Vgl. Anm. 139 im Kapitel II.

[113] „Contemplata allora nella luce delle prerogative proprie dello Spirito Santo, ch´è frutto di amore tra il Padre e il Figlio, Dono personale di entrambi all´umanità, Santità infinita, l´Incarnazione rifulge dinanzi agli occhi della nostra fede come capolavoro di immenso amore, di assoluta gratuità e di piena santificazione” (L. Ciappi, L’Incarnazione e lo Spirito Santo, a.a.O. S. 85).

[114] „Das heiligende Eingreifen Gottes durch den Heiligen Geist ist bei der Jungfrau von Nazareth ein Höhepunkt seines Wirkens in der Heilsgeschichte gewesen. (MC 26)

[115] Ebd.

[116] „Die Empfängnis und die Geburt Jesu Christi ist das größte Werk, das der Heilige Geist in der Schöpfungs- und der Heilsgeschichte getan hat“ (DV 50). Vgl. W. Siwak, *Fiat mihi*, a.a.O., S. 157-158.

Die heiligste Jungfrau Maria wurde eingeladen, an diesem wichtigen Werk des Heiligen Geistes in der ökonomischen Dreifaltigkeit und in der Geschichte der Welt teilzunehmen. Einer der Theologen nennt sie ein „Vehikel, das dank des Sohnes Gottes durch die Kraft des Heiligen Geistes Erbe des Thrones Davids wurde“[117]. Diese Aussage deutet darauf hin, dass wir im Geheimnis der Menschwerdung über die Mittlerschaft sowohl des Heiligen Geistes als auch der seligen Jungfrau Maria sprechen können.

Der hl. Maximilian betont, dass der Heilige Geist, obwohl er (nach dem Prinzip der Notwendigkeit) zur Verwirklichung des Geheimnisses der Menschwerdung Marias nicht bedarf, sich trotz alledem ihrer Mittlerschaft bedienen wollte, um seine Fruchtbarkeit sowohl bei der Menschwerdung als auch im Werk des Hervorbringens der Christen[118] zu zeigen.
H. U. von Balthasar spricht über der Mittlerschaft des Heiligen Geistes sowohl in der immanenten Trinität, als auch in der ökonomischen Trinität[119]. Er betont, dass diese Mittlerschaft im Ereignis der Menschwerdung nur deshalb realisiert werden konnte, weil sie die grenzenlose marianische Gehorsamsbereitschaft für Gott traf[120]. Die Mittlerschaft des Heiligen Geistes besteht also darin, den ‚Samen Gottes‘ in den Schoss der Jungfrau ‚in Gehorsam zu übertragen‘ und die Mittlerschaft Mariens im Empfang des Samens Gottes ‚in Gehorsam und Liebe‘[121].

Auch Jean Galot spricht ausdrücklich über die Mittlerschaft des Heiligen Geistes im Werk der Menschwerdung. Er beschreibt das Wirken der Heiligen Dreifaltigkeit im Augenblick der Verkündigung und betont, dass nicht der Heilige Geist der Vater Jesu ist. In der jungfräulichen Empfängnis im Mutterschoß Mariens erzeugt der Vater den Sohn, indem er ihm die menschliche Natur gibt. Aber er vollzieht diese Empfängnis und Erzeugung durch die Mittlerschaft des Heiligen Geistes[122]. Galot betont ebenso wie Amato, dass die Heilige Dreifaltigkeit durch die Mittlerschaft des Geistes die Menschwerdung vollzieht, weil er in dem trinitarischen Geheimnis die personale Liebe Gottes und die Menschwerdung im höchsten Grad ein Werk der Liebe ist[123]. Zusammenfassend stellt der Professor aus dem römischen ‚Gregorianum‘ fest, dass der Heilige Geist die Person ist, durch die die Gabe Gottes den Menschen verliehen wird, deshalb opfert der Vater seinen Sohn durch den Geist auf, damit er als Mensch unter Menschen leben kann[124]. Im Geheimnis der Menschwerdung bedient sich

---

[117] Vgl. G. Scarano, *Mistiche nozze di Maria con lo Spirito Santo*, in: *Maria e la riconciliazione, Atti Anno Mariano. Ottobre 1984-85*, Red. A. d´Errico, Grumo Nevano 1987, S. 240.

[118] „Der Heilige Geist will sich Mariens bedienen, obwohl er ihrer nicht im geringsten bedarf, damit er auf diesem Wege seine Fruchtbarkeit verwirklicht, indem er in ihr und durch sie Jesus Christus und dessen Glieder hervorbringt“ (PMK, Nr. 359, S. 583).

[119] Siehe Kapitel II dieser Studie.

[120] „Wo die immanente Trinität sich – bei der Menschwerdung des Sohnes – zur Welt hin öffnet, ist der Geist primär – dem Auftrag des dreieinigen Vaters gemäß – der gesendete, gehorsame Träger des göttlichen Samens und seiner Aktualisierung im Schoss des Jawortes. So entspricht dieses Jawort der vom Geschöpf geforderten objektiven Haltung gehorsamen Geschehenlassens durchaus dem Wirken des Geistes. Das subjektive Erleben des sich vollziehenden Wunders in Maria bleibt dem beidseitig objektiven Moment durchaus untergeordnet und braucht dieses keineswegs erfahrungshaft einzuholen; vielleicht erfolgt dies auch erst im Himmel. Aber da der Geist als der (subjektiv-objektive) Ausdruck des Liebesverhältnisses Vater-Sohn die absolute Wahrheit und Weisheit Gottes ist, muss auch das vollkommene Einverständnis mit seinem Wirken, die marianische Gehorsamsbereitschaft für Gott, der Inbegriff der Weisheit sein. Noch über den alttestamentlichen Weisheitsbegriff hinaus, der von allem an der Einsicht in das Wesen des Geschaffenen und – später – der in der Schöpfung – und Geschichtswelt investierten göttlichen Weisheit ausgerichtet war” (H. U. von Balthasar, *Maria und der Geist*, „Geist und Leben” 56 [1983], S. 175-176).

[121] Ebd. Vgl. H. U. von Balthasar, *Sponsa Verbi*, in: *Skizzen zur Theologie*, Bd. 2, Einsiedeln 1961, S. 168-170; M. T´Joen, *Marie et l'Esprit dans la théologie de Hans Urs von Balthasar*, „Marianum” 49 (1987), S. 166-167, 172-173.

[122] „Nel concepimento verginale è il Padre che genera suo Figlio donandogli una natura umana. Egli opera questa generazione tramite lo Spirito Santo, ma non è lui il primo autore” (J. Galot, *La Vergine Maria e lo Spirito Santo*, „La Civiltà Cattolica” 140 [1989] vol. III [aus 1 Juli 1989], S. 221).

[123] „Infatti lo Spirito agisce in maniera immediata per compiere la generazione. Ma egli la compie a nome del Padre, che agisce mediante lo Spirito perché questi è, nel mistero trinitario, l´amore in persona e perché l´Incarnazione è, per eccelenza, opera dell´amore” (ebd.).

[124] „Lo Spirito Santo è la persona mediante la quale il dono divino si comunica all´umanitè. Perciò, tramite lo Spirito Santo, il Padre offre suo Figlio agli uomini, perché viva da uomo in mezzo a loro” (ebd.).

Gott auch der Mittlerschaft Mariens, denn durch sie kommt es schließlich zur Vereinigung „der Liebe Gottes mit menschlichem Schicksal“[125]. An einer anderen Stelle fügt Galot hinzu, dass das mittlerische Wirken des Heiligen Geistes und Mariens nicht nur im Augenblick der Menschwerdung (Bildung des Körpers Jesu) stattfand, sondern dass dieses Wirken den gesamten Prozess des Wachstums und der Entwicklung von Jesus als Kind begleitete und dass der Zweck dieses Wirkens war, ihn auf die Erfüllung seiner messianischen Mission vorzubereiten[126]. Aus diesen Gründen zieht der römische Theologe den Schluss, dass das Wirken des Heiligen Geistes in Bezug auf Maria bei der Menschwerdung auch Licht auf die Art und Weise wirft, wie die dritte göttliche Person in Beziehung zu anderen Menschen steht[127].

Die zeitgenössischen Theologen betonen ausdrücklich, dass die Menschwerdung des Sohnes Gottes, und damit auch die göttliche Mutterschaft Mariens, das Ergebnis einer engen Vereinigung der Jungfrau von Nazareth mit dem Heiligen Geist ist. H. Manteau-Bonamy erklärt geradewegs, dass es nicht möglich ist, über die göttliche Mutterschaft Mariens zu sprechen, ohne über ihre enge Vereinigung mit dem Heiligen Geist zu sprechen, und das beginnend von ihrer unbefleckten Empfängnis bis zu ihrer glorreichen Aufnahme in den Himmel[128]. Ähnlich sagen dies auch andere Theologen[129].

Die Vereinigung Marias mit dem Heiligen Geist im Augenblick der Menschwerdung des Sohn Gottes ist so groß und intensiv, dass einige Theologen nicht zögern, Maria gleichsam ‚die Ergänzung der Heiligen Dreifaltigkeit‘ zu nennen (hl. Maximilian Kolbe[130]) oder über ‚die Teilnahme Mariens an der ökonomischen Heiligen Dreifaltigkeit‘ zu sprechen (P. Schoonenberg, X. Pikaza131[131]).

Zusammenfassend können wir sagen, dass im heutigen theologischen Denken deutlich hervorgehoben wird, dass - in Übereinstimmung mit der biblischen Überlieferung - das objektive Ergebnis der Vereinigung und die Frucht der Vereinigung des Heiligen Geistes mit Maria im Augenblick der Verkündigung die Empfängnis des Sohnes Gottes war. Es geschah durch die Mittlerschaft des Heiligen Geistes und Mariens[132]. Viele Theologen finden, dass diese Mittlerschaft (d. h. des Heiligen Geistes und Mariens), die im Augenblick der Menschwerdung geschah (d. h. in Bezug auf das Haupt der Kirche), auch in Bezug auf die Mitglieder der Kirche, nämlich die Christen fortgesetzt wird[133]. Dieser Gedanke, der vom hl.

---

[125] „Vi è mai stata una piu intensa poesia d`amore di quella in cui una persona divina si è avvicinata alla Vergine di Nazaret per renderla madre del Figlio di Dio e unire definitamente l‘ amore divino al destino umano?” (ebd., S. 222).

[126] „...la formazione di Cristo si opera tramite lo Spirito Santo con la cooperazione di Maria. Si tratta prima di tutto della formazione fisica del bambino, ma non si può dimenticare la formazione morale di Gesù, nel‘opera di educazione, che sarà ugualmente il frutto del concorso di Maria con lo Spirito Santo: è soltanto seguendo le ispirazioni dello Spirito che la madre potrà preparare il suo bambino alla sua futura missione” (J. Galot, *Maria e lo Spirito Santo*, „Mater Ecclaesiae” 12 [1976], S. 95).

[127] „L`Annunciazione porta una luce sulla via che seguirà lo Spirito Santo nei suoi contatti con le persone umane” (ebd.).

[128] „Non è possibile considerare la Madre di Dio senza la sua unione intima con lo Spirito Santo, dal momento della sua propria concezione fino all´assunzione nella groria” (H. M. Manteau-Bonamy, *L’unione intima*, a.a.O., S. 298).

[129] Siehe. z. B. G. Scarano, *Mistiche nozze di Maria*, a.a.O., S. 239: „Maria è madre di Cristo Sacerdote, Salvatore e Profeta, non in modo comune, quale può essere una correlazione estrinseca tra una madre e la dottrina di un figlio professore o presidente di uno stato. La sua è una relazione intima, essenziale, perché grande fu l´unione fra Lei e lo Spirito Santo, scaturita da un rapporto di intenso amore fra la persona divina e la Vergine”.

[130] Im Zusammenhang mit dem Geheimnis der Menschwerdung schreibt der hl. Maximilian: „Sie aber [Immaculata – Nachsatz von G. Bartosik], eingeflochten in die Liebe der Allerheiligesten Dreifaltigkeit, wird vom ersten Augenblick ihres Daseins für immer die Ergänzung der Allerheiligsten Dreifaltigkeit sein“ (PMK, Nr. 370, S. 598-599). Natürlich ist Maria keine göttliche Person und ergänzt auch nichts, was Gott hätte fehlen können. Der Satz des hl. Maximilian zeigt nur die für den menschlichen Verstand unfassbare Größe der Vereinigung des Heiligen Geistes mit Maria.

[131] Vgl. P. Schoonenberg, *Un Dios de los hombres*, Barcelona 1972, S. 94-99. „María, como madre de Jesús, pertenece a la Trinidad económica. [...] De la relación de María con la Trinidad immanente no podemos decir nada” (X. Pikaza, *María, la persona humana (Relaciones entre mariología, antropología y misterio trinitario)*, „Marianum” 49 [1987], S. 130-131).

[132] Vgl. A. Contri, *Maria scrigno dello Spirito Santo*, a.a.O., S. 156.

[133] „Maria allora si presenta come una Mediatrice di cui lo Spirito Santo si serve per la più grande realizzazione della storia: il Cristo sotto un duplice aspetto, di Uomo-Dio nella sua concretezza personale e di Capo del Corpo Mistico, che è la Chiesa. Si pensi: per la nascita di Cristo Uomo-Dio lo Spirito Santo adombra la Vergine a Nazaret; per la nascita del Cristo mistico,

Ludwig Grignion de Montfort propagiert[134] und vom hl. Maximilian Kolbe verfolgt wurde[135], findet auch heute die Zustimmung zahlreicher Theologen.

Einer von ihnen ist Luigi Ciappi, der unter Bezug auf die Lehre von der hypostatischen Union Christi behauptet, dass genau wie die Vereinigung der Gottheit mit der Menschheit, die in Christus (dem Haupt der Kirche) im Augenblick der Menschwerdung vollgezogen wurde, sie einen ontologischen Charakter hat. Somit verbinden sich auch die Christen (Mitglieder der Kirche) auf ontische Weise mit Christus in der Ordnung der Gnade, denn die Erweiterung dieser Vereinigung der Gottheit mit der Menschheit bezieht sich in analoger Weise auf die erste Vereinigung, d. h. durch die Mittlerschaft des Heiligen Geistes und Mariens[136]. Ciappi erklärt, dass dank dieser Vereinigung, die im Augenblick der Menschwerdung zwischen dem Heiligen Geist und Maria stattgefunden hat, auch heute noch die Christen ‚in Christus' durch den Heiligen Geist und Maria geboren werden[137].

Etwas anders betrachtet D. Fernández die Menschwerdung als Grundlage der Lehre von der Mittlerschaft des Heiligen Geistes und Mariens. Der spanische Theologe erinnert mit dem hl. Paulus und dem hl. Thomas von Aquin, dass durch das Geheimnis der Menschwerdung, d. h. durch die Inkarnation des Sohnes Gottes, die Menschen zu Adoptivkindern Gottes werden (vgl. Gal 4,4-5)[138]. Der Heilige Geist ist der Urheber der Inkarnation und der Gotteskindschaft der Menschen. Aus dieser Tatsache macht Fernández eine wichtige Schlussfolgerung: Die Empfängnis und Geburt Christi ist das Urbild der geistigen Geburt aller Christen. Wenn Maria im Augenblick der Menschwerdung in der Vereinigung mit dem Heiligen Geist die ‚Form Gottes' war, dann bleibt sie weiterhin mit dem Heiligen Geist vereint, und sie begleitet die Christen, damit Christus in ihnen geboren werden kann. Sie ist weiterhin die *forma Dei* und *forma christianorum*. Nach Fernández geschieht dies so, weil das Wirken des Heiligen Geistes in enger Vereinigung mit Maria erfolgt[139].

Die beiden oben genannten Methoden der Argumentation mit dem Ziel, die Mittlerschaft Mariens hinsichtlich der Inkarnation mit ihrer Mittlerschaft in Bezug auf die Christen zu verbinden - auch wenn dies nicht in der dogmatischen Konstitution *Lumen gentium* enthalten ist, bestätigt jedoch die Wahrheit, die in der Kirche seit Jahren lebendig ist und die Konstitution über die Kirche in einer kurzen Erklärung feststellt: „Im Glauben und Gehorsam

---

che è la Chiesa, lo Spirito Santo ridiscende sulla Vergine nel Cenacolo" (P. Parente, *Maria con Cristo nel disegno di Dio,* Milano 1985, S. 118).

[134] „Der Heilige Geist hat Jesus Christus nur durch Maria gebildet, so bildet er auch heute noch die Glieder seines Leibes - und nur durch sie" (TPN, Nr. 140). „Der Heilige Geist betätige seine Fruchtbarkeit durch die Vermittlung der allerseligsten Jungfrau, obwohl er ihrer nicht unbedingt bedarf, indem er in ihr und durch sie Jesus Christus und seine Glieder hervorbringt" (TPN, Nr. 21). „Wenn Jesus Christus, das Haupt der Menschen, in ihr geboren ist, so müssen die Auserwählten als Glieder dieses Hauptes notwendigerweise auch in ihr geboren werden. Denn eine und dieselbe Mutter bringt nicht das Haupt ohne die Glieder zur Welt, noch die Glieder ohne das Haupt" (TPN, Nr. 32). Vgl. TPN, Nr. 22, 35. Vgl. L. Ciappi, *L'Incarnazione e lo Spirito Santo,* a.a.O., S. 98; S. De Fiores, *Lo Spirito Santo e Maria negli ultimi tempi secondo Grignion de Montfort,* in: *Maria e la fine dei tempi. Approccio biblico, patristico, storico. «Etudes Mariales» 1984-1986,* Roma 1994, S. 201-202.

[135] „Der Heilige Geist bildet täglich bis zum Ende der Welt die neuen Glieder des mystischen Leibes Christi. Aber wie der hl. Ludwig Grignion folgert, erfolgt dieses Werk mit Maria, in Maria und durch Maria" (PMK, Nr. 359, S. 584).

[136] „Gli uomini vengono uniti a Cristo nell'ordine della grazia di Dio con unione ontologica, non morale. Questa unione misteriosa è compiuta dallo Spirito Santo con la cooperazione di Maria. Come infatti la prima e fondamentale unione della divinità con la natura umana per formare il corpo fisico di Cristo avvenne in Maria per opera dello Spirito Santo, cosi la continuazione, l´estensione di questa unione degli uomini alla divinità per formare il corpo mistico di Cristo segue la stessa lege, avviene cioè per opera dello spirito santo in Maria" (L. Ciappi*, L'Incarnazione e lo Spirito santo*, a.a.O., S. 104).

[137] „L`unione dello Spirito santo con Maria, che si è compiuta nel momento dell'annunciazione, non è terminata con la nascita di Cristo, ma resta permanentemente finché la Chiesa sarà peregrinante in questo mondo, per tutti i secoli, come fonte di vita per tutti i cristiani. Come Gesù naque da questa unione, così in Cristo tutti i cristaiani da tale unione di Maria con lo Spirito Santo nascono" (ebd., S. 93). Vgl. ebd., S. 109.

[138] Vgl. S.th., III, q. 32, a. 1 co.

[139] „La generación de Cristo aparece como el prototipo de la regeneración espiritual de todos los cristianos. Si María en este momento es la ‚forma Die' en unión con el Espíritu Santo, seguirá siendo el molde donde se formen todos los cristianos asemejanza de Cristo en unión con el mismo Espíritu. Porque la acción del Espíritu Santo se realiza en María y en unión con María. Su cooperación maternal ha sido querida por Dios" (D. Fernández, *El Espíritu Santo, María y la vida religiosa*, „Claretianum" 15 [1975], S. 59-60).

gebar sie [Maria] den Sohn des Vaters auf Erden, und zwar ohne einen Mann zu erkennen, vom Heiligen Geist überschattet […] Sie gebar aber einen Sohn, den Gott gesetzt hat zum Erstgeborenen unter vielen Brüdern (Röm 8,29), den Gläubigen nämlich, bei deren Geburt und Erziehung sie in mütterlicher Liebe mitwirkt" (LG 63). Obwohl das Konzil das mittlerische Wirken Mariens in Bezug auf die Christen (d. h. ihre Sorge um Geburt und Erziehung der Jünger Christi) mit ihrer Vereinigung mit dem Heiligen Geist nicht eng verbindet, macht es trotzdem den Bezug auf das Geheimnis der Menschwerdung des Sohnes Gottes deutlich, das schließlich der engste Ausdruck ihrer Vereinigung mit dem Heiligen Geist ist.

Ein interessantes Thema, das oft in Publikationen der zeitgenössischen Theologen enthalten ist, ist das Problem der Beziehung zwischen der Fruchtbarkeit des Heiligen Geistes und der Fruchtbarkeit Mariens. Diese Beziehung ist eng mit der Vereinigung verbunden, die zwischen dem Heiligen Geist und Maria im Augenblick der Menschwerdung vollzogen wurde. Einige große Verehrer Marias betonten, dass der Heilige Geist, der ‚unfruchtbar in der immanenten Trinität ist – weil er keine andere göttliche Person hervorbringt', in der ökonomischen Trinität dank der seligen Jungfrau Maria fruchtbar wurde, denn er gab dem fleischgewordenen Sohn das Leben. Diese ‚Fruchtbarkeit des Heiligen Geistes' ist das Ergebnis einer außergewöhnlichen Vereinigung der dritten göttlichen Person mit Maria im Augenblick der Menschwerdung. Dieser Gedanke stammt von Kardinal P. de Bérulle[140], und wurde vom hl. Ludwig Grignion de Montfort[141] und dem hl. Maximilian Kolbe[142] übernommen und entwickelt. Diese Autoren schreiben über die besondere Mittlerschaft Mariens in der Verwirklichung der Fruchtbarkeit des Heiligen Geistes, wodurch im Schoß der Jungfrau von Nazareth der Sohn Gottes empfangen wurde [143]. Diese Autoren schlagen nicht vor, dass Maria dem Heiligen Geist Fruchtbarkeit ‚gibt'. Im Gegenteil, sie betonen, dass der Heilige Geist als Gott im höchsten Maße fruchtbar ist. Aber sie fügen hinzu, dass sich dem Willen Gottes nach in der Verwirklichung ihrer Fruchtbarkeit im Augenblick der Menschwerdung die dritte göttliche Person der Mittlerschaft Mariens bedient[144].

Obwohl die Lehre von de Berulle, Grignion und Pater Kolbe keine Fehler enthält, findet heute ein großer Teil der Theologen die Formulierung ‚Unfruchtbarkeit' des Heiligen Geistes nicht sehr glücklich, sie behandeln diese mit großer Reserve und empfinden diese als ein Problem, über das man diskutieren kann[145].

Die Theologen, die dieses Thema heute aufgreifen, betonen nachdrücklich, dass man nicht über die ‚Unfruchtbarkeit des Heiligen Geistes' sprechen sollte, weil er es ist (wie bereits in Teil I dieser Studie besprochen), - obwohl er keine andere göttliche Person hervorbringt -,

---

[140] „Cette stérilité du Saint-Esprit est une stérilité aussi divine et aussi adorable que la fécondité qui la produit. Que c´est une stérilité qui procède de la piussance et fécondité de sa production, qui épuise et arrête divinement en sa Personne la fécondité divine. Que c´est une stérilité fondée en la grandeur, en la dignité et en la propriété de sa même Personne... opérante hors de soi-même [dans l´incarnation du Verbe en Marie]" (P. de Bérulle, *Discours*, IV, 2: Migne, 208*, Œuvres*, S. 212). Vgl. TL 3, S. 41-42; Anm. 280 im Kapitel II; G. Philips, *Le Saint-Esprit et Marie*, a.a.O., S. 31).

[141] „Gott der Heiliger Geist, unfruchtbar in der Gottheit, insofern er keine andere göttliche Person hervorbringt, ist fruchtbar geworden durch Maria, welcher er sich vermählt hat. Mit ihr, in ihr und von ihr hat er sein Meisterwerk hervorgebracht, welches ist der menschgewordene Sohn Gottes. […] Selbstredend soll damit keineswegs gesagt sein, die heilige Jungfrau habe dem Heiligen Geist die Fruchtbarkeit erst gegeben, wie wenn er sie bis dahin nicht gehabt hätte. Als Gott besitzt er ja die Fruchtbarkeit und Schöpferkraft, ebenso wie der Vater und der Sohn, obwohl er sie nicht betätigt, insofern er keine andere göttliche Person hervorbringt. Es soll damit nur gesagt sein, der Heilige Geist betätige seine Fruchtbarkeit durch Vermittlung der allerseligsten Jungfrau, obwohl er ihrer nicht unbedingt bedarf, indem er in ihr und durch sie Jesus Christus und seine Glieder hervorbringt" (TPN, Nr. 20-21). Vgl. TPN, Nr. 35.

[142] Vgl. PMK, Nr. 359, S. 583.

[143] P. de Bérulle, *Grandeurs de Jésus, Œuvres complètes I*, 1646, S. 173. Vgl. Anm. 279 w im Kapitel II.

[144] Vgl. M. Garrido Bonaño, *Actuación de Esprítu Santo en las almas a través de María*, „Marianum" 32 (1970), S. 228, 235-236.

[145] S. De Fiores, *Le Saint Esprit et Marie chez Grignion de Montfort*, „Cahiers Marials" 20 (1975), S. 205. G. Philips betont, dass es zu vieldeutig und unlogisch ist, über die Unfruchtbarkeit des Heiligen Geistes zu sprechen, die jedoch durch Maria verwirklich wird: „...cette fécondité sterole ad intra, devenue effective ad extra est pour le moins une locution alambiquée, signe d`une pensée respectueuse du mystère sans doute, mais qui ne résiste pas à la tentation d´une logique rationelle frisant la contradiction" (G. Philips, *Le Saint-Esprit et Marie*, a.a.O., S. 32).

der der Lebensatem zwischen Vater und Sohn ist und zu ihrer personifizierten Liebe wurde. Er ist auch der Geist, der den Kreaturen Leben gibt[146]. Der Heilige Geist ist also derjenige, der Leben schenkt und Leben verleiht, und wenn auch der fleischgewordene Sohn das Leben von der seligen Jungfrau Maria empfängt, so ergibt sich aus dieser Tatsache, dass Maria (wie alle irdischen Eltern) an Gottes lebenspendender Kraft (wenn auch auf eine Weise, die mit anderen Eltern nicht zu vergleichen ist) teilnimmt, die durch den Heiligen Geist verkörpert wird.

So sieht der italienische Bischof und Theologe Antonio Ambrosanio die Fruchtbarkeit Mariens. Die göttliche Mutterschaft Mariens ist für ihn ein geschichtliches!! Zeichen für die Fruchtbarkeit des Heiligen Geistes. Außerdem argumentiert er, dass in Maria durch den Heiligen Geist nur die Fruchtbarkeit und Mutterschaft verwirklicht wurde, die sich in der Heilsgeschichte in erster Linie auf die dritte göttliche Person beziehen sollte[147].

S. De Fiores, erinnert an die Lehre von de Bérulle und Grignion und betont, dass ein zeitgenössischer Blick auf die Beziehung, die zwischen dem Heiligen Geist und Maria besteht, die Frage der Fruchtbarkeit des Heiligen Geistes, die in Maria aktualisiert wird, zeigen soll, dass dies eines der wichtigsten Themen sein sollte[148].

R. Laurentin schlägt am deutlichsten die Betrachtung der Fruchtbarkeit Mariens als Teilnahme an der Fruchtbarkeit des Heiligen Geistes vor. Der französische Theologe analysiert die Lehre des hl. Ludwig Grignion de Montfort und weist mit Nachdruck darauf hin, dass sowohl in der Bibel als auch in der Lehre der Kirche der Heilige Geist als das Prinzip der Fruchtbarkeit dargestellt wurde und immer noch ist und als derjenige, der das Leben sowohl im Augenblick der Erschaffung der Welt als auch im Geheimnis der Inkarnation des Sohnes Gottes gibt. Die Menschwerdung ist deshalb völlig abhängig von dem Wirken des Geistes Gottes[149], und die Fruchtbarkeit Mariens sollte als die Teilnahme an der Fruchtbarkeit der dritten göttlichen Person gesehen werden[150].

Sowohl Laurentin[151] als auch andere Theologen, die über die Fruchtbarkeit des Heiligen Geistes und Mariens schreiben, beziehen sich auf die bereits in der christlichen Antike gültige Bezeichnung des Mysteriums der Menschwerdung als ‚Neue Schöpfung'. In diesem Zusammenhang betrachten sie den Beginn des Lebens des Sohnes Gottes in der menschlichen Natur als die neue vollkommene Schöpfung, die im Mutterschoß Mariens verwirklicht wird. Maria erscheint in dieser Auffassung als ‚Neue Erde' oder ‚Fruchtbare Erde', die der Geist des Herrn überschattete und aus der der Neue Adam – Christus - geformt wurde[152]. Gleichzeitig erinnern sie uns daran, dass diese ‚Neue Erde' – Maria - zuerst vom Heiligen Geist im Geheimnis der unbefleckten Empfängnis vorbereitet und geformt wurde.

---

[146] Im Nicäo-Konstantinopolitanum bekennen wir den Heiligen Geist als den Herrn, der lebendig macht (vgl. BF IX, 10). vgl. DV 49-66.

[147] „La sua Divina maternita è il segno storico della fecondità dell`opera dello Spirito in Lei, tanto da poter dire che, atteraverso la disponibilità di Maria alla Parola e la sua verginale fecondità, si manifesta in Lei una ‚maternita' che nella storia della salvezza appartiene innanzitutto allo Spirito Santo, il Quale è Spirito datore di vita. ‚Non temere di prendere con te Maria, perché quel che è generato in Lei viene dallo Spirito Santo' (Mt 1,20)" (A. Ambrosanio, *L'unione di Maria con Cristo, la Chiesa e lo Spirito*, in: *Maria e la riconciliazione*, a.a.O., S. 86).

[148] S. De Fiores, *Maria nella teologia contemporanea*, a.a.O., S. 277.

[149] „...tutta la Biblia e la tradizione cristiana riconoscono lo Spirito Santo come principio di fecondità, sia sulle acque della prima creazione che su Maria nell'Incarnazione (Lk 1,35), sul Messia nel Battesimo, sulla Chiesa nascente (Apg 1,8; 2) e sulla nuova creazione annunziata dai profeti. Realmente il mistero dell´incarnazione deriva dallo Spirito Santo" (R. Laurentin, *Dio mia tenerezza*, a.a.O., S. 179).

[150] Vgl. R. Laurentin, *L'Esprit Saint, cet inconnu*, a.a.O., S. 590. Der hl. Ludwig Grignion de Montfort selbst schreibt, dass Maria das Geschenk der Fruchtbarkeit von Gott Vater empfangen hat (vgl. TPN, Nr. 17).

[151] Laurentin nennt Maria nach dem hl. Ludwig Grignion de Montfort das ‚irdische Paradies', in dem der Heilige Geist den Neuen Adam – Christus - geformt hat. Dies ist das irdische Paradies, d. h. Maria wurde zuerst vom Heiligen Geist vorbereitet. Vgl. R. Laurentin, *Dio mia tenerezza*, a.a.O., S. 176; TPN, Nr. 261, 6, 18, 45.

[152] Vgl. A. Valentini, *Presenza ed esperienza dello Spirito*, in: O. da Spinetoli, N. M. Loss, A. M. Serra u.a., *Come leggere nella Bibbia il mistero di Maria*, Roma 1989, s. 142; L. Roy, *Marie et L'Esprit-Saint*, „Cahiers de Spiritualité Ignatienne" 7 (1983), S. 99.

Jesus ist als ‚Neue Schöpfung' die Frucht des Zusammenwirkens des Heiligen Geistes und Marias[153]. Im zeitgenössischen theologischen Denken gibt es jedoch auch eine andere Interpretation, die die Fruchtbarkeit Mariens als die Teilnahme an der Fruchtbarkeit des Vaters betrachtet, die ihr vom Heiligen Geist übergeben wurde[154]. In diesem Kontext können wir auch von der Mittlerschaft Mariens als ihrer Teilnahme an der Fruchtbarkeit des Heiligen Geistes sprechen, der sie zuerst formte und sie dann bei der Verwirklichung seiner Fruchtbarkeit überschattete. Sie ist zu einem Instrument geworden, um diese Fruchtbarkeit zu realisieren[155]. Dieses Thema wird ausführlicher in Kapitel VI behandelt, in dem die Frage der Mittlerschaft Mariens direkt als ‚Teilnahme' an der Mittlerschaft der dritten göttlichen Person diskutiert wird.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die grundlegendste Voraussetzung für die Beziehung ‚Heiliger Geist – Maria' und die ‚Mittlerschaft Mariens im Heiligen Geist' das Ereignis der Inkarnation des Sohnes Gottes ist, das das objektive Ergebnis der Vereinigung von Maria mit dem Heiligen Geist im Augenblick der Verkündigung ist. Dieses Ereignis zeigt deutlich die Zusammenarbeit der Jungfrau von Nazareth mit dem mittlerischen Wirken der dritten göttlichen Person. Für viele Theologen ist diese Mittlerschaft eine Ankündigung und theologische Grundlage für die Mittlerschaft des Heiligen Geistes und Mariens in Bezug auf die Kirche, die als mystischer Leib Christi verstanden wird. Im Geheimnis der Menschwerdung können wir deutlich sehen, wie der Geist zusammenwirkt und sich der seligen Jungfrau Maria bedient, um seine Fruchtbarkeit zu manifestieren.

#### 5.1.2.2 *Der subjektive Aspekt der Vereinigung des Heiligen Geistes mit Maria – das Band, das die dritte göttliche Person mit der menschlichen Person Mariens verbindet*

Neben dem objektiven Aspekt, der in der Vereinigung des Heiligen Geistes mit Maria auftritt, d. h. neben der Tatsache der Menschwerdung des Sohnes Gottes, können wir im Ereignis von Nazareth auch einen subjektiven Aspekt hervorheben. Es handelt sich um die interpersonale Bindung, die den göttlichen Parakleten mit der seligen Jungfrau verbunden hat. Diese Bindung, eine Fortsetzung der als Ergebnis der unbefleckten Empfängnis Mariens entstandenen Vereinigung, erreicht ihren Höhepunkt im Ereignis der Menschwerdung. Darüber hinaus setzt sich diese Bindung während des gesamten Lebens Mariens hier auf Erden und im Himmel fort. Außerdem ist sie auch von grundlegender Bedeutung für Mariens Wirken als Mittlerin im Leben der Kirche.

H. M. Manteau-Bonamy betont in seiner Studie, in der er die mariologische Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils kommentiert, dass das Geschenk der göttlichen Mutterschaft die Grundlage ist, auf der die unmittelbare Verbindung Marias mit dem Heiligen Geist ruht[156]. Zahlreiche Theologen betonen, dass diese Beziehung von besonderer Bedeutung ist[157], da sie

[153] „Il compito della Vergine e la missione temporalne dello Spirito hanno un obiettivo unico. Di più: l'azione delllo Spirito ‚vivificante' si esercita – in ordine alla ‚nuova creazione' – in Maria e a partire da Maria" (D. M. Montagna, *Maria e lo Spirito Santo*, „Servitum" 1 [1968], S. 10).

[154] „Maria ‚terra vergine', fu dunque necessaria al Padre come sposa aperta alla sua fecondità; alla Ruah, come ricettacolo della maternità divina, della nuova generazione di vita; al Figlio come Theotokos, genitrice dell'homo fututus, perfetta immagine visibile dell'invisibile Dio, primogenito di tutte le creature (Kol 1,15)" (E. Testa, *Maria, terra vergine, icona della Chiesa e socia della Trinità*, „Marianum" 49 [1987], S. 91).

[155] X. Pikaza nennt Maria den ‚Ort der intergöttlichen Fruchtbarkeit': „A partir de su respuesta afirmativa y como efecto de la presencia del Espíritu, ella se convierte en lugar de la fecundidad intradivina" (X. Pikaza, *María y el Espíritu Santo,* a.a.O., S. 80).

[156] Vgl. H. M. Manteau-Bonamy, *La Vierge Marie et le Saint-Esprit*, a.a.O., S. 7-8.

[157] Vgl. A. Bossard, *Le Saint-Esprit et Marie chez Saint Louis-Marie de Montfort*, NCM 1 (1986), S. 4.

untrennbar[158] und für die Menschen unvorstellbar ist[159]. Diese Verbindung zwischen dem Heiligen Geist und Maria im Augenblick der Menschwerdung setzt sich in der Kirche fort, im Werk der Heiligung der Menschen[160]. Sie ist so eng, dass einige Theologen nicht zögern, über die besondere Vereinigung [Marias mit dem Heiligen Geist] (*associazione di Maria con lo Spirito Santo*), die im Augenblick der Menschwerdung stattfand[161], zu sprechen. Dabei nennen sie sie die ‚Gefährtin des Heiligen Geistes'[162].

In dieser Verbindung sollte man zwei Aspekte hervorheben: Gehorsam und Liebe. Auf diese wird grundsätzlich bei dem Versuch der Beschreibung und Charakterisierung der Vereinigung Mariens mit dem Heiligen Geist im Augenblick der Verkündigung hingewiesen. Im Folgenden werden diese beiden Aspekte charakterisiert.

#### 5.1.2.2.1 Gehorsam und Bereitschaft Mariens gegenüber dem Heiligen Geist

Der erste Aspekt dieser Beziehung und der Einheit der seligen Jungfrau Maria mit dem Heiligen Geist, den wir im Augenblick der Menschwerdung beobachten, sind ihre Bereitschaft und ihr Gehorsam gegenüber dem Heiligen Geist. Bereits Elisabet preist Maria in der Szene der Heimsuchung dafür, dass sie Gott geglaubt hat (vgl. Lk 1,45), und der hl. Augustinus preist Marias Gehorsam und Glauben so sehr, dass er feststellt, dass es für sie wichtiger war, das Wort Gottes in ihrem Herzen als in ihrem Leib zu empfangen[163]. Die Formel des Augustinus *prius mente quam corpore*[164] sagt, dass Mariens leibliche Mutterschaft nur eine Folge ihres Gehorsams gegenüber Gott war. Dieser Gehorsam, wie Paul VI.[165] und Johannes Paul II. lehren, wurde unter dem Einfluss des Heiligen Geistes verwirklicht[166].

Dieser Gedanke wurde im 17. und 18. Jahrhundert besonders von Vertretern der sogenannten französischen theologischen Schule wie Jean Jacques Olier, Pierre de Bérulle oder dem hl. Ludwig Grignion de Montfort hervorgehoben[167]. Auch viele zeitgenössische Theologen achten auf diesen Aspekt der Einheit Mariens mit dem Heiligen Geist. H. U. von Balthasar nennt Maria mit Origenes und dem hl. Ambrosius *anima ecclesiastica* und betont

---

[158] „Al momento dell'Incarnazione, un legame indissolubile è stato [...] stabilito tra Maria e lo Spirito Santo, destinato a perpetuarsi nella Chiesa" (J. Galot, *Maria e lo Spirito Santo*, a.a.O., S. 95). Vgl. J. Myszkowski, *L'Opera dello Spirito Santo in Maria*, a.a.O., S. 74-78.

[159] Vgl. PMK, Nr. 366, S. 591.

[160] Vgl. Anm. 158 in diesem Kapitel; A. Manaranche, *L'Esprit et la femme*, a.a.O., S. 147-148; PMK, Nr. 366, S. 591; D. Fernández, *María y el Espirítu Santo en la Enciclica „Redemptoris Mater"*, EstM 54 (1989), S. 136.

[161] Vgl. E. Testa, *Maria terra vergine*, Bd. 1, Jerusalem 1985, S. 64.

[162] Vgl. E. Testa, *Maria, terra vergine, icona della Chiesa e socia della Trinità*, a.a.O., S. 93, 95.

[163] Vgl. hl. Augustinus, *Sermo XXV*, 12, PL 46, 937-938; *De Sancta Virginitate*, PL 40, 398; G. M. Bartosik, *Z Niej narodził się Jezus. Szkice z mariologii biblijnej*, Niepokalanów 2004, S. 77.

[164] Vgl. J. Pintard, *Le principe „Prius mente quam corpore..." dans la patristique et la théologie latines*, EtM 27 (1970), S. 33-34, 57-58.

[165] „...fu lo Spirito Santo che, sopravvenendo in Lei, Le ispirò il consenso, a nome del genere umano, alla concezione verginale del Figlio dell´Altissimo e ne fecondò il seno, affinché desse alla luce il Salvatore del suo popolo" (Paul VI, *Lettera al Cardinale Suenens in occasione del Congresso Mariano Internazionale*, 13 Mai 1975, „La Madonna" 23 [1975] Nr. 5-6, S. 3). Vgl. D. Fernández, *María y el Espíritu Santo en la enciclica „Redemptoris Mater"*, a.a.O., S. 129.

[166] „Die Offenbarung des Heiligen Geistes beim Ereignis der Verkündigung ist an das Geheimnis der Menschwerdung des Gottessohnes und der Gottesmutterschaft Mariens gebunden. Lukas bezeugt, dass der Engel zu Maria sagte: ‚Der Heilige Geist wird über dich kommen' (Lk 1,35). Das Wirken des Heiligen Geistes ruft in ihr auch die Antwort hervor, in der ein bewusster Akt der menschlichen Freiheit zum Ausdruck kommt: ‚Mir geschehe, wie du es gesagt hast' (Lk 1,38). Im Ereignis der Verkündigung findet sich deshalb das vollkommene ‚Modell' der personalen Beziehung zwischen Gott und dem Menschen" *Die bräutliche Liebe Gottes zum Menschen*, 02. Mai 1990, in: *Johannes Paul II., Der Heilige Geist: Katechesen 1989-1991*, Hrsg. Norbert und Renate Martin, St. Ottilien 1994, S. 174 Vgl. ders., *Świętość najgłębszym wymiarem misyjności Kościoła*, Watykan, 14 Oktober 1979, APP I, S. 140.

[167] Vgl. M. Dupy, *L'Esprit Saint et Marie dans l'ecole française*, EtM 26 (1969), S. 33-35.

damit ihre völlige Bereitschaft gegenüber dem Heiligen Geist und seinem Werk[168]. Maria ist nach von Balthasar das Urbild und die vollkommenste Vergegenwärtigung der Kirche. Deshalb hat sich die Einheit (dem Schweizer Theologen zufolge), die im Augenblick der Menschwerdung zwischen dem Heiligen Geist und Maria bestand, im Leben der Kirche fortgesetzt. Er zieht folgenden Schluss: „Die Kirche kann im Namen Gottes handeln, weil sie den Heiligen Geist in Maria vollkommen empfangen hat“[169].

Einige Theologen, wie X. Pikaza, Kardinal L. Suenens oder D. Fernández weisen darauf hin, dass dieser Gehorsam Mariens der Gehorsam einer freien Person war. Die Jungfrau von Nazareth führte einen vollkommenen Liebesdialog mit der Heiligen Dreifaltigkeit, und das Ergebnis dieses Dialogs wurde ihr Gehorsam gegenüber dem Heiligen Geist, der allen Menschen die Möglichkeit der Erlösung eröffnete [170]. Diese Offenheit für einen neuen Lebensplan („Siehe, ich bin die Magd des Herrn; mir geschehe, wie du es gesagt hast“ - Lk 1,38), die ihr bei der Verkündigung vorgestellt wurde, war die Frucht des Heiligen Geistes, mit dem Maria vollkommen kooperierte[171].

Der Gehorsam Mariens gegenüber dem Heiligen Geist im Ereignis der Verkündigung wird auch als Vorbild gezeigt, welches die Mutter Gottes allen Christen gibt. J. Galot betont zum Beispiel, dass Maria für uns alle ein Vorbild des Gehorsams und der Bereitschaft gegenüber dem Heiligen Geist in Glauben[172], Hoffnung[173] und Liebe ist[174].

Dieser Aspekt der Vereinigung Mariens mit dem Heiligen Geist, der das Ergebnis ihres Gehorsams und der Bereitschaft gegenüber der dritten Person der Heiligen Dreifaltigkeit im Augenblick der Verkündigung ist, wird für viele moderne Theologen die Grundlage der Begründung der Mittlerschaft Mariens sein.

Ihre Mittlerschaft wurde in erster Linie geschichtlich durch das gesprochene *fiat* zum Ausdruck gebracht, wobei dieses Wort den Weg zur Verwirklichung des Heilswerkes durch Christus und folglich zur Erlangung der Erlösung für die Menschen öffnete. Sie drückt sich heute wiederum vor allem im Vorbild aus, wie man sich der Inspiration des Heiligen Geistes ergeben kann und soll. Darüber hinaus lässt die Vereinigung im Gehorsam glauben, da Maria die Magd und das Werkzeug des Heiligen Geistes im Ereignis der Menschwerdung war, dass sie auch heute noch mit dem göttlichen Parakleten eng verbunden ist und die Rolle seiner Magd und seines Werkzeuges in Bezug auf die Menschen erfüllt. Beide Aspekte werden in Kapitel VI ausführlicher erörtert.

---

[168] H. Urs von Balthasar, *Klarstellungen. Zur Prüfung der Geister*, Kriterien 45, Einsiedeln 1978, s. 61; vgl. M. T`Joen, *Marie et l'Esprit*, a.a.O., S. 167, 173. Ebenso A. von Speyr: „Zwischen dem, was sie auf die vermittelnde Weise aktualisiert, und dem, was Gott durch ihre Vermittlung aktualisiert, gibt es eine Einheit und vollkommene Harmonie, die auf ihrer Teilnahme am inneren Leben Gottes voll der Gnade beruhen“ (A. von Speyr, *Ecce ancilla. Fragmenty niewydanego traktatu o Maryi*, „Communio” 3 [1983] Nr. 5, S. 72).

[169] H. U. von Balthasar, *Prawda jest symfoniczna. Aspekty chrześcijańskiego pluralizmu*, Poznań 1998, S. 176: „Gott kann in seiner Kirche so real sein, dass die Kirche in seinem Namen handeln kann, weil sie anderseits den Geist so vollkommen empfangen hat (‚Maria‘), dass sie vermag, ihm eine angemessene Antwort zu geben (‚dein Wille geschehe, wie im Himmel so auf Erden‘)“.

[170] „...ella, siendo humanidad creada, creatura libre, ha mantenido un diálogo de amor perfecto con el Padre y el Hijo en el Espíritu; de esa forma ha abierto para todos los hombres (incluido Adán y Eva) el camino de la vida personal, es decir, la posibilidad de salvación definitiva” (X. Pikaza, *María, la persona humana*, a.a.O., S. 134-135). Vgl. L. J. Suenens, *The relation that exists between the Holy Spirit and Mary*, in: *Mary's Place in Christian Dialogue. Occasional Papers of the Ecumenical Society of the Blessed Virgin Mary 1970-1980*, Red. A. Stacpoole, Middlegreen (England) 1982, S. 74.

[171] „Esta disponibilidad y este nuevo proyecto de vida son fruto de la acciòn del Espíritu Santo, pero María supo cooperar prestando su asentimiento y dejándose conducir por El” (D. Fernández, *María, dócil al Espíritu*, „Confer” 27 [1988], S. 230).

[172] Vgl. J. Galot, *Maria modello della nostra disponibilità allo Spirito Santo nella fede*, „La Madonna” 20 (1972), S. 61-63. „...Maria porta una cooperazione allo Spirito Santo, ma è lo Spirito Santo che suscita tale cooperazione” (ebd., S. 62).

[173] Vgl. J. Galot, *Maria modello della nostra disponibilità allo Spirito Santo nella speranza*, „La Madonna” 20 (1972), S. 69-70. Der römische Theologe sieht diesen Einfluss des Heiligen Geistes auf Marias Tugend der Hoffnung darin, dass sie ihre Jungfräulichkeit als dauerhafte Lebensform annimmt.

[174] Vgl. J. Galot, *Maria modello della nostra disponibilità allo Spirito Santo nella carità*, „La Madonna” 20 (1972), S. 78-80.

#### 5.1.2.2.2 Das Band der Liebe des Heiligen Geistes mit Maria (Maria, die Braut des Heiligen Geistes)

Die subjektive Vereinigung Mariens mit dem Heiligen Geist im Augenblick der Menschwerdung hat neben dem Aspekt des Gehorsams und der Bereitschaft eine zweite Dimension, nämlich die Dimension der Liebe. Heute wird sie am häufigsten in der Aussage erfasst, dass Maria die Braut des Heiligen Geistes sei. Diesem Thema wurde in den letzten 40 Jahren viel Raum und mindestens ein Dutzend wissenschaftlicher Veröffentlichungen gewidmet. Der besondere Förderer dieses Marientitels und dieses Aspektes der Vereinigung der seligen Jungfrau mit dem Heiligen Geist war der hl. Johannes Paul II. Es ist unmöglich, auf alle vorher genannten Veröffentlichungen Bezug zu nehmen und sie weitestgehend zu zitieren. Für den Zweck unserer Studie werden wir nur die wichtigsten aufrufen, die die liebevolle Vereinigung des Heiligen Geistes mit Maria als eine begründete mittlerische Tatsache zeigen.

Darüber, dass sich Gott mit den Menschen durch die Bande der Liebe vereinen will und tatsächlich vereint, lesen wir im Alten Testament, wo die Beziehung ‚Gott - das auserwählte Volk' in der Perspektive einer bräutlichen Beziehung gezeigt wird (vgl. z. B. Hos 11,4). Im Augenblick der Verkündigung steht Maria vor Gott als Repräsentantin und Personifikation nicht nur dem gesamten auserwählten Volk gegenüber, sondern - wie der hl. Thomas von Aquin betont - der gesamten Menschheit[175]. Die Liebesvereinigung, die zwischen Jahwe und Israel bestand, erreicht in der Person Mariens im Augenblick der Menschwerdung ihren Höhepunkt. Die Heilige Dreifaltigkeit verbindet sich durch die Mittlerschaft des Heiligen Geistes mit der Jungfrau von Nazareth, und als Ergebnis dieser Vereinigung lebt im Schoß der seligen Jungfrau der Sohn Gottes. Diese Vereinigung ist so eng, dass in der Tradition der Kirche angenommen wurde, Maria sei die Braut des Heiligen Geistes[176]. In Maria wird der Bund zwischen Gott und Israel, zwischen Gott und der Menschheit endgültig verwirklicht. Es ist Maria, der Gott seine bräutliche Liebe anbot, die er seinem Volk verhieß. In ihrem Schoß vollzieht sich die Vereinigung der Menschheit mit Gott[177], die auch durch die Verlobung der Menschheit mit Gott bestimmt werden kann, und diese Vereinigung wird zum Bindemittel und Urbild für die Vereinigung aller Menschen mit dem Höchsten[178].

Die Geschichte der Verwendung des Titels ‚Braut des Heiligen Geistes' ist sehr interessant. Er wird von vielen zeitgenössischen Studien zitiert[179]. Der in diesem Titel zum

---

[175] „Es sei zweckentsprechend gewesen, dass Maria die Empfängnis Christi in ihr angekündigt bekam. […] es bestehe eine gewisse geistige Ehe zwischen dem Sohne Gottes und der menschlichen Natur, weshalb die Zustimmung Marias als der Vertreterin der menschlichen Natur erfolgte" (S.th., III, q. 30, a. 1 ad 4).

[176] „Die Unterscheidung zwischen dem Eingreifen Gottes (vgl. Lk 1,35) durch den Geist und durch die Kraft schützt davor, die bräutliche Beziehung Mariens mit dem Heiligen Geist als eine Art Theogamie zu verstehen. […] Sie weist auf den Unterschied zwischen der personalen Beziehung im schöpferischen Handeln Gottes auf physischer Ebene hin. […] Gott wirkt durch den Geist, daher ist sein Handeln geistlich und nicht biologisch" (W. Cyran, *„Duch Święty zstąpi na Ciebie". Więź Maryi z Duchem Świętym według św. Łukasza*, in: *Duch Święy a Maryja*, a.a.O., S. 21). Vgl. S. Muñoz Iglesias, *María y la Trynidad en Lucas 1-2*, in: S. Muñoz Iglesias, *I. de la Potterie, X. Pikaza i in., Mariología fundamental. María en el Mistero de Dios*, Salamanca 1995, S. 8-9.

[177] „Nell`Antico Testamento la trascendenza di Jahvè non aveva impedito al popolo di essere chiamato sua sposa; così la trascendenza dello Spirito Santo non può impedire a Maria di ricevere questo stesso nome a un titolo più particolare: ella è chiamata a diventare Madre del Messia promesso; conveniva che fosse elevata, per questo, alla qualità di sposa di Dio, sposa dello Spirito Santo, nel quale Maria poteva vedere delinearsi i tratti di uno sposo divino, perché tramite la religione ebraica era stata istruita sull´aleanza che Dio aveva stabilito con il suo popolo. Era compito dello Spirito Santo realizzare l'alleanza di Dio con Israele, quell'alleanza definitiva che Maria aveva sperato e di cui vedeva ora il compimento. Era a lei che Dio offriva l´amore coniugale che aveva promesso al suo popolo, ed era nel suo seno che si compiva l´unione di Dio con l´umanità" (R. Lombardi, *Maria icona della Trinità. Primizia di una umanità nuova*, Roma 2003, S. 263). Vgl. J. Galot, *Maria: itinerario spirituale della donna nuova*, Roma 1990, S. 54-61. Im ähnlichen Sinne äußert sich Bruno Forte. Vgl. B. Forte, *Maria la donna icona del Mistero*, a.a.O., S. 231-233.

[178] Vgl. hl. Thomas von Aquin, S.th., III, q. 30, a. 1; W. Wołyniec, *Maryja w tajemnicy Trójcy Świętej według M. J. Scheebena*, TSM, S. 133; M. J. Scheeben, C. Feckes, *Die bräutliche Gottesmutter*, Freiburg im Breisgau 1936, S. 59.

[179] Vgl. z. B. J. M. Salgado, *Les appropriations trinitaires et la théologie mariale*, „Marianum" 49 (1987), S. 440-448; V. M. Blat, *La renovación carismatica a la luz de la Virgen María*, Managua 1975, S. 36; R. Laurentin, *Dio mia tenerezza*, a.a.O., S. 180-190, 197-199; J. Galot, *La Vergine Maria e lo Spirito Santo*, a.a.O., S. 211-213; M. Wszołek, *Pneumahagijna zasada*

Ausdruck gebrachte Gedanke stammt bereits aus der patristischen Zeit[180], aber der Titel erscheint erst im Mittelalter, hauptsächlich dank des hl. Franz von Assisi[181], seitdem ist er endgültig in die theologische Sprache der westlichen Kirche eingegangen. Später steht dieser Titel besonders den Theologen der französischen theologischen Schule des 17. und 18. Jahrhunderts und dem hl. Maximilian Kolbe nahe, der sich ausdrücklich auf den hl. Ludwig Grignion de Montfort bezieht. Das Zweite Vatikanische Konzil hat ihn nicht in die dogmatische Konstitution *Lumen gentium* aufgenommen, um die Zweideutigkeit zu vermeiden, die darauf hindeutet, dass der Heilige Geist der Vater Jesu sei[182]. In der Theologie gab und gibt es immer noch Konzepte, die besagen, dass Maria die Braut des Vaters[183] oder die Braut des Sohnes sei[184]. Darüber hinaus ist Maria nach dem Neuen Testament auch die Braut des hl. Josef[185].

In der nachkonziliaren Zeit gab es mehrere Veröffentlichungen, die die Richtigkeit des Titels ‚Braut des Heiligen Geistes' als Zuschreibung zu Maria in Frage stellten[186]. Die Lehre Johannes Pauls II. und seine häufige Verwendung dieses Ausdrucks ließen jedoch die Befürchtungen über die Mehrdeutigkeit des Namens zerstreuen, und das Verständnis der Vereinigung des Heiligen Geistes mit Maria wurde zunehmend in den Kategorien der Liebe kommentiert. Es ist die Frage wert: Inwiefern begründet die Tatsache, dass Maria eng mit dem Heiligen Geist als seiner Braut in Liebe verbunden ist, die mittlerische Mission?

Der Titel ‚Braut des Heiligen Geistes' ist eng mit dem Ereignis der Menschwerdung und der Empfängnis des Sohnes Gottes durch die dritte Person Gottes verbunden. Im universellen Glauben der Kirche ging mit dieser Tatsache die enge Vereinigung in der Liebe einher, die zwischen dem Heiligen Geist und der Jungfrau von Nazareth stattfand. Einige Theologen folgern daraus, dass Maria zur Mittlerin wurde.

Die Aussagen zu diesem Thema im zeitgenössischen theologischen Denken lassen sich in drei Gruppen einteilen. Die erste Gruppe besteht aus Arbeiten, in denen die Lehre des hl. Ludwig Grignion de Montfort (Hauptvertreter der sogenannten französischen theologischen Schule aus dem 17. und 18. Jahrhundert) zitiert wird. Die Autoren erinnern an dieses Konzept und versehen es mit eigenen Kommentaren und Ergänzungen im Lichte der zeitgenössischen Theologie. Die zweite Gruppe sind die Kommentatoren des theologischen Denkens des hl. Maximilian. Sie stellen die diesbezüglichen Leistungen des polnischen Heiligen vor und versuchen, dessen Konzept zu verdeutlichen. Schließlich besteht die dritte Gruppe aus den

---

*odnowy kultu maryjnego*, a.a.O., S. 207-210; K. Wittkemper, *Braut der Hl. Geistes*, in: *Lexikon der Marienkunde*, Red. K. Algermissen, L. Böer, G. Englhard u.a., Regensburg 1967, Nr. 908-909.

[180] Im Westen spricht der Dichter Aurelius Prudentius († 405) in diesem Zusammenhang von Maria, dass ‚sich die unverheiratete Jungfrau mit dem Geist vermählt' hat (Liber Aphoteosis [PL 59, 969]). Im Osten stammt das älteste Zeugnis vom Pseudo-Methodius von Olympos (5. Jahrhundert), der schrieb, dass ‚sich der Heilige Geist mit Maria vermählt und sie geheiligt hat' (Sermo de Symeone et Anna [PG 18, 354C]). Vgl. J. Galot, *La Vergine Maria e lo Spirito Santo*, a.a.O., S. 211.

[181] Vgl. J. Galot, *La Vergine Maria e lo Spirito Santo*, a.a.O., S. 211-212; O. van Asseldonk, I. Pyfferoen, *Maria Santissima e lo Spirito Santo in San Francesco d'Assisi*, in*: De cultu mariano saeculis XII-XV. Acta Congressus Mariologici-Mariani Internationalis Romae anno 1975 celebrati*, Bd. 4, Roma 1980, S. 426-440; O. van Asseldonk, Maria Sposa dello Spirito Santo secondo S. Francesco d'Assisi, „Laurentianum" 23 (1982), S. 414-423.

[182] Das Konzil hat den Titel des Bräutigams und der Braut für die Beziehung zwischen Christus und der Kirche reserviert (vgl. z. B. LG 4, 6; KL 84). Vgl. D. Fernández, *La Acción del Espíritu Santo y María en la historia de la salvación*, EstM 43 (1978), S. 210; H. M. Manteau-Bonamy, *María y el Espíritu Santo en el Concilio Vaticano II*, a.a.O., S. 378-386.

[183] Vgl. J. M. Salgado, *Les appropriations trinitaires et la théologie mariale*, a.a.O., S. 402-430; K. Wittkemper, *Braut. Dogmatik*, ML, Bd. 1, S. 568-569; G. M. Bartosik, *Dziewictwo Maryi wyrazem miłości Ojca*, SM 1 (1999) Nr. 1, S. 104-108.

[184] Vgl. K. Wittkemper, *Braut. Dogmatik*, a.a.O., S. 564-568.

[185] Vgl. J. Wallner, *Joseph. Exegese*, ML, Bd. 3, S. 436-437.

[186] Der Hauptgegner der Zuschreibung des Titels ‚Braut des Heiligen Geistes' zu Maria war und ist noch immer R. Laurentin. Er begründet seinen Einwand mit der Tatsache, dass der Heilige Geist nicht der Vater Jesu ist. Laurentin nennt den Titel ‚Braut des Heiligen Geistes' eine unzureichende Formel. Vgl. R. Laurentin, *Dio mia tenerezza*, a.a.O., S. 180-190; *L'Esprit-Saint, cet inconnu*, a.a.O., S. 578-579. In der Diskussion über die Richtigkeit der Verwendung des Titels ‚Braut des Heiligen Geistes' in Bezug auf Maria haben sich I. Bengoechea, *María, esposa o sagrario del Espiritu Santo? Reflexión teológico-pastoral*, EphMar 28 (1978), S. 339-351; J. Myszkowski, *L'Opera dello Spirito Santo in Maria*, a.a.O., S. 78-80 geäußert. Auf der anderen Seite wurde dieser Titel ausdrücklich von: J. Galot (La Vergine Maria e lo Spirito Santo, a.a.O., S. 217-218) und H. M. Manteau-Bonamy in einem Streit mit Pfr. Franciszk Blachnicki (*L'unione intima*, a.a.O., S. 293-295) verteidigt.

Aussagen des Papstes Johannes Paul II. und den Kommentaren zu seiner Lehre. Die übrigen Aussagen zum diskutierten Thema, die nicht in den hier gewählten Schlüssel passen, sind eher gering.

In der französischen theologischen Schule im 17. und 18. Jahrhundert, deren Hauptvertreter Kardinal Pierre de Bérulle, der hl. Johannes Eudes und der hl. Ludwig Grignion de Montfort waren, gab es ein Merkmal in der Lehre über die enge Beziehung zwischen Maria und dem Heiligen Geist im Hinblick auf die Liebe[187]. Dies zeigt sich besonders beim hl. Ludwig Grignion de Montfort. In seiner *Abhandlung von der Wahren Andacht zur allerseligsten Jungfrau Maria* nennt er Maria mehrmals ‚Braut des Heiligen Geistes'[188]. Das Liebesverhältnis, das zwischen der dritten Person Gottes und der Jungfrau von Nazareth besteht, wird seiner Meinung nach im Leben der Christen verlängert. Wir haben bereits darüber gesprochen und betont, dass laut Grignion die Fruchtbarkeit Mariens durch den Heiligen Geist in der Übertragung des irdischen Lebens sowohl auf das Haupt der Kirche als auch auf seine Glieder erfolgt[189]. Der französische Heilige betont auch, dass Maria als Braut des Heiligen Geistes unzertrennlich mit der dritten Person Gottes verbunden ist, und daher kann der Heilige Geist Christus auch leichter und effektiver in den menschlichen Seelen bilden, wenn er die eingeladene Maria zuerst dort findet[190]. Auf besondere Weise wird Maria in den letzten Zeiten in der Vereinigung mit dem Heiligen Geist große Heilige bilden[191]. Grignion sieht die Marienverehrung als Hilfe bei der Bildung des göttlichen Lebens in der menschlichen Seele durch den Heiligen Geist. In diesem Zusammenhang erfüllt Maria die Rolle der Mittlerin, die einen Menschen darauf vorbereitet, den Heiligen Geist zu empfangen, und mit ihm zusammen das göttliche Leben in der menschlichen Seele bildet. In diesem Sinne kommentieren die Schriften des hl. Ludwig: S. De Fiores, R. Laurentin, H. Manteau-Bonamy, S. Gręś und Olegario Domínguez.

S. De Fiores und R. Laurentin weisen vor allem darauf hin, dass in den Werken des hl. Ludwig Grignion Maria dem Heiligen Geist strikt untergeordnet ist. Dieser göttliche Paraklet ist der wichtigste Faktor, und Maria ist ‚tutta relativa allo Spirito'[192]. Die Tatsache, dass

---

[187] Vgl. S. Gręś, *Relacja: „Duch Święty – Maryja"*, a.a.O., S. 137-150; H. M Manteau-Bonamy, *Marie et le Saint Esprit dans l'encyclique „Redemptoris Mater"*, a.a.O., S. 64-68.

[188] Der hl. Ludwig nennt Maria die vielgeliebte Braut des Heiligen Geistes (vgl. z. B. TPN, Nr. 20, 34, 213, 217); die getreue Braut des Heiligen Geistes (vgl. TPN, Nr. 4, 5, 25, 34, 36, 164); die unzertrennliche Braut des Heiligen Geistes O (vgl. z. B. TPN, Nr. 20, 36, 37, 164); oder auch die fruchtbare Braut des Heiligen Geistes (vgl. z. B. TPN, Nr. 34-36, 164).

[189] Vgl. TPN, Nr. 20-21, 83-86.

[190] „Gott der Heilige Geist […] mit ihr, in ihr und von ihr hat er sein Meisterwerk hervorgebracht, welches der menschgewordene Sohn Gottes ist. Auch heute noch bringt er in gleicher Weise die Auserwählten hervor und wird sie als Glieder jenes anbetungswürdigen Hauptes auch in Zukunft hervorbringen bis zum Ende der Zeiten. Je mehr er daher Maria, seine treue und unzertrennliche Braut, in einer Seele findet, um so mehr wird er Jesus Christus in dieser Seele und die Seele in Jesus Christus hervorzubringen vermögen" (TPN, Nr. 20). „Wenn der Heilige Geist seine Braut in einer Seele gefunden hat, so fliegt er gleichsam zu ihr hinab, versenkt sich in diese Seele und teilt ihr seine Gnade reichlich und zwar in dem Maße mit, als sie seiner Braut Raum gewährt. Ja, eine der Hauptursachen, warum der Heilige Geist gegenwärtig keine auffallenden Wunder in den Seelen wirkt, liegt darin, weil er dieselben nicht innig genug vereinigt findet mit seiner getreuen und unzertrennlichen Braut. Ich sage ‚unzertrennliche' Braut, denn seitdem die wesenhafte Liebe des Vaters und des Sohnes sich mit Maria vermählt hat, um Jesus Christus als das Haupt und die Seele der Auserwählten zu gebären, hat der Heilige Geist sie nie verlassen, weil sie immer getreu und fruchtbar geblieben ist" (TPN, Nr 36). Vgl. hl. Ludwig Grignion de Montfort, *Preghiera infocata*, Nr. 15-16, in: R. Laurentin, *Dio mia tenerezza*, a.a.O., S. 178.

[191] „Maria hat im Verein mit dem Heiligen Geist das Größte hervorgebracht, was es je gegeben hat und geben wird, nämlich den Gott-Menschen. Daher wird sie auch die größten Dinge hervorbringen, wenn die letzten Zeiten kommen werden. Die Bildung und Erziehung der großen Heiligen, welche gegen das Ende der Welt auftreten werden, ist ihr vorbehalten. Denn nur diese einzig wunderbare Jungfrau kann im Verein mit dem Heiligen Geist diese einzigartigen und außerordentlichen Geschöpfe hervorbringen" (TPN, Nr. 35).

[192] „...nella vita e negli scritti di Montfort lo Spirito Santo occupa un posto di primo piano. Egli ha fatto di Luigi Maria un autentico profeta, animato da carismi irresistibili e singolari. Montfort ha fatto costante riferimento allo Spirito Santo e ha riferito a lui anche Maria. L´ha detta «tutta relativa a Dio» (TPN, Nr. 225; vgl. Nr. 148), l´ha pensata tutta relativa allo Spirito" (R. Laurentin, *Esprit Saint*, in: *Dicionnaire de spiritualité montfortaine*, S. 503; zitiert nach: S. De Fiores, *„Dove è Maria là c'è lo Spirito". Spirito Santo e Maria in san Luigi di Montfort*, in: *Fragmenta Monfortana*, Bd. 4: *Docili alla voce dello Spirito*, Roma 1999, S. 29).

Grignion die von ihm gegründete marianische Ordensgemeinschaft als ‚Gemeinschaft des Heiligen Geistes' bezeichnen wollte, bezeugt das klare Bewusstsein des hl. Ludwig von der untergeordneten Rolle Mariens[193]. Die oben genannten Autoren entdecken (wenn auch nicht *explicite*) in Grignions Schriften das Konzept der ‚Teilnahme Mariens an der Erlösungstätigkeit des Heiligen Geistes'.

Die Vereinigung Mariens mit dem Heiligen Geist als ihrem Bräutigam und ihr gemeinsamer übernatürlicher Einfluss auf die Seele fasst der hl. Ludwig in der Aussage zusammen: ‚Wo Maria ist, dort ist der Heilige Geist'[194]. De Fiores, der diesen Satz von Grignion kommentiert, unterscheidet in dieser Tatsache (d.h. dass die Gegenwart Mariens immer vom Heiligen Geist begleitet wird) vier Aspekte, die er ‚den Weg' nennt.

Der erste Aspekt ist der heilsgeschichtliche Weg. Nach dem italienischen Theologen ist für Maria und für die Welt das Geheimnis der Menschwerdung die Synthese aller Geheimnisse Gottes. Es ist auch ein ‚geheimnisvoller Schlüssel' für Maria, weil - offensichtlich - jedes Wunder der Heilsgeschichte in Zukunft im Einklang mit dem Wirken des Heiligen Geistes und Marias steht. Maria empfängt zum Beispiel vom gekreuzigten Sohn ihre mütterliche Mission in Bezug auf die Christen, die der geliebte Jünger unter dem Kreuz repräsentiert, und ebenso wird es bis zum Ende der Welt sein[195].

Der zweite Aspekt ist der ekklesiologische Weg. Nach S. De Fiores ist das Prinzip *Ubi Ecclesia, ibi Spiritus* allgemein anerkannt. In diesem Zusammenhang erscheint Maria als Typus der Kirche in makelloser Verkörperung. Der Heilige Geist begleitet Maria immer, und deshalb ist Maria das Modell christlicher Vollkommenheit. Der Heilige Geist ist dort, wo die Christen nach dem Vorbild Mariens geformt sind. Er will Maria in den Gläubigen formen[196].

Der dritte Aspekt ist der mystische Weg der Liebe. Wie die Liebe der verliebten Menschen ekstatisch und ‚nach der Art von Perichorese' ist (die Verliebten versuchen, einander zu ‚durchdringen'), so vollbringt die Liebe zwischen dem Heiligen Geist und seiner Braut das gegenseitige Durchdringen, sie verursacht, dass der Heilige Geist in Maria wohnt und dass sie ‚im Heiligen Geist' handelt. Sie ist ‚die Ruhestätte der Heiligen Dreifaltigkeit'[197].

Der vierte Aspekt ist der anthropologische Weg. Maria, die die Seelen der Christen für ‚den Heiligen Geist' vorbereitet, ist Modell und Aufruf für alle Christen, um auf eigene Art und Weise (wenn auch sehr unvollkommen) gegenüber dem Nächsten in der Öffnung auf Gott und auf den göttlichen Parakleten hin zu vermitteln[198].

Diese ‚vier Wege', auf die S. De Fiorèse hingewiesen hat, zeigen deutlich, dass für den hl. Ludwig die Aktivität und die Rolle der Jungfrau Maria untrennbar mit der Mission des Heiligen Geistes verbunden ist, weil jede ihrer übernatürlichen Aktivitäten in Bezug auf uns Menschen eine Fortsetzung ihrer Beteiligung am Geheimnis der Menschwerdung ist. Maria ist auch Vorbild für uns in dem Bestreben, die menschlichen Seelen für den Heiligen Geist zu öffnen.

Alphonse Bossard kommentiert die Lehre des hl. Ludwig de Montfort und unterstreicht, dass die geistige Mutterschaft Mariens eng mit ihrer göttlichen Mutterschaft verbunden ist, sie

---

[193] „Voleva chiamare la compagnia di Maria ‚Communità dello Spirito Santo'. Questa formula ritorna quattro volte nel suo testamento. La sua spiritualità è un antidoto al vuoto pneumatologico" (ebd.).

[194] Vgl. TPN, Nr. 164: „Wer an sich die Wirkung des Heiligen Geistes erfahren will, muss mit seiner getreuen und unzertrennlichen Braut, der allerseligsten Jungfrau Maria, vereinigt sein, die ihn ergiebig und fruchtbar macht". Vgl. TPN, Nr. 36. Vgl. S. De Fiores, *„Dove è Maria là c'è lo Spirito"*, a.a.O., S. 34. Das Prinzip ‚Wo Maria ist, dort ist der Heilige Geist' funktioniert nur in die eine Richtung, aber nicht in die andere. Der Heilige Geist kann auch in nichtchristlichen Religionen wirken, in denen die Gläubigen Maria nicht kennen. Vgl. ebd.

[195] Vgl. ebd., S. 34-35.

[196] Vgl. ebd., S. 35.

[197] Vgl. TPN, Nr. 5.

[198] „...ogni mediazione, anche quella opaca o zoppicante, va valorizzata, poiché in ogni essere umano c´è l´immagine di Dio e quindi la possibilità d´impulsi teologali. La mediazione degli altri non deve essere evitata, ma ricercata e utilizzata" (S. De Fiores, *Il tipo antropologico-trinitario proposto da Montfort*, in: *Spiritualità trinitaria in communione con Maria secondo Montfort. Atti dell 8o Colloquio internazionale di mariologia. Roma, 11-13 ottobre 2000*, Red. B. Cortinovis, S. De Fiores, E. Vidau, Roma 2002, S. 98).

ist ihre Fortsetzung, und Maria übt sie in engem Kontakt mit dem Heiligen Geist aus[199]. In einem ähnlichen Sinne wird die Lehre des französischen Heiligen von Pater S. Gręś kommentiert[200].

Auch O. Domínguez stellt fest, dass der Titel ‚Braut des Heiligen Geistes', der von dem hl. Ludwig Grignion de Montfort verwendet wird, bedeutet, dass Maria auf die innigste und liebevollste Weise an dem Werk der Verbreitung der Gnaden Gottes beteiligt ist. Das ist das Werk, das auf vollkommenste Weise im Augenblick der Menschwerdung vollbracht wurde und sich jetzt in der menschlichen Seele vollzieht[201]. Diese Perspektive, die das Geheimnis der Menschwerdung mit dem Leben der Kirche verbindet (und damit die untrennbare Verbindung der Herabkunft des Heiligen Geistes auf Maria in Nazareth und auf Maria und die Apostel am Pfingsttag) ist nach Domínguez fest in der Tradition der Kirche verankert und wurde vom Zweiten Vatikanischen Konzil in Erinnerung gerufen und bestätigt[202].

Auf der Lehre des hl. Ludwig Grignion de Montfort basierte auch der hl. Maximilian Kolbe. Obwohl er die Tatsache der engen Vereinigung Mariens mit dem Heiligen Geist im Wesentlichen aus dem Geheimnis der unbefleckten Empfängnis ableitet[203], betont er sehr deutlich, dass der Höhepunkt dieser Vereinigung das Geheimnis der Menschwerdung war und vor allem im Zusammenhang mit diesem Geheimnis der Titel ‚Braut des Heiligen Geistes' Maria zusteht[204]. Als die Braut mit dem göttlichen Parakleten mitwirkt, ist diese eng mit der dritten göttlichen Person an der Mission der Heiligung der Menschen verbunden[205]. Der Heilige aus Niepokalanów bezieht sich hier direkt auf den hl. Ludwig, indem er alle seine Texte zitiert, die davon handeln, dass das - im Augenblick der Menschwerdung - vollbrachte Heilswerk des Heiligen Geistes und Mariens in der Zeit der Kirche im Leben der einzelnen Christen fortgesetzt wird[206]. Pater Kolbe stellt sogar fest, dass auf die Art und Weise, wie das Geheimnis der Menschwerdung verwirklicht wurde, die Heilige Dreifaltigkeit auch im Leben der Kirche Gnaden auf keine andere Art und Weise als durch die Mittlerin aller Gnaden, nämlich durch Maria, aussendet[207]. Die Folge und Synthese dieses Denkens des hl. Maximilian ist seine Aussage, dass „Maria als Mutter Jesu des Erlösers zur Miterlöserin des Menschengeschlechtes wurde, und als Braut des Heiligen Geistes nimmt sie an der Austeilung aller Gnaden teil"[208]. An anderer Stelle stellt Pater Kolbe auch fest (im Zusammenhang des Geheimnisses der

---

[199] Vgl. A. Bossard, *Le Saint-Esprit et Marie*, a.a.O., S. 5.

[200] Vgl. S. Gręś, *Relacja: „Duch Święty – Maryja",* a.a.O., S. 144-145.

[201] „Esposa del Espíritu Santo quiere decir: íntima y amorosamente asociada a la obra de la efusión de la Gracia divina en el mundo, obra que consiste en la formación del Dios-Hombre y de los hombres divinizados. El Espíritu actuó con ella y por ella en la formación humana del Hijo de Dios, y con ella y por ella sigue actuando en la formación sobrenatural de los hijos de Dios" (O. Domínguez, *María y el Espíritu Santo. Historia, culto y ejemplaridad. La actuación del Espíritu Santo en María y en el alma religiosa*, EsM 41 [1977], S. 67).

[202] „Esta prospectiva, ampliamente difundida en la tradición teológica, tiene sólido cimiento en el paralelo sugerido por San Lucas entre el acontecimiento de la Encarnación y el de Pentecostés. Paralelo que la exégesis actual pone de relieve y queda recogido en los textos del Vaticano II [vgl. DM 4, LG 59]" (ebd., S. 67-68).

[203] Vgl. Punkt 5.1.1 in diesem Kapitel.

[204] „Der Vater gibt ihr – wie seiner Braut – den Sohn. Der Sohn steigt hinab in ihren jungfräulichen Schoß und wird ihr Kind. Der Heilige Geist formt in ihr auf wunderbare Weise den Leib Jesu, er wohnt in ihrer Seele, durchdringt sie auf so unaussprechliche Weise, dass der Name ‚Braut des Heiligen Geistes' nur eine sehr vage Bezeichnung für das Wirken des Heiligen Geistes in ihr und durch sie ist" (PMK, Nr. 366, S. 591). Vgl. PMK, Nr. 359, S. 583-584; Nr. 370, S. 598-599. „Sie ist gegenüber dem Heiligen Geist seine Braut, weil sie durch seine Kraft empfangen hat" (KMK, Nr. 318, S. 436). Vgl. A. Skwarczyński, *Duch Święty a Maryja w ujęciu Sergiusza Bułgakowa i św. Maksymiliana Kolbego*, a.a.O., S. 79.

[205] PMK, Nr. 366, S. 590.

[206] Der hl. Maximilian zitiert fast vollständig die Nummern 20-21 der *Abhandlung* und kommentiert den Text des hl. Ludwig auf folgende Weise: „Auch nach dem Tode wirkt der Heilige Geist alles in uns durch Maria. [...] „Der Heilige Geist bildet täglich bis zum Ende der Welt die neuen Glieder des mystischen Leibes Christi. Aber wie der hl. Ludwig Grignion folgert, erfolgt dieses Werk mit Maria, in Maria und durch Maria" (PMK, Nr. 359, S. 584). Vgl. MP, S. 210.

[207] „Von nun an [von dem Augenblick der Menscherdung an – Nachsatz von G. Bartosik] sendet der Heilige Geist keine Gnade und der Vater flößt durch den Sohn und den Geist kein übernatürliches Leben in die Seele ein als nur durch die Mittlerin aller Gnaden – die Immaculata, mit ihrem ‚Fiat', ihrem Mitwirken. Alle Schätze empfängt sie zu eigen und verteilt sie, wem und in welchem Maße sie selbst will" (PMK, Nr. 366, S. 591).

[208] PMK, Nr. 359, S. 584.

Menschwerdung), dass Maria ein Zeichen der Mittlerschaft des Heiligen Geistes zwischen Vater und Sohn ist[209]. So haben wir hier eine klare Aussage, dass die bräutliche Liebesvereinigung Marias mit dem Heiligen Geist im Augenblick der Menschwerdung für den hl. Maximilian (außer dem Geheimnis der unbefleckten Empfängnis) ebenso ein theologisches Fundament der Wahrheit von Mariens Mittlerschaft ist.

Dieser Aspekt wird von vielen zeitgenössischen Kommentaren des hl. Maximilian kommentiert und hervorgehoben. Da die Texte, die sich auf diesen Aspekt beziehen, sehr kondensiert sind, werden sie in der Regel in ihrer Gesamtheit zitiert und nur von kurzen Kommentaren der Autoren begleitet. Lassen Sie uns nur auf ein paar Kommentare verweisen.

Pfr. A. Skwarczyński stellt in seiner Doktorarbeit fest, dass nach dem hl. Maximilian die Gnade Gottes, die ‚neben' dem Heiligen Geist und Maria verliehen wird, im Organismus der Kirche gleichsam der Rolle des ‚Blutkreislaufes' entspricht[210]. Auf diese Weise vollbringt „der Heilige Geist durch seine Braut alle Werke, die mit der Geburt des göttlichen Lebens in den Seelen und seiner Erhaltung zusammenhängen. Die Rolle Mariens ist hier, wie das Vorhandensein von Wasser, im Sakrament der Taufe notwendig. Wer von ‚der Spenderin des unendlichen Wertes des Blutes Jesu' gewaschen und vorbereitet wird, der nimmt an der Gnade des Heiligen Geistes teil[211]. Skwarczyński kommentiert an einer anderen Stelle die Worte des hl. Maximilian, dass der Heilige Geist seine Fruchtbarkeit nur durch die Mittlerschaft seiner Braut in den Seelen offenbart und diese beeinflusst. Skwarczyński betont, dass wir mit einer untergeordneten Mittlerschaft Mariens zu tun haben, die ‚gleichsam als Teilhabe an der Mittlerschaft des Heiligen Geistes' zu verstehen ist[212].

Giuseppe Simbul kommentiert die gleichen oben zitierten Aussagen des hl. Maximilian und stellt fest, dass Kolbe „obwohl er es nicht immer sagt, versucht, sich auf das Bild der Braut zu beziehen und die enge Vereinigung Mariens mit dem Heiligen Geist zu veranschaulichen"[213]. Diese Vereinigung ist der „erste und unmittelbare Grund für die mütterliche Mittlerschaft Mariens"[214]. Deshalb kommt er mit großer Entschlossenheit und Überzeugung auf das Bild von Maria als der Braut des Heiligen Geistes zurück („sull´immagine di Maria Sposa dello Spirito Santo [...] ritorna con insistenza"[215]). Der italienische Theologe versucht zu erklären, worin die Teilnahme Mariens am Werk der Heiligung der Menschen durch den Heiligen Geist besteht. Er kommt zu der Schlussfolgerung, dass Maria wie im Geheimnis der Menschwerdung so auch im Werk der Heiligung der Seelen die physische Werkzeugursache ausübt, aber nur auf der rein natürlichen Ebene[216]. Auch die Mittlerschaft Mariens sieht Simbul als ihre ‚Teilnahme' an dem heiligmachenden Wirken des

---

[209] „Wie Jesus zum Beweis seiner übergroßen Liebe zu uns Gottmensch wurde, so wollte auch die dritte Person, die ‚Gott-Liebe' ihre Mittlerschaft zwischen dem Vater und dem Sohn durch ein äußeres Zeichen aufzeigen. Dieses Zeichen ist das Herz der unbefleckten Jungfrau, was klar aus den Aussagen der Heiligen hervorgeht, besonders bei denen, die Maria als Braut des Heiligen Geistes ansehen" (PMK, Nr. 359, S. 583).

[210] Vgl. A. Skwarczyński, *Duch Święty a Maryja w ujęciu Sergiusza Bułgakowa i św. Maksymiliana Kolbego*, a.a.O., S. 125.

[211] Ebd.

[212] „Lo Spirito Santo – sostiene egli – si serve della mediazione dell`Immacolata, per dimostrare la propria ‚fecondità' formando ‚in lei e tramite suo' le membra del corpo mistico di Cristo fino alla fine dei mondo. Anche per il francescano ‚tutto agisce in noi mediante Maria' e ‚influisce sulle anime solo tramite la sua mediazione'. Quindi lo Spirito Santo è qui al primo posto, e Maria non lo ‚sosttituisce', ma quasi svolge la funzione di mediazione nella Sua ‚mediazione'" (A. Skwarczyn´ski, *Lo Spirito Santo nel pensiero di Sergius Bulgakov e di San Massimiliano Kolbe*, a.a.O., S. 370).

[213] G. Simbula, *Rycerstwo Niepokalanej. Istota. Teologia. Duchowość*, Niepokalanów 1994, S. 173.

[214] Ebd., S. 174.

[215] G. Simbula, *La dimensione trinitaria della spiritualità kolbiana*, MIm 32 (1996), S. 616.

[216] „Come nel battesimo l´azione santificante è in primo luogo opera dello Spirito santo e l`acqua ne rappresenta solo il segno e lo strumento, analogamente potrebbe essere descritta l`azione di Maria in tutto il processo di santificazione delle anime; con la distinzione che l´opera di Maria diventa partecipazione libera e cosciente a quanto compie lo Spirito. D´altra parte però i numerosi testi in cui p. Kolbe stabilisce una profonda analogia tra l´unione della Vergine con lo Spirito Santo nell´Incarnazione e nella rigenerazione delle anime possono voler dire che l´Immacolata partecipa alla santificazione delle anime come causa fisico-strumentale, anche se su piano totalmente soprannaturale, visto che la causalità di Maria nell´Incarnazione fu certamente di tal genere" (ebd., S. 623).

Heiligen Geistes („l´opera di Maria libera e diventa partecipazione cosciente a quanto compie lo Spirito“)[217].

Obwohl Pfr. P. Liszka unterschiedliche Begriffe verwendet, erklärt er auf ähnliche Weise die bräutliche Beziehung zwischen dem Heiligen Geist und Maria in den Gedanken des hl. Maximilian. Er stellt fest, dass nach dem hl. Maximilian die bräutliche Beziehung Mariens zum Heiligen Geist schon im Augenblick ihrer Empfängnis zu existieren begann, aber Maria wurde Mittlerin ‚im Heiligen Geist' nach dem ‚Erreichen der Fülle'. Leider gibt der Breslauer Theologe nicht an, was er unter dem Begriff ‚Fülle' versteht. Es ist anzunehmen, dass es sich hier um den Augenblick der Menschwerdung handelt, in dem in Maria ‚Fülle' einwohnte, nämlich Christus[218]. Laut Liszka spricht der hl. Maximilian über das gemeinsame Wirken Mariens und des Heiligen Geistes auf der personalen Ebene. Maria wurde als Person durch den Heiligen Geist gebildet[219]. „Die wichtigste Eigenschaft einer Person ist die Liebe, die fruchtbar ist. Dies ist eine wesentliche Eigenschaft der göttlichen Personen und in analoger Weise eine Eigenschaft der geschaffenen Personen. Maria ist daher Mittlerin im höchsten Sinne des Wortes, weil sie in dem eingetaucht ist, der die unbefleckte Empfängnis [der Heilige Geist] ist, d. h. der Anfang und die Quelle aller Heiligkeit. Maria wurde nicht durch die Verwandlung der Natur dem dreieinigen Gott angeglichen, sondern durch eine personale Verwandlung, die sie mit einzelnen göttlichen Personen verbindet“[220]. Über die Mittlerschaft Mariens kann man nicht im Sinne einer substanziellen Kategorie sprechen, wie über eine Brücke zwischen der göttlichen und menschlichen Natur, sondern in den personalen Kategorien als die Stärkung der personalen Beziehungen zwischen den einzelnen Menschen und den göttlichen Personen. Daher sollte man sagen, dass Maria die Mittlerin ‚in Christus' oder ‚im Heiligen Geist' in dem Sinne ist, dass sie „die Rolle der Mittlerin im personalen Sinne erfüllt, d. h. im relationalen Sinne, je nach dem Ort im Netz von personalen Beziehungen“[221].

Laut Liszka besteht die Mittlerschaft Mariens als Braut des Heiligen Geistes darin, die personalen Beziehungen der Menschen mit den drei Personen der Heiligen Dreifaltigkeit zu stärken.

Auch Papst Johannes Paul II. hat viel zum Thema der bräutlichen Beziehung zwischen der seligen Jungfrau Maria und dem Heiligen Geist geschrieben.

Unter den zeitgenössischen Theologen wurde das Thema der Verwendung des Titels ‚Braut des Heiligen Geistes' von Johannes Paul II. durch Pfr. W. Siwak ausführlich untersucht[222]. Wie durch diesen Theologen festgestellt wurde - obwohl das Konzil diesen Titel nicht in der dogmatischen Konstitution *Lumen gentium* verwendet hat -, bezeichnet der Papst ganz bewusst und immer wieder bei verschiedenen Gelegenheiten mit diesem Begriff die heiligste Jungfrau Maria, weil dieser Begriff die Lieblingsformel des hl. Ludwig de Montfort und des hl. Maximilian Kolbe ist, und diese Heiligen inspirierten deutlich das päpstliche theologische Denken[223]. Darüber hinaus scheint es, wie Siwak bemerkt, dass für Johannes Paul II. der Begriff ‚Braut des Heiligen Geistes' passender ist als der konziliare Titel ‚Tabernakel des Heiligen Geistes' aus dem Grunde, weil dieser Begriff die Beziehung zwischen der dritten göttlichen Person und der seligen Jungfrau Maria personaler zeigt, und dies entspricht eher der Theologie des Papstes[224].

---

[217] Ebd.

[218] „Maria ist vom ersten Augenblick an ‚die Braut des Heiligen Geistes'. Vom ersten Augenblick an ist die Fruchtbarkeit des Heiligen Geistes in ihr. Als sie die Fülle erreicht hatte, wurde sie zur Mittlerin im Heiligen Geist“ (P. Liszka, *Pośredniczka w Duchu Świętym*, a.a.O., S. 147).

[219] Eine andere Interpretation könnte ‚die eschatologische Fülle', d. h. die Aufnahme Mariens in den Himmel sein.

[220] P. Liszka, *Pośredniczka w Duchu Świętym*, a.a.O., S. 147.

[221] Ebd.

[222] Vgl. W. Siwak, *Maryja jako Oblubienica Ducha Świętego w nauczaniu Jana Pawła II*, a.a.O., S. 201-215; *Fiat mihi*, a.a.O., S. 165-181.

[223] Vgl. W. Siwak, *Fiat mihi*, a.a.O., S. 180.

[224] Ebd.

Zu Beginn unserer Analyse musste man feststellen, dass Johannes Paul II. den Titel ‚Braut des Heiligen Geistes' sowie die Vereinigung Mariens mit dem Heiligen Geist mit der Tatsache der Menschwerdung verbindet[225]. Der Papst sagt genau: „Sie ist die Braut dieses Geistes vom Augenblick der Inkarnation an"[226].

In der päpstlichen Lehre über Maria als Braut des Heiligen Geistes lassen sich drei Hauptthemen unterscheiden. Erstens, Maria verbindet mit dem Heiligen Geist eine tiefe Liebe, die der Papst aus der Perspektive der bräutlichen Beziehung zwischen Gott, dem Herrn, und dem auserwählten Volk im Alten Testament sieht. In dieser Perspektive scheint Maria als die vollkommene Vergegenwärtigung Israels und der Menschheit in der Heilsgeschichte zu sein[227]. Darüber hinaus nimmt sie als Braut des Heiligen Geistes im Namen der ganzen Menschheit an der Schließung des neuen Bundes zwischen Gott und der Menschheit teil, und sie wurde in dem Augenblick der Verkündigung zur Stellvertreterin aller Menschen[228].

Zweitens gibt es zwischen dem Heiligen Geist und Maria eine tiefgründige Einheit. Ihre Hingabe ist die größte unter den Menschen[229]. Sie ist eine Person, die ganz mit dem Heiligen Geist erfüllt ist[230], und sie betet am stärksten im Heiligen Geist[231].

Drittens sind der Heilige Geist und Maria gemeinsam fruchtbar, indem sie dem Sohn Gottes das irdische Leben geben. Der Papst betont wiederholt diese Fruchtbarkeit[232]. Er sieht auch eine klare Beziehung zwischen der Fruchtbarkeit Mariens, die im Augenblick der Empfängnis Christi verwirklicht wurde, und ihrer Mutterschaft gegenüber der Kirche[233]. Er führt dieses Thema jedoch nicht weiter im Sinne des hl. Ludwig und des hl. Maximilian aus,

---

[225] Nach Johannes Paul II. bringt „der Heilige Geist, der bei der Verkündigung auf Maria herabkommt, in seiner Person die bräutliche Liebe Gottes, die ‚ewige' Liebe, zum Ausdruck. In jenem Augenblick ist er auf besondere Weise Gott, der Bräutigam. […] Bei dieser göttlichen Vermählung mit der Menschheit antwortet Maria auf die Verkündigung des Engels mit der Liebe einer Braut. […] Nur diese vollkommene bräutliche Liebe, tief verwurzelt in ihrer jungfräulichen Ganzhingabe zu Gott, konnte bewirken, dass Maria in bewusster und würdiger Weise Mutter Gottes im Geheimnis der Menschwerdung wurde" (*Die bräutliche Liebe Gottes zum Menschen*, 02. Mai 1990, in: *Johannes Paul II., Der Heilige Geist: Katechesen 1989-1991*, Hrsg. Norbert und Renate Martin, St. Ottilien 1994, S. 175-176).

[226] Johannes Paul II., *Bądźcie szczęśliwi i dumni, że jesteście kapłanami. Do księży Paryża w Notre Dame*, 30 mai 1980, NP Bd. 3, T. 1, S. 676. Bei Papst Johannes Paul II. finden wir auch das Echo der Lehre des hl. Maximilian, dass Maria im Augenblick ihrer unbefleckten Empfängnis die Braut des Heiligen Geistes wurde: „Maria ist die Braut des Heiligen Geistes. Vom ersten Augenblick ihrer Existenz an ist sie voller Gnade (vgl. Lk 1,28), das heißt voll des Heiligen Geistes" (die Synoden hören manchmal auf die Stimme des Geistes *Synody są czasem wsłuchiwania się w głos Ducha. Homilia wygłoszona podczas Mszy świętej na piazza d'Armi*, Kapua, 24 Mai 1992, L`OssRomPl 13 [1992] Nr. 7, S. 26).

[227] „Sie ist auch jene Jungfrau und Braut, der zugebilligt wird, den Sohn Gottes zu empfangen und zur Welt zu bringen: die besondere Frucht der bräutlichen Liebe Gottes zur Menschheit, verkörpert und gleichsam zusammengefasst in Maria" (*Die bräutliche Liebe Gottes zum Menschen*, 02. Mai 1990, in: *Johannes Paul II., Der Heilige Geist: Katechesen 1989-1991*, Hrsg. Norbert und Renate Martin, St. Ottilien 1994, S. 175).

[228] „Sie wird zum Urbild und Modell des neuen Bundes als bräutliche Verbindung des Heiligen Geistes mit dem Einzelnen und der menschlichen Gemeinschaft" (ebd. S. 176). Vgl. RM 1.

[229] Vgl. Johannes Paul II., *Przemówienie radiowe podczas uroczystości w bazylice Matki Bożej Większej*, 7 Juni 1981, NP Bd. 4, T. 1, S. 589.

[230] Johannes Paul II., *Synody są czasem wsłuchiwania się w głos Ducha. Homilia wygłoszona podczas Mszy świętej na piazza d'Armi*, Kapua, 24 Mai 1992, L`OssRomPl 13 [1992] Nr. 7, S. 26

[231] „Keiner der Menschen, keiner der Heiligen betete so intensiv im Heiligen Geist wie Maria. Wenn wir ‚der Engel des Herrn' sprechen, beten wir gemeinsam mit ihr. Möge der Heilige Geist durch seine unbefleckte Braut unser Gebet durchdringen, damit das Reich Gottes durch sie in uns und in der ganzen Schöpfung näherkommt" (Johannes Paul II., *Królestwo Boże w nas*, Castel Gandolfo, 22 Juli 1984, APP II, S. 325).

[232] Das Geheimnis der Menschwerdung „geschah mit der bewundernswerten bräutlichen Kraft des Heiligen Geistes, durch dessen Kraft das ewige Wort in ihrem jungfräulichen Schoß Fleisch geworden ist" (Johannes Paul, *Bądź pozdrowiona, Maryjo!*, Watykan, 15 August 1981, APP I, S. 399). Vgl. W. Siwak, *Fiat mihi*, a.a.O., S. 177-178.

[233] „Es gibt also in der Gnadenordnung, die sich unter dem Wirken des Heiligen Geistes vollzieht, eine einzigartige Entsprechung zwischen dem Augenblick der Menschwerdung des Wortes und jenem der Geburt der Kirche. Die Person, die beide Momente vereinigt, ist Maria: Maria in Nazareth und Maria im Abendmahlssaal von Jerusalem. In beiden Fällen ist ihre zurückhaltende, aber wesentliche Gegenwart ein Hinweis auf den Weg der ‚Geburt durch den Heiligen Geist'" (RM 24). „Der Evangelist Lukas verweist auf die Anwesenheit der Mutter Jesu in der ersten Gemeinde von Jerusalem (Apg 1,14). Auf diese Weise betont er die Rolle Mariens als Mutter der entstehenden Kirche, analog zu ihrer Teilnahme an der Geburt des Erlösers. Die mütterliche Dimension wird so zu einem grundlegenden Element der Beziehung Marias zum neuen Volk der Erlösten" (Johannes Paul II., *Katecheza „Matka Kościoła"*, 17 September 1997, JPMB, Bd. 4, S. 298).

d. h. indem er die geistige Mutterschaft Mariens mit ihrer bräutlichen Beziehung zum Heiligen Geis verbindet.

Kommt Johannes Paul II. durch die Tatsache, dass Maria im Augenblick der Inkarnation die Braut des Heiligen Geistes wurde, zur Schlussfolgerung hinsichtlich der Mittlerschaft Mariens?

Wie wir bereits betont haben[234], muss daran erinnert werden, dass für Johannes Paul II. die Teilnahme Mariens am Geheimnis der Menschwerdung die Grundlage ihrer Mittlerschaft ist. Wie der Papst jedoch in *Redemptoris Mater* hervorhebt, besteht diese Mittlerschaft in einer untergeordneten Teilnahme an der Mittlerschaft Christi[235]. Ob ihre Mittlerschaft auch eine Folge (wenn ja, in welchem Sinne) der bräutlichen Beziehung ist, die sie mit der dritten göttlichen Person verbindet?

Die Vorbild-Mittlerschaft ist am deutlichsten. Für Johannes Paul II. ist die bräutliche Beziehung zwischen dem Heiligen Geist und Maria ein Vorbild für die Beziehung der Liebe und Einheit, die zwischen einem Christen und einem göttlichen Parakleten bestehen sollte. Johannes Paul II. weist auf diese Beziehung als Vorbild für alle Christen hin[236], besonders für diejenigen, die den Stil des geweihten Lebens gewählt haben[237].

Johannes Paul II. verknüpft auch das Ereignis der Verkündigung (den Beginn des irdischen Lebens des Hauptes der Kirche) mit der Teilnahme Mariens im Ereignis von Pfingsten (dem Beginn der Kirche)[238]. Obwohl er dieses Thema nicht ausführlicher erläutert, kann gesagt werden, dass er in gewissem Sinne die Fortsetzung der mütterlichen Rolle Mariens in Bezug auf Christus in ihrer mütterlichen Beziehung zur Kirche sieht. In beiden Fällen spielt ihre Beziehung zum Heiligen Geist eine grundlegende Rolle.

Schließlich erbittet Maria mit dem Heiligen Geist die Gnaden für das pilgernde Volk Gottes[239].

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass es im zeitgenössischen theologischen Denken einen Trend gibt, der sich auf die Ideen des hl. Ludwig Grignion de Montfort und des hl. Maximilian Kolbe bezieht, die die Mittlerschaft Mariens als Folge ihrer bräutlichen Beziehung zur dritten Person Gottes betrachten. Diese Mittlerschaft Mariens besteht vor allem in der Bildung der Christen durch den Heiligen Geist in Vereinigung mit der Braut (hl. Ludwig, hl. Maximilian und ihre Kommentatoren), im Vorbild Mariens, wie die Liebe der Menschen zum Heiligen Geist aussehen soll (Papst Johannes Paul II.) und im Erbitten der Gnaden durch Maria bei ihrem Bräutigam.

Das Thema der bräutlichen Beziehung zwischen Maria und dem Heiligen Geist erfordert eine eingehendere Untersuchung[240].

### 5.1.3 DIE VEREINIGUNG DES HEILIGEN GEISTES MIT MARIA WÄHREND DES IRDISCHEN LEBENS CHRISTI

Bei der Suche nach einer Begründung der pneumatologischen Interpretation der Mittlerschaft Mariens, lohnt es sich zu fragen, wie die Vereinigung Mariens mit dem Heiligen Geist während des irdischen Lebens Christi aussah, vor allem aber während seines Wirkens in

[234] Vgl. RM 39; vgl. Anm. 105 in diesem Kapitel.
[235] Vgl. RM 39.
[236] Vgl. Johannes Paul II., *Człowiek uczy się miłości w rodzinie*, Watykan, 21 Dezember 1986, APP III, S. 166.
[237] Johannes Paul II., *Powołanie zakonne żywym znakiem „przyszłego wieku". Do Sióstr zakonnych*, 5 Juni 1979, NP Bd. 2, T. 1, S. 633.
[238] Vgl. Anm. 233 in diesem Kapitel.
[239] Vgl. Anm. 231 in diesem Kapitel.
[240] Vgl. S. De Fiores, *Maria nella teologia contemporanea*, a.a.0., S. 276.

der Öffentlichkeit. Da biblische Quellen zu diesem Thema knapp sind, erscheint dieses Thema in den heutigen theologischen Veröffentlichungen äußerst selten.

Die Beziehung Mariens zum Heiligen Geist ist in erster Linie in zwei Ereignisse unterteilt: im Ereignis der Begegnung Mariens mit Elisabeth und im Ereignis des Wunders von Kana in Galiläa.

Im ersten Ereignis merken die Autoren an, dass während des Eintreffens Mariens bei Elisabeth „Elisabeth vom Heiligen Geist erfüllt wurde" (Lk 1,41). Maria erscheint hier als *Pneumatophora*, d. h. als diejenige, die den Heiligen Geist bringt, genauer gesagt, in Übereinstimmung mit der Lehre von Johannes Paul II., als diejenige, die den Erlöser in ihrem Schoß bringt, der wiederum vom ersten Augenblick seiner Gegenwart auf der Erde den Menschen den Heiligen Geist verleiht[241]. Maria ist diejenige, mit der der Heilige Geist kommt. Sie vermittelt bei seiner Ankunft. So wird Elisabeth in die Tiefe des Geheimnisses der Ankunft des Messias eingeführt[242]. In diesem Ereignis finden wir das biblische Licht für die von uns früher zitierte These des hl. Ludwig Grignion ‚wo Maria ist – dort ist der Heilige Geist'. Die Bezeichnung Marias als *Pneumatophora*, die der östlichen Tradition so nahesteht, ist auch in der zeitgenössischen katholischen Theologie anerkannt[243]. Dieses Ereignis zeigt, dass durch die Mittlerschaft und den Gehorsam gegenüber Gott eines heiligen Menschen (wie Maria) der Heilige Geist in die Herzen der Menschen kommen kann. Maria, die mit dem Heiligen Geist vereinigt ist, erscheint daher in der Szene der Heimsuchung als Mittlerin, die ‚den Geist trägt'.

Das zweite Ereignis, bei dem man die Vereinigung Mariens mit dem Heiligen Geist erkennt und das Licht auf ihre Mittlerschaft wirft, ist das Wunder von Kana in Galiläa. H. Manteau-Bonamy schreibt darüber. Ebenso wie H. U. von Balthasar behauptet auch Manteau-Bonamy, dass der Heilige Geist Jesus während seines irdischen Lebens den Willen des Vaters vermittelt hat (daher ist dies die mittlerische Mission). In diesem Werk bedient er sich auch der Mutter Jesu. Der Geist erzieht Maria, damit sie die vollkommene Mutter des Sohnes Gottes wird, und in Kana „ruft er durch Maria eine tiefe Emotion in Jesus hervor, der das Wort ‚sie haben keinen Wein mehr' hört. Denn Jesus weiß genau, dass alles, was seine Mutter sagt und tut, das Werk des Geistes der Wahrheit und Liebe ist. Er wird ihm dann gehorchen, da er ihn so offen aufruft, eine Mission zu übernehmen, deren Epilog auf Golgota stattfinden wird"[244]. Nach Meinung des französischen Dominikaners ändert sich die Beziehung Mariens zu ihrem Sohn, nachdem sie für die Menschen in der Not ein Wunder erbittet hat. Das ist nicht nur die Beziehung ‚Mutter – Sohn', sondern auch die Beziehung ‚die Neue Eva – der Neue Adam'. Die Mutterschaft Mariens erweitert sich in Kana zu einer universellen Mutterschaft[245]. Ähnlich schreibt Papst Johannes Paul II. zu diesem Thema und betont, dass sich im Ereignis von Kana in Galiläa die Mutterschaft Mariens, die darin besteht, dass Maria sich zwischen die Menschen und Jesus stellt und in ihren Angelegenheiten bei ihrem Sohn vermittelt, durch den Geist

---

[241] „Im Bericht der Heimsuchung zeigt Lukas, wie die Gnade der Menschwerdung, nachdem sie Maria erfüllt hat, dem Haus Elisabeth Erlösung und Freude bringt. Der Erlöser der Menschen, der im Schoß seiner Mutter verborgen ist, verleiht den Heiligen Geist und offenbart sich von Beginn seines Kommens in die Welt an" (Johannes Paul II., *Katecheza „Tajemnica nawiedzenia zapowiedzia¸ misji Zbawiciela"*, 2 Oktober 1996, JPMB, Bd. 4, S. 210).

[242] „Als Maria bei dem Besuch die Türschwelle des Hauses von Elisabeth überschreitet – und mit ihr überschreitet sie auch er, der schon die ‚Frucht ihres Leibes' ist –, macht sich die Gegenwart des Heiligen Geistes in Elisabeth bemerkbar. Sie selbst bezeugt es in dem Gruß, den sie an die junge Mutter richtet, die gekommen ist, um sie zu besuchen. […] Das heißt, dass Elisabeth, ‚vom Heiligen Geist erfüllt', in die Tiefe des Geheimnisses der Ankunft des Messias eingeführt wird" (*Das Wirken des Heiligen Geistes bei der Begegnung zwischen Maria und Elisabeth*, 13. Juni 1990, in: *Johannes Paul II., Der Heilige Geist: Katechesen 1989-1991*, Hrsg. Norbert und Renate Martin, St. Ottilien 1994, S. 184).

[243] A. Pedrini*, Lo Spirito Santo e Maria Santissima. L'anno mariano nel suo significato e nella sua celebrazione: 7 giugno 1987 - 15 agosto 1988*, „Palestra del Clero" 66 (1987), S. 585.

[244] H. M. Manteau-Bonamy, *Nauka maryjna ojca Kolbego*, a.a.O., S. 122.

[245] Ebd.

eindeutig manifestiert. Der Begriff ‚Mutterschaft durch den Geist' deutet darauf hin, dass diese Mittlerschaft durch den Heiligen Geistes verwirklicht wird[246].

Wenn wir die Worte von Pater Manteau-Bonamy kommentieren, können wir sagen, dass sich der Heilige Geist Marias ‚bedient' und dem Sohn den Willen des Vaters übermittelt. In diesem Ereignis erfüllt Maria die Rolle der ‚Mittlerin' zwischen dem Geist und dem Sohn bei der Vermittlung des Willens des Vaters. Darüber hinaus, dank ihres Gehorsams gegenüber dem Heiligen Geist, dank ihrer Beteiligung, d. h. dank ihrer ‚Teilnahme' an der Mittlerschaft des Heiligen Geistes, wird die Herrlichkeit Jesu offenbart, erkennen die Jünger in Christus den Messias und beginnt Maria ihre Fürbitte für die Menschen. All dies ist auf ihre gehorsame Teilnahme an der Mittlerschaft des Heiligen Geistes zurückzuführen.

Wir sehen also, dass die Vereinigung Mariens mit dem Heiligen Geist im irdischen Leben Christi bereits zu Ereignissen geführt hat, in denen wir sie als die vom Heiligen Geist geleitete Mittlerin sehen können. So ist es im Haus Elisabeths und so ist es auch bei der Hochzeit zu Kana in Galiläa.

### 5.1.4 DIE ANWESENHEIT MARIENS AM FUSSE DES KREUZES IM MOMENT DES TODES CHRISTI

In der zeitgenössischen Theologie deutet man den Augenblick des Todes Jesu als den Moment, in dem Christus als Mensch nicht nur stirbt, sondern überträgt auch den Heiligen Geist auf die Kirche, die am Fuße des Kreuzes durch Maria, den geliebten Jünger und die Frauen, die dort standen, vertreten ist. Es handelt sich um die Worte, die sagen, dass im Moment des Todes ‚Jesus den Geist aufgab' (Joh 19,30). Diese Worte können sowohl als eine Redewendung interpretiert werden, die den Tod bedeutet, als auch die Übertragung des Heiligen Geistes auf die Personen, die am Fuße des Kreuzes stehen. Heute wird die zweite Interpretation immer mehr akzeptiert.

Diese Interpretation findet sich in den Aussagen der letzten Päpste wieder. Pius XII. stellt in seiner Enzyklika *Mystici Corporis* fest, dass der Heilige Geist, der als Folge der Bitten Mariens am Pfingsttag auf die Kirche herabkam, schon früher der Kirche (der seligen Jungfrau) am Kreuz geschenkt wurde [247]. Johannes Paul II. lehrt wiederum, dass der Tod Christi am Kreuz als die erste Phase der Sendung des Heiligen Geistes an die Kirche betrachtet werden kann[248]. Auf ähnliche Weise äußert sich Benedikt XVI. in seiner Enzyklika *Deus caritas est*. Er schreibt, dass die Hingabe des Geistes durch Jesus am Kreuz „eine Einleitung zu jener Weitergabe des Heiligen Geistes ist, die er nach seiner Auferstehung verwirklichen sollte"[249].

---

[246] „Im johanneischen Text hingegen zeichnet sich in der Darstellung des Ereignisses von Kana ab, was sich konkret als neue Mutterschaft nach dem Geist und nicht nur aus dem Fleisch erweist, nämlich die Sorge Marias für die Menschen, ihre Hinwendung zu ihnen in der ganzen Breite ihrer Bedürfnisse und Nöte. Zu Kana in Galiläa wird nur ein konkreter Aspekt der menschlichen Bedürftigkeit gezeigt, scheinbar nur klein und von geringer Bedeutung (‚Sie haben keinen Wein mehr'). Aber er hat einen großen symbolischen Wert: Jene Hinwendung zu den Bedürfnissen der Menschen bedeutet zugleich, sie in den Bereich der messianischen Sendung und erlösenden Macht Christi zu führen. Es liegt also eine Vermittlung vor: Maria stellt sich zwischen ihren Sohn und die Menschen in der Situation ihrer Entbehrungen, Bedürfnisse und Leiden. Sie stellt sich ‚dazwischen', das heißt, sie macht die Mittlerin, nicht wie eine Fremde, sondern in ihrer Stellung als Mutter" (RM 21).

[247] Vgl. Pius XII, Enzyklika *Mystici Corporis* (1943), BF VI, 98. Der Papst gibt nicht an, ob die Übertragung des Heiligen Geistes an die Kirche durch den sterbenden Erlöser mit den Worten des Evangelisten in Verbindung gebracht werden soll, der vom ‚Aufgeben des Geistes' spricht, oder mit der Tatsache, dass aus der durchbohrten Seite Christi Blut und Wasser als Zeichen des göttlichen Parakleten flossen.

[248] „‚Als Jesus von dem Essig genommen hatte, sprach er: Es ist vollbracht! Und er neigte das Haupt und gab seinen Geist auf' (Joh 19,30). Der Evangelist hebt nicht das Hingeben oder Anvertrauen des Geistes an den Vater hervor. Das gesamte Johannes-Evangelium und vor allem der Teil, der dem Tod Jesu am Kreuz gewidmet ist, scheint vielmehr darauf hinzuweisen, dass dieser Tod den Anfang zur Sendung des Heiligen Geistes als Gabe, die beim Weggang Christi übergeben wird" (*Die heilende Kraft des Kreuzes*, 01. August 1990, in: *Johannes Paul II., Der Heilige Geist: Katechesen 1989-1991*, Hrsg. Norbert und Renate Martin, St. Ottilien 1994, S. 203). Vgl. EV 51.

[249] DCE 19.

Unter den zeitgenössischen Theologen beschäftigt sich ganz besonders Felipe F. Ramos mit der Interpretation von Joh 19,30. In seinem Artikel mit dem Titel *El Espíritu Santo y María de los escritos Joanicos* stellt er fest[250], dass bei den Synoptikern die Tatsachenfeststellung des Todes Christi sprachlich so beschrieben wurde, wie man jeden menschlichen Tod beschreibt, hingegen kann der Ausdruck ‚Jesus gab den Geist auf' im Johannes-Evangelium eine doppelte Bedeutung haben. Ramos stellt fest, nachdem er den gesamten Kontext des Johannes-Evangeliums und seine Empfindsamkeit gegenüber der Gegenwart der dritten göttlichen Person analysiert und die ‚Hingabe des Geistes' mit der Tatsache des Fließens von Wasser aus der Seite des toten Jesus verbunden hat, dass im Augenblick des Todes Christus seiner Mutter und dem geliebten Jünger den Heiligen Geistes übergab. Als Ergebnis befanden sie sich in der Mitte des christlichen Geheimnisses und nahmen eine besondere Stellung in der Kirche an[251].

Ein anderer spanischer Theologe, X. Pikaza, schreibt ausdrücklich, dass Jesus im Augenblick seines Todes den Heiligen Geist an die Menschheit übergibt (Joh 7,37-39). Diese Menschheit wird unter dem Kreuz durch Maria und den geliebten Jünger vertreten. Sie empfangen den Heiligen Geist im Augenblick des Todes Jesu, d. h. die Gnade und Erlösung, die Jesus der Welt übergibt. Zugleich wird Maria durch den gleichen Geist wahrhaftig zur Mutter der Glaubenden, und der geliebte Jünger (die Kirche) wird ein Kind Mariens[252].

Auf ähnliche Weise wird die Beschreibung des Todes Jesu im Johannes-Evangelium von J. Kudasiewicz kommentiert. Der Theologe aus Kelce bemerkt ausdrücklich, dass der sterbende Jesus den Menschen zwei Gaben übergibt: seine Mutter und den Heiligen Geist[253].

Die These von der Übergabe des Heiligen Geistes an Maria durch den sterbenden Jesus ist weit verbreitet[254]. Das Ergebnis dieser ‚Übertragung' ist die enge Vereinigung Mariens mit dem göttlichen Parakleten. Diese enge Verbindung zeigt sich bereits in der ganzen Beschreibung der Passion und des Todes Jesu[255]. Es ist der Heilige Geist, der Maria stärkt, damit sie treu an ihrem Sohn festhält.

Der gleiche Heilige Geist, den Christus im Tod seiner Mutter übergab, macht sie zur geistigen Mutter - nicht nur des Lieblingsjüngers Jesu, sondern von all den ‚geliebten Jüngern Christi', d. h. der Christen[256]. A. Contri fasst diese Wahrheit in einer kurzen Erklärung

---

[250] EphMar 28(1978), S. 169-190.

[251] F. F. Ramos, *El Espíritu Santo y María en los escritos Joanicos*, EphMar 28 (1978), S. 176-177. Vgl. S. Gręś, *Relacja: „Duch Święty – Maryja"*, a.a.O., S. 96.

[252] „Quiénes reciben ese Espíritu que Jesús entrega por su muerte? Evidentemente todos, sin expectión y sin media (cfr. Jn 7,37-39). Sin embargo, el en contexto de nuestra escena, el Espíritu se ofrece antes que nada a los personajes principales: la madre y el discípulo querido. Será precisamente ese Espíritu de Jesús el que permite que Israel-María sea madre verdadera de los fieles y el discípulo-iglesia hijo de María. Ambos [...] son receptores de la gracia y salvación de Jesús sobre la tierra" (X. Pikaza, El Espíritu Santo y María, a.a.O., S. 100-101).

[253] „Der Heilige Geist ist die Gabe des sterbenden Jesus. Wenn also die zweite Gabe – der Heilige Geist – einen theologischen und einen heilsgeschichtlichen Charakter hat, dann hat ebenso auch die erste Gabe des sterbenden Jesus – seine Mutter – nicht nur einen rein familiären Sinn, sondern auch eine theologische Bedeutung. Pragmatische Bemerkung: Die Gabe der Mutter empfängt der Jünger von Jesus und durch Jesus. Die Gabe der Mutter und des Heiligen Geistes sind die Früchte des Kreuzes" (J. Kudasiewicz, *Przez Jezusa do Maryi w Biblii*, in: *Przez Jezusa do Maryi. Materiały z Sympozjum mariologicznego*, a.a.O., S. 36).

[254] „Sarà ancor Lei che accoglierà l´ultima parola del Figlio morente, là presso la Croce: per prima riceve quello Spirito che esce dal seno di Lui, a convalidare l´acqua e il sangue sgorgati dal suo costato. La concessione dello Spirito avveniva sicura ed immediata dal momento in cui Figlio di Dio era esaltato sulla Croce per la vera glorificazione (cf. Gv 7,39)" (A. Pedrini, *Lo Spirito Santo e Maria Santissima*, a.a.O., S. 586). Vgl. I. de la Potterie, *María y la Santíssima Trinidad en San Juan*, „Estudios Trinitarios" 19 (1985), S. 185; A. Contri, *Santa Maria*, a.a.O., S. 159; D. Fernández, *María y el Espirítu Santo en la Enciclica „Redemptoris Mater"*, a.a.O., S. 131; J. Bolewski, *Misterium Niepokalanego Poczę¸cia*, a.a.O., S. 33. Ebenso äußert sich H. M. Manteau-Bonamy, der sagt: „Die Liebe, die aus dem Herzen des sterbenden Jesus am Kreuz floss, als er ‚den Geist aufgab', nahm das unbefleckte Herz Mariens, um es allen Menschen zu geben" (H. M. Manteau-Bonamy, *Nauka maryjna ojca Kolbego*, a.a.O., S. 124).

[255] „Maria steht auch und gerade in der Todesstunde Jesu gänzlich unter der über sie verfügenden Herrschaft des Heiligen Geistes" (H. Mühlen, Neuorientierung und Krise der Mariologie, a.a.O., S.47).

[256] „El mismo Espíritu Santo, que fecundó el seno virginal de María para engendrar a Cristo en Nazaret, hace surgir la nueva dimensión de sua maternidad espiritual en el Calvario para todos los hombres e la conserva y mantiene en la historia de la Iglesia hacia los hermanos de su Hijo" (D. Fernández, *María y el Espíritu Santo en la enciclica „Redemptoris Mater"*, a.a.O.,

zusammen: Im Moment der Verkündigung kam der Heilige Geist auf Maria herab, um den physischen Leib Christi zu gebären, und auf Golgota kam er auf sie herab, um den gemeinschaftlichen (mystischen) Leib Christi hervorzubringen[257]. Auch Johannes Paul II. betont deutlich in der Enzyklika *Redemptoris Mater*, dass die Mutterschaft Mariens gegenüber den Menschen, obwohl sie schon früher angedeutet worden ist, erst am Fuße des Kreuzes klar eingerichtet und gestiftet ist, denn „sie geht aus der endgültigen Vollendung des österlichen Geheimnisses des Erlösers hervor"[258]. An einer anderen Stelle fügt der Papst hinzu, dass dieser heilsame, mütterliche Einfluss der Mutter Gottes auf die Menschen „vom Heiligen Geist übertragen wurde, der ebenso, wie er die Jungfrau Maria mit seiner Kraft überschattete und in ihr die göttliche Mutterschaft beginnen ließ, sie fortwährend in ihrer Sorge für die Brüder ihres Sohnes bestärkt"[259]. Wir sehen also, dass Johannes Paul II., obwohl er nicht direkt über das Herabkommen des Heiligen Geistes auf Maria im Moment des Todes Jesu spricht, die Gegenwart des Heiligen Geistes bei der Verwirklichung der Mission, die Maria von ihrem sterbenden Sohn empfangen hat, d. h. in der Mission der geistigen Mutterschaft, ebenfalls beachtet[260].

An einer anderen Stelle sagt der Papst jedoch ausdrücklich, dass Johannes annahm, dass Maria, dank der Unterwerfung gegenüber dem Heiligen Geist in der Stunde des Todes Jesu, die Mutter der Barmherzigkeit wird, weil „Maria die Fülle und Universalität der Liebe Gottes erfährt, die ihr das Herz weitet und sie fähig macht, das ganze Menschengeschlecht zu umfangen. So ist sie zur Mutter von uns allen und von jedem einzelnen von uns geworden, eine Mutter, die für uns die göttliche Barmherzigkeit erlangt"[261]. Somit wird nach Johannes Paul II. die geistige Mutterschaft (und die damit verbundene Mittlerschaft in Bezug auf die Menschen) eine Folge der Annahme des Heiligen Geistes durch Maria und ihres Gehorsams gegenüber dem Heiligen Geist in der Stunde des Todes Jesu.

Eine ähnliche These stellt H. Manteau-Bonamy auf, nämlich, dass Maria vereinigt mit dem Heiligen Geist am Fuße des Kreuzes die Barmherzigkeit Gottes personifiziert. Dieser französische Theologe sagt, dass der Heilige Geist zusammen mit dem göttlichen Erlöser reinwäscht und die Sünder im Moment des Leidens und des Todes Christi am Kreuz gerecht macht, und dass er der neuen Eva – Maria die Liebe übergibt, die das Herz des neuen Adam – Christus belebt. So wie Christus im Moment des Todeskampfes in seiner Menschlichkeit und nicht in der Gottheit litt, so fühlt der Heilige Geist nicht in seiner Gottheit mit, sondern zeigt sein Mitleid durch das Herz der unbefleckten Jungfrau[262]. Die Vereinigung des Heiligen Geistes mit Maria am Fuße des Kreuzes erreicht eine solche Dimension, dass der französische Dominikaner nicht zögert, zusammen mit dem hl. Maximilian zu behaupten[263], dass die mit dem Heiligen Geist vereinigte Maria ‚die personifizierte göttliche Barmherzigkeit' ist[264]. Auf der Grundlage des Argumentes von Manteau-Bonamy erkennt man, dass „die Jungfrau Maria – durch den Heiligen Geist – in diesem Sinne die wahre Mittlerin ist, insofern er selbst der

S. 132). Vgl. A. Pedrini, *Lo Spirito santo e Maria*, a.a.O., S. 586; J. Bolewski, *Misterium Niepokalanego Poczęcia*, a.a.O., S. 33; G. M. Bartosik, *Z Niej narodził się Jezus*, a.a.O., S. 87-88.

[257] „Abbiamo due venute dello Spirito su Maria [...]: all`Annunciazione (‚scenderà, odombrerà') per dare origine al Corpo fisico di Cristo; al Calvario (‚inclinato il capo') per dare origine al Corpo communitario di Cristo" (A. Contri, Santa Maria, a.a.O., S. 159).

[258] RM 23.

[259] RM 38.

[260] „En el momento en que Jesús vuelve al Padre, comunica su Espíritu. Y en esta hora suprema de la comunicación del Espíritu, alli está María, recibiendo de Jesús una nueva maternidad. Y esta nueva maternidad en el Espíritu Santo, nos dice Juan Pablo II, perdura y permanece en la Iglesia hasta nuestros dias" (D. Fernández, *María y el Espíritu Santo en la enciclica „Redemptoris Mater"*, a.a.O., S. 131).

[261] VS 120.

[262] Pater J. Bolewski erklärt, dass das offene Herz Jesu der Vorgeschmack auf den Geist der Liebe am Kreuz ist. Vgl. J. Bolewski, *Misterium Niepokalanego Poczęcia*, a.a.O., S. 43.

[263] Vgl. PMK, Nr. 377, S. 607.

[264] Vgl. H. M. Manteau-Bonamy, *Nauka maryjna ojca Kolbego*, a.a.O., S. 123.

Mittler des einzigen Mittlers Jesus Christus ist“[265]. So haben wir hier das Konzept der Teilnahme Mariens an der Mittlerschaft des Heiligen Geistes, die vor allem auf der Beschenkung der Menschen mit der göttlichen Barmherzigkeit basiert.

Einige Theologen ziehen aus den Überlegungen über Marias Annahme des Heiligen Geistes, der durch den sterbenden Jesus gesandt worden ist, den Schluss, dass ein Christ, wenn er Maria als Mutter annimmt, zugleich den Heiligen Geist selbst erhält[266], d. h. er beginnt ein neues Leben ‚im Geist‘[267].

Eine interessante Interpretation der Beziehung zwischen Maria und dem Heiligen Geist im Moment des Todes Christi und danach wurde von Ignace de la Potterie vorgelegt. Er sagt, dass Maria eine bestimmte ‚mittlerische‘ Mission zwischen dem Sohn und dem Heiligen Geist erfüllt. Dieser Bibelforscher aus Rom versteht die Mittlerschaft jedoch sehr speziell, d. h. im Sinne eines Vorbildes bezüglich der Menschen. Er weist darauf hin, dass Jesus den Jüngern seinen Geist im Moment des Todes ‚gibt’, um sie mit dem ‚neuen Leben‘ zu beschenken, und ihnen danach vollständig am Tag der Auferstehung erteilt. Jedoch für die Zeit der Wanderung, die auch Golgatha und den Abendmahlssaal beinhaltet, vertraut Christus seine Jünger und uns seiner Mutter an. Das genau ist diese spezifische ‚Mittlerschaft‘ zwischen Jesus und dem Geist, die darin besteht, dass Maria für die Jünger Jesu in ihren schwierigen Momenten ein Vorbild des Glaubens und der Treue zum Bund ist, den Gott mit der Menschheit durch seinen Sohn im Heiligen Geist geschlossen hat[268]. De la Potterie nennt diese ‚Mittlerschaft‘ Mariens die Vorbild-Ursache auf unserer Wanderung zum Haus des Vaters[269].

Im Zusammenhang mit der Anwesenheit Mariens am Fuße des Kreuzes und ihrer Beziehung zum Heiligen Geist lohnt es sich, die Aufmerksamkeit auf die Gedanken von Pater Marie-Dominique Philippe, Professor der Universität Freiburg in der Schweiz, zu schenken. Seiner Meinung nach ist die Frucht des vollbrachten Heilswerkes durch den Sohn im Heiligen Geist am Kreuz die Erlösung der Menschen. Aber die am vollkommensten erlöste Person ist die Maria Immaculata. Daher folgert er in Bezug auf die Gedanken des hl. Maximilian Kolbe, dass die größte Frucht des Heiligen Geistes während der Passion Christi am Kreuz die unbefleckte Empfängnis Mariens ist. Philippe sagt wörtlich, dass „der Vater Maria, die unbefleckte Empfängnis, am Kreuz ‚durch‘ und ‚in‘ dem Heiligen Geist gebiert“[270]. Darüber hinaus meint Philippe, dass es während des Leidens Christi am Kreuz eine besondere Vereinigung der ungeschaffenen unbefleckten Empfängnis (der Heilige Geist) mit der geschaffenen unbefleckten Empfängnis (Maria Immaculata) entsteht, deren einzigartige Wirkung das Mitgefühl Marias mit ihrem sterbenden Sohn ist (die Einheit des Heiligen Geistes mit dem schmerzhaften Herzen Mariens)[271].

Zusammenfassend können wir sagen, dass die zeitgenössischen Autoren ganz klar den Moment des Todes Jesu als ein Ereignis der Übergabe der Kirche an den Heiligen Geist interpretieren, deren Hauptvertreterin am Fuße des Kreuzes Maria ist. Die heiligste Jungfrau, die den Heiligen Geist vom sterbenden Sohn annimmt, verbindet sich sehr eng mit ihm und wird so zur geistigen Mutter der Christen. Daher ist dieses Ereignis sowohl in der zeitgenössischen Theologie als

---

[265] Ebd., S. 123.

[266] „Das vielleicht Erstaunlichste ist, wie eng sich die Person des Geistes mit Maria vereinigt, dann wenn wir sie bei uns empfangen, empfangen wir ihn …“ (J. Bolewski, *Misterium Niepokalanego Poczęcia*, a.a.O., S. 31). Vgl. ebd., S. 33.

[267] „Acogiendo a María ‚en nuestra intimidad‘ (cf 19,27b), como lo hizo el Discípulo amado, nos abrimos a la vida según el Espíritu, a nuestra vida de hijos de Dios” (I. de la Potterie, María y la Santíssima Trinidad en San Juan, a.a.O., S. 185).

[268] Man kann also davon ausgehen, dass nach dem diskutierten Autor die Mittlerschaft Mariens ‚zwischen‘ Jesus und dem Heiligen Geist in erster Linie bedeutet, dass die Apostel im Glauben, in der Hoffnung und in der Zeit ‚zwischen‘ dem Tod Jesu und der Sendung des Heiligen Geistes durch Jesus gestärkt werden.

[269] Vgl. ebd., S. 185-186.

[270] M. D. Philippe, *L’Immacolata Concezione, capolavoro dello Spirito Santo attraverso la croce di Cristo*, MIm 16 (1980), S. 53.

[271] Vgl. M. D. Philippe, *Il mistero dello Spirito Santo e di Maria secondo il Padre Kolbe*, MIm 18 (1982), S. 54.

auch in der Lehre der Kirche ein pneumatologisch wichtiges Argument für die theologische Begründung der geistlichen Mutterschaft Mariens und ihrer Mittlerschaft.

### 5.1.5 PFINGSTEN

Ein weiteres biblisches Ereignis, das auf die enge Vereinigung der seligen Jungfrau Maria mit dem Heiligen Geist hinweist, ist das Herabkommen des Heiligen Geistes auf die am Pfingsttag im Abendmahlssaal Versammelten: Maria, die Apostel und die Frauen (Apg 1,14 u. 2,1-41). Für viele zeitgenössische Theologen ist diese Vereinigung die Grundlage, für das Sprechen über die Mittlerschaft Mariens, die verstanden wird als das Bittgebet Marias und das Herabkommen des Heiligen Geistes und seiner Gaben, sowohl auf die Apostel im Abendmahlssaal als auch auf die Christen aller Zeiten. Fragen wir uns, wie die zeitgenössischen Autoren diese Vereinigung zwischen dem Heiligen Geist und der seligen Jungfrau Maria betrachten, die am Pfingsttag stattfand!

Sehr oft wird die Parallelität zwischen dem Herabkommen des Heiligen Geistes auf die heiligste Jungfrau Maria im Ereignis der Verkündigung und dem Herabkommen des göttlichen Parakleten auf Maria im Abendmahlssaal betont[272]. Die Parallelität der Vereinigung Mariens mit dem Heiligen Geist in diesen beiden Ereignissen wird ebenfalls erkannt, deren Frucht der Beginn des physischen Leibes Jesu (Verkündigung) und der Beginn seines mystischen Leibes (Pfingsten) ist.

X. Pikaza merkt an, dass auf der Grundlage der biblischen Texte in Maria, und nur in Maria, ein zweifaches Herabkommen des Heiligen Geistes festgestellt werden kann: das alttestamentliche Pfingsten (d. h. die Geburt Jesu) und das kirchliche Pfingsten (Geburt der Kirche)[273]. Er hebt hervor, dass viele katholische Autoren bisher die Wichtigkeit und den Stellenwert dieses zweiten Herabkommens des Heiligen Geistes auf Maria ignoriert haben, mit dem Argument, dass Maria die mütterliche Gegenwart des Heiligen Geistes am intensivsten und in der umwandelndsten Weise im Moment der Menschwerdung empfing. Pikaza ist einverstanden mit der Aussage über die Einzigartigkeit der Vereinigung Mariens mit dem Heiligen Geist bei der Verkündigung des Engels, dennoch hält er es auch für notwendig, die Bedeutung der Vereinigung Mariens mit dem Heiligen Geist am Pfingsttag zu zeigen. Es ist eine Vereinigung, die Maria nicht nur als die Mutter des Sohnes Gottes offenbart, sondern auch als die erste Christin, die mit dem Heiligen Geist in der Gemeinschaft der Gläubigen vereint ist[274].

Zu den Theologen, die die einzigartige Parallelität zwischen der Verkündigung und Pfingsten deutlich betonen, gehören u. a. Aristide Serra, Jean Galot, Miguel Ponce Cuellar. Die wichtigsten anerkannten Ähnlichkeiten zwischen diesen Ereignissen sind folgende: Der Heilige Geist als Kraft des Höchsten (Lk 1,35b) oder die Kraft aus der Höhe (Lk 24,49) kommt über Maria (Lk 1,35a) sowie über Maria und die Apostel (Apg 1,18; 2,4). Dann, erfüllt mit dem Heiligen Geist, preist Maria Gott für das Große, was er an ihr getan hat (Lk 1,46.49), wiederum verkünden die Apostel die großen Taten Gottes (Apg 2,4.11). So wird sowohl Maria

[272] Vgl. LG 59; DM 4.

[273] „Esto significa que en María, y sólo en ella, se han unido los dos pentecostés: el veterotestamentario y el eclesial, el nascimiento de Jesús y el nascimiento de la iglesia" (X. Pikaza, *Maríe y el Espíritu Santo*, a.a.O., S. 34). Im zweiten Fall ist der Heilige Geist schon der Geist des auferstanden Jesus und damit die Kraft Gottes, die aus dem gesamten Heilswerk Jesu hervorgeht. Por. X. Pikaza, *El Espíritu Santo y María en la obra de San Lucas*, a.a.O., S. 166.

[274] Vgl. ebd., S. 35-36.

als auch die Kirche (die Urgemeinde) prophetische Zeugen des Wirkens Gottes und seines Geistes[275].

Das Ergebnis des Herabkommens des Heiligen Geistes auf Maria und der einzigartigen Vereinigung der seligen Jungfrau Maria mit der dritten göttlichen Person ist der Anfang des irdischen Lebens des Sohnes Gottes (das Geheimnis der Menschwerdung) und der Anfang der Kirche (Pfingsten)[276]. Hier gibt es eine klare Fortsetzung. Die Entstehung der Kirche setzt das Werk der Menschwerdung fort. In beiden Fällen sind der Heilige Geist und Maria anwesend, die beide eine äußerst wichtige Rolle spielen[277].

So sehen wir, dass einige Theologen den Anfang der Kirche im Moment des Empfanges des Heiligen Geistes durch Maria unter dem Kreuz (vorheriger Absatz) erkennen, die anderen (und auf jeden Fall viele) diesen Anfang im Moment des Herabkommens des Heiligen Geistes auf Maria und die Apostel im Abendmahlssaal. Aus ihrer Sicht steht der Heilige Geist sowohl am Anfang der Mission Jesu als auch am Anfang der Mission der Kirche[278], und wie Maria Jesus in der ersten Zeit seines Lebens begleitete, so begleitet sie die Kirche in der ersten Zeit ihrer apostolischen Tätigkeit[279]. So kann man hier eine klare Vereinigung Mariens nicht nur mit der dritten göttlichen Person, sondern auch mit der Kirche, in der der Heilige Geist lebt, sehen. J. Galot erfasst diese Wahrheit in der Aussage, dass sich die untrennbare Beziehung Mariens mit dem Heiligen Geist im Leben der Kirche verlängert, was deutlich im Ereignis von Pfingsten zu sehen ist[280]. Die Frucht dieser Vereinigung Mariens mit dem Heiligen Geist im Ereignis von Pfingsten ist ihre Mutterschaft gegenüber der Kirche, die das Werk des Heiligen Geistes ist[281], und die Frucht ihrer großartigen Kooperation mit ihm[282].

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass in der zeitgenössischen Theologie eine klare Wahrnehmung der Analogie und Parallelität zwischen dem Herabkommen des Heiligen Geistes auf Maria im Moment der Verkündigung und dem Herabkommen des Heiligen Geistes auf Maria am Pfingsttag zu sehen ist. Im Abendmahlssaal setzt Maria in der Kraft des Heiligen Geistes ihre Mutterschaft gegenüber Christus, diesmal dem mystischen Christus, fort. Ihre geistige Mutterschaft geht aus ihrer engen Verbindung mit dem göttlichen Parakleten hervor und ist das Werk dieses Geistes.

Im abgeschlossenen ersten Teil dieses Kapitels haben wir die wichtigsten biblischen und theologischen Voraussetzungen erörtert, die die enge Vereinigung Mariens mit dem Heiligen Geist begründen, aus denen die zeitgenössischen Theologen die Mittlerschaft der seligen Jungfrau Maria ableiten. Zu diesen Voraussetzungen gehören: die unbefleckte Empfängnis Mariens, ihre göttliche Mutterschaft, die Vereinigung Mariens mit dem Heiligen Geist während des irdischen Lebens Christi, ihre Vereinigung mit der dritten göttlichen Person in der Zeit des Leidens und des Todes des Erlösers und das Ereignis von Pfingsten. Der Moment des Todes Jesu und Pfingsten werden analog zum Geheimnis der Menschwerdung gesehen, d. h. diese

---

[275] Vgl. A. Serra, *Dimensioni mariane del Mistero Pasquale. Con Maria, dalla Pasqua all'Assunta*, Milano 1995, S. 97-98; M. Ponce Cuellar, *María, Madre del Redentor y Madre de la Iglesia*, Barcelona 1996, S. 125; J. Galot, *Maria e lo Spirito*, a.a.O., S. 95; J. Myszkowski, *L'Opera dello Spirito Santo in Maria*, a.a.O., S. 108-112.

[276] „La Sacra Scrittura registra, dunque, due venute dello Spirito in Maria: una personale, a Nazareth, e una collettiva, nel Cenacolo. Dalla prima venuta nacque il Cristo storico, dalla seconda il Cristo mistico. [...] Il Cenacolo non è che l´espansione di Nazareth" (L. Cignelli, *Maria e lo Spirito Santo*, „Forma Sororum" 22 [1985], S. 132). Vgl. M. Ponce Cuellar, *María, Madre del Redentor y Madre de la Iglesia*, a.a.O., S. 125-126.

[277] Ebd., S. 126.

[278] Vgl. R. Blãzquez, María, *Espíritu Santo y la Palabra de Dios*, in: *Maria en la vida religiosa. Compromiso y fidelidad*, Madrid 1986, S. 83.

[279] Ebd.

[280] Vgl. J. Galot, *Maria e lo Spirito*, a.a.O., S. 95.

[281] „Nella sua maternità verso la Chiesa, Maria agisce d'accordo con lo Spirito Santo: tutta la sua maternità, fin dall' origine, è l´opera della Spirito d´amore" (J. Galot, *Maria e lo Spirito santo*, a.a.O., S. 97).

[282] Vgl. K. McNamara, *The Holy Spirit and Mary. Lecture delivered at the Congress of the Ecumenical Society of the Blessed Virgin Mary. Dublin, 24* april, 1984, Dublin 1984, S. 10.

Ereignisse werden als Beginn der geistigen Mutterschaft Marias gegenüber der Kirche interpretiert, die ‚durch den' und ‚im' Heiligen Geist verwirklicht sind. Wortwiederholung ‚werden' ist unschön.

## 5.2 Die Art und Weise der Vereinigung Mariens mit dem Heiligen Geist

Um die Formen sowie die Art und Weise der Vereinigung Mariens mit dem Heiligen Geist zu beschreiben, wurden in der Theologie über viele Jahre hinweg bestimmte Modelle entwickelt. Eine besondere Blüte der Veröffentlichungen zu diesen Modellen war nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil zu beobachten. Sie versuchen, mit verschiedenen Begriffen aus unserer irdischen Realität das Mysterium der Vereinigung des Heiligen Geistes mit der Mutter Gottes zu klären. Grundsätzlich kann man fünf solcher Modelle oder Arten unterscheiden, durch die dieses Geheimnis dargestellt wird. Diese Modelle schließen sich nicht gegenseitig aus, sondern ergänzen sich und zeigen verschiedene Aspekte derselben Realität. Diese Modelle sind:

1) die Synergie im Wirken des Heiligen Geistes und Mariens.
2) Maria, das Heiligtum (Tempel) des Heiligen Geistes.
3) Maria, Abbild und Ikone des Heiligen Geistes.
4) Maria, Offenbarung und Transparenz des Heiligen Geistes.
5) Maria, gleichsam die Inkarnation des Heiligen Geistes[283].

In unserer Arbeit interessiert uns die Frage, inwieweit diese funktionsfähigen Modelle eine pneumatologische Interpretation der marianischen Mittlerschaft erlauben oder ermöglichen. Natürlich beziehen sich diese Modelle auf die oben diskutierten biblischen und theologischen Zeugnisse. Es wird jedoch nützlich sein, diese Konzepte separat zu betrachten, vor allem aber die Art und Weis der Argumentationen für die Vereinigung Mariens mit dem göttlichen Parakleten, aus der die Wissenschaft die marianische Mittlerschaft ableitet.

Bevor wir auf bestimmte Modelle eingehen, ist hervorzuheben, dass die einzelnen Autoren im Allgemeinen eng mit einem, zwei oder drei Modellen verbunden sind, auf die sie ihre Überlegungen konzentrieren[284]. In unserer Arbeit werden wir versuchen, die Hauptideen aller fünf Konzepte synthetisch zu präsentieren.

### 5.2.1 DIE SYNERGIE ZWISCHEN DEM HEILIGEN GEIST UND MARIA (DIE ÜBEREINSTIMMUNG DES WIRKENS UND DES WILLENS MARIENS MIT DEM WIRKEN UND DEM WILLEN DES HEILIGEN GEISTES)

Das nützlichste Modell für die pneumatologische Erklärung der Mittlerschaft Mariens ist das von dem italienischen Theologen D. Bertetto formulierte Konzept, das er als die ‚Synergie zwischen dem Heiligen Geist und Maria' bezeichnet[285]. Der italienische Salesianer

[283] Die Anerkennung Mariens als Braut des Heiligen Geistes könnte ebenfalls als ein solches Modell angesehen werden. Angesichts der Gesamtkonstruktion dieses Kapitels fand ich es aber vernünftiger, dieses Modell als das personalistischste Modell in die Beschreibung des Mysteriums der Menschwerdung aufzunehmen, mit dem dieses Modell eng verbunden ist.

[284] Z. B. sieht X. Pikaza die Vereinigung Mariens mit dem Heiligen Geist im Geheimnis der Menschwerdung des Sohnes Gottes in der dreifachen Perspektive: als die Inauguration der neuen Schöpfung (Maria, die neue Erde, aus der der Heilige Geist den neuen Adam erschafft), als das heilige Einwohnen (Maria, das Heiligtum und der Tempel des Heiligen Geistes) und als die personale Transparenz (Maria, die Transparenz des Heiligen Geistes) – vgl. X. Pikaza, *María y el Espíritu Santo*, a.a.O., S. 29-31.

[285] D. Bertetto, *La sinergia dello Spirito Santo con Maria*, MSS, S. 291-302; *Azione propria dello Spirito Santo in Maria*, a.a.O.; *Maria la Serva del Signore. Trattato di Mariologia*, Napoli 1988, S. 449-464; *I rapporti di Maria e dei laici con la Persona dello Spirito Santo*, a.a.O., S. 430-433.

zeigt, dass in allen Aktivitäten der seligen Jungfrau Maria sowohl während ihres irdischen Lebens als auch nach der Aufnahme in den Himmel Maria in hervorragender Einwilligung und im Einklang mit der dritten göttlichen Person wirkt, d. h. dass ihr Wille eng mit dem Willen des Heiligen Geistes vereint ist. Wir finden diesen Gedanken bereits bei einigen Kirchenvätern[286]. Als Vorläufer dieses Konzeptes kann jedoch gerade der orthodoxe Theologe hl. Gregorios Palamas in Betracht gezogen werden[287]. In diese Richtung geht die Lehre des hl. Johannes vom Kreuz[288], und im zwanzigsten Jahrhundert die des hl. Maximilian Kolbe, der immer wieder betont, dass der Wille der Unbefleckten Empfängnis mit dem Willen Gottes immer in Übereinstimmung ist und dass Maria ganz und gar den Willen des Heiligen Geistes erfüllt, der in ihr wohnt[289].

Das griechische Wort *synérgeia* bedeutet in der religiösen Sprache das göttlich-menschliche Zusammenwirken, das aus dem Geheimnis des Einwohnens Gottes im Menschen fließt, weil wir als Teilnehmer an der „göttlichen Natur" (2 Petr 1,4) „in ihm leben, uns bewegen und wir selbst sind" (Apg 17.28a)[290]. Die Heilige Dreifaltigkeit, die in einem gerechtfertigten Menschen lebt, führt ihn, heiligt ihn und erleuchtet sein inneres Leben[291]. Auf besondere Weise wurde der Wohnort der Heiligen Dreifaltigkeit und des Heiligen Geistes die heiligste Jungfrau Maria. Sie ist auch das vollkommenste Beispiel für die Synergie zwischen Gott und Mensch, die Synergie zwischen dem Geist Gottes und dem Menschen[292].

Aus den Zeugnissen der Bibel geht klar hervor, dass nicht nur Christus in den wichtigsten Heilsereignissen, die im Neuen Testament beschrieben werden, in enger Verbindung mit dem Heiligen Geist wirkte, sondern auch Maria[293].

D. Bertetto, der nach einer Erklärung dafür sucht, worum es bei diesem Zusammenwirken zwischen der dritten göttlichen Person und Maria geht, beruft sich vor allem auf das Geheimnis der Menschwerdung. Der italienische Salesianer bezieht sich im Wesentlichen auf das apostolische Schreiben Papst Pauls VI. *Marialis Cultus,* in dem der Papst ganz klar das besondere Wirken des Geistes in Maria zeigt[294]. Er stellt die Frage, ob dieses Wirken nur durch den Begriff Appropriation erklärt werden kann, oder ob es als das personale Wirken verstanden werden soll, das nur dem Heiligen Geist eigen ist?

Bertetto beginnt sein Argument mit der Feststellung, dass zwar nach dem ausgeübten theologischen Grundsatz des Wirkens *ad extra* der Heiligen Dreifaltigkeit für alle drei göttlichen Personen gemeinsam ist, es besteht aber kein Zweifel, dass nur der Sohn Gottes inkarniert wurde, nicht der Vater und nicht der Heilige Geist. Man könnte also sagen, dass es in der Heilsgeschichte etwas gibt, das nur der Person des Sohnes Gottes vorbehalten ist, das

---

[286] Z. B. sagt Antipater von Bostra, dass Maria „vom Heiligen Geist bewegt wird" (*Homilia in SS. Deiparae annuntiationem*, XVI, PG 85, 1785).

[287] „Im Modell des Palamas bezieht sich der Kern der Mariologie auf die Beziehungen zu den ungeschaffenen Energien Gottes. Der Heilige Geist, der Maria im Inkarnationsereignis überschattet hat, wird als die Energie Gottes interpretiert, die ihre Person erfüllt. Ihre Zusammenarbeit mit der dritten göttlichen Person lässt sich leicht als Synergie bezeichnen. Durch diese Zusammenarbeit wird sie die Mutter des Wortes" (P. Liszka, *Pośredniczka w Duchu Świętym*, a.a.O., S. 142).

[288] „Dies war der Fall der seligen Jungfrau Maria, die Gott von Anfang an in diesen erhabenen Zustand erhoben hat. Keine Form irgendeiner Kreatur drang in ihre Seele ein und hat sie nie nach sich gezogen. Ihre Bewegungen kamen immer vom Heiligen Geist" (hl. Johannes vom Kreuz, *Dzieła, Bd. 1: Droga na Górę Karmel. Noc ciemna*, Kraków 1961, S. 303). Vgl. I. Bengoechea, *El Espíritu Santo y la Virgen María, segun San Juan de la Cruz*, EphMar 31 (1981), s. 54, 58; J. Castellano Cervera, *La Vergine Maria nel dinamismo dello Spirito Santo*, a.a.O., S. 170-172

[289] „Das hindert jedoch nicht daran, dass das Wirken Mariens das vollkommenste Wirken des Heiligen Geistes sei" (PMK, Nr. 359, S. 584). Vgl. z. B. PMK, Nr. 378, S. 611; J. Domański, *Zarys myśli maryjnej o. Maksymiliana Kolbego,* a.a.O., S. 154; S. Gręś, *Relacja: „Duch Święty – Maryja"*, a.a.O., S. 191.

[290] S. De Fiores, *Maria nella teologia contemporanea*, a.a.O., S. 279-280; R. Lombardi, *Maria icona della Trinità*, a.a.O., S. 227.

[291] Vgl. Pius XII, Enzyklika *Mystici Corporis* (1943), BF VII, 154-155.

[292] S. De Fiores, *Maria nella teologia contemporanea*, a.a.O., S. 279-280.

[293] Vgl. D. Fernández, *María y el Espirítu Santo en la Enciclica „Redemptoris Mater"*, a.a.O., S. 133.

[294] Vgl. z. B. MC 6, 19, 22, 25, 26. Vgl. D. Bertetto*, L'azione propria dello Spirito Santo in Maria*, a.a.O., S. 401-404.

nur ihm allein eigen ist, nämlich, dass nur er inkarniert wurde und dass nur er der Erlöser ist[295]. Der italienische Salesianer stellt eine analoge Frage in Bezug auf die Person des Heiligen Geistes. Er fragt, ob auch dem Heiligen Geist in der Heilsgeschichte ein Wirken zugeschrieben werden kann, das nur seiner Person allein eigen wäre, besonders im Werk der Heiligung der Menschen.

Er sucht nach Antworten in der Perspektive des Mysteriums der Menschwerdung. Entsprechend der scholastischen Terminologie stellt Bertetto fest, dass die wirkende Ursache (*causa efficiente*) der Menschwerdung die ganze Dreifaltigkeit ist, während die Formursache (*causa formale*, d. h. die Form, die das Subjekt aktualisiert) der inkarnierte Sohn, Jesus Christus, ist. Da der Sohn Gottes jedoch unendlich ist, beschränkt sich seine Existenz nicht nur auf den menschlichen Körper, den er angenommen hat, sondern umfasst auch das gesamte Universum und vergegenwärtigt sich in der Eucharistie. Wenn man die Tatsache berücksichtigt, dass die Vollkommenheit Christi nicht nur innerhalb der Grenzen seines menschlichen physischen Körpers geschlossen ist, kann man sagen, dass er nur ‚gleichsam' die Formursache der Menschwerdung ist (*quasi forma*)[296].

Auf analoge Weise fragt Bertetto, ob der Heilige Geist in Betracht gezogen werden kann, ‚beinahe Formursache' zu sein, aber nicht für die Menschwerdung, sondern für das Werk der Heiligung der Menschen. Er beruft sich auf die Texte der Heiligen Schrift (z. B. Röm 8,14; Lk 4,1; Röm 8,26) und gibt eine bejahende Antwort auf diese Frage. Seiner Meinung nach sollte man über das Wirken des Heiligen Geistes nicht nur in Bezug auf die Kategorie der Appropriation sprechen (d. h. in dem Sinne, dass bestimmte Taten dem Heiligen Geist als der personalen Liebe der Heiligen Dreifaltigkeit zugeschrieben werden), sondern auch in dem Sinne, dass er ‚gleichsam Form' wird, die die geistig-willentlichen Kräfte und Fähigkeiten Mariens und der Christen in der übernatürlichen Ordnung aktualisiert[297].

Nach Ansicht des italienischen Theologen wird der Heilige Geist zusammen mit Maria ein einziges Prinzip auf der Ebene des Wirkens. Obwohl Maria als menschliche Person betet, betet und ruft der Heilige Geist zusammen mit ihr (vgl. Röm 8,26; Gal 4,6). Gleiches gilt für das Leben anderer Christen. Hier haben wir mit dem eigenen Wirken (*azione propria*) des Heiligen Geistes zu tun, der die ‚beinahe Formursache' für die Heiligung der Christen ist. Laut Bertetto passt die Lehre der Kirche vom Heiligen Geist als Seele des mystischen Leibes gut zu diesem Konzept[298].

In der Vereinigung zwischen Maria und dem Heiligen Geist kann man nicht von einer hypostatischen Union sprechen, sondern man kann und soll von Synergie sprechen. Diese wunderbare Synergie zwischen dem Heiligen Geist und Maria (und auch anderen Christen) auf dem Gebiet der Gnade wird nicht nur durch das Gebet verwirklicht, sondern auch auf der Ebene des Willens (die Liebe zu Gott und zum Nächsten, Hass des Bösen), der Erkenntnis (die Erkenntnis des Guten und die Zeichen der Zeiten, die Gabe der Prophezeiung) und des Wirkens (das Ratgeben, die Erfüllung der Werke der Barmherzigkeit gegenüber Leib und Geist des Nächsten, die Treue zur eigenen Berufung)[299].

Das Wirken des Heiligen Geistes in Maria nahm ständig zu. Gleiches gilt für jeden Christen. Obwohl jeder Jünger Christi persönlich geistig-willentliche Entscheidungen trifft, lässt er sich vom Heiligen Geist erfassen, und umso mehr ergreift die dritte Person Gottes die Initiative und Führung in seinem Leben und Handeln. Deshalb stellt Bertetto fest, dass alle Handlungen Mariens ‚pneumatologisch' waren, d. h. vollbracht in der Synergie mit dem

[295] D. Bertetto, *La sinergia dello Spirito Santo con Maria*, a.a.O., S. 292.
[296] Vgl. ebd. S. 292-295; D. Bertetto, L'azione propria dello Spirito Santo in Maria, a.a.O., S. 434-435.
[297] Vgl. ebd., S. 296.
[298] Vgl. ebd., S. 297.
[299] Vgl. ebd., S. 297; D. Bertetto, *I rapporti di Maria e dei laici con la Persona dello Spirito santo*, a.a.O., S. 432.

Heiligen Geist. Ihm zufolge gibt es also zwei getrennte Personen (der Heilige Geist und Maria), aber ein gemeinsames Wirken[300].

Nach diesem salesianischen Theologen realisierte sich die Synergie zwischen dem Heiligen Geist und Maria während des ganzen irdischen Lebens Mariens, die sie zu immer größerer Heiligkeit führte, die sich wiederum manifestierte sowohl in ihrem Dasein als auch in ihrem Wirken („santità entitative ed operativa semper maggiore"). Ein besonderes Wachstum dieser Synergie wurde am Pfingsttag erzielt, als in ihr und in den Aposteln die sichtbare Mission des Heiligen Geistes verwirklicht wurde[301].

Aus der Lehre über die Synergie zwischen Maria und dem Heiligen Geist stellt Bertetto Schlussfolgerungen an in Bezug auf die marianische Mittlerschaft. Mit ihrer Aufnahme in den Himmel beendet Maria ihre Pilgerschaft des Glaubens, trotzdem erreicht die []wachsende Dynamik ihrer Synergie mit dem Heiligen Geist die Spitze, die sie als Mutter und Begleiterin Jesu, des Erlösers, die Funktion der Mittlerin „in der seligen Synergie mit dem Heiligen Geist" erfüllen lässt. Maria legt Fürbitte für die Menschen ein und ist beim Austeilen der Gnaden mit Christus vereinigt[302]. Die Synergie zwischen Maria und dem Heiligen Geist dauert im Himmel fort, und ihre Frucht ist die mittlerische Mission Mariens.

Es ist außerdem erwähnenswert, dass Bertetto die Mittlerschaft Mariens christologisch und pneumatologisch geltend macht. Maria ist bei der Durchführung dieses Werkes mit ihrem Sohn, dem Erlöser der Menschen, vereinigt, aber sie realisiert dieses Werk auch ‚in der seligen Synergie mit dem Heiligen Geist'.

Das Konzept von D. Bertetto ist zu einem der am häufigsten zitierten Modelle geworden, das die Vereinigung Mariens mit dem Heiligen Geist erklärt. Dies bemerken auch zahlreiche Kommentatoren wie Angelo Amato[303], Stefano De Fiores[304], Francesco Lambiasi[305], Alfonso Langella[306] und Rosa Lombardi[307]. Dieses (Konzept) liefert die Grundlage für eine pneumatologische Interpretation der marianischen Mittlerschaft, da sie als ein enges Zusammenwirken Mariens mit dem Heiligen Geist verstanden wird.

Wie A. Langella anmerkt, wurde der Beitrag von D. Bertetto zum zeitgenössischen theologischen Denken über das Thema der Beziehung ‚Maria –Heiliger Geist' von großer Bedeutung. Er besteht vor allem darin, dass der italienische Theologe, obwohl er die scholastische Terminologie verwendet, in der Lage ist, angemessen auf die Bedeutung und Intensität des Wirkens des Heiligen Geistes einzugehen, die einst von der Theorie der Appropriation in den Schatten gestellt worden waren. Darüber hinaus ist Bertettos Konzept sehr personal, was besonders in der zeitgenössischen Theologie eine bedeutende Rolle spielt. Trotz einer so klaren Betonung der Einheit des Wirkens Mariens und des Heiligen Geistes hebt der betreffende Theologe deutlich die Autonomie der Person hervor. Beim Sprechen über die Gemeinschaft des Heiligen Geistes und Mariens im Wirken wahrt er die Einheit der Überlieferung bezüglich der Autonomie der Person im Sein, und er betont auf angemessene

[300] Vgl. ebd., S. 298; vgl. D. Bertetto, *Maria nella vita cristiana*, Napoli 1985, S. 152-153; D. Fernández, *María y el Espirítu Santo en la Enciclica „Redemptoris Mater"*, a.a.O., S. 135.

[301] Vgl. ebd., S. 301.

[302] „Nell´Assunzione corporea al cielo, Maria termina la sua peregrinazione nella fede e il dinamismo crescente della sua sinergia con lo Spirito raggiunge quel vertice che le compete come Madre e alma Socia di Gesù Redentore e che esplicherà nella sede della gloria, nella visione beatifica di Dio e nella sinergia beatifica con lo Spirito Santo, per quella intercessione materna, che l´associa a Gesù nella elargizione di tutte le grazie della salvezza ai fratelli del Figlio suo ancora pellegrinanti" (ebd., S. 301).

[303] Vgl. A. Amato, *Spirito Santo*, NDM, S. 1349-1350.

[304] Vgl. S. De Fiores, *Maria nella teologia contemporanea*, a.a.O., S. 279-281.

[305] Vgl. F. Lambiasi, *Lo Spirito Santo: mistero e presenza*, a.a.O., S. 298-299.

[306] A. Langella, *Maria e lo Spirito*, a.a.O., S. 115-120.

[307] R. Lombardi, *Maria icona della Trinità*, a.a.O., S. 227-231.

Weise die ‚Asymmetrie' zwischen der göttlichen Person des Geistes und der menschlichen Person Mariens[308].

In das gleiche Konzept der Synergie muss auch die Aussage von Papst Paul VI. gestellt werden, der in seinem *Brief an Kardinal Suenens* im Jahr 1975 Maria die ‚Begleiterin des Geistes Christi' im Heilsmysterium genannt hat. Damit hat er nicht nur die enge Vereinigung und das Zusammenwirken Mariens mit der dritten göttlichen Person betont, sondern auch ihre Beteiligung an dem Werk der Heiligung der Menschen, die nunmehr vom Heiligen Geist unterstützt wird[309].

In einem ähnlichen Sinne schreibt Pater Dominguez, der über das gemeinsame Wirken des Heiligen Geistes und Mariens im Werk der Heiligung der Kirche spricht[310].

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass in der zeitgenössischen Theologie ganz klar die Einheit und die Vereinigung Mariens mit dem Heiligen Geist im Wirken betont wird, sowohl während ihres irdischen Lebens als auch jetzt im Himmel[311]. Aufgrund dieser Tatsache kann man die marianische Mittlerschaft wiederum als die Teilnahme an dem Wirken und der Mittlerschaft des Heiligen Geistes in Bezug auf die Menschen interpretieren.

### 5.2.2 MARIA, DER ORT DES EINWOHNENS DES HEILIGEN GEISTES (DAS HEILIGTUM, DAS SANKTUARIUM UND DER TEMPEL DES HEILIGEN GEISTES)

Das Zweite Vatikanische Konzil, das die Beziehung Mariens zu einzelnen göttlichen Personen beschrieb, nannte sie: „die Mutter des Sohnes Gottes und daher die bevorzugt geliebte Tochter des Vaters und das Heiligtum (*Sacrarium*) des Heiligen Geistes zu sein"[312]. Maria als ‚das Heiligtum des Heiligen Geistes' zu bezeichnen, hielten es die Konzilsväter für passende Formulierung, um die Beziehung und die Vereinigung der seligen Mutter mit der dritten Person Gottes zu bezeichnen und die Rolle dieser Vereinigung in der Heilsgeschichte aufzuzeigen[313]. Nehmen wir zur Kenntnis, dass sowohl die Beziehung zum Vater als auch zum Geist vom Konzil als Folge der Mutterschaft Gottes Mariens dargestellt wird.

Die Begriffe ‚Tempel (Heiligtum) des Heiligen Geistes' wurden von den Päpsten Paul VI.[314] und Johannes Paul II.[315] wiederholt verwendet. Fragen wir dann, ob und inwieweit der Begriff und insbesondere der darin enthaltene Inhalt bei der pneumatologischen Begründung und Erklärung der marianischen Mittlerschaft hilfreich ist? Wir werden zuerst auf die theologische Bedeutung dieses Satzes Begriffes und um danach die Verbindung dieses Modells mit der mittlerischen Funktion der seligen Jungfrau Maria zu suchen.

---

[308] A. Langella, *Maria e lo Spirito*, a.a.O., S. 119.

[309] Siehe. Anm. 168 im Vorwort. Vgl. Ildefonso de la Inmaculada, *La unción de Maria por el Espiritu Santo*, a.a.O., S. 22; D. Bertetto, *La Madonna nella parola di Paolo VI*, Roma 1980, S. 545.

[310] O. Domínguez, *La acción común del Espíritu Santo y de María en la obra de santificación y en la vida de la Iglesia*, EphMar 28 (1978), S. 215-237.

[311] J. Galot spricht von der Bindung Mariens (associazione) an das Wirken des Heiligen Geistes. Vgl. J. Galot, *Maria e lo Spirito Santo*, a.a.O., S. 96.

[312] LG 53; vgl. J. A. De Aldama, *María en sus relaciones con la Trinidad*, „Estudios Trinitarios" 2 (1968), S. 90.

[313] Vgl. M. Garrido Bonaño, *El Espíritu Santo y María en el Vaticano II*, a.a.O., S. 202-203; I. Bengoechea, *María, esposa o sagrario del Espiritu Santo?*, a.a.O., S. 348-349; D. Fernández, *La Acción del Espíritu Santo y María*, a.a.O., S. 211-212.

[314] Vgl. z. B. MC 26, 56. „Sie ist die zuerst Erlöste, die Unbefleckte vom Augenblick ihrer Empfängnis an; sie ist die unvergleichliche Wohnung des Heiligen Geistes; in ihr hat der Erlöser der Menschen sein Zelt aufgeschlagen; sie ist gleicherweise die vielgeliebte Tochter des allmächtigen Gottes und in Christus die Mutter aller" (Paul VI. Apostolisches Schreiben, *Gaudete in Domino*, 9 Mai 1975, der deutsche Text: http://w2.vatican.va/content/paul-vi/de/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19750509_gaudete-in-domino.html

[315] Z. B. Johannes Paul II., *Macierzyństwo Maryi i Kościoła*, Watykan, 8 Januar 1984, APP, Bd. 2, S. 274; vgl. W. Siwak, *Fiat mihi*, a.a.O., S. 162, Anm. 437.

Seit langer Zeit für die Betonung der engen Beziehung Mariens mit dem Heiligen Geist bezeichnen die Christen dieses Verhältnis in der Kategorie der Einwohnung des Heiligen Geistes in ihr und nennen sie ‚die Wohnung des Heiligen Geistes'[316], ‚den Tempel des Heiligen Geistes'[317], ‚das Heiligtum' oder ‚das Sanktuarium des Heiligen Geistes' (*Sacrarium*)[318]. Diese Namen haben einen klaren Bezug zum Alten Testament, wo der Jerusalemer Tempel ein Ort der Gegenwart Gottes war[319]. Das Nennen mit solchen Worten Maria ist untrennbar mit der Inkarnation des Sohnes Gottes verbunden, durch die sie zum ‚Neuen Tempel' wurde[320]. Dank der Tatsache, dass der Heilige Geist Maria überschattete (er einwohnte in ihr, er ruhte auf ihr), wurde sie die Mutter des Sohnes Gottes[321]. Ihre Person wurde so zu einem besonderen und einzigartigen ‚Ort' in der Heilsgeschichte, dem Ort, an dem der Geist Gottes kam und an dem einwohnte. X. Pikaza nennt Maria in diesem Zusammenhang ‚den Ort der absoluten Aktualisierung des Heiligen Geistes'[322].

Besonders tiefe Gedanken zu Maria als dem Tempel des Heiligen Geistes finden wir bei Y. Congar, der dieses Thema aus ekklesiologischer Sicht betrachtet. Wir zitieren eine Zusammenfassung seines Konzeptes[323].

Nach dem französischen Dominikaner ist der Tempel des Heiligen Geistes vor allem die Kirche: „Die Kirche ist die Braut, die Kirche ist der Tempel. Eigentlich ist jede glaubende Seele Braut, jeder Glaubende Tempel; dies wird im Neuen Testament ausdrücklich gesagt und auch immer wieder von den Vätern"[324]. Die Quelle dieser Heiligkeit ist der Heilige Geist.

Congar stellt fest, dass Gott in der Heilsgeschichte seine Gegenwart in drei Ereignissen zum Ausdruck bringt: im Tempel von Jerusalem, in der Inkarnation des Sohnes Gottes und in der Kirche[325]. Im Alten Testament war die Wohnstätte Gottes (und des Heiligen Geistes) weniger ein spezifischer Ort (Jerusalemer Tempel) als sein Volk. Es war dieses Volk, das der Tempel Gottes war. In der messianischen Zeit tretet Jesus Christus an der Stelle des Tempels von Jerusalem[326]. Schließlich wurde nach der Himmelfahrt Christi den Ort der Gegenwart Gottes und des Heiligen Geistes die Kirche, die nach der Lehre des hl. Paulus, der Lehre der Hebräerbriefes und der Offenbarung des Johannes der Neue Tempel, der Spirituelle Tempel[327].

---

316 Z. B. hl. Joahennes von Damaskus, *Homilia in nativitatem B. V. Mariae*, PG 96, 676

317 Z. B. hl. Andreas von Kreta, *Oratio V in Deiparae Annuntiationem*, PG 97, 896; vgl. K. Wittkemper, *Heiliger Geist. II. Dogmatik*, ML, Bd. 3, S. 111; M. Garrido Bonaño, *El Espíritu Santo y María en el Vaticano II*, a.a.O., S. 206-208. Es gab viele anderen Bezeichnungen Mariens als Tempel, z. B. *Templum Dei, Templum Deitatis, Templum Domini, Templum Trinitatis, Templum Jesu Christi* (vgl. W. Siwak, *Fiat mihi*, a.a.O., S. 162-163).

318 Es wird angenommen, dass der Erfinder des Begriffs ‚Sanktuarium (*sacrarium*) des Heiligen Geistes hl. Isidor von Sevilla war (*De ortu et ubitu Patrum*, 67, 3, PL 83, 148). Vgl. I. Bengoechea, *La Virgen María y el Espíritu Santo según San Isidoro de Sevilla*, EphMar 28 (1978), S. 191-199; ders., *María, esposa o sagrario del Espiritu Santo? Reflexión teológico-pastoral*, EphMar 28 (1978), S. 339-351; J. M. Salgado, *Les appropriations trinitaires et la théologie mariale*, a.a.O., S. 432-439.

319 Vgl. L. Deiss, *Elementi fondamentali di Mariologia*, Brescia 1970, S. 104-112.

320 Vgl. T. Strotmann, *Le Saint-Esprit et la Theotokos dans la tradition orientale*, EtM 25 (1968), S. 83.

321 „Al llamar a María «Sacrarium Spiritus Sancti», se indica, por consiguiente, una relación de intimidad extraordinaria con el Espíritu Santo, la cual se traduce en plenitud de presencia y acción. Ta presencia y acción hallan su punto culminante en la Encarnación, pero se prolungan en la vida de la Iglesia" (D. Fernández, La Acción del Espíritu Santo y María, a.a.O., S. 211); vgl. J. M. De Miguel, La Virgen María en el Misterio Trinitario y en el la Redención, in: María en la vida religiosa. Compromiso y fidelidad, Madrid 1986, S. 183-184; L. Scheffczyk, *Maryja Matka i Towarzyszka Chrystusa. Podręcznik mariologii*, Kraków 2004, S. 143-144. Neun Monate lang war Maria im wahrsten Sinne des Wortes ein Tempel, in dem der Sohn Gottes lebte. Der Ausdruck ‚Tempel des Sohnes Gottes' wurde jedoch nicht populär. Stattdessen wird Maria gemeinhin als Bundeslade bezeichnet, was darauf hinweist, dass Christus in ihrem Leib lebte und einen neuen Bund zwischen Gott und den Menschen geschlossen hat.

322 X. Pikaza, *El Espíritu Santo y María en la obra de San Lucas*, a.a.O., S. 167.

323 Dieses Konzept ist grundsätzlich im Werk *Der Heilige Geist* und im Buch von 1958 mit dem Titel *Le mystère du temple* (Paris) enthalten. Obwohl das zweite Buch vor der von uns diskutieren Periode veröffentlicht wurde, wurde es von den Autoren zitiert, die die Theologie des Congar in den untersuchten von uns Zeitrahmen diskutieren. Deshalb wir hier auch auf ihn verweisen.

324 Y. Congar, *Der Heilige Geist*, S. 201.

325 Vgl. K. Pek, *Per Spiritum*, a.a.O., S. 84.

326 Vgl. Y. Congar, *Le mystère du temple*, Paris 1958, S. 172, zitiert nach: K. Pek, *Per Spiritum*, a.a.O., S. 85-86.

327 Vgl. Y. Congar, *Le mystère du temple*, a.a.O., S. 191-192, zitiert nach: K. Pek, *Per Spiritum*, a.a.O., S. 86.

Congar betrachtet die Kirche als das Haus Gottes, in dem jeder Christ die Kirche ist und den lebendigen Stein des Hauses Gottes darstellt[328]. Auf der anderen Seite ist die Kirche jedoch nicht nur eine Summe von Individuen, sondern sollte auch als eine Person bezeichnet werden, deren höchste wirksame Persönlichkeit (*personnalité suprême*) d. h. das transzendente ‚Ich' der Heilige Geist ist, der Gegenstand von allem, was die Ordnung der Gnade betrifft[329]. In dieser Perspektive stellt Congar fest, dass der Tempel Gottes und der Tempel des Heiligen Geistes auf die vollkommenste Weise die heiligste Jungfrau Maria wurden.

Für den französischen Dominikaner die theologische Grundlage der Lehre über Maria als Tempel des Heiligen Geistes und den Ort der Gegenwart Gottes sind zwei biblische Szenen: Verkündigung und Heimsuchung[330]. Zuerst bezieht sich Congar auf die Ähnlichkeit zwischen dem alttestamentlichen Bild der Wolke, das nach der priesterlichen Tradition ein Zeichen der Gegenwart Gottes im Offenbarungszelt ist (vgl. Ex 40,35), und der Szene der Verkündigung, wo „der Heilige Geist kam über Maria, und die Kraft des Höchsten überschattete sie" (Lk 1,35). Er zieht daraus die Schlussfolgerung, dass der Leib Jesu im Mutterschoß Mariens zur Bundeslade der Gegenwart Gottes wurde und Maria selbst das Heiligtum, das diese Neue Bundeslade empfängt[331]. Auf ähnliche Weise sieht er eine Ähnlichkeit zwischen der Szene der Übertragung der Bundeslade nach Jerusalem (2 Sam 6,1-14) und der Szene der Heimsuchung (Lk 1,39-56). In dieser Perspektive nennt er Maria ‚Sanktuarium, die Neue Bundeslade des neuen und endgültigen Bundes'[332].

Maria den ‚Tempel' zu nennen, ergibt sich laut Congar aus zwei biblischen Prämissen: erstens der Tatsache, dass Maria (wie kein anderer Mensch) die Mutter Christi wurde, so dass Gott in ihr wohnte; zweitens der Tatsache, dass sie wie jeder andere Christ der Tempel des Heiligen Geistes ist (vgl. 1 Kor 3,16-17, 2 Kor 6,14-17), obwohl auf die höchste Weise wegen ihrer Heiligkeit[333].

Der biblische Ausdruck, der die Realität der Gegenwart Gottes in Maria am besten widerspiegelt, ist der Ausdruck ‚Bundeslade'. Dieser Titel ergibt sich aus der Beziehung Mariens zu Christus (der, der Neue Bund zwischen Gott und der Menschheit ist) und der geistigen Schönheit Mariens, die sich aus der vollständigen Erfüllung Mariens mit dem Heiligen Geist ergibt. Zur Begründung seiner These zitiert Congar den *Akathistos an die allerheiligste Gottesgebärerin und immerwährende Jungfrau Maria*, wo Maria die ‚vom Heiligen Geiste vergoldeter, Schrein' genannt wird[334].

Deses Einwohnen des Heiligen Geistes in Maria wurde nicht im Moment der Verkündigung des Engels beendet: der Heilige Geist bleibt in ihr für immer, daher in der Theologie des Titels ‚Tempel (Heiligtum) des Heiligen Geistes' ist er nicht auf den Augenblick der Menschwerdung beschränkt, sondern gilt er für das ganze Leben Mariens (wie bereits gezeigt wurde, betonen viele Theologen, dass Maria schon im Moment ihrer unbefleckten Empfängnis der Tempel des Heiligen Geistes wurde[335]).

---

[328] „Erstens ist, wie Thomas das ausdrücklich vermerkt hat, die Kirche die Versammlung der Gläubigen. Wenn jede Seele Kirche ist, so ist die Gesamtkirche erst recht Haus Gottes; die Gläubigen sind gleichsam dessen lebendige Bausteine (Eph 2,20ff; 1Petr 2,5). Und wenn Gott (der Geist) auf der Grundlage der übernatürlichen Liebe voll innewohnt, so ist allein die Kirche, allein der Leib Christi sicher, stets einen von Liebe beseelten Glauben zu haben; jede Einzelperson kann hierin versagen. Die Verheißungen sind der Kirche gemacht worden" Y. Congar, *Der Heilige Geist*, S. 203-204.

[329] K. Pek, *Per Spiritum*, a.a.O., S. 85.

[330] „[...] dans le temps où elle porte Jésus et constitue le sanctuaire où cette arche est déposée. [...] Marie, en qui et par qui aboutissent les prophéties, est véritabelment temple dans la ligne tracée par les prophètes selon lesquels le vrai temple est l´Israel vivant et fidèlè, obéissant à la volonté souveraine de Dieu, un Israël pur et consacré" (Y. Congar, *Le mystère du temple*, a.a.O., S. 305-306, zitiert nach: K. Pek, *Per Spiritum*, a.a.O., S. 87).

[331] Y. Congar, *Le mystère du temple*, a.a.O., S. 304, zitiert nach: K. Pek, *Per Spiritum*, a.a.O., S. 87.

[332] Ebd., S. 305.

[333] Vgl. Y. Congar, *Le mystère du temple*, a.a.O., S. 306, zitiert nach: K. Pek, *Per Spiritum*, a.a.O., S. 88.

[334] Vgl. Y. Congar, *Le mystère du temple*, a.a.O., S. 307-308, zitiert nach: K. Pek, *Per Spiritum*, a.a.O., S. 89.

[335] „È importante precisare in quale senso Maria è tempio dello Spirito. Ella lo è in virtù della pienezza di grazia che ha ricevuto. Fin dal primo istante della sua esistenza, lo Spirito Santo ha preso posesso del suo essere e ha abitato in Lei" (J.

Die Bezeichnung Mariens als Tempel und Heiligtum des Heiligen Geistes weist nach Johannes Paul II. und vielen Theologen auf die besondere „Band der Gegenwart, Liebe und Zusammenarbeit hin, das Maria mit dem Heiligen Geist bindet“[336]. Wie von S. Gręś bemerkt, das Wort ‚Heiligtum‘, bedeutete den intimsten und heiligsten Teil des Tempels in Jerusalem, und daher spiegelt die Bezeichnung ‚das Heiligtum des Heiligen Geistes‘ die „besonders intime Beziehung wider, die zwischen ihr und dem Heiligen Geist besteht, der Maria in die Fülle seiner Gegenwart und seines Wirkens bringt“[337]. Dieser Begriff zeigt daher die einzigartige Heiligkeit und Würde der seligen Jungfrau Maria.

Darüber hinaus sollte beachtet werden, dass es nicht in einem statischen Sinn verstanden sein muss, Maria den ‚Tempel und das Heiligtum des Geistes‘ zu nennen. Im Gegenteil, sowohl die Gegenwart des Heiligen Geistes als auch Mariens sind dynamisch, denn sie geben dem Sohn Gottes Leben[338]. Maria ist ein lebendiger Tempel[339], der dank der vollkommenen Aufnahme des Heiligen Geistes ein Vorbild für jeden Christen wird, für das ‚ein Tempel des Heiligen Geistes zu werden‘ (vgl. 1 Kor 3,16)[340]. H. U. von Balthasar beschreibt dieses musterhaftes Vorbild Mariens etwas anders. Indem er darauf hinweist, dass Maria sich völlig enteignet und sich mit dem Heiligen Geist erfüllt hat, er nennt sie ‚das vollkommene Gefäß des Heiligen Geistes‘[341].

Durch das Einwohnen des Heiligen Geistes in Maria und durch das Geheimnis der Menschwerdung beseitigt Gott die Distanz zwischen sich und dem Menschen. Wie die Juden zum Jerusalemer Tempel kamen, um sich mit Gott zu begegnen, so wurde Maria als der Neuer Tempel zum einem ‚Ort‘ geworden, an dem Gott sich einem Menschen in ‚seiner menschlichen Natur‘ nähert, wo er ‚Gott mit uns‘ wird[342].

Stellen wir nun die Frage, die für das Thema unserer Arbeit am wichtigsten ist: kann man aus der Tatsache, dass Maria der Tempel und das Heiligtum des Heiligen Geistes ist, die Schlussfolgerungen in Bezug auf ihre Mittlerschaft zu ziehen? Es scheint, dass sie in zwei Richtungen gehen könnten.

Erstens, wir können über die Mittlerschaft des Vorbildes sprechen. Maria als Tempel und Heiligtum des Heiligen Geistes ist für uns ein Vorbild, wie wir als Christen auf sein Wirken offen sollen und wie wir ihn Christus in unsere Herzen annehmen und Tempel des Geistes Gottes werden sollen, nach den Worten des hl. Paulus aus 1. Kor 3,16. Nach R. Laurentin ist Maria der Tempel des Heiligen Geistes *par excellence*. „Nach ihr wird die Kirche und jeder von uns der Tempel des Heiligen Geistes, der in ihr die physische und geistliche Einwohnen Christi erweckt. Auf diese Weise ist Maria das Vorbild für das Leben Christi in Christen: physisch durch die Eucharistie und geistlich durch die Gnade, die aus der Taufe und der Eucharistie stammt“[343]. Auf ähnliche Weise schreiben andere Theologen über das einzigartige musterhafte Vorbild Mariens gegenüber Christen im Tempel des Heiligen Geistes zu werden[344]. Ein Aspekt von Vorbild Mariens ist die richtige Erfahrung eigener Fleischlichkeit,

---

Galot, *La Vergine Maria e lo Spirito Santo*, a.a.O., S. 219). Por. D. Bertetto, *La Madonna e lo Spirito*, „Perfice Munus” 44 (1969), S. 492.

[336] Johannes Paul II., *Maryja – najznakomitszy członek Kościoła*. Generalaudienz 30. Juli 1997, L´OssRomPl 18 (1997) Nr. 10, S. 43; O. Domínguez, *María y el Espíritu Santo. Historia, culto y ejemplaridad*, a.a.O., S. 67.

[337] S. Gręś, *Sanktuarium Ducha Świętego*, „Communio” 3 (1983) Nr. 5, S. 81-82.

[338] Vgl. M. Wszołek, *Pneumahagijna zasada odnowy kultu maryjnego*, a.a.O., S. 207.

[339] Vgl. J. Polo, *María, sagrario vivente del Espíritu Santo*, „Scripta Theologica” 19 (1987), S. 683-727.

[340] Vgl. R. Lombardi, *Maria icona della Trinità*, a.a.O., S. 262.

[341] Vgl. H. U. von Balthasar, *Klarstellungen*, a.a.O., S. 59-64, vgl. K. Ternka, *Maryja w dramatycznej teologii Hansa Ursa von Balthasara*, Lublin 2000, S. 59, Doktorarbeit in der Abteilung für Mariologie am Institut für Dogmatische Theologie der Katholischen Universität Lublin unter der Leitung von Vater Prof. Dr. hab. S. C. Napiórkowski.

[342] Vgl. Johannes Paul II., Katechese *„Duch Święty i Maryja: wzór osobistego związku Boga i człowieka”*, 20 April 1990, JPMB, Bd. 4, S. 60.

[343] R. Laurentin, *L'Esprit Saint, cet inconnu*, a.a.O., S. 588, zitiert nach polnischer Übersetzung: *Nieznany Duch Święty*, a.a.O., S. 486.

[344] Vgl. z. B. R. Lombardi, *Maria icona della Trinità*, a.a.O., S. 262; V. Blat, *La renovación carismatica*, a.a.O., S. 34-35.

wie Johannes Paul II. schreibt: „Diejenige, die an erster Stelle der Tempel des Heiligen Geistes ist, hilft den Gläubigen, ihren Körper als Tempel Gottes zu entdecken (vgl. 1 Kor 6,19) und seine Würde und Heiligkeit zu respektieren“[345].

Zweitens, Maria als Tempel des Geistes Gottes wird für uns zum Ort der Begegnung mit dem Heiligen Geist. Wenn wir zum Tempel kommen, begegnen wir uns dort mit dem Herrn. Wenn wir zu Maria kommen, begegnen wir und mit dem Herrn und dem Lebensspender, d. h. mit dem Heiligen Geist, der in ihr lebt. So könnte man analog zum Spruch *per Mariam ad Jesum* einen weiteren Spruch formulieren: *per Mariam ad Spiritum Sanctum*, in dem Sinne, dass wenn wir zu Maria kommen, finden wir in ihr und durch sie den Geist des Herrn. In diesem Sinne erhält den Spruch des hl. Ludwig Grignion de Montfort: ‚wo ist Maria, dort ist der Heilige Geist‘, eine umfassendere Bedeutung, wenn wir Maria als den Ort betrachten, an dem Gottes Geist wohnt und sich aufhaltet[346]. Darüber hinaus können wir sagen, dass der Marienkult einen mittlerischen Charakter hat, denn er führt zur Entdeckung und Verehrung der Person des Heiligen Geistes. Dieses Problem wurde vom Pfr. L. Balter ausführlich dargestellt, mit der Begründung, dass die Marienverehrung immer einen pneumatologischen Charakter haben muss. Da die wahre Anbetung des Heiligen Geistes besteht darin, ihn ganz anzunehmen, dann gab Maria die vollkommenste Anbetung der dritten göttlichen Person, indem zum Tempel des Heiligen Geistes wurde[347]. Wenn wir zu Maria kommen, begegnen wir uns in ihr mit dem, der in ihr auf vollständigste Weise wohnt, d. h. dem Heiligen Geist.

### 5.2.3 MARIA, DAS BILD UND DIE IKONE DES HEILIGEN GEISTES

Ein anderes Modell, das für die pneumatologische Erklärung der marianischen Mittlerschaft nützlich sein kann, ist die Darstellung Mariens als Bild und Ikone des Heiligen Geistes. Bevor wir direkt auf dieses Thema eingehen, stellen wir zunächst die Frage: in welchem Sinn kann ein Mensch ein Bild oder eine Ikone Gottes und folglich ein Bild oder eine Ikone des Heiligen Geistes genannt werden?

Aus der Bibel wissen wir, dass jeder Mensch nach dem Ebenbild Gottes geschaffen wurde (vgl. Gen 1,27). Das vollkommenste Bild des unsichtbaren Gottes wurde wiederum der Sohn Gottes, der die menschliche Natur annahm – Jesus Christus (vgl. Kol 1,15). Die Berufung eines jeden Menschen ist nicht nur seine Gottebenbildlichkeit zu erhalten (durch die Sünde zu vermeiden), sondern auch so weit wie möglich ähnlich wie Christus zu sein, nach den Worten des Erlösers: „Wenn einer hinter mir hergehen will, verleugne er sich selbst, nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach“ (vgl. Mt 16,24). Der Christ ist daher berufen, ein Bild und eine Ikone Christi zu werden[348]. Darüber hinaus wissen wir, dass der Heilige Geist als zweiter Paraklet gesandt wurde, um uns zu helfen, unsere christliche Berufung gut zu erfüllen. Seine Mission ist es, in Menschen das Bild Gottes zu bilden, das Bild Christi zu bilden. „Er ist als der Ikonograph (derjenige, der die heiligen Bilder malt) des Bildes Gottes im Menschen betrachtet, weil er auf Christus als auf Muster schaut, und malt in Menschen ein lebendiges Bild des Erlösers, und macht ihn auf diese Weise immer ähnlicher zu ihm“[349].

Ob darf man sagen, dass der Mensch (einschließlich Maria) auch eine Ikone der dritten göttlichen Person sein kann? In welchem Sinne kann ein Mensch ähnlich der göttlichen Person werden, die nicht inkarniert wurde? Wie kann er ihr Bild werden?

---

[345] Johannes Paul II., Katechese *„Wzór dziewictwa Kościoła”*, 20 August 1997, JPMB, Bd. 4, S. 289.
[346] Vgl. S. Gręś, *Relacja: „Duch Święty – Maryja”*, a.a.O., S. 145, 150.
[347] Vgl. L. Balter, *Pneumahagijny charakter kultu maryjnego*, a.a.O., S. 447.
[348] Vgl. Z. J. Kijas, *Człowiek ikoną Ducha Świętego*, in: *Duchu Święty, przyjdź!*, a.a.O., S. 49.
[349] Ebd., S. 62.

Wir können diese Frage beantworten, indem wir fragen, wie der Heilige Geist sichtbar wird. Diese Frage wurde einigermaßen bereits in Kapitel III beantwortet, wo gezeigt wird, wie der Heilige Geist seine mittlerisch-erlösende Rolle in der Kirche und im Leben einzelner Christen ausübt. Der Heilige Geist, der nicht als eine bestimmte Person inkarniert wurde, lebt in der Kirche, wird ihre ‚Seele' und lebt auch in einem einzelnem Christen, und leitet sein Handeln. So wird der Heilige Geist, der keine eigene menschliche Hypostase hat, in Menschen sichtbar, die sich von ihm führen lassen. Je heiliger jemand ist, desto vollkommener Ikone er ist nicht nur Christi, sondern auch des Heiligen Geistes[350]. Di heiligste Jungfrau Maria ist das vollkommenste Bild und Ikone des Heiligen Geistes[351].

Die Lehre über die Christen und die heiligste Jungfrau Maria als Bild des Heiligen Geistes wurzelte bereits in der kirchlichen Tradition[352], aber wurde erst in der Neuzeit von orthodoxen Theologen, besonders von S. Bulgakov, und später auch von katholischen Theologen vertieft und weiterentwickelt.

Der russische Theologe Bulgakow, der der östlichen theologischen Tradition treu bleibt, die noch mehr als die westliche Tradition die Beteiligung des Heiligen Geistes an Heiligung und Vergöttlichung der Welt und des Menschen betont[353], hebt hervor, dass der Gipfel des Wirkens der dritten göttlichen Person in der Heilsgeschichte die Menschwerdung des Sohnes Gottes war. Um dieses Geheimnis zu verwirklichen, hat der Sohn Gottes die menschliche Natur angenommen, und der Heilige Geist macht sich in der Person und im Leben Mariens gegenwärtig. Die heiligste Jungfrau wird also durch die Kraft des Heiligen Geistes verwandelt: „Maria empfing den Sohn, weil der Heilige Geist in ihr und auf ihr ruhte"[354]. Auf diese Weise wird Maria zu einem Ort, an dem der Himmel auf Erden gegenwärtig ist[355]. Sie wird zur Ikone der Gegenwart Gottes. Ihr Leib wurde geistig und für Gott ‚durchsichtig'[356]. Dank dessen offenbart sich der Heilige Geist, der sich nicht inkarniert hat, im Menschen. „Solch eine menschliche Person, die für das Wirken des Heiligen Geistes völlig ‚durchsichtig', *Pneumatophora* ist, ist die Magd des Herrn, die Jungfrau Maria"[357]. Nach Bulgakov ist Maria die vollkommenste Ikone des Heiligen Geistes. Obwohl sie nicht die ‚Inkarnation des Heiligen Geistes' ist, nennt Bulgakov sie die ‚hypostatische Offenbarung' des Geistes[358].

Ein anderer orthodoxer Theologe - Aleksander Schmemann - erklärt, dass das Verhältnis Mariens zum Heiligen Geist archetypisch ist. Maria ist die vollkommenste Ikone

---

350 „Der Heilige Geist, der sich mehr als der Sohn Gottes ‚verzehrt', hat kein Bild, kein Ebenbild. Sein einziges sichtbares Bild kann nur ein Mann sein, der von Ihm tief durchdrungen und eng mit ihm verbunden ist, so spirituell und geheiligt, dass er mit dem Heiligen Geist strahlt und leuchtet" (L. Balter, *Pneumahagijny charakter kultu maryjnego*, a.a.O., S. 445).

351 Vgl. ebd.; ders., *Duch Święty we współczesnej teologii katolickiej*, a.a.O., S. 65; B. G. Moriconi, *Maria capolavoro dello Spirito*, in: *La spiritualità Mariana della Chiesa alla luce dell'Enciclica „Redemptoris Mater"*, Roma 1988, S. 101.

352 Vgl. K. Wittkemper, *Heiliger Geist. II. Dogmatik*, ML, Bd. 3, S. 112. Vgl. Z. B. Erzbischof Teofan von Nizäa nennt Maria das Bild des Heiligen Geistes (14. Jahrhundert) in seinem Sermo in SS. Deiparam: „...come Figlio è l`immagine naturalne del Padre, e, per conseguenza, immagine del tutto simile a Lui, e il Paraclito poi, allo stesso modo, è immagine del Figlio, così anche la Madre di questo Figlio è immagine del Paraclito, non certo per natura, ma per partecipazione e per grazia, tale però da rappresentare in modo impareggiabile il prototipo più di qualsiasi altra natura creata, di modo che in Lei sola, nella misura più vasta, risplendano e si ravvisino tutte le grazie e gli splendori dello Spirito" (zitiert nach: G. Roschini, *Il Tutto Santo e la Tuttasanta*, T. 2, a.a.O., S. 139-140).

353 „Während der Epiphania kam der Geist auf die Menschheit Jesu und blieb auf ihm. Am Pfingsttag kam er peronal auf die Welt herab und begann innerhalb der menschlichen Natur als ihre innere Tatsache zu wirken. Indem der Geist uns heiligt, gibt er uns etwas von seiner eigenen Natur. Er wird zum Co-Subjekt unseres Lebens in Christus, das uns inniger ist als wir uns selbst. Die Taube, die auf dem Sohn herabkam, ruht auf jedem der ‚Söhne im Sohn'" (P. Evdokimov, *Duch Święty i Matka Boża*, in: *Teksty o Matce Bożej*, Bd. 8: *Prawosławie*, T. 2, Red. S. C. Napiórkowski, H. Paprocki, Niepokalanów 1991, S. 116).

354 S. Boulgakov, *Du Verbe Incarné (Agnus Dei)*, Paris 1943, S. 102-103.

355 Vgl. ebd., S. 104-105.

356 S. Bułgakow, *Prawosławie. Zarys nauki Kościoła prawosławnego*, Białystok-Warszawa 1992, S. 134.

357 Ebd., S. 135.

358 Vgl. S. Boulgakov, *Du Verbe Incarné*, a.a.O., S. 130-131. Vgl. K. Leśniewski, *Theotokos a Trójca Święta w duchowości prawosławnej*, TSM, S. 250.

des Heiligen Geistes, weil sie ganz heilig ist. Die Heiligung besteht genau darin, dass der Menschen für den Geist durchsichtig und zu seiner Ikone werden soll[359].

Die Gedanken orthodoxen Theologen ist in der katholische Theologie eingedrungen und viele Theologen beschreiben auf diese Art und Weise die Beziehung zwischen dem Heiligen Geist und Maria, oder beziehen sich direkt auf die orthodoxen Tradition[360].

Was bedeutet es für zeitgenössische katholische Theologen, dass Maria ein Bild oder eine Ikone des Heiligen Geistes ist? Welchen Inhalt enthält dieser Begriff, und vor allem, ob und inwieweit begründet dieses Konzept die pneumatologische Lehre der Mittlerschaft der seligen Jungfrau Maria?

Die katholischen Theologen betonen, dass die Ikone des Heiligen Geistes sowohl die Kirche als auch Maria ist[361], die ihren Archetyp und ein besonderes Mitglied ist. Maria wird als ‚das vollkommenste Bild und Ikone des Heiligen Geistes'[362], ‚die reine Ikone und Übersichtlichkeit des Geistes Gottes'[363] oder ‚die menschliche sichtbare Ikone des Heiligen Geistes' (‚icono, visibilación humana del Espíritu Santo') genannt[364]. X Pikaza erklärt, dass dieser Titel bedeutet, dass in der Person Mariens, der Heilige Geist ‚enthült sich'. Sie ist ein ‚Zeichen-Bild', ein Ort der Transparenz und der Thron, auf dem der Heilige Geist unter den Menschen gegenwärtig ist[365]. Maria offenbart den Heiligen Geist viel mehr als seinen anderen Symbolen, wie die Taube oder die Flammen des Feuers[366]. G. Roschini definiert Maria als ‚Ikone des Heiligen Geistes' und fügt nach Teofan von Nizäa hinzu, dass Maria ‚durch Gnade und Teilnahme' die Ikone des göttlichen Parakleten auf höchstem Maß ist und daher ist sie der Prototyp jeder Kreatur, die eine Ikone des Geistes werden soll[367].

Welche Aspekte betonen katholische Theologen jedoch am meisten und sprechen von Maria als Ikone des Heiligen Geistes?

Vor allem ist zu sehen, dass die heiligste Jungfrau Maria aufgrund ihrer Heiligkeit, die sie der dritten göttlichen Person verdankt gilt als ihr Ebenbild. P. J. Bolewski bemerkt, dass Maria sich am meisten als das Bild des Heiligen Geistes im Geheimnis ihrer unbefleckten Empfängnis offenbart. So wie der Heilige Geist das Werk Jesu dem Mittler vollendet, so Maria in ihrer unbefleckten Empfängnis zeigt eine konkrete Form dieser Vollendung, und wurde zu ‚reinstem Bild des Heiligen Geistes'[368]. Also ‚die Ikone des Heiligen Geistes' zu sein, bedeutet für Bolewski ‚die vollkommenste Frucht des Erlösungswerkes' zu sein.

Mit dem Geheimnis der unbefleckten Empfängnis verbindet Pater H. Manteau-Bonamay auch seine Lehre über Maria als Bild des Heiligen Geistes. Er kommentiert die Lehre des hl. Maximilian Kolbe und stellt fest, dass wenn Maria ihren Namen (‚Geschaffene Unbefleckte Empfängnis') vom Heiligen Geist (‚der Ungeschaffenen Unbefleckten

---

[359] „Die Beziehung Mariens zum Heiligen Geist „ist in diesem Sinne archetypisch, dass sie die Natur des Heiligen Geistes in seinem Verhältnis zur Schöpfung offenbart, die wahre Natur dessen, was wir Heiligung nennen. [...] Der Heilige Geist hat keine eigene Ikone, er hat keinen Namen. Die Heiligung besteht jedoch gerade darin, dass jedes Wesen und sogar jedes Ding zu einer solchen Ikone und einem solchen Namen wird. Nur indem sie für den Heiligen Geist durchsichtig werden, seine Güte und Schönheit widerspiegeln, ein Leben in ihm und wahrhaft sein Duft werden, werden die Wesen einerseits zu sich selbst als Personen und andererseits zu wahren Ikonen und Namen des Heiligen Geistes. Maria ist wirklich die erste und vollständigste Offenbarung einer solchen Veränderung. In diesem Sinne ist sie die erste Ikone, das erste Geschenk, die erste Manifestation des Heiligen Geistes" (A. Schmemann*, Matka Boża i Duch Święty*, in: *Teksty o Matce Bożej*, Bd. 7, a.a.O., S. 132-133).

[360] Vgl. X. Pikaza, *María y el Espíritu Santo*, a.a.O., S. 56-60; D. Fernández, *La Acción del Espíritu Santo y María*, a.a.O., S. 212; S. Gręś, *Relacja: „Duch Święty – Maryja"*, a.a.O., S. 157; M. Wszołek, *Pneumahagijna zasada odnowy kultu maryjnego*, a.a.O., S. 210.

[361] Vgl. M. J. Le Guillou, *Le Saint-Esprit, Marie et l'Église*, EtM 27 (1970), S. 102; vgl. S. Gręś, *Relacja: „Duch Święty – Maryja"*, a.a.O., S. 248.

[362] Vgl. V. Blat, *La renovación carismatica*, a.a.O., S. 39; R. Laurentin, *Dio mia tenerezza*, a.a.O., S. 190.

[363] Vgl. R. Laurentin, *L'Esprit Saint, cet inconnu*, a.a.O., S. 588.

[364] Vgl. X. Pikaza, *María y el Espíritu Santo*, a.a.O., S. 54, 80.

[365] Vgl. ebd., S. 69.

[366] Vgl. ebd., S. 80.

[367] Vgl. G. Roschini, *Il Tutto Santo e la Tuttasanta*, T. 2, a.a.O., S. 139-140; Anm. 348 in diesem Kapitel.

[368] Vgl. J. Bolewski, *Matka jednego Pośrednika w Duchu Świętym*, a.a.O., S. 178.

Empfängnis‘) erhielt, bedeutet das dann, dass sie sein Bild ist[369]. Andere Theologen, die die Lehre des Pater Kolbe kommentieren, nennen die Immaculata ‚eine lebendige Siegelung, ein authentisches Porträt und Spiegel des Heiligen Geistes‘[370] oder ‚ein Zeichen der personalen Gegenwart des Heiligen Geistes in der Welt‘[371]. So hören wir in diesen Aussagen ein Echo der Lehre des hl. Maximilian, der, obwohl er nicht den Ausdruck ‚die Ikone des Heiligen Geistes‘ um Maria zu beschrieben, verwendet, betont sehr deutlich, dass der Heilige Geist unbegrenzt die Immaculata durchdringt und lebt in ihr vom ersten Augenblick ihrer Existenz an[372].

Zusammenschließend lässt sich sagen, dass dieser soeben erwähnten Aspekt der Heiligkeit Mariens (der Heiligkeit vom ersten Augenblick der Empfängnis an) das Hauptthema ist, das die katholischen Theologen in der Lehre über Maria als Bild des göttlichen Paraklet betonen. Sie ist in erster Linie eine ‚Spiegelung der Heiligkeit des Heiligen Geistes‘[373].

Ein weiteres Thema ist die Gegenwart der dritten göttlichen Person in Maria. Die Theologen behaupten, dass Maria die Gegenwart und das Wirken des Heiligen Geistes in der Welt in höchstem Maße verwirklicht[374], und zur ‚Manifestation des Geistes Gottes‘[375] d. h. ‚das menschliche Duplikat des Heiligen Geistes‘ wird[376]. Einige Theologen nennen sie sogar in diesem Zusammenhang das ‚Sakrament des Heiligen Geistes‘[377], und weisen darauf hin, dass Maria ein sichtbares Zeichen für das unsichtbare Wirken des göttlichen Parakleten ist.

Wiederum Meinung anderen Theologen nach offenbart Maria als Ikone des Heiligen Geistes in erster Linie seine Eigenschaften und Funktionen. Sie ist daher eine irdische Repräsentantin der Schönheit, Liebe und Reinheit des Geites Gottes[378]. Sie offenbart auch die mittlerische Mission des Geistes und wird zur perfekten Manifestation der Verbundenheit Gottes mit den Menschen[379].

In diese Richtung der ‚Offenbarung‘ der Funktion des Heiligen Geistes sollte man das eigene Konzept des italienischen Theologen B. Forte platzieren. Nach seiner Auffassung lässt die Analyse der Texte des Alten und Neuen Testaments den Schlussfolgerung zu formulieren, dass die heiligste Jungfrau Maria als Jungfrau eine Ikone des Sohnes, als Mutter eine Ikone des Vaters, als Braut eine Ikone des Heiligen Geistes ist.

Forte stellt fest, dass die grundlegende Rolle, die der Heilige Geist sowohl im innertrinitarischen Leben Gottes als auch in der Beziehung Gottes zu den Menschen spielt, die bräutliche Rolle ist[380]. Der Heilige Geist erfüllt diese bräutliche Mission auch gegenüber Maria, indem er sie mit dem Vater und dem Sohn verbindet und ein Wunder des bräutlichen Bundes

---

[369] Vgl. H. M. Manteau-Bonamy, *Nauka maryjna ojca Kolbego*, a.a.O., S. 121-122; vgl. S. Gręś, *Relacja: „Duch Święty – Maryja”*, a.a.O., S. 217-218.

[370] L. Balter, *Pneumahagijny charakter kultu maryjnego*, a.a.O., S. 445.

[371] Vgl. S. Gręś, Relacja*: „Duch Święty – Maryja”*, a.a.O., S. 218.

[372] Vgl. PMK, Nr. 370, S. 598.

[373] María „es come espejo que refleja la santidad del mismo Espíritu” (G. C. Moralejo, *María „Esponsa del Espíritu Santo” en Fray Inigo de Mendoza OFM (1425-1507)*, EsM 41 [1977], S. 116).

[374] „...si può ben parlare di Maria come segno-icona dello Spirito santo, ossia coem segno-immagine che manifesta e realizza al sommo grado la presenza e l´opera dello Spirito Santo” (F. Lambiasi, *Lo Spirito Santo: mistero e presenza*, a.a.O., S. 307).

[375] Vgl. T. Strotmann, *Le Saint-Esprit et la Theotokos*, a.a.O., S. 90.

[376] Vgl. F. X. Durrwell*, L'Esprit Saint de Dieu*, a.a.O., S. 168; A. Contri, *Santa Maria*, a.a.O., S. 162.

[377] Vgl. A. Contri, *Santa Maria*, a.a.O., S.162; H. M. Manteau-Bonamy, *La Vierge Marie et le Saint-Esprit*, a.a.O., S. 146; P. Liszka, *Pośredniczka w Duchu Świętym*, a.a.O., S. 155.

[378] „Deshalb ist wohl jenen Titeln der Vorzug zu geben, in denen Maria als das vollkommenste menschlich-personale Abbild des Heiligen Geistes bezeichnet wird, als menschliche Ausstrahlung des Geistes, als ‚Ikone des Geistes‘ in menschlich-personalen Gestalt, als menschliche Repräsentation der Liebe, Schönheit und Reinheit des Gottesgeistes” (L. Scheffczyk, *Der Trinitarische Bezug des Mariengeheimnis*, „Catholica” 29 [1975], S. 128). Vgl. R. Laurentin, *Maria chiave del mistero cristiano. La più vicina agli uomini perché la più vicina a Dio*, Cinisello Balsamo 1996, S. 112.

[379] „Ella es la realización ideal de la comunión con Dios que el Espíritu Santo suscita y lleva a cabo en la Iglesia” (D. Fernández, *La acción del Espíritu Santo y María*, a.a.O., S. 213).

[380] Vgl. B. Forte, *Maryja Ikona Tajemnicy*, a.a.O., S. 229-231.

in ihr macht[381]. Dank dessen wurde Maria eine Ikone des Heiligen Geistes, eine Ikone sein Bräutigam zu sein. Sie ist nicht die ‚Braut des Heiligen Geistes', sondern die ‚Braut im Heiligen Geist', weil sie sich durch den Heiligen Geist mit dem Vater und dem Sohn verbindet. „... man kann sagen, dass die Jungfrau Mutter, die Braut im *Paraklet*, einfach die *Ikone des Heiligen Geistes* ist, eine verdichtete Widerspiegelung des Geheimnisses der Vermählung, die er der Schöpfer ist. Der Heilige Geist vollbringt im gewissen Sinn in Maria ein Werk analogisch zu dem Werk, welsches er in der Ewigkeit Gottes und in der gesamten Erlösungsökonomie vollbringt. In ihr erhält er eine historische Reflexion von dem, was er in den Tiefen des Mysteriums ist und was er vor allem wird, wenn er in der Kirche wirken wird"[382].

Ein weiterer Aspekt, dass Maria die ‚Ikone des Heiligen Geistes' darin besteht, dass sie in ihrer Person ‚die Person des Heiligen Geistes widerspiegelt' (sie ist sein Spiegel)[383] und ganz auf ihn gerichtet ist[384]. Deshalb hasst Satan Maria unter den Menschen am meisten, weil sie das Bild der dritten göttlichen Person ist[385].

Ein wichtiges Element, um über Maria als Ikone des Heiligen Geistes zu sprechen, ist es auch, die mütterlichen Eigenschaften des Heiligen Geistes zu bemerken und darauf hinzuweisen, dass Maria eine Ikone des Geistes ist, das heißt, von dem was in Gott mütterlich und weiblich ist, und daher die Fürsorge und Liebe Gottes in Bezug auf Menschen[386]. Die Frage der mütterlichen Eigenschaften des Heiligen Geistes und die Teilhabe der Heiligen Mutter an ihnen wird in Kapitel VI erörtert.

Maria wird auch als eschatologische Ikone des Heiligen Geistes dargestellt, weil sie durch das Geheimnis ihrer Annahme in den Himmel auf das Schicksal hinweist, das jeder Mensch teilen wird, der durch die Kraft des Heiligen Geistes gerettet wurde[387].

Darüber hinaus kann - wie X. Pikaza bemerkt - die Rede von Maria als Ikone des Heiligen Geistes in der Kirche, d. h. von dem menschlichen Vorbild der Heiligkeit im ökumenischen Dialog bezüglich der Mariologie eine positive Bedeutung haben[388].

Fragen wir nun, auf welche Art und Weise ihre Mittlerschaft aufgrund der Tatsache, dass Maria die Ikone des Heiligen Geistes ist, pneumatologisch begründet werden kann.

Zuallererst ist die heiligste Jungfrau Maria die Mittlerin, indem sie uns zeigt, wie wir Ikonen des Heiligen Geistes werden können. Es ist also die Mittlerschaft des Vorbildes. Maria als Ikone des göttlichen Paraklet ist für alle Christen ein Vorbild der Heiligkeit und ein Spiegelbild der Heiligkeit der dritten göttlichen Person. Der Heilige Geist ist der Geber der Heiligkeit und stärkt unseren Glauben, und Maria ist das menschliche Vorbild dieser Heiligkeit und dieses Glaubens. Daher Gaspar Calvo Maralejo zögert nicht zu sagen, dass die Gegenwart Mariens als Ikone des Geistes in unserem geistlichen Leben notwendig ist[389].

---

[381] Vgl. ebd., S. 235; vgl. G. M. Bartosik, *Maryja ikoną Ducha Świętego według Bruno Forte*, STV 36 (1998) Nr. 2, S. 129-131.

[382] B. Forte, *Maryja Ikona Tajemnicy*, a.a.O., S. 236.

[383] „La grandezza di Maria è quindi un riflesso della luce increata dello Spirito Santo, che tutta la pervade e la possiede" (D. Bertetto, *Lo Spirito santo e Santificatore*, a.a.O., S. 282).

[384] Vgl. R. Laurentin, *Matka Pana*, a.a.O., S. 150.

[385] „On comprend que satan ait une telle haine contre la Femme en qui il voit l´image de L´Esprit-Saint, don premier de l´Amour divin" (H. M. Manteau-Bonamy, La Vierge Marie et le Saint-Esprit, a.a.O., S. 146).

[386] Vgl. L. Boff, *Il volto materno di Dio*, a.a.O., S. 100-103; P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie świata*, Poznań 1991, S. 237; P. M. M. Scaltriti, *Maria immagine della tenerezza materna di Dio e dello Spirito Santo*, Udine 1998, S. 101; F. Lambiasi, *Maria, la donna e la Trinità*, „Theotokos" 1 (1993) Nr. 2, S. 119; P. Liszka, *Duch Święty, który od Ojca (i Syna) pochodzi*, Wrocław 2000, S. 315-316.

[387] Vgl. E. Tourón, *María, icono escatológico del Espíritu*, „Communio-E" 8 (1986), S. 37-46.

[388] Vgl. X. Pikaza, *María y el Espíritu Santo*, a.a.O., S. 82.

[389] „El Espíritu Santo la hizo perfecta para darnos en Ella el modelo vivente de santidad del mismo Espíritu. Por eso no usurpa la Virgen su puesto en la obra de nuestra santificación. Lo hece, por el contrario, más presente y necesario en nuestra vida; ya que en el Espíritu Santo está toda la seguridad y firmeza de nuestra fe, de la que también es modelo María" (G. C. Moralejo, *María „Esponsa del Espíritu Santo"*, a.a.O., S. 116). Vgl. S. Gręś, *Relacja: „Duch Święty – Maryja"*, a.a.O., S. 129; R. Laurentin, *Maria chiave del mistero cristiano*, a.a.O., S. 112.

Zweitens ist Maria als Ikone des Heiligen Geistes ein Zeichen seines mittlerischen Wirkens und mittlerischer Kraft. Sie lässt die Menschen in seine Mittlerschaft eintauchen[390]. Sie ist Mittlerin, weil sie ein Zeichen des Heiligen Geistes innen der Kirche ist[391]. Als ideales Bild des Heiligen Geistes und seiner Heiligkeit nimmt Maria an seiner mittlerischen Mission teil[392], und ist wie er ein Band der Liebe zwischen Gott und den Menschen[393]. Als ‚sichtbares Sakrament des Heiligen Geistes' deckt sie ihn nicht ab, sondern offenbart seine Wirksamkeit als Liebe Gottes[394]. Man kann sagen, dass in Maria als Ikone des Heiligen Geistes das Prinzip bestätigt ist, dass dort, wo Maria ist, dort der Heilige Geist ist[395]. Sie ist die Mittlerin, weil er mit seiner mittlerischen Kraft in ihr gegenwärtig ist. Sie nimmt an dieser mittlerischen Mission der dritten göttlichen Person teil.

Pfr. Liszka leitet am besten aus der Tatsache, dass Maria eine Ikone des Heiligen Geistes ist, die These über die Teilnahme Mariens an der Mittlerschaft des göttlichen Parakletes ab. Dieser Breslauer Theologe betrachtet die Mittlerschaft Mariens im Lichte des östlichen Schemas des Hervorgangs des Heiligen Geistes[396], und bezieht sich auf das theologische Denken von X. Pikaz[397] und C. Militello[398]. Er stellt fest, dass in Maria der Heilige Geist „sich selbst äußert und in ihr seine Eigenschaften als von der Person, die von Vater hervorgeht, reflektiert"[399]. Maria, gebildet durch den göttlichen Paraklet, ist die Krönung und Höhepunkt der Pilgerschaft der Menschheit, die früher von Abraham und David symbolisiert wurde, weil „in Maria Gott Vater durch den Heiligen Geist, die Fülle seines Segens gelegt hat, d. h. die Fülle seiner fruchtbaren Liebe"[400]. Maria, die an der ‚christologischen Fruchtbarkeit des Heiligen Geistes' teilnimmt, wurde vom göttlichen Geist in einem solchen Maße durchdrungen, dass man von ihr als ‚der lebendigen Transparenz des Heiligen Geistes' sprechen kann[401]. Dies bedeutet laut Liszka, dass Maria ‚ein besonderes Zeichen ist, das seine unsichtbaren personalen Eigenschaften auf sichtbare Weise offenbart, sie ist eine Art des Sakramentes des Heiligen Geistes'[402]. Ihre Rolle befindet sich ganz in der Rolle des Heiligen Geistes[403]. In ihr wurde die Ausgießung des Heiligen Geistes auf die Menschheit voll verwirklicht. Sie wird „eine ausgießende Quelle auf die Menschheit mit dem überreichen Gut aus einer reifen, geistlichen verwandelten Persönlichkeit"[404]. Maria ist jedoch nicht die Quelle aller Gnaden, sondern ‚auf gewisse Weise' eine Mittlerin des Wirkens des Heiligen Geistes.

---

[390] „In beiden [d. h. Bildern – Nachsatz von G. Bartosik] ist Maria auch für uns das Hochbild und die Höchste Repräsentin oder die ‚Ikone' des Heiligen Geistes. Als solche steht sie aber nicht nur wie ein leuchtendes Ideal zu unseren Häupten, sie beweist sich uns zugleich als wirksame Kraft zur Vermittlung des Heiligen Geistes" (L. Scheffczyk, *Maria im Glauben der Kirche*, Bd. 2: *Maria in der Heilsgeschichte*, Wien 1980, S. 65).

[391] „María es mediatora como signo del Espíritu, dentro de la Iglesia. Así lo ha explicitado la mariología de los últimos decenios, realizando así un trabajo de elaboración espiritual y teológica que aún no ha culminado. María puede ser intermediaria de la gracia de Jesús porque se encuentra ‚llena del Espíritu Santo', porque es signo y expresión de gratuidad para los hombres" (X. Pikaza, *La Mediación mariana (principios filosófico-teológicos)*, EphMar 40 [1989], S. 203-204).

[392] Vgl. Anm. 388.

[393] „Marie est ainsi l´image et l´icône la plus parfaite de l´Esprit Saint, car il n´est qu´Amour, il n´est que don; at au plan humain, elle n´est qu´amour, elle n´est que don: lien de paix et de communication entre Dieu et les hommes, toujours au service de Dieu et de l´Esprit" (R. Laurentin, L'Esprit Saint, cet inconnu, a.a.O., S. 588).

[394] „...la Vierge Mère, sacrement visible du second Paraclet, ne nous écarte pas de la puissance du Saint-Esprit qui vit invisiblement dans l´Eglise, mais au contraire elle nous révèle toute l´efficacité de l´Amour divin" (H. M. Manteau-Bonamy, *La Vierge Marie et le Saint-Esprit*, a.a.O., S. 146).

[395] Vgl. R. Laurentin, Maria chiave del mistero cristiano, a.a.O., S. 112; S. De Fiores, „Dove è Maria là c'è lo Spirito", a.a.O., S. 34-36.

[396] Vgl. *Pos´redniczka w Duchu Świętym*, a.a.O., S. 154-157.

[397] Vgl. X. Pikaza, *Dios como Espíritu y Persona. Razón humana u Misterio Trinitario*, Salamanca 1989.

[398] Vgl. C. Militello, *Lo Spirito Santo e Maria*, „Theotokos" 6 (1998), S. 183-221.

[399] P. Liszka, *Pośredniczka w Duchu Świętym*, a.a.O., S. 154.

[400] Ebd., S. 155.

[401] Ebd.

[402] Ebd.

[403] Vgl. W, Bd. 1, S. 226.

[404] P. Liszka, *Pośredniczka w Duchu Świętym*, a.a.O., S. 155.

Ihre Mittlerschaft sollte daher nicht ‚zwischen' der Menschheit und der göttlichen Personen gestellt werden, sondern ‚in' der Mittlerschaft Christi und des Heiligen Geistes[405].

Laut Liszka sollte man über Mittlerschaft Mariens nicht auf der essentiellen Ebene im Plan der Gnadenvermittlung, sondern auf der personalen Ebene sprechen. Dies bedeutet, dass Maria durch die Fülle ihrer personalen Entwicklung anderen Menschen bei ihrem personalen Wachstum helfen kann. Das ist möglich aufgrund der personalen Band, die den Heiligen Geist mit der seligen Jungfrau Maria verbindet. Maria ist eine Person, die mit der göttlichen Person des Heiligen Geistes in der Fülle ihrer weiblichen Subjektivität zusammenarbeitet. Sie ermöglicht dem Heiligen Geist, ihre Person in einem solchen Maß zu ‚modellieren', dass sie zu seiner Ikone wird[406], und als ‚Ikone des Geistes' hilft sie den Menschen auch auf der Ebene ihres personalen Wachstums, sich durch den Heiligen Geist voll und ganz ‚modellieren' zu lassen.

Zusammenfassen können wir sagen, dass Maria durch den Willen Gottes ein Mensch geworden ist, der auf die vollkommenste Weise das Ebenbild Gottes ist, besonders Ebenbild des Heiligen Geistes. Aus dieser Tatsache zeihen die zeitgenössischen Theologen im Wesentlichen zwei Schlussfolgerungen für die pneumatologische Begründung der marianischen Mittelerschaft. Erstens, Maria vermittelt durch das Vorbild, das sie allen Christen gibt, damit auch sie ‚Ikonen des Geistes Gottes' werden. Zweitens, indem sie an der Mittlerschaft des Geistes teilnimmt, hilft sie den Menschen bei ihrer personalen Entwicklung, besonders beim Wachstum ihrer Heiligkeit und Liebe zu Gott und Mitmenschen.

### 5.2.4 MARIA, DIE OFFENBARUNG UND DIE TRANSPARENZ DES HEILIGEN GEISTES

Mit dem besprochenen Konzept, in dem Maria als Bild oder Ikone des Heiligen Geistes dargestellt wird, ist ein anderes theologisches Modell sehr eng verbunden, d. h. die Darstellung der seligen Jungfrau Maria als Offenbarung und Transparenz des Heiligen Geistes. Im Folgenden werden wir diese beiden Konzepte diskutieren und versuchen aufzuzeigen, wie diese beiden Arten der Darstellung der Beziehung ‚Heiliger Geist – Maria' bei der Interpretation der marianischen Mittlerschaft nützlich sein können.

#### 5.2.4.1 *Maria, die Offenbarung des Heiligen Geistes*

Hl. Maximilian stellt fest: „die heilige Jungfrau ist da, damit der Heilige Geist besser bekannt sei"[407]. Aus dieser Aussage kann die Schlussfolgerung gezogen werden, dass Maria den Heiligen Geist in ihrer Person offenbart. So verstand es der hl. Maximilian und lehrte über Maria als die Geschaffene Unbefleckte Empfängnis, die eng mit der Ungeschaffenen Unbefleckten Empfängnis, d. h. dem Heiligen Geist verbunden ist. Einige Theologen weisen auf diesen Aspekt von hl. Maximilians Lehre hin und betonen, dass der Heilige aus Niepokalanow Maria als Offenbarung des göttlichen Paraklet darstellt[408].

---

[405] Vgl. ebd.

[406] Vgl. ebd., S. 156.

[407] Vgl. KMK, Nr. 103, S. 169; und auch Anm. 67 in diesem Kapitel.

[408] „Wenn wir sie anschauen, sehen wir den Heiligen Geist, wie der hl. Maximilian gesagt hat" (L. Balter, Pneumahagijny charakter kultu maryjnego, a.a.O., S. 447). „Maria è – almeno tra tutte le creature – Colei per la quale lo Spirito Santo si rivela nella maniera più perfetta. [...] Si puo dire che il mistero dell´Immacolata Concezione ci rivela un vero segreto, il segreto del dono dello Spirito Santo, dunque il segreto stesso dello Spirito che, nell´Economia divina, è dono" (M. D. Philippe, L'Immacolata Concezione, capolavoro dello Spirito Santo, a.a.O., S. 58-59). Vgl. E. Piacentini, *Panorama doktryny maryjnej bł. Maksymiliana Kolbego*, in: *Błogosławiony Maksymilian Maria Kolbe. Dokumenty, artykuły, opracowania*, Red. J. R. Bar, Niepokalanów 1974, S. 313; S. Gręś, *Relacja: „Duch Święty – Maryja"*, a.a.O., S. 199.

Die Aussage, dass Maria den Heiligen Geist offenbart, ist in den letzten Jahrzehnten in der katholischen Theologie sehr populär geworden. Einige Theologen, wie hl. Maximilian, verbinden dieses Konzept vor allem mit dem Geheimnis der unbefleckten Empfängnis Mariens. Luigi Carli nennt Maria ‚die leuchtendste Epiphanie der Person und des Wirkens des Heiligen Geistes'[409], weil der Heilige Geist ihre Seele und ihren Körper vom ersten Augenblick ihrer Empfängnis an vollständig besessen hat. Er hat sie von der Sünde bewahrt, er hat sie mit voller Gnade gekleidet und sie in die Lage versetzt, eine einzigartige Mission zu erfüllen, „und er überfüllt jeden Tag ihre empfänglichen Fähigkeiten zum Annehmen des Gottes Leben"[410].

Andere Theologen stellen fest, Maria sei vor allem durch ihre Beteiligung am Geheimnis der Menschwerdung zur Offenbarung des Heiligen Geistes geworden. H. Manteau-Bonamy betont, dass der Heilige Geist, obwohl er nicht inkarniert wurde, offenbart er sich jedoch in der seligen Jungfrau Maria und zeigte sowohl seine innertrinitarische Mission als auch seine Mission gegenüber den Menschen[411]. Er behauptet (im Gegensatz zum hl. Thomas und den meisten Theologen), dass die Sendung des Heiligen Geistes eine sichtbare Sendung war[412]. Wiederum nennt der X. Pikaza Maria ‚den privilegierten Ort, an dem der Heilige Geist offenbaren ist'[413]. Dank der Tatsache, dass Maria dem Heiligen Geist erlaubt hat, die Mission der Inkarnation in ihr zu verwirklichen, wird sie selbst ‚gleichsam eine Manifestation, gleichsam eine Personifikation des Heiligen Geistes'[414]. Maria offenbart im Geheimnis der Menschwerdung auch die Mutterschaft des Heiligen Geistes[415].

In einigen theologischen Aussagen gibt es keine Hinweise auf konkrete Ereignisse im Leben Mariens. Theologen nennen sie die ‚Offenbarung des Heiligen Geistes', wobei sie ihr ganzes Leben und ihre Mission, die sie ausgeübt hat, berücksichtigen und hervorheben, dass sich der Heilige Geist durch ihre Gaben und Charismen in ihr manifestiert hat[416]. Andere (wie z. B. hl. Edith Stein in ihrem schönen Gedicht) betonen, dass Maria auch heute den Heiligen Geist im geistlichen Leben eines Christen offenbart[417].

Schlägt die zitierte Lehre, dass Maria eine Offenbarung des Heiligen Geistes sei, eine pneumatologische Begründung für die marianische Vermittlung vor? Diese Begründung mag ähnlich sein wie die, die wir bereits dargelegt haben als wir von Maria als Ikone des Heiligen Geistes gesprochen haben. Maria vermittelt, indem sie uns ein perfektes Vorbild dafür gibt, wie ein Christ durch den Heiligen Geist durchdrungen sein soll. Zweitens, Maria, die die dritte Person Gottes in sich offenbart, wird ein sichtbares Zeichen für das Wirken und die Mittlerschaft des Heiligen Geistes, wie betont Pfr. A. Skwarczyński[418]. Der die Lehre des hl.

---

409 L. M. Carli, *Lo Spirito Santo e Maria nel pensiero di Paolo VI e del Concilio Vaticano II*, a.a.O., S. 39. Vgl. S. Gręś, *Kult Ducha Świętego i Maryi*, a.a.O., S. 195.

410 L. M. Carli, *Lo Spirito Santo e Maria*, a.a.O., S. 39. Vgl. S. Gręś, *Kult Ducha Świętego i Maryi*, a.a.O., S. 196.

411 „L´Esprit-Saint ne s´est pas incarné, mais il s´est manifesté tel qu´il en Dieu et tel qu,il est pour nous dans l´humble Servante du Seigneur, la Vierge *Théotokos*" (H. M. Manteau-Bonamy, *La Vierge Marie et le Saint-Esprit*, a.a.O., S. 148).

412 Vgl. ebd., S. 15; vgl. S. De Fiores, *Maria nella teologia contemporanea*, a.a.O., S. 281-283.

413 Der Heilige Geist „ha encontrado en María un lugar privilegiado para su manifestación entre los hombres" (X. Pikaza, *María, presencia y mediación del Espiritu*, „Mission abierta al servicio de la fe" 1988, Bd. 2, S. 56).

414 „Entre ambos, el Espíritu y María, existe una correlación: en la obra de María se ve lo que es el Espíritu de Dios; por eso, ella puede presentarse como una cuasi-manifestación, cuasi personificación de ese Espíritu" (X. Pikaza, *El Espíritu Santo y María en la obra de San Lucas*, a.a.O., S. 162). Vgl. S. Gręś, *Relacja: „Duch Święty – Maryja"*, a.a.O., S. 105.

415 „...si manifesta in Lei una ‚maternità', che nella storia della salvezza appartiene innanzitutto allo Spirito Santo, il Quale è Spirito datore di vita" (A. Ambrosanio, *L'unione di Maria con Cristo*, a.a.O., S. 86). Vgl. M. Rykówna, *Elementy pneumatologiczne kultu maryjnego*, a.a.O., S. 175.

416 Vgl. F. Jelly, *Mary and the Gifts and Charisma of the Spirit*, in: *Mary, the Spirit and the Church*, Ramsey 1980, S. 79-91; vgl. S. Gręś, *Relacja: „Duch Święty – Maryja"*, a.a.O., S. 286.

417 „Come sposa è unita a te indissolubilmente. O dolce Spirito, ti ho trovato: nel volto di Maria traspare tersa la luce della divinità che mi manifesti" (E. Stein, *Stare davanti a Dio per tutti*, Roma 1991, S. 329-330). Vgl. C. Bettinelli, *Maria Cuore della Chiesa, Epifania dello Spirito. Spunti mariologici nell'opera di Edith Stein*, „Marianum" 55 (1993), S. 589.

418 „Maria è la rivelazione sia della gloria infinita e della bellezza, sia della funzione mediatrice dello Spirito Santo nel seno della Trinità" (A. Skwarczyński, *Lo Spirito Santo nel pensiero di Sergius Bulgakov e di San Massimiliano Kolbe*, a.a.O., S. 353).

Maximilian kommentiert. Auch Kardinal L. Scheffczyk nennt Maria die ‚Mittlerin des Heiligen Geistes' in dem Sinne, dass die göttliche Paraklet „durch ihre Mittlerschaft sein Werk vollbringt und [...] sich in ihrer ganzen Person und ihren Taten manifestiert"[419].

#### 5.2.4.2 *Maria, die Transparenz des Heiligen Geistes*

Das Konzept, das Maria als ‚Offenbarung des Heiligen Geistes' darstellt, hängt eng mit dem Gedanken zusammen, der die heiligste Jungfrau Maria als ‚Transparenz' des Geistes Gottes umfasst. In diesem Konzept wird vor allem die Tatsache betont, dass die Person und die Handlungen Mariens von der Gegenwart und dem Wirken des Heiligen Geistes so durchdrungen sind, dass sie für den Geist gleichsam ‚durchsichtig' geworden ist, und auf diese Weise, wenn wir sie anschauen, sehen wir die dritte Person der Heiligen Dreifaltigkeit. Als Autor dieser Auffassung, die letztendlich ihre Wurzeln in der östlichen Theologie hat[420], gilt X. Pikaza.

Dieser spanische Theologe schloss das besprochene Konzept vor allem in seinem umfangreichen Artikel aus dem Jahr 1981, der 1995 erweitert wurde, mit dem Titel *María y el Espíritu Santo (Hech 1.14. Apuntes para una mariología pneumatológica)*[421] und im Buch *La Madre de Jesus* im Jahr 1990[422]. Seiner Meinung nach ist Maria im höchsten Maß die ‚pneumatologische' Person, eine Kreatur, die den Heiligen Geist und seine Gaben in vollkommenster Weise in sich widerspiegelt. Sie ist die ‚personale Transparenz des Heiligen Geistes'[423].

Nach Ansicht Pikaza basiert die Mariens ‚Transparenz des Geistes' auf mehreren Prämissen. Erstens, Maria, die Tochter des auserwählten Volkes war, war völlig offen für den Geist Gottes, der in der Geschichte ihres Volkes wirkte. Zweitens, indem sie die Fülle der Gnade erhalten hat, hat sie die Fülle der Gaben des Heiligen Geistes als die schöpferische Kraft erhalten, durch die sie die Mutter des Sohnes Gottes wurde[424]. Drittens, als treue Jüngerin Christi Maria lenkte und immer noch lenkt die Menschen auf die Gabe neuer Vermählung mit Christus (vgl. Joh 2,1-12), und diese Gabe der Heilige Geist selbst ist. Viertens, Maria empfängt den Heiligen Geist mit den Aposteln zu Beginn des Bestehens der Kirche (Apg 1,14). Fünftens, Maria als Frauengestalt der Kirche siegt über Satan und so ist sie ein Zeichen für die Gegenwart des Geistes Gottes unter den Menschen[425]. Maria, die auf diese Weise die dritte Person Gottes in sich offenbart, wird selbst zur ‚personalen Transparenz des Heiligen Geistes'[426].

Zugleich weist Pikaza darauf hin, dass Maria drei charakteristischsten Merkmale des Heiligen Geistes aufweist. Erstens ist der Heilige Geist ein Zeichen für das innere Leben der Liebe in Gott. In Maria offenbart er sich als Zeichen des Gehorsams gegenüber Gott und der Bereitschaft, Gottes Liebe anzunehmen[427]. Zweitens ist der Geist eine schöpferische Kraft. Auf der anderen Seite wird Maria zu einem ‚Ort', an dem der Heilige Geist seine Fruchtbarkeit

---

[419] L. Scheffczyk, *Maryja Matka i Towarzyszka Chrystusa*, a.a.O., S. 146.

[420] Vgl. S. Bułgakow, *Prawosławie*, a.a.O., S. 135.

[421] „Estudios Trinitarios" 15 (1981), S. 3-82; S. Muñoz Iglesias, I. de la Potterie, X. Pikaza u. a., *Mariología fundamental. María en el Mistero de Dios*, Salamanca 1995, S. 49-191.

[422] X. Pikaza, *La Madre de Jesús. Introdución a la mariología*, Salamanca 1990.

[423] Vgl. X. Pikaza, *La Madre de Jesús*, a.a.O., S. 261-264; ebd., S. 253; María, *la persona humana*, a.a.O., S. 160; vgl. A. Langella, *Maria e lo Spirito*, a.a.O., S. 153; P. Liszka, *Pośredniczka w Duchu Świętym*, a.a.O., S. 155; *Pełna jest ziemia Twego Ducha, Panie*, a.a.O., S. 99; A. Amato, *Spirito Santo*, NDM, S. 1356-1358; S. De Fiores, *Maria nella teologia contemporanea*, a.a.O., S. 283-286.

[424] Vgl. X. Pikaza, *El Espíritu Santo y María en la obra de San Lucas*, a.a.O., S. 163.

[425] Vgl. X. Pikaza, *La Madre de Jesús*, a.a.O., S. 253.

[426] Vgl. X. Pikaza, *La Madre de Jesús*, a.a.O., S. 253.

[427] X. Pikaza, *María y el Espíritu Santo*, a.a.O., S. 79; La Madre de Jesús, a.a.O., S. 336-337.

durch ihre Bereitschaft verwirklicht, die Gabe der Mutterschaft Gottes anzunehmen[428]. Drittens ist der Heilige Geist die Kraft der Vereinigung in der Liebe. Nach Pikaza drückt Maria die Kraft der pneumatologischen Mittlerschaft aus: sie ist die geliebte Tochter des Vaters, aus der der Sohn geboren wurde. Sie ist die Mutter, in der der Sohn den Vater liebt, und sie ist schließlich ein sichtbares Zeichen der göttlichen Liebe des Geistes in seiner Liebe zum Sohn und zu den ‚Söhnen im Sohn'[429]. Sie ist daher eine Person, in der das Wirken des Heiligen Geistes sichtbar und für den Heiligen Geist transparent wird[430]. In ihr wird das mittlerische Wirken des Heiligen Geistes sichtbar, das sowohl innen der Heiligen Dreifaltigkeit[431], als auch in Bezug auf die Welt verwirklicht wird. Pikaza beschreibt dieses Wirken in einem seinem Artikel als ‚befreiendes Wirken'[432].

Neben Pikaza kehrt die Lehre der ‚Transparenz Mariens' in Bezug auf den Heiligen Geist in zeitgenössischen theologischen Aussagen vielfach zurück. Katholische Autoren entweder berufen sich auf die Lehre der orthodoxen Theologen in dieser Angelegenheit (siehe der Abschnitt oben über Maria als die Ikone des Heiligen Geistes), oder entwickeln und kommentieren den Gedanken des Pikaza, oder ist diese Idee ein Ergebnis der persönlichen Überlegungen und Studiums.

M. Rykówna bezieht sich auf die orthodoxe Lehre in dieser Angelegenheit. Sie kommentiert die Lehre von S. Bulgakov und weist darauf hin, dass Maria so durchsichtbar und transparent für den Heiligen Geist, dass die Ikonen der Mutter Gottes (*Theotokos*) den Heiligen Geist selbst zeigen, von dem Maria ein menschliches Bild ist. Diese Ikonen enthüllen die Wahrheit über die Kenose des Heiligen Geistes, der sich verbirgt und nur in seinen Gaben sichtbar ist. Das größte Geschenk ist Maria[433]. Pater A. Skwarczyński schreibt auf ähnliche Weise über die Transparenz Mariens in Bezug auf die kenotische Gegenwart des Paraklet[434]. Auch Théodore Strotmann bezeichnet Maria gemäß der Tradition der Ostkirche als ‚ganz transparent für den Heiligen Geist'[435].

Die katholischen Theologen nennen Maria ‚die außerordentliche Transparenz des Heiligen Geistes'[436]. Diese Transparenz ist nicht statisch, sondern hat den Charakter einer aktiven Gegenwart und sie ist eine Transparenz des Heiligen Geistes ‚in Maria' und ‚von der Seite Mariens'[437]. Durch ihre Person scheinen die Schönheit und das Wirken des Heiligen Geistes durch[438]. Diese Transparenz - wie nach dem hl. Maximilian Kolbe bemerkt Lucjan Balter - ist die Frucht und Ergebnis ihrer unbefleckten Empfängnis[439].

R. Laurentin schreibt direkt, dass Maria als reine Transparenz des Heiligen Geistes den unsichtbaren Gott sichtbar gemacht hat, d. h. den Geist[440]. Pfr. S. Gręś betont wiederum, dass

---

[428] X. Pikaza, *María y el Espíritu Santo*, a.a.O., S. 79, 66; *La Madre de Jesús*, a.a.O., S. 337.

[429] X. Pikaza, María y el Espíritu Santo, a.a.O., S. 79; La Madre de Jesús, a.a.O., S. 337-338; vgl. A. Amato, *Spirito Santo e Maria nella ricerca teologica odierna*, a.a.O., S. 81.

[430] Vgl. X. Pikaza, *María y el Espíritu Santo*, a.a.O., S. 80; *La Madre de Jesús*, a.a.O., S. 338; vgl. A. Langella, *Maria e lo Spirito*, a.a.O., S. 153.

[431] „Ella es un reflejo, una expansión, de la mediación intradivina del Espíritu: en ella se explicita en forma humana el misterio originario de la comunión intradivina que vincula al Padre con el Hijo en el Espóritu" (X. Pikaza, *La Madre de Jesús*, a.a.O., S. 248). Vgl. ebd., S. 263. „María [...] visibiliza históricamente la mediación intradivina del Espíritu" (X. Pikaza, *María y el Espíritu Santo*, a.a.O., S. 79).

[432] „...ella viene a introducirse, de algún modo, en el misterio del Espíritu divino, apareciendo así como expresión de su santidad y de su acción liberadora sobre el mundo" (X. Pikaza, *María, presencia y mediación del Espiritu*, a.a.O., S. 54).

[433] Vgl. M. Rykówna, *Elementy pneumatologiczne kultu maryjnego*, a.a.O., S. 175.

[434] Vgl. A. Skwarczyn´ski, *Lo Spirito Santo nel pensiero di Sergius Bulgakov e di San Massimiliano Kolbe*, a.a.O., S. 353.

[435] Vgl. Th. Strotmann, *Le Saint-Esprit et la Theotokos*, a.a.O., S. 88-89.

[436] Vgl. A. M. de Monleon, *L'Esprit Saint et Marie à la lumière du Renouveau charismatique*, CM 20 (1975), S. 226; vgl. R. Lombardi, *Maria icona della Trinità*, a.a.O., S. 232-233.

[437] Vgl. G. M. Salvati, *Maria e il Dio Trinitario*, „La Sapienza della Croce" 4 (1989), S. 186.

[438] Vgl. ebd., S. 188.

[439] Vgl. L. Balter, *El culto al Espíritu Santo*, „Communio-E" 8 (1986), S. 58.

[440] „Der unsichtbare Geist ist mit der sichtbaren Frau verbunden, die Gott sichtbar gemacht hat. [...] Sie ist eine reine Übertragerin, durch und durch die Transparenz, die Manifestation des Heiligen Geistes, dem wir so viele Hindernisse stellen.

wir durch Maria den Heiligen Geist sehen[441], und Carla Bettinelli, die die Poesie von hl. Edith Stein kommentiert, nennt Maria die ‚sichtbare Form' des Geistes[442].

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Lehre über Maria als einer Person, die die vollkommene Transparenz des Heiligen Geistes darstellt, einen Beitrag zur Begründung der These über die Teilnahme Mariens an der Mittlerschaft des Heiligen Geistes leisten kann. Dies wird zuallererst von X. Pikaza wahrgenommen, der erklärt, dass Maria, die ihre Aufgabe in Gottes Heilsökonomie realisiert, zum sichtbaren Zeichen dieser mittlerischen Mission wird, die der Heilige Geist in der Heiligen Dreifaltigkeit ausübt. Laut Pikaza ist sie wie der Heilige Geist eine ‚verbindende' Person den Vater mit dem Sohn (die Person, in der der Vater den Sohn trifft). Auf ähnliche Weise ist sie aufgrund ihrer vollkommenen Transparenz für das Wirken des Heiligen Geistes ein Zeichen seines mittlerischen Wirkens gegenüber der Welt und der Kirche.

### 5.2.5 MARIA, ‚GLEICHSAM' DER INKARNIERTE HEILIGE GEIST

Die Theologen sowohl des Ostens als auch des Westens haben versucht und immer noch versuchen, wie möglich die enge Band angemessen auszudrücken, die zwischen dem Heiligen Geist und der seligen Jungfrau Maria existiert und jetzt weiter existiert. Der Gipfel der zuvor vorgestellten Modelle ist das Konzept, dass Maria ‚fast' oder ‚gleichsam' der inkarnierte Heilige Geist wurde. Obwohl dieses Konzept einen starken Gegner in der Person von R. Laurentin hat[443], wird es nicht nur immer häufiger kommentiert, sondern wird auch zur Inspiration für neuere pneumatologische und mariologische Auffassungen. In diesem Abschnitt werden wir diese Auffassung kurz skizzieren, indem wir (analogisch wie bei den vorherigen Modellen) fragen, ob und wenn ja, in welchemSinne dieses Konzept die Mittlerschaft der seligen Jungfrau Maria begründen kann, die als Teilnahme an der Mittlerschaft des Heiligen Geistes verstanden wird.

Das Verständnis der Vereinigung der seligen Jungfrau Maria mit dem Heiligen Geist im Sinne ‚gleichsam' der Inkarnation des Heiligen Geistes findet sich bereits bei M. J. Scheeben. Dieser deutsche Theologe nennt Maria ‚eine Art der Inkarnation des Heiligen Geistes'[444] in dem Sinne, dass Maria das ‚Organ' des Heiligen Geistes ist[445]. Scheeben glaubt, dass Maria mit dem Heiligen Geist, ‚eine Art von einer moralischen Person' bilden[446].

Eine ähnliche Intuition, obwohl in leicht unterschiedlichen Kategorien ausgedrückt, beinhaltet das theologische Denken der herausragenden orthodoxen Theologen von Sergey Bulgakov und Paul Evdokimov. Der erste von ihnen stellt fest, dass ‚in der geschaffenen menschlichen Hypostase [die Rede über Maria – Nachsatz von G. Bartosik] scheint und offenbart sich die Hypostase des Geistes'[447]. Maria sei ‚nicht nur ein geistiges Gefäß, sondern auch ein hypostatisches Bild des Heiligen Geistes'[448]. An einer anderen Stelle sagt Bulgakov

---

Mit ihm ist Maria bei uns gegenwärtig und hilft uns, uns selbst Gott mit der vollen Liebe und den hundertfachen Gütern zu weihen, von denen sie allen Reichtum kennt "(R. Laurentin, *Maria, Mutter des Erlösers*, Warschau 1988, S. 142).

[441] Vgl. S. Gręś, *Relacja: „Duch Święty – Maryja"*, a.a.O., S. 213.

[442] Vgl. C. Bettinelli, Maria Cuore della Chiesa, a.a.O., S. 588.

[443] Vgl. R. Laurentin, *L'Esprit Saint, cet inconnu*, a.a.O., S. 579-580.

[444] M. J. Scheeben, *Mariology*, Bd. 1, St. Louis 1946, S. 217.

[445] Vgl. M. J. Scheeben, C. Feckes, *Sposa e Madre di Dio*, Brescia 1955, S. 224.

[446] Vgl. L. Balter, *Pneumahagijny charakter kultu maryjnego*, a.a.O., S. 443.

[447] S. Boulgakov, Le Paraclet. La Sagesse Divine et la Theantropie, T. 2, Paris 1946, s. 215. „In der Mutter Gottes ist geschaffene und himmlische Weisheit vereint, der Heilige Geist lebt mit geschaffener menschlicher Hypostase. Ihr Körper wurde spirituell und ‚durchsichtig' für den Himmel" (S. Bułgakow, Prawosławie, a.a.O., S. 134). Vgl. L. Balter, *Duch Święty. Dzieje*, a.a.O., Nr. 285; X. Pikaza, *La Madre de Jesús*, a.a.O., S. 237.

[448] S. Boulgakov, Le Paraclet, a.a.O., S. 215.

direkt, dass Maria in einem solchem Maß ‚gleichsam eine personale Inkarnation des Heiligen Geistes wurde'[449], dass sie seine Trägerin (*Pneumatophora*) wird[450].

Auf ähnliche Weise äußert sich Paul Evdokimov, der sagt, dass Maria ‚ontisch mit dem Heiligen Geist vereint ist'[451], wobei ist sie die Personifizierung der menschlichen Heiligkeit, ebenso wie der Heilige Geist die Personifizierung (Hypostase) der göttlichen Heiligkeit ist[452].

Hl. Maximilian Kolbe, der die Immaculata ‚gleichsam die Inkarnation des Heiligen Geistes' nannte[453], hatte jedoch den größten Einfluss auf das westliche Denken der Kirche in dieser Angelegenheit. Dieses Konzept hat unter katholischen Theologen breite Anerkennung gefunden, die sich wiederholt auf dieses Konzept beziehen und es bewerten.

Dieses Modell des hl. Maximilian ist eine Folge seiner Lehre über das Geheimnis der unbefleckten Empfängnis in Gott (im Heiligen Geist) und des Geheimnisses der unbefleckten Empfängnis in der Schöpfung (Maria). Aus der Analyse der Texte des hl. Maximilian ergibt sich, dass ihm die Worte und Ausdrücke für die treuesten und genauesten Beschreibungen der engen Beziehung zwischen dem Heiligen Geist und Maria fehlen. Er nennt Maria die Braut des Heiligen Geistes[454], und spricht von ‚ihrer unsagbaren Vereinigung mit der dritten göttlichen Person'[455]. Er ist sich jedoch bewusst, dass diese Begriffe unzureichend sind. Die Begriffe, die darauf hindeuten, dass hl. Maximilian Maria als ‚gleichsam die Inkarnation des Heiligen Geistes' betrachtet, finden wir in den letzten sechs Jahren seines Lebens, d. h, ab 1935[456]. Zuerst sind dies Vorschläge, dass die Vereinigung des Heiligen Geistes mit Maria analog zur Vereinigung der göttlichen Person des Wortes mit der menschlichen Natur Jesu betrachtet soll[457]. Zum Schluss wird hl. Maximilian direkt sagen, dass Maria ‚gleichsam die Inkarnation

---

[449] „Die Allerreinste ist zum vollkommenen Gefäß des Heiligen Geistes geworden, gleichsam seine personale Inkarnation. In ihr ist nicht nur die Fülle seiner Gaben erschienen, sondern in ihrer allerreinsten Gestalt scheint auch seine personale Hypostase" (S. Bułgakow, Kupina Nieopalimaja. *Opyt dogmaticzeskago istołkowanija niekotorych czert w prawosławnom poczitanii Bogomatierii*, Paris 1927, S. 118). „In ihrem hypostatischen Sein ist sie vollkommen transparent für die personale Offenbarung des Heiligen Geistes. Ihre menschliche Hypostase bleibt in der Union - *sináfeia* mit ihm. Hier haben wir die Dualität der Natur: der göttlichen und der menschlichen, aber auch die Dualität der Hypostase: der Mariens und des Heiligen Geistes, die eine ist für die andere so durchsichtig, dass die eine zur Offenbarung der anderen wird" (S. Boulgakov, Le Paraclet, a.a.O., S. 239). Vgl. A. Skwarczyński, *Lo Spirito Santo nel pensiero di Sergius Bulgakov e di San Massimiliano Kolbe*, a.a.O., S. 378-379; G. M. Bartosik, *Dwa modele pośrednictwa maryjnego*, a.a.O., S. 96; T. Strotmann, *Le Saint-Esprit et la Theotokos*, a.a.O., S. 90.

[450] Vgl. S. Bułgakow, *Prawosławie*, a.a.O., S. 135; X. Pikaza, *La Madre de Jesús*, a.a.O., S. 237.

[451] P. Evdokimov, *Duch Święty i Matka Boża*, a.a.O., S. 125; vgl. Z. J. Kijas, *Ty, co ogarniasz Nieogarnionego. Maryja w zamiarach Boga i w z˙yciu ludzi*, Kraków 2004, S. 173; ders., *Pneumatohagijny charakter z˙ycia Maryi według Pawła Evdokimova*, in: *Matka Jezusa pośród pielgrzymującego Kościoła*, Red. J. S. Gajek, K. Pek, Warszawa 1993, S. 266; L. Cignelli, *Maria e lo Spirito Santo*, a.a.O., S. 134.

[452] Vgl. P. Evdokimov, *Duch Święty i Matka Boża*, a.a.O., S. 125; Z. J. Kijas, *Pneumatohagijny charakter życia Maryi*, a.a.O., S. 266; P. G. Gianazza, *Paul Evdokimov cantore dello Spirito Santo*, Roma 1983, S. 89.

[453] Vgl. Anm. 46 in diesem Kapitel; KMK, Nr. 311, S. 428. „Maximilian ist sich des Unterschieds zwischen dem Heiligen Geist und Maria bewusst, deshalb verwendet er den Begriff ‚gleichsam'. Seine Sprache vermeidet scharfe Definitionen, klare Bezeichnungen, obwohl diesbezüglich eine größere Genauigkeit erforderlich wäre. Das Bleiben bei der Verwendung ‚gleichsam', ‚als ob' bringt seine Sprache eher den mystischen als den dogmatischen Formulierungen näher" (Z. J. Kijas, *Świętość życia Maryi*, in: *Niepokalana w wierze i teologii Kościoła*, Red. S. Koperek u. a., Kraków 2005, S. 146).

[454] Vgl. Anm. 45.

[455] Vgl. ebd.

[456] Vgl. G. M. Bartosik, *Duch Święty a Niepokalana w tajemnicy Zbawienia*, a.a.O., S. 231.

[457] „Die Antwort auf die Gnaden, die durch den Sohn und den Heiligen Geist auf das Geschöpf herabgeflossen sind, kehrt nur auf dem gleichen Weg zu Gott zurück, d. h. durch den Heiligen Geist und den Sohn oder durch die Unbefleckte Braut des Heiligen Geistes und durch Jesus, der in hypostatischer Einigung mit der Natur des Sohnes verbunden ist" (PMK, Nr. 188, S. 276). Insgesamt schlägt Pater Kolbe mehrmals vor, dass die Vereinigung Mariens mit dem Heiligen Geist analog zum Geheimnis der hypostatischen Union in Christus betrachtet soll. Oft sind dies keine direkt ausgedrückten Formulierungen, sondern nur Aussagen, die mit einer mathematischen Formel ausgedrückt werden könnten:
Sohn: Jesus = Heiliger Geist: Immaculata
Z. B.: „Die Liebe des Vaters, des Sohnes und des Geistes brennt ewig, die Liebe des Vaters, Jesu und der Immaculata ist ohne Makel" (PMK, Nr. 375, S. 602). „Das, was der Vater will, will auch der Sohn und der Geist, das will auch Jesus und die Immaculata. Demnach unterscheidet sich ihr Wollen nicht" (PMK, Nr. 378, S. 611). Vgl. PMK, Nr. 358, S. 582. Vgl. G. M. Bartosik, *Dwa modele pośrednictwa maryjnego*, a.a.O., S. 92.

des Heiligen Geistes ist' (‚Spiritus Sanctus quasi incarnatus est Immaculata')[458]. Dieser Satz in der katholischen Theologie klingt schockierend. Wenn es nicht das Wort ‚gleichsam' gäbe, müsste er als häretisch anerkannt werden[459]. Hl. Maximilian jedoch, der diesen Satz kommentiert, erklärt klar, dass sein Konzept in den Rahmen der katholischen Orthodoxie fällt. Er versteht diese Formel nicht als eine buchstäbliche Inkarnation des Heiligen Geistes in Maria, sondern nur betont, dass diese Vereinigung so eng wie möglich ist, und daher ist es schwierig für sie einen analogischen Vergleich in der geschaffenen Welt zu finden[460].

Aber wie kann dieser Gedanke helfen, die marianische Mittlerschaft zu begründen, die als die ‚Mittlerschaft im Heiligen Geist' verstanden wird?

Hl. Maximilian selbst hat das Konzept der ‚gleichsam die Inkarnation des Heiligen Geistes in Immaculata' mit der Mittlerschaft Mariens sehr eng miteinander verbunden. Er erklärte wiederholt, dass die Folge der engen Vereinigung Mariens mit dem göttlichen Paraklet die Tatsache ist, dass Maria ‚die Mittlerin' ist, weil sie untrennbar mit dem ‚Mittler' d. h. dem Heiligen Geist wirkt[461]. Die Mittlerschat Mariens ist also das sichtbarste Zeichen ihrer Vereinigung mit dem Heiligen Geist. Das ganze *credo* des Paters Maximilian bezüglich der Rolle Mariens in der Heilsökonomie lässt sich in den folgenden seinen Worten zusammenfassen, die er 1938 schrieb: „Man darf folgern, dass Maria als Mutter Jesu, des Erlösers, zur Miterlöserin des Menschengeschlechtes wurde, und als Braut des Heiligen Geistes nimmt sie an der Austeilung aller Gnaden teil"[462]. In dem zitierten Text wird die Rolle Mariens als ‚Teilnahme' an dem Errettungswerk des Heiligen Geistes dargestellt. Es ist der Heilige Geist, der der eigentliche Urheber des heiligmachenden Wirkens ist, und in diesem Wirken ‚bedient er sich nur' der Mittlerschaft Mariens[463].

So kommentiert H. Manteau-Bonama auch die Lehre des hl. Maximilian und betont, dass Maria kraft ihrer engen Vereinigung mit dem Heiligen Geist zur ‚universellen Mittlerin im Geist' wird[464]. Diesem französischen Theologen zufolge besteht die Originalität des hl. Maximilians darin, dass er ‚die universelle marianische Mittlerschaft mit der Vereinigung der Immaculata mit dem Heiligen Geist begründet. Nach P. Kolbe und H. Manteau-Bonama, der göttlichen Paraklet, dessen Aufgabe es ist, die Geschöpfe zu Christus zu führen und sie in Einheit zu vervollkommnen, erfüllt diese Mission nur durch Maria[465]. Maria ist daher die Mittlerin, weil sie eng mit dem Heiligen Geist verbunden ist. In diesem Sinne kann sie als

---

[458] Vgl. Anm. 46 in diesem Kapitel. An anderer Stelle erklärt hl. Maximilian, dass, obwohl der Heilige Geist und Maria getrennte Personen sind, ist die Vereinigung so stark, dass man „über eine ‚Natur' durch die enge Vereinigung' sagen kann (KMK, Nr. 38, S. 69). Vgl. S. Gręś, *Relacja: „Duch Święty – Maryja"*, a.a.O., S. 215. Vgl. P. Beaini, *Le mystère de l'Immaculee Conception dans les ecrits du Père Maximilien M. Kolbe*, Roma 1988, S. 90. Jerzy Domanski, der diese Aussagen des hl. Maximilian kommentiert, sagt, dass Maria vom Heiligen Geist so verwandeln war, als ob sie mit ihm ein Wesen wäre (vgl. J. Domański, *Zarys myśli maryjnej o. Maksymiliana Kolbego*, a.a.O., S. 154; vgl. S. Gręś, *Relacja: „Duch Święty – Maryja"*, a.a.O., S. 191).

[459] Vgl. G. M. Bartosik, *Duch Święty a Niepokalana w tajemnicy Zbawienia*, a.a.O., S. 232.

[460] Die Art und Weise, wie diese Vereinigung verstanden wird, wurde bereits in Abschnitt 5.1.1 dieses Kapitels erläutert. Vgl. besonders Anm. 59-79 in diesem Kapitel. Pfr. L. Balter erklärt, dass hl. Maximilian in seinem Denken äußerst präzise war und indem er das Wort ‚gleichsam' einführte, beschrieb er seinen Standpunkt nur als analog zum Mysterium der Inkarnation. Im Gegenteil, L. Boff handelte, der nach Balters Ansicht die Bedeutung der offenbarten Wahrheit verfälscht, indem er von der Inkarnation des Heiligen Geistes in Maria spricht. Vgl. L. Balter, *Duch Święty w tajemnicy Maryi i Kościoła*, a.a.O., S. 254.

[461] „Die Vereinigung des Heiligen Geistes mit der Unbefleckte Jungfrau ist so eng, dass der Heilige Geist, der die Seele der Immaculata durchdringt, die Seelen nur durch ihre Mittlerschaft beeinflusst. Deshalb wurde sie die Mittlerin aller Gnaden" (PMK, Nr. 358, S. 582). „Die Immaculata ist die Mittlerin aller Gnaden, denn sie gehört zum Heiligen Geist, was sich aus ihrer innigsten, lebenspendenden Vereinigung mit dem Heiligen Geist ergibt" (*Pisma Ojca Maksymiliana Marii Kolbego, franciszkanina*, Bd. 7, Niepokalanów 1970, Nr. 1135, S. 294).

[462] PMK, Nr. 359, S. 584.

[463] Vgl. G. M. Bartosik, *Duch Święty a Niepokalana w tajemnicy Zbawienia*, a.a.O., S. 237-238.

[464] H. M. Manteau-Bonamy, *La Vergine Immacolata e lo Spirito Santo nell'apostolato del B. Massimiliano M. Kolbe*, a.a.O., S. 241.

[465] „Se l´Immacolata è pura trasparenza dello Spirito Santo, se Lei sola può prendere l´identità dall´Amore personale nella Trinità, Lei è ugualmente la sola per mezzo di ciu lo Spirito Santo, il secondo Paraclito. si porta verso le creature che Egli ha la missione di dirigere verso il Cristo e perfezionarle nell´unità promessa da Gesù, appunto nel momento in cui Egli lasciò questo mondo per andare al Padre" (ebd.).

‚Zeichen der Mittlerschaft des Heiligen Geistes' bezeichnet werden[466]. Auf ähnliche Weise lehrt Pater G. Simbel, der wiederholt betont, dass die Mittlerschaft Mariens ihre Entstehung in enger Verbindung mit dem Heiligen Geist hat[467].

Auf der Grundlage der Lehre des hl. Maximilians über die enge Vereinigung Mariens mit dem Heiligen Geist entwickelte sich ein neues theologisches Modell der marianischen Mittlerschaft, das sich synthetisch in der Formel verstehen lässt, dass Maria die Mittlerin ‚zusammen mit dem Heiligen Geist' ist[468]. Die Grundlage für dieses Modell finden wir bei Pater E. Piacentini. Dieser italienische Franziskaner, der die Lehre von P. Kolbe über die enge Vereinigung des Heiligen Geistes mit Maria kommentiert, kommt zu der Schlussfolgerung, dass diese Auffassung von P. Maximilian eine Überwindung des Schemas ‚von Maria zu Christus' ist. Pater Kolbe führt laut Piacentini ein neues Modell ‚mit Maria zu Christus' ein[469]. Und dieser Weg ‚mit Maria zu Christus' wird natürlich ‚im Heiligen Geist' und ‚zusammen mit dem Heiligen Geist' realisiert. Der Name für dieses Modell wurde von einem anderen italienischen Theologen formuliert - Aleksandro Apollonio, der sagt, dass die Immaculata die Mittlerin ‚con lo Spirito Santo' ist[470].

Pater L. Balter führt die Idee der Mittlerschaft des Vorbildes ein, auf der Grundlage der oben zitierten Studie des hl. Maximilian. Der Warschauer Theologe nennt Maria im Kontext der Lehre des Paters Kolbe „die sichtbare ‚Verkörperung' des Heiligen Geistes"[471] und stellt fest, dass sie für uns ein unübertroffenes Vorbild der Verehrung des Geistes ist. Diese Verehrung besteht darin, dass wir uns der dritten göttlichen Person führen und heiligen lassen[472]. Indem Maria uns dies beibringt, erfüllt sie eine mittlerische Mission gegenüber uns.

Ebenso sieht Bischof Zbigniew Kraszewski die Folgen der engen Vereinigung Mariens mit dem Heiligen Geist. Er betont, dass Maria ‚der inkarnierte Heiligen Geist' ist, aber nicht im hypostatischen Sinne, sondern im Sinne des heiligmachenden Wirken des Heiligen Geistes, das sowohl in Bezug auf Maria, als auch in Bezug auf die ganze Kirche realisiert wird[473]. Maria ist daher das Vorbild der Heiligkeit, die der Heilige Geist im Menschen verwirklicht. Sie erfüllt die mittlerische Mission des Vorbildes.

P. G. Simbul leitet auf ähnliche Weise aus der engen Vereinigung Mariens mit dem Heiligen Geist die Lehre über die Mittlerschaft Mariens ab. Der Theologe aus Sardinien, der sich auf die Lehre von P. Maximilian beruft, betont, dass Maria aufgrund ihrer engen Vereinigung mit dem Heiligen Geist gleichsam an der Mission der dritten göttlichen Person beteiligt ist und eine mittlerische Funktion erfüllt, indem sie sowohl ein Vorbild der Zusammenarbeit mit dem göttlichen Paraklet gibt, als auch durch ihre mütterliche Fürsprache (die auch die Frucht ihrer Vereinigung mit dem Geist ist[474]).

Eine interessante Interpretation der Beziehung zwischen ‚gleichsam die Inkarnation des Heiligen Geistes in Maria' und ihrer Mittlerschaft wurde kürzlich von Pfr. P. Liszka dargestellt. Dieser breslauer Theologe stellt fest, dass nach hl. Maximilian dieses Wort ‚gleichsam' sehr

---

[466] S. Gręś, Relacja: *„Duch Święty – Maryja"*, a.a.O., S. 217; vgl. H. M. Manteau-Bonamy, *Nauka maryjna ojca Kolbego*, a.a.O., S. 122.

[467] Vgl. G. Simbula, *Rycerstwo Niepokalanej*, a.a.O., S. 169, 174.

[468] Vgl. A. M. Apollonio, *Lo Spirito santo e la Corredentrice, w: Maria Corredentrice. Storia e teologia*, Frigento 2001, S. 53.

[469] Vgl. E. Piacentini, *Rapporto Spirito Santo – Maria*, a.a.O., S. 301, 303; G. Simbula, *Rycerstwo Niepokalanej*, a.a.O., S. 177-180.

[470] A. M. Apollonio, *Lo Spirito santo e la Corredentrice*, a.a.O., S. 53.

[471] L. Balter, *Duch Święty w tajemnicy Maryi i Kościoła*, a.a.O., S. 256; vgl. S. Gręś, *Relacja: „Duch Święty – Maryja"*, a.a.O., S. 198.

[472] Vgl. ebd.; vgl. ders., *Pneumahagijny charakter kultu maryjnego*, a.a.O., S. 445-448.

[473] Vgl. Z. Kraszewski, *Duch Święty a Niepokalana w świetle nauki błogosławionego Maksymiliana Kolbego*, WAW 66 (1976), S. 25.

[474] „...l´Immacolata, a causa della sua strettissima unione con lo Spirito divino è in qualche modo quasi trascinata, associata a tutta la sua opera. L´Immacolata collabora a formare le anime con l´intercessione materna e con la sua funzione di esempio e di modello" (G. Simbula, La dimensione trinitaria della spiritualità kolbiana, a.a.O., S. 622

wichtig ist. Das bedeutet, dass sich der Heilige Geist in Maria nicht wie der Sohn Gottes in der hypostatischen Union inkarniert. Der Heilige Geist und Maria bewahren ihre personale Eigenart. „Maria befindet sich nicht in der Person des Heiligen Geistes, sondern nur im Bereich des Einflusses seiner verwandelnden Kraft“[475]. Maria wird ein ‚heiliger Ort‘, eine Person, durch die sich die Heilige Dreifaltigkeit mit der Menschheit trifft. Dieser Bereich „besteht aus der Person des Heiligen Geistes in sich selbst und aus seinem Wirken in der Welt. In diesem grundlegenden Bereich wird Maria die Mutter“[476]. Laut Liszka „ist das Wesen Mariens nicht die Vollkommenheit der Natur, sondern die Vollkommenheit der Person“[477]. So sollte man auch die Vereinigung des Wesens Mariens mit dem Wesen des Heiligen Geistes und die marianische Mittlerschaft verstehen. Es kann nicht auf der ontologischen Ebene als eine Brücke zwischen der menschlichen und der göttlichen Natur verstanden werden, sondern ‚im personalem Sinne als Stärkung der personalen Bindungen zwischen den Menschen und der göttlichen Personen“[478]. Maria ist also die Mittlerin ‚in Christus‘ und ‚im Heiligen Geist‘ in der personalen Bedeutung, d. h. in der relationalen Bedeutung, abhängig von dem Hineinlegen im Netz der zwischenmenschlichen Beziehungen.

In dieser Interpretation sehen wir, dass Pfr. Liszka die Vereinigung Mariens mit dem Heiligen Geist als „das Bleiben Marien an einem einzigartigen Ort seines Einflusses“ versteht, was bedeutet, dass sie einen heilsamen Einfluss auf ihre Brüder und Schwestern ausüben kann. Hier haben wir eine Vision der Mittlerschaft *per homines*, formuliert von K. Rahner[479]. In dieser Vision wird diese Mittlerschaft durch das Wirken Christi und des Heiligen Geistes wirksam.

Der zweite Theologe, der lehrte, dass Maria zur ‚Inkarnation des Heiligen Geistes‘ wurde, war der brasilianische Franziskaner L. Boff. Er legte seine Hypothese grundsätzlich in zwei Werken vor: *O rostro materno de Deus*[480] und *A Ave Maria*[481]. Der Ausgangspunkt für Boff war die folgenden Fragen zu stellen: „In welchem Sinne die Weiblichkeit Gott offenbart? und „In welchem Sinne Gott offenbart sich in der Weiblichkeit?“[482]. Um diese Fragen zu beantworten, der brasilianische Theologe weist auf der Grundlage der Heiligen Schrift und den Lehren der Tradition darauf hin[483], dass der Heilige Geist die Person in der Heiligen Dreifaltigkeit ist, die die Zärtlichkeit und Liebe Gottes und damit die weiblichen Eigenschaften am besten offenbart[484]. Er stellt zuerst fest, dass, obwohl Gott ein asexuelles Sein ist, sind jedoch die zwei göttliche Personen auf gewisse Weise die Prinzipien und das Fundament der Männlichkeit und Weiblichkeit in Gott und in der Schöpfung, nämlich: Sohn - Männlichkeit, und der Heiligen Geist - Weiblichkeit[485], da der Mensch nach dem Bild und Ebenbild Gottes erschaffen wurde.

In diesem Sinne gibt Boff auch eine Antwort auf die am Anfang seines Arguments gestellten Frage, indem er stellt fest, dass sich die göttliche und menschliche ‚Weiblichkeit‘

---

[475] P. Liszka, *Pośredniczka w Duchu Świętym*, a.a.O., S. 148.

[476] Ebd.

[477] Ebd., S. 147.

[478] Ebd., S. 147-148.

[479] Vgl. Kapitel I dieser Studie.

[480] Siehe L. Boff, *O rostro materno de Deus. Ensaio interdisciplinar sobre o feminino e suas formas religiosas*, Petropolis 1982. In unserer Dissertation verwenden wir eine Übersetzung ins Italienische: *Il volto materno di Dio. Saggio interdisciplinare sul femminile e le sue forme religiose*, Brescia 1981.

[481] Siehe L. Boff, *A Ave Maria. O feminino e o Espirito Santo*, Petropolis 1982. In unserer Dissertation verwenden wir eine Übersetzung ins Italienische: *Ave Maria. Il femminile e lo Spirito Santo*, Assisi 1982.

[482] Vgl. L. Boff, *Il volto materno di Dio*, a.a.O., S. 62.

[483] Vgl. ebd., S. 63-79.

[484] Vgl. ebd., S. 81, 84.

[485] „Il Figlio non rappresenta forse il principio maschile e lo Spirito Santo quello femminile? Nella tradizione teologica e nella pietà il Figlio, efettivamente, si esprime nella maschilità ed è stato in un maschio che Egli si è incarnato. Lo Spirito Santo nella lingua ebraica è femminile (ruah) es è sempre associato al mistero della vita, della grazia, della generazione come nel caso di Maria, che sotto la potenza dello Spirito ha concepito Gesù Cristo” (ebd., S. 81-82).

am besten in der Vereinigung Mariens mit dem Heiligen Geist offenbart. Mit dieser Überlegung formuliert Boff die Hypothese: „Die Jungfrau Maria, Mutter Gottes und der Menschen, verwirklicht in der absoluten und eschatologischen Form die Weiblichkeit, weil der Heilige Geist sie auf so eine reale Weise und in solchem Maß zu seinem Tempel, zu seinem Heiligtum und zu seinem Tabernakel gemacht hat, dass sie sollte als hypostatisch vereinigt mit der dritten göttlichen Person Gottes gehalten werden“[486]. Nach Boff blieb der Heilige Geist nicht ohne Namen und ohne Gesicht. Er nahm den Namen und das Gesicht von Maria an[487]. Dadurch wurde Maria zu einem wahren mütterlichen Antlitz Gottes[488], sie wurde zu einem ‚Ort', an dem sich der Geist in der personalen und menschlichen Form ausdrückte[489].

Boff erklärt diese Hypothese und behauptet, dass das Schicksal eines jeden Menschen eine hypostatische Vereinigung mit Gott ist (Gott wird „alles in allem“ sein - 1 Kor 15,28). Dieser Zustand wurde bereits von Maria erreicht, daher kann man in ihrem Fall über die hypostatische Vereinigung mit dem Heiligen Geist reden[490].

Zweitens, obwohl der Sohn, der durch seine Inkarnation die ganze menschliche Natur angenommen hat (sowohl die Männlichkeit, als auch die Weiblichkeit), hat er unmittelbar und direkt (als Jesus von Nazareth) nur die Männlichkeit angenommen und vergöttert, die Weiblichkeit aber nur mittelbar und indirekt. Die Weiblichkeit wurde unmittelbar und direkt durch die Vereinigung des Heiligen Geistes mit Maria vergöttert[491]. Folglich sieht Boff Parallelität in der Beziehung zwischen der Inkarnation des Sohnes in der männlichen Gestalt (Jesus) und der Vereinigung des Heiligen Geistes mit der weiblichen Gestalt (Maria)[492]. Er betrachtet diese Vereinigung Mariens mit dem göttlichen Paraklet als seine Inkarnation in Maria: „Lo Spirito [...] prese corpo nella Beatissima Vergine Maria“[493]; „Maria diventa la personificazione dello Spirito Santo“[494]. Schließlich stellt sie fest, dass Maria „nicht nur der Tempel Gottes ist, sondern auch der Gott des Tempels“[495].

In seinem Vortrag beruft sich Boff auf die Tradition der Kirche (beginnend mit der Parallelität Adam - Christus, Eva - Maria), die Volksfrömmigkeit und die Lehre der zeitgenössischen Theologen wie M. J. Scheeben, hl. Maximilian Kolbe, S. Bulgakov, P. Evdokimov, H. Mühlen und H. Manteau-Bonamy[496], die er als Vorläufer seiner Hypothese ansieht.

Diese hypostatische Vereinigung des Heiligen Geistes mit Maria nennt Boff (zur Unterscheidung von der Inkarnation des Wortes Gott in Jesus Christus) „Spiritualisierung des Heiligen Geistes in Maria“[497].“ Nach Boff diese „Spiritualisierung“ des göttlichen Paraklet in Maria ist nicht das Werk für sich selbst, sondern wird innerhalb der Dynamik des Heilswerkes und Vergöttlichung der Menschheit gemacht. Diese Spiritualisierung soll dem Werk der Menschwerdung des Sohnes Gottes dienen. Maria wird auf die göttliche Ebene erhoben, um Gott gebären zu können, denn nur das Göttliche kann das Göttliche gebären[498]. Diese Spiritualisierung (d. h. die Inkarnation) des Heiligen Geistes in Maria ist so buchstäblich und

---

[486] Ebd., S. 93.
[487] Vgl. ebd., S. 87; vgl. A. Amato, *Maria e la Trinità*, a.a.O., S. 101.
[488] Siehe Titel von Boffs Hauptwerk*: Il volto materno di Dio*. Vgl. A. Amato, *Lo Spirito Santo*, NDM, a.a.O., S. 1354.
[489] Vgl. X. Pikaza, *María y el Espíritu Santo*, a.a.O., S. 74, 81; *María, presencia y mediación del Espíritu*, a.a.O., S. 59.
[490] Vgl. L. Boff, *Il volto materno di Dio*, a.a.O., S. 94; vgl. S. Gręś, *Relacja: „Duch Święty – Maryja”*, a.a.O., S. 233.
[491] Vgl. ebd.
[492] Vgl. X. Pikaza, *La Madre de Jesús*, a.a.O., S. 251.
[493] L. Boff, *Ave Maria*, a.a.O., S. 67; vgl. J. M. Hennaux, *L'Esprit et le féminine: la mariologie de Leonardo Boff*, „Nouvelle Revue Théologique" 109 (1987), S. 885.
[494] L. Boff, *Ave Maria*, a.a.O., S. 54.
[495] Ebd., S. 110.
[496] L. Boff, *Il volto materno di Dio*, a.a.O., S. 95-96.
[497] Ebd., S. 97. Vgl. L. Balter, *Duch Święty w tajemnicy Maryi i Kościoła*, a.a.O., S. 254; A. Gómez Cadiñanos, María, *personificación del Espíritu Santo, segun Leonardo Boff*, EphMar 38 (1988), S. 77.
[498] L. Boff, *Il volto materno di Dio*, a.a.O., S. 100.

real, dass sie als eine gegenseitige Perichorese zwischen dem Heiligen Geist und Maria betrachten werden kann[499].

Boff präsentiert auch ein ziemlich originelles Konzept der Mittlerschaft Mariens. Als einer der wichtigsten Vertreter der Theologie der Befreiung sieht er diese mittlerische Mission als die einzigartige Solidarität und Verantwortung Mariens für ihre Brüder und Schwestern. Unter Bezugnahme auf das Rahner-Konzept der Mittlerschaft *per homines*, wonach im Heilswerk jeder ein Mittler für jeden sein sollte, erklärt Boff, dass das Vermittlungswerk vor allem darin besteht, die Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen und die zwischenmenschliche Gemeinschaft aufzubauen[500]. Die einzige Mittlerschaft Christi schließt nach Boffs Ansicht die Mittlerschat von Geschöpfen nicht aus, sondern ist der Grund ihrer Existenz[501]. Diese Mittlerschaft Christi erfolgt auf zwei Wegen: Erstens wurde Christus von Gott als „Prinzip aller Mittlerschaft, Solidarität und Gemeinschaft" bestellt. Das Geheimnis Christi dringt das Geschöpf durch, das in ihrem Sein ‚christifiziert' wird, d. h. in der Mittlerschaft Christi eingetaucht, die als Solidarität und Gemeinschaft verstanden wird. Zweitens, Christus als Mittler dringt alle natürlichen menschlichen Beziehungen durch, perfektioniert und vergöttert sie, d. h. die Vermittlungen[502].

Die mittlerische Mission Mariens nimmt Boff als eine enge Parallel zur Mission Christi wahr. Er hält es für angebracht, Maria die Miterlöserin und Mittlerin der Erlösung zu nennen[503], da die Mission Christi und Mariens ein Geheimnis der Heilsselbstkommunikation Gottes bilden[504]. Boff behauptet, dass Gott uns gerettet hat ‚durch seinen Geist, der zu Maria gesandt wurde, und durch sie in die heilige Gemeinschaft [...] sowie durch die Mittlerschaft seines Sohnes, der in Schoß Mariens inkarniert wurde"[505]. Boff fasst sein Argument mit folgender Aussage zusammen: „Maria ist die Mittlerin in Vereinigung mit Jesus; der Heilige Geist (von dem Maria eine Spiritualisierung ist) ist der Mittler mit dem Sohn (inkarniert in Jesus)"[506].

Nach Boff ist der Mittler sowohl der Sohn, als auch der Heilige Geist. Maria hingegen ist die Mittlerin, weil sie in der Vereinigung mit Christus wirkt, von dem sie Mutter ist, und sie wirkt in der Vereinigung mit dem Heiligen Geist, mit dem sie hypostatisch verbunden ist.

Obwohl die Boffs Hypothese sich auf die herausragenden orthodoxen Theologen und hl. Maximilian Kolbe beruft, fällt sie nicht in den orthodoxen Gedanken der Kirche, denn Maria ist kein Gott und kann man ihr keine göttlichen Attribute zu zuschreiben. Sie kann auch nicht im engeren Sinne als die ‚Inkarnation des Heiligen Geistes' betrachtet werden. Die Boffs These traf sich mit überwältigender Kritik von der Mehrheit der katholischen Theologen, die ihr vor allem vorgeworfen haben: eine methodische Fehfunktion[507], eine falsche Zusammenstellung der Männlichkeit des Sohns mit der Weiblichkeit des Geistes (der Heiliger Geist ist doch der Fortsetzer Christi und seines Werkes)[508], die Lehre von der hypostatischen Einheit Mariens

[499] „Se Maria è spiritualizzata dalla Terza Persona della ss. Trinità, allora tutto ciò che si può attribuire allo Spirito Santo si può attribuire anche a Maria e viceversa, in consonanza alla regola generale del discorso teologico concernente la pericoresi" (ebd., S. 102). Vgl. B. G. Moriconi, *Maria Capolavoro dello Spirito*, a.a.O., S. 89.

[500] Vgl. ebd., S. 168-169.

[501] Vgl. ebd., S. 170.

[502] Vgl. ebd.

[503] Vgl. ebd., S. 94.

[504] Vgl. ebd., S. 170-171.

[505] Vgl. ebd., S. 171.

[506] Vgl. ebd.

[507] Vgl. J. Galot, *Marie et le visage de Dieu*, „Marianum" 44 (1982), S. 427-430; D. Fernández, *El Espíritu Santo y María en la obra de L. Boff*, EphMar 32 (1982), S. 409; X. Pikaza, *Unión hipostática de María con el Espíritu Santo?*, „Marianum" 44 (1982), S. 459-464; A. Langella, *Maria e lo Spirito Santo*, a.a.O., S. 139-140

[508] Vgl. X. Pikaza, *Unión hipostática de María con el Espíritu Santo?*, a.a.O., S. 450-455; A. Langella, *Maria e lo Spirito Santo*, a.a.O., S. 141.

und des Heiligen Geistes[509], und das Gleichsetzen der Mittlerschaft Christi mit der Mittlerschaft Mariens[510].

Die Gedanken von Boff enthalten jedoch einige positive Elemente, die für die pneumatische Interpretation der marianischen Mittlerschaft verwendet werden können[511].

Vor allem zeigt Boff Gott ‚mit dem mütterlichen Antlitz' und betont seine Liebe, Zärtlichkeit und Sorge um den Menschen. Am meisten offenbart der Heilige Geist die Mutterschaft Gottes. Maria kann in diesem Zusammenhang als diejenige betrachten werden, die in die mütterliche Funktion des Heiligen Geistes einbezogen ist. Ihre Mutterschaft ist daher eine Teilnahme an der mütterlichen Funktion des göttlichen Paraklet, dessen Funktion auch eine Form der Vermittlung der dritten göttlichen Person ist. Zweitens, nach dem von Boff dargestellten Konzept ist die Mittlerschaft Mariens das Ergebnis ihrer engen Vereinigung mit ihrem Sohn und dem Geist, dessen sie eine Spiritualisierung, d. h. Inkarnation ist. Obwohl die Kirche eindeutig die Idee der Inkarnation des Heiligen Geistes in Maria ablehnt, ist die Intuition von Boff wertvoll, insofern sie zeigt an, dass die marianische Mittlerschaft eine ‚Teilhabe' an der mittlerischen Mission des göttlichen Paraklet ist.

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass das Betrachten der Jungfrau Maria als ‚gleichsam' die Inkarnation des Heiligen Geistes eine ernsthafte Grundlage für das Sprechen über die pneumatologische Begründung der marianischen Mittlerschaft liefert. Es ist eine Mittlerschaft des Vorbildes, durch die Maria uns zeigt, wie wir mit der dritten Person der Heiligen Dreifaltigkeit vereinigt werden sollen, und eine aufsteigende und absteigende Mittlerschaft, durch die Maria uns dank ihre Teilnahme an der Mittlerschaft des Geistes die notwendigen Gnaden erbittet und nimmt an der Vermittlung dieser Gnaden an uns teil. Die Intuition des hl. Maximilian ist hier ein treffender Wegweiser, aus dem zeitgenössische Theologen schöpfen. Einige Hinweise kann man auch in der Hypothese von L. Boff finden, die jedoch nicht in ihrer Gesamtheit als orthodox anerkannt werden kann.

In diesem Kapitel sollte gezeigt werden, wie die zeitgenössische theologische Lehre über die Vereinigung des Heiligen Geistes mit Maria die Mittlerschaft der seligen Jungfrau Maria pneumatologisch begründen kann. Im ersten Teil dieses Kapitels wurden die wichtigsten Ereignisse im Leben Mariens behandelt, in denen wir die einzigartige Gegenwart des Heiligen Geistes sehen. Diese Ereignisse und Wahrheiten sind: die unbefleckte Empfängnis, die göttliche Mutterschaft, die Gegenwart des Heiligen Geistes im Leben Mariens während des irdischen Lebens Christi, die Übermittlung des Heiligen Geistes an Maria durch den sterbenden Sohn und das Herabkommen des Heiligen Geistes. In all diesen Ereignissen erkennen die zeitgenössischen Theologen die einzigartige Beziehung zwischen der Mutter Gottes und dem Heiligen Geist an, deren Frucht die Einbeziehung Mariens in die mittlerische Mission des Geistes ist.

Auf der Grundlage der oben erwähnten biblischen Ereignisse in der zeitgenössischen Theologie wurden verschiedene Modelle geschaffen, die die Vereinigung der seligen Jungfrau Maria mit dem göttlichen Paraklet zeigen. Die wichtigsten Modelle sind: Synergie im Wirken

---

[509] Vgl. J. Galot, *Marie et le visage de Dieu*, a.a.O., S. 426-437; D. Fernández, *El Espíritu Santo y María en la obra de L. Boff*, a.a.O., S. 410-411, 416, 418-419; A. Langella, *Maria e lo Spirito Santo*, a.a.O., S. 141-142; F. Lambiasi, *Lo Spirito Santo: mistero e presenza*, a.a.O., S. 300-301; A. Amato, *Lo Spirito Santo*, NDM, a.a.O., S. 1354; L. Balter, *Duch Święty w tajemnicy Maryi i Kościoła*, a.a.O., S. 254; S. Gręś, *Relacja: „Duch Święty – Maryja"*, a.a.O., S. 240-241. Nach S. De Fiores führt die Lehre von Boff zur Anerkennung der Identität der Person Mariens mit der Person des Heiligen Geistes. Daraus folgt die Behauptung, dass eine autonome Person Mariens nicht existiert, weil das Zentrum ihrer personalen Freiheit und ihres Handelns zugunsten des Heiligen Geistes verschwinden ist" (vgl. S. De Fiores, *Lo Spirito Santo e Maria negli ultimi tempi*, a.a.O., S. 208-209).

[510] Vgl. D. Fernández, *El Espíritu Santo y María en la obra de L. Boff*, a.a.O., S. 410; S. De Fiores, *Lo Spirito Santo e Maria negli ultimi tempi*, a.a.O., S. 208.

[511] Vgl. A. Langella, *Maria e lo Spirito*, a.a.O., S. 142-143.

zwischen den Heiligen Geist und Maria und die Darstellung Mariens als Tempel, Bild, Offenbarung und Transparenz sowie auch gleichsam die Inkarnation des Heiligen Geistes.

Die durchgeführten Untersuchungen lassen die Schlussfolgerung ziehen, dass die Vereinigung Mariens mit der dritten Person der Heiligen Dreifaltigkeit die Grundlage für die pneumatologische Begründung der marianischen Mittlerschaft ist. Die ganze mittlerische Mission Mariens schöpft ihre Kraft von Christus und dem Heiligen Geist, mit dem sie auf einzigartige Weise eng vereinigt ist. Grundlegend für diese Vereinigung war das viermalige Herabkommen des Heiligen Geistes auf Maria: im Augenblick ihrer unbefleckten Empfängnis, im Moment der Menschwerdung, im Augenblick des Todes Christi und im Pfingstereignis. Durch diese Mittlerschaft wurde die Mittlerschaft Mariens zur ‚Mittlerschaft durch die Teilhabe an der Mittlerschaft des Geist-Mittlers'. Hl. Maximilian Kolbe übte einen einzigartigen Einfluss auf ein solches Verständnis dieser mittlerischen Mission Mariens aus, deren Arbeit eine Inspiration für viele zeitgenössische Autoren der Besprechungen dieses Themas wurde.

Im nächsten, letzten Kapitel wird die Art und Weise besprochen, wie Maria an der mittlerischen Mission der dritten göttlichen Person teilnimmt.

## KAPITEL VI

## 6 DIE DENKMÖGLICHKEITEN DER TEILNAHME MARIENS AN DER MITTLERSCHAFT DES HEILIGEN GEISTES

Bei unseren bisherigen Überlegungen haben wir auf der Grundlage der heutigen theologischen Literatur festgestellt, dass sich die Mission des Heiligen Geistes als des Fortsetzers Christi in den Kategorien der Mittlerschaft ausdrücken lässt, sowohl im innertrinitarischen Leben der drei göttlichen Personen als auch in der Beziehung zwischen Gott und der Kirche und den einzelnen Menschen[1].

Wir wissen auch, dass jeder Mensch dazu berufen ist, mit seiner Person und seinem Wirken dem Heilswerk Christi zu dienen, damit jeder gerettet wird und die Wahrheit erfährt (vgl. 1 Tim 1,4; Mt 28,19-20)[2]. Jeder Christ soll also ein Mittler für andere sein und werden. Diese Mittlerschaft ist jedoch keine Mittlerschaft, die als mit der Mittlerschaft Christi konkurrierende oder ‚neben' Christus verstanden werden kann. Das Zweite Vatikanische Konzil lässt uns die Mittlerschaft von Geschöpfen als Mittlerschaft *in Christo* betrachten, d. h. als eine Mittlerschaft durch die Teilnahme an der einzigen Mittlerschaft des Erlösers[3].

Auf ähnliche Weise vollzieht sich die Beziehung zwischen dem Leben und Wirken der Christen und der Mittlerschaft des Heiligen Geistes. Christus sendet Christen, damit diese Werkzeuge zur Verbreitung seines Heilswerks werden, jedoch soll die Verbreitung ‚im Heiligen Geist' und ‚durch die Kraft des Heiligen Geistes' geschehen[4]. Je mehr jemand mit der dritten göttlichen Person verbunden ist, desto eher wird er zu einem Werkzeug in Gottes Händen beim Aufbau des Himmelreichs.

Die mit dem Heiligen Geist am stärksten verbundene menschliche Person war und ist die heiligste Jungfrau Maria, die Mutter Gottes, über die wir in Kapitel V geschrieben haben[1]. Diese Verbindung wurde die Grundlage für ihr einzigartiges Eintauchen in die Mittlerschaft Christi und in die Mittlerschaft des Heiligen Geistes, d. h. die einzigartige Teilhabe (Partizipation) an der mittlerischen Mission des göttlichen Parakleten.

Dieses Thema wurde zum Gegenstand zahlreicher Artikel und Veröffentlichungen in der heutigen Theologie. Theologen schreiben ausdrücklich, dass im modernen dogmatischen Denken dasjenige Modell der Mittlerschaft *in Spiritu Sancto* deutlicher herausgestellt werden sollte, das am vollständigsten in der seligen Jungfrau Maria verwirklicht wurde. Bereits der hl. Maximilian Maria Kolbe betonte im Jahr 1938, dass Maria sich an der Gnadenausteilung beteiligt, weil sie die Braut des Heiligen Geistes ist[2]. Das Vorbild der Teilnahme Mariens an der Mittlerschaft des göttlichen Parakleten ist auch im orthodoxen Denken zu finden[3]. Während

---

[1] Vgl. MP, S. 281.

[2] Vgl. S. Budzik, *Maryja w tajemnicy Chrystusa i Kościoła*, a.a.O., S. 123-124.

[3] Der hl. Paulus nennt sein apostolisches Engagement ‚Teilhabe am Evangelium': „Alles aber tue ich um des Evangeliums willen, um an seiner Verheißung teilzuhaben" (1 Kor 9,23). Vgl. LG 60, 62. „Durch Taufe, Firmung, Eucharistie, Glauben, Hoffnung und Liebe ... vereinen wir uns mit Christus. Der einzige Mittler ‚öffnet' uns seine vollkommene Mittlerschaft. Wir werden seine Mitarbeiter. Wir helfen uns gegenseitig das Gute zu erreichen. Wir beten füreinander, um in Christus zusammen zu wachsen" (MP, S. 281). Vgl. J. Salij, *Idea pośrednictwa w myśli św. Tomasza*, a.a.O., S. 179-184, 187-193; P. Liszka, *Pośredniczka w Duchu Świętym*, a.a.O., S. 138

[4] „Der Heilige Geist, der den Leib Christi, d.h. die Kirche belebt, heiligt und vereint, garantiert unsere ′gesellschaftliche′ Mittlerschaft, die eine Mittlerschaft im Mittler Christus ist. Auf diese Weise sind wir geistige Mütter und Väter füreinander und in diesem Sinne Mittler. Dies gilt in höchstem Maße für die Mutter Gottes, die einen besonderen Platz in der Gemeinde Christi einnimmt und besondere Aufgaben erfüllt" (MP, S. 281).

[1] Vgl. ebd.

[2] Vgl. PMK, Nr. 359, S. 584.

[3] „‚Denn wir wissen nicht, was wir in rechter Weise beten sollen; der Geist selbst tritt jedoch für uns ein' spricht der hl. Paulus. Maria ist in diesem Gebetsdienst mit dem Heiligen Geist vereint, alle Gebete werden zu ‚ihren'. […] Wir sind nach der göttlichen Hypostase - Christi dem Richter - gerichtet, aber die menschliche Hypostase seiner Mutter tritt für uns ein, verkörpert die Barmherzigkeit und die mütterliche Zärtlichkeit, denn durch sie offenbart der Heilige Geist seine Funktionen

als Advokat und Beistand und erklärt uns die Liebe des Vaters, das Lächeln seiner Liebe, die wir für alle Ewigkeit bei der Anbetung und beim Gesang haben werden“ (P. Evdokimov, *Duch Święty i Matka Boża*, a.a.O., S. 127-128). S. C. Napiórkowski kommentiert diesen Gedanken von Evdokimov folgendermaßen: „Maria nimmt an der Fürsprache des Heiligen Geistes teil, der für uns eintritt, wenn wir nicht beten können“ (S. C. Napiórkowski, *Duch Święty a Maryja w świetle prac Francuskiego Towarzystwa Studiów Maryjnych 1968-1970*, a.a.O., S. 273-274).

der Konzilszeit führte H. Mühlen als erster in der katholischen Kirche dieses Modell ein[1], gefolgt von anderen Theologen. Nach dem Konzil nennt H. Manteau-Bonamy im Jahr 1971 im Kontext des Mysteriums der Menschwerdung Maria „der Weg, auf dem der Heilige Geist der Mittler bei dem einzigen Mittler ist“[2]. L. Scheffczyk wiederum spricht im Kontext der Gegenwart Marias unter dem Kreuz von ihr als derjenigen, die dank des Heiligen Geistes die Mittlerin bei der Verbreitung des Heilswerkes wurde[3]. Andere Theologen sagen ausdrücklich, dass die Mittlerschaft Mariens eine Mittlerschaft ‚im Heiligen Geist‘ ist[4], wodurch diese marianische Mittlerschaft in die Wirkung des Heiligen Geistes eingetaucht ist[5], und dass die Rolle Mariens in der Rolle des Heiligen Geistes liegt[6], dass Maria innerhalb der Mittlerschaft des Heiligen Geistes handelt[7] oder dass Maria die Mittlerin des pneumatologischen Handelns ist[8]. Pfr. P. Liszka sagt sogar, dass „Maria die Mittlerin ist, insofern sie mit der Person des Heiligen Geistes verbunden ist“[9]. Es gibt auch eine neue

Konzeption des spanischen Theologen J. C. García Paredes, nach der Maria ein

Symbol für die Mittlerschaft des Heiligen Geistes ist[1] und diese Mittlerschaft Mariens im Rahmen der Mittlerschaft der Kirche verwirklicht wird[2]. H. U. von Balthasar schreibt darüber, dass die Mittlerschaft Mariens innerhalb der Mittlerschaft der Kirche liegt und dass ihre

Mittlerschaft diese besonders zum Ausdrückt bringt[1]. Gleichzeitig weist er auf die pneumatologische Natur dieser Mittlerschaft der Kirche und der Heiligen Jungfrau Maria hin. S. C. Napiórkowski lehrt in ähnlicher Weise[2].

Fragen wir also in diesem Kapitel, wie heutige Theologen diese Mittlerschaft Mariens, die als Teilhabe an der Mittlerschaft des Heiligen Geistes verstanden wird, interpretieren und welche Möglichkeiten der Verwirklichung dieser Mittlerschaft sie wahrnehmen.

Antworten auf diese Fragen werden in zwei Absätzen gegeben. Im ersten versuchen wir herauszufinden, inwiefern wir über die Teilnahme Mariens an der Mittlerschaft des Heiligen Geistes während des irdischen Lebens des Sohnes Gottes sprechen können. Im nächsten Abschnitt befassen wir uns mit der Teilnahme Mariens an der mittlerischen Mission des Heiligen Geistes bezüglich der Kirche und der einzelnen Christen.

---

[1] „Im Folgenden werden wir nun genauer zu zeigen versuchen, dass diese fürbittende Vermittlung wie auch jede andere cooperatio Mariens eine Teilnahme an der vermittelnden Funktion des Heiligen Geistes selbst ist und diese für uns – wenn auch nur bruchstückhaft – sichtbar werden lässt” (UMP, S. 478). Vgl. X. Pikaza, *María y el Espíritu Santo*, a.a.O., S. 71

[2] „...elle est devenue pour nous la voie par laquelle l´Esprit-Saint est notre Médiateur auprès de l´Unique Médiateur” (H. M. Manteau-Bonamy, *La Vierge Marie et le Saint-Esprit*, a.a.O., S. 148).

[3] „Durch die Kraft des Heiligen Geistes wird sie [...] Mitwirkende und Mittlerin bei der Verbreitung des Heilswerkes und seiner wichtigsten Frucht - des Heiligen Geistes“ (L. Scheffczyk, *Maryja Matka i Towarzyszka Chrystusa*, a.a.O., S. 148).

[4] Vgl. S. Budzik, *Maryja w tajemnicy Chrystusa i Kościoła*, a.a.O., S. 124.

[5] „... sowohl die Mittlerschaft Christi als auch die (in Anführungszeichen gesetzt) ‚Mittlerschaft‘ von Geschöpfen, einschließlich Maria, sind in das Wirken des Heiligen Geistes eingetaucht, der in allem ist und wirkt: in Christus (das Haupt), Maria, den Priestern ... (in den Gliedern des mystischen Leibes)“ (S. C. Napiórkowski, *Duch Święty a Maryja w świetle prac Francuskiego Towarzystwa Studiów Maryjnych*, a.a.O., S. 147).

[6] Vgl. W, T. 1, S. 226; vgl. K. Pek, *Znaczenie pneumatologii Yves Congara dla mariologii trynitologicznej*, TSM, S. 154.

[7] Vgl. H. M. Manteau-Bonamy, *L’unione intima dell’Immacolata e dello Spirito Santo*, a.a.O., S. 299; K. Ternka, *Maryja jako ikona teodramatu Trójcy Świętej w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara*, TSM, S. 149; vgl. R. Laurentin*, Nieznany Duch Święty*, a.a.O., S. 488-489.

[8] „María, que hasta ahora aparecería como presencia del Espíritu o pneumatófora, viene a mostrarse como mediadora de la acción pneumatológica” (X. Pikaza, *María, presencia y mediación del Espiritu*, a.a.O., S. 63).

[9] P. Liszka, *Pośredniczka w Duchu Świętym*, a.a.O., S. 152.

[1] „María, símbolo de la mediación del Espíritu y prototipo de la mediación de la Iglesia” (J. C. R. García Paredes, *La mediación de María*, a.a.O., S. 208). Vgl. ebd., S. 226-232.

[2] Vgl. ebd., S. 233; J. C. R. García Paredes, *Maria nella comunita del regno. Sintesi di Mariologia*, Città del Vaticano 1997, S. 313.

[1] Vgl. H. U. von Balthasar, *Modlitwa i kontemplacja*, Kraków 1965, S. 64-76.

[2] Vgl. MP, S. 281.

## 6.1 Die Teilnahme Mariens an der mittlerischen Mission des Heiligen Geistes im Geheimnis Christi

H. U. von Balthasar stellt beim Sprechen über die Notwendigkeit der Beschreibung der Mitwirkung Mariens am Werk des menschgewordenen Wortes fest, dass dies eine sehr schwierige Aufgabe ist, da es erforderlich ist, die zwischen Mutter und Kind (Jesus) bestehende Nähe in menschlichen Worten auszudrücken und andererseits den unendlichen Abstand, der zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf besteht; zu benennen. In diesem Zusammenhang fragt er, in welchem Sinne die Worte *mediatrix* und *corredemptrix* diese Analogie ausdrücken können, dass alle Gnaden der Erlösung von Gott stammen und gleichzeitig die Wahrheit über die notwendige Zusammenarbeit des Geschöpfes bei der Verwirklichung des Heilswerks nicht zu verschleiern ist[1].

Wir versuchen, dieses Problem in diesem Absatz zu beschreiben. Basierend auf der Lehre der heutigen Theologen, werden wir versuchen zu zeigen, dass die Beteiligung der seligen Jungfrau am Heilswerk Christi ‚im Heiligen Geist' stattgefunden hat und dass sie eine Teilnahme an der Mittlerschaft der dritten göttlichen Person in Bezug auf Christus war. Viele moderne Theologen, darunter vor allem H. Mühlen und R. Laurentin, befürworten eine solche Auffassung der Teilnahme Mariens am Geheimnis Christi[2].

Die Intuitionen dieses erstgenannten Theologen sind für unsere Untersuchung besonders wichtig. Für Mühlen ist die Frage der marianischen Mittlerschaft untrennbar mit der Mittlerschaft des Heiligen Geistes verbunden, den er ‚die sich selbst vermittelte Vermittlung' nennt[3]. Der Theologe aus Paderborn präsentiert die Konzeption der Mittlerschaft Mariens, die als ihre Teilnahme an der Mittlerschaft des Heiligen Geistes verstanden wird, hauptsächlich in dem bereits zitierten Werk *Una Mystica Persona*. Diese Konzeption wird auch in seinen anderen Veröffentlichungen zitiert, wie *Neuorientierung und Krise der Mariologie in den Aussagen des Vaticanum II*[4] oder *Der Aufbruch einer neuen Verehrung Marias*[5]. In polnischer Sprache wurde Mühlens Denken von Autoren wie T. Wilski, A. Czaja, K. Krzemiński, S. Gręś [6] und Gaudenty Kustusz nahegebracht.

Der Paderborner Theologe war als Konzilsexperte an der Erstellung der dogmatischen Konstitution über die Kirche, die auch ein mariologisches Kapitel enthält, beteiligt. Er war auch Zeuge der heftigen Diskussionen, die mit der Entstehung dieses Kapitels einhergingen, insbesondere der Formulierung der Lehre des Konzils über die marianische Mittlerschaft und über die Teilnahme Mariens am Heilswerk. Aus der Tatsache, dass das Konzil Maria in erster Linie als Mitglied der Kirche zeigte, lässt sich - laut Mühlen - folgern, dass ihre Funktion in der Heilsgeschichte als eine ganz besondere und einzigartige Erscheinungsweise des übergeschichtlichen Geistes Christi in der Heilsökonomie dargestellt werden kann. Mühlen unterscheidet dabei zwei Aspekte dieser Funktion:

1) die Funktion Mariens in der Heilsökonomie, verstanden unter dem Aspekt ihres bewussten und freien personalen Aktes (*personale Funktion*) und

---

[1] Vgl. TD 2/2, S. 273.

[2] „Es ist der Heilige Geist, der die göttliche Quelle der Inkarnation ist (Mt 1,18.20; Lk 1,35), aber Maria ist in der Tat die menschliche Quelle für die Geburt des Sohnes Gottes in ihr und durch sie. Der Heilige Geist ist der göttliche Miterlöser: Dies ist das vertraute Kapitel der Pneumatologie. Und wenn Maria eine Miterlöserin ist, macht dies nur im Licht der Teilnahme am Heiligen Geist Sinn, von dem sie durch ihre mütterliche Beteiligung und ihr Leiden, die auf irgendeine Weise das Mitgefühl des Heiligen Geistes verkörpern, ein Werkzeug und eine Ikone ist" (R. Laurentin, *Nieznany Duch Święty*, a.a.O., S. 488).

[3] Vgl. Kapitel II. und III. dieser Studie.

[4] H. Mühlen, *Neuorientierung und Krise der Mariologie*, a.a.O., S. 19-53.

[5] H. Mühlen, *Der Aufbruch einer neuen Verehrung Marias. Der Heilige Geist und Maria: Zur Struktur der charismatischen Grunderfahrung*, „Catholica" 29 (1975) Nr. 2-3, S. 145-163.

[6] Vgl. Vorwort.

2) die Funktion Mariens in der Heilsgeschichte, verstanden unter dem Aspekt ihrer ontischen Konstitution als Person (*personologische Funktion*)[7].

Nach Ansicht des deutschen Theologen hängt dieser letzte Aspekt der Funktion der seligen Jungfrau Maria mit ihrer Auserwählung zur Mutter Jesu Christi zusammen und manifestiert sich vom ersten Augenblick ihrer Existenz an (in ihrer unbefleckten Empfängnis), dann aber wieder in ihrer konstitutiven Funktion für die Kirche in der Todesstunde ihres Sohnes. Diese zweite Funktion wird ‚personologisch' genannt, weil sie in Mariens einzigartigem Person-sein verwurzelt ist, in ihrer transzendenten Beziehung zu ihrem Sohn, eine Beziehung, die die Grundlage jedes anderen Ereignisses ist[8].

In diesem Abschnitt, der hauptsächlich auf der Konzeption von H. Mühlen basieren wird, wollen wir zeigen, dass die Beteiligung Marias am Heilswerk Christi ‚im Heiligen Geist' stattgefunden hat und dass sie an der Mittlerschaft der dritten göttlichen Person teilnimmt. Daher wird dieser Absatz aus zwei Abschnitten bestehen, in denen die Teilnahme an der mittlerischen Mission des Heiligen Geistes im Mysterium der Menschwerdung (6.1.1) und im Mysterium der Erlösung (6.1.2) der Reihe nach behandelt werden.

### 6.1.1 IM GEHEIMNIS DER MENSCHWERDUNG

Wie bereits in Kapitel II dargelegt, übt der Heilige Geist die Vermittlungsfunktion nicht nur in der immanenten Dreifaltigkeit aus, sondern auch in der ökonomischen Dreifaltigkeit, die hauptsächlich darin besteht, das Geheimnis der Menschwerdung zu erfüllen und die Beziehung zwischen dem Vater und dem Sohn während des irdischen Lebens Jesu aufrechtzuerhalten. Der Geist wird aktiv, und seine Mittlerschaft besteht darin, den Willen des Vaters an den Sohn zu vermitteln, und im Sohn ist er der Geist des Gehorsams gegenüber dem Vater. Fragen wir zunächst, inwiefern wir sagen können, dass Maria im Ereignis der Menschwerdung des Sohnes Gottes in das Vermittlungswerk des Geistes einbezogen wurde[9].

#### 6.1.1.1 *Die Konzeption Heribert Mühlens*

Wie bereits erwähnt, ist H. Mühlen der wichtigste Theologe, der die Konzeption der Mittlerschaft Mariens *in Spiritu Sancto* einführte. Er sieht in der Funktion Mariens in der Heilsgeschichte eine einzigartige Erscheinungsweise des Geistes Christi in der Geschichte der Menschheit. Er betrachtet diese Funktion der seligen Jungfrau Maria in einer doppelten Perspektive: als personale Funktion und als personologische Funktion.

##### 6.1.1.1.1 Die personale Funktion Mariens

Nach Mühlen erfolgt die personale d. h. die persönliche Funktion Mariens aus der Tatsache, dass Maria ein Mitglied der Kirche ist. Wenn das so ist, dann gilt für sie und wahrscheinlich vor allem für sie die konziliare Feststellung der dogmatischen Konstitution über die Kirche: „Wie nämlich die angenommene Natur dem göttlichen Wort als lebendiges, ihm unlöslich geeintes Heilsorgan dient, so dient auf eine ganz ähnliche Weise das gesellschaftliche

[7] Vgl. UMP, S. 479.

[8] Vgl. UMP, S. 479-480.

[9] Der hl. Thomas von Aquin lehrt, dass der Heilige Geist die Wirkursache der Inkarnation (aktives Prinzip) und Maria die passive Ursache ist. Vgl. S. th., III, q. 32, a, 2 ad 1-3; J. Warzeszak, *Maryja a Duch Święty w ujęciu teologów średniowiecznych (VIII-XV w.)*, a.a.O., S. 86-87. In gewisser Weise beeinflusst dieser Gedanke des hl. Thomas die Wahrnehmung der Mittlerschaft Mariens in der Inkarnation als ihre Teilnahme an der Mittlerschaft des Heiligen Geistes.

Gefüge der Kirche dem Geist Christi, der es belebt, zum Wachstum seines Leibes (vgl. Eph 4,16)“[1]. In der Tat diente und gehorchte Maria dem Heiligen Geist wie kein anderer Mensch und trug nicht nur zum Wachstum des mystischen Leibes Christi bei wie andere Christen, sondern - vor allem - zum Wachstum des physischen Leibes Jesu. Es war der Heilige Geist, der alle notwendigen biologischen Vorgänge in ihr erweckte, durch die Christus in ihrem Leib wuchs, und sie stimmte diesem Geschehen durch den Akt des freien Willens zu[2].

Mühlen weist darauf hin, dass die Mitwirkung Mariens mit ihrem göttlichen Sohn nur durch die Mittlerschaft des Heiligen Geistes, dieser ‚sich selbst vermittelte Vermittlung‘, vollzogen werden konnte. Maria hat bei der Inkarnation am Anfang des Heilswerkes nicht unmittelbar mit ihrem Sohn kooperiert, sondern „nur durch die Vermittlung des Heiligen Geistes“[3]. Also sowohl das von Maria ausgesprochene *fiat* als auch alle biologischen Vorgänge, die in ihrem Schoß stattfanden, haben sich in der Kraft und damit durch die Vermittlung des Heiligen Geistes vollzogen[4]. Daher können wir sagen, dass Maria im Geheimnis der Menschwerdung an der mittlerischen Mission des Geistes Gottes teilnimmt.

#### 6.1.1.1.2 Die personologische Funktion Mariens

Die personologische Funktion Mariens ist in ihrem einzigartigen Person-Sein und in ihrer transzendenten Beziehung zu ihrem Sohn verwurzelt, die die Grundlage jedes anderen Ereignisses ist. In diesem Sinne stellt Mühlen fest, dass die Auserwählung und die Prädestination Mariens, Mutter Gottes zu werden, in demselben Akt vollzogen wurde, in dem der Sohn zur Menschwerdung vorherbestimmt wurde und der Heilige Geist zur Gnade. Daraus ergibt sich, dass Maria von Gott einzig dazu gewollt war, dass sie *Theotokos* werde. Deshalb sind ihre Gottesmutterschaft und ihre Beziehung zum Sohn Gottes konstitutive Elemente ihres Daseins[5]. Laut Mühlen ist diese Feststellung von außerordentlicher Bedeutung für die richtige Bestimmung der Rolle und Mission Mariens in der Heilsökonomie[6].

Diese Auserwählung Mariens zur Mutter Gottes, war ein unverdientes Geschenk Gottes, das alle anderen Geschenke übersteigt, die die Menschen empfangen. Dieses Geschenk manifestierte sich auch in der Tatsache, dass Maria vom ersten Augenblick ihrer Existenz an in einem einzigartigen Verhältnis zum Logos (die unbefleckte Empfängnis) stand. Der Heilige Geist – der Ursprung aller Gnade (einschließlich der Gnade der Gottes-mutterschaft) – war von Anfang an in Maria so gegenwärtig, dass Maria das an sie gerichtete Angebot Gottes nicht ablehnen konnte. Mühlen weist darauf hin, dass das personale *fiat* Mariens, d. h. die bewusste und freie Annahme des Angebotes Gottes in Nazareth, ‚personologisch‘ vorbereitet wurde, nämlich durch die vorherige Konsekration für die Erfüllung dieser einzigartigen Mission in der Heilsgeschichte („summo munere ac dignitate” – LG 53). Mühlen schließt ferner auf der Grundlage von 1 Kor 12,7 dass, so wie der Urheber und Spender aller Charismen der Heilige Geist ist, der Urheber der Gottesmutterschaft Mariens, dieses einzigartigen Geschenkes und Charismas, die dritte Person der Heiligen Dreifaltigkeit ist[7].

Der deutsche Theologe geht weiter auf die Heiligkeit Mariens ein. Zunächst zitiert er die dogmatische Konstitution *Lumen gentium* Nr. 56: „Vom ersten Augenblick ihrer

[1] LG 8.
[2] Vgl. UMP, S. 480.
[3] „Beim Vorgang der Menschwerdung liegt die zwischen dem Logos und Maria vermittelnde Funktion des Heiligen Geistes offen zutage: Heiliger Geist kommt über Maria, und die Folge davon ist, dass der Sohn Gottes aus ihr geboren wird (Lk 1,35)“ (H. Mühlen, *Neuorientierung und Krise der Mariologie*, a.a.O., 46).
[4] Vgl. UMP, S. 480.
[5] Vgl. UMP, S. 486.
[6] Vgl. UMP, S. ebd.
[7] Vgl. UMP, S. 487-488.

Empfängnis an im Glanz einer einzigartigen Heiligkeit, wird die Jungfrau von Nazareth vom Engel bei der Botschaft auf Gottes Geheiß als ‚voll der Gnade' gegrüßt (vgl. Lk 1,28)". Einer einzigartigen Aufgabe (Amt – *munus*), die Maria anvertraut wurde, entspricht auch eine einzigartige Heiligkeit. Beide Geschenke wurden im ersten Augenblick der Existenz Mariens verliehen, sie bedingen sich gegenseitig und machen beide die eine Gnade der Mutterschaft Mariens[8].

Diese Gnade der Mutterschaft Mariens kann nicht mit anderen Gnaden verglichen werden, die den Menschen verliehen werden und auf menschlichen natürlichen Eigenschaften beruhen, d. h. auf den Möglichkeiten des Empfängers. Seiner Meinung nach ist dies eine einzigartige Gnade, die die ganze Existenz und das ganze Dasein Mariens kennzeichnet[9].

Trotz dieser Einzigartigkeit lässt sich die Gnade der Mutterschaft Mariens nach Mühlen mit dem Taufcharakter vergleichen, da Maria als Mutter Jesu zugleich Mitglied der Kirche wurde. Die Gnade der Mutterschaft Marias hat zwei zwar untrennbare, jedoch unterscheidbare Aspekte: Sie ist zunächst eine auf das Wohl der gesamten Menschheit bezogene heilsgeschichtliche Mission (Aufgabe, Amt), und zweitens ist sie eine heiligmachende Gnade, die Maria unmittelbar betrifft. Der erste Aspekt ist vergleichbar mit dem Taufcharakter, der die Gläubigen zu einem Dienst in der Kirche befähigt. Der zweite Aspekt ist vergleichbar mit der heiligmachenden Taufgnade, die den Menschen an sich heiligt[10]. Ausgehend von diesem Vergleich, erinnert Mühlen an die konziliare Lehre, dass Maria - wie andere Menschen auch - ein erlösungsbedürftiges Mitglied der Kirche ist, weil sie aus der Nachkommenschaft Adams stammt[11]. So wie es bei der Taufe eine Begegnung (Konfrontation) der Gnade mit der Sünde gibt, so fand diese Begegnung zum ersten Mal einzigartig in der Geschichte in der Person Mariens statt (obwohl Maria *de facto* keine Erbsünde hatte). Deshalb erfüllt Maria nach Aussage des deutschen Theologen eine -Funktion - im Sinne eines ursächlichen Vorbildes - gegenüber allen Mitgliedern der Kirche, insofern in ihr zum ersten Mal die Heiligkeit und die (mögliche) Sünde aufeinander trafen[12] und die Gnade siegte.

Zusammenfassend können wir feststellen, dass - nach Mühlen - die Funktion Mariens im Ereignis der Menschwerdung in der Teilnahme an der Mittlerschaft des Heiligen Geistes daraus bestand, die sich im Geheimnis der Inkarnation des Sohnes Gottes im Schoß Mariens in Nazareth ausdrückte (personale Funktion) und in der vorherigen Heiligung Mariens und Verleihung des Charismas der Gottesmutterschaft durch den Heiligen Geist zum Wohle der Kirche und der gesamten Menschheit (personologische Funktion).

#### 6.1.1.2 *Die Lehren weiterer Theologen*

Auch andere Theologen weisen darauf hin, dass Maria bei der Menschwerdung, als sie ihr *fiat* sprach und Mutter des Sohnes Gottes wurde, an der mittlerischen Funktion der dritten göttlichen Person teilnahm.

Es lohnt sich, vor allem auf den Gedanken von H. Manteau-Bonamy zu achten. Denn der dominikanische Theologe findet es falsch, die Bedeutung des *fiat* Mariens im Mysterium der Menschwerdung zu stark hervorzuheben, nämlich die Worte der Jungfrau von Nazareth als bestimmenden Faktor für die Bildung des einzigen Mittlers in ihrem Schoß zu betrachten[13]. Seiner Meinung nach zeigt eine solche Konzeption die Inkarnation des Sohnes Gottes in einer

[8] Vgl. UMP, S. 488.
[9] Vgl. UMP, S. 488-489.
[10] Vgl. UMP, S. 489.
[11] Vgl. LG 53.
[12] Vgl. UMP, S. 490.
[13] Vgl. H. M. Manteau-Bonamy, *La Vierge Marie et le Saint-Esprit*, a.a.O., S. 139-140.

falschen Perspektive, so als wäre Gott bei seiner Ankunft der Schöpfung untergeordnet[14]. Dem französischen Dominikaner zufolge sollte das Geheimnis der Menschwerdung als das Werk der Heiligen Dreifaltigkeit betrachten werden, dem Maria untergeordnet ist und an dem sie beteilig ist. Nach Manteau-Bonamy wurde die heiligste Jungfrau Maria die Mutter Christi im ‚Geist des Vaters'[15]. Ihre ganze Einbindung für die Menschwerdung ist die Teilnahme an der Mission des göttlichen Parakleten. Durch ihre Mittlerschaft, die in der Mittlerschaft des Geistes eingetaucht ist, wurde der Sohn Gottes für die Menschen sichtbar[16]. Der Heilige Geist ist also die Grundlage und das Prinzip, aus dem ihre Gabe und ihre Mittlerschaft hervorgehen, und sie wird im Ereignis der Menschwerdung zur Mittlerin der Liebe des einzigen Mittlers im Heiligen Geist[17].

Nach der Aussage H. U. von Balthasars erfüllt der Heilige Geist seine Mittlerschaft im Moment der Menschwerdung auf zweifache Weise. Erstens wird der Sohn Gottes durch seine ‚Überschattung' im Schoß der seligen Jungfrau empfangen. Zweitens ist der Heilige Geist der Geist des Gehorsams in der Person Mariens. Dank seiner spricht
Maria ihr ‚Ja' zu Gott. Also nimmt Maria bei der Menschwerdung an der mittlerischen Mission des göttlichen Parakleten teil[1], der der Geist des Gehorsams gegenüber dem Vater sowohl in Christus als auch in Maria ist[2].

Y. Congar spricht in ähnlicher Weise über das Verständnis der Mittlerschaft Mariens im Geheimnis der Menschwerdung Christi. Der französische Theologe stellt eine seiner wichtigsten mariologischen Thesen auf, die lautet: „Die Rolle […] Mariens befindet sich in der Rolle des Heiligen Geistes, der sie zur Mutter des inkarnierten Wortes gemacht hat, das das Prinzip der Heiligkeit und der Gemeinschaft aller Heiligen ist"[3]. Mit diesen Worten legt Congar sein Verständnis der marianischen Mittlerschaft dar, die er als Teilnahme an der Mission des Heiligen Geistes versteht. Der französische Dominikaner sieht diese Teilnahme Mariens an der Funktion des göttlichen Parakleten vor allem im Geheimnis der Gottesmutterschaft.

Congar betont in seinen Schriften deutlich, dass die dritte göttliche Person die mütterliche Sendung in der Heilsgeschichte erfüllt. Der Heilige Geist setzt diese Mission sowohl in Bezug auf alle Christen als auch in Bezug auf Maria um, indem er sie zur Jungfrau (Funktion der Empfangenden), Braut (Rolle der Einigung) und Mutter (Rolle der Lebensweitergabe) macht, und zwar auf höchste Weise[4]. An anderer Stelle fügt Congar hinzu, dass der Heilige Geist in Maria ihre weibliche Befähigung zur Mutterschaft aktualisiert[5]. Im Geheimnis ihrer Mutterschaft wird Maria laut Congar vor allem zur Ikone des Heiligen Geistes und zur Teilhaberin an seiner Mutterschaft[6].

Nach Ansicht Pfr. K. Peks ist „diese theologische Reflexion von Pater Congar im Zusammenhang mit der These, dass die Rolle Mariens in der Rolle des Heiligen Geistes liegt und dass man von einer bestimmten Rollengemeinschaft sprechen kann, wenn auch unter unterschiedlichen Bedingungen, äußerst wichtig"[7]. Pek kommentiert Congars Gedanken und

---

[14] Vgl. ebd., S. 139.

[15] „C´est dans l´Esprit du Père qu´elle est faite Mère de l´Unique Médiateur selon la chair. Et son rôle est précisément de rendre visible le Fils que, de toute éternité, le Père a dessein de donner au monde comme Médiateur unique" (H. M. Manteau-Bonamy, *La Vierge Marie et le Saint-Esprit*, a.a.O., S. 144).

[16] Vgl. ebd.

[17] „Bref, entre le Père et le Christ donné au monde, le second Paraclet est principe du don de la Vierge. Elle ne fait plus qu´un pour ainsi dire avec le Don du Père qui lui est donné afin d´être elle-même, en lui, médiatrice d´Amour de l´Unique Médiateur" (ebd.).

[1] Vgl. TD 4, S. 429; vgl. M. T´Joen, *Marie et l'Esprit*, a.a.O., S. 190.

[2] Wir haben ausführlicher in Abschnitt 5.1.2.2.1 dieser Studie über dieses Thema geschrieben.

[3] W, Bd. 1, S. 226.

[4] Vgl. Y. Congar, *Der Heilige Geist*, S. 431-432.

[5] Vgl. ebd., S. 292.

[6] Vgl. K. Pek, *Per Spiritum*, a.a.O., S. 62.

[7] Ebd., S. 63

stellt fest, dass die mütterliche Funktion Mariens in der mütterlichen Mission des Heiligen Geistes begründet ist. Durch den Geist empfing Maria Jesus. Es war der Heilige Geist, der sie befähigte, die mütterliche Funktion zu übernehmen. Als erste Trägerin dieses Geistes und als Christin wurde sie Vorbild der Kirche und Fürsprecherin. In diesem Sinne ist der Heilige Geist gleichsam Mutter der Kirche, deren Verkörperung Maria wurde.[8]

Über die Lehre Y. Congars können wir zusammengefasst sagen, dass die Mittlerschaft Mariens im Ereignis der Menschwerdung (und ihrer Mutterschaft) die Teilnahme an der Mittlerschaft der dritten göttlichen Person (und an deren [der dritten göttlichen Person] Mutterschaft) ist.

Auch nach X. Pikaza nimmt Maria im Moment der Inkarnation an der Mittlerschaft der dritten göttlichen Person teil, weil in diesem Ereignis der Heilige Geist selbst durch die Mittlerschaft Mariens in das Zentrum der Menschheit herabsteigt[9]. Das Werk der Menschwerdung ist daher sein Werk, in dem er sich allein der Mittlerschaft der Jungfrau von Nazareth bedient[10]. In dieser Perspektive wird Maria als diejenige dargestellt, die „die innertrinitarische Mittlerschaft des Heiligen Geistes geschichtlich sichtbar macht“[11]. So wird ihre Mittlerschaft im Mysterium der Menschwerdung von dem spanischen Theologen als die Teilnahme an der mittlerischen Funktion des göttlichen Parakleten betrachtet.

Eine sehr originelle Konzeption der Mittlerschaft Mariens im Mysterium der Menschwerdung wird von Pfr. P. Liszka präsentiert. Mit K. Rahner sagt er, wenn alle Geschöpfe dazu berufen seien, Gottes Plan umzusetzen, dann sollten wir über die Mittlerschaft aller Geschöpfe in der Heilsökonomie sprechen. In dieser Mittlerschaft ist Gott die erste Ursache, und alle Kreaturen (einschließlich Maria) sind sekundäre Ursachen[12]. Daher kann nach Liszka die Mittlerschaft von Geschöpfen nur als ‚Mittlerschaft durch die Teilnahme an Gottes Wirken‘ verstanden werden: „Mittlerschaft bedeutet nicht selbständiges Wirken ‚zwischen‘, sondern ist die Teilnahme daran“[13]. In diesem Zusammenhang sieht Liszka die mittlerische Funktion schon bei den Engeln, die zum Beispiel Hagar und ihr Kind retten, bei der Übermittlung des Gesetzes vermitteln, das Volk Gottes führen und die Propheten begleiten[14]. Liszka erklärt, dass „die Engel eine mittlerische Funktion ausüben, die im Wesentlichen eine Funktion des Heiligen Geistes ist“[15]. In dieser Perspektive betrachtet der Breslauer Theologe das Werk der Menschwerdung. Seiner Meinung nach bewirkt „der Eintritt des Engels Gabriel bei Maria, dass sie selbst ‚ein Engel‘ wird, d. h., sie wird die Mittlerin in der Kraft des Engels Gabriel und somit in der Kraft des Heiligen Geistes. So wie die Engel im Heiligen Geist wirken und die Mittler in ihm sind, so wirkt auch Maria in ihm als die Gesandte, um eine einzigartige Funktion zu erfüllen: die Mutter des Sohnes Gottes zu sein“[16]. Laut Liszka ist daher die Mittlerschaft Mariens im Moment der Menschwerdung eine vollständige

[8] Vgl. ebd.

[9] „El Espíritu de Dios actúa y se despliega en el centro de la humanidad, por medio de María. Es evidente que ella no engendra ya según la carne sino conforme a la fuerza del Espíritu (vgl. Röm 1,3-4)” (X. Pikaza, María y El Espíritu Santo (2), in: *Mariología fundamental*, a.a.O., S. 180).

[10] „El Espíritu es persona siendo encuentro de persona, es realidad divina siendo aquella especie de ’nosotros’ sustantivo donde el Padre y el Hijo vienen a encontrarse. Este misterio de mediación pneumatológica se expresa de manera abierta por medio de María. a) María es la persona a la que acude el Padre para hacer que surja el Hijo; por eso es mediación en el camino intradivino; así lo expresa el relato de la anunciación. b) De un modo correspondiente, podemos afirmar que María es la persona por medio de la cual el Hijo aprende a descubrir al Padre. También en este campo ella realiza funciones mediadoras: visibiliza históricamente la mediación intradivina del Espíritu” (X. Pikaza, *María y el Espíritu Santo*, a.a.O., S. 79).

[11] Ebd.

[12] Vgl. P. Liszka, *Pośredniczka w Duchu Świętym*, a.a.O., S. 138; vgl. KKK 308.

[13] P. Liszka, *Pośredniczka w Duchu Świętym*, a.a.O., S. 138.

[14] Vgl. ebd.; KKK 332.

[15] P. Liszka, *Pośredniczka w Duchu Świętym*, a.a.O., S. 138.

[16] Ebd.

Mittlerschaft durch die Teilnahme an der Mittlerschaft des Heiligen Geistes, d. h. an der Mittlerschaft ‚im Heiligen Geist'[17].

Auch R. Laurentin schreibt darüber, dass man über die Rolle Mariens im Werk der Menschwerdung als ihre Teilnahme an der Mission des Heiligen Geistes sprechen sollte[18], und Manuel Garrido Bonaño beschreibt die Rolle Mariens im Werk der Menschwerdung als ihre Teilnahme an der heiligmachenden Mission des Geistes[19].

Andere Theologen, die über die Mittlerschaft Mariens im Geheimnis der Menschwerdung schreiben, betonen ihre einzigartige Vereinigung[20] oder Zusammenarbeit mit dem Heiligen Geist[21]. Und da diese Zusammenarbeit dem höchsten Wirken des Heiligen Geistes untergeordnet ist, kann diese Zusammenarbeit als Teilnahme an der oder Unterordnung unter die mittlerische Mission des Heiligen Geistes im Geheimnis der Menschwerdung verstanden werden.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die Mittlerschaft Mariens im Geheimnis der Menschwerdung immer häufiger im Sinne ihrer Teilnahme am Wirken (und an der Mittlerschaft) des Heiligen Geistes in diesem Ereignis dargestellt wird.

### 6.1.2 IM PASCHA-GEHEIMNIS

Während das Sprechen über die Mittlerschaft Mariens aufgrund ihrer Teilnahme an der Mittlerschaft des Heiligen Geistes im Geheimnis der Menschwerdung offensichtlich ist, kann der jetzige Abschnitt einige Zweifel aufwerfen: Kann man sagen, dass Maria an der Mittlerschaft des göttlichen Parakleten "teilnimmt", der (nach von Balthasar) während der Osterereignisse (besonders während des Leidens und des Todes Christi) den Sohn mit dem Vater verbindet, den Willen des Vaters an den Sohn vermittelt und der Geist des Gehorsams im Sohn ist? Worin könnte diese Teilnahme Mariens bestehen?

Maria hat - wie das Zweite Vatikanische Konzil betont - aktiv in den Passionsereignissen beim Werk ihres Sohnes mitgearbeitet[22], und wie Johannes Paul II. lehrt, fand diese Kooperation unter der Wirkung des Heiligen Geistes statt[23]. Diese Mittlerschaft Mariens besteht also nicht darin, dass sie an der Aufgabe der Verbindung des Vaters mit dem Sohn während der äußersten Kenose Christi teilnimmt, sondern darin, dass sie sich im Heiligen Geist mit dieser Kenose vereinigt und an ihr teilnimmt. In diesem Fall sollte man daher über die Teilnahme Mariens an der Mittlerschaft des Sohnes sprechen, wobei die Mittlerschaft und die Teilnahme Mariens an dieser Mittlerschaft des Sohnes im Heiligen Geist verwirklicht werden. Außer dieser Auffassung gibt es noch die Konzeption, dass Maria unter dem Kreuz an der Miterlöser-Mission des Heiligen Geistes teilnimmt.

---

[17] Vgl. ebd.

[18] Vgl. Anm. 22 in diesem Kapitel.

[19] Vgl. M. Garrido Bonaño, *La Virgen María y la Santísima Trinidad en la liturgia romana*, „Estudios Trinitarios" 19 (1985), S. 279.

[20] „A ce stade, la médiation de Marie dans la conception et la naissance de Jésus est tout à la fois physique, personnelle et maternelle. Elle unit intimement la Vierge-Mère à l´Esprit-Saint" (B. Billet, *La médiation maternelle de Marie dans la ligne de „Redemptoris Mater" et la pensée de Jean Paul II*, EtM 50 [1993], S. 92).

[21] „Also ist Maria auch maßgeblich an der Empfängnis Jesu durch den Heiligen Geist beteiligt. Innerlich erleuchtet durch die Worte des Engels in Bezug auf ihre Berufung, Mutter zu sein und die Jungfräulichkeit zu bewahren, drückt Maria ihre Zustimmung aus, ein demütiges Werkzeug der 'Kraft des Höchsten' zu werden. Das Wirken des Heiligen Geistes verursacht, dass in Maria Mutterschaft und Jungfräulichkeit gleichzeitig bestehen" (Johannes Paul II., Katechese *„Jezus, który się począł z Ducha Świętego, narodził się z Maryi Panny"*, 28 Januar 1987, WJCHO, S. 106). Vgl. S. Gręś, *Relacja: „Duch Święty – Maryja"*, a.a.O., S. 89-95.

[22] Vgl. LG 57-58, 61.

[23] Vgl. Johannes Paul II., *Katechese „Wstawiennictwo Matki Łaski Bożej"*, 24 September 1997, JPMB, Bd. 4, S. 300.

### 6.1.2.1 *Die Konzeption Heribert Mühlens*

H. Mühlen war der erste Theologe, der in der konziliaren und nachkonziliaren Zeit so deutlich auf die Beziehung zwischen der Mittlerschaft des Heiligen Geistes im Werk des Paschalammes Christus und der Aufgabe Mariens in diesem Werk hinwies.

#### 6.1.2.1.1 Die personale Funktion Mariens

Nach Heribert Mühlen sollte das Sprechen über die Mission Mariens im Heilswerk nicht nur in Bezug auf den Sohn berücksichtigt werden, sondern auch auf den Heiligen Geist. Daher postuliert der deutsche Theologe, dass jedem Sprechen über die Mittlerschaft Mariens eine gründliche Studie der Gegenwart des Heiligen Geistes in Christus und seiner Mitwirkung mit dem Sohn Gottes vorausgehen sollte. Erst in dieser Perspektive wird es möglich sein, richtig über die Kooperation Mariens mit Christus im Erlösungswerk zu sprechen. Andernfalls kehrt die Gefahr immer wieder zurück, dass man Maria an die Stelle des Heiligen Geistes rückt[24].

Auf der Basis dieser Voraussetzung stellt Mühlen fest, dass die gesamte Mitwirkung Mariens mit dem Erlösungswe
rk ihres Sohnes dank der Mittlerschaft des Heiligen Geistes erfolgen konnte. Das Konzil lehrt: „Indem sie [Maria] Christus empfing, gebar und nährte, im Tempel dem Vater darstellte und mit ihrem am Kreuz sterbenden Sohn litt, hat sie im Werk des Erlösers in durchaus einzigartiger Weise in Gehorsam, Glaube, Hoffnung und brennender Liebe mitgewirkt zur Wiederherstellung des übernatürlichen Lebens der Seelen. Deshalb ist sie für uns in der Ordnung der Gnade Mutter“[1]. Dem deutschen Theologen zufolge muss diese Formulierung gemäß der gesamten ekklesiologischen und pneumatologischen Lehre von *Lumen gentium* interpretiert werden. Nach der 8. Nummer der Dogmatischen Konstitution dient Maria dem Heiligen Geist beim Wachstum des Leibes Christi (sowohl des physischen als auch mystischen Leibes). Und weil der Heilige Geist der erste ‚Kooperator des Sohnes‘ (der mit dem Sohn mitwirkt) beim Erlösungswerk ist, definiert Mühlen die Funktion Mariens als „eine Mitwirkung an der Mitwirkung des Heiligen Geistes beim Erlösungswerk des Sohnes“[2].

Laut Mühlen kam besonders diese Mitwirkung bei der Kreuzesopferung zum Vorschein. Im Gebet des Priesters vor der hl. Kommunion werden die Worte gesprochen: „Herr Jesus Christus, Sohn des lebendigen Gottes, dem Willen des Vaters gehorsam, hast du unter Mitwirkung des Heiligen Geistes der Welt durch deinen Tod am Kreuz das Leben geschenkt...“[3] Dies bedeutet, dass der Heilige Geist der erste Mitwirkende mit Christus in seinem erlösenden Opfer ist. Die Kooperation Mariens ist mit der Beteiligung des Heiligen Geistes keinesfalls identisch. Auch hier muss die Kooperation Mariens als „Mitwirkung an der Mitwirkung des Heiligen Geistes verstanden werden“[4]. Mühlen interpretiert die konziliaren Worte so, dass Maria „heftig mit ihrem Eingeborenen litt und sich mit seinem Opfer in mütterlichem Geist verband“[5]. Nach Meinung des deutschen Theologen war dieses Stehen

[24] Vgl. UMP, S. 481.

[1] LG 61.

[2] „Die heilsökonomische Funktion des Heiligen Geistes aber kann und muss als eine Mitwirkung an dem Erlösungswerke des Sohnes beschrieben werden, so dass die cooperatio Mariens mit dem Erlösungsgeschehen zunächst und primär eine Mitwirkung an der Mitwirkung des Heiligen Geistes beim Erlösungswerk des Sohnes ist” (UMP, S. 480-481).

[3] *Mszał z czytaniami*, Katowice 2001, S. 712.

[4] Vgl. UMP, S. 481.

[5] LG 58.

Mariens am Fuße des Kreuzes und ihr Mitleiden dank der Kraft und Mittlerschaft des Geistes möglich; desselben Geistes, in dessen Macht sich Jesus dem Vater darbrachte[6].

#### 6.1.2.1.2 Die personologische Funktion Mariens

In der Vereinigung Mariens mit dem Heiligen Geist am Fuße des Kreuzes sieht Mühlen auch die personologische Mission der seligen Jungfrau, d. h. die Funktion, die aus ihrer Konstitution als Person hervorgeht. In Anbetracht der Anwesenheit der seligen Jungfrau Maria auf Golgatha zitiert der Theologe aus Paderborn zunächst die Worte der Enzyklika *Mystici Corporis*, die sagen, dass Christus die Kirche durch seine Worte und Werke gegründet hat, aber erst in vollem Sinne Haupt der Kirche wurde durch seinen Tod[7]. Nach der Lehre der zitierten Enzyklika interpretiert Mühlen die Worte des Johannes-Evangeliums 19,30: „Jesus neigte das Haupt und gab seinen Geist auf" so, dass der Herr Jesus im Moment des Todes dem Vater den Geist (*pneuma*) seines menschlichen Körpers übergab und der Kirche den ewigen Geist mitteilte. Auf ähnliche Weise lehrt die Enzyklika *Mystici Corporis*, dass nach dem Tod Jesu am Kreuz der Heilige Geist an die Kirche übergeben wurde[8].

Vor diesem Hintergrund fragt Mühlen: Welche Bedeutung hat das Stehen Mariens am Fuße des Kreuzes? Er stellt die Frage: Wie sind die Worte des Konzils zu interpretieren, das sagt, dass „die heiligste Jungfrau den Pilgerweg des Glaubens ging. Ihre Vereinigung mit dem Sohn hielt sie in Treue bis zum Kreuz, wo sie nicht ohne göttliche Absicht stand (vgl. Joh 19,25), stark mit ihrem Eingeborenen litt und sich mit seinem Opfer in mütterlichem Geist verband, indem sie der Darbringung des Schlachtopfers, das sie geboren hatte, liebevoll zustimmte"[9], und da Maria „mit ihrem am Kreuz sterbenden Sohn litt, hat sie beim Werk des Erlösers in durchaus einzigartiger Weise in Gehorsam, Glaube, Hoffnung und brennender Liebe zur Wiederherstellung des übernatürlichen Lebens der Seelen mitgewirkt"?[10]

Mühlen betont, dass Maria am Fuße des Kreuzes mit einer Intensität mitgewirkt hat, die von keiner anderen Person erreicht werden kann. Sie wirkte mit ihrer eigenen Gnade, d. h. mit der durch den Geist Christi erteilten Gnade für die Intensivierung ihrer heiligmachenden Gnade[11]. Der deutsche Theologe stellt daher die Frage: Welche Bedeutung hatte dieser personale Akt Mariens für die objektive Erlösung?

Nun, antwortet er, da Christus erst in seiner Todesstunde in vollem Sinne Haupt der Kirche wurde, ist dann auch Maria am Fuße des Kreuzes erst in vollem Sinne Glied der Kirche geworden. Laut Mühlen hat diese Tatsache eine modellhaft-ursächliche Bedeutung für die Eingliederung aller anderen Christen in den mystischen Leib[12].

Mühlen entwickelt das Thema der modellhaften Ursächlichkeit, die Maria für andere Christen ist, und verweist auf den Charakter, den das Tauf-Sakrament in der Seele des Menschen prägt. Durch das Einprägen dieses sakramentalen Zeichens macht der Heilige Geist die neu Getauften zu Teilnehmern der Heiligkeit Christi und baut ihre Einheit mit Christus und untereinander auf. Maria, die am Fuße des Kreuzes stand, bildete zusammen mit anderen Menschen die erste Gemeinschaft, die im Geist Christi vereint war. Diese Gemeinschaft war der Prototyp des allgemeinen Priestertums und ging aus dem Taufcharakter hervor. Maria

[6] „Wir rühren hier an das innerste Geheimnis der durch den Geist Christi vermittelten und allererst ermöglichten, Mitwirkung Mariens mit seiner eigenen Mitwirkung. Maria steht auch und gerade in der Todesstunde Jesu gänzlich unter der über sie verfügenden Herrschaft des Geistes Christi" (UMP, S. 482).
[7] Siehe. Pius XII, Enzyklika *Mystici Corporis*, Nr. 25.
[8] Siehe. ebd., Nr. 30.
[9] LG 58.
[10] LG 61.
[11] Vgl. UMP, S. 491.
[12] Vgl. UMP, S. 492.

wurde daher zu einer Vorbildursache der Kirche. Der Heilige Geist ist der Urheber dieser Vorbildursache Mariens in Bezug auf die Kirche und auf die Christen[13].

Bei der Beurteilung von Mühlens Konzeption muss gesagt werden, dass er den Zusammenhang zwischen der mittlerischen Mission des Heiligen Geistes im Pascha-Geheimnis Christi und der Rolle Mariens sehr deutlich sieht. Maria kooperiert mit dem Heilswerk Christi ‚durch' den und ‚im' Heiligen Geist (die personale Funktion Mariens). Auf Golgatha wird Maria auch ‚durch den Heiligen Geist' und ‚im Heiligen Geist' das erste Glied der Kirche, das der ersten kirchlichen Gemeinschaft angehört und somit die vorbildhafte Ursächlichkeit für die Kirche ist.

#### 6.1.2.2 *Die Konzeptionen weiterer Theologen*

Abgesehen von H. Mühlen und seinen Kommentatoren gibt es nur wenige Theologen, die die Teilnahme Mariens am Heilswerk Christi mit ihrer Vereinigung mit dem Heiligen Geist auf Golgatha und mit ihrer Teilhabe an der Mittlerschaft des Heiligen Geistes in Verbindung bringen. Wir haben bereits in Absatz 5.1.4 über die Vereinigung Mariens mit dem Heiligen Geist im Moment des Todes Christi geschrieben. Wenden wir uns nun der Frage zu, wie die Mittlerschaft des Heiligen Geistes mit der Mittlerschaft Mariens im Pascha-Geheimnis Christi verknüpft werden kann.

Der mutigste und originellste Gedanke stammt von R. Laurentin, der dazu aufruft, den Heiligen Geist als Miterlöser zu betrachten[1]. In dieser Perspektive formuliert er eine sehr klare Aussage: „...
wenn Maria Miterlöserin ist, macht dies nur im Licht der Teilnahme am Heiligen Geist Sinn, von dem sie durch ihr mütterliches Engagement und Leiden in gewisser Weise das Mitgefühl des Heiligen Geistes verkörpert, Werkzeug und Ikone ist"[1]. Diese kurze Aussage des französischen Theologen hat für unsere Überlegungen eine enorme Bedeutung. Laurentin stellt vor allem fest, dass der Heilige Geist als ‚Zweiter Paraklet' so stark am Heilswerk Christi beteiligt ist, dass ihm der Titel ‚Miterlöser' zusteht. Seine Mission als Mittler und Miterlöser im Moment des Todes Christi besteht hauptsächlich im Mitgefühl (d. h. zusammen mit Christus das Leiden und die Dramatik seiner erlösenden Passion zu spüren)[2]. Laut Laurentin nimmt nicht nur Maria an dem Leiden ihres Sohnes teil und begleitet ihn, sondern auch die dritte göttliche Person in ihrer mittlerischen und erlösenden Mission. Ihre [Marias] Teilnahme an der Miterlöserschaft des Geistes besteht in mütterlicher Anteilnahme und ihrem Schmerz, denn sie ist die Ikone und das Werkzeug des Heiligen Geistes[3].

Hier haben wir also eine sehr originelle und neuartige Konzeption, nach der die Teilnahme Mariens am Erlösungswerk Christi als ihre Teilnahme an der Mission des Miterlöser-Geistes zu interpretieren ist.

Die Konzeption von H. Manteau-Bonamy ist der vorherigen ähnlich. Denn der französische Dominikaner stellt fest, dass, wie Christus im Moment seines Todes am Kreuz alle Menschen von Sünden reinwäscht und rechtfertigt, der Heilige Geist dasselbe gegenüber

[13] Vgl. UMP, S. 492-494. Vgl. WwD, S. 287.

[1] Vgl. Anm. 22 in diesem Kapitel.

[1] Laurentin, *Nieznany Duch Święty*, a.a.O., S. 488.

[2] Laurentin sieht diese Mittlerschaft des Geistes im Moment des Todes Jesu ähnlich wie von Balthasar, wonach der Heilige Geist den Willen des Vaters an Jesus vermittelt und ihn im Leiden gestärkt hat (Es war der Geist des Gehorsams in ihm).

[3] Vgl. R. Laurentin, *Esprit Saint et théologie mariale*, a.a.O., S. 42.

den Sündern tut[4]. So wie Christus nicht in seiner Gottheit leidet und stirbt, sondern in seiner Menschheit, so hat auch der Heilige Geist nicht mit dem Sohn in seiner Gottheit Mitleid, sondern er drückt sein Mitgefühl durch das Herz der unbefleckten und schmerzhaften Mutter aus[5]. Weil nach Manteau-Bonamy die Vereinigung Mariens mit dem Heiligen Geist mehr als moralisch ist, „erreicht dieses Mitgefühl eine solche Tiefe, dass es Gottes unendliche Liebe berührt“[6]. Wie wir bereits festgestellt haben[7], erreicht die Vereinigung des Heiligen Geistes mit Maria am Fuße des Kreuzes eine solche Dimension, dass der französische Theologe nicht zögert, die mit dem Heiligen Geist vereinigte Maria, ‚Verkörperung der Barmherzigkeit Gottes‘ zu nennen[8]. In diesem Zusammenhang sagt Manteau-Bonamy, dass Maria durch den Heiligen Geist „eine wahre Mittlerin in dem Sinne ist, in dem er selbst der Mittler des einzigen Mittlers Jesu Christi ist“[9]. So können wir hier deutlich sehen, dass nach dem französischen Theologen, ebenso wie nach Laurentin, der Heilige Geist ein Miterlöser ist und Maria an seiner mittlerischen Mission teilnimmt, indem sie mit Christus mitleidet und die Verkörperung der Barmherzigkeit Gottes wird.

Andere Theologen, die sich mit dem vorliegenden Thema beschäftigen, folgen der Linie von Mühlen, d. h. sie betonen, dass der Heilige Geist Maria in ihrem Stehen unter dem Kreuz gestärkt hat, was bedeutet, dass ihre Teilnahme an der Erlösung Christi ‚im Heiligen Geist‘ vollzogen wurde. So schreiben zum Beispiel von Balthasar[10] und sein Kommentator, Pfr. Stanisław Mycek, darüber[11]. Pater J. Bolewski betont, dass Marias Haltung während des Leidens und des Todes Christi für uns alle ein Vorbild für unsere Einbindung in das Heilswerk des einzigen Mittlers ist. Diese Eingliederung der Geschöpfe in das Heilswerk Christi, sowohl im Fall Mariens als auch im Fall jedes Christen, wird durch das Wirken des Heiligen Geistes vollzogen[12]. Damit ist es eine Teilnahme an der Mittlerschaft Christi, eine Partizipation, die nur durch den Heiligen Geist möglich ist.

Zusammenfassend können wir sagen, dass nach Ansicht der von uns diskutierten Theologen die Beziehung zwischen der Mittlerschaft des Heiligen Geistes und Mariens im Pascha-Geheimnis Christi in einer dreifachen Perspektive gesehen werden kann. Erstens, Maria wird als ein Mensch dargestellt, der am Wirken des Heiligen Geistes teilnimmt - als Miterlöserin. Zweitens stellen die Theologen fest, dass Maria in ihrem Mitleiden mit Christus durch den Heiligen Geist gestärkt wird. Drittens wird betont, dass der Heilige Geist Maria auf Golgatha zu einem Glied und zum Urbild der Kirche und jedes Christen gemacht hat. Sie ist auch ein Vorbild für unsere Einbeziehung im Heiligen Geist in das Heilswerk Christi.

## 6.2 Die Teilnahme Mariens an der mittlerischen Mission des Heiligen Geistes im Geheimnis der Kirche

Ein Thema, das von heutigen Theologen viel häufiger angesprochen wird, ist die Teilnahme Mariens an der Mittler-Mission des Heiligen Geistes im Geheimnis der Kirche. H.

[4] „Wenn der einzige Erlöser alle Menschen wäscht und rechtfertigt, die in Adam gesündigt haben, wäscht und rechtfertigt der Heilige Geist dieselben Sünder“. (H. M. Manteau-Bonamy, *Nauka maryjna ojca Kolbego*, a.a.O., S. 123). Auch hier wird der Heilige Geist als Miterlöser dargestellt, obwohl dies nicht ausdrücklich zum Ausdruck gebracht wird.

[5] Vgl. ebd.

[6] Ebd.

[7] Anm. 264-265 im Kapitel V.

[8] Vgl. H. M. Manteau-Bonamy, *Nauka maryjna ojca Kolbego*, a.a.O., S. 123.

[9] Ebd., S. 123.

[10] Vgl. TD 2/2, S. 311.

[11] „In diesem trinitarischen Ereignis wird Maria vom Vater im Heiligen Geist unter dem Kreuz innerlich gestärkt und leidet auf diese Weise mit“ (S. Mycek, *Dramatyczne oblicza wiary. Dialogowość chrześcijaństwa w teodramatycznej myśli Hansa Ursa von Balthasara*, Sandomierz 2004, S. 110).

[12] Vgl. J. Bolewski, *Matka jednego Pośrednika w Duchu Świętym*, a.a.O., S. 176.

Mühlen hat diese These als erster so nachdrücklich formuliert. Der deutsche Theologe erinnert daran, dass das Zweite Vatikanische Konzil in *Lumen gentium*, Nummer 60 und 62, lehrt, dass der heilsame Einfluss der seligen Jungfrau auf die Menschen vollständig von der Mittlerschaft Christi ausgeht und die Teilnahme an dieser einzigen Mittlerschaft bedeutet[13]. Der Theologe aus Paderborn schlägt vor, dieser Formulierung eine zweite hinzuzufügen, nämlich dass die Funktion Mariens im Heilswerk auch vollständig von der mittlerischen Funktion des Heiligen Geistes abhängig ist und eine untergeordnete Teilnahme an der mittlerischen Mission der dritten göttlichen Person bedeutet[14].

Dieser Vorschlag wurde von vielen Theologen aufgegriffen, die in ihren Veröffentlichungen betonen, dass die Mittlerschaft Mariens nicht nur die Teilnahme an der Mittlerschaft Christi, sondern auch an der mittlerischen und erlösenden Funktion des Heiligen Geistes zeigt. So sagt zum Beispiel Manteau-Bonamy, dass Maria die ‚Mittlerin im Heiligen Geist' ist[15], dass sie mit dem Heiligen Geist verbunden ist[16], dass sie durch den Heiligen Geist die Mittlerin der Liebe ist[17]. D. Bertetto seinerseits weist darauf hin, dass der Heilige Geist die Mittlerschaft Mariens wirksam macht, die als die Teilnahme an der einzigen Mittlerschaft Christi zu verstehen ist[18]. Papst Johannes Paul II. wies in seiner Enzyklika *Redemptoris Mater* sehr deutlich auf die pneumatologische Dimension der Mittlerschaft Mariens hin und betonte, dass der heilsame Einfluss der seligen Jungfrau Maria auf die Menschen vom Heiligen Geist getragen wurde[19]. Unlängst legte Pfr. P. Liszka eine neue Auffassung der Mittlerschaft Mariens ‚im Heiligen Geist' vor. Durch die Erörterung von sieben Schemata, die die Hervorbringung des Heiligen Geistes erklären, zeigt er, in welchem Sinne man mit diesen Modellen von der Mittlerschaft Mariens sprechen kann und wie diese Mittlerschaft mit der Heilsmission des Heiligen Geistes in Verbindung gebracht werden kann[20].

In diesem Abschnitt werden wir versuchen, verschiedene Teilnahmemöglichkeiten Mariens an der Mittlerschaft des Heiligen Geistes in Bezug auf die Kirche und einzelne Christen aufzuzeigen. Diese Möglichkeiten werden entweder ausdrücklich als Teilnahme Mariens an der Mittlerschaft des Heiligen Geistes bezeichnet, oder es wird (was viel häufiger vorkommt) trotz des Fehlens einer solchen Formulierung eine Art der Unterordnung der Mittlerschaft Mariens unter die Mittlerschaft des Geistes deutlich erkennbar.

Wir werden die Teilnahme Mariens an der Mittlerschaft des Heiligen Geistes in Bezug auf die Kirche unter folgenden Aspekten erörtern:

1) Die Vorbild-Mittlerschaft in der Öffnung für den Heiligen Geist;
2) Die Mittlerschaft durch das Erbitten der Gnaden und Gaben des Heiligen Geistes (die Mittlerschaft von unten – die Fürsprache);
3) Die Mitwirkung Mariens mit dem Heiligen Geist bei der Verleihung der Gnaden (die Mittlerschaft von oben – die Teilnahme an der Verleihung der Gnaden);

---

[13] Vgl. LG 60.

[14] „Wenn es also in LG Art. 60 und 62 heißt, der Einfluss Mariens auf die Menschen hänge vollständig von der mediatio Christi ab und nehme nur an ihr teil, dann wäre es durchaus sinnvoll und vielleicht auch sogar notwendig gewesen, wenn man gesagt hätte, die Funktion Mariens in der Heilsökonomie hänge vollständig von der vermittelnden Funktion des Geistes Christi ab und sei nur eine untergeordnete Teilnahme an dieser" (UMP, s. 481). Vgl. WwD, S. 287.

[15] Vgl. H. M. Manteau-Bonamy, *La Vergine Immacolata e lo Spirito Santo*, a.a.O., S. 241.

[16] „Siccome Maria è unita allo Spirito Santo in una maniera del tutto singolare, Ella è associata a questa mediazione così intima del secondo Paraclito" (H. M. Manteau-Bonamy, *L'Immacolata rivela lo Spirito Santo*, a.a.O., S. 78).

[17] „Tramite lo Spirito Santo l´Immacolata è Mediatrice d´amore" (ebd., S. 76).

[18] „Gesù è Mediatore (1 Tm 2,5), ma lo Spirito Santo è quello che dà efficacia alla sua mediazione, poiché ‚Dio (Padre) lu unse (Gesù) di Spirito Santo e virtù' (Apg 10,38). Lo Spirito Santo da pure efficaccia, come fonte di ogni dono soprannaturale, alla mediazione partecipata di Maria, come pure alla nostra partecipazione alla mediazione di Gesù" (D. Bertetto, *Lo Spirito Santo e Santificatore*, a.a.O., S. 272)

[19] Vgl. RM 38.

[20] P. Liszka, *Pośredniczka w Duchu Świętym*, a.a.O.., S. 138-145.

4) Die geistige Mutterschaft Mariens – die Teilnahme an der Mutterschaft des Heiligen Geistes.

### 6.2.1 DIE VORBILD-MITTLERSCHAFT IN DER ÖFFNUNG FÜR DEN HEILIGEN GEIST

Wie bereits in Kapitel IV betont[21], ist die Konzeption der Vorbild-Mittlerschaft in der heutigen Theologie sehr deutlich geworden. Ebenso wie in zwischenmenschlichen Beziehungen die klare Form der Hilfe und Vermittlung eines Vorbildes deutlich wurde (z. B. indem gezeigt wird, wie eine Aktivität ausgeführt oder ein Verhaltensmodell angegeben wird), sodass wir auch über die Vorbild-Mittlerschaft im übernatürlichen Leben sprechen können. Die heiligste Jungfrau Maria und die Heiligen zeigen uns, wie wir vorgehen müssen, um das Heil zu erlangen.

Maria erfüllt diese Vorbild-Mittlerschaft sowohl in Bezug auf die Kirche (als Typ, Gestalt und Urbild) als auch in Bezug auf die einzelnen Christen. Diese Vorbildfunktion Mariens drückt sich in ihrer ganzen Person und in ihrem ganzen Leben aus. Diese Vorbildfunktion hat allerdings ein deutliches pneumatologischen Merkmal. Maria lehrt die Christen, wie man sich für den Heiligen Geist öffnet und ihm gehorcht und wie man ‚im Heiligen
Geist lebt'. Diese Vorbildfunktion ist die erste und wahrscheinlich heute am häufigsten betonte Form der Mittlerschaft Mariens. In gewissem Sinne kann sie als Teilnahme an der Mittlerschaft des Heiligen Geistes bezeichnet werden. Der Heilige Geist ist der Urheber der Herrlichkeit sowohl der Kirche als auch Mariens und jedes Einzelnen von uns. Er zeigt uns, was er in Mariens Leben getan und vollbracht hat und wie unser Leben ‚in ihm' sein sollte. Der Geist belehrt uns, indem er uns die heiligste Jungfrau Maria als Vorbild vorstellt. Daher wird dieser Gesichtspunkt in zwei Teilen erörtert. Wir werden die heiligste Jungfrau Maria zuerst als diejenige zeigen, die sich uneingeschränkt dem Wirken des göttlichen Parakleten geöffnet hat, dann als die erste charismatische Person, d. h. als Vorbild des Lebens ‚im Heiligen Geist'.

#### 6.2.1.1 *Das Vorbild des Gehorsams gegenüber den Eingebungen des Heiligen Geistes (die Analogie zum Gehorsam Christi gegenüber dem Heiligen Geist während seines irdischen Lebens)*

Im vorigen Kapitel (in Abschnitt 5.1.2.2.1) wurde das Verhältnis des Gehorsams der seligen Jungfrau Maria gegenüber dem Heiligen Geist im Moment der Verkündigung in Nazareth erörtert. Fragen wir nun, inwiefern Maria nach Ansicht der heutigen Theologen (in ihrem ganzen Leben) ein Vorbild des Gehorsams gegenüber den Eingebungen des Heiligen Geistes ist und inwiefern sie dadurch die mittlerische Mission für die Christen und die Kirche erfüllt.

Ein unbestreitbarer Impuls für einen solchen Blick auf die Mission der seligen Jungfrau war die Lehre Papst Pauls VI., der in seinem *Brief an Kardinal Suenens* anlässlich des Internationalen Marianischen Kongresses 1975 feststellte, dass Maria einen unmittelbaren Einfluss auf die Gläubigen ausübt, indem sie mit gutem Beispiel vorangeht, besonders durch das Vorbild eines außergewöhnlichen Gehorsams gegenüber den Eingebungen des Heiligen Geistes[1]. Durch dieses Vorbild bereitet Maria die Ankunft des Heiligen Geistes vor und erbittet

[21] Vgl. Abschnitt 4.1.3.4.

[1] „Dobbiamo [...] ritenere che l'azione della Madre della Chiesa, a beneficio dei redenti, non sostituisce, né rivaleggia con l´azione onnipotente ed universale dello Spirito Santo, ma la implora e la prepara, non soltanto con la preghiera di intercessione,

sie[2]. Dadurch bleibt Maria vollständig abhängig vom göttlichen Parakleten, „führt die Seelen zu Christus, formt sie nach ihrem Bild, gibt ihnen gute Ratschläge und ist ein Band der Liebe zwischen Jesus und den Gläubigen“[3]. In diesem Zusammenhang sagt Paul VI. klar, dass das mittlerische Wirken Mariens bereits in seinem Ursprung vom Heiligen Geist abhängig ist[4].

Achten wir auf die wichtigen Elemente dieser Aussage! Erstens, das Vorbild, das Maria den Menschen gibt, ist eine Art der Vermittlung, weil sie zu Christus führt, die Gläubigen nach ihrem Bild formt, Ratschläge gibt und sie mit Jesus verbindet. Zweitens findet diese Vorbild-Mittlerschaft ‚im Heiligen Geist‘ statt, von dem Maria vollständig abhängig ist. Drittens ist die Vorbildfunktion im Gehorsam gegenüber den Einwirkungen des Heiligen Geistes eine einzigartige Form dieser Mittlerschaft. Viertens soll diese Vorbild-Mittlerschaft Mariens die Ankunft des göttlichen Parakleten vorbereiten und sie auch erflehen. Schließlich, fünftens, ist die Vereinigung Mariens mit dem Heiligen Geist so großartig, dass sie ebenso wie der Heilige Geist und zusammen mit ihm zum ‚Band der Liebe zwischen Jesus und den Christen‘ wird. Also sieht Paul VI. diese marianische Vorbild-Mittlerschaft eindeutig in der pneumatologischen Perspektive als ein Wirken, das dem Wirken des Heiligen Geistes untergeordnet ist.

Auf ähnliche Weise betrachtet H. U. von Balthasar die Vorbildfunktion Mariens in ihrem Gehorsam gegenüber den Eingebungen des Heiligen Geistes. Seines Erachtens hat Maria mit ihrem *fiat* im Verkündigungsereignis den Gehorsam im Vorhinein geleistet, den der inkarnierte Sohn dem Vater zeigen wird[5]. Weil von Balthasar zufolge dieser Gehorsam des Sohnes durch den Heiligen Geist verwirklicht wird, kann gefolgert werden, dass auch der vorangehende Gehorsam Mariens vom göttlichen Parakleten beeinflusst wurde. Der Schweizer Theologe weist außerdem darauf hin, dass Maria das Urbild der Kirche im Gehorsam gegenüber der dritten göttlichen Person und das Vorbild der Kirche im Empfangen des Heiligen Geistes ist[6].

In ähnlicher Weise wird diese Vorbildfunktion Mariens in ihrer Öffnung für den Heiligen Geist von X. Pikaz wahrgenommen. Er nennt Maria die erste vom Heiligen Geist erleuchtete Person, die in einen Dialog der Liebe mit der Heiligen Dreifaltigkeit eingetreten ist[7] und ‚die Mittlerin und das Vorbild des Offen-Seins für das pneumatologische Wirken‘ darstellt[8].

---

in armonia con i disegni divini contemplati nella visione beata, ma anche con l´influsso diretto dell´esempio, compreso quello, importantissimo, della massima docilità alle ispirazioni del divino Spirito (vgl. LG 63-65)” (Paul VI., *Lettera al Cardinale Suenens*, a.a.O., S. 4). Vgl. S. Gręś, *Relacja: „Duch Święty – Maryja”*, a.a.O., S. 47-51; S. De Fiores, *Maria presenza viva nel popolo di Dio*, a.a.O., S. 81.

[2] Vgl. ebd.

[3] Ebd.

[4] „...in esse [affermazioni] è sottintesa, e talvolta chairamente accennata, la dipendenza fontale dell´azione mediatrice della Vergine da quella dello Spirito di Dio” (ebd., S. 5).

[5] Vgl. H. U. von Balthasar, *Der dreifache Kranz. Das Heil der Welt im Mariengebet*, Einsiedeln 1977, S. 16; ders., *Modlitwa i kontemplacja*, a.a.O., S. 27; K. Ternka, *Maryja w dramatycznej teologii Hansa Ursa von Balthasara*, a.a.O., S. 107.

[6] „Im ‚Kirche-werden‘ der Mutter vollendet sich drittens ihr geistgeführtes Geschehenlassen. Im gemeinsamen Schoss der Kirche betend (Apg 1,14) empfängt sie den Heiligen Geist und wird so, als Urbild der Kirche Christi, zu dem, was sie, als persönliches Urbild des begnadeten Glaubens, immer schon war” (H. U. von Balthasar, *Maria und der Geist*, a.a.O., S. 177). Vgl. ders., *Światło Słowa. Szkice na temat czytań niedzielnych*, Poznań 1995, S. 142; vgl. K. Ternka, *Maryja w dramatycznej teologii Hansa Ursa von Balthasara*, a.a.O., S. 104, 176.

[7] „Ella es la primera que surge en relación directa con el Padre, participando humanamente en su paternidad divina; es la primera que ha vivido en comunión total de diálogo y amor con Jesucristo, el Hijo; es la primera que se deja iluminar por el Espíritu” (X. Pikaza, *María, la persona humana*, a.a.O., S. 134).

[8] „María es mediatora y modelo en cuanto abre su experiencia pneumatológica hacia al resto de los hombres” (X. Pikaza, *María, presencia y mediación del Espíritu*, a.a.O., S. 63).

Verschiedene Theologen haben wiederholt über Maria als ein Vorbild der Aufnahme des Heiligen Geistes[9], ein Vorbild des Offen-Seins für sein Wirken[10], ein Vorbild der Disposition für seine Eingebungen[11], ein Vorbild des Gehorsams[12] und des Zusammenwirkens mit der dritten Person der Heiligen Dreifaltigkeit[13] und ein Vorbild des Hörens auf das Wort Gottes im Heiligen Geist[14] geschrieben.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Maria die Vorbild-Mittlerschaft ‚im Heiligen Geist' verwirklicht, indem sie lehrt, wie wir als Christen der dritten göttlichen Person gehorchen und wie wir uns von ihr führen lassen.

### 6.2.1.2 *Das Vorbild des christlichen Lebens ‚im Heiligen Geist'*

Das Leben eines jeden Christen sollte ‚im Heiligen Geist' sein. Der Heilige Geist sollte als zweiter Paraklet und Mittler tief in das Leben jedes Menschen eindringen, der an Christus glaubt, ihn mit dem Vater und dem Sohn verbinden und eine Beziehung der Menschen untereinander aufbauen. Solch ein einzigar

tiges Leben ‚im Heiligen Geist' führte die heiligste Jungfrau Maria und wurde zu unserem Vorbild. In der nachkonziliaren Theologie gibt es eine sehr umfangreiche theologische Literatur, in der Maria als die ‚erste Charismatikerin' dargestellt wird, d. h. als eine Person, die sich von Gottes Geist bedingungslos leiten ließ und lässt. Dieser Aspekt ihrer Vorbildfunktion ist auch ein sehr klares Merkmal der Vorbild-Mittlerschaft, die Maria gegenüber den Brüdern und Schwestern ihres Sohnes verwirklicht. Bei der Erörterung dieses Aspektes der Vorbild-Mittlerschaft beziehen wir uns zunächst auf die Forschung von H. Mühlen.

#### 6.2.1.2.1 Die Konzeption Heribert Mühlens

Für den deutschen Theologen ist der Ausgangspunkt dieser Überlegungen die grundlegende Aussage, dass der Heilige Geist die mittlerische Mission erfüllt und dass er sogar selbst die Mittlerschaft oder die ‚sich selbst vermittelte Vermittlung' ist[1]. Gerade in dieser Perspektive spricht Mühlen nicht nur von der Mittlerschaft Mariens als Teilnahme an der einzigen Mittlerschaft Christi, sondern auch an der Mittlerschaft des Heiligen Geistes. Dem Theologen aus Paderborn zufolge hat diese mittlerische Rolle Mariens in Bezug auf die Kirche zwei Aspekte. Der erste, personale, Aspekt beinhaltet, dass Maria wie andere Heilige für uns eintritt und ebenso - wie einst im Abendmahlssaal - mit den Aposteln für uns den Heiligen

---

[9] „Maria imane l´esempio dell'accoglienza più disponibile offerta allo Spirito santo, e normalmente il culto mariano deve sviluppare questo ateggiamento d´accoglienza" (J. Galot, *Maria e lo Spirito Santo*, a.a.O., S. 98). Vgl. L. Balter, *Pneumahagijny charakter kultu maryjnego*, a.a.O., S. 448; S. S. Gręś, *Kult Ducha Świętego i Maryi*, a.a.O., S. 197.

[10] Vgl. DK 18; vgl. J. Wright, *Maria: tipo perfetto della serva e dell'agente dello Spirito Santo*, MIm 12 (1976), S. 60-61; L. Boff, *Maria e o feminino de Deus. Para uma espiritualidade mariana (2o parte)*, „Vida Pastoral" 1997 Nr. 195, S. 28.

[11] Vgl. W. G. Most, *Vatican II. Marian Council*, Athlone (Ireland) 1972, S. 148; F. M. Franzi, *Maria Santissima modello all'anima consacrata della disponibilità allo Spirito Santo*, MIm 11 (1975), S. 231; D. Fernández, *María, dócil al Espíritu*, a.a.O., S. 230; A. M. Calero, *La Vergine Maria nel mistero della Chiesa*, a.a.O., S. 86-87, 102; D. Fernández, *El Espiritu Santo y María en la obra de San Lucas*, a.a.O., S. 150.

[12] „Da Maria impariamo [...] a lasciarci sempre e soltanto muovere dallo Spirito" (B. G. Moriconi, *Maria capolavoro dello Spirito*, a.a.O., S. 102). Vgl. A. van der Hulst, *Le Saint Esprit et Marie dans la vie spirituelle personnelle*, CM 23 (1978), S. 223; M. Pellegrino, *La Madonna, prima e perfetta cristiana*, „La Madonna" 20 (1972), S. 15.

[13] „Marias Empfänglichkeit für den Heiligen Geist stellt das Modell schlechthin für das Zusammenwirken des Menschen mit demselben Heiligen Geist dar" (J. Madey, *Maria und der Heiligen Geist in Ostkirchlicher Perespektive*, „Catholica" 43 [1989], S. 133). Vgl. ebd., S. 128.

[14] „With Mary I learn to listen in the Spirit the Word. [...] If Mary is the model listener, then recalling her can dispose me to the Spirit´s action of preparing my heart for the Word" (G. T. Montague, *Riding the Wind. Learning the ways of the Spirit*, Ann Arbor [Michigan] 1974, S. 96).

[1] Vgl. Anm. 134 im Kapitel III.

Geist und seine Gnaden erbittet (dieser Aspekt wird in Absatz 6.2.3 erörtert). Der zweite Aspekt, den Mühlen als ‚personologisch' bezeichnet, geht aus der Mission Mariens als Mutter Gottes hervor. In diesem Sinne ist Maria als das bedeutendste Glied der Kirche das Urbild aller Christen und kann als die vorbildhafte Ursache für jeden Christen betrachtet werden, d. h. als ‚Urcharismatikerin'[2]. In diesem Sinne kann sie laut Mühlen die Mutter der Glaubenden genannt werden. Beide Aspekte der marianischen Mittlerschaft werden jedoch nur im Heiligen Geist verwirklicht, der die ‚sich selbst vermittelte Vermittlung' ist[3].

Der Paderborner Theologe spricht über die ‚personologische' Funktion Mariens und stellt die Frage: Inwiefern ist die Mutterschaft der seligen Jungfrau Maria für andere Glieder der Kirche ein Vorbild dafür, ‚Christus, dem Bräutigam, gegenüberzustehen'?[4]

Auf der Suche nach einer Antwort auf diese Frage stellt Mühlen fest, dass Maria „als überragendes und völlig einzigartiges Glied der Kirche" [5] für die Christen nicht nur ein Vorbild für die personalen Akte (des Glaubens und der Liebe) ist und ihre Mutterschaft uns gegenüber sich nicht in ihrer Fürbitte für uns erschöpft, sondern dass Maria auch das Urbild für den ‚Gliedschaftscharakter' der Gläubigen in der Kirche ist. Durch die Kraft des Heiligen Geistes, der ‚die sich selbst vermittelte Vermittlung' ist, ist die heiligste Jungfrau Maria das zeitlich und qualitativ erste Glied der Kirche und in diesem Sinne der ‚mütterliche Schoß' für den Gliedschaftscharakter der übrigen Christen. Auf diese Weise versucht Mühlen, den von Paul VI. an Maria verliehenen Titel ‚Mutter der Kirche' zu erklären[6].

Der Paderborner Theologe verweist auf den Begriff der konsekratorischen Heiligkeit, um seine recht schwierige Konzeption besser darstellen zu können. Die konsekratorische Heiligkeit ist nach Mühlen eine Gabe, die einen Menschen zum Wohl der anderen verliehen wird, damit er durch diese Gabe - trotz seiner Sündigkeit - ein wirksames Werkzeug wird, durch das Gott Erlösung gewährt. Aus dieser Sicht ist die Mutterschaft Mariens in erster Linie eine Aufgabe (ein Amt) im Dienst des Erlösungswerkes Christi und erst in zweiter Linie der Grund der sanktifikatorischen Heiligkeit der seligen Jungfrau Maria[7].

Zur Begründung seiner These zitiert Mühlen die Texte des Lehramtes der Kirche, in denen die Rede von der Ewigkeit der einmaligen Vorherbestimmung (Prädestination) Mariens zur Mutter Gottes ist[8], dabei weist er darauf hin, dass das Verhältnis zwischen der zeitlichen Existenz des Logos (des Sohn Gottes) und der Existenz Mariens durch das unmittelbare Wirken der ‚sich selbst vermittelten Vermittlung', d. h. des Heiligen Geistes bestimmt war[9].

---

[2] „Einen guten Sinn dagegen hat es, Maria als die Urcharismatikerin zu bezeichnen" (H. Mühlen, *Der Aufbruch einer neuen Verehrung Marias*, a.a.O., S. 157). Vgl. H. Petri, *Die Stellung Marias in der Kirche*, in: *Maria und der Heilige Geist. Beiträge zur pneumatologischen Prägung der Mariologie*, a.a.O., S. 43; A. Kothgasser, *Maria und der Heilige Geist. Anregungen für eine christliche Spiritualität*, in: *Maria und der Heilige Geist. Beiträge zur pneumatologischen Prägung der Mariologie*, a.a.O., S. 67.

[3] „Maria ist in der Ganzheit ihres Geheimnisses eine Gabe des Geistes. Sie führt uns durch den Geist und im Geist zu Christus. Durch ihn ist sie auf unserer Seite, und sie erbittet für uns den Geist. Als solche ist sie der Mutterschoß für den Gliedschaftscharakter der übrigen Christen. Somit ist der Platz Mariens nicht neben Christus, dem Mittler, sondern am Anfang der bräutlichen Kirche. Man kann sagen, dass das ‚Ich' der Kirche mit Maria beginnt, die Christus gegenüber in einer direkten und personalen Beziehung steht. Zugleich konkretisiert und offenbart Maria in ihrer zweifachen heilsgeschichtlichen Funktion den Geist Christi. In ihrer Person offenbart sich der Geist des Sohnes als unmittelbares Prinzip der kirchlichen Gliedschaft, die jedem Christen ermöglicht, die persönliche Heiligkeit zu erreichen und die Erlösungswirkung unmittelbar anderen vermittelt. Er zeigt sich als derjenige, der sowohl Maria als auch uns Christus gibt und durch ihn dem Vater; als derjenige, der in der Heilsgeschichte die Erlösung unmittelbar verwirklicht" (A. Czaja, *Jedna Osoba*, a.a.O., S. 148).

[4] Vgl. UMP, S. 483.

[5] Vgl. LG 53.

[6] Vgl. UMP, S. 483.

[7] Vgl. UMP, S. 483-484.

[8] Siehe. LG 61; Pius IX, *Bulla Ineffabilis Deus* (8 Dezember 1854), polnischer Text: Niepokalanów 2003, S. 15; vgl. UMP, S. 484.

[9] Vgl. UMP, S. 485.

Mühlen betont, dass der Heilige Geist in der Heilsökonomie nicht weniger gegenwärtig ist als der Sohn Gottes und dass die Mission des Heiligen Geistes im ewigen Plan Gottes ebenso vorherbestimmt war wie die Mission und das Wirken des Sohnes Gottes.

Er zitiert einen Abschnitt des Epheser-Briefes (1,3-14) und stellt fest, dass hier das Geheimnis der ewigen göttlichen Vorherbestimmung (Prädestination) in drei Punkten beschrieben ist. Zunächst ist von der Vorherbestimmung ‚Christi' zum Haupt der Kirche die Rede (Eph 1,7-10; vgl. Kol 1,18), dann von unserer Vorherbestimmung ‚in ihm' (Eph 1,11-12) und schließlich von unserer Besiegelung mit dem Heiligen Geist (vgl. Eph 1,13-14). Diese Besiegelung mit dem Heiligen Geist (d. h. seine Sendung in unsere Herzen - vgl. Gal 4,6) ist ein wesentlicher Bestandteil des Erlösungsplans Gottes (der Prädestination Gottes), wie aus Eph 1,3 hervorgeht: „Gepriesen sei Gott, der Vater unseres Herrn Jesus Christus. Er hat uns mit allem Segen seines Geistes gesegnet (*pneumatike*), in Christus, wie er uns schon vor Anbeginn der Welt in ihm auserwählt hat"[10]. Der deutsche Theologe weist hier mit Heinrich Schlier darauf hin, dass mit der ‚pneumatischen Segnung' der Heilige Geist selbst gemeint ist[11].

Aus der Tatsache, dass Gott Vater uns schon vor Anbeginn der Welt ‚in Christus' auserwählt hat, ergibt sich nach Mühlen, dass auch die Sendung des Heiligen Geistes im Heilswerk Christi von Gott Vater schon vor der Erschaffung der Welt vorherbestimmt war. Mühlen wiederholt daher mit dem hl. Paulus, dass wir auch nur dann ‚in Christus' sind, wenn wir ‚im Heiligen Geist' sind, d. h., dass Christus nur durch die Vermittlung seines Geistes in uns gegenwärtig ist[12].

Nach Auffassung des deutschen Theologen zeigt dieses allgemeine Gesetz der ‚Prädestination' aller Menschen, dass auch Maria vor Anbeginn der Welt auf besondere Weise ‚in Christus auserwählt wurde, was bedeutet, dass sie auch ‚im Heiligen Geist' auserwählt wurde. Ihre einzigartige Beziehung zum *Logos* ist im Erlösungsplan des Vaters mit der Mittlerschaft des Heiligen Geistes verbunden, weil die mittlerische Funktion des Heiligen Geistes nicht dem Erlösungsplan gleichsam zeitlich nachgestellt ist, sondern ein konstitutives Element zu diesem selbst[13].

Der deutsche Theologe spricht von der Exemplarursache Mariens hinsichtlich der Kirche und bezieht sich auf die Lehre des hl. Thomas von Aquin. Der hl. Thomas definiert die exemplare Ursache (causa exemplaris) wie folgt: „Jenes, was im Bereiche einer Seins-Art an erster maßgebender Stelle steht, also die Ursache für all das ist, was nachher in dieser Seins-Art steht"[14]. Wenn man diese Definition des hl. Thomas auf die Heilsgeschichte anwendet, kann man mit Mühlen sagen, dass in diesem Sinne nach 1 Kor 15, 20-21 die Auferstehung Christi die Vorbild-Ursache unserer eigenen Auferstehung ist. In diesem Fall ist nach dem hl. Thomas die Gerechtigkeit Gottes die erste Ursache und die Auferstehung Christi die sekundäre Ursache und gleichsam die instrumentale Ursache (*causa secundaria et quasi instrumentalis*). In einem analogen Sinne - sagt Mühlen – könnte man auch sagen, dass die konsekratorische Heiligkeit Jesu die erste Ursache (causa prima) unseres Taufcharakters sei, dagegen sei die Heiligkeit Mariens (die Gnade ihrer Mutterschaft) die sekundäre exemplare Ursache (causa exemplaris secundaria) unseres Taufcharakters. Im ersten Fall erscheint der Heilige Geist als

[10] Vgl. ebd.

[11] „Der Segen Gottes ist von der Art eines Pneumas, leitet sein Wesen von diesem her, … ist ein im Pneuma sich eröffnender, weil in ihm gegebener und anwesender … Im Pneuma sind alle die Güter und Gaben gegeben, weil enthalten, die im Segen Gottes über uns kommen" (H. Schlier, *Der Brief an die Epheser*, Düsseldorf 1957, S. 44,
zitiert nach: UMP, S. 485).

[12] Vgl. UMP, S. 485-486.

[13] Vgl. UMP, S. 486.

[14] „Illud quod est primum in quolibet genere, est causa omnium eorum quae sunt post" (S.th., III, q. 56, a. 1 co.).

derjenige, der von Jesus ausgeht, und im zweiten Fall als derjenige, der Maria dem Bräutigam entgegenbringt als die exemplare Ursache für andere Christen [15].

Aufgrund der obigen Überlegungen stellt Mühlen fest, dass man nicht in einem strikten Sinne von einer Eva-Maria-Parallele sprechen kann. Der erste Adam und die erste Eva befinden sich zwar in der Heilsgeschichte auf derselben Ebene. Im Gegensatz dazu befindet sich aber die zweite Eva (Maria) nicht auf derselben Ebene mit Christus. Der Heilige Geist ist auf derselben Ebene wie Christus, und Maria nimmt nur in gewisser Weise an der Mission der dritten göttlichen Person teil[16].

Am Ende seiner Überlegungen stellt Mühlen nach von Balthasar fest, dass das Subjekt der Kirche auf eine passive Weise in Maria gegenwärtig ist und durch das Geheimnis des Heiligen Geistes vollendet wird[17].

Zusammenfassend führen die obigen Überlegungen des Paderborner Theologen zu dem Schluss, dass die heiligste Jungfrau Maria nach seiner Auffassung im Heiligen Geist in Bezug auf die Kirche und auf einzelne Christen eine personologische Mission erfüllt, die darin besteht, dass sie das Urbild der Christen als Glieder der Kirche ist (womit sie ihre mütterliche Mission in Bezug auf die Kirche erfüllt) und dass sie auch eine exemplare Ursache für Christen ist: ‚Christus, dem Bräutigam, gegenüber zu stehen'. Beide Formen der Vorbild-Mittlerschaft werden nur im Heiligen Geist verwirklicht.

#### 6.2.1.2.2 Die Konzeption Yves Congars

Wir finden die pneumatologische Begründung der Vorbild-Mittlerschaft Mariens auch bei Y. Congar. Der französische Theologe legt eine seiner grundlegenden mariologischen Thesen vor, wonach sich die Rolle Mariens in der Rolle des Heiligen Geistes befindet, und erklärt dabei, dass eine der Konsequenzen dieser Tatsache darin besteht, dass Maria das vollkommenste Vorbild der Kirche ist[18]. Hierdurch zeigt Maria der Kirche und jedem Christen diese Art zu leben, damit sich dieses Leben vollständig in der Mission und Funktion des Heiligen Geistes befinde.

In den Mittelpunkt seiner Darlegung stellt der französische Theologe das Oster- und Pfingstmysterium, d. h. Gott selbst und die Ereignisse, die die Ursache für unser Heil sind. Erst in dieser Perspektive spricht er von Maria.

In den fünfziger Jahren gab es aufgrund der Verkündigung des Dogmas von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel eine Fülle von Veröffentlichungen und Diskussionen zu diesem Thema. Congar zeigt zuerst Christus als die Fülle und das Prinzip unserer Auferstehung. Während er von Maria spricht, erklärt er, dass sie das Zusammenwirken der gesamten Kirche zwischen Himmelfahrt (Pfingsten) und der Parusie repräsentiert und antizipiert[19]. Somit hat er Maria in erster Linie eine Vorbildfunktion zugeschrieben. Er zeigt sie als Vertreterin der Menschheit und der Kirche, die die erste der Heiligen ist, Christus nahe ist und zugleich ein Vorbild für das Zusammenwirken der Menschen bei der von Christus gewährten Erlösung[20].

Hier ist die wichtigste Aussage des französischen Theologen zu diesem Thema: „Die Rolle Mariens befindet sich in der Rolle des Heiligen Geistes, der sie zur Mutter des inkarnierten Wortes gemacht hat, das das Prinzip der Heiligkeit und der Gemeinschaft aller

[15] Vgl. UMP, S. 493-494.
[16] Vgl. UMP, S. 494.
[17] Vgl. ebd.
[18] Vgl. W, Bd. 1, S. 226.
[19] Vgl. Y. Congar, *Notes théologiques à propos de l'Assomption*, „Dieu Vivant" 18 (1951), S. 112; vgl. K. Pek, *Per Spiritum,* a.a.O., S. 54.
[20] Vgl. Y. Congar, *Notes théologiques à propos de l'Assomption*, a.a.O., S. 111; vgl. K. Pek, *Per Spiritum,* a.a.O., S. 54.

Heiligen ist. Im ‚christlichen Mysterium' hat Maria das höchste Recht, Vorbild der Kirche zu sein und die Funktion der universalen Fürsprache zu erfüllen. In ihr findet das Wirken des Geistes statt. Deshalb wollen die Christen ihr Leben nach dem Bild derjenigen gestalten, die Christus angenommen und der Welt gegeben hat, und dann erflehen sie, dass sich dieses Werk in ihnen verwirkliche. Sie erwarten dies von Christus selbst, der durch seinen Geist wirkt, aber sie haben das Gefühl, dass Maria mit ihnen als Vorbild und Fürsprecherin zusammenwirkt. […] Maria ist das erste mit der Gnade beschenkte Wesen, die erste Gefährtin des souveränen Wirkens des Heiligen Geistes. Die Protestanten haben Recht, wenn sie Maria nicht das zuschreiben wollen, was nur Gott gehört, denn sie hätten sich geirrt, wenn sie sich aus der Wohltat des Lebens in Christus ausschlossen hätten, dem Segen des diskreten Einflusses Mariens, der von den Katholiken und Orthodoxen bezeugt wird"[21].

Fragen wir also, wie Congar diese Vorbildfunktion Mariens in Bezug auf die Kirche und die Christen verstanden und interpretiert hat. Das Thema ‚Maria, das Vorbild der Kirche' war eines der beliebtesten Themen in der marianischen Theologie des französischen Gelehrten. Von Beginn seiner theologischen Arbeit an gab er diesem Thema viel Raum[22]. Diese Auffassung ist ein Beispiel für die ekklesiotypische Mariologie Congars. Er war sich bewusst, dass ein richtiges Verständnis des Ausdrucks ‚Maria, das Vorbild der Kirche' eine klare Definition der Begriffe erfordert. Deshalb sagte er unter Hinweis auf den Satz: ‚Maria ist die Kirche', dass Maria nicht die ganze Kirche ist[23]. Beim Sprechen über Maria als ‚Glied der Kirche' (*membrum Ecclesiae*) akzeptiert er diesen Ausdruck wiederum, solange er die Person Mariens nicht auf eine (auch die erste) weltliche Person in der Kirche reduziert[24].

Um gut zu erklären, was Congar unter der These, dass Maria Vorbild und Typ der Kirche sei, verstanden hat, sollte präzisiert werden, wie er den theologischen Begriff ‚Typ' versteht. Er übernimmt die biblisch-patristische Interpretation, in der *typos-typus* bedeutet, dass „der Plan Gottes, der in Gott existiert, in der Realität erfüllt wird, sich aber bereits in der ersten Offenbarung zu entfalten beginnt"[25]. Am Ende seines Lebens drückt er dieses Prinzip folgendermaßen aus: „Die Wahrheit der Dinge liegt am Ende, aber sie wird schon von Anfang an offenbart"[26].

In dieser Perspektive weist der dominikanische Theologe auf verschiedene Konzeptionen zum Verständnis des ‚Typs der Kirche' hin. Neben Maria betrachtet er den Typ der Kirche vor allem als Tempel und *koinonia*. Dass Maria Typ und Vorbild der Kirche ist, ist in erster Linie darauf zurückzuführen, dass sich ihre Rolle „in der Rolle des Heiligen Geistes befindet, […] dass in ihr das Werk des Geistes stattfindet […] und dass sie die erste Gefährtin des souveränen Wirkens des Heiligen Geistes ist"[27].

In diesem Zusammenhang weist Congar darauf hin, dass Maria ein Vorbild für die Öffnung für den Heiligen Geist ist. Ohne diese Öffnung ist es unmöglich, das Herz nach dem Herzen Gottes zu formen (vgl. Gal 4, 6). Maria ist ‚das erste mit der Gnade beschenkte Wesen' und das erste, das voll und ganz auf diese Gnade geantwortet hat. „Die ungeschaffene Gnade, die Gabe des Geistes, ist logisch und kausal vor der geschaffenen Gnade, die uns Gott

[21] W, Bd. 1, S. 226.

[22] Vgl. z. B. Y. Congar, *„Je vous salue, Marie" dans saint Albert le Grand*, „L'Année Dominicaine" 2 (1932), S. 36-41; *La Vierge Marie. Bulletin de théologie*, RSPT 38 (1954), S. 645-649; *Notes théologiques à propos de l'Assomption*, a.a.O., S. 107-112; *Le Christ, Marie et l'Eglise*, Paris 1952; *L'Eglise et Marie. Bulletin de théologie*, RSPT 37 (1953) 753-756; *Marie et l'Eglise dans la pensée patristique*, RSPT 38 (1954), s. 3-38; *Marie et l'Eglise: perspective médiévale*, RSPT 39 (1955), S. 408-412.

[23] Vgl. Y. Congar, *Entretiens d'automme*, Paris 1987, S. 84; vgl. K. Pek, *Per Spiritum*, a.a.O., S. 75-76.

[24] Y. Congar, *Sainte Eglise*, Paris 1964, S. 62; vgl. K. Pek, *Per Spiritum*, a.a.O., S. 76.

[25] Y. Congar, *Marie et l'Eglise dans la pensée patristique*, a.a.O., S. 15.

[26] Y. Congar, *Der Heilige Geist*, S. 206; vgl. K. Pek, *Per Spiritum*, a.a.O., S. 76-77.

[27] W, Bd. 1, S. 226.

entsprechend neu erschafft. Die neue Präsenz des Einwohnens ist die Frucht dieses gleichzeitigen Geschehens“[28].

Diese Öffnung Mariens für den Heiligen Geist manifestiert sich vor allem im Glauben Mariens. Congar wiederholt mit dem hl. Augustinus, dass für Maria die Tatsache wichtiger war, dass sie „das Wort Gottes in ihrem Herzen früher empfängt als in ihrem Leib“[29]. Daraus folgert er, dass Maria ein Glied der Kirche wurde, nicht weil sie die Mutter des Hauptes der Kirche ist, sondern weil sie eine Jüngerin wurde, die dem Heiligen Geist zur Verfügung stand[30].

Fasst man Congars theologische Überlegungen zu dem hier diskutierten Thema zusammen, so kann man zu dem Schluss kommen, dass nach Ansicht des französischen Theologen die Rolle und Sendung Mariens in Bezug auf die Kirche die Teilnahme an der Mission ist, die der Heilige Geist in Bezug auf die Kirche ausfüllt. Diese Mission besteht nicht nur in der Fürsprache und dem Erbitten des Heiligen Geistes für die Kirche, sondern auch und vielleicht vor allem darin, ein Beispiel für die Öffnung für den Geist und das Leben ‚im Heiligen Geist‘ zu geben.

#### 6.2.1.2.3 Die Konzeptionen weiterer Theologen

Neben Mühlen und Congar zeigten in der nachkonziliaren Zeit viele andere Theologen Maria als Vorbild eines Menschen, der ganz ‚im Heiligen Geist‘ lebt. Sie haben Maria ‚die erste Charismatikerin‘ oder wie Mühlen die ‚Urcharismatikerin‘ genannt. Zweifellos wirkte sich eine solche Sichtweise auf die heiligste Jungfrau Maria von der sich dynamisch entwickelnden ‚charismatischen Erneuerung im Heiligen Geist‘ in der katholischen Kirche aus, die ihren Gliedern Maria als Vorbild eines Menschen vorstellt, der die Charismen des Heiligen Geistes voll und ganz lebt.

Zu den Theologen, die für eine solche Sicht der Jungfrau von Nazareth klar warben und immer noch werben, gehört R. Laurentin. Der französische Theologe geht von der Definition des Charismas als ‚freie Gabe des Geistes für den Aufbau der Kirche‘ aus[31], und stellt fest, dass das erste und wichtigste Charisma Mariens, das die Bedeutung des Wortes „Charisma" in vollem Umfang verwirklicht, ihre göttliche Mutterschaft ist[32]. Sie ist eine vollkommen freie Gabe des Geistes. Durch dieses Charisma wurde Maria auch „die Quelle des mystischen Leibes, weil es [das Charisma] sie durch ihre Aufnahme zum ersten Glied macht“[33]. Das von Maria bei der Verkündigung ausgesprochene *fiat* führt nicht nur zum unermesslichen Geheimnis der Kirche, sondern nach Laurentin „beteiligte es Maria vollständig und bleibend am Aufbau des Leibes Christi in jeder Hinsicht, immer durch die Regung des Schöpfergeistes“[34]. Alle anderen Charismen Mariens, wie: die Gabe der Prophezeiung, des Mitgefühls, der Fürsprache, der Zungenrede (die die christliche Urgemeinde besaß und die nach Ansicht Laurentins auch Maria hatte) oder andere, sind eine Erweiterung und befinden sich im ersten Charisma der Gottesmutterschaft [35]. Nach Laurentin ist die Verkündigung Mariens, als ‚das erste Pfingsten‘ verstanden, die Inauguration der neutestamentlichen

---

[28] Y. Congar, *Der Heilige Geist*, S. 229.
[29] Siehe hl. Augustinus, *Sermo* 215, 4, PL 38, 1074.
[30] Vgl. Y. Congar, *Marie et l'Eglise dans la pensée patristique*, a.a.O., S. 32-33.
[31] Vgl. R. Laurentin, *Nieznany Duch Święty*, a.a.O., S. 485.
[32] Vgl. ebd., R. Laurentin, *María, signo de la libertad en el Espíritu*, EphMar 32 (1982), S. 440; ders., *Découverte de Marie dans le renouveau charismatique*, EtM 48 (1992), S. 109.
[33] Ebd., S. 486.
[34] Ebd.
[35] Vgl. R. Laurentin, *Nieznany Duch Święty*, a.a.O., S. 486; ders., *Pentecôtisme chez les catholiques. Risques et avenir*, Paris 1974, S. 245-248; ders., *Mary: Model of the Charismatic as Seen in Acts 1-2, Luke 1-2, and John*, in: *Mary, the Spirit and the Church*, Red. V. P. Branick, Ramsey (N.J.) 1980, S. 36-41.

Charismen[36]. Durch die Annahme des Heiligen Geistes und das Offen-Sein für ihn wird Maria zum Urvorbild (Urcharismatikerin) für die Kirche[37] und für jeden Christen[38]. Sie lehrt uns, wie wir den Geist Gottes in unser Herz aufnehmen und wie wir durch den Heiligen Geist lebendig werden und den mystischen Leib Christi aufbauen können.

Viele andere Theologen betonen ebenfalls, dass Maria die erste Charismatikerin der Kirche ist[39], ein Vorbild des Lebens ‚im Heiligen Geist'[40], ein Vorbild der Vereinigung mit Christus und dem Heiligen Geist[41], ein Vorbild des Empfangens des Heiligen Geistes[42]. Die Theologen erwähnen auch die Charismen, in denen Maria ein Vorbild für uns ist. Dazu gehören: das Charisma des Glaubens[43], des Gebetes[44], des Gehorsams gegenüber dem Heiligen Geist[45], des Lobpreisens Gottes[46], des Gnadengesuchs und des fürbittenden Gebetes[47], der Zungenrede[48], der Prophezeiung[49], der Heilung[50] sowie der sieben Gaben des Heiligen Geistes und der Früchte des Heiligen Geistes[51].

Dass Maria unser Vorbild für das Leben im Heiligen Geist ist, bedeutet nicht, dass wir das Verhalten Mariens buchstäblich nachahmen sollen. Darauf weist der italienische Bibelforscher A. Serra hin, der betont, dass der Heilige Geist „niemals Kopien anfertigt", sondern „ständig neue Wirklichkeiten schafft"[52]. Deshalb malt der Heilige Geist in uns ein Bild Mariens in Harmonie mit unserer individuellen Persönlichkeit, die anderen Menschen ähnlich sein kann, aber niemals gleich[53]. Hier können wir deutlich die Beachtung der Freiheit und Individualität eines jeden Menschen sehen. Obwohl Maria für uns ein charismatisches Vorbild ist, muss jeder Christ, der sie betrachtet, seine Berufung allein, selbständig und individuell ‚im Heiligen Geist' leben.

Es gab auch in Polen Veröffentlichungen, in denen Maria als erste Charismatikerin und als Lebensvorbild ‚im Heiligen Geist' dargestellt wurde. Pfr. L. Balter wies auf die

---

[36] Vgl. ebd., *María, signo de la libertad en el Espíritu*, a.a.O., S. 441.

[37] Vgl. ders., *Découverte de Marie dans le renouveau charismatique*, a.a.O., S. 107; ders., *Les charismes de Marie. Ecriture, Tradition et Sitz im Leben*, EphMar 28 (1978), S. 320; S. Gręś, *Relacja: „Duch Święty – Maryja"*, a.a.O., S. 31.

[38] Vgl. R. Laurentin, *Pentecôtisme chez les catholiques*, a.a.O., S. 245; ders., *Mary: Model of the Charismatic*, a.a.O., S. 28.

[39] Vgl. A. Amato, *Maria e la Trinità*, a.a.O., S. 103; Ch. O,Donnell, *Maria e la vita nello Spirito*, Milano 1984, S. 122-128; M. G. Guerra, *María, la primera carismatica en la Iglesia*, EstM 41 (1977), S. 337; B. Secondin, *Catechesi e vita: maturità ecclesiale, maturità mariana*, in: P. Giglioni, A. Amato, A. Serra u. a., *Il posto di Maria nella „Nuova Evangelizzazione"*, Roma 1992, S. 196; F. M. Jelly, *Mary and the Gifts and Charismas of the Spirit*, a.a.O., S. 88; I. Bengoechea, *El Espíritu Santo y la Virgen María, segun San Juan de la Cruz*, a.a.O., S. 67-68.

[40] Vgl. G. A. Maloney, *Maryja – łonem Boga*, Warszawa 1993, S. 91; Ch. O,Donnell, *Maria e la vita nello Spirito*, a.a.O., S. 117; V. M. Blat, *La Virgen María en la renovación carismática católica*, „Revista de Espiritualidad" 36 (1977), S. 374-376; A. M. de Monleon, *L'Esprit Saint et Marie*, a.a.O., s. 220. Bischof Kevin bezeichnet die selige Jungfrau angesichts der Beziehung zwischen dem Heiligen Geist und Maria als „vollkommene Verwirklichung der christlichen Anthropologie". Sie ist das Urvorbild des Menschen, der durch seine Gnade erhöht und verwandelt wird" (K. McNamara, The Holy Spirit and Mary, a.a.O., S. 7).

[41] Vgl. J. Castellano Cervera, *El Espíritu Santo y la Virgen María en la Plegaria Eucaristica. Tradición eucológica y reflexión teológica*, „Ephemerides Carmeliticae" 27 (1976), S. 77-78; S. Gręś, *Relacja: „Duch Święty – Maryja"*, a.a.O., S. 274.

[42] Vgl. H. U. von Balthasar, *Klarstellungen*, a.a.O., S. 61; vgl. M. T,Joen, *Marie et l'Esprit*, a.a.O., S. 173.

[43] „… die Mutter Gottes, erfüllt vom Heiligen Geist, ist auch Zeugin und Mittlerin für die Gläubigen im wahren, ursprünglichen und spontanen christlichen Glauben" L. Scheffczyk, *Maryja Matka i Towaryszka Chrystusa*, a.a.O., S. 148). Vgl. X. Pikaza, *María y el Espíritu Santo*, a.a.O., S. 56.

[44] Vgl. D. E. Rosage, *Mary the Model Charismatic*, Spokane (Washington) [ohne Jahrangaben], S. 5-7.

[45] Vgl. G. M. Medica, *Maria modello della nostra disponibilità allo Spirito Santo nell'annunciare Cristo*, „La Madonna" 20 (1972), S. 86-87.

[46] Vgl. Ch. O,Donnell, *Maria e la vita nello Spirito*, a.a.a.O., S. 122-128.

[47] Vgl. ebd., S. 128-132.

[48] Vgl. ebd., S. 132-136.

[49] Vgl. ebd., S. 136-139.

[50] Vgl. ebd., S. 139-144.

[51] Vgl. D. E. Rosage, *Mary the Model Charismatic*, a.a.O., S. 13-22; J. Polo, *María, sagrario vivente del Espíritu Santo*, a.a.O., S. 703-726; V. M. Blat, *La renovación carismatica a la luz de la Virgen María*, a.a.O., S. 43-69.

[52] A. Serra, *Maria secondo il Vangelo*, Brescia 1988, S. 170.

[53] Vgl. ebd.

Vorbildfunktion Mariens in ihrem Offen-Sein für die dritte göttliche Person hin und nannte das den vollkommensten Kult des Heiligen Geistes[54].

Maria als das Vorbild des Lebens ‚im Heiligen Geist' wurde wiederholt von Pater S. C. Napiórkowski gezeigt. Der Lubliner Theologe nennt, wie viele westliche Theologen auch, die heiligste Jungfrau die erste Charismatikerin[55]. Er ermutigt, sie zu betrachten, nach ihrem Beispiel den Heiligen Geist anzurufen[56], ‚zum Heiligen Geist'[57] und ‚um den Heiligen Geist' zu beten[58]. Nach Aussage von Pater Napiórkowski ist ihr Leben ein großartiges Vorbild für unser Leben ‚im Geist'[59]. Auch Pfr. J. Kudasiewicz zeigt Maria als die erste Charismatikerin[60].

Pfr. S. Gres widmete der Vorbildfunktion Mariens in Bezug auf ihr ‚Leben im Heiligen Geist' ganz besonders viel Raum. Seine Gedanken schrieb er hauptsächlich in seinem Buch mit dem Titel: *Maryja wzorem życia w Duchu Świętym* (Maria, das Vorbild des Lebens im Heiligen Geist) auf[61]. Der Theologe aus Zielona Góra nennt mehrere Hauptaspekte dieser Vorbildfunktion. Er zählt zu ihnen vor allem den Glauben[62] und die Heiligkeit Mariens[63] sowie ihre Unterordnung und Bereitschaft für den Heiligen Geist[64]. Darüber hinaus zeigt er heiligste Jungfrau Maria als Vorbild für das Hören auf das Wort Gottes[65], als Vorbild für die Gegenwart des Heiligen Geistes durch sie in der Liturgie[66] und als Vorbild für die Treue zu der Mission, die der Heilige Geist im Leben jedes Menschen erfüllt[67]. Das christliche Leben sollte „ein Leben im Heiligen Geist mit Maria sein"[68]. Darüber hinaus entwickelt er die Gedanken von Pfr. Balter weiter und nennt Maria das Vorbild des vollkommensten Kultes, welcher der dritten göttlichen Person zuteilwird, gerade wegen der völligen Öffnung für den Heiligen Geist[69].

Über Maria als vom Heiligen Geist geprägtes Vorbild schreibt Pfr. Roman Karwacki[70], der betont, dass sie „ein Vorbild des Offen-Seins gegenüber der Ankunft des Heiligen Geistes und der Unterordnung unter sein Wirken" ist[71].

Über die marianische Vorbild-Mittlerschaft in dem Offen-Sein gegenüber dem Heiligen Geist kann zusammengefasst gesagt werden, dass Maria sowohl das vollkommenste Vorbild des Gehorsams gegenüber den Inspirationen des Heiligen Geistes als auch des Lebens ‚im

---

[54] Vgl. L. Balter, *Pneumahagijny charakter kultu maryjnego*, a.a.O., S. 447-448.

[55] „Betrachte Maria, die große erste Charismatikerin des Christentums. Rufe Gottes Geist an, öffne dich für Gottes Geist, rufe ihn an: 'Wie eine trockene und rissige Erde – Rufe ich dich, Geist! Komm, erfülle, erneuere, erleuchte, führe ...,'" (SP, S. 17-18). Vgl. S. C. Napiórkowski, *Theotokos – Maryja w wierze katolickiej*, „Lignum Vitae" 2 (2001), S. 15.

[56] Vgl. SP, S. 17-18.

[57] „Mit Maria und nach ihrem Beispiel beten wir unaufhörlich zum Geist und um den Geist. Ja, Gott will es" (*Theotokos – Maryja w wierze katolickiej*, a.a.O., S. 15). Vgl. MMP, S. 232.

[58] Vgl. *Theotokos – Maryja w wierze katolickiej*, a.a.O., S. 15; MMP, S. 232.

[59] „Du schaust auf Maria und bewunderst den Geist Gottes. Sie erscheint im Evangelium als eine große Szene Gottes, in der das Geheimnis Gottes in der Dreifaltigkeit und dem Heiligen Geist im Licht der Scheinwerfer offenbart wird. [...] Schau dir Maria an, die ‚erste Christin und Führerin des Pilgervolkes', öffne dich dem Geist. Er kann nicht mehr für dich ein unbekannter Gott sein – ‚Komm, Heiliger Geist, komm, großer Unbekannter, und enthülle dein Gesicht!'" (S. C. Napiórkowski, *Pierwsza chrześcijanka i Przewodniczka pielgrzymującego Ludu*, in: *Kościół czci Matkę swego Pana*, a.a.O., S. 141-142). Vgl. MMP, S. 232.

[60] Vgl. J. Kudasiewicz, *Matka Odkupiciela*, a.a.O.., S. 247

[61] Włocławek 1995.

[62] „Der Glaube Mariens, welcher Gottes Angebot angenommen hat, ist selbst ein privilegiertes Wirken des Heiligen Geistes in ihr. Denn der Heilige Geist ist die Quelle allen Glaubens. Die freiwillige und aktive Zusammenarbeit Mariens wird durch den Geist, der in ihr wirkt, belebt und bewegt" (S. Gręś, *Maryja wzorem życia w Duchu Świętym*, a.a.O., S. 30).

[63] Vgl. ebd., S. 31-38.

[64] Vgl. ebd., S. 47-51.

[65] Vgl. ebd., S. 51-54.

[66] Vgl. ebd., S. 54-56.

[67] „Die Menschheitsgeschichte ist eine Kette von Treue und Untreue gegenüber dem Heiligen Geist. Maria war jedoch die Person, die dem Heiligen Geist völlig treu war. Sie begann diesen eschatologischen Weg der Kirche, die unter der Leitung des Heiligen Geistes ihrem Bräutigam - Jesus Christus – entgegengeht" (ebd., S. 57).

[68] Vgl. ebd., S. 90-96.

[69] Vgl. S. Gręś, *Kult Ducha Świętego i Maryi*, in: *Pneumatofora*, a.a.O., S. 197.

[70] Vgl. R. Karwacki, *Niepokalana wzorem człowieka ukształtowanego przez Ducha Świętego*, SM 3 (2001) Nr. 1, S. 52-61.

[71] Ebd., S. 62.

Heiligen Geist‘ ist. Diese marianische Existenz ‚im Geist‘ manifestiert sich vor allem darin, dass der Heilige Geist Maria auf die vollkommenste Weise mit seinen Gaben beschenkt; dass wir in ihr die ‚Früchte des Geistes‘ am vollkommensten sehen; dass sie sich (wie kein anderer Mensch) von Gottes Geist leiten lässt. Infolgedessen wurde sie das erste und vollkommenste Glied der Kirche und die erste Charismatikerin. Ihre mittlerische und mütterliche Mission besteht darin, dass sie für uns ein Vorbild ‚im Heiligen Geist‘ und ein Glied der Kirche ist, dass sie allen Christen zeigt, wie sie die dritte göttliche Person ins Herz aufnehmen sollen und wie sie das Leben im völligen Eintauchen ‚in den Geist‘ leben können.

### 6.2.2 DIE MITTLERSCHAFT MARIENS DURCH DAS ERBITTEN DER GNADEN UND GABEN GOTTES (FÜRSPRACHE – DIE MITTLERSCHAFT VON UNTEN)

Eine weitere Manifestation der Teilnahme Mariens an der mittlerischen Mission des Heiligen Geistes neben ihrer Vorbildfunktion ist ihre Fürsprache. Y. Congar schreibt darüber eindeutig und betont, dass Christen Maria zuerst als Vorbild für die Zusammenarbeit mit dem Heiligen Geist betrachten und sie dann um ihre Fürsprache bitten, damit das Wirken des Geistes auch in ihnen stattfinden kann[72]. Auch R. Laurentin, der erklärt, dass die Beziehung zwischen dem Heiligen Geist und Maria im Hinblick auf die Teilnahme der seligen Jungfrau an der Mission der dritten göttlichen Person betrachtet werden sollte, weist darauf hin, dass einer der Aspekte dieser Teilnahme die Fürbitt-Mission Mariens ist. Maria ist nicht die Quelle der Gnade, sie nimmt nur durch ihre Fürsprache und Vereinigung mit Christus und dem Heiligen Geist teil am Werk der Beschenkung der Menschen mit der Gnade, indem sie sie auf den Empfang der Gnade Gottes vorbereitet[73]. Diese ihre mütterliche Funktion macht Sinn, „nur in Bezug auf Gott, genauer gesagt: auf den Heiligen Geist, der ihr sein göttliches Leben unmittelbar übergibt“[74]. An anderer Stelle weist Laurentin darauf hin, dass Maria auch den Titel der Beschützerin verliehen werden kann, aber „nur durch die Teilnahme im Heiligen Geist, denn Christus gab nur ihm den Titel Paraklet“[75].

In Anbetracht des Vorschlags dieser beiden großen Theologen und vieler anderer moderner theologischer Texte werden wir uns in diesem Abschnitt mit der Fürbitt-Mission Mariens befassen, die als Teilnahme an der Mittlerschaft des Heiligen Geistes verstanden wird. Da wir diese mittlerische Mission des göttlichen Parakleten in Kapitel II. in einer zweifachen Perspektive betrachtet haben, d. h. als Mittlerschaft im Werk der Schöpfung und als Mittlerschaft in Bezug auf die Kirche, untersuchen wir jetzt, ob wir in dieser zweifachen Perspektive auch die Teilnahme Mariens an der mittlerischen Mission der dritten göttlichen Person betrachten können. Daher ist das folgende Kapitel in zwei Abschnitte unterteilt, in denen behandelt wird: erstens, die Fürsprache Mariens in Angelegenheiten unserer irdischen Existenz und Gesundheit (verstanden als Teilnahme an der Mittlerschaft des Geistes im *opus creationis*) und zweitens, die Fürsprache Mariens in Angelegenheiten unseres übernatürlichen Lebens (verstanden als Teilnahme an der Mittlerschaft des Geistes in Bezug auf die Kirche). In beiden Fällen handelt es sich um die sogenannte Mittlerschaft von unten.

---

[72] Vgl. Anm. 140 in diesem Kapitel.

[73] „… vor allem ist der Heilige Geist auf göttliche Weise und gemäß der Heiligen Schrift die Quelle aller Gnade (Joh 4,14; 7,37-38). Maria ist die mütterliche Quelle des menschlichen Lebens Christi, sie ist nicht die Quelle seines göttlichen Lebens. Sie nimmt am Gnadenwerk durch ihre Fürsprache und die vollkommene Gemeinschaft des Glaubens und des Wirkens mit Christus und dem Heiligen Geist teil, die ihr ermöglichen, ihren Kindern zu helfen, indem sie sie auf das Kommen der Gnade vorbereitet“ (R. Laurentin, *Nieznany Duch Święty*, a.a.O., S. 489).

[74] Ebd.

[75] Ebd.

### 6.2.2.1 *Die Fürsprache in Angelegenheiten unseres Lebens und der körperlichen Gesundheit (die Teilnahme an der Mittlerschaft des Heiligen Geistes in „creatio continua“)*

Die Heilige Schrift, die christliche Tradition sowie die Lehre moderner Theologen (vgl. Kapitel II.) zeigen sehr deutlich, dass der Heilige Geist als Schöpfergeist an dem ersten Schöpfungswerk beteiligt war und nun auch die Existenz des Universums und jedes Seins aufrechterhält, indem er seine mittlerische Aufgabe in der *creatio secunda* erfüllt.

Wenn man jedoch von der Mittler-Mission Mariens
als Teilnahme an der Mittlerschaft der dritten göttlichen Person spricht, kann man dann diese Teilnahme auch auf die schöpferische Mission des göttlichen Geistes beziehen, da die Schaffung einzig Gott selbst zusteht?

In der Theologie wird anerkannt, dass weder über die Teilnahme Mariens am Wirken des Heiligen Geistes in der ersten Schöpfung noch über eine Mittlerschaft Mariens in Bezug auf den außermenschlichen Kosmos gesprochen werden kann. Erst ab dem Moment der Menschwerdung können wir von der Mitwirkung Mariens und ihrer Teilnahme sowohl an der Mission Christi als auch an der Mission des Heiligen Geistes sprechen[1].

Ist es nicht dennoch möglich, von der Teilnahme Mariens an dem mittlerischen Wirken des Heiligen Geistes in der *creatio secunda* zu sprechen? Es scheint mir, dass die Antwort bejaht werden kann und sollte. Wenn (wie in Kapitel II. gezeigt wurde) die Mittlerrolle des Geistes in der zweiten Schöpfung in der Entwicklung und Aufrechterhaltung sowohl des menschlichen Lebens als auch der Natur besteht, dann kann Maria - und sie erbittet auch häufig - durch ihre Fürsprache für die Menschen die Gnade der Gesundheit, die ein wesentlicher Bestandteil der menschlichen Existenz ist, gemäß Gottes ursprünglichem Plan.

Es gibt keine theoretischen theologischen Studien zu diesem Thema. Jedoch kann man zweifellos eine große Anzahl von Zeugnissen der Menschen finden, die durch die Fürsprache der seligen Jungfrau Maria ihre Gesundheit wiedererlangt haben. Es gibt Bücher voll solcher Zeugnisse der Bitten und Danksagungen in zahlreichen Marienheiligtümern auf der ganzen Welt (angefangen mit Lourdes, wo Maria den Kranken ihre Fürsprache versprach). Die Wirksamkeit der Fürsprache Mariens wird durch zahlreiche Votivgaben, die um die wundervollen Figuren und Gemälde der Mutter Gottes hängen, sowie durch die in religiösen Zeitschriften veröffentlichten Zeugnisse belegt[2].

Lourdes, wo Maria nach dem hl. Maximilian das Geheimnis ihrer engen Vereinigung mit dem Heiligen Geist offenbarte, ist auch ein Ort, an dem Gott durch die Mittlerschaft Mariens die Kranken heilt. Die Tatsachen scheinen zu sagen, dass es der Heilige Geist ist, der seine schöpferische Mission durch die Fürsprache der Immaculata verwirklicht und die Gesundheit der Menschen wiederherstellt. So betrachtete der hl. Maximilian dieses Thema[3].

Auf ähnliche Weise können Heilungsgnaden interpretiert werden, die in zahlreichen Gebetsgruppen, insbesondere in charismatischen Gruppen, stattfinden. Die Betenden rufen oft den Heiligen Geist an, damit er eine bestimmte Person durch die Fürsprache Mariens heile, und sie werden erhört.

---

[1] „Aus den Konzilsaussagen zieht die Theologie den Schluss, dass erst in der Inkarnation der Beginn der Kooperation Mariens mit Christus im Geheimnis der Erlösung betrachtet wird, was ihre etwaige Mitwirkung in der Zeitspanne zwischen der Erschaffung der Welt sowie des Menschen und der Inkarnation des eingeborenen Sohnes Gottes auszuschließen scheint. Man kann nicht den geringsten Grund sehen, ihr einen heilenden Einfluss auf das Schicksal des außermenschlichen Kosmos zu verleihen“ (T. D. Łukaszuk, *Dojrzewanie doktryny o inkarnacyjnym fundamencie pośrednictwa Maryi*, a.a.O., S. 76).

[2] Der hl. Maximilian Maria Kolbe beispielsweise hielt die Kolumne im ‚Rycerz Niepokalanej‘ [‚Ritter der Unbefleckten Empfängnis‘] mit den Danksagungen für die Fürsprache der Unbefleckten Jungfrau beim Erhalt der Gnaden, von denen die Heilungsgnaden sehr häufig waren, für die wichtigste Rubrik.

[3] „In Lourdes erschien die Unbefleckte Jungfrau als Mittlerin: sie ruft die Kranken, Gelähmten und Siechen, um sie zu heilen und unsere Abhängigkeit von ihr auch in unserem natürlichen Leben zu zeigen“ (PMK, Nr. 359, S. 585).

Die oben dargelegte Auffassung, die nämlich in der Veröffentlichung der Fürsprache Mariens als Teilnahme an der mittlerischen Mission der dritten göttlichen Person in Fällen der Heilung besteht, scheint aus theologischer Sicht völlig bekannt zu sein. Sie könnte Gegenstand zahlreicher theoretischer und pastoraler Studien werden, die auf den Zeugnissen von geheilten Menschen beruhen.

#### 6.2.2.2 *Die Fürsprache in Fragen unseres übernatürlichen Lebens*

Im Lichte des endgültigen Schicksals des Menschen ist das Wichtigste - und sollte für jeden Menschen sein - die ‚geistliche Gesundheit', d. h. das Bemühen um die Vereinigung mit Gott, verstanden als das Leben in einem Zustand der heiligmachenden Gnade.

Wie in Kapitel III. dargelegt, ist die Heiligung des Menschen und seine Verbindung mit Gott die Mission des Heiligen Geistes *par excellence*. Das ist eine Mittler-Mission. Inwiefern können wir also sagen, dass Maria durch ihre Fürsprache an dieser Mission des Heiligen Geistes teilnimmt?

Das Neue Testament lehrt, dass unser erster Paraklet oder Beistand beim Vater (der für uns eintritt) Christus ist (1 Joh 2,1), während der zweite Paraklet der Heilige Geist ist (Joh 14,16; Röm 8,26). Daher kann jede Fürsprache von Geschöpfen nur als Teilnahme an der Fürsprache so
wohl des ersten als auch des zweiten Parakleten verstanden werden. So erklärt auch Papst Johannes Paul II. das Fürbittgebet der seligen Jungfrau Maria unter Hinweis darauf, dass es aus dem besonderen Mitwirken Mariens mit dem Wirken des Heiligen Geistes hervorgeht[1].

In diesem Abschnitt wird gezeigt, wie moderne Theologen bei der Begründung der Fürsprache Mariens diese Fürsprache mit der Mittlerschaft des Heiligen Geistes in Verbindung bringen, sofern diese marianische Mittlerschaft als Teilnahme an der Fürsprache und Mittlerschaft des Geistes verstanden und dargestellt wird. Daher wird zunächst die Anwesenheit Mariens im Abendmahlssaal und ihr fürbittendes Gebet erörtert, das das Herabsteigen des Heiligen Geistes auf die Kirche erfleht. Dieses Ereignis ist ein biblisches Bild und eine Ankündigung jeglicher Fürbittgebete Mariens, die ‚an' den Geist und ‚um' den Geist gerichtet sind. Wiederum werden einige theologische Modelle erörtert, die das Verständnis der Fürsprache Mariens als Teilhabe an der mittlerischen Mission des göttlichen Parakleten interpretieren. In dieser Präsentation werden insbesondere die originellsten Konzeptionen von H. Mühlen und Y. Congar hervorgehoben.

##### 6.2.2.2.1 Die Teilnahme Mariens in den Gebeten der ersten christlichen Gemeinschaft im Abendmahlssaal als Vorform und Ankündigung ihrer Fürbitt-Mission

Ein Beispiel für das Fürbittgebet Mariens ist bereits während der Hochzeit zu Kana in Galiläa zu sehen, als Maria das erste Wunder Jesu erbat. Einige Theologen bringen diese

[1] „Zur Unterstützung unseres Betens, welches Christus und der Geist in unserem Herzen hervorbringen, kommt uns Maria mit ihrer mütterlichen Fürsprache zu Hilfe. ‚Das Gebet der Kirche ist durch das Gebet Marias wie getragen'. Tatsächlich ist es so, dass, wenn Jesus, der einzige Mittler, der Weg unseres Gebetes ist, Maria, die ganz durchlässig für ihn war, uns den Weg zeigt.‚Ausgehend von dieser einzigartigen Mitwirkung Marias am Wirken des Heiligen Geistes haben die Kirchen das Gebet zur heiligen Mutter Gottes entfaltet. Sie richteten dieses Gebet ganz auf Christus aus, wie er sich in seinen Mysterien zeigt'. Gerade bei der Hochzeit zu Kana verdeutlicht das Evangelium die Wirksamkeit der Fürbitte Marias, die sich bei Jesus zur Sprecherin für menschliche Anliegen macht: ‚Sie haben keinen Wein mehr' (Joh 2, 3)" (RVM 16).

Fürsprache mit dem Wirken des Heiligen Geistes in Maria in Verbindung[2]. Aber erst die Anwesenheit Mariens in der christlichen Urgemeinde, die sich im Abendmahlssaal versammelte, um den Heiligen Geist betete und ihn erwartete (vgl. Apg 1,14), wurde zum hervorragendsten biblischen Beispiel, Figur und ‚Vorgeschmack' ihres immerwährenden Fürbittgebetes im Heiligen Geist sowie des Gebetes ‚zum' Geist und ‚um' den Heiligen Geist.

Die Aussagen des Lehramtes der Kirche interpretieren die Anwesenheit Mariens in der Gemeinschaft des Abendmahlssaales folgendermaßen? Papst Leo XIII. betont in seinen beiden Enzykliken *Iucunda semper*[3] und *Divinum illud*[4], dass die Fürbittgebete Mariens einen einzigartigen Einfluss auf das Herabsteigen des Heiligen Geistes auf Maria und die Apostel im Abendmahlssaal hatten. Das Gleiche wird von Pius XII. in der Enzyklika *Mystici Corporis* festgestellt, wo er sagt: „Sie [Maria] war es, die durch ihre mächtige Fürbitte erlangte, dass der schon am Kreuz geschenkte Geist des göttlichen Erlösers am Pfingsttag der neugeborenen Kirche in wunderbaren Gaben gespendet wurde"[5]. In diesem Sinne sprechen auch das Zweite Vatikanische Konzil[6] und Papst Johannes Paul II.

Der Papst aus Polen betont sehr deutlich, dass Maria als Mittlerin ihre Mission verwirklicht, indem sie im Abendmahlssaal die Gabe des Heiligen Geistes für sich und für die Kirche erfleht und diese ihre Mittlerschaft aus der ‚Fülle der Gaben des Heiligen Geistes' geboren wurde. Seit dem Herabsteigen des Heiligen Geistes auf Maria im Abendmahlssaal ist ihr gesamter Weg des Glaubens, der Liebe und der Einheit mit Christus untrennbar mit dem Weg der Kirche verbunden[7]. Die Bedeutung des Fürbittgebetes Mariens im Abendmahlssaal ist einzigartig und zeitlos, denn während der Betrachtung der mächtigen Fürbitterin haben Christen jeder Epoche - die den langen und schwierigen Weg zur Erlösung beschreiten - oft ihre Fürsprache gesucht, um noch reicher die Gaben des Beistandes zu erhalten"[8].

Das Gebet und die Fürsprache der seligen Jungfrau Maria, die um die Herabkunft des Heiligen Geistes bittet, begrüßen den Geist Gottes besonders wohlwollend, da dieses Gebet Ausdruck der mütterlichen Sorge Mariens für ihre Kinder ist. Dieses Fürbittgebet der seligen Jungfrau bringt eine zweifache Frucht: für die Kirche und für sie selbst. Erstens, der Heilige Geist belebt durch die Fürsprache Mariens die Kirche[9], indem er ihr und den Jüngern die Fülle seiner Gaben gibt, die sie umwandeln, damit sie die Frohe Botschaft verkünden und dem

---

[2] Vgl. z. B. H. M. Manteau-Bonamy, *Nauka maryjna ojca Kolbego*, a.a.O., S. 122. R. Laurentin, *Nieznany Duch Święty*, a.a.O., S. 480-482. Johannes Paul II. spricht darüber, dass in Kana „die neue Mutterschaft Mariens nach dem Geist" beginnt (vgl. RM 21).

[3] Vgl. Leo XIII., Enzyklika *Iucunda semper* (8 September 1894), in: H. Marín, *Doctrina Pontificia*, Madrid 1954, S. 288, Nr. 413; vgl. M. Garrido Bonaño, *Actuación del Espíritu Santo en las almas a través de María*, a.a.O., S. 241-242.

[4] Vgl. Leon XIII, Enzyklika *Divinum illud* (9 Mai 1897), in: H. Marín, *Doctrina Pontificia*, a.a.O., S. 325-326, Nr. 449; vgl. M. Garrido Bonaño, *Actuación del Espíritu Santo en las almas a través de María*, a.a.O., S. 242.

[5] Pius XI., Enzyklika *Mistici Corporis* (29 Juni 1943).

[6] Vgl. LG 59.

[7] „Auch im Jerusalemer Abendmahlssaal des Pfingsttages wurden - wiederum nach Lukas – ‚alle mit dem Heiligen Geist erfüllt' (Apg 2, 4). Also erhielt diejenige, die ‚durch das Wirken des Heiligen Geistes' empfangen hatte (vgl. Mt 1, 18), ihn in neuer Fülle. Ihr ganzer Weg des Glaubens, der Liebe und der vollkommenen Einheit mit Christus ist von jener Stunde des Pfingsttages an mit dem Weg der Kirche verbunden. Die Gemeinschaft der Apostel brauchte ihre Gegenwart und jenes Verharren im Gebet zusammen mit ihr, der Mutter des Herrn. Man kann sagen, dass in jenem Gebet ‚mit Maria' eine besondere, aus der Gabenfülle des Heiligen Geistes erwachsene Mittlerschaft ihrerseits zu sehen ist. Als seine mystische Braut erflehte Maria sein Kommen über die Kirche, die aus der Seitenwunde Christi am Kreuz geboren worden war und sich nun anschickte, vor der Welt Zeugnis zu geben" (Johannes Paul II., *Katechese, Die Gegenwart Mariens im Abendmahlsaal*, 28 Juni 1989, in: *Johannes Paul II., Der Heilige Geist: Katechesen 1989-1991*, Hrsg. Norbert und Renate Martin, St. Ottilien 1994, S. 48-49. Vgl. R. Fabris, *La presenza della Vergine nel Cenacolo (At 1,14): l'interpretazione di Giovanni Paolo II*, „Marianum" 50 (1988), S. 402.

[8] Johannes Paul II., *Katechese* „*Maryja a dar Ducha Świętego*", 28 Juni 1997, JPMB, Bd. 4, S. 266.

[9] „In der christlichen Gemeinschaft ist das Gebet Mariens von besonderer Bedeutung: Es trägt zum Kommen des Heiligen Geistes bei und fordert sein Wirken im Herzen der Menschen und in der Welt. So wie in der Menschwerdung der Heilige Geist den physischen Leib Christi in ihrem Leib geformt hat, so steigt nun im Abendmahlssaal derselbe Geist herab, um seinen mystischen Leib wiederzubeleben. Pfingsten ist daher auch die Frucht des immerwährenden Gebetes Mariens, das der Beistand besonders wohlwollend annimmt, weil es Ausdruck ihrer mütterlichen Liebe zu den Jüngern Christi ist" Johannes Paul II., *Katechese* „*Maryja a dar Ducha Świętego*", a.a.O., S. 265.

Wachstum der Kirche dienen können[10]. Zweitens, der Heilige Geist bewirkt, dass Maria in der christlichen Urgemeinde „ihre besondere geistige Mutterschaft durch eine von Liebe durchdrungene Gegenwart und ihr Glaubenszeugnis ausüben kann“[11].

Aus den Lehren Johannes‘ Pauls II. lassen sich sehr wichtige Schlussfolgerungen anstellen. Erstens ist das Fürbittgebet Mariens zum Heiligen Geist äußerst wirksam, weil es das Gebet der Mutter für ihre Kinder ist. Zweitens geht die fürbittende Mittlerschaft Mariens aus dem Heiligen Geist hervor, weil sie aus der ‚Fülle der Gaben des Heiligen Geistes‘ geboren wurde. Hier sehen wir also deutlich die Konzeption der Teilnahme Mariens an der Mission des göttlichen Parakleten. Drittens ermutigt das Ereignis aus dem Abendmahlssaal Christen aller Zeiten, die Fürsprache Mariens anzurufen, um die Gaben des Heiligen Geistes zu empfangen. Viertens schließlich erfüllt Maria durch Heiligen Geist ihre Mission der geistigen Mutterschaft, die nicht nur in der Fürsprache, sondern auch in ihrer Anwesenheit und ihrem Glaubenszeugnis besteht[12].

Viele zeitgenössische katholische Theologen schreiben darüber, dass das fürbittende Gebet Mariens im Abendmahlssaal für die Kirche und das flehende Gebet um die Gabe des Heiligen Geistes die Grundlage der Fürbitt-Mission Mariens in der gesamten Geschichte der Kirche bilden. Diese Autoren betonen vor allem, dass Marias Gebet, obwohl sie zusammen mit den Aposteln, Jüngern und Frauen zur ‚Gemeinschaft des Wartens auf den Heiligen Geist‘ im Abendmahlssaal gehörte[13], als Gebet der Mutter Gottes eine außerordentliche Wirksamkeit gegenüber den Gebeten der dort anwesenden Menschen hatte. Es war hauptsächlich sie, die der Kirche die Herabkunft des Geistes erbat[14] und die Mittlerin des Heiligen Geistes wurde[15]. Diese einzigartige Rolle Mariens im Abendmahlssaal beruht auf dem Faktum, dass sie bereits eng mit der dritten göttlichen Person verbunden war und dass es für sie schon ein weiteres Herabsteigen des göttlichen Parakleten war. Einige Autoren stellen ausdrücklich fest, dass Pfingsten für die Kirche die Bedeutung hatte wie die Verkündigung für Maria[16]. Die Kirche geht also in den Fußspuren Mariens. Mit ihrer Vollkommenheit vollendete Maria das unvollkommene und immer noch schwache Gebet der verängstigten Apostel und Jünger Christi[17]. Sie war es, die das Herabsteigen des Heiligen Geistes auf sich und die Kirche erbat und dadurch dank der dritten göttlichen Person die Beterin und Mittlerin für alle Zeiten für die Gläubigen wurde[18]. Wie Laurentin betont, sind im Abendmahlssaal „die Intensität des Gebetes

---

[10] Vgl. ebd., S. 266.

[11] Ebd.

[12] Hier können wir deutlich sehen, dass der Papst sich auf die Konzeption von Mühlen und Congar bezieht, die die geistige Mutterschaft Marias nicht nur hinsichtlich der Fürsprache sehen, sondern auch hinsichtlich der Gliedschaft und Vorbildfunktion der seligen Jungfrau in Bezug auf die Kirche.

[13] Vgl. J. Bolewski, *Biała Bogini, Czarna Madonna*, a.a.O., S. 46.

[14] „Cuando el Espíritu Santo descendió sobre la comunidad el día de Pentecostés, esto sucedió en primer lugar como una respuesta a la súplica de María. La Virgen habia sido su preferida y en Ella permanecía siempre” (M. Garrido Bonaño, *El Espíritu Santo y María en el Vaticano II*, a.a.O., S. 212). Vgl. J. Galot, *Le coeur de Marie*, Paris-Louvain 1957, S. 209-210. „Maria, con la sua preghiera, doveva contribuire nel modo più efficace ad attirare lo Spirito Santo sulla comunità. Nessuno poteva desiderare, così intensamente, questa venuta, e nessuno era così profondamente in accordo con lo Spirito santo, per offrirgli un´accoglienza più sincera” (J. Galot, *Maria e lo Spirito santo*, a.a.O., S. 97). Vgl. J. Kudasiewicz, *Matka Odkupiciela*, a.a.O., S. 243.

[15] Vgl. A. Pinto, *Maria com o Espírito Santo na vida Cristà*, Ponte Delgada 1998, S. 239-240. Der Autor bezieht sich in seinen Aussagen auf den hl. Franz von Sales. Auf ähnliche Weise nennt G. Roschini Maria die Mittlerin des Heiligen Geistes im Abendmahlssaal, und er zitiert dabei die Aussage von Ubertino von Casale. Vgl. G. Roschini, *Il Tuttosanto e la Tuttasanta*, Bd. 2, a.a.O., S. 127-128.

[16] „L´atteggiamento ecclesiale del cenacolo si riassume nel ‚sì‘ di Maria alla venuta dello Spirito Santo (Lk 1,35-38). Ciò che Maria fu dall´Annunciazione, la Chiesa lo è dalla Pentecoste: fedele allo Spirito Santo per comunicare il Verbo al mondo (LG 59, DM 4)” (J. Esquerda Bifet, *Il soffio dello Spirito. Nel cenacolo con Maria*, Bologna 1987, S. 104).

[17] Vgl. H. U. von Balthasar, *S´wiatło Słowa*, a.a.O., S. 76-77; K. Ternka, *Maryja w dramatycznej teologii Hansa Ursa von Balthasara*, a.a.O., S. 175.

[18] „Dann [d.h. am Pfingsttag] erhält Maria eine neue Fülle für ihre mystische und charismatische Mission als Beterin und Mutter (Apg 2,4)“ (R. Laurentin, *Nieznany Duch Święty*, a.a.O., S. 483). Vgl. P. Silla, *In Maria ha operato lo Spirito Santo*, „La Madonna” 39 (1991) Nr. 5, S. 17.

Marias und das tiefe göttliche Leben in ihr ein privilegiertes Zeichen der mütterlichen Rolle des Geistes“[19]. Nach Laurentin und anderen Theologen[20] wird Maria als Fürsprecherin ‚im Heiligen Geist‘ die geistige Mutter der Gläubigen. Man kann daher sagen, dass die Fürbitt-Mission Mariens, die um die Gabe des Geistes im Abendmahlssaal bittet, nach Ansicht dieses französischen Theologen die Teilnahme an der Mission der dritten göttlichen Person ist.

Abschließend können wir zu Recht die These aufstellen, dass die fürbittend-mittlerische Rolle Mariens am Pfingsttag ihre Fürbitt-Mission in der gesamten Geschichte der Kirche begründet. Fragen wir nun, wie die zeitgenössischen Theologen die Verwirklichung dieser Fürsprache Mariens ‚im Heiligen Geist‘ sehen.

#### 6.2.2.2.2 Die Wege der Verwirklichung der Fürbitt-Mission (die Mittlerschaft von unten)

Wenn wir die Wege der Verwirklichung der Fürsprache Mariens präsentieren, die als ihre Teilnahme an der mittlerischen Mission des Heiligen Geistes verstanden wird, beziehen wir uns zunächst auf die Gedanken jener Theologen, die diese Konzeption insbesondere erörtert und vorgestellt haben, und somit auf die Lehren des hl. Maximilian Kolbe, H. Mühlens, Y. Congars, L. Boffs sowie J. C. R. García Paredes‘ und Pfr. P. Liszkis. Als nächstes besprechen wir die sonstigen Vorschläge, die wir im heutigen theologischen Denken finden.

##### 6.2.2.2.2.1 Die Konzeption des hl. Maximilian Kolbe

Eine interessante Konzeption der marianischen Mittlerschaft von unten unterbreitete der hl. Maximilian Kolbe. Er entwickelt die Thematik der alleinigen Fürsprache der seligen Jungfrau Maria, in der sie für die Menschen die Gaben des Heiligen Geistes erbittet, nicht weiter. Stattdessen baut er ein eigenes theologisches Modell auf, in dem er begründet, dass jedes Gebet und jeder menschliche Liebesakt nur durch die Mittlerschaft der mit dem Heiligen Geist vereinigten Jungfrau Maria zu Gott gelangen kann. Stellen wir diese Konzeption zusammenfassend dar! Ich habe sie bereits in früheren Veröffentlichungen vorgestellt[21]. Im Zentrum dieses Modells steht die Übertragung des physikalischen Gesetzes auf theologisches Gebiet, nämlich das dritte Newtonsche Gesetz der Dynamik, das besagt, dass „jede Aktion von einer Reaktion gleicher Kraft begleitet wird, die entgegengerichtet ist“[22]. Die Einführung dieser physikalischen Theorie auf das Gebiet der Theologie entsprach, obwohl methodisch nicht korrekt[23], einigen Tendenzen, die zu dieser Zeit in den theologischen Wissenschaften herrschten, wie beispielsweise die Anwendung der Evolutionstheorie durch Pierre Teilhard de Chardin außerhalb des Gebiets der Biologie. Für den hl. Maximilian war die Aktion das schöpferische und rettende Werk Gottes, und die Reaktion - die Rückkehr der Geschöpfe in das Haus des Vaters[24]. Dieses Gesetz der Reaktion gilt nach dem hl. Maximilian für den

---

[19] Ebd.

[20] Vgl. J. Galot, *Maria e lo Spirito Santo*, a.a.O., S. 97.

[21] Vgl. z. B. G. Bartosik, *Duch Święty a Niepokalana w tajemnicy Zbawienia*, a.a.O., S. 234-237.

[22] Vgl. M. Jez˙ewski, *Fizyka. Podręcznik dla wyższych szkół technicznych*, Warszawa 1956, S. 32-33.

[23] Vgl. S. C. Napiórkowski, *Boskie i duchowe macierzyństwo Maryi w nauce bł. Maksymiliana Marii Kolbego*, BM, S. 357-362.

[24] „Im Universum begegnen wir überall der Aktion und der Reaktion. Die Reaktion ist der Aktion gleich, nur entgegengesetzt: Ausgang und Rückkehr, das Sich-Entfernen und Sich-Nähern, Trennung und Vereinigung. Dies ist nichts anderes als ein Bild der Allerheiligsten Dreifaltigkeit im Wirken der Geschöpfe. Vereinigung ist Liebe, schöpferische Liebe. Nicht anders verhält sich das Wirken Gottes nach außen hin: Gott schafft das Weltall – das ist gleichsam Absonderung. Die Geschöpfe hingegen vervollkommnen sich durch das von Gott gegebene natürliche Gesetz, sie gleichen sich Gott an. Die Vernunftwesen lieben Gott bewusst und in dieser Liebe vereinigen sie sich immer mehr mit ihm, kehren zu ihm zurück“ (PMK, Nr. 370, S. 598). Vgl. PMK, Nr. 358, S. 581; Nr. 377, S. 609; Nr. 380, S. 614.

gesamten Kosmos, wird aber vom Menschen am vollkommensten durch die Liebe zu Gott und zum Nächsten verwirklicht.

Pater Kolbe unterstützt diesen Gedanken mit dem zweiten Newtonschen Gesetz der Dynamik, das er gerne verwendet. Dieses Gesetz sagt, dass „die Wirkung der Ursache ähnlich ist“[25]. Basierend auf diesem Prinzip erinnert unser Autor viele Male daran, dass das Leben der Kreaturen ein Spiegelbild des Lebens der Heiligen Dreifaltigkeit ist[26]. So wie die Liebe das Prinzip des Lebens der Heiligen Dreifaltigkeit ist, sollte die Liebe auch das Lebensprinzip der Geschöpfe auf Erden und das Prinzip der Rückkehr des Menschen zu Gott sein[27].

Nach dem hl. Maximilian ereignen sich diese Aktion Gottes und die menschliche Reaktion folgendermaßen: „Jeder Akt der Liebe Gottes steigt vom Vater auf den Sohn und den Geist herab, der schafft, erhält und Leben sowie Wachstum sowohl in der Ordnung der Natur als auch in der Ordnung der Gnade gibt. Auf diese Weise liebt Gott seine geschaffenen unzähligen Abbilder, und die Reaktion der Liebe der Geschöpfe kommt durch keinen anderen Weg als durch den Geist und den Sohn zum Vater zurück. Dies geschieht nicht immer bewusst, aber immer wahr“[28]. Die Person, die nach Ansicht Pater Kolbes den Vater und den Sohn mit der Schöpfung verbindet, ist der Heilige Geist, der die Aktion Gottes auf die Geschöpfe und die Reaktion der Menschen auf Gott überträgt.

Maria, die Unbefleckte Empfängnis ist mit dem Heiligen Geist eng vereinigt. Diese Vereinigung zeigt sich auch in der Wirkung im oben genannten Prozess von Aktion und Reaktion. Maria wird von dem Heiligen aus Niepokalanów [P. Maximilian Kolbe] als diejenige dargestellt, die sich gemeinsam mit dem göttlichen Parakleten an dem Punkt befindet, an dem sich die ‚Aktion Gottes und die Reaktion der Schöpfung‘ treffen. Sie repräsentiert die Geschöpfe. Sie ist ihr Gipfel[29]. Noch mehr, sie ist der Gipfel aller Liebe der Schöpfung, die zu Gott zurückkehrt[30]. Pater Kolbe unterbreitet diesen Gedanken mit den Worten: „Die Immaculata ist die finale Grenze zwischen Gott und den Menschen. Sie ist eine treue Widerspiegelung der Vollkommenheit Gottes, seiner Heiligkeit“[31].

Also ist Maria laut Pater Maximilian die Spitze der Schöpfung, die zu Gott zurückkehrt, und zwar die erste Person aus dieser Schöpfung. Darüber hinaus verkörpert sie all die Liebe dieser Geschöpfe, weshalb unser Autor sich nicht scheut, sie ‚die Ergänzung der Heiligen Dreifaltigkeit‘ zu nennen[32]. Dieses Sein Mariens an der Schnittstelle zwischen Himmel und Erde und die Verbindung der Aktion Gottes mit der Reaktion der Schöpfung in ihrer Person hat eine zweifache Dimension: 1) In ihrem Schoß vollbringt der Heilige Geist das Wunder der Menschwerdung und verbindet Himmel und Erde in der Person des Inkarnierten Sohnes Gottes[33]. 2) Maria wirkt permanent im ewigen ‚Jetzt‘ und überträgt mit dem Heiligen Geist all

[25] „Aus der Offenbarung Gottes wissen wir, dass der Vater von Ewigkeit zu Ewigkeit den Sohn zeugt und der Geist aus dem Vater und dem Sohn hervorgeht. Dieses Leben der Allerheiligsten Dreifaltigkeit erklingt in vielfältigen Echos in den Geschöpfen, die aus den Händen des Einzigen Gottes in der Heiligen Dreifaltigkeit als seine mehr oder weniger entfernte Abbilder hervorgegangen sind. Das allgemeine Gesetz, dass jede Wirkung ihrer Ursache ähnlich ist, hat hier seine volle Verwendung, und noch mehr, weil Gott aus dem Nichts erschafft. Also alles, was es in der Schöpfung gibt, ist sein Werk“ (PMK, Nr. 366, S. 591). Vgl. z. B. PMK, Nr. 370, S. 597; Nr. 372, S. 600.

[26] Vgl. PMK, Nr. 366, S. 591; Nr. 370, S. 597.

[27] PMK, Nr. 366, S. 591.

[28] Ebd.

[29] Vgl. PMK, Nr. 358, S. 582; Nr. 361, S. 586; Nr. 363, S. 589; Nr. 372, S. 600.

[30] Vgl. PMK, Nr. 366, S. 591.

[31] Vgl. PMK, Nr. 361, S. 587.

[32] „Sie aber, eingeflochten in die Liebe der Allerheiligsten Dreifaltigkeit, wird vom ersten Augenblick ihres Daseins an für immer die Ergänzung der Allerheiligsten Dreifaltigkeit“ (PMK, Nr. 370, S. 599). Diese Formulierung für sich, ohne jeden Kommentar, scheint auf einen ‚Mangel‘ in der Heiligen Dreifaltigkeit hinzudeuten. Sie würde daher dem katholischen Dogma widersprechen. Sie kann nur im Kontext von Pater Kolbes Überlegungen richtig verstanden werden, für die die ‚Ergänzung der Allerheiligen Dreifaltigkeit‘ die Liebe der ganzen Schöpfung ist (Gott erwartet und will diese Liebe, er will mit ihr ‚ergänzt‘ werden). Maria, die Unbefleckte Empfängnis, verkörpert diese Liebe.

[33] „Es ist die Ewige Unbefleckte Empfängnis [der Heilige Geist – Nachsatz von G. Bartosik] im Schoß ihrer Seele – und ihre Unbefleckte Empfängnis empfängt unbefleckt das göttliche Leben. Und der jungfräuliche Schoß ihres Leibes ist nur ihm (dem

die Liebe des Schöpfers auf die Geschöpfe und umgekehrt. „Die Unbefleckte Jungfrau ist die Mittlerin aller Gnaden, weil sie dem Heiligen Geist gehört, was sich aus der innersten, lebenspendenden Vereinigung mit dem Heiligen Geist ergibt. Und deshalb durch sie zu Jesus und dem Vater“[34].

Dieser letzte Gedanke ist eine Zusammenfassung aller Ausführungen des hl. Maximilian über die Mittlerschaft von unten. Die Menschen wenden sich durch Maria an den Vater und den Sohn, und nur durch sie gelangen sie zu ihnen, weil ‚sie dem Heiligen Geist gehört‘. Daher entdecken wir bei Pater Kolbe die Konzeption der Teilhabe Mariens an der Mittlerschaft des Heiligen Geistes. Es ist der Heilige Geist, der sowohl die Mittlerschaft von unten (vom Menschen zum Sohn und zum Vater) als auch die Mittlerschaft von oben (vom Vater durch Sohn zu den Geschöpfen) verwirklicht. Maria ist als Braut des Heiligen Geistes sowie als Gipfel und Krone der gesamten Schöpfung in diese Mittlerschaft einbezogen.

Napiórkowski, der diese Konzeption des hl. Maximilian kommentiert, gibt an, dass der originale Gedanke des großen Franziskaners, der oben beschrieben wurde, viele Jahre lang unbemerkt blieb. Heute sehen wir in ihm eine erstaunliche theologische Tiefe. Pater Maximilian weist darauf hin, dass, „wenn wir uns an die Mutter Gottes wenden ..., wir uns an den Heiligen Geist wenden, denn schließlich ist sie sein Gefäß, sein Tempel, seine Wohnung, sozusagen seine Verkörperung“[35]. Ebenso kommentieren E. Piacentini und Pfr. S. Gręś den Gedanken Pater Kolbes und bemerken dabei, dass laut dem hl. Maximilian Maria in ihrer Mission des Fürbittgebetes beim Heiligen Geist mitwirkt[36].

#### 6.2.2.2.2.2 Die Konzeption Heribert Mühlens

Mühlen widmet dem Thema Fürsprache Mariens nicht viel Raum. Der deutsche Theologe nennt nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil Maria die Fürsprecherin und Mittlerin und sieht ihre Mission als personale Funktion in der weithin verstandenen Perspektive ‚der Gemeinschaft der Heiligen‘. Dennoch gibt er eine kreative und originelle Erklärung für das Wesen dieser Mittlerschaft in der Überzeugung, dass die marianische Mittlerschaft die Teilnahme ‚an der Mittlerschaft des Heiligen Geistes‘ ist.

Nach Mühlen ermöglicht der Heilige Geist, also ‚die sich selbst vermittelte Vermittlung‘ nicht nur das Verhältnis Mariens zu Christus, sondern auch ihr Verhältnis zu uns (ein Leib und ein Geist - Eph 4,4). Gemäß der Dogmatischen Konstitution *Lumen gentium* Nummer 53 ist Maria ein einzigartiges Glied der Kirche, aber wie jedes andere Glied des Mystischen Leibes steht sie in einem Verhältnis zu der ‚sich selbst vermittelten Vermittlung’, d. h. zum Heiligen Geist, der selbst dieses Verhältnis ist. Maria als Fürsprecherin und Mittlerin anzurufen, ist nur dann möglich, wenn ein und derselbe Heilige Geist in allen Gliedern des Mystischen Leibes gegenwärtig ist. Der Heilige Geist muss in uns gegenwärtig sein, bevor wir uns überhaupt an Maria wenden können. Es ist also nicht Maria, die uns den Heiligen Geist ‚vermittelt‘, sondern der Heilige Geist vermittelt uns auf Grund unseres Erlöst-Seins an Maria

---

Heiligen Geist) vorbehalten, und von ihm empfängt sie in der Zeit (wie alles Materielle in der Zeit geschieht) auch das göttliche Leben des Gottmenschen. Und die Rückkehr zu Gott, die Reaktion als ebenbürtige und entgegengesetzte Antwort, geht den umgekehrten Weg als den des Schöpfungsaktes. Bei der Schöpfung geht der Weg vom Vater durch den Sohn und den Geist, und hier wird durch den Geist der Sohn Fleisch in ihrem Schoß, und durch ihn kehrt die Liebe zum Vater zurück. […] In der Vereinigung des Heiligen Geistes mit ihr [Maria] verbindet nicht nur die Liebe die beiden Wesen, sondern man kann sagen, dass die eine die ganze Liebe der Allerheiligsten Dreifaltigkeit, die andere die ganze Liebe der Schöpfung ist. In dieser Vereinigung also verbindet sich der Himmel mit der Erde, der ganze Himmel mit der ganzen Erde, die ganze ewige Liebe mit der ganzen geschaffenen Liebe, und das ist der Gipfel aller Liebe“ (PMK, Nr. 370, S. 598-599).

[34] Hl. Maximilian Maria Kolbe, *Szkic do artykułu „Immaculata”,* a.a.O., S. 294. Vgl. PMK, Nr. 374, S. 602.

[35] Vgl. MP, S. 208.

[36] Vgl. E. Piacentini, *Dottrina mariologica del P. Massimiliano Kolbe*, a.a.O., S. 215-216; S. Gręś, *Relacja: „Duch Święty-Maryja”,* a.a.O., S. 204-205.

und die übrigen Glieder des Leibes Christi. Deshalb sind wir, bevor wir überhaupt irgendetwas tun können, was unserem Heil nützlich ist, auf Grund der zuvorkommenden Gnade schon ‚im Geist'. Deshalb werden sowohl unsere eigenen Bitten an Maria (wie auch an die anderen Heiligen) als auch die Fürbitte Mariens selbst nur verständlich in dem umgreifenden Horizont ‚der alles vermittelten Vermittlung', d. h. der Vermittlung des Heiligen Geistes[37].

Nach Ansicht des Paderborner Theologen kann Maria lediglich in dem Sinne als ‚Mittlerin' bezeichnet werden, insofern sie uns die Gaben des Heiligen Geistes erfleht. Der deutsche Theologe lehnt die Teilnahme Mariens an der Austeilung der Gaben des göttlichen Parakleten ab[38]. Maria erfüllt die fürbittende Funktion nur ‚dank' und ‚in' ‚der sich selbst vermittelten Vermittlung', d. h. im Heiligen Geist. Daher stellt Mühlen fest, dass sowohl diese fürbittende Mittlerschaft Mariens als auch jede andere Zusammenarbeit Mariens im Heilswerk eine Teilnahme an der mittlerischen Mission des Heiligen Geistes sind und diese Mittlerschaft des Geistes auf gewisse Weise spürbar machen[39].

Obwohl Mühlen die Rolle Mariens als Mitglied der Kirche ganz klar betont, setzt er sie nicht mit anderen Christen gleich. Der deutsche Theologe erkennt die Einzigartigkeit von Platz und Mission Mariens in der Kirche an. Er unterstreicht jedoch, dass dieser Platz dem des Heiligen Geist untergeordnet ist, weil der Heilige Geist Gott ist und Maria ein Mensch und ihre Fürsprache nur dank des göttlichen Parakleten möglich ist. In diesem Zusammenhang zitiert Mühlen *Lumen gentium* Nummer 54, in der das Konzil feststellt, dass „Maria in der heiligen Kirche nach Christus den höchsten Platz einnimmt und doch uns besonders nahe ist". Der Professor aus Paderborn merkt an, dass diese Formulierung mit den Worten ergänzt werden sollte: „den höchsten Platz nach Christus und nach dem Heiligen Geist", da die Mission des Heiligen Geistes nicht mit der Mission Christi identisch ist und eine solche Hinzufügung und ein solches Bewusstsein die Gefahr ausschließen kann, dass Maria unversehens und unüberlegt in die ‚Stellung' des Heiligen Geistes platziert wird[40].

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Maria laut Mühlen eine einzigartige fürbittende Rolle erfüllt, die jedoch nur dank des Heiligen Geistes möglich ist, der jegliche Beziehung ‚vermittelt'. Es ist daher die marianische Mittlerschaft eine Teilnahme an der Mittlerschaft des Geistes.

#### 6.2.2.2.2.3 Die Konzeption Yves Congars

Y. Congar spricht in ähnlicher Weise über die fürbittend-mittlerische Mission Mariens und erachtet diese Mission der seligen Jungfrau auch als ihre Teilnahme an der fürbittenden Mission der dritten göttlichen Person.

In seinem wichtigsten mariologischen Text, der sich in der pneumatologischen Trilogie *Der Heilige Geist* (die wichtigste Passage siehe Absatz 6.2.1.2.2, Anmerkung 140) befindet, weist Congar nicht nur die irrtümliche Zuschreibung der Eigenschaften des Heiligen Geistes an Maria zurück, sondern sucht auch nach neuen Wegen, über das Mitwirken Mariens mit dem göttlichen Parakleten zu sprechen.

---

[37] Vgl. UMP, S. 482. Ebenso argumentiert auch H. U. von Balthasar. Vgl. H. U. von Balthasar, *Der dreifache Kranz*, a.a.O., S. 80-83; M. T'Joen, Marie et l'Esprit, a.a.O., S. 176.

[38] Vgl. UMP, S. 478; ders., *Neuorientierung und Krise der Mariologie*, a.a.O., S. 39; T. Wilski, *Posłannictwo Ducha Świętego a pośrednictwo Maryi*, a.a.O., S. 188-189.

[39] „Im Folgenden werden wir nur genauer zu zeigen versuchen, dass diese fürbittende Vermittlung wie auch jede andere cooperatio Mariens eine Teilnahme an der vermittelnden Funktion der Heiligen Geistes selbst ist und dieser für uns – wenn auch nur bruchstückhaft – sichtbar werden lässt" (UMP, S. 478). Vgl. T. Wilski, *Posłannictwo Ducha Świętego a pośrednictwo Maryi*, a.a.O., S. 190.

[40] Vgl. UMP, S. 482-483.

Erstens befindet sich, laut Congar, die Rolle Mariens in der Rolle des Heiligen Geistes, der das Prinzip der Heiligkeit und der Gemeinschaft der Heiligen ist. Zweitens, Maria arbeitet mit den Christen in ihren Mühen zusammen, indem sie Vorbild und Fürsprecherin für sie ist und die Mission der universalen Fürsprache erfüllt. Drittens, die Gläubigen betrachten die heiligste Jungfrau und bitten sie, ihnen zu helfen, ihr Leben so zu verwirklichen, wie sie es tat[41].

In dem oben erwähnten Text ist die gesamte Rolle Mariens hinsichtlich der Menschen in der Rolle des Heiligen Geistes dargestellt. Congar definiert diese Rolle als Vorbildfunktion und Beispiel für die Christen und als ‚universale Fürsprache'. Wir können also die Frage stellen, was der französische Dominikaner darunter versteht. Schließlich handelt es sich nicht um eine ‚universale Austeilung der Gnaden', und er nennt Maria auch nicht ‚Mittlerin aller Gnaden'[42].

Congar erläutert das Verständnis des Begriffs ‚universale Fürsprache' nicht näher. Aus der oben zitierten Passage können wir jedoch einige Formulierungen herausfinden, die die Absichten des französischen Theologen präzisieren. Denn beim Sprechen über die ‚universale Fürsprache Mariens' spricht Congar von dem ‚Flehen der Christen zu Maria', von dem ‚Mitwirken Mariens mit den Christen in ihrer Not', von der ‚Güte des diskreten Einflusses Mariens' und auch davon, dass sie ‚Fürsprecherin' ist[43].

Diese Formulierungen weisen vor allem darauf hin, dass die Rolle Mariens nicht autonom ist, sondern sich in der Rolle des Heiligen Geistes befindet, obwohl sie auf je eigene Weise verwirklicht wird[44]. Maria tritt für uns ein, ‚ko-operiert' mit uns bei unseren Mühen, also unterstützt sie uns so auf unserem täglichen Weg zum Haus des Vaters. Es scheint, dass Congar die ‚universale Fürsprache Mariens' in solchen Bezügen betrachtet, in denen geistliche Güter zwischen den Gliedern der Kirche ausgetauscht werden. Er schreibt darüber in dem Kapitel mit dem Titel ‚Die Gemeinschaft der Heiligen': „In Christus und als Glieder seines Leibes kommen wir einander zugute sind wir füreinander wertvoll (vgl. 1 Petr 4,10)"[45]. Und vorher erklärt er: „Welches ist das Prinzip dieser Teilhabe? Die Antwort ist einhellig: die christliche Liebe. Und natürlich ihr göttliches Prinzip, denn die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heilige Geist, der uns gegeben ist' (Röm 5,5)"[46]. Daher ist die Quelle aller Beschenkung und Heiligung Gott – der Heilige Geist, während Maria - wie die anderen Christen - nur an dieser Mission teilnimmt. Dies ist jedoch die vollkommenste Partizipation und Ko-operation, da Maria das vollkommenste Vorbild für alle Christen und für die Kirche ist.

Wir fassen Pater Congars Verständnis der Frage der ‚universalen Fürsprache Mariens' zusammen, indem wir die Schlussfolgerung zitieren, die Pfr. K. Pek in seiner Dissertation über die Mariologie dieses Theologen formulierte: „Pater Congar, der vom Mitwirken Mariens bei den Bemühungen der Christen spricht (das Mitwirken entspricht inhaltlich dem Konzept der ‚Synergie', des Mitwirkens des Menschen mit Gott, um seinen Geist zu erlangen), gibt kein anderes Verständnis als dieses, welches wir in der Offenbarung erkennen können und welches durch gegenseitigen Austausch gekennzeichnet ist, und noch mehr, die Gaben selbst sind nichts anderes als die Gnade des Heiligen Geistes. In diesem Sinne nannte sich Maria die Magd des Herrn (vgl. Lk 1,48)"[47].

Unter diesem Gesichtspunkt sollte man die Aufmerksamkeit auch darauf richten, wie der französische Dominikaner das Thema der geistigen Mutterschaft Mariens in Angriff

[41] Vgl. W, Bd. 1, S. 226; vgl. Anm. 140 in diesem Kapitel.
[42] Vgl. W, Bd. 1, S. 225.
[43] Vgl. ebd., S. 226.
[44] Vgl. ebd., S. 224.
[45] Vgl. Y. Congar, *Der Heilige Geist*, S. 211-212.
[46] Ebd., S. 210.
[47] K. Pek, *Per Spiritum*, a.a.O., S. 113.

nimmt. Er ist nicht der Ansicht, dass dieser marianische Titel und diese Mission Mariens aus der Tatsache abgeleitet werden können, dass Maria das Haupt der Kirche geboren hat, was die Theologen oft versuchten zu tun. Stattdessen sagt er, dass so, wie Christus erst „durch seine Auferstehung nach dem Geist der lebenspendende Geist wurde", verkörpert auch der Heilige Geist seine mütterliche Funktion in Maria und in jedem christlichen Leben, das nach dem Geist lebt[48]. ‚Die geistliche Mutterschaft' verbindet Congar nicht nur mit Maria, sondern auch mit dem gesamten Volk Gottes, wobei er für den gegenseitigen Austausch von Charismen und Gaben die Formulierung ‚geistliche Mutterschaft der christlichen Gemeinschaft' verwendet[49].

Es ist auch erwähnenswert, dass Congar, der in seiner gesamten Theologie den absoluten Vorrang Gottes betont und die Mission Mariens und der Heiligen als Teilnahme an der Mission von Gott-Sohn und Gott-Geist zeigt, nur von der Hingabe an Jesus und an den Heiligen Geist spricht [50], aber niemals erwähnt er die Vollkommene Hingabe an Maria.

#### 6.2.2.2.2.4 Die Konzeption Leonardo Boffs

L. Boff präsentiert eine eigene maximalistische Konzeption der Fürsprache Mariens als Teilnahme an dem mittlerischen Wirken des Heiligen Geistes. Seiner Meinung nach richtet sich die Mittlerschaft Mariens, die ein Ausdruck ihrer Solidarität mit den anderen Pilgern zum Haus des Vaters ist[51], an den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist, mit dem sie sehr eng verbunden ist[52]. Boff unterstreicht, dass die Fürsprache Mariens einen unvergleichlich höheren Wert und eine größere Wirksamkeit vor Gott hat als die Fürsprache anderer Menschen[53]. Deshalb bezeichnet er ihre Mittlerschaft als universal[54] und sie selbst als ‚bittende Allmacht'[55] und sogar gemeinsam mit Christus als ‚absolute Vermittlerin'[56]. Diese Wirksamkeit der Mittlerschaft Mariens erfolgt aus ihrer engen Vereinigung mit dem Heiligen Geist, weshalb er sie als göttliche Wirksamkeit bezeichnet[57]. Seiner Meinung nach wurde die Kraft Gottes in Maria durch die Einwohnung des Heiligen Geistes in ihr und durch die Tatsache der Gottesmutterschaft verkörpert[58]. Daher ist die Mittlerschaft Mariens, sowohl die aufsteigende Mittlerschaft (Fürsprache) als auch die absteigende Mittlerschaft (die Erhörung unserer Gebete), eine Teilnahme am Wirken Gottes selbst: Wenn Maria „für uns betet, dann betet Gott (der Heilige Geist) selbst; wenn sie unsere Gebete erhört, dann wendet sich Gott in Maria freundlich an seine Kinder"[59].

Bei der Beurteilung des besprochenen Gedankens von Boff ist festzustellen, dass der Heilige Geist, obwohl die Idee aus einer übertriebenen und fehlerhaften Konzeption erfolgt, buchstäblich in Maria inkarniert ist und sie somit die absolute Mittlerin wurde, genau wie Christus. Aber man kann auch in dieser Konzeption einige korrekte und kreative Elemente finden. Als ein solches Element sollte vor allem das Verständnis der Mittlerschaft Mariens (sowohl der aufsteigenden als auch der absteigenden) als Teilnahme am Erlösungsauftrag

[48] Vgl. Y. Congar, *Chrystus i zbawienie świata*, a.a.O., S. 23.
[49] Vgl. Y. Congar, *Kościół jako Lud Boży*, „Concilium" 1-10 (1965), S. 19.
[50] Vgl. Y. Congar, *Der Heilige Geist*, S. 302.
[51] Vgl. L. Boff, *Il volto materno di Dio*, a.a.O., S. 172-173.
[52] „Maria intercede presso Dio, il suo Figlio e lo Spirito con cui è unita perché partecipa ed è solidale con il nostro destino che, in qualche modo, è ugualmente il suo, dello Spirito e di Cristo" (ebd., S. 173).
[53] Vgl. L. Boff, *Ave Maria*, a.a.O., S. 124.
[54] „Maria esercita una intercessione universale con la sua stessa realta unita intimamente allo Spirito Santo" (ebd., S. 125).
[55] „Maria, l´onnipotenza, che intercede" (ebd., S. 124).
[56] „...la sua intercessione possiede l´efficacia di Dio; essa è, insieme con Cristo, la mediatrice assoluta" (ebd., S. 125).
[57] Vgl. ebd. und Anm. 250.
[58] Vgl. ebd., S. 126.
[59] Ebd.

Gottes selbst und besonders als Teilnahme an der mittlerischen Mission des Heiligen Geistes betrachtet werden.

#### 6.2.2.2.2.5 Die Konzeptionen Jose Cristo Rey Garcia Paredes‘ und Piotr Liszkas

Einige Theologen betonen ihrerseits, dass die Fürsprache Mariens in einem breiten Kontext der Fürsprache der Kirche[60], insbesondere der triumphierenden Kirche, gesehen werden sollte. Eine solche Konzeption wird in erster Linie vorgestellt von: J. C. R. García Parades und Pfr. P. Liszka. Der spanische Theologe hebt hervor, dass Christus unser Mittler vor dem Vater ist, aber hier auf der Erde der Heilige Geist für uns eintritt [61]. Die Mittlerschaft Mariens ist daher keine Ergänzung der Mittlerschaft Christi und des Heiligen Geistes, sondern ein Symbol dieser Mittlerschaft[62]. Maria ist die Mittlerin in der gleichen Weise, wie die Kirche die mittlerische Mission erfüllt. Sie ist die Mittlerin in der triumphierenden Kirche[63]. Ihre Mittlerschaft ist eine einzigartige Teilnahme an der Vermittlung der Kirche[64]. Paredes zufolge sollte die Mittlerschaft der seligen Jungfrau Maria weder in den Bereich der objektiven Mittlerschaft (Sakramente, Wort, priesterlicher Dienst, Institutionen) noch der geschichtlichen, zeitlichen Mittlerschaft gestellt werden. Man sollte die Mittlerschaft Mariens wie die verschiedenen Arten der subjektiven Mittlerschaft der Kirche betrachten[65]. Diese marianische Mittlerschaft sollte in die Mittlerschaft der glorreichen Kirche einbezogen werden. Maria und alle, die im Herrn gestorben sind, sind miteinander und mit uns in dem einen Geist verbunden und bilden einen Leib. In diesem Heiligen Geist sind sie auch unsere Fürsprecher vor dem Thron Gottes[66]. Nach Parades ist diese Teilnahme Marias und der Kirche an der Mittlerschaft des Heiligen Geistes eng mit der Auffassung von K. Rahner verbunden, wonach „jeder für jeden ein Mittler auf dem Weg zu Gott ist“[67]. Dieses anthropologische Modell der Mittlerschaft ist daher eng mit dem pneumatologischen Modell verknüpft.

Pfr. P. Liszka kommentiert die Lehre von Paredes und erklärt, dass nach dem spanischen Theologen „Maria zu einem Paradigma für die Mittlerschaft Jesu Christi, des Heiligen Geistes und der Kirche wird. In christologischer Hinsicht ist sie ein Ausdruck, ein Symbol für die Mittlerschaft Christi. Im pneumatologischen Schlüssel ist sie die Transparenz des Mittler-Geistes“[68]. Maria ist die ‚Magd der Mittlerschaft des Geistes‘, weil sie ihn nicht so sehr offenbart, wie er sich selbst offenbart, indem er sich ihrer Person bedient[69]. Laut Liszka sollte die Erlösungsmittlerschaft nicht zwischen Gott und die Menschen gestellt werden. „Sie

---

[60] Vgl. R. Laurentin, *Mary and the Holy Spirit*, a.a.O., S. 286-289; J. Kudasiewicz, *Matka Odkupiciela*, a.a.O., S. 240-241.

[61] „Según el Nuevo Testamento, Jesucristo intercede por nosotros ante el Padre, el Espíritu intercede por nosotros aquí en la tierra” (J. C. R. García Paredes, *La mediación de María*, a.a.O., S. 232).

[62] Vgl. ebd.

[63] „María es mediadora como lo es la Iglesia. Es mediadora en la Iglesia triunfante” (ebd.)

[64] „La mediación de María es mediación participada, dentro de la Iglesia en la cual se dan diferentes modos de participación, tal como sugiere la comparación conciliar entre la mediación y el sacerdocio” (ebd., S. 233). Vgl. H. U. von Balthasar, *Au coeur du Mystère rédempteur*, Paris 1980, S. 62.

[65] „La mediación de María debe ser situada fundamentalmente en el plano de las mediaciones subjetivas de la Iglesia, no en el ambito de las mediaciones objetivas (sacramentos, Palabra, ministerio ordenado, instituciones), ni de la mediaciones ‚históricas‘, temporales en las que hoy se manifesta para nosotros la unica mediación de Cristo en el Espíritu” (J. C. R. García Paredes, *La mediación de María*, a.a.O., S. 234).

[66] „María asunta forma parte de la comunidad de los santos. Con ellos comparte absolutamente todo, en una comunión perfecta. Ella no es mediadora, intercesora, abogada, aisladamente, sino en profunda comunión. [...] María y todos los que murieron en el Señor están unidos entre si y con nosotros en el mismo Espíritu. [...] Ella y ellos ejercen sobre nosotros un influjo beneficio, a través de una permanente intercesión ante Dios por nosotros, que nace del amor que nos tienen. [...] Comparten la intercesión celestial de Cristo Jesús. Formando con El un solo Cuerpo en el Espíritu son nuestros intercesores y abogados” (ebd., S. 234-235).

[67] Vgl. ebd., S. 235; Nummer 1.4.5.1 dieser Studie.

[68] P. Liszka, *Pośredniczka w Duchu Świętym*, a.a.O., S. 151.

[69] Vgl. ebd., S. 152.

ist entweder in Gott oder in den Menschen, in der Menschheit, in der Kirche. Maria ist in der Kirche. Menschen als einzelne Personen und als Kirche nehmen an der Erlösungsmittlerschaft teil, sofern sie mit Christus im Heiligen Geist vereint sind“[70].

Zu der Beurteilung dieser Konzeption von J. C. R. García Paredes, die von Pfr. P. Liszka erweitert wurde, können wir sagen, dass nach diesen Autoren die Mittlerschaft Mariens eine Mittlerschaft im Heiligen Geist ist und in der triumphierenden Kirche erfolgt, zu der Maria gehört und deren vollkommenste Repräsentantin sie ist. Diese Autoren betrachten diese fürbittende Mittlerschaft als gegenseitige Fürsprache, die immer ‚im Heiligen Geist‘ und in der gegenseitigen Vereinigung der Glieder der Kirche in diesem Geist stattfindet.

#### 6.2.2.2.2.6 Die Konzeptionen anderer Theologen

Daraus, dass Maria zusammen mit der gesamten Urgemeinde der Kirche im Abendmahlssaal die Herabkunft des Heiligen Geistes erbat, wird in der modernen Theologie der Schluss gezogen, dass Maria ihre fürbittende Mission fortsetzt. Sie wird als diejenige dargestellt, die erfolgreich den Heiligen Geist und seine Gaben erflehen kann. Einige der Theologen weisen auch darauf hin, dass ihre Mission darin besteht, an der Fürbitte und Fürsprache des zweiten Parakleten oder des zweiten Fürsprechers, der der Heilige Geist ist, mitzuwirken.

Wir finden diesen Gedanken vor allem in den Aussagen des Lehramtes der Kirche. Paul VI. weist in seinem Apostolischen Schreiben *Marialis cultus* darauf hin, dass Maria, so wie sie im Abendmahlssaal um die Herabkunft des Heiligen Geistes gebetet hat, ‚ihre Mission als Fürsprecherin und Helferin‘ jetzt nicht aufgegeben hat[71]. An einer anderen Stelle fügt er hinzu, dass es in der Geschichte der Kirche viele Menschen gab, die die heiligste Jungfrau Maria um Fürsprache baten und immer noch bitten, damit sie vom Heiligen Geist die Kraft erhalten, Christus in ihren Seelen zu gebären[72]. Schließlich betont Paul VI. in seinem *Brief an Kardinal Suenens* von 1975[73], dass Maria das Wirken des Heiligen Geistes in Bezug auf die Menschen sowohl durch ihr Lebensvorbild als auch durch ihre Fürsprache erbittet und vorbereitet. All dies Handeln der seligen Jungfrau Maria, das darin besteht, die Seelen zu Jesus zu führen, sie zu ihrem eigenen Bild zu formen, gute Ratschläge zu geben und ein Band der Liebe zwischen Jesus und den Gläubigen zu sein, geschieht in strikter Abhängigkeit vom Heiligen Geist[74]. S. De Fiores, der diese erwähnte Aussage Pauls VI. kommentiert, stellt fest, dass „die Fürsprache Mariens nur im Rahmen der transzendenten Fürsprache des Geistes verstanden werden kann (vgl. Röm 8,26-27)“[75]. Hier haben wir also eine klare Konzeption der Teilnahme Mariens am Wirken des Heiligen Geistes. Sowohl ihre Vorbildfunktion des Offen-Seins für den göttlichen

---

[70] Ebd.

[71] „Auch der letzte biographische Hinweis auf Maria zeigt sie uns im Gebet: die Apostel ‚verharren einmütig im Gebet, zusammen mit einigen Frauen und mit Maria, der Mutter Jesu, und mit seinen Brüdern‘ (Apg 1, 14). Betende Gegenwart Mariens in der werdenden Kirche und in der Kirche aller Zeiten, weil sie nach ihrer Aufnahme in den Himmel ihre Mission als Fürsprecherin und Helferin nicht aufgegeben hat“ (MC 18). Vgl. J. Kudasiewicz, *Matka Odkupiciela*, a.a.O., S. 240.

[72] „Bei Erwägung endlich der Gegenwart der Mutter Jesu im Abendmahlssaal, wo der Heilige Geist auf die werdende Kirche herabkam (vgl. Apg 1, 12 – 14; 2, 1 – 3), bereicherten sie das uralte Thema Maria-Kirche mit neuen Gedankengängen; und vor allem baten sie um die Fürsprache Mariens, um vom Heiligen Geist die Fähigkeit zu erlangen, Christus in der eigenen Seele zu erwecken, wie der heilige Ildephons in einem Gebet bezeugt, das durch den Gehalt seiner Lehre und die Kraft der Sprache überrascht: ‚Ich bitte dich, ja, ich bitte dich, heilige Jungfrau, dass ich von jenem Geist Jesus empfange, durch den du Jesus geboren hast. Durch jenen Geist empfange meine Seele Jesus, durch den dein Leib den gleichen Jesus empfangen hat. (...) in jenem Geist möchte ich Jesus lieben, in dem du ihn als Herrn anbetest und als Sohn‘“ (MC 26). Vgl. G. M. Bartosik, *Zbawcza służba Maryi*, a.a.O., S. 392.

[73] Vgl. Anm. 106 in diesem Kapitel.

[74] „É quindi sempre in dipendenza dallo Spirito Santo che Maria conduce a Gesù le anime, le foggia a sua immagine, ispira ad esse buoni consigli, è vincolo di amore tra Gesù e i credenti” (Paweł VI, *Lettera al Cardinale Suenens*, a.a.O., S. 4). Vgl. J. Myszkowski, *L'opera dello Spirito Santo in Maria*, a.a.O., S. 134-135.

[75] S. De Fiores, *Maria presenza viva nel popolo di Dio*, a.a.O., S. 82.

Parakleten als auch ihre fürbittende Mission werden nur dank des Heiligen Geistes verwirklicht, sind also die Teilnahme an seiner Mission.

Eine ähnliche Konzeption finden wir in der Lehre Papst Johannes‘ Pauls II. Der polnische Papst lehrt, dass Maria, wie sie am Beginn der ‚Zeit der Kirche‘ mit den Aposteln im Gebet beharrlich weilte, so jetzt der Kirche auf ihrem Pilgerweg durch die Geschichte der Menschheit vorangeht und dabei ständig mit dem von ihrem Sohn vollbrachten Heilswerk zusammenarbeitet[76]. Ihr Mitwirken, das eine Mutterschaft in der Gnadenordnung ist, besteht hauptsächlich darin, Christen die Gabe des Geistes zu erbitten[77]. Außerdem ist - wie Johannes Paul II. bemerkt - […] „dieser heilsame Einfluss […] vom Heiligen Geist getragen, der ebenso, wie er die Jungfrau Maria mit seiner Kraft überschattete und in ihr die göttliche Mutterschaft beginnen ließ, sie fortwährend in ihrer Sorge für die Brüder ihres Sohnes bestärkt“[78].

Hier haben wir also eine Vorstellung von der Fürsprache Mariens gegenüber der Kirche, die als Fortsetzung ihrer Gebete im Abendmahlssaal verstanden wird. Diese Fürsprache besteht in erster Linie darin, den zum Haus des Vaters pilgernden Christen den Heiligen Geist zu erflehen, wobei all der heilsame Einfluss Mariens durch den Heiligen Geist möglich ist. Somit ist dies wieder eine klare Konzeption der marianischen Mittlerschaft, verstanden als Teilnahme an der rettenden-mittlerischen Mission des göttlichen Parakleten[79].

Die heutigen Theologen, die über die fürbittende Mission Mariens schreiben, betonen (wie Mühlen), dass diese Mission in erster Linie darin besteht, den Menschen den Heiligen Geist und seine Gabe zu erflehen, obwohl jene (wie der Theologe aus Paderborn) die Möglichkeit einer Mittlerschaft ‚von oben‘ nicht ausschließen, d. h. dass Maria in gewisser Weise an der Verleihung der Gnaden des Heiligen Geistes für die Menschen teilnimmt oder mit ihm zusammenarbeitet (was im nächsten Absatz besprochen wird).

So betonen die Theologen vor allem, dass Maria heute wie am Pfingsttag die Herabkunft des Heiligen Geistes auf die Kirche erbittet[80], seine Gaben erbittet[81] und mit ihrem Gebet den Heiligen Geist wie Regen auf trockenes Land bringt[82], ihre erflehende Mission nicht aufgibt[83]. Das Gebet an Maria um den Heiligen Geist ist *de facto* ein Gebet für unsere eigene geistige Mutterschaft[84]. Zu diesen Aussagen finden wir die Vorstellung von der Teilnahme Mariens an der Mission des Heiligen Geistes in einem Artikel von Albert Marie de Monleon,

---

[76] Vgl. RM 49.

[77] „… die geistige Mutterschaft, die tief im österlichen Geheimnis des Erlösers der Welt entspringt. Es ist eine Mutterschaft in der Gnadenordnung, weil sie die Gabe des Heiligen Geistes erfleht, der die neuen, durch das Opfer Christi erlösten Kinder Gottes zum Leben erweckt: jener Geist, den zusammen mit der Kirche auch Maria am Pfingsttag empfangen hat“ (RM 44). Vgl. R. Fabris, *La presenza della Vergine nel Cenacolo*, a.a.O., S. 400.

[78] RM 38.

[79] Vgl. G. M. Bartosik, *Zbawcza służba Maryi*, a.a.O., S. 392-393.

[80] „Nouvelle Eve, Mère des Vivants, formée et habitée par l´Esprit, Marie apelle sur l´Eglise, aujourd´hui comme à son origine, l´effusion abondante de l´Esprit” (A. M de Monleon, *L'Esprit Saint et Marie*, a.a.O., S. 225). Vgl. A. Molina Prieto, *Valores pneumatologicos de la mariologia avilista*, EstM 41 (1977), S. 135.

[81] Vgl. B. Przybylski, *La Vierge et l'Esprit selon les sources médievales polonaises*, EtM 26 (1969), S. 63-64; J. Wojtkowski, *Duch Święty w polskiej średniowiecznej pobożności maryjnej*, AK 80 (1973), S. 118-119; S. Gręś, *Relacja: „Duch Święty-Maryja”*, a.a.O., S. 134.

[82] „Sie verursacht, dass der Heilige Geist aus dem Himmel wie Regen strömt und den durstigen Boden menschlicher Herzen bewässert, indem er uns Leben in Fülle gibt“ (G. A. Maloney, *Maryja – łonem Boga*, a.a.O., S. 92). Vgl. S. Gręś, *Relacja: „Duch Święty – Maryja”*, a.a.O., S. 101.

[83] Vgl. J. Kudasiewicz, *Matka Odkupiciela*, a.a.O., S. 240-241.

[84] „… das Gebet an die Mutter Gottes um den Heiligen Geist soll ein Gebet für seine [d. h. des Christen – Nachsatz von G. Bartosik] eigene geistige Mutterschaft sein. Der Heilige Geist trug in Maria Christus als Frucht, auch in seiner Kraft empfängt, gebiert und reift Christus in jedem Christen. Wenn wir für andere um den heiligen Geist beten, werden wir für sie zu geistlichen Müttern und Vätern, und unsere Marienfrömmigkeit verwandelt sich in ein tiefes christliches Apostolat“ (T. Siudy, *Służebnica Pańska*, a.a.O., S. 181-182).

der erklärt, dass Maria durch ihr Gebet und Vorbild auf einzigartige Weise an der Gnade des Heiligen Geistes teilnimmt[85].

Außer dem Erflehen des Heiligen Geistes und seiner Gaben besteht die mittlerisch-fürbittende Mission Mariens nach Aussagen moderner Theologen auch darin, dass die heiligste Jungfrau den Christen (durch Gebet und Vorbild) hilft, sich dem Heiligen Geist zu öffnen[86] und ihn zu empfangen[87]. Sie bereitet die Christen auf den Empfang des göttlichen Parakleten vor[88], und ihre Verehrung soll zum Heiligen Geist und zum Sich-Öffnen der Gläubigen für sein Wirken führen[89]. Die Marienverehrung macht uns auch bewusst, dass die Gegenwart des Heiligen Geistes in unserem Leben immer notwendiger wird[90].

Pfr. S. Gręś stellt nach Jean Stern fest, dass es einen deutlichen Unterschied zwischen dem Einfluss des Heiligen Geistes auf die menschliche Seele und dem Einfluss Mariens gibt. Während der Heilige Geist vom Inneren des Menschen eindringt und in seiner Seele wohnt und sie formt und umwandelt, bleibt Maria draußen. Ihr Einfluss auf die Menschen ist indirekt und besteht in einem fürbittenden Gebet, in dem sie den Heiligen Geist anruft[91]. Wir können daher sagen, dass die Mittlerschaft Mariens eine Teilnahme an der Mittlerschaft des Heiligen Geistes, aber nicht mit dieser Mittlerschaft identisch ist.

Es sollte auch erwähnt werden, dass im modernen katholischen theologischen Denken die Konzeption der orthodoxen Kirche sehr deutlich vorhanden ist, wonach die Mittlerschaft des Heiligen Geistes und seine Herabkunft auf die Kirche untrennbar mit der Fürsprache der seligen Jungfrau Maria verbunden sind. P. Evdokimov, der die Beziehung zwischen dem Heiligen Geist und Maria zusammenfassend darstellt, betont, dass Maria mit der dritten göttlichen Person im Gebetsdienst so verbunden ist, dass jedes Gebet (in dem der Heilige Geist wirkt und gegenwärtig ist) ihr Gebet ist[92]. Außerdem fügt der russische Theologe hinzu: „Die Anwesenheit Mariens im Abendmahlssaal am Pfingsttag bedeutet, dass jede Ausgießung des Heiligen Geistes auch die Teilnahme Mariens voraussetzt“[93]. Wir haben hier also zwei Gedanken. Erstens handelt es sich um eine klare Sicht der engen Vereinigung Mariens mit dem Heiligen Geist im erflehenden Gebet, das man, wie Pater Zdzisław Kijas definiert, als ‚die Mittlerschaft Mariens im Heiligen Geist‘ bezeichnen kann[94], d. h. als ihre Teilnahme an der mittlerisch-fürbittenden Mission des Heiligen Geistes. Zweitens wird in der orthodoxen Kirche jede Herabkunft des Heiligen Geistes auf den einzelnen Christen und die Kirche als Frucht des fürbittenden Gebetes Mariens nach dem Beispiel von Pfingsten angenommen. Hier geht es also um die Funktion Marias als Orante, die ihre Mission im Heiligen Geist erfüllt, indem sie den

---

[85] „Si Marie, au cour de l´Eglise, peut par sa prière et son exemple lui insuffler mystériesement dynamisme et vitalité, c´est qu´elle participe de manière unique à la grâce de l´Esprit, Lui dont le rôle, nos dit saint Thomas, est d´être précisément comme celui du cœur” (A. M de Monleon, *L'Esprit Saint et Marie*, a.a.O., S. 225).

[86] Vgl. M. Wszołek, *Pneumahagijna zasada odnowy kultu maryjnego*, a.a.O., S. 217.

[87] „In union with her, and following her example, Mary helps us to receive the Spirit and to live under his dependence” (L. J. Suenens, *The relation that exists between the Holy Spirit and Mary*, in: *Mary's place in Christian Dialogue. Occasional Papers of the Ecumenical Society of the Blessed Virgin Mary 1970-1980*, Red. A. Stacpoole, Middlegreen [England] 1982, S. 76).

[88] „Beim Erflehen des Heiligen Geistes bereitet Maria auch auf seinen Empfang vor. Sie tut dies durch den Einfluss ihres Vorbildes des Offen-Seins für das Wirken des Geistes“ (T. Siudy, *Służebnica Panska*, a.a.O., S. 181).

[89] „Also sollen wir unsere Andacht zu ihr wiederbeleben (vgl. LG 67), wenn wir den Heiligen Geist empfangen und wahre Nachfolger Jesu Christi sein wollen“ (Paul VI., *Przemówienie „Kult Najświętszej Dziewicy w Roku Świętym”*, 30 Mai 1973, „Gorzowskie Wiadomości Kościelne” 16 [1974], S. 40). Por. S. Gręś, *Kult Ducha Świętego i Maryi*, a.a.O., S. 194. „In campo pastorale [...] è urgente considerare questo culto [mariano] come una zona o modalità della vita dello Spirito e insieme una via per accedere alla profondità del mistero trinitario e alla maturità spirituale. Aprendosi alla dimensione pneumatologica, il culto verso Maria diviene un varco per la conoscenza dello Spirito e per la docilita ai suoi appelli” (S. De Fiores, *Maria presenza viva nel popolo di Dio*, a.a.O., S. 82).

[90] Vgl. G. C. Moralejo, *Maria „Esposa del Espiritu Santo”*, a.a.O., S. 116.

[91] Vgl. J. Stern, *Le Saint-Esprit et Marie chez Newman et Faber*, EtM 26 (1969), S. 48; vgl. S. Gręś, *Relacja: „Duch Święty-Maryja”*, a.a.O., S. 156.

[92] Vgl. P. Evdokimov, *Panagion et Panagia*, EtM 27 (1970), S. 70.

[93] Ebd.

[94] Vgl. Z. J. Kijas, *Pneumatohagijny charakter życia Maryi*, a.a.O., s. 273-275; vgl. KKK 2682; J. A. Riestra, *El Espíritu Santo y María en El Catecismo de la Iglesia Católica*, EstMar 59 (1994), S. 132.

Heiligen Geist erfleht. Dieser Gedanke wird von katholischen Evdokimov-Kommentatoren wieder genannt und vorgetragen, wie zum Beispiel von Pater Z. Kijas[95], Pfr. T. Siudy[96], Pfr. S. Gręś[97] oder Sr. Maria Marta Ryk[98].

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass in der zeitgenössischen katholischen Theologie die Fürbitt-Funktion Mariens deutlich hervorgehoben wird. Die Theologen betonen vor allem zwei Aspekte. Erstens, Maria, die zur Gemeinschaft der Kirche gehört, erfleht am effektivsten den Heiligen Geist und seine Gaben. Diese Wirksamkeit erfolgt aus ihrer engen Verbindung mit der dritten göttlichen Person und ist eine Fortsetzung des Dienstes, den die heiligste Jungfrau in der Urgemeinde der Kirche erfüllte, bei der Erwartung der Herabkunft des Heiligen Geistes. Zweitens, das fürbittende Gebet Mariens (auch um die Gabe des Heiligen Geistes) besteht darin, dass sie an der mittlerisch-flehenden Funktion des göttlichen Parakleten teilnimmt, der ständig für uns eintritt (vgl. Röm 8,26)[99].

### 6.2.3 MARIA ALS DIENERIN DES HEILIGEN GEISTES IM DIENST FÜR DIE MENSCHEN (DIE MITTLERSCHAFT VON OBEN)

Ein anderer Weg, wie Maria an der mittlerischen Mission des Heiligen Geistes teilnimmt, ist ihre Mittlerschaft von oben. Diese Art der Mittlerschaft wurde viele Jahre lang als ‚Mittlerschaft aller Gnaden' oder ‚Austeilung der Gnaden' bezeichnet, wie in Kapitel IV. ausführlicher erörtert. In Anbetracht der Tatsache, dass man sich heute von einer sachbezogenen Behandlung der Gnade abwendet, um sie in erster Linie im Zusammenhang mit der interpersonalen Liebe zwischen Mensch und Gott zu behandeln, hat sich auch die Art und Weise geändert, wie die Beteiligung der seligen Jungfrau Maria an dem Werk der Heiligung der Menschen und Umwandlung ihrer Herzen betrachtet wird.

Papst Paul VI. drückte in seinem Apostolischen Schreiben *Marialis cultus*, in dem er die Gläubigen auffordert, ihr Studium über die Person des Heiligen Geistes zu vertiefen, die Hoffnung aus, dass „aus einer solchen theologischen Vertiefung vor allem die geheimnisvolle Beziehung zwischen dem Geiste Gottes und der Jungfrau von Nazaret und ihrer beider Einwirken auf die Kirche deutlich hervortreten wird; und aus den tiefer meditierten Glaubensinhalten eine intensiver gelebte Frömmigkeit erwachsen wird"[100]. Die Worte des Papstes besagen eindeutig, dass das Ziel der pneumatologischen und mariologischen Studien darin besteht, ‚die gemeinsamen Einwirkungen des Heiligen Geistes und Mariens auf die Kirche' aufzuzeigen, die eine Folge ‚der geheimnisvollen Beziehung zwischen dem Geiste Gottes und der Jungfrau von Nazaret' sind.

Fragen wir also: Wie ist die Meinung der modernen Theologen zu dieser "gemeinsamen Einwirkung der dritten göttlichen Person und der seligen Jungfrau Maria auf die Kirche"? Inwiefern wird diese ‚Mittlerschaft von oben' der seligen Jungfrau verwirklicht?

Zunächst wurde die Vorstellung Mühlens, die heiligste Jungfrau Maria habe eine gewisse ‚Zuständigkeit' für den Heiligen Geist, zurückgewiesen, wie das in der Enzyklika von Leo XIII. *Iucunda semper* aus dem Jahr 1894 unter Bezugnahme auf den hl. Bernhardin von

---

[95] Vgl. ebd.

[96] Vgl. T. Siudy, Panagion i Panagia. *Więź Maryi z Duchem Świętym według Pawła Evdokimova*, a.a.O., S. 132.

[97] Vgl. S. Gręś, *Relacja: „Duch Święty-Maryja"*, a.a.O., S. 160-161.

[98] Vgl. M. Rykówna, *Elementy pneumatologiczne kultu maryjnego*, a.a.O., S. 167.

[99] Pfr. Jan Szczurek schlägt nach Gerhard Ludwig Müller vor, dass die Fürsprache Mariens und der Heiligen nicht als eine Reihe einzelner Akte, unterschiedlicher Bitten betrachten werden soll, sondern als einheitlichen Akt der Liebe, der Maria und die Heiligen mit Gott verbindet. Diese Konzeption erlaubt es, die Fürsprache der Geschöpfe umso mehr als eine Teilnahme an der immerwährenden Fürbitte des Heiligen Geistes zu betrachten. Vgl. J. D. Szczurek, *Pośrednictwo Maryi a pośrednictwo Chrystusa*, SM 4 (2002) Nr. 3, S. 119; G. L. Müller, *Mittlerin der Gnade*, a.a.O., S. 489.

[100] MC 27.

Siena nahegelegt wurde[101]. An dieser Stelle kommt immer deutlicher die Konzeption der Teilnahme Mariens an der mittlerischen Mission des Heiligen Geistes ins Spiel. Y. Congar hat dies in seinem *adagium* ausgedrückt: „Die Rolle Mariens befindet sich in der Rolle des Heiligen Geistes“[102], wobei zwischen ihnen „eine bestimmte Rollengemeinschaft [besteht], die unter völlig anderen Bedingungen erfüllt wird“[103]. R. Laurentin seinerseits betont, dass der Heilige Geist die Quelle aller Gnade ist und Maria „durch ihre Fürsprache und die völlige Gemeinschaft des Glaubens und Wirkens mit Christus und dem Heiligen Geist am Gnadenwerk teilnimmt, die ihr ermöglichen, ihren Kindern zu helfen, indem sie sie auf den Empfang der Gnade vorbereitet“[104]. So sieht der französische Theologe neben der Fürsprache auch die andere Art des errettenden Dienstes Mariens: es ist eine ‚Gemeinschaft des Glaubens und Wirkens‘ mit Christus und dem Heiligen Geist. Maria arbeitet daher eng mit der zweiten und der dritten göttlichen Person zusammen, um die Menschen zur Erlösung zu führen. An anderer Stelle sagt Laurentin, dass Maria einfach Beschützerin ist, „indem sie mit dem Heiligen Geist mitwirkt, denn Christus gibt nur ihm den Titel Paraklet“[105].

Daher ist es heute weithin anerkannt, dass die Rolle Mariens bei der Verleihung der Gnadengaben für die Menschen und beim Aufbau ihrer Liebesbeziehung zu Gott nur als ihre Teilnahme an der Mittlerschaft Christi und als Teilnahme an der mittlerisch-errettenden Rolle des Heiligen Geistes möglich ist. Papst Johannes Paul II. schreibt ausdrücklich darüber, indem er hervorhebt, dass der heilsame Einfluss Mariens auf die Menschen vom Heiligen Geist getragen ist, der sie in ihrer Sorge für die Brüder ihres göttlichen Sohnes bestärkt[106].

Welcher Art ist dann dieses Mitwirken mit der dritten göttlichen Person gezeigt, und worin besteht es?

Wenn zeitgenössische Theologen über diese Funktion Mariens schreiben, bezeichnen sie sie am häufigsten als ‚Werkzeug des Heiligen Geistes‘ und als ‚Mitarbeiterin des göttlichen Parakleten‘. Der erste Begriff betont den totalen Gehorsam und die Bereitschaft Mariens nach dem Modell der Verfügbarkeit des Werkzeugs für eine Person, die es verwendet. Bei dieser Auffassung steht Maria als Person mit ihrer Freiheit und Entscheidungsfreiheit etwas im Schatten. Hingegen betont die zweite Auffassung nachdrücklich die Würde Mariens als Person, die mit Gott zusammenarbeitet, aber verdeckt die Unterordnung Mariens unter den Heiligen Geist. Daher scheint uns die Bezeichnung, die Mariens untergeordnete Zusammenarbeit mit dem Heiligen Geist in Bezug auf die Kirche widerspiegelt, am ehesten gerechtfertigt: ‚Maria, die Magd des Heiligen Geistes im Dienst für die Menschen‘. Dieser Titel ist biblisch begründet

(vgl. Lk 1,38), weil Maria als Magd der Heiligen Dreifaltigkeit auch Ma

gd des Heiligen Geistes ist. Darüber hinaus spricht dieser Titel deutlich von der Unterordnung und vom Gehorsam Mariens gegenüber der dritten göttlichen Person und betont zugleich den persönlichen Charakter der Beziehung ‚Gott – Maria‘[1]. Deshalb trägt dieser Absatz eine solche Überschrift; er besteht aus zwei Teilen, in denen Maria nach dem von modernen Theologen verwendeten Wortschatz als Werkzeug und Mitarbeiterin der dritten göttlichen Person dargestellt wird.

[101] Vgl. Anm. 71-75 im Kapitel IV.
[102] W, Bd. 1, S. 226.
[103] W, Bd. 1, S. 224.
[104] R. Laurentin, *Nieznany Duch Święty*, a.a.O., S. 489.
[105] Ebd.
[106] Vgl. RM 38.
[1] Dieser Titel nennt Maria einfach ‚die Magd der Mittlerschaft des Heiligen Geistes‘ J. C. R. García Paredes und P. Liszka. Vgl. J. C. R. García Paredes, *La mediación de María*, a.a.O., S. 231; P. Liszka, *Posredniczka w Duchu Swietym*, a.a.O., S. 152.

### 6.2.3.1 *Maria als Werkzeug des Heiligen Geistes*

Heutige Autoren betonen sehr oft, dass der Heilige Geist in seiner mittlerisch-errettenden Mission gegenüber der Kirche und jedem Christen sich der seligen Jungfrau Maria als Werkzeug bedient[2]. Maria wurde von der dritten göttlichen Person als Werkzeug nicht nur im Werk der Menschwerdung verwendet[3], - die die Grundlage und das Prinzip der Selbstmitteilung Gottes an den Menschen darstellt -, sondern erfüllt diese Mission auch jetzt in der Zeit der Kirche. Maria ist kein passives ‚Werkzeug', sondern ein lebendiges[4], und der Heilige Geist bedient sich ihrer, um das Reich Gottes aufzubauen[5]. Als Instrument und Werkzeug des Geistes erfüllt sie ihre Mission vor allem im Werk der Heiligung der Menschen[6] und in der Vermittlung des Geschenkes der Erlösung[7]. Zugleich hilft sie uns, die dritte göttliche Person kennenzulernen[8].

L. Carli erklärt explizit, dass alles, was Maria als Mutter Christi und Mutter der Kirche tut, eine Teilnahme an der Hauptursächlichkeit des Heiligen Geistes ist, dessen demütigstes und treuestes Werkzeug sie ist[9]. Die Bezeichnung Mariens als ‚voll der Gnade' durch den Engel bedeutet, dass sie voll des Heiligen Geistes ist, das heißt, dass sie voll an der Gnade beteiligt ist, die er bringt[10].

In ähnlicher Weise befasst sich L. Scheffczyk mit der Teilnahme Mariens an der Mittlerschaft des Geistes. Dieser deutsche Theologe und spätere Kardinal erklärt, dass die heiligste Jungfrau Maria, weil sie mit dem Heiligen Geist erfüllt war, nicht nur die Mittlerin Christi, sondern auch die Mittlerin des Heiligen Geistes wurde, weil der göttliche Paraklet ‚durch ihre Mittlerschaft sein Werk vollbringt'[11] und er sich offenbart ‚durch ihre ganze Person und ihr Tun'[12]. Laut Scheffczyk wurde diese Vereinigung Mariens mit dem Heiligen Geist die Ursache für ihre Mittlerschaft und geistige Mutterschaft. Diese beiden Aufgaben, die Maria erfüllt, sind die Gnaden, die sie empfängt und die aus „der heiligmachenden, belebenden und geistig stärkenden Kraft des Heiligen Geistes hervorgehen, für die Maria das auserwählte und am besten geeignete geschaffene Werkzeug ist"[13]. Diese Teilnahme Mariens an der Mission des Heiligen Geistes besteht in erster Linie darin, dass sie dank der dritten Person der Heiligen Dreifaltigkeit „an der Ausbreitung der heilsamen Kraft der Liebe Gottes" teilnimmt[14] und ‚Teilnehmerin und Mittlerin an der Ausbreitung des Heilswerks und seiner wichtigsten Frucht - des Heiligen Geistes" ist[15]. Nach Scheffczyk nimmt Maria als ‚Gnadenvolle' und ‚vom Geist

---

[2] Vgl. G. Philips, *Le Saint-Esprit et Marie dans l'Eglise*, a.a.O., S. 35; A. Gómez de Cadinaños, *María, personificación del Espíritu Santo*, a.a.O., S. 62-65; A. Molina Prieto, *Valores pneumatologicos de la mariologia avilista*, a.a.O., S. 135-137.

[3] C. I. González nennt die Rolle Mariens im Geheimnis der Menschwerdung ‚Dienst für den Heiligen Geist' (C. I. González, *Mariologia. Maria, Madre e Discepola*, Casale Monferrato 1988, s. 198-199). Vgl. A. Ziegenaus, *Maria als Abbild der Person des Heiligen Geistes (M. J. Scheeben)*, in: *Maria und der Heilige Geist*, a.a.O., S. 33.

[4] Vgl. J. Kudasiewicz, *Matka Odkupiciela*, a.a.O., S. 231.

[5] „In der Menschwerdung machte der Heilige Geist Maria zu einem Instrument der Erlösung. Durch die Geschichte hindurch bedient der Heilige Geist sich Marias, um das Reich Gottes in den Seelen aufzubauen" (SP, S. 18).

[6] „Die Mutter Gottes ersetzt oder verbirgt nicht den Heiligen Geist, im Gegenteil – sie lässt uns seine wundervollen Wege kennen und arbeitet eng mit ihm als seinem Werkzeug im Werk der Erlösung und Heiligung der Menschen zusammen" (M. Wszołek, *Pneumahagijna zasada odnowy kultu maryjnego*, a.a.O., S. 211). Vgl. E. Toniolo, *Maria e lo Spirito Santo nella riflessione patristica*, „La Madonna" 20 (1972) Nr. 5-6, S. 43. Vgl. S. Gręś, *Relacja: „Duch Święty – Maryja"*, a.a.O., S. 117.

[7] Vgl. M. Wszołek, *Pneumahagijna zasada odnowy kultu maryjnego*, a.a.O., S. 211.

[8] Vgl. ebd.

[9] „Tutto quello [...] che Maria ha in sé di grande, di bello e di santo, tutto quanto ella opera come Madre di Cristo e della Chiesa, non è che partecipazione della causalità principale dello Spirito Santo, di cui ella è strumento umilissimo e fedelissimo" (L. M. Carli, *Lo Spirito Santo e Maria*, a.a.O., S. 39).

[10] Vgl. ebd.

[11] L. Scheffczyk, *Maryja Matka i Towarzyszka Chrystusa*, a.a.O., S. 146.

[12] Ebd.

[13] Ebd., S. 147.

[14] Ebd., S. 148.

[15] Ebd.

Erfüllte‘ durch ihre Person und ihr Wirken am Heilswerk teil. Wie jeder Mensch, auf dem der Heilige Geist ruht, verkündet Maria das Wort Gottes (vgl. Apg 4,28), legt Zeugnis von Gott ab (vgl. Apg 4,33) und leitet die Menschen an, den Glauben an ihn anzunehmen (vgl. Apg 5,14). Dank des Heiligen Geistes hat sie neue Kräfte und neue Möglichkeiten in ihrer Teilnahme am Heilswerk[16].

Kurzum, der Gedanke dieses hervorragenden deutschen Theologen, dass der Heilige Geist sich Marias als Werkzeug für sein Werk bedient, ist festzuhalten. Diese Mission Mariens besteht vor allem in der Ausbreitung der heilsamen Kraft der Liebe Gottes, in der Ausbreitung des Heilswerkes und in ‚der Ausbreitung des Heiligen Geistes‘. So wird Maria von Scheffczyk sowohl als diejenige dargestellt, die an der Mission des Heiligen Geistes teilnimmt und ihm all ihre Kraft verdankt, als auch als diejenige, die den Heiligen Geist trägt, d. h. sie ist die *Pneumatophora*.

Pater S. C. Napiórkowski seinerseits weist auf zahlreiche Marienerscheinungen im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert hin und erklärt, der Heilige Geist sendet Maria, damit sie wie Johannes der Täufer die Menschen zur Bekehrung und Buße aufruft. Daher spielt sie die Rolle eines Werkzeugs und einer Botin des Geistes Gottes bei der Bekehrung der Herzen der Menschen[17]. Der Theologe aus Lublin betrachtet jedoch den Dienst Mariens in einem weiteren Sinn. Er erinnert nämlich daran, dass derjenige, der die Menschen zu Christus führt, der Heilige Geist ist. Der göttliche Paraklet verwendet bei dieser Mission verschiedene Instrumente. Das sind: das Wort Gottes und die Sakramente und das Volk: Priester, Heilige und die betende Gemeinschaft der Kirche. In äußerst wirksamer Weise führt der Heilige Geist die Menschen zu Christus durch die Mutter Gottes, die er mit sich selbst ganz und gar erfüllte. Nach Aussage von Pater Napiórkowski führt Maria auf die Art und Weise zu Christus, in welcher der Heilige Geist sich ihr bedienen will. Das Prinzip ‚durch Maria zu Christus‘ kann also als ‚eine Form des Führens zu Christus durch den Heiligen Geist‘ verstanden werden[18].

Obwohl Napiórkowskis Argument als Frage formuliert ist, scheint es für die Theologie der marianischen Mittlerschaft von größter Bedeutung zu sein. Das in den letzten Jahrzehnten von Theologen oft kritisierte und in der Volksfrömmigkeit geltende Prinzip ‚durch Maria zu Jesus‘ findet seine neue, tiefe pneumatologische Begründung. Wie der *sensus fidelium* zeigt, führt der Heilige Geist die Menschen zum Erlöser, indem er sich der seligen Jungfrau Maria bedient. Er möchte, dass die Menschen diesem Weg folgen, d. h. ‚durch Maria zu Jesus‘, weil dies der effektivste Weg ist, auf dem der in der Person Mariens gegenwärtige göttliche Paraklet selbst der Führer ist.

R. Laurentin macht auf einen weiteren Aspekt aufmerksam. Er erklärt, dass Maria „das gehorsamste, ihm ergebenste und treueste Instrument des Heiligen Geistes“ ist[19]. Heute erfüllt Maria diese Mission, ein Werkzeug des Geistes zu sein, indem sie sich für den Aufbau der Kirche einsetzt: „Das *Fiat* der Verkündigung [...] verpflichtet sie vollständig und irreversibel, damit sie den Leib Christi in jeder Hinsicht aufbaue, indem sie stets den Schöpfergeist anregt“[20].

Pfr. S. Gręś weist noch auf einen anderen Aspekt hin, indem er die Ansichten des protestantischen Autors Henry Chavannes erörtert. Auf die Frage, worin die Besonderheit der Mittlerschaft Marias besteht, antworten beide Autoren, dass das Wesentliche der Mittlerschaft Mariens und der Kirche darin liegt, dass sowohl die Kirche als auch Maria menschliche

[16] Vgl. ebd., S. 149. Vgl. L. Scheffczyk, *Maria im Glauben der Kirche*, Bd. 2, a.a.O., S. 66.

[17] „Im 20. Jahrhundert sendet wiederholt der Geist Gottes Maria, damit sie zur Bekehrung aufruft: in La Salette, in Lourdes, in Fatima und an vielen anderen Orten. […] Maria scheint Johannes der Täufer des 20. Jahrhunderts zu sein, der nach dem Evangelium zur Umkehr aufruft und dazu, die Wege des Lebens zu ebnen. Für viele reicht das Wort Gottes zur Bekehrung, manche brauchen auch die Tränen der Mutter“ (SP, S. 18).

[18] Vgl. K. Pek, S. C. Napiórkowski, *Yves Congar – Ojciec Kościoła XX wieku*, „Lignum Vitae” 4 (2003), S. 22.

[19] R. Laurentin, *Nieznany Duch Święty*, a.a.O., S. 486.

[20] Ebd.

Werkzeuge sind, die von Gottes Hand ergriffen werden, um ein Werk zu vollbringen, das mehr als ein menschliches ist[21]. Derjenige, der diese Werkzeuge bereitet und verursacht, dass das Werk ausgeführt wird, ist der Heilige Geist[22]. Nach Pfr. Gręś Meinung, an einer anderen Stelle geäußert, besteht das Werk Mariens – die, das Werkzeug der dritten göttlichen Person ist – darin, „dass sie den Heiligen Geist zeigt“[23], dass “durch sie die Kraft seines Wirkens hindurchgeht“‘[24], sie das “Werkzeug zur Heiligung der Welt“ ist[25], sie die “Überbringerin der Gaben des Heiligen Geistes, besonders durch das Gebet“ ist[26], sie auch eine Art “Magd und Werkzeuges des Heiligen Geistes“ ist[27]. An einer anderen Stelle nennt Pfr. Gręś nach Felix Zapłata Maria das Werkzeug des Heiligen Geistes, denn „durch sie [...] gießt er die Gnaden Christi aus und ergänzt so das Erlösungswerk durch alle Jahrhunderte“[28].

So können wir sehen, dass dieser polnische Theologe in pneumatologischen Begriffen auszudrücken versucht, was die frühere Theologie als die Konzeption der marianischen Mittlerschaft aller Gnaden formuliert hat. Gręś weist nämlich darauf hin, dass sich der Heilige Geist Marias als Werkzeug für die Heiligung der Menschen und für die Beschenkung mit seinen Gaben und Gnaden bedient hat. Der Theologe aus Zielona Góra präzisiert die Art und Weise, wie Maria gedient hat, nicht genauer. Der Satz, dass Maria “die Überbringerin der Gaben des Heiligen Geistes ist, besonders durch das Gebet“ legt nahe, dass das Wirken Mariens vor allem in ihrer Gebetsvereinigung mit dem Heiligen Geist besteht, durch die sie die Menschen unterstützt, damit die Gaben des Geistes in ihnen wirksam werden und ihnen entsprechende Früchte bringen. Also sehen wir in den Gedanken von Pfr. Gręś eine klare Konzeption der Mittlerschaft Mariens, die als die Teilnahme an der Mittlerschaft des göttlichen Parakleten verstanden wird.

Wenn man die Aussagen heutiger Autoren über Maria als Werkzeug des Heiligen Geistes zusammenfasst, ist festzuhalten, dass viele von ihnen diese Mission der seligen Jungfrau Maria als ihre Teilnahme am Wirken des Heiligen Geistes verstehen, insofern sie den Menschen das Geschenk der Erlösung vermittelt. Es wurde keine genaue Beschreibung der Art und Weise ausgearbeitet, wie Maria diese Mittlerschaft verwirklicht. An die Stelle der sachbezogenen Gnadenkonzeption taucht jedoch die personale Konzeption immer deutlicher auf. Bei dieser Auffassung erfüllt Maria die mittlerische Mission als Werkzeug des Heiligen Geistes hauptsächlich durch ihre Gegenwart. Mit ihr kommt der Heilige Geist, und sie hilft den Menschen, sich für seine Gaben zu öffnen, sie ist die Überbringerin seiner Gnaden. Der göttliche Paraklet bedient sich ihrer beim Aufbau der Kirche.

#### 6.2.3.2 *Maria als Mitarbeiterin des Heiligen Geistes*

Die zweite Perspektive, die im zeitgenössischen theologischen Denken häufig vorkommt, wenn es darum geht, die Mittlerschaft Mariens von oben im Heiligen Geist zu beschreiben, ist die Kooperation, nach der Maria in ihrer mittlerisch-errettenden Mission die Mitarbeiterin des Heiligen Geistes genannt wird. Im Folgenden präsentieren wir diese Sicht

---

[21] Vgl. H. Chavannes, *La Vierge Marie et le don du coeur nouveau*, EtM 27 (1970), S. 89; S. Gręś, *Relacja: „Duch Święty – Maryja”*, a.a.O., S. 112.

[22] „Es gibt nirgendwo eine Anzeige gegen die Bezeichnung Marias oder der Kirche als Werkzeuge des Heiligen Geistes“ (S. Gręś, *Maryja wzorem życia w Duchu Świętym*, a.a.O., S. 38).

[23] Ebd.

[24] Ebd.

[25] Ebd., S. 39.

[26] Ebd.

[27] Ebd.

[28] F. Zapłata, *Podstawy kultu maryjnego*, CT 38 (1968) Nr. 3, S. 64; vgl. S. Gręś, *Relacja: „Duch Święty – Maryja”*, a.a.O., S. 179.

und zeigen zunächst das vom hl. Maximilian und seinen Kommentatoren dargestellte Modell und dann die Ansichten anderer Theologen.

#### 6.2.3.2.1 Die Konzeption des hl. Maximilian Kolbe

Die pneumatologische Begründung der Mittlerschaft der seligen Jungfrau Maria von oben hängt beim hl. Maximilian eng mit der oben vorgestellten pneumatologischen Begründung der Mittlerschaft von unten zusammen. Es handelt sich nämlich um das in Absatz 6.2.2.2.2.1 dargestellte Modell der Heilskommunikation, verstanden als die Aktion Gottes und die Reaktion der Schöpfung. Nach diesem Ansatz erreicht jede Aktion Gottes (Schöpfungs- und Erlösungswerk) die Menschen vom Vater durch den Sohn und den mit der Immaculata vereinigten Geist, und auf ähnliche Weise kehren die Reaktionen der menschlichen Liebe zu Gott Vater zurück. Maria ist der Gipfel der gesamten Schöpfung, die zu Gott zurückkehrt, weil sie am engsten mit dem Heiligen Geist verbunden ist.

Dem hl. Maximilian zufolge ist das sichtbarste Zeichen der Vereinigung Mariens mit dem göttlichen Parakleten ihre Teilnahme an der Erfüllung der Aufgabe der Mittlerschaft von oben. Diese Konzeption Pater Kolbes wurde von mir bereits in früheren Veröffentlichungen erörtert[1].

Dieses theologische Modell wird unten zusammenfassend präsentiert. Man könnte sagen, dass der hl. Maximilian seine gesamte Vision bezüglich der Rolle Mariens in der Erlösungsökonomie in den folgenden Worten aus dem Jahr 1938 verfasst hat: „Aus all diesem darf man folgern, dass Maria als Mutter Jesu, des Erlösers, zur Miterlöserin des Menschengeschlechtes wurde, und als Braut des Heiligen Geistes nimmt sie an der Austeilung aller Gnaden teil“[2]. An anderer Stelle schreibt Pater Kolbe zur Begründung der marianischen Mittlerschaft von oben: „Die Vereinigung des Heiligen Geistes mit der Unbefleckten Jungfrau ist so eng, dass der Heilige Geist, der die Seele der Immaculata durchdringt, die Seelen einzig durch ihre Mittlerschaft beeinflusst. Deshalb wurde sie die Mittlerin aller Gnaden“[3].

In beiden Formulierungen sehen wir, dass nach Aussage des Heiligen aus Niepokalanów die universale Mittlerschaft, die Maria in ihrem Werk der Weitergabe der Gnaden an die Menschen erfüllt, eine Folge ihrer Vereinigung mit dem Heiligen Geist ist. Außerdem wird in beiden Sätzen deutlich hervorgehoben, dass Maria die dem Heiligen Geist untergeordnete Rolle erfüllt. Im ersten Satz lesen wir, dass Maria an der Austeilung aller Gnaden ‚teilnimmt‘, und im zweiten, dass ‚der Heilige Geist die Seelen einzig durch ihre Mittlerschaft beeinflusst‘. Wir haben also eine klare Auffassung von der Teilhabe Mariens an der mittlerisch-heiligmachenden Mission des Heiligen Geistes. An einer anderen Stelle drückt Pater Kolbe diese Idee der Teilhabe mit den folgenden Worten aus: „Die Immaculata ist die Mittlerin aller Gnaden, denn sie gehört zum Heiligen Geist“[4].

Im Fall des hl. Maximilian ist dieser Gedanke der Teilhabe maximalistisch, denn er argumentiert, dass der Heilige Geist den Menschen allein durch Maria die Gnaden gewährt[5]. Pater Maximilian begründet diese These sowohl durch das Mysterium der Menschwerdung als auch durch das Mysterium der Unbefleckten Empfängnis.

Erstens: Wie der Heilige Geist in Zusammenarbeit mit Maria den Leib Jesu auf wunderbare Weise geformt hat, so gibt er - nach Pater Kolbe - auch das Leben Gottes (d. h. die

[1] Vgl. z. B. G. M. Bartosik, *Duch Święty a Niepokalana w tajemnicy Zbawienia*, a.a.O., S. 237-238.
[2] PMK, Nr. 359, S. 584.
[3] PMK, Nr. 358, S. 582; vgl. J. Domański, *Zarys myśli maryjnej o. Maksymiliana Kolbego*, a.a.O., S. 154.
[4] Hl. Maximilian Maria Kolbe, *Szkic do artykułu „Immaculata”*, a.a.O., S. 293.
[5] „Der Heilige Geist, ihr göttlicher Bräutigam, wirkt allein in ihr und durch sie, gewährt das übernatürliche Leben, das Leben der Gnade, das Leben Gottes, die Teilnahme an der Liebe Gottes und an der Göttlichkeit“ (PMK, Nr. 375, S. 603).

Gnaden) den Menschen einzig durch Maria[6]. Pater Kolbe verweist in dieser Erklärung auf den hl. Ludwig Grignion de Montfort[7]. Der hl. Maximilian, der über diese Teilnahme Mariens an der Austeilung der Gnaden schreibt, weist darauf hin, dass die Gnade vom Heiligen Geist selbst gegeben wird, aber dies mit der ‚Zustimmung und Mitwirkung Mariens geschieht '. „Alle Schätze empfängt sie zu eigen und verteilt sie, wem und in welchem Maße sie selbst will" [8]. Pater Napiórkowski, der diesen Text kommentiert, zählt den hl. Maximilian zu den wenigen Theologen, die Maria eine gewisse Zuständigkeit über die Gnaden und über Gott allein einräumen[9]. Es scheint jedoch, dass Pater Kolbe diesen Satz nicht in einem streng dogmatischen Sinne behandelte, als habe die heiligste Jungfrau Maria Macht über den Heiligen Geist (das wäre Häresie). In seinen Schriften ist deutlich der Gedanke der Teilhabe Mariens an dem Werk der Gnadenverleihung durch den Heiligen Geist zu erkennen. Der göttliche Paraklet bedient sich lediglich Mariens, indem er sie mit der Aufgabe der Mitarbeit betraut, Menschen zu heiligen und ihnen Gnaden zu gewähren.

Zweitens: Der Heilige Geist (die Ungeschaffene Unbefleckte Empfängnis) verleiht - nach Aussage Pater Maximilians - die Gnaden durch Maria (die geschaffene Unbefleckte Empfängnis), weil er so eng mit ihr vereinigt ist, als sei er in ihr verkörpert[10], und daher „gibt es keine Gnade, die nicht ihr Eigentum wäre, die nicht zu ihrer freien Verfügung übergeben wäre"[11]. Auch hier geht es um die Konzeption der Teilnahme Mariens an der Mittlerschaft des Geistes, die sich aus ihrer Vereinigung mit der dritten göttlichen Person ergibt.

Aus der Tatsache, dass Maria die Mittlerin ist, zieht Pater Kolbe den Schluss, dass es notwendig sei, sich der seligen Jungfrau als ihr Eigentum hinzugeben, was er in folgendem Text ausdrückt: „Alle Aktionen gehen vom Vater über Jesus und die Immaculata zu den Seelen, und alle Reaktionen gehen von den Seelen über die Immaculata und Jesus zum Vater. Es gibt eine vollkommene Vereinigung zwischen dem Vater und Jesus und zwischen Jesus und der Immaculata. Es gibt viel zu tun allein zwischen der Immaculata und den Seelen. Daher […] das häufige Sprechen, Denken, Erzählen und Hören über die Immaculata. Die Immaculata ist die Mittlerin aller Gnaden, denn sie gehört zum Heiligen Geist, was sich aus ihrer innigsten Vereinigung mit dem Heiligen Geist ergibt. – Und deshalb durch sie zu Jesus und zum Vater"[12].

Wie bereits erwähnt, arbeiten in diesem Modell alle "Übergänge" (vom Vater zu Christus, von Christus zum Heiligen Geist und zur Immaculata, von der Immaculata zu den Menschen und umgekehrt – von der Immaculata und vom Heiligen Geist zu Christus und von Christus zum Vater) einwandfrei. Wenn der Mensch jedoch manchmal die Erlösung nicht erreichen kann, ist die niedrigste Stufe dieses Modells in der Phase der Antwort, nämlich der

---

[6] Der Heilige Geist formt in ihr auf wunderbare Weise den Leib Jesu, er wohnt in ihrer Seele, durchdringt sie auf so unaussprechliche Weise, dass der Name ‚Braut des Heiligen Geistes' nur eine sehr vage Bezeichnung für das Wirken des Heiligen Geistes in ihr und durch sie ist. […] „Von nun an sendet der Heilige Geist keine Gnade, und der Vater flößt durch den Sohn und den Geist kein übernatürliches Leben in die Seele ein als nur durch die Mittlerin aller Gnaden – die Immaculata, für ihr ‚Fiat', ihr Mitwirken. Alle Schätze empfängt sie zu eigen und verteilt sie, wem und in welchem Maße sie selbst will" (PMK, Nr. 366, S. 591).

[7] „Der Heilige Geist will sich Mariens bedienen, obwohl er ihrer nicht im geringsten bedarf, und auf diesem Wege seine Fruchtbarkeit verwirklichen, indem er in ihr und durch sie Jesus Christus und dessen Glieder hervorbringt. Auch nach dem Tode Christi wirkt der Heilige Geist alles in uns durch Maria. [...] Der Heilige Geist bildet täglich bis zum Ende der Welt die neuen Glieder des mystischen Leibes Christi. Wie der hl. Ludwig Grignion folgert, erfolgt dieses Werk jedoch mit Maria, in Maria und durch Maria" (PMK, Nr. 359, S. 583-584).

[8] Vgl. Anm. 337 in diesem Kapitel.

[9] Vgl. PMK, Nr. 366, S. 591-592, Anm. 1.

[10] „Und der Heilige Geist? Er ist in der Immaculata wie die zweite Person der Hl. Dreifaltigkeit, der Sohn Gottes, in Jesus. Mit dem Unterschied jedoch, dass in Jesus Christus zwei Naturen vereint sind, die göttliche und die menschliche, er aber eine Person ist, die göttliche. In der Immaculata jedoch unterscheiden sich Natur und die Personen von der Natur und Person des Heiligen Geistes. Die Verbindung ist so unaussprechlich und vollkommen, dass der Heilige Geist nicht anders wirkt als nur durch die Immaculata, seine Auserwählte. Deshalb ist sie also die Mittlerin aller Gnaden des Heiligen Geistes" (*List do br. Salezego Mikołajczyka*, 28 Juli 1935, in: *Pisma Ojca Maksymiliana Marii Kolbego, franciszkanina*, a.a.O., Bd. 3, Nr. 560, S. 243. Vgl. PMK, Nr. 358, S. 582.

[11] Ebd.

[12] Hl. Maximilian Maria Kolbe, *Szkic do artykułu „Immaculata"*, a.a.O., S. 293.

Übergang vom Menschen zu Maria, dafür verantwortlich. Um dem abzuhelfen, ist Pater Kolbe der Ansicht, dass ein marianisches Apostolat entwickelt werden sollte, das die Menschen somit näher an die Unbefleckte heranführt. Dies ist der effektivste und einfachste Weg zur Erlösung[13].

Wie Pater Stanisław Piętka zutreffend bemerkt, ist dem hl. Maximilian zufolge die Hingabe an die Immaculata praktisch die Hingabe an den Heiligen Geist und folglich die Hingabe an die Kirche, deren göttlicher Paraklet der Geist ist[14]. Die Andacht der Hingabe an die Immaculata ist also ein klares apostolisches Merkmal. Sie bedeutet, sich dem Heiligen Geist für den Dienst der Kirche zur Verfügung zu stellen.

Erwähnen wir unter den vielen Kommentaren zur Lehre des hl. Maximilian über die Mittlerschaft von oben ‚im Heiligen Geist' die wichtigsten!

Pater H. Manteau-Bonamy, der die Auffassung des hl. Maximilian über die Teilnahme Mariens am Werk der Verleihung der Gnaden durch den Heiligen Geist erörtert, betont, dass „es nicht notwendig ist, die Mittlerschaft Mariens von der Mittlerschaft des Heiligen Geistes, des zweiten Fürsprechers, zu trennen"[15]. Maria ist in der Tat das ‚offensichtlichste Zeichen des Heiligen Geistes' und „untrennbar mit ihm in seiner Mittlerschaft verbunden"[16]. Der französische Theologe nennt Maria explizit ‚Teilhaberin des Heiligen Geistes'[17]. Bei der Erklärung, worin diese Kooperation Mariens mit dem göttlichen Parakleten in der Mittlerschaft von oben besteht, heißt es, dass Maria das ‚Sakrament des Heiligen Geistes' ist und daher immer dort gegenwärtig ist, wo er wirkt. Sie ist untrennbar mit dem Heiligen Geist verbunden, der die Aufgabe des universalen Beistandes erfüllt[18]. Nach Manteau-Bonamy ist der mütterliche Schutz Mariens über die Brüder ihres Sohnes in jedem Moment ihres Lebens ein Echo des Wirkens des Heiligen Geistes, der in unseren Herzen ruft: ‚Abba! Vater!' (Gal 4,6)[19]. Es handelt sich daher um die Teilnahme an der beschützend-mittlerischen Mission der dritten göttlichen Person.

E. Piacentini hingegen stellt die Frage, ob das Denken Pater Kolbes eine theologische Grundlage hat, die „dieses exklusive Wirken des Heiligen Geistes mit der Immaculata und damit die Austeilung der Gnaden durch die Mittlerschaft Mariens erklären würde"[20].

Auf der Suche nach der Antwort auf diese Frage stellt er fest, dass es in den Schriften des Heiligen aus Niepokalanów keine klare Antwort gibt, sondern eine vermutete Antwort gefunden werden kann. Nach seiner Meinung ergibt sich diese Antwort aus der engen Beziehung zwischen Maria als der geschaffenen Unbefleckten Empfängnis und dem Heiligen Geist als der Ungeschaffenen Unbefleckten Empfängnis, „wobei die Verleihung des trinitarischen Lebens nur in ihrer Vereinigung stattfindet. Das theologische Motiv für dieses alleinige Wirken Mariens bei der Verleihung des trinitarischen Lebens durch den Heiligen Geist ist also derselbe Wille Gottes, der bei der Wahl dieser Heilsökonomie dieses harmonische

---

[13] S. C. Napiórkowski, *Boskie i duchowe macierzyństwo Maryi w nauce bł. Maksymiliana Marii Kolbego,* a.a.O., S. 360. Vgl. G. M. Bartosik, *Duch Święty a Niepokalana w tajemnicy Zbawienia*, a.a.O., S. 238.

[14] „Diese Beziehung Mariens zum Heiligem Geist, dem sie alles verdankt, ist eine Prämisse, aus der hl. Maximilian folgert, dass ‚sich der Immaculata hingeben' bedeutet, sich im vollen Sinne des Wortes dem Heiligen Geist, der Quelle aller Gaben, der ‚Seele der Kirche', hinzugeben. Daraus können wir den Schluss ziehen, dass die Hingabe an den Heiligen Geist im vollen Sinne des Wortes eine völlige Hingabe an die Kirche Christi ist, deren ‚Leben' der Heiliger Geist, und deren Mutter die Immaculata ist" (S. Piętka, *Duch Święty a Maryja w ujęciu św. Maksymilia na M. Kolbego*, a.a.O., S. 329).

[15] H. M. Manteau-Bonamy, *Nauka maryjna ojca Kolbego*, a.a.O., S. 128.

[16] Ebd.; vgl. H. M. Manteau-Bonamy, *L'Immacolata rivela lo Spirito Santo*, a.a.O., S. 78.

[17] Der Heilige Geist ist der Mittler zwischen Jesus und uns. […] Jesus gibt uns ‚seitens des Vaters' die dritte göttliche Person, die in uns Fürsprecher, Gehilfe und Mittler sei. Da die Immaculata mit dem Heiligen Geist, dem Geist Jesu, dem zweiten Fürsprecher, auf unaussprechliche Weise vereinigt ist, ist sie Teilhaberin seiner Mittlerschaft. Sie versperrt uns also weder Christus noch den Heiligen Geist" (ebd., S. 129).

[18] Vgl. H. M. Manteau-Bonamy, *L'Immacolata rivela lo Spirito Santo*, a.a.O., S. 79; S. Gręś, *Relacja: „Duch Święty – Maryja"*, a.a.O., S. 219.

[19] Vgl. H. M. Manteau-Bonamy, *L'Immacolata rivela lo Spirito Santo*, a.a.O., S. 79.

[20] E. Piacentini, *Panorama doktryny maryjnej bł. Maksymiliana Kolbego*, a.a.O., S. 317.

Verhältnis zwischen der geschaffenen Unbefleckten Empfängnis (Maria) und der Ungeschaffenen Unbefleckten Empfängnis (Heiliger Geist) festlegte[21]. Eine interessante Beobachtung führt Pfr. A. Skwarczyński an, der den Vortrag kommentiert, in dem der hl. Maximilian das Pfingstfest als ein Fest bezeichnet, das dem Fest der Unbefleckten Empfängnis sehr ähnlich ist. Er weist hin auf die enge Verbindung zwischen den Termini wie: Gnade des Heiligen Geistes, Mittlerin aller Gnaden und Mutter der Gnaden Gottes[22]. Laut dem Theologen aus Siedlce weist die Deutung von Pfingsten durch Pater Maximilian als Fest der Immaculata auf eine enge Verbindung zwischen dem Wirken sowohl des Gnadengebers (des Heiligen Geistes) als auch der Mittlerin aller Gnaden (Maria) hin[23].

Es sei auch an Pater Kolbes eigene Interpretation seiner Sicht der Teilnahme Mariens an der Mittlerschaft des Heiligen Geistes erinnert, die Pater S. C. Napiórkowski darstellt, und die bereits im Abschnitt 5.1.1 der vorliegenden Abhandlung präsentiert wurde. Der Theologe aus Lublin kommentiert die Texte Pater Kolbes; er sagt, dass Maria, die im Geheimnis ihrer unbefleckten Empfängnis mit dem Heiligen Geist eng vereint ist, als einzigartiges Gefäß dargestellt werden kann, voll der Person und der Gaben des göttlichen Parakleten (voll der Gnade) - und übervoll. Der Überfluss an Gnade, der aus diesem überreich gefüllten Gefäß (Maria) fließt, erreicht uns. Auf diese Weise erklärt Pater Napiórkowski die Mittlerschaft aller Gnaden durch Maria. Wir empfangen jede Gnade vom Heiligen Geist, der sie durch sein auserwähltes Gefäß ‚überlaufen' lässt, das Maria ist, von der aus diese Gnade uns erreicht[24]. Der Lubliner Theologe nennt die Auffassung Pater Maximilians ‚eine glückliche und treffende Idee', ‚etwas Kreatives in der Mariologie und Theologie'[25]. Gleichzeitig fordert er die Theologen auf, die Mittlerschaft Mariens nach dem Vorbild des hl. Maximilian pneumatologisch zu interpretieren[26].

Das Bild, das der Lubliner Franziskaner vorlegt, obwohl es den Anschein einer sachbezogenen Perspektive hat, deutet dennoch stark auf die grundlegende Wahrheit hin, dass Maria als Werkzeug (Gefäß) oder Gehilfin aktiv an der heiligmachenden-mittlerischen Mission des Heiligen Geistes teilnimmt.

Pater J. Bolewski weist auch auf einen etwas anderen Aspekt der Auffassung Pater Kolbes über die Mittlerschaft hin. Der Theologe aus Warschau bemerkt, dass für den hl. Maximilian das Zeichen der Unbefleckten Empfängnis das Bild einer Vision war, abgebildet auf der Wundertätigen Medaille, die Maria mit offenen Händen zeigt, aus denen die Gnaden Christi auf die Menschen herabfließen[27]. Zugleich erinnert Pater Bolewski daran, dass der hl. Maximilian in der Unbefleckten Empfängnis Mariens den Namen Gottes entdeckt hat – den Heiligen Geist[28] - und dass der Heilige Geist, der als körperlos gilt, sich in Maria als die Heilige Empfängnis offenbart hat[29]. Aus diesen Vorschlägen Pater Bolewskis kann folgender Schluss gezogen werden: Das Bild Marias auf der Wundertätigen Medaille und auf den Skulpturen, die sie mit ausgestreckten Armen darstellen, kann als Ikone der Unbefleckten Empfängnis gelesen

---

[21] Ebd.

[22] KMK, Nr. 216, S. 343.

[23] Vgl. A. Skwarczyński, *Duch Święty a Maryja w ujęciu Sergiusza Bułgakowa i św. Maksymiliana Kolbego,* a.a.O., S. 111.

[24] Vgl. MP, S. 208.

[25] MP, S. 205.

[26] „Es ist notwendig, diesem Weg zu folgen, das Leben Mariens pneumatologisch zu interpretieren, ihre Gegenwart im Himmel pneumatologisch zu interpretieren, wo sie auch für uns ist, damit der Heilige Geist in der Kirche wirken kann. […] Wir sollten anfangen, in der Pneumatologie über die Teilnahme Mariens am Wirken des Heiligen Geistes in der Kirche zu denken und zu sprechen. Der Heilige Geist kann unmittelbar auf Menschen einwirken, aber er hat auch eine solche ‚Strategie', dass er nach ihm verwandten ‚Instrumenten' sucht und durch sie in der Welt wirkt. Er tut das besonders durch Charismatiker, und die selige Mutter ist die allererste Charismatikerin, die in der Gemeinschaft der Heiligen zu unserem Wohl wirkt. Sie ist ein Mittel des Heiligen Geistes und somit eine Mittlerin. Wir müssen nicht einmal den Titel ‚Mittlerin' verwendet, um eine wundervolle Wahrheit über Maria zu übermitteln, die aktiv, tätig, beteiligt bei der Anwendung der Erlösung in der Welt ist" (MP, S. 205).

[27] Vgl. J. Bolewski, *Biała Bogini, Czarna Madonna,* a.a.O., S. 40.

[28] Vgl. ebd., S. 286.

[29] Vgl. ebd., S. 287.

werden: sowohl als geschaffene wie auch als Ungeschaffene [Hl. Geist]. Dieses Zeichen kann ebenso gelesen und interpretiert werden insbesondere als „Ikone des Heiligen Geistes in seiner mittlerischen Funktion hinsichtlich der Kirche“, in der sich die Ungeschaffene Unbefleckte Empfängnis der geschaffenen Unbefleckten Empfängnis bedient. Diese Interpretation des Zeichens auf der Wundertätigen Medaille und der Darstellung der Mutter Gottes als Mittlerin der Gnaden lässt uns bei der Betrachtung dieses äußeren Bildes den Blick unseres Herzens auf den Geist-Mittler richten, der sich bei dem Werk unserer Heiligung der seligen Jungfrau Maria bedient.

Wenn wir den Gedanken des hl. Maximilian Kolbe und seiner Kommentatoren zum Thema der pneumatologischen Begründung der marianischen Mittlerschaft von oben zusammenfassen, können wir sagen, dass Maria als diejenige dargestellt wird, die an der heiligmachenden-mittlerischen Tätigkeit der dritten göttlichen Person teilnimmt. Diese ihre Teilnahme geht aus ihrer engen Vereinigung mit dem göttlichen Parakleten hervor. Pater Maximilian und seine Kommentatoren begründen die Tatsache, dass sich der Heilige Geist Marias bedient, um den Menschen alle Gnaden zu gewähren, und sie betonen dabei, dass sich dies aus dem freien Willen Gottes ergibt. Der Heilige Geist als die Ungeschaffene Unbefleckte Empfängnis wirkt stets in enger Vereinigung mit der geschaffenen Unbefleckten Empfängnis – Maria.

#### 6.2.3.2.2 Die Konzeptionen anderer Theologen

Papst Paul VI. erklärte in seinem *Brief an Kardinal Suenens* von 1975, dass „der Heilige Geist sich mit Maria im Werk der menschlichen Erlösung verbunden hat“[30], und *der Katechismus der katholischen Kirche* betont, dass der Heilige Geist durch Maria die Menschen in die Gemeinschaft mit Christus bringt[31]. Auf diese Weise definiert das Lehramt der Kirche die Funktion Mariens, die in der Kooperation,im Mitwirken mit dem Heiligen Geist besteht, deren Ziel es ist, die Menschen zu Christus zu führen. Also handelt es sich um eine mittlerische Mission.

Viele moderne Theologen schreiben über die Kooperation Mariens mit dem Heiligen Geist.

Eine ziemlich ausführliche Studie über die Kooperation Mariens mit dem Heiligen Geist, dem Heiligmachenden, wurde 1982 von Pater Domínguez vorgelegt[32]. Dieser spanische Theologe diskutiert die Frage der Kooperation Mariens mit dem Heiligen Geist sowohl im Geheimnis Christi als auch im Werk der Heiligung der Menschen. Obwohl das oben genannte Thema auf der Grundlage der Lehre der Kirchenväter und der mittelalterlichen Theologen erörtert wurde, zieht Domínguez Schlussfolgerungen, die möglicherweise auch für die moderne Theologie relevant sind. Wir stellen die wichtigsten von ihnen dar.

Die genannten Autoren betonen – wie der spanische Theologe feststellt –, dass die Teilnahme Mariens am heiligmachenden Wirken des Heiligen Geistes die Konsequenz der Rolle ist, die Maria im Mysterium der Menschwerdung gespielt hat. Maria hat den Heiligen Geist in der Menschwerdung nicht für sich selbst empfangen, sondern als Repräsentantin der gesamten menschlichen Natur. Deshalb kann man und muss man über ihre Teilnahme am heiligmachenden Wirken des Heiligen Geistes gegenüber allen Menschen sprechen[33]. Zweitens

---

[30] „...lo Spirito Santo, intervenendo in modo personale, anche se in comunione inscindibile con le altre Persone della SS. Trinità, nell´opera dell'umana salvezza ha associato a se stesso l´umile Vergine di Nazareth” (Paul VI., *Lettera al Cardinale Suenens*, a.a.O., S. 2).

[31] Vgl. KKK 725.

[32] O. Domínguez, *María, Colaboradora del Espíritu Santificador, en la Tradición patristica y medieval*, „Escritos del Vedat” 12 (1982), S. 325-356.

[33] Vgl. ebd., S. 343, 352-353; Hl. Bonaventura, *De Purif. sermo 2*, in: *Opera omnia*, Quaracchi, IX, 642 a.

ist die Rolle Mariens im heiligmachenden Wirken des Heiligen Geistes eng der Funktion untergeordnet, die die dritte göttliche Person erfüllt[34]. Diese Mitwirkung Mariens ist unvergleichlich vollkommener als die Kooperation anderer Menschen mit dem göttlichen Parakleten[35]. Drittens, Maria ist - besonders nach mittelalterlichen Theologen - vor allem eine Spenderin aller Gnaden des Geistes, des Heiligmachenden[36]. Viertens, die Mitwirkung Mariens am Werk der Gnadenverleihung durch den Heiligen Geist ist untrennbar mit ihrem fürbittenden Gebet gegenüber der Kirche und allen Christen verbunden[37]. Fünftens schließlich, um die Teilnahme Mariens an der heiligmachenden Mission des Geistes auszudrücken, sprechen die genannten Autoren darüber, dass Maria als Werkzeug des Geistes wirkt (sie besitzt die Wirksamkeit des Werkzeuges ), das immer abhängig von der Hauptursache ist, d. h. von dem göttlichen Parakleten[38].

Seine Überlegungen zusammenfassend sagt Domínguez, dass Maria eine privilegierte Kreatur ist, in der der Heilige Geist einwohnte und die er zu seiner besonderen Mitarbeiterin im Heiligungswerk Gottes machte. Wie durch den Heiligen Geist der Erlöser von Maria geboren wurde, so bedient sich auch der Heilige Geist Mariens, um der Welt die Gaben der Erlösung zu geben. Sie ist der lebendige Widerschein des göttlichen Feuers, das in ihr einwohnte. Die Wunder, die in ihr und durch sie geschahen, sind ein deutliches Zeichen für den allmächtigen Atem Gottes. Wenn wir sie anrufen, kommt sie zu uns als Mitarbeiterin und Braut des Heiligen Geistes, des Spenders der Gnaden und Charismen[39].

In einem anderen Artikel über die Kooperation Mariens mit dem heiligmachenden Werk des Heiligen Geistes betont Domínguez[40], dass die Mitarbeit Mariens den absoluten, vollständigen und direkten Einfluss des Heiligen Geistes auf das menschliche Herz nicht verschleiern und verringern kann[41]. Maria hat durch ihre Fürsprache und ihr Vorbild einen moralischen Einfluss auf die Menschen, aber man sollte auch über den anderen übernatürlichen Einfluss sprechen (der die physische Ursächlichkeit übersteigt), der sich aus ihrer Vereinigung mit dem Heiligen Geist ergibt. Der Heilige Geist, der ein Geschenk und ein Band der Liebe ist, sowohl im Schoß der Heiligen Dreifaltigkeit als auch im Leben der Menschen und der Kirche, möchte den Menschen dieses Leben geben, indem er sich der Hilfe (Mitarbeit) Mariens, seiner Braut, die mit ihm in der Sorge um die Heiligung der Menschen vereint ist, bedient. So wie sich Christus und der Heilige Geist der Kirche im Werk der Heiligung bedienen, so bedienen sie sich in besonderer Weise Mariens, die als das vollkommenste Glied der Kirche und als ihre Spitze vollständig mit Christus und dem Geist in diesem Werk harmoniert[42].

Ebenso schreibt über die Mittlerschaft Mariens als Höhepunkt der Mittlerschaft der Kirche Pfr. P. Liszka unter Berufung auf J. M. C. García Paredes (siehe Abschnitt 6.2.2.2.2.5 dieser Arbeit). Auf ähnliche Weise betrachtet Pfr. Liszka die marianische Mittlerschaft von oben. Seiner Meinung nach nehmen die Menschen entweder als Einzelpersonen oder als ganze Kirche an der Erlösung in dem Maße teil, in dem sie mit Christus im Heiligen Geist vereint sind[43]. Maria ist das ausgezeichnetste Glied der Kirche. Sie ist eine vollkommene Magd des Heiligen Geistes, denn nicht sie offenbart den Geist, sondern der Heilige Geist offenbart sich selbst, indem er sich ihrer Person bedient. „Wenn wir ihre Heiligkeit sehen, das heißt die Fülle

[34] Vgl. O. Domínguez, *María, Colaboradora del Espíritu Santificador*, a.a.O., S. 353.
[35] Vgl. ebd., S. 354.
[36] Vgl. ebd., S. 352.
[37] Vgl. ebd., S. 354.
[38] Vgl. ebd., S. 355.
[39] Vgl. ebd., S. 355-356.
[40] Siehe O. Domínguez, *La acción comun del Espíritu Santo y de María*, a.a.O., S. 215-237.
[41] Vgl. ebd., S. 232.
[42] Vgl. ebd., S. 232-233; vgl. S. Gręś, *Relacja: „Duch Święty – Maryja”*, a.a.O., S. 266.
[43] Vgl. P. Liszka, *Pośredniczka w Duchu Świętym*, a.a.O., S. 152.

des Humanen, der Gipfel der Persönlichkeit, dann sehen wir, dass der Urheber dieser Eigenschaften jemand Heiliges sein muss, jemand, der eine vollkommene Person ist“[44].

Pfr. Liszka betont, dass die Mittlerschaft Mariens heute in personaler Perspektive betrachten werden sollte. Er weist nämlich darauf hin, dass „die Mittlerschaft Mariens in dem statischen Schema die auf sachbezogene Weise verstandene Gnade betrifft, stattdessen in personaler Perspektive sich auf die Art des Kommens des Dreieinigen Gottes zu den Menschen bezieht und auf persönliche Bindungen, die er mit ihnen knüpft“[45]. Nach seiner Meinung ist Maria als vollkommener Mensch ein Zeichen und ein Ort der Offenbarung und des erlösenden Wirkens Gottes: des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes[46]. Ihre Mittlerschaft ist also die Teilnahme an der Mittlerschaft des Sohnes und des Geistes und ein unermesslicher Dienst beim Aufbau zwischenpersonaler Beziehungen zwischen Gott und dem Menschen.

L. Carli wiederum bemerkt, dass Maria mit dem Heiligen Geist kooperiert, um das übernatürliche Leben der Christen vor allem durch ihre mütterliche Liebe zu formen. Diese Kooperation ist der dritten göttlichen Person völlig untergeordnet und manifestiert sich vor allem in Vorbild und Fürbitte[47]. Der Bischof von Gaeta weist jedoch darauf hin, dass der *sensus fidelium* Maria neben Fürsprache und Vorbildfunktion einen tieferen, direkteren und intimeren Einfluss auf Menschen zuschreibt, dessen Wesen und Art von Theologen noch nicht ausreichend untersucht wurde[48]. Auf der Suche nach einer angemessenen Klärung dieses Problems erinnert Carli an die Lehre Papst Pius‘ XII. in der Enzyklika *Ad coeli Reginam*[49] und sagt aus, dass Maria eng mit ihrem verherrlichten Sohn und dem lebenspendenden Geist vereinigt ist und dadurch sich aktiv in der Gnadenordnung mit ihren Kindern verbindet und sie dabei eine wahre geistige Mutter für sie wird [50].

Wir sehen hier die theologische Demut des italienischen Bischofs, der sich der Schwierigkeit bewusst, in unserer menschlichen Sprache zu beschreiben, wie Maria die Mittlerschaft von oben ‚im Heiligen Geist‘ erfüllt. Aufgrund des weltweiten Glaubenssinnes des Volkes Gottes kann dieser Einfluss jedoch nicht abgestritten werden. Der Bischof beschreibt diesen Einfluss allgemein als ‚Mutterschaft im Heiligen Geist‘.

D. Bertetto schrieb ausführlich über die Kooperation Mariens mit dem Heiligen Geist und bezeichnete dieses Mitwirken als ‚Synergie‘. Dies wurde bereits in Abschnitt 5.2.1 erörtert. Dem italienischen Salesianer zufolge wirkt Maria auch nach dem Ende ihres irdischen Lebens ‚in seliger Synergie mit dem Heiligen Geist‘ und erfüllt die Funktion der Mittlerin, die für die Menschen eintritt und mit Christus in der Austeilung der Gnaden vereint ist[51].

J. Galot seinerseits betont, dass der Heilige Geist, der Christus im Zusammenwirken mit Maria geformt hat, auch heute Christus in der Welt und im christlichen Leben auf die gleiche Weise bildet[52]. Dieser Gedanke stammt vom hl. Ludwig Grignion de Montfort, der ebenfalls lehrte, dass der Heilige Geist Wunder nur in jenen menschlichen Seelen wirkt, in denen er seine Braut Maria findet[53], und dass die Formung der großen Heiligen, die am Ende der irdischen Zeiten kommen werden, nur ihr und dem Heiligen Geist vorbehalten ist[54]. Diese Gedanken des hl. Ludwig werden häufig von modernen Theologen zitiert, die damit die

---

[44] Ebd.; vgl. J. M. C. García Paredes, *Mariología*, Madrid 1995, S. 397.
[45] P. Liszka, *Pośredniczka w Duchu Świętym*, a.a.O., S. 152.
[46] Vgl. ebd.
[47] Vgl. L. Carli, *Lo Spirito Santo e Maria*, a.a.O., S. 48-49.
[48] Vgl. ebd., S. 49.
[49] Pius XII, Enzyklika *Ad coeli Reginam* (11 Oktober 1954), AAS 46 (1954), S. 636.
[50] Vgl. L. Carli, *Lo Spirito Santo e Maria*, a.a.O., S. 50.
[51] Vgl. Anm. 302 in Kapitel V.
[52] Vgl. J. Galot, *Maria e lo Spirito santo*, a.a.O., S. 98; TPN, Nr. 21.
[53] Vgl. TPN, Nr. 36; F. M. Franzi, *Maria Santissima modello all'anima consacrata della disponibilità allo Spirito Santo*, art. a.a.O., S. 249; S. Gręś, *Relacja: „Duch Święty – Maryja”*, a.a.O., S. 146.
[54] Vgl. TPN, Nr. 35; J. Bolewski, *Biała bogini, Czarna Madonna*, a.a.O., S. 47-48.

Wirksamkeit der Kooperation Mariens mit dem Heiligen Geist zum Wohle der Menschen und der Kirche betonen.

Pfr. K. Kowalik, der die in der Enzyklika *Redemptoris Mater* enthaltene päpstliche Lehre über die Mittlerschaft Mariens kommentiert, betont, dass Maria Mittlerin ist, weil sie an dem heiligmachenden Wirken des Heiligen Geistes teilnimmt[55]. Der Heilige Geist begleitet die heiligste Jungfrau Maria in ihrer Sorge um die Christen, daher übt sie einen erlösenden Einfluss auf die Erlösten aus. „Die Wirksamkeit dieses Einflusses geht jedoch nicht von ihr aus, sondern vom Heiligen Geist. Sie erwächst nicht aus ihr selbst, sondern kommt aus Gottes Geist. Der Einfluss Mariens wird durch den Heiligen Geist unterstützt, der die Sorge der Mutter um die Brüder ihres göttlichen Sohnes begleitet“[56]. Wir erkennen also bei diesem Theologen aus Lublin eine klare Konzeption der Teilnahme Mariens am heiligmachenden Wirken des Heiligen Geistes. Sowohl in der Enzyklika *Redemptoris Mater* als auch im Kommentar Kowaliks gibt es jedoch keine präzisierten Angaben darüber, wie Maria an diesem Werk des Geistes teilnehmen kann. Dieser ihr Einfluss wird allgemein als ‚mütterliche Sorge‘ bezeichnet.

Noch viele andere moderne Theologen schreiben über die Kooperation Mariens mit dem Heiligen Geist bei ihrer Mission in Bezug zur Kirche. Sie betonen vor allem, dass die Mission Mariens eine Mission ist, die der dritten göttlichen Person untergeordnet ist[57]; dass sie im Erlösungswerk Christi mit dem Heiligen Geist zusammenarbeitet[58]; dass sie die erste Mitarbeiterin des Geistes im Erlösungswerk ist[59]; dass sie durch die Kooperation mit dem Heiligen Geist zur Helferin Christi im Heilswerk wurde[60]; dass sich der Heilige Geist ihrer Mittlerschaft in seinem Wirken bezüglich der Kirche bedient[61]; dass sie die ‚Gefährtin des Geistes Gottes‘ in der Verwirklichung des Geheimnisses der Erlösung ist[62]; dass sie nach ihrer Himmelfahrt weiterhin mit dem Heiligen Geist für das Wohl der Christen zusammenarbeitet[63]; dass sie ein notwendiges Bindeglied bei der Verwirklichung des Werkes des Heiligen Geist ist[64].

In den meisten Fällen geben die Theologen nichts Präzises an, worin diese Kooperation Mariens mit dem Heiligen Geist bei der Anwendung des Heils Christi besteht. Es ist jedoch deutlich sichtbar, dass die moderne Theologie von der sachbezogenen Konzeption der Gnade abgewichen ist und es heutzutage selten ist, von Maria als der Spenderin der Gnade des Heiligen Geistes zu sprechen. Stattdessen lassen uns die oben zitierten Formulierungen zweifellos die Kooperation Mariens mit dem Heiligen Geist in personenbezogener Perspektive betrachten. Die Sorge Mariens um die Brüder ihres Sohnes besteht vor allem darin, die Liebesbeziehung zwischen Gott und dem Menschen in enger, untergeordneter Kooperation mit dem Heiligen Geist aufzubauen und wiederherzustellen.

Es ist bemerkenswert, dass die katholischen Theologen auch die Lehren der Ostkirchen bei dem hier behandelten Thema anwenden. Zum Beispiel zitieren sie den weit verbreiteten Glauben der orthodoxen Theologie, dass „in der Kirche nichts ohne die Teilnahme Mariens geschehen wird und dass das Wirken des Heiligen Geistes in den Geschöpfen zugleich auch

---

[55] K. Kowalik, *Nowe słowo o zbawczym pośrednictwie*, a.a.O., S. 110.

[56] Ebd., S. 111.

[57] Vgl. S. Gręś, *Maryja wzorem życia w Duchu Świętym*, a.a.O., S. 24.

[58] „Ella coopera con la cooperación del Espíritu en la obra redentora del Hijo” (M. G. Guerra, María, *la primera carismatica en la Iglesia*, a.a.O., S. 337). Vgl. S. Gręś, *Maryja wzorem życia w Duchu Świętym*, a.a.O., S. 24.

[59] Vgl. A. M. Calero, *La Vergine Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa*, a.a.O., S. 331-332.

[60] Vgl. L. Scheffczyk, *Maryja Matka i Towarzyszka Chrystusa*, a.a.O., S. 146.

[61] „Maria ist die Mittlerin bei der Verleihung des Geistes an die anderen Gläubigen“ (G. A. Maloney, *Maryja – łonem Boga*, a.a.O., S. 91-92).

[62] Vgl. R. Casasnovas, *Mariología y pneumatología*, EphMar 42 (1992), S. 368.

[63] Vgl. J. Myszkowski, *L'opera dello Spirito Santo in Maria*, a.a.O., S. 132-138.

[64] Vgl. A. Peelman, *L'Esprit et Marie dans l'oeuvre théologique de Hans Urs von Balthasar*, „Science et Esprit” 30 (1978), S. 291.

ihr Mitwirken voraussetzt“[65]. Darüber hinaus ist es im modernen katholischen Denken sehr gängig geworden, Maria *Pneumatophora* zu nennen[66]. Dieser Ausdruck bezieht sich auf die biblische Beschreibung der Heimsuchung Mariens, die bezeugt, dass der Heilige Geist Johannes und Elisabeth beim Besuch Mariens im Haus des Zacharias erfüllte (vgl. Lk 1,41). Diese Szene aus dem Neuen Testament ermöglicht es uns, Maria als diejenige zu betrachten, die den Heiligen Geist bringt, denn wo sie ist, ist auch der Heilige Geist, von dem sie erfüllt ist[67]. Auch das ist also eine Form der Vermittlung[68]. Der göttliche Paraklet bedient sich der seligen Jungfrau Maria, um mit ihr in die menschlichen Herzen einzukehren und sie zu heiligen. Pfr. J. Kudasiewicz fasst es in einer kurzen Aussage zusammen: “Der Heilige Geist heiligt durch Maria“ und fügt hinzu, dass “dies immer so geschieht“[69].

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass moderne Theologen sehr deutlich auf die Teilnahme Mariens an der heiligmachenden Mittlerschaft des Heiligen Geistes (von oben) hinweisen. Maria, die sich bedingungslos dem Dienst des Heiligen Geistes hingibt, wird als Kontaktstelle zwischen der erlösenden Aktion Gottes und der Reaktion der Menschheit (hl. Maximilian und seine Kommentatoren), als Werkzeug des Heiligen Geistes und als seine Mitarbeiterin dargestellt. Die genannten Autoren lehren in Übereinstimmung mit der Offenbarung, dass es der Heilige Geist ist, der die Quelle der Heiligung und Gnade ist, dass er die Allgnade ist und dass er der Allmittler dieser Gnade ist. Maria nimmt nur an der Verleihung des göttlichen Lebens für die Menschen und die Kirche teil. Die moderne Theologie zeigt auch deutlich eine personenbezogene Herangehensweise an das Problem der Gnade, die als Vereinigung mit Gott in der Liebe verstanden wird. Deshalb wird Maria als eine Person dargestellt, die auf die vollkommenste Art und Weise mit dem göttlichen Parakleten wirkt, so dass diese Vereinigung in menschlichen Herzen stattfinden kann. Sie hilft uns auch in unseren alltäglichen Angelegenheiten, die wir auf unserem Weg zum Haus des Vaters haben, damit sie ‚im Heiligen Geist‘ gelöst werden können.

### 6.2.4 MARIA, DIE MUTTER DER GLÄUBIGEN DANK DES HEILIGEN GEISTES

Die Mittlerschaft Mariens, sowohl die von unten als auch die von oben, ist eine Form der Verwirklichung ihrer geistigen Mutterschaft. Die Tatsache, dass Maria für uns eintritt und uns hilft, die Gnaden zu empfangen und eine Beziehung der Liebe zu Gott aufrechtzuerhalten, ergibt sich daraus, dass sie von Christus als unsere Mutter, d. h. als Mutter der Kirche, bestellt wurde. Johannes Paul II. beschreibt die Mittlerschaft Mariens ausdrücklich als mütterlich[70] und erklärt, dass diese geistige Mutterschaft vom Heiligen Geist

[65] S. Gręś, *Maryja wzorem życia w Duchu Świętym*, a.a.O., S. 28; vgl. M. Rykówna, *Elementy pneumatologiczne kultu maryjnego*, a.a.O., S. 170-172.

[66] Vgl. T. Strotmann, *Le Saint-Esprit et la Theotokos dans la tradition orientale*, a.a.O., S. 90; S. Gręś, *Relacja: „Duch Święty – Maryja”*, a.a.O., S. 159-160.

[67] „Der zweite Effekt der Gegenwart Marias und ihres Grußes bestand darin, dass Elisabeth mit dem Heiligen Geist erfüllt war, d. h. sie wurde geheiligt und beschenkt mit besonderen Gnaden. Zu diesem Zeitpunkt fand die wahre Herabkunft des Heiligen Geistes im Haus des Zacharias und Elisabeths statt. Die Darstellung der Heimsuchung enthält eine der freudigsten christlichen Wahrheiten. Der Heilige Geist heiligt durch Maria. Ein Wort, ein Gruß war alles, was es dazu brauchte. Die Heiligung des Johannes und Elisabeths durch die Mittlerschaft Mariens ist nicht nur ein einmaliges Ereignis, es ist für uns auch eine Lehre, dass dies immer so geschieht“ (J. Kudasiewicz, Matka Odkupiciela, a.a.O., S. 231). Vgl. P. T. Bilaniuk, *Theology and economy of the Holy Spirit. An eastern approach*, Rome-Bangalore 1980, S. 122.

[68] „I understand this term [Pneumatophora] as suggesting to us not simply a passive receptacle of the Spirit or the dwelling place of the Spirit, but an active receiver and distributor of the Spirit to others“ (P. T. Bilaniuk, Theology and economy of the Holy Spirit. An eastern approach, a.a.O., s. 114). „No sooner had she been filled by the Spirit with the presence of the Word Incarnate at the Annunciation, the gift of becoming the virginal Theotokos which she received in an act of most generous freedom, when she was off to the hill country mediate the Spirit of her Son to John the Baptizer and to Elizabeth“ (F. M. Jelly, Mary and the gifts and charisms of the Spirit, a.a.O., S. 88).

[69] J. Kudasiewicz, *Matka Odkupiciela*, a.a.O., S. 231.

[70] Vgl. RM 22.

aufrechterhalten wird[1]. H. U. von Balthasar wiederum betont, dass „ihre Mutterschaft aus dem Heiligen Geist die Kirche in ähnlicher Weise potentiell in sich trägt, wie Jesus im Heiligen Geist als ‚Haupt' (und mit aller *gratia capitis* begabt) den ‚Leib' potentiell in sich trägt"[2]. Deshalb ist Maria nicht nur im Heiligen Geist die Mutter der Gläubigen, sondern auch das Urbild der Kirche als ‚Mutter im Geist' und das personale Zentrum der Kirche als ‚Braut'[3].

Im folgenden Abschnitt werden wir darstellen, wie moderne Theologen die geistige Mutterschaft Marias zeigen sowie pneumatologisch begründen und besonders inwiefern sie begründen, dass sie die Teilnahme an der mütterlichen Mission der dritten göttlichen Person ist. Daher wird zunächst die mütterliche Funktion des Heiligen Geistes in Bezug auf die Kirche erörtert, gefolgt von der geistigen Mutterschaft Mariens, die als Teilnahme an dieser Funktion des göttlichen Parakleten verstanden wird.

#### 6.2.4.1 *Die mütterlichen Eigenschaften des Heiligen Geistes*

Die Frage der Zuordnung weiblicher Züge zum Heiligen Geist ist nun endgültig in die moderne Theologie eingegangen, wie die Tatsache belegt, dass sie in den Lehrbüchern der Trinitätslehre[4] oder Pneumatologie[5] enthalten ist. Moderne Autoren weisen darauf hin, dass dieses Thema nicht neu ist. Wir sehen bereits die weiblichen Elemente in Gott in den Texten der Heiligen Schrift[6]. Die ältesten theologischen Aussagen zu diesem Thema finden sich jedoch in den apokryphen Schriften[7] und bei den Kirchenvätern und -schriftstellern wie Origenes, Hieronymus[8] oder Methodius von Olymp (aus Philippi)[9]. Wie Lionel Gendron nachweist, handelt es sich bei der ältesten Überlieferung zu diesem Thema um den Versuch, das Geheimnis der Heiligen Dreifaltigkeit durch die Sichtweise des Familienlebens zu erklären. In Analogie zu den ursprünglichen Hervorgängen der Menschen auf der Erde werden Gott-Vater und Adam als Vaterfiguren, Gott Sohn und Set als Sohnfiguren dargestellt, hingegen als Mutterfiguren Gott-Heiliger-Geist und Eva, die Frau Adams und Mutter Sets, [10]. So lehrte z. B. der hl. Gregor von Nazianz in seiner *fünften theologischen Rede*[11]. Gendron, der die theologischen Texte der Ost- und Westkirche von der patristischen Zeit bis in unsere Zeit untersucht, stellt fest, dass „das Verständnis des Heiligen Geistes als weibliche und mütterliche Figur eine lange Geschichte hat und in der Heiligen Schrift sowie in der dogmatischen Theologie verwurzelt ist"[12].

---

[1] Vgl. RM 38. „Der göttliche Erlöser will die Seele jedes Leidenden auch durch das Herz seiner heiligsten Mutter erreichen, die unter allen als erste und am vollkommensten erlöst worden ist. Gleichsam als Fortführung jener Mutterschaft, die ihm durch den Heiligen Geist das Leben geschenkt hatte, verlieh Christus in seinem Sterben der Jungfrau Maria *eine neue Mutterschaft* - geistig und allumfassend - über alle Menschen, damit jeder auf seiner Pilgerschaft im Glauben zusammen mit Maria ihm ganz eng verbunden bleibe bis zum Kreuz und zu jedem Leiden, durch die Kraft dieses Kreuzes erneuert, damit die Schwäche des Menschen immer mehr zu einer wahren Kraft Gottes werde" (Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben *Salvifici doloris* [11 Februar 1984], Nr. 26).

[2] TL 3, S. 261.

[3] Vgl. ebd.

[4] Vgl. J. J. O'Donnell, *Tajemnica Trójcy Świętej*, a.a.O., S. 111-113; vgl. D. Gelpi, *The Divine Mother. A Trinitarian Theology of the Holy Spirit*, Lanham Md. 1984.

[5] Vgl. B. Stubenrauch, *Pneumatologia*, a.a.O., S. 236-242.

[6] Zum Beispiel die Zärtlichkeit Gottes: Hos 11,1-4. 8; Jer 31,20; Jes 49,14-15; Jes 66,13; die Weisheit Gottes Sir 15,1-4.

[7] Zum Beispiel im Hebräerevangelium und im Nazaräerevangelium. Siehe J. Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme*, Paris 1958, S. 33.

[8] Vgl. ebd.

[9] Vgl. Methodius von Olymp, Uczta (Symposium), III, T. 8, Nr. 69-75: SChr 95, S. 106-110.

[10] Vgl. L. Gendron, *Duch Święty jako postać kobieca*, in: *Duch Odnowiciel*, Red. L. Balter u.a., Poznań 1998.

[11] Siehe: hl. Gregor von Nazianz, *Mowy wybrane*, Warszawa 1967, S. 350.

[12] Ebd. S. 140. „Die traditionelle Verschmelzung des Geistes mit der Gestalt Evas, als Frau, Braut und Mutter, erblickte das Licht in dem kirchlichen Gedächtnis der Ost- und Westkirche" (ebd.).

Im Allgemeinen leiten die Theologen die weiblichen Eigenschaften des Heiligen Geistes daraus ab, dass er „die reine Empfänglichkeit gegenüber dem Vater und dem Sohn“[13] ist, dass er in Gott und in der geschaffenen Realität „die Fähigkeit hat, das Gesicht und den Ort der Liebe zu zeigen“[14] und vor allem, dass er wie eine Mutter den Menschen das Leben übergibt[15]. Folglich wird es in der heutigen Theologie zur Selbstverständlichkeit, über die weibliche Dimension Gottes zu sprechen, die durch den Heiligen Geist repräsentiert wird[16].

Von den weiblichen Eigenschaften des Heiligen Geistes sind seine mütterlichen am auffälligsten. Wir finden diese These im neunzehnten Jahrhundert bei M. J. Scheeben[17]. Dieser Gedanke des deutschen Theologen wurde auch in den modernen Zeiten durch zahlreiche Ausgaben und Übersetzungen seiner Werke beliebt. Diese Einsicht hatte auch der hl. Maximilian Kolbe, der die dritte göttliche Person „den Geist der mütterlichen Liebe“ nannte[18]. Unter den modernen Theologen lohnt es sich, auf den Gedanken von H. Manteau-Bonamy zu achten, der den Heiligen Geist als ‚Mittler der Liebe Gottes‘ bezeichnet und zugleich feststellt, dass er ‚mütterliche Liebe‘ ist, die vollkommener ist als die Liebe der perfektesten Mutter zu ihrem Ehemann und ihren Kindern[19]. Er ist die ungeschaffene mütterliche Liebe, die zu Maria kommt, um in ihr die Empfängnis des Sohnes Gottes zu verwirklichen[20].

F. X. Durrwell seinerseits betont die mütterliche Rolle des Heiligen Geistes sowohl im inneren Leben der Heiligen Dreifaltigkeit als auch im irdischen Leben Christi und im Leben der Christen. In der immanenten Heiligen Dreifaltigkeit ist der Heilige Geist die Liebe in Person, in der der Vater den Sohn zeugt. Die dritte Person trägt also mütterliche Züge[21]. In der ökonomischen Dreifaltigkeit wiederum verwirklicht der Heilige Geist seine Mutterschaft in Maria, indem er dem Sohn Gottes irdisches Leben schenkt[22] und dann Jesus während seines gesamten Lebens auf Erden erzieht und führt, was eine typische Aufgabe der Mutter ist[23]. Wir sehen also, dass das, was von Balthasar die mittlerische Mission des Geistes im Hinblick auf Jesus nannte, Durrwell die mütterliche Mission nennt. Seinerseits schreibt der französische Theologe dem Heiligen Geist eine mütterliche Mission hinsichtlich der Christen zu, unter Hinweis darauf, dass die Christen in der Kirche “im Heiligen Geist“ wie im Schoß einer Mutter geboren werden und leben[24], der göttliche Paraklet kümmert sich um sie, erzieht sie und führt sie wie eine Mutter ihre Kinder[25].

Unter den polnischen Theologen lohnt es sich, die Formulierung von Pater J. Bolewski zu beachten, der den Heiligen Geist „die mütterliche Ergänzung der Vaterschaft Gottes“

---

[13] J. J. O´Donnell, *Tajemnica Trójcy Świętej*, a.a.O., S. 112.

[14] B. Stubenrauch, Pneumatologia, a.a.O., S. 241.

[15] Vgl. L. Boff, *Ave Maria*, a.a.O., S. 110.

[16] „... es würde keinen Sinn machen, die weibliche Dimension, die das *Pneuma* repräsentiert, vom christlichen Gottesbild fernzuhalten“ (ebd, S. 242). Einige Theologen betonen jedoch nachdrücklich die Asexualität Gottes. Vgl. X. Pikaza, *María, la persona humana*, a.a.O., S. 140.

[17] Vgl. M. J. Scheeben, *Tajemnice chrześcijaństwa*, a.a.O., S. 156-162.

[18] Vgl. PMK, Nr. 377, S. 610; A. Skwarczyński, *Lo Spirito Santo nel pensiero di S. Bulgakov e di S. Massimiliano Kolbe*, a.a.O., S. 354.

[19] Vgl. H. M. Manteau-Bonamy, *La Vierge Marie et le Saint-Esprit*, a.a.O., S. 143.

[20] Vgl. H. M. Manteau-Bonamy, *Et la Vierge conçut du Saint Esprit*, in: *Studia mediaevalia et mariologica P. Carlo Balić OFM septuagesimum explenti annum dicata*, Roma 1971, S. 458-459; S. Gręś, *Realcja: „Duch Święty – Maryja”*, a.a.O., s. 212.

[21] „Il Padre genera nell´amore, il Figlio è generato nell´amore, ma lo Spirito nella sua realtà personale è questo amore, nel quale Dio genera. L´immagine materna conviene come propria allo Spirito. È in questo ruolo che si costituisce la sua persona” (F. X. Durrwell, *Lo Spirito Santo alla luce del mistero pasquale*, a.a.O., S. 186).

[22] „Lo Spirito è disceso su Maria, l’ha avvolta nella propria gloria perché in lei Dio diventasse il padre di un uomo. [...] Lo Spirito non è il sostituto di un padre umano; egli costituisce Maria nella maternità divina. Ella è la controfigura umana dello Spirito, assunta nel ruolo che è proprio dello Spirito” (ebd., S. 185).

[23] „...lo Spirito prende in carico l´educazione del Figlio unico. Conduce Gesù attraverso la sua storia terrestre fino alla pienezza dell´esistenza filiale” (ebd.).

[24] „Dio trascende la realtà umane: egli non è né uomo né donna; tuttavia diciamo che egli genera, che è nostro padre. Ora, i figli gli nascono e vivono nello Spirito, come nel seno di una madre” (ebd., S. 183).

[25] Vgl. ebd., S. 183-184.

nannte[26]. Nach Aussage des Warschauer Theologen offenbart der Heilige Geist durch die Person Mariens „die göttliche Mutterschaft des Vaters im Geist“[27].

Unter den modernen Theologen wurden die Fragen der mütterlichen Eigenschaften und der Mission des Heiligen Geistes besonders angesprochen von: Y. Congar, L. Boff und R. Laurentin, mit der Ausnahme, dass die Konzeption des zweiten leider sehr deutlich von der orthodoxen Lehre der Kirche abweicht. Wir stellen diese Konzeptionen im Folgenden dar.

#### 6.2.4.1.1 Die Sichtweisen Yves Congars

Auf die mütterlichen Züge des Heiligen Geistes aufmerksam zu machen, ist eine der interessantesten Intuitionen und Anregungen Y. Congars. Der dominikanische Theologe widmet dieser Frage einen der Abschnitte in Teil III seiner pneumatologischen Trilogie mit dem Titel „Die Mütterlichkeit in Gott und die Weiblichkeit des Heiligen Geistes“[28].

Auf der Grundlage der biblischen Texte sieht Congar die mütterliche Funktion des Heiligen Geistes in Bezug auf Christus und die Kirche: „Der Geist vollzieht mütterlich den Plan des Vaters zu Beginn der Neuschöpfung: Zeugung des Sohnes in unserer Menschennatur (Lk 1,35), in seiner messianischen Funktion (die Taube schwebt über Jesus, als die Stimme des Vaters sagt: “Du bist mein Sohn“), bei seiner Wiedergeburt in seiner Auferstehung und Verherrlichung (Röm 1,4 in Verbindung mit Apg 13,33; Phil 2,6-11; Hebr 5,5)“[29].

Diese Mutterschaft verwirklicht der Heilige Geist auch in Bezug auf die Kirche, denn Pfingsten ist für die Kirche das gewesen, was die Verkündigung Mariens für Christus gewesen war. Der Heilige Geist gebiert und bildet daher weiterhin Christen. Ausgehend von biblischen Zeugnissen, insbesondere über Gottes Zärtlichkeit (z. B. Jer 31,20; Hos 11,1-4 und 8; Jes 49,20; Jes 66,13) und der Lehre der Kirchenväter (Methodius von Olymp) sowie Theologen (M. J. Scheeben), unterstützt Congar die These, dass der Heilige Geist viele weibliche Elemente besitzt (menschlich ausgedrückt) und seine Funktionen mütterliche Funktionen sind. Vor allem weist der französische Theologe darauf hin, dass der Heilige Geist die Christen so erzieht, wie es die Rolle einer Mutter ist, Kinder zu erziehen, damit sie in Gott ihren Vater und in Christus ihren Bruder erkennen können. Der Heilige Geist lehrt uns auch, Tugenden zu üben und in der Gnade zu leben, und dies ist die Rolle einer Mutter[30].

Die mütterlichen Züge des Heiligen Geistes werden von Congar auch im Text der Apokalypse gesehen. Er kommentiert Kapitel 12 dieses Buches und sieht in der symbolischen Gestalt der Frau den Heiligen Geist, der die christliche Gemeinschaft begleitet und betreut[31].

---

[26] „In dem Maße, wie der Heilige Geist als mütterliche Ergänzung der Vaterschaft Gottes angesehen werden kann, offenbart Maria – die Mutter Gottes durch den Heiligen Geist – auf besondere Weise die Mutterschaft Gottes, die den Vater im Heiligen Geist kennzeichnet“ (J. Bolewski, *Biała bogini, Czarna Madonna*, a.a.O., S. 306).

[27] Vgl. ebd.

[28] Siehe, Y. Congar, *Der Heilige Geist*, S. 424-432.

[29] Y. Congar, *Der Heilige Geist*, S. 431-432.

[30] „In der Erziehung, die wir benötigen, spielt der Heilige Geist die Rolle einer Mutter, die uns Gott, unseren Vater, und Jesus, unseren Bruder kennenlernen lässt. Der Geist lässt uns Gott als Vater anrufen, und er bringt uns Jesus nahe, indem er uns Schritt für Schritt in dessen Gnade und Wahrheit einführt. Schließlich bringt er uns die Übung der Tugenden und der Gaben bei. Dies ist die Rolle einer Mutter. Im täglichen Beisammensein und vor allem in affektiver Gemeinschaft bildet die Mutter das Gewissen des Kindes. Dies ist auch die Rolle der Tradition in der Kirche. Der Geist, ihr transzendentes Subjekt, ergänzt in ihr das, was der Sohn gebracht hat, er verinnerlicht und aktualisiert es im Laufe der Zeit in einer tiefdringenden Erziehungsarbeit und einer Art Imprägnierung. Die mütterlich-frauliche Rolle verbindet sich mit der des Vaters und der des Sohnes und vollendet sie“ (Y. Congar, *Der Heilige Geist*, S. 432). Vgl. B. Stubenrauch, *Pneumatologia*, a.a.O., S. 236-242.

[31] „G. Quispel hat eine neue Deutung der vielberedeten Frau in Offb 12 vorgelegt: Es handle sich um den Heiligen Geist als den Begleiter der Christengemeinde, die vor der Verfolgung nach Pella geflohen sei, so wie die *šekinah* das Gottesvolk in seinem Exil begleitet habe. Die Geburt des Knaben entspreche der Taufe Jesu, bei der das Nazaräer-Evangelium den Geist als Gebärerin darstellt“ (Y. Congar, *Der Heilige Geist*, S. 426). Vgl. K. Pek, *Per Spiritum ad Mariam*, a.a.O., S. 173.

Außerdem führt Congar nach dem oben erwähnten Methodius von Olymp († um 312)[32] und M. J. Scheeben († 1888)[33] anstelle der bekannten Parallele: Adam - Christus, Eva - Maria eine seiner Meinung nach besser begründete ein: Adam - Christus, Eva - der Heilige Geist/die Kirche, denn so wie Eva von der Seite Adams erschaffen wurde, ging der Heilige Geist aus der Seite Christi am Kreuz hervor, um die Kirche zu bilden[34].

Congar merkt an, dass bisweilen in der katholischen Frömmigkeit die Mutterrolle des Heiligen Geistes durch die heiligste Jungfrau Maria ersetzt wurde. Er sieht darin eine gewisse Unklarheit, aber auch „den Reichtum und die Tiefe des christlichen Mysteriums“[35]. Laut Congar ergibt sich dieser Reichtum, wie wir bereits bemerkt haben, daraus, dass sich ‚die Rolle Mariens in der Rolle des Heiligen Geistes‘ befindet[36], aber unter ‚völlig anderen Bedingungen‘ zutrifft[37].

#### 6.2.4.1.2 Die Ansichten Leonardo Boffs

Der brasilianische Theologe L. Boff hat sehr viel über die mütterlichen Züge des Heiligen Geistes geschrieben (siehe Abschnitt 5.2.5). Er erklärt, dass, obwohl Gott ein asexuelles Wesen ist, zwei göttliche Personen auf gewisse Weise die Prinzipien und das Fundament sowohl der Männlichkeit als auch der Weiblichkeit in Gott und in der Schöpfung sind, nämlich: der Sohn - Männlichkeit und der Heilige Geist - Weiblichkeit[38]. Der Heilige Geist offenbart am vollständigsten Gottes Zärtlichkeit und Liebe, d. h. die weiblichen Eigenschaften[39]. Deshalb glaubt Boff, dass der Heilige Geist eine [göttliche] Person ist, deren charakteristische Merkmale Weiblichkeit und Mutterschaft sind. Und das nicht nur, weil *ruah* auf Hebräisch weiblich ist, sondern weil in den Quellen unseres Glaubens Leben, Schöpfung und Geburt dem Heiligen Geist zugeschrieben sind[40]. Nach der Bibel ist es der Heilige Geist, der für das Geben des Lebens zuständig ist. Er ist die Quelle und der Beginn allen Lebens, besonders des neuen und göttlichen Lebens (vgl. Joh 3,5-6; Röm 8,11). Dem brasilianischen Theologen zufolge musste die vollständige Manifestation von Gottes Leben in unserer menschlichen Geschichte vom Heiligen Geist initiiert werden. Ihm, der die göttliche Mutter ist, ist es zu verdanken, dass wir den neuen Adam (Jesus Christus) und die neue Eva (Maria) bekommen haben[41]. Zur Begründung seiner These zitiert Boff die Worte von Origenes, der die Aussage in den Mund Jesu setzt, der Heilige Geist sei seine Mutter[42].

Nach Boff verbindet sich der Heilige Geist, der die ewige Weiblichkeit ist, mit der geschaffenen Weiblichkeit und verwirklicht in Maria die vollkommene Weiblichkeit in all

---

[32] Vgl. Methodius von Olymp, *Uczta (Symposium)*, III, c. 8, Nr. 69-75; SChr 95, S. 106-110.

[33] Vgl. M. J. Scheeben, *Tajemnice chrześcijaństwa*, a.a.O., S. 157-159.

[34] „Wie Gott aus der Seite Adams Eva geschaffen und ihm zur Braut gegeben hat, so ist am Kreuz aus der Seite des Logos der Geist der Wahrheit (Joh 16,13), der siebenförmige Geist (Jes 11,2) hervorgegangen, um die Kirche, seine Braut zu bilden. Diese Kirche ist das Leben und die Einheit des Geistes, zumal in den geläuterten Seelen, in den Jungfrauen, welche Bräute im höchsten Sinn sind. Christus, der neue Adam, und die Kirche/der Geist sind geistig Adam und Eva. Es liegt eine Kontinuität, eine wirkliche typologische Identität vor. Der Geist als Kirche ist Eva, ist Braut“ (Y. Congar, *Der Heilige Geist*, S. 427).

[35] W, Bd. 3, S. 196.

[36] W, Bd. 1, S. 226.

[37] Ebd., S. 224.

[38] Vgl. L. Boff, *Il volto materno di Dio*, a.a.O., S. 81-82.

[39] Vgl. ebd., S. 81, 84.

[40] Vgl. ebd., S. 91-92.

[41] Vgl. L. Boff, *Ave Maria*, a.a.O., S. 110.

[42] Vgl. ebd.; Origenes, *In Jer. Hom*, 15, 4.

ihren Dimensionen[43]. Auf diese Weise wurde Maria vergöttlicht und wurde, wie wir das bereits bemerkt haben, zur Verkörperung des Heiligen Geistes[44].

#### 6.2.4.1.3 Die Sichtweisen René Laurentins

Die Vorstellungen R. Laurentins sind äußerst kreativ und nützlich für unser Thema. Der französische Theologe schlägt vor, dem Heiligen Geist den Titel ‚Mutter der Kirche' zu verleihen[45]. Seiner Meinung nach erweckt und belebt der Heilige Geist die Persönlichkeit der Christen, ebenso wie eine Mutter das tut, um ihre Kinder zur Selbstständigkeit, zur Eigenständigkeit zu erziehen. Laut Laurentin ist das biblische Bild der mütterlichen Mission des Heiligen Geistes das Ereignis von Pfingsten, als der Heilige Geist die sichtbare Kirche gebar und seine ersten Kinder den geschlossenen Raum verließen wie einen Mutterschoß und als ein Herz und eine Seele verkündeten, bekehrten und sangen[46]. Nach den Worten Christi muss jeder Christ aus dem Geist geboren werden (vgl. Joh 3,5-6). Der Heilige Geist gebiert daher „jeden, indem er ihn mit Christus kennzeichnet und beide zusammen verkörpert, in der Einheit des Leibes Christi"[47].

Laut dem französischen Theologen hat diese Mission der dritten göttlichen Person alle Merkmale einer geistigen Mutterschaft. „Die Menschen werden wi
rklich in ein göttliches, spirituelles, apostolisches und charismatisches Leben hineingeboren. Und es ist der Heilige Geist, der auf göttliche Weise verursacht, dass sie geboren werden, aber er gebiert sie für dieses Leben aus ihrem eigenen Inneren heraus"[1]. Laurentin erinnert, um seine These zu unterstützen, an die Aussage des hl. Beda Venerabilis, der den ursprünglich dem Heiligen Geist zugeordneten Titel ‚Mutter der Kirche' auf Maria übertrug[2]. In diesem Zusammenhang verweist der französische Theologe nachdrücklich darauf, dass es der Heilige Geist ist, der die Mutter der Kirche ist, und dass die heiligste Jungfrau Maria lediglich an seiner Funktion auf menschlicher Ebene beteiligt ist[3].

### 6.2.4.2 *Die Verwirklichung der universalen Mutterschaft Mariens in der Kraft des Heiligen Geistes*

Dass die geistige Mutterschaft Mariens gegenüber der Kirche und der einzelnen Christen vom Heiligen Geist unterstützt und ‚im Heiligen Geist' verwirklicht wird, hat Papst Johannes Paul II. besonders in der Enzyklika *Redemptoris Mater* in besonderer Weise gelehrt.

Vor allem betont Johannes Paul II., dass so, wie der Heilige Geist die göttliche Mutterschaft Mariens begründete, er jetzt ihre geistige Mutterschaft gegenüber den Christen aufrechterhält[4]. Diese Mutterschaft nach dem Geist wurde unter dem Kreuz und im

---

[43] Vgl. L. Boff, *Il volto materno di Dio*, a.a.O., S. 101; vgl. E. Testa, *Maria terra Vergine*, Bd. 1: *I rapporti della Madre di Dio con la SS. Trinità (sec. I-IX)*, Jerusalem 1985, S. 89.

[44] Vgl. Abschnitt 5.2.5 in diesem Kapitel.

[45] Vgl. R. Laurentin, *Nieznany Duch Święty*, a.a.O., S. 405.

[46] Vgl. ebd.

[47] Ebd., S. 406.

[1] Ebd.

[2] „Die Mutter der universalen Kirche ist die Gnade des Heiligen Geistes, und […] die Mutter des Herrn scheint auch die Mutter der Kirche zu sein, da sie die Mutter des Hauptes ist […], ist sie auch die Mutter des Leibes" (*Distinctiones monasticae*, in: *Spicilegium Solesmense*, Ed. Pitra, 3, S. 130-131, zitiert nach: R. Laurentin, *Nieznany Duch Święty*, a.a.O., S. 406).

[3] Vgl. ebd.

[4] „Die Lehre [...] im obigen Thema ist ein sehr wertvoller neuer Wegweiser, der die Beziehung zwischen der seligen Jungfrau und der dritten Person der Heiligen Dreifaltigkeit am Werk der Heiligung der Menschen zeigt. In dieser Perspektive ist der

Abendmahlssaal zum Anteil Mariens[5] und ist jetzt in der Zeit der Kirche realisiert[6]. Die Verwirklichung dieser Mutterschaft liegt darin, dass sie „sich um die Brüder ihres Sohnes kümmert, bei deren Geburt und Erziehung sie mitwirkt, in dem Maß der Gabe, die jeder durch die Kraft des Geistes Christi besitzt“[7]. Sie wirkt in mütterlicher Liebe mit bei der Geburt und Erziehung der Söhne und Töchter der Mutter Kirche durch ihre mütterliche Vermittlung[8]. „Maria umfängt mit ihrer neuen Mutterschaft im Geiste alle und jeden in der Kirche, sie umfängt auch alle und jeden durch die Kirche“[9]. Eine besondere Manifestation der mütterlichen Mission Mariens ist ihre Sorge um die Aufrechterhaltung der Einheit der Kirche und um den Aufbau der kirchlichen Gemeinschaft[10]. Sie ist auch ein Vorbild für die Kirche in ihrer ‚Mutterschaft im Heiligen Geist‘[11].

Der Gedanke an die enge Beziehung zwischen der geistigen Mutterschaft Mariens und dem Wirken des Heiligen Geistes ist in den Schriften Pater Maximilian Kolbes ganz klar präsent. Der Heilige aus Niepokalanów betont, dass der Heilige Geist für die Bildung neuer Christen, neuer Glieder des mystischen Leibes Christi, zuständig ist. Er schreibt ihm daher eine mütterliche Mission zu. Diese Aufgabe wird jedoch ‚mit Maria, in Maria und durch Maria‘ erfüllt[12]. Sie ist in dieser mütterlichen Mission des Geistes bezüglich der Christen einbezogen und nimmt an ihr teil. Diese Beziehung Mariens zum Heiligen Geist in der Sorge um die Christen ist laut Pater Maximilian so eng, dass jeder, der Maria, die Unbefleckte Empfängnis, nicht als Mutter annimmt, nicht auf das heiligmachende Wirken des Heiligen Geistes zählen kann[13]. So kann man sehen, dass nach Ansicht des heiligen Franziskaners die Mutterschaft des Heiligen Geistes und die Mutterschaft Mariens in Bezug auf die Christen eine einzige und untrennbare Realität darstellen.

H. Mühlen legt eine spezifische Sicht der Mutterschaft Mariens ‚im Heiligen Geist‘ vor. Er versteht diese Rolle als eine personologische Funktion. In seiner Konzeption ist Maria die Mutter der Glieder der Kirche, weil sie in der Heilsgeschichte die erste Person unter denen ist, die durch ‚die sich selbst vermittelte Vermittlung‘, unmittelbar mit Christus verbunden sind. Um die Rolle Mariens als Mutter in Bezug auf die Kirche zu beschreiben, reicht es nach dem Theologen aus Paderborn nicht aus zu sagen, dass Maria die Mutter der Kirche ist, weil sie die Mutter des Hauptes der Kirche ist. Das Konzil betonte deutlich den Unterschied zwischen der Menschwerdung und der Kirche (nämlich der Mission des Heiligen Geistes). Maria hat direkt lediglich beim Werk der Menschwerdung kooperiert, aber sie hat nicht beim Werk der Salbung Jesu mit dem Heiligen Geist kooperiert, die laut Mühlen für die Gründung und Mission der

‚Heilsdienst Mariens‘ im Erlösungswerk nicht nur als Teilnahme an der einzigen Mittlerschaft Christi, sondern auch als Teilnahme am Dienst des Heiligen Geistes dargestellt“ (G. M. Bartosik, *Zbawcza służba Maryi* (*vgl. RM 41*), a.a.O., S. 393).

[5] Vgl. RM 45.

[6] Vgl. D. Fernández, *María y el Espíritu Santo en la Enciclica „Redemptoris Mater”*, EstMar 54 (1989), S. 132.

[7] Ebd.

[8] „Aufgrund dieses Vorbildcharakters begegnet die Kirche Maria und sucht, ihr ähnlich zu werden: ‚In Nachahmung der Mutter ihres Herrn in der Kraft des Heiligen Geistes bewahrt sie jungfräulich einen unversehrten Glauben, eine feste Hoffnung und eine aufrichtige Liebe‘. Maria ist also im Geheimnis der Kirche gegenwärtig als Vorbild. Aber das Geheimnis der Kirche besteht auch im Gebären zu einem neuen, unsterblichen Leben: Es ist ihre Mutterschaft im Heiligen Geist. Und hierbei ist Maria nicht nur Vorbild und Typus der Kirche, sondern weit mehr. Denn ‚in mütterlicher Liebe wirkt sie mit bei der Geburt und Erziehung‘ der Söhne und Töchter der Mutter Kirche. Die Mutterschaft der Kirche verwirklicht sich nicht nur nach dem Vorbild und dem Typus der Mutter Gottes, sondern auch durch ihre ‚Mitwirkung‘. Die Kirche schöpft in reichem Maße aus dieser Mitwirkung, das heißt aus dieser besonderen mütterlichen Vermittlung, da Maria schon auf Erden bei der Geburt und Erziehung der Söhne und Töchter der Kirche als Mutter jenes Sohnes mitgewirkt hat, ‚den Gott gesetzt hat zum Erstgeborenen unter vielen Brüdern‘“ (RM 44).

[9] RM 47.

[10] Vgl. Johannes Paul II., Katechese *„U źródeł komunii kościelnej”*, 29 Januar 1992, WwK, S. 106.

[11] Siehe oben Anm. 456. Vgl. RM 43; MP, S. 294.

[12] Vgl. PMK, Nr. 359, S. 584.

[13] „Wer aber die Unbefleckte Mutter nicht zur Mutter haben will, der wird auch nicht Christus als Bruder haben, noch wird Gott der Vater ihm seinen Sohn senden, noch wird der Sohn in seine Seele kommen, noch wird der Heilige Geist ihn durch seine Gnaden in den mystischen Leib Christi hineinbilden, denn all dies geschieht in der Unbefleckten Maria, der Gnadenvollen, und nur in ihr“ (PMK, Nr. 379, S. 613). Vgl. G. Roschini, *Il Tuttosanto e la Tuttasanta*, a.a.O., Bd. 2, S. 77.

Kirche so grundlegend ist. Deshalb kann Maria nicht ‚Mutter der Kirche' genannt werden, sondern nur ‚Mutter der Gläubigen' in dem Sinne, dass ihr ‚Kirchen-Gliedschaftscharakter' eine urbildliche und vorbildliche Bedeutung für alle Gläubigen hat, die nach ihr Glieder der Kirche werden und mit ihr gemeinsam Christus als Bräutigam gegenüberstehen[14]. Nach Aussage des deutschen Theologen liegt die Mutterschaft Mariens im Heiligen Geist nur in der Vorbildfunktion, nicht in Fürsorge, Fürbitte und Mittlerschaft.

Eine andere Konzeption der geistigen Mutterschaft legt Y. Congar vor. Ebenso wie seiner Meinung nach - „das Wirken des Geistes in erster Linie darin besteht, dass er uns zum Glauben bringt, dass Jesus in unserem Fleisch gesandt geworden ist, dass er uns ihn erkennen, ihn bekennen lässt, so dass wir lieben, wie er geliebt hat"[15] - so beruht auch die Mutterschaft Mariens „auf ihrem engagierten Glauben"[16] und „ist damit eine Mutterschaft, die man in der Kirche erlebt"[17]. Wie K. Pek betont, entspringt in dieser Konzeption Congars „die sogenannte geistliche Mutterschaft Mariens dem Heiligen Geist und wird vom Heiligen Geist geformt; sie beruht nicht auf irgendeiner Art spiritueller Energie Mariens"[18], weil „der Glaube Mariens keine Energie ist, durch die sie Jesus empfangen und geboren hat, sondern er ist vor allem eine Disposition, durch die die einzige Energie des Heiligen Geistes in ihr wirken konnte"[19]. Und somit ist nach dem französischen Theologen die geistige Mutterschaft Mariens eine Teilnahme an der Mission des Heiligen Geistes und besteht darin, den Glauben und die Liebe in den Jüngern Christi zu erwecken.

Moderne Theologen, die über die Beziehung zwischen der mütterlichen Mission des Heiligen Geistes in Bezug auf die Christen und der geistigen Mutterschaft Mariens schreiben, betonen vor allem, dass diese Mutterschaft Mariens eine Frucht des Heiligen Geistes ist[20]. Zuerst richtete Christus die geistige Mutterschaft Mariens im Augenblick seines Todes auf Golgatha ein und gab sie ihr samt der Gabe des Heiligen Geistes[21]. Dann, am Pfingsttag, verursachte der göttliche Paraklet, dass Maria mit der Erfüllung dieser Aufgabe begann. Moderne Theologen heben die Bedeutung dieses zweiten Ereignisses besonders hervor.

H. Manteau-Bonamy stellt fest, dass Maria den Heiligen Geist im Abendmahlssaal empfangen hat, um ihre mütterliche Mission in Bezug auf die Gemeinschaft der Gläubigen zu erfüllen[22]. Sie wurde die Mutter der Kirche, denn ihre mütterliche Tätigkeit seit dem Pfingsttag hört nicht auf, und sie übt sie aus, indem sie ein Instrument des Heiligen Geistes bleibt – des Fürsprechers, Parakleten und des Mittlers der Liebe[23]. Sie ist das ‚Sakrament der Mutterschaft Gottes', das uns im Heiligen Geist zu göttlichem Leben erschafft[24]. Somit sieht der französische Theologe die geistige Mutterschaft Mariens eindeutig als Teilnahme an der mittlerisch-mütterlichen Mission der dritten göttlichen Person.

---

[14] Vgl. UMP, S. 490-491.

[15] Y. Congar, *Der Heilige Geist*, S. 70.

[16] Y. Congar, *Marie et l'Eglise dans la pensée patristique*, a.a.O., S. 37.

[17] Ebd.

[18] K. Pek, *Per Spiritum*, a.a.O., S. 63.

[19] Y. Congar, *Marie et l'Eglise dans la pensée patristique*, a.a.O., S. 32-33.

[20] Vgl. J. Myszkowski, *L'opera dello Spirito Santo in Maria*, a.a.O., S. 117-125.

[21] „Quando Maria è diventata madre di Gesù, è diventata tale per opera dello Spirito Santo. Adesso che deve diventare madre del discepolo, madre del corpo mistico, come può farlo se non per opera dello Spirito Santo? Quindi presso la croce, lo Spirito Santo ha aiutato Maria ad ampliare la sua dimensione materna, non solo verso Gesù, ma anche verso i discepoli di Gesù" (P. Silla, *In Maria ha operato lo Spirito Santo*, a.a.O., S. 16). Vgl. A. Pedrini, *Lo Spirito Santo e Maria Santissima*, a.a.O., S. 586; J. Bolewski, *Matka jednego Pośrednika w Duchu Świętym,* a.a.O., S. 175.

[22] Vgl. H. M. Manteau-Bonamy, *Et la Vierge conçut du Saint Esprit*, EtM 27 (1970), S. 9.

[23] „A Pentecoste, essa è veramente la Madre della Chiesa, cioè dei pastori e dei fedeli, poichè la sua attività materna non cessa di esercitarsi da questo momento – sulla sua misura di creatura – come «strumento» dello Spirito Santo che è divinamente Avvocato, Paraclito, Mediatore d'Amore" (H. M. Manteau-Bonamy, *L'unione intima dell'Immacolata e dello Spirito Santo*, a.a.O., S. 299).

[24] Vgl. H. M. Manteau-Bonamy, *La Vierge Marie et le Saint Esprit*, a.a.O., S. 147.

J. Galot geht auf ähnliche Weise auf diesen Aspekt ein und betont, dass Maria den Heiligen Geist im Abendmahlssaal empfangen hat, um ihre mütterliche Mission in Bezug auf die Gläubigen zu beginnen, die Mission, die ihr schon früher durch Christus auf Golgatha anvertraut wurde[25]. Nach dem Theologen aus Rom wirkt Maria in ihrer Mutterschaft hinsichtlich der Kirche in völliger Übereinstimmung mit dem Heiligen Geist. Außerdem ist all ihre Mutterschaft (sowohl in Bezug auf Christus als auch in Bezug auf die Kirche) das Werk des Geistes der Liebe[26]. Folglich sehen wir bei J. Galot die klare Vorstellung der Teilhabe Mariens am mütterlichen Wirken des Heiligen Geistes.

R. Laurentin schreibt sehr deutlich über die geistige Mutterschaft Mariens als Teilnahme an der mütterlichen Mission des Heiligen Geistes in Bezug auf die Kirche (siehe Abschnitt 6.2.4.1.3)[27].

Pater J. Bolewski seinerseits betont deutlich die Beziehung zwischen der göttlichen und der geistigen Mutterschaft Mariens. „Ihre persönliche Aufnahme des Heiligen Geistes hat sich eindeutig von der individuellen zur gemeinschaftlichen Dimension verschoben, dahin gehend, dass die Empfängnis des individuellen Leibes ihres Sohnes zu Beginn seines gemeinschaftlichen Leibes vollendet wurde“[28]. Im Abendmahlssaal öffnete sich für Maria eine neue Perspektive der Mutterschaft ‚im Heiligen Geist‘: die Mutterschaft in Bezug auf die kirchliche Gemeinschaft[29]. Diese Mutterschaft Mariens, sowohl in Bezug auf Christus als auch auf die Christen, ist eine Manifestation der Mutterschaft Gottes des Vaters im Heiligen Geist. Der Warschauer Theologe kommt zu der Schlussfolgerung: „Wie die Mutterschaft Mariens ‚im Heiligen Geist‘ nicht nur den Sohn Gottes betrifft, sondern auch alle, die durch die Mutter in der Gemeinschaft der Menschheit mit ihm verbunden sind, so zeigt die Gotteskindschaft, die auf diese Weise offenbart wurde, in Gott sowohl den Vater als auch die Mutter eines jeden Menschen an“[30]. Deshalb nimmt Maria nach Bolewski an den mütterlichen Zügen und der Mission Gottes (besonders des Geistes) teil. Dem Warschauer Theologen zufolge ist diese geistige Mutterschaft Mariens aber auch oder vor allem die Teilnahme an der einzigen Mittlerschaft Christi, weil sowohl die Mittlerschaft Christi als auch die Mutterschaft Mariens in Bezug auf die Kirche sich ‚im Geist‘ vollziehen[31].

Viele moderne Theologen unterstreichen eindeutig, dass die heiligste Jungfrau Maria ihre geistige Mutterschaft dem Heiligen Geist verdankt: Christus wird auf mystische Weise in den menschlichen Seelen geboren, so wie er einst in Nazareth empfangen wurde, d. h. aus dem Heiligen Geist und Maria[32]. Der Schoß Mariens ist der Ort, an dem der Heilige Geist sowohl das Haupt als auch die Glieder der Kirche bildet[33]. Dank des Heiligen Geistes erhält die Mutterschaft Mariens eine neue, größere, universale Dimension[34]. Maria ist bei jeder geistigen

---

[25] Vgl. J. Galot, *Maria e lo Spirito Santo*, a.a.O., S. 97.

[26] Vgl. ebd.

[27] „Die universale Mutter Kirche ist eine Gnade des Heiligen Geistes. [...] Heute will man diesen Titel lieber der Jungfrau Maria geben, wenn nicht sogar für sie reservieren. Wir werden sehen, dass, wie in diesem Fall, so auch in den anderen Fällen die Zuschreibung der glorreichen Titel für Maria niemals dazu führen sollte, dass wir vergessen, dass es sich vor allem um die göttlichen Titel des Geistes handelt und dass sie auf menschlicher Ebene an ihnen teilnimmt“ (R. Laurentin, *Nieznany Duch Święty*, a.a.O., S. 406).

[28] J. Bolewski, *Matka jednego Pośrednika*, a.a.O., S. 174.

[29] Vgl. ebd.

[30] J. Bolewski, *Biała Bogini, Czarna Madonna*, a.a.O., S. 306.

[31] „Die Verbindung der neuen Mutterschaft Mariens mit dem Zeichen des Heiligen Geistes zeigt noch einmal, dass ihre Teilnahme am Werk des Sohnes im Rahmen seiner Mittlerschaft sich vollzieht – in diesem Geist“ J. Bolewski, *Matka jednego Pos´rednika w Duchu Świętym*, a.a.O., S. 177).

[32] L. Suenens, *Wypowiedź podczas 82 Kongregacji Generalnej Soboru Watykańskiego II* (1 September 1964), in: G. Caprile, *Il Concilio Vaticano II. Cronache del Concilio Vaticano II edite da „La Civiltà Cattolica”, Terzo periodo*, Roma 1965, S. 19. Vgl. M. Garrido Bonaño, *Actuación del Espíritu Santo en las almas a través de María*, a.a.O., S. 253.

[33] Vgl. F. M. Léthel, *La maternità di Maria nel mistero dell’Incarnazione e della nostra divinizzazione secondo San Luigi Maria Grignion da Montfort e il Card. De Bérulle*, „Theotokos” 3 (1995) Nr. 2, S. 452.

[34] „...lo Spirito Santo dilata il suo cuore ad una dimensione nuova di maternità” (P. Silla, *In Maria ha operato lo Spirito Santo*, a.a.O., S. 16-17).

Geburt mit dem Heiligen Geist verbunden[35] und übt in der Kirche auf privilegierte Weise die Mutterschaft ‚im Heiligen Geist' aus[36]. Diese geistige Mutterschaft Mariens ergibt sich aus ihrer Vereinigung mit dem Heiligen Geist, der die Glieder der Kirche mit seinem Haupt vereint und belebt[37], und breitet sich in demselben Maße aus, in dem der Heilige Geist in der Kirche herrscht[38].

Durch ihre geistige Mutterschaft beeinflusst Maria die Situation der neuen Menschheit[39]. Sie ist ein Zeichen des Trostes, den der Heilige Geist bringt[40]. Maria trägt unter dem Einfluss des Heiligen Geistes Sorge um die Menschen[41], und vor allem bleibt sie ein Zeichen der immerwährenden Fruchtbarkeit des Heiligen Geistes[42]. Durch diese geistige Mutterschaft nimmt Maria an der Mutterschaft und der Mittlerschaft des lebenspendenden Geistes teil, der die Mittlerschaft des Christus-Priester verwirklicht, indem er das Leben schenkt.

Darüber hinaus lehrt uns die heiligste Jungfrau Maria, die selbst vom Vater und vom Sohn dem Heiligen Geist anvertraut wurde[43], wie wir unser Leben der dritten göttlichen Person anvertrauen können. Sie zeigt auch, dass die Hingabe und das Anvertrauen an ihre mütterliche Fürsorge wirklich die Hingabe und das Anvertrauen an den Heiligen Geist sind.

Zum Abschluss dieses Abschnittes kann gesagt werden, dass der Heilige Geist als derjenige, der das Leben gibt, in besonderer Weise die mütterlichen Züge und Aufgaben Gottes zeigt. Der Heilige Geist erfüllte diese mütterliche Eigenschaft in Bezug auf Christus im Geheimnis seiner Menschwerdung und übt sie fortwährend in Bezug auf die Christen aus, indem er ihnen das Leben der Gnade gibt. Maria nimmt als Mutter der Kirche an dieser mütterlichen Mission des Geistes teil. Alle Wirksamkeit ihrer Mutterschaft ergibt sich aus ihrer Vereinigung mit der dritten Person der Heiligen Dreifaltigkeit.

In diesem Kapitel wurde untersucht, wie moderne Theologen die Teilnahme der seligen Jungfrau Maria an der mittlerischen Mission des Heiligen Geistes sowohl im Geheimnis Christi als auch im Geheimnis der Kirche zeigen. Die Teilnahme Mariens an der Mittlerschaft des Heiligen Geistes im Geheimnis Christi wurde von H. Mühlen besonders hervorgehoben, indem er betonte, dass sowohl im Geheimnis der Menschwerdung des Sohnes Gottes als auch im Ostergeheimnis von der Teilnahme Mariens am Wirken der dritten göttlichen Person die Rede sein kann. Diese Beteiligung Mariens hat sowohl eine persönliche (personale) als auch eine amtliche (personologische) Dimension. Der Gedanke der Teilnahme der seligen Jungfrau Maria an der Mittlerschaft des Heiligen Geistes im Geheimnis Christi wurde auch von anderen Theologen entwickelt.

---

[35] „In each conception and in each birth, that of Christ and of his body, the Church, Mary was very specially related to the gifts of love and new life brought by the overshadowing Spirit" (F. M. Jelly, *Mary and the gifts and charisms of the Spirit*, a.a.O., S. 84).

[36] M. J. Le Guillou, Le Saint-Esprit, Marie et l'Eglise, a.a.O., S. 103; vgl. S. Gręś, *Relacja: „Duch Święty – Maryja"*, a.a.O., S. 248.

[37] Vgl. G. Vodopivec, *Le dimensioni di Maria all'interno della Chiesa sacramento di salvezza*, in: *Sviluppi teologici postconciliari e mariologia. Simposio mariologico (Roma, ottobre 1976)*, Roma 1977, S. 69.

[38] „La maternidad de María se ensancha en la misma proporción en que el Espíritu Santo se difunde" (R. Blãzquez, *La mujer consacrada: María, Espíritu Santo y la Palabra de Dios*, a.a.O., S. 86).

[39] Vgl. M. G. Guerra, *María la primera carismatica en la Iglesia*, a.a.O., S. 326-328.

[40] Vgl. M. García Miralles, *El Espíritu Santo y María segun la doctrina de San Luis Bertrán*, EstM 41 (1977), S. 162.

[41] Vgl. P. Palazzini, *Spiritualità sacerdotale Mariana come fedeltà allo Spirito santo*, in: *Maria Santissima e lo Spirito santo*, Roma 1976, S. 143. Vgl. S. Gręś, *Relacja: „Duch Święty – Maryja"*, a.a.O., S. 261-262.

[42] Vgl. R. Lombardi, *Maria, icona della Trinità*, a.a.O., S. 268-273.

[43] „Sie ist im Geheimnis Christi bereits ‚vor der Erschaffung der Welt' *gegenwärtig* als diejenige, die der Vater *als Mutter* seines Sohnes in der Menschwerdung *‚erwählt*' hat und die zusammen mit dem Vater auch der Sohn erwählt hat, indem er sie von Ewigkeit her dem Geist der Heiligkeit anvertraute' (RM 8).

Im zweiten Teil wurde die Teilnahme Mariens an der Mittlerschaft des Heiligen Geistes im Geheimnis der Kirche vorgestellt. Während wir nur in gewissem Sinne von der Beteiligung der seligen Jungfrau Maria an der *creatio secunda* des Geistes sprechen können (besonders durch das Erbitten der Gnade der Gesundheit), darf man auf jeden Fall entschieden und in vollem Umfang von der Teilnahme Mariens an der mittlerisch-heiligmachenden des Geistes in Bezug auf die Christen sprechen. Maria ist unter allen Geschöpfen auf die vollkommenste Art und Weise einbezogen sowohl in die Fürbitte des Heiligen Geistes als auch in seine Mittlerschaft von oben. Wir gehen heute davon weg, diese Mittlerschaft in sachbezogener Perspektive zu zeigen, stattdessen wird mehr betont, dass Maria ‚im Heiligen Geist' den Christen hilft, in einer Beziehung der Liebe und der Einheit mit Gott Vater und Gott Sohn zu leben.

Maria nimmt als Mutter der Kirche auf vollkommenste Weise an der Mittlerschaft des Heiligen Geistes in Bezug auf die christliche Gemeinschaft teil, und diese ihre Mutterschaft wird von vielen modernen Theologen als Teilnahme an der Mutterschaft Gottes und besonders an der Mutterschaft des Heiligen Geistes aufgefasst.

## SCHLUSSWORT

Der Zweck dieser Studie war es, das Thema der marianischen Mittlerschaft zu betrachten und die Antwort auf die Frage zu suchen, ob und inwiefern diese Mittlerschaft pneumatologisch interpretiert werden kann und soll, d. h. inwiefern sie mit dem Heiligen Geist und seinem Wirken verbunden ist. Entsprechend den Entwicklungstendenzen der modernen Theologie wurde die These aufgestellt, dass die Mittlerschaft der seligen Jungfrau Maria eine Teilnahme an der mittlerischen Mission des Heiligen Geistes ist. So wurde dieses Problem im Titel dieser Arbeit aufgefasst: *Mediatrix in Spiritu Mediatore*.

Um das von der Arbeit gesetzte Ziel zu erreichen, musste zuerst die Frage beantwortet werden, inwiefern die Heilsaktivität der dritten göttlichen Person als Mittlerschaft bezeichnet werden kann, und auch aufzeigen, worin diese Mittlerschaft des Heiligen Geistes besteht. Teil I. dieser Arbeit wurde diesem Thema gewidmet. Um jedoch von der Mittlerschaft des Geistes sprechen zu können, die untrennbar mit der Mittlerschaft des Sohnes verbunden ist, mussten in Kapitel I. die grundlegenden theologischen Wahrheiten in Bezug auf die Mittlerschaft Jesu Christi - des einzigen Mittlers zwischen Gott und den Menschen - in Erinnerung gerufen werden. In Kapitel II. wurde die mittlerische Rolle des Heiligen Geistes in der Heiligen Dreifaltigkeit (sowohl in der immanenten als auch in der ökonomischen) und in Kapitel III. die Mittlerschaft der dritten göttlichen Person in dem Schöpfungswerk und in ihrer Beziehung zur Kirche und zu den Christen erörtert.

Teil II. war ganz der Mittlerschaft der seligen Jungfrau Maria gewidmet, verstanden als Teilnahme an der Mittlerschaft der dritten göttlichen Person. Zunächst (in Kapitel IV.) wurden die bisherigen Interpretationen der marianischen Mittlerschaft im Lichte der zeitgenössischen Lehre der Kirche diskutiert und beurteilt. Danach wurden die Vereinigung der seligen Jungfrau Maria mit dem Heiligen Geist als theologische Grundlage für ihre Teilnahme an der mittlerischen Mission des Geistes (Kapitel V.) und die Denkmöglichkeiten der Teilnahme der seligen Jungfrau an dieser Mittlerschaft der dritten göttlichen Person (Kapitel VI) dargelegt.

Die durchgeführten Untersuchungen erforderten eine große Anzahl von Quellen. Während im christologisch-pneumatologischen Teil die Suche nach Quellen auf der Arbeitsleistung eines eher begrenzten Kreises von Autoren beruhte, die über den Heiligen Geist als Mittler schrieben (von Balthasar, Kasper, Ratzinger, Taylor, Congar, einige polnische Theologen), wuchs im pneumatologisch-marianischen Teil die Anzahl der konsultierten

Theologen entschieden, und dies waren überwiegend italienische, französische, spanische und polnische Theologen.

Die durchgeführten Untersuchungen berechtigen, eine Reihe von Schlussfolgerungen vorzulegen.

Hier sind die Forschungsergebnisse, die im ersten christologisch-pneumatologischen Teil des Buches diskutiert wurden.

1) Das Heilswerk wurde durch die Mittlerschaft Jesu Christi vollbracht, der der Mittler des Neuen Testamentes (vgl. Hebr 9,15) und der einzige Mittler zwischen Gott und den Menschen ist (1 Tim 2,5). Die Mittlerschaft Christi hat eine zweifache Dimension: eine ontische und eine funktionale. In der ersten Dimension ist Christus der einzige Mensch, der den Schöpfer mit der Schöpfung in seinem Sein verbindet, er ist Gott-Mensch. In der zweiten Dimension besteht die Mittlerschaft Christi darin, die dreifache Funktion zu erfüllen: die Königsfunktion, die Lehrfunktion und die Priesterfunktion.

2) In der immanenten Heiligen Dreifaltigkeit schreiben moderne Theologen die mittlerische Mission vor allem dem Heiligen Geist zu. Er ist die personale Liebe, die den Vater mit dem Sohn verbindet (sowohl als Beziehung als auch die Frucht dieser Beziehung – von Balthasar), er ist die Mittlerschaft selbst (Mühlen), er ist die innertrinitarische Gemeinschaft in der Heiligen Dreifaltigkeit (Ratzinger). Einige Theologen nennen den Heiligen Geist ausdrücklich den Mittler (Ratzinger, Kasper, von Balthasar).

3) Der Heilige Geist erfüllt auch die mittlerische Mission in der ökonomischen Dreifaltigkeit. Diese Mission wurde im Augenblick der Menschwerdung des Sohnes Gottes am vollkommensten erfüllt. Der göttliche Paraklet begleitete den Sohn Gottes gleichwohl während seines irdischen Lebens, indem er den Willen des Vaters an ihn übermittelte und indem er der Geist des Gehorsams in Christus war. H. U. von Balthasar legte die vollständigste Sicht der Mittlerschaft des Heiligen Geistes in der ökonomischen Dreifaltigkeit vor, indem er die Umwandlung der Beziehung des Heiligen Geistes zum Sohn von der passiven zur aktiven als ‚trinitarische Inversion' beschrieb.

4) Der Heilige Geist erfüllt die mittlerische Mission im Schöpfungswerk (als Schöpfergeist), sowohl in der *creatio prima* als auch in der *creatio secunda*. J. V. Taylor schreibt in Übereinstimmung mit den Tendenzen in der anglikanischen Theologie dem Heiligen Geist nicht nur die Neubelebung der Welt zu, d. h. die Erhaltung ihrer Existenz und sogar die Lenkung des Evolutionsprozesses. Dieser letzte Gedanke stieß in der katholischen Theologie nicht auf breitere Resonanz.

5) Der Heilige Geist erfüllt auch die mittlerische Mission im Leben der Kirche. Christus als unser erster Fürsprecher und Anwalt (Parakletos) beim Vater hinterließ uns nach seiner Himmelfahrt den Zweiten Parakleten, den Heiligen Geist, der das Werk und die Mission des Sohnes fortsetzt. Moderne Theologen betonen, dass diese Mittlerschaft des Geistes in Bezug auf die Kirche sowohl in Analogie zur ontischen Mittlerschaft Christi als auch in Analogie zur funktionalen Mittlerschaft gesehen werden kann.

6) Man kann nicht im engeren Sinne über eine Inkarnation des Heiligen Geistes sprechen. Das Zweite Vatikanische Konzil, dem viele Theologen folgen, weist jedoch auf die Analogie zwischen dem Wort Gottes und dem physischen Leib Jesu einerseits und dem Heiligen Geist und dem mystischen Leib Christi andererseits hin. Der Heilige Geist belebt den mystischen Leib Christi und bewirkt sein Wachstum, so wie sich das Wort Gottes des menschlichen Leibes Jesu bedient, um das Heilswerk zu vollbringen (vgl. LG 8). Ausgehend von dieser Analogie unterstreichen einige moderne Theologen, dass die Gegenwart und das Wirken des Heiligen Geistes in der Kirche analog zur ontischen Mittlerschaft Christi betrachtet werden können. Diese spezifische ‚ontische Mittlerschaft des Heiligen Geistes' besteht darin, dass er den Schöpfer (Vater und Sohn) mit den Geschöpfen (den Menschen, der Kirche) verbindet und für die Bildung aller Beziehungen der Liebe zuständig ist. Theologen betonen,

dass der Heilige Geist die Relation selbst ist (Mühlen) und alle Relationen im Leben der Glieder der Kirche bildet, sowohl in Bezug auf Gott als auch auf die Relationen der Liebe der Christen untereinander. Einige zeigen den Heiligen Geist auch gleichsam als ‚Umwelt', in der die Kirche lebt und ihre Mission erfüllt.

7) Moderne Theologen zeigen auch, dass der Heilige Geist der Fortsetzer der mittlerischen Mission Christi in funktionalem Sinne ist. Der Heilige Geist setzt die königliche Mission Christi fort, indem er die Kirche und ihre Hirten führt. Er setzt fort und erfüllt die prophetische Funktion, indem er lehrt und zur Wahrheit führt. Schließlich erfüllt und setzt er die priesterliche Funktion Christi fort, indem er die Kirche heiligt, den Christen das Leben schenkt und sie befähigt, Opfer zu bringen.

8) Um den christologisch-pneumatologischen Aspekt zusammenzufassen, sollte festgestellt werden, dass moderne Theologen immer stärker und entschlossener die Person des Heiligen Geistes als Mittler und seine Mission im Sinne der Kontinuität der Mittlerschaft Christi zeigen. Es ist hervorzuheben, dass die Autoren und Förderer dieser Konzeption die herausragendsten Theologen des letzten halben Jahrhunderts sind. Die meisten von ihnen arbeiteten bei der Päpstlichen Internationalen Theologischen Kommission und wurden dann in Anerkennung ihrer Verdienste auf dem Gebiet der Theologie mit der Kardinalswürde geehrt (Congar, von Balthasar, Kasper). Einer von ihnen (Kardinal Ratzinger), der den Heiligen Geist als ‚absoluten' Mittler bezeichnete, leitete viele Jahre die Kongregation für die Glaubenslehre und ging dann an die Spitze der Kirche als Papst Benedikt XVI.

9) Die Strömungen der theologischen Suche hinsichtlich der Mittlerschaft des Heiligen Geistes sind auch in Polen sehr deutlich. Einige Gedanken zu dieser Konzeption finden wir bereits beim hl. Maximilian Kolbe. Diese Strömung hat sich jedoch seit Mitte der 1980er Jahre in der polnischen Theologie endgültig ausgebreitet. Ihre Verbreiter sind in erster Linie Pfr. L. Balter und Pater S. C. Napiórkowski. Dadurch gelangte die Lehre über den Heiligen Geist als den Mittler in die *katholische Enzyklopädie* und in das wichtigste theologische Lehrbuch für Gymnasien. Immer mehr Theologen greifen diesen Gedanken auf.

Die Schlussfolgerungen im ersten Teil dieser Studie sollten dazu beitragen, die Thesen über die Mittlerschaft der seligen Jungfrau Maria zu formulieren, die als Teilnahme an der mittlerischen Mission des Heiligen Geistes verstanden wird. Dieser Aufgabe wurde Teil II. gewidmet. Hier sind die wichtigsten Schlussfolgerungen, die sich aus diesem zweiten Teil ergeben:

1) In der Geschichte der Theologie und der Spiritualität war und ist immer noch die wichtigste die Inkarnationsthese zur marianischen Mittlerschaft, die die Kooperation Mariens mit der dritten göttlichen Person im Werk der Inkarnation des Sohnes Gottes deutlich zeigt. Der Anteil des Heiligen Geistes und Mariens an diesem Geheimnis ist Grundlage und Fundament aller Lehren über die Mittlerschaft der seligen Jungfrau Maria und ihre Rolle im Heilswerk Christi. Die meisten Theologen definieren diese Rolle hinsichtlich ihrer Mitwirkung mit dem Heiligen Geist, immer häufiger taucht der Gedanke auf, dass die Rolle Mariens als Teilnahme an der Mutterschaft des Heiligen Geistes betrachten werden sollte.

2) In der Geschichte der Theologie und Frömmigkeit gab es zum Thema der marianischen Mittlerschaft nicht ganz korrekte Ansichten. Dazu gehören die Thesen über Mariens größere Barmherzigkeit als die Jesu, über ‚die Befugnisse hinsichtlich des Heiligen Geistes' oder über die graduelle Mittlerschaft (letztere schloss unseren unmittelbaren Kontakt mit Christus aus). Die zeitgenössische Theologie ist von dieser Darstellung der mittlerischen Rolle Mariens abgewichen.

3) Stattdessen tauchten in der modernen Theologie neue Konzeptionen der marianischen Mittlerschaft auf. Das Zweite Vatikanische Konzil versteht die Mittlerschaft der seligen Jungfrau Maria im Hinblick auf eine Partizipation, d. h. als Beteiligung an der einzigen Mittlerschaft Christi. Johannes Paul II. und mit ihm viele andere Theologen entwickelten nicht

nur diesen Konzilsgedanken weiter, sondern führten auch neue Sichtweisen auf diese Realität ein. Wir sprechen heute also von der Mittlerschaft Mariens ‚im Heiligen Geist' und von dem mütterlichen Charakter ihrer Mittlerschaft. Die Vorbild-Mittlerschaft wurde sehr deutlich erkannt, und neben dem alten Grundsatz ‚durch Maria zu Jesus' erschien ein neuer: ‚durch Jesus zu Maria'.

4) Das Problem, das besonders in den sechziger und siebziger Jahren des letzten Jahrhunderts sehr deutlich wurde, war der Vorwurf, Maria sei in der katholischen Theologie und Frömmigkeit an die Stelle des Heiligen Geistes getreten. Die ausführlichen Untersuchungen katholischer Theologen haben gezeigt, dass diese Behauptung nur in extremen Fällen gültig sein kann. In den allermeisten Veröffentlichungen und Frömmigkeitsformen liegt die Gleichsetzung der Mission des Heiligen Geistes mit der Mission Mariens darin, dass sie eng miteinander verbunden sind. Aus diesem Grund schlagen viele moderne Theologen vor, um Zweideutigkeiten zu vermeiden, die Kooperation Mariens mit dem Heiligen Geist im Heilswerk in Bezug auf ihre Teilhabe an der mittlerischen Mission des Geistes zu zeigen. R. Laurentin machte diese These in einem kurzen *adagium* deutlich: ‚Mitwirkung an Stelle von Teilnahme'.

5) Die Perspektive der Teilhabe scheint heute die am ehesten berechtigte zu sein, sowohl um die Beziehung Mariens zum Heiligen Geist zu zeigen als auch um die Beteiligung der seligen Jungfrau am Heilswerk Christi und der Kirche zu erklären. Daher sollte bei der Erklärung der marianischen Mittlerschaft neben dem Modell der *Mediatrix in Christo* auch das Modell der *Mediatrix in Spiritu Sancto* den Gläubigen ebenso häufig dargestellt und präsentiert werden.

6) Die theologische Grundlage für die Begründung der Mittlerschaft Mariens als Teilnahme an der Mittlerschaft des Heiligen Geistes ist ihre enge Verbindung mit der dritten göttlichen Person. Diese Vereinigung zeigt sich besonders in Ereignissen wie der unbefleckten Empfängnis der seligen Jungfrau Maria, im Geheimnis der Menschwerdung des Sohnes Gottes, in der Gegenwart Mariens bei dem sterbenden Christus und im Ereignis zu Pfingsten. Maria ist ein Mensch, der auf die vollkommenste Weise dem Heiligen Geist Gottes gehorcht und sich seiner Führung ergeben hat.

7) Besonders hervorzuheben ist die Konzeption des hl. Maximilian, wonach die enge Vereinigung Mariens mit dem Heiligen Geist eine Folge des Geheimnisses der unbefleckten Empfängnis ist. Nach Pater Kolbe ist der Heilige Geist in Gott die Ungeschaffene Unbefleckte Empfängnis, und Maria als menschliches Wesen ist die geschaffene Unbefleckte Empfängnis. All ihr Wirken und ihr Einfluss auf die Menschen sind das Wirken des eng mit ihr verbundenen Heiligen Geistes.

8) In der modernen Theologie gibt es verschiedene Modelle und Denkmöglichkeiten, in denen die enge Vereinigung der seligen Jungfrau Maria mit der dritten göttlichen Person gezeigt wird. Zu den wichtigsten sollte man zählen die Darstellung Mariens als Ort des Einwohnens des Heiligen Geistes, als Bild und Ikone des Geistes, als die Offenbarung und die Transparenz des Geistes und als ‚gleichsam die Inkarnation des Heiligen Geistes'. Es wird auch ausdrücklich über die Synergie gesprochen, d. h. über die Übereinstimmung des Willens und Wirkens Mariens mit dem Willen und Wirken des göttlichen Parakleten.

9) Moderne Theologen weisen darauf hin, dass Maria an der mittlerischen Mission des Heiligen Geistes im Geheimnis Christi teilgenommen hat. Im Mysterium der Menschwerdung war ihre Rolle keine eigenständige. Maria wurde in die mittlerische Mission des Geistes einbezogen. Sie spricht ihr *fiat* dank des Heiligen Geistes und im Heiligen Geist. Auch die Teilnahme Mariens am Ostergeheimnis Christi wird nicht allein als Teilnahme an der Passion und am Tod ihres Sohnes betrachten, sondern auch als Teilnahme an der mittlerischen Mission des Geistes. Sie nimmt durch ihr Leiden am Werk des Geistes, des Miterlösers (Laurentin, Bertetto) teil, sie ist in ihrem Mitleiden durch den Heiligen Geistes gestärkt, und schließlich

wird sie auf Golgatha durch den Heiligen Geist zum Glied und Urbild der Kirche. Daher ist sie für jeden von uns ein Vorbild, damit wir uns dem Heilswerk des Heiligen Geistes anschließen.

10) Wir finden besonders viele Texte, in denen moderne Theologen über die Teilnahme Mariens an der Mission des Heiligen Geistes in Bezug auf die Kirche schreiben. Diese Teilnahme wird im Wesentlichen aus vier Perspektiven dargestellt: als Vorbild-Mittlerschaft, als Mittlerschaft von unten (Fürbitte), als Mittlerschaft von oben und als geistige Mutterschaft.

a) Sehr oft wird Maria von heutigen Theologen als die ‚erste charismatische Person' und vorbildlicher Mensch dargestellt, der dem Heiligen Geist vollkommen gehorsam ist und ‚im Heiligen Geist' lebt. Auf diese Weise nimmt Maria an der mittlerischen Lehrmission des Geistes teil, weil sie an ihrem eigenen Beispiel zeigt und lehrt, wie man sich von der dritten göttlichen Person leiten lässt.

b) Nach der Heiligen Schrift ist es der Heilige Geist, der für uns bei Gott mit unaussprechlichem Seufzen eintritt (Röm 8,26). Daher sollte jede Fürbitte und vor allem die Fürsprache der seligen Jungfrau Maria, die so eng mit dem Göttlichen Parakleten verbunden ist, als Teilnahme an der Fürsprache des Heiligen Geistes begründet werden. Dieser Gedanke taucht in der modernen Theologie recht deutlich auf. Diese Fürsprache betrifft sowohl unser irdisches Leben (besonders die Gesundheit) als auch (vor allem) unser übernatürliches Leben (die Erlösung). Die Fürsprache Mariens in Gesundheitsangelegenheiten kann als ihre Teilnahme an der mittlerischen Mission des Geistes in der *creatio secunda* betrachtet werden. Umfangreichere theologische Veröffentlichungen zu diesem Thema gibt es nicht. Stattdessen ist ihre Fürsprache in Angelegenheiten unserer Erlösung ihre Teilnahme an der priesterlichen und heiligmachenden Mission des Geistes.

c) Maria nimmt auch an der Mittlerschaft von oben teil. Diese Art der Mittlerschaft der dritten göttlichen Person wird durch die Erfüllung der königlichen und priesterlichen Mission verwirklicht, d. h. indem wir zum Vater und zu Christus geführt werden (königliche Funktion) und in unserer Heiligung (priesterliche Funktion). In dieser Mittlerschaft von oben bedient sich der Heilige Geist Mariens als seiner Magd (Werkzeug und Kooperatorin). Im zeitgenössischen theologischen Denken wird diese Art der Teilnahme Mariens an der Mittlerschaft des Geistes immer seltener in Sachbezügen und immer häufiger in personalen Bezügen dargestellt. Maria wird daher nicht so sehr als eine Person vorgestellt, die den Menschen die auf sachbezogene Weise verstandenen einzelnen Gaben Gottes überbringt, sondern vielmehr als eine Person, der sich Heiliger Geist bedient, um eine Beziehung der Liebe zwischen uns und Gott aufzubauen. Wo sie ist, dorthin kommt der Heilige Geist, der unser Herz verwandelt. In diesem Zusammenhang kann gesagt werden, dass Maria nicht allein in die heiligmachende Mission des Geist einbezogen ist (funktionale Vermittlung), sondern auch an der ‚ontischen Mittlerschaft des Geistes' teilnimmt, die analog zur Mittlerschaft Christi verstanden wird, indem sie am Aufbau der Beziehung der Liebe zwischen dem Schöpfer und der Schöpfung teilnimmt.

d) Schließlich gibt es in der modernen Theologie ganz klar eine eigene Strömung, die die weiblichen Züge Gottes zeigt. Diese Theorie betont vor allem, dass es der Heilige Geist ist, der die ‚Weiblichkeit Gottes' offenbart, indem er Leben spendet. In dieser Perspektive wird die Mutterschaft Mariens in Bezug auf die Christen und die gesamte Kirche als Teilhabe an der Mutterschaft des Heiligen Geistes dargestellt. R. Laurentin nennt den Heiligen Geist - und Maria, sofern sie an der Mutterschaft der dritten göttlichen Person teilnimmt - ausdrücklich ‚Mutter der Kirche'.

11) Im Hinblick auf das Verständnis der Mittlerschaft Mariens als ihrer Teilnahme an der Mittlerschaft des Heiligen Geistes hat der hl. Maximilian Kolbe einen äußerst wichtigen Beitrag für die gesamte Kirche geleistet. Ausgehend von der engen Vereinigung des Heiligen Geistes mit Maria im Geheimnis der unbefleckten Empfängnis erklärte er, dass sich der Heilige Geist in seinem Wirken der unbefleckt empfangenen Mutter Gottes bedient. Um geheiligt zu werden, sollte sich jeder vorbehaltlos mit Maria vereinen und sich ihr hingeben, was zugleich

eine Hingabe an den Heiligen Geist bedeutet. Sein [Kolbes] ganzes Apostolatsmodell wurzelte in der Tatsache der engen Vereinigung zwischen der dritten göttlichen Person und der Immaculata, und das Wirken der Immaculata wurde von ihm als das Wirken des Geistes gesehen.

Die durchgeführte Studie berechtigt außerdem zur Unterbreitung einiger seelsorglich-pastoraler Schlussfolgerungen und Vorschläge.

1) Die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils und der Theologen in der Zeit der nachkonziliaren Erneuerung zeigt, dass das Modell der Teilhabe der geeignetste Weg ist, um die Mittlerschaft von Geschöpfen darzustellen (dazu gehört in erster Linie die Mittlerschaft der seligen Jungfrau Maria). Es handelt sich sowohl um die Teilnahme an der Mittlerschaft Christi als auch um die Teilnahme an der mittlerischen Mission des Heiligen Geistes.

2) Die Darstellung der Mittlerschaft Mariens als Teilnahme an der mittlerisch-erlösenden Mission des Heiligen Geistes hat viele Vorteile.

a) Sie entdeckt aufs Neue und verweist auf die Rolle des Heiligen Geistes in der Erlösungsökonomie.

b) Sie zeigt die Würde des Menschen und vor allem die Würde Mariens, derer sich der Heilige Geist bedienen will.

c) Diese Auffassung vermeidet die Versuchung, manchmal sogar unbeabsichtigt, die Mittlerschaft Marias auf konkurrierende Weise zur Mittlerschaft Christi und des Heiligen Geistes zu darzustellen.

d) Dieser Ansatz zeigt die Einheit des Erlösungsmysteriums Gottes: Der Heilige Geist setzt die Heilssendung Christi fort und verwirklicht sie, und wir als Geschöpfe sind eingeladen, uns diesem Werk ‚im Heiligen Geist' anzuschließen. Maria erhielt die erste und wichtigste Einladung, am Heilswerk teilzunehmen und ist in dieser Hinsicht das beste Vorbild für uns.

3) In besonderer Weise sollte die Konzeption der marianischen Mittlerschaft, verstanden als Teilnahme an der Mittlerschaft des Heiligen Geistes, in der Pastoral und Spiritualität des hl. Maximilian Kolbe herangezogen werden. Pater Maximilian zeigt, dass die unbefleckte Jungfrau Maria eng mit dem Heiligen Geist verbunden ist, und wie niemand sonst an der mittlerisch-heiligmachenden Mission des Geistes teilnimmt. Ihre ‚Mittlerschaft aller Gnaden' besteht vor allem darin, dass sie sich in unendlicher Liebe mit Christus, dem einzigen Mittler, und dem Heiligen Geist, dem Mittler aller Gnaden, vereint. Daher ist es beim Vollziehen des Aktes der Hingabe an die Unbefleckten Empfängnis wichtig zu lernen, dass diese Hingabe an Maria letztendlich Hingabe an Christus und den Heiligen Geist bedeutet, und dass die figürliche Darstellung der Mutter Gottes mit ausgestreckten Armen die schönste Ikone des göttlichen Parakleten ist, der uns mit seiner mütterlichen Liebe umarmt und uns seine Gnaden schickt, und der von Maria auf schönste Art gezeigt wird.

4) In diesem Sinne wäre es ratsam, die Texte der verschiedenen außerliturgischen Gottesdienste zu überprüfen, zu korrigieren und in neuen Arbeiten hervorzuheben, dass die Heiligkeit Mariens und die Wirksamkeit ihrer Mittlerschaft aus ihrer Vereinigung mit dem göttlichen Parakleten hervorgehen.

Die durchgeführten Untersuchungen zeigen, dass die Konzeption der Mittlerschaft Mariens, verstanden als Teilnahme an der Mittlerschaft des Heiligen Geistes, sowohl der Mariologie als theologischer Wissenschaft wie auch der Marienverehrung zugutekommt. Erstens, diese Konzeption stellt die Mittlerschaft Mariens in eine umfassende Perspektive des Erlösungswirkens Gottes, der sich der Geschöpfe bedient, um sein Werk durchzuführen. Zweitens, die Konzeption der Teilnahme ‚im Geist' erlaubt es, die marianische Frömmigkeit nach den von Papst Paul VI. in seinem apostolischen Schreiben *Marialis Cultus* vorgestellten Prinzipien, besonders nach den trinitarischen, christologischen, pneumatologischen, biblischen und anthropologischen Prinzipien zu gestalten. Drittens, diese Auffassung hat zweifellos einen

ökumenischen Wert in Bezug auf die orthodoxe und protestantische Theologie. Denn sie zeigt, dass Maria, obwohl sie das vollkommenste Geschöpf und die Mutter des Herrn ist, sich bei der Erfüllung ihrer Aufgabe dem Heilsplan Gottes des Vaters, des Sohnes und des Geistes immer unterordnet.

Die erfolgte Studie erlaubt es, ein weiteres Forschungsthema aufzuzeigen, das von der modernen Pneumatologie und Mariologie gefordert wird. Zweifellos wäre es wichtig, unter Verwendung der Quellen sowohl aus dem Altertum als auch aus der Neuzeit zu untersuchen, ob der Heilige Geist Miterlöser ist und als solcher genannt werden kann und inwiefern ihm die Erfüllung dieser Funktion zuzuschreiben ist. In dieser Perspektive lohnt es sich auch zu fragen, ob und wenn ja, inwiefern man über die Teilnahme Mariens an seiner Mission sprechen kann. In dieser Arbeit wurde dieses Problem nur angesprochen. Außerdem wäre es wertvoll, die Frage der Hingabe an die heiligste Jungfrau Maria zu untersuchen, die als Hingabe an den Heiligen Geist verstanden wird: Wie haben Theologen dieses Thema im Laufe von zweitausend Jahren des Christentums gesehen, und wie formuliert es das zeitgenössische theologische Denken? Zweifellos wäre es ratsam, die Ähnlichkeiten und Unterschiede, die zwischen der sachbezogenen und der personbezogenen Interpretation der marianischen Mittlerschaft bestehen, und die Rolle, die dem Heiligen Geist in beiden Modellen zugeschrieben wird, genauer darzulegen.

Die Vereinigung der seligen Jungfrau Maria mit dem Heiligen Geist ist eine Realität, die schwer auszudrücken und in Worte zu fassen ist. Die Theologie kann nur versuchen - wenn Gott es erlaubt - den Schleier dieses Geheimnisses zu lüften. Doch selbst wenn wir nur teilweise das Geheimnis lüften, ist damit das Wichtigste offenbart: Unser Weg zum Haus des Vaters wird am sichersten sein, wenn wir den Spuren folgen unter dem Schutz der Jungfrau von Nazareth, die auf unaussprechliche Weise mit der Heiligen Dreifaltigkeit vereinigt ist: mit dem Vater, dem Sohn und dem Heiliger Geist, denen die Herrlichkeit in alle Ewigkeit sei.

## LITERATURVERZEICHNIS

I. HAUPTQUELLEN


Balter L., *El culto al Espíritu Santo*, „Communio-E" 8 (1986), S. 47-58.
Balter L., *Aktualność problematyki kapłaństwa w Kościele i świecie współczesnym*, in: *Kapłaństwo*, Bd. 3, Red. L. Balter u. a., Poznań 1988, S. 7-12.
Balter L., *Duch Święty a Niepokalana*, RN 30 (1984), S. 354-356.
Balter L., *Duch Święty w tajemnicy Maryi i Kościoła*, in: *Matka Jezusa pośrodku pielgrzymującego Kościoła,* Red. J. S. Gajek, K. Pek, Warszawa 1993, S. 243-257.
Balter L., *Duch Święty. W teologii systematycznej*, EK, Bd. 4, Nr. 286-288.
Balter L., *Pneumahagijny charakter kultu maryjnego*, in: *Człowiek we wspólnocie Kościoła*, Red. L. Balter, Warszawa 1979, S. 436-448.
Balter L., *Rola Ducha Świętego w życiu Maryi*, in: *Matka Odkupiciela. Komentarz do encykliki „Redemptoris Mater"*, Red. S. Grzybek, Kraków 1988, S. 137-150.
Balthasar H. U. von, *Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie*, Bd. 3, Einsiedeln 1967.
Balthasar H. U. von, *Theologik*, Bd. I: Wahrheit der Welt, Einsiedeln 1985; polnische Übers.: *Teologika*, T. 1: *Prawda świata*, Kraków 2004.
Balthasar H. U. von, *Theologik*, Bd. II: *Wahrheit Gottes*, Einsiedeln 1985; polnische Übers.: *Teologika*, T. 2: *Prawda Boga*, Kraków 2004.
Balthasar H. U. von, *Theologik*, Bd. III: *Der Geist der Wahrheit*, Einsiedeln 1987; polnische Übers.: *Duch Prawdy*, Kraków 2005.
Balthasar H. U. von, *Der Unbekannte jenseits des Wortes*, in: *Interpretation der Welt*, Red. R. Guardini, Würzburg 1966, S. 638-645.
Balthasar H. U. von, *Maria und der Geist*, „Geist und Leben" 56 (1983), S. 173-177.
Balthasar H. U. von, *Theodramatik*, Bd. I: *Prolegomena*, Einsiedeln 1973.
Balthasar H. U. von, *Theodramatik*, Bd. II: *Die Personen des Spiels*, T. 1: *Der Mensch in Gott*, Einsiedeln 1976.
Balthasar H. U. von, *Theodramatik*, Bd. II: *Die Personen des Spiels*, T. 2: *Die Personen in Christus*, Einsiedeln 1978.
Balthasar H. U. von, *Theodramatik*, Bd. III: *Die Handlung*, Einsiedeln 1980.
Balthasar H. U. von, *Theodramatik*, Bd. IV: *Das Endspiel*, Einsiedeln 1983.
Balthasar H. U. von, *Wer ist die Kirche?*, Freiburg im Br. 1965.
Balthasar H. U. von, *Leben aus dem Tod. Betrachtungen zum Ostermysterium*, Freiburg im Breisgau 1984.
Balthasar H. U., *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV*, Einsiedeln 1974.
Balthasar H. U., *Sponsa Verbi, Skizzen zur Theologie*, Bd. 2, Eisiedeln 1961.
Bengoechea I., *María, esposa o sagrario del Espiritu Santo? Reflexión teológico-pastoral*, EphMar 28 (1978), S. 339-351.
Bertetto D., *I rapporti di Maria e dei laici con la Persona dello Spirito santo*, MIm 23 (1987), S. 430-433.
Bertetto D., *L'azione propria dello Spirito Santo in Maria*, „Marianum" 41 (1979), S. 400-444.
Bertetto D., *La Madonna e lo Spirito Santo*, „Perfice Munus" 44 (1969), S. 488-493.
Bertetto D., *La Madonna e lo Spirito Santo*, MIm 9 (1973), S. 55-62.
Bertetto D., *La Madonna oggi*, Roma 1975.
Bertetto D., *La sinergia dello Spirito Santo con Maria*, in: *Maria e lo Spirito Santo. Atti del 4º Simposio Mariologico Internazionale (Roma, ottobre 1982)*, Roma-Bologna 1984, S. 291-302.
Bertetto D., *Lo Spirito Santo e Maria*, MIm 13 (1977), S. 212-223.
Bertetto D., *Lo Spirito Santo e Santificatore. Pneumatologia*, Roma 1976.
Bertetto D., *Maria la Serva del Signore. Trattato di Mariologia*, Napoli 1988.

Boff L., *A Ave Maria. O feminino e o Espirito Santo,* Petropolis 1982; italienische Übers.: *Ave Maria. Il femminile e lo Spirito Santo,* Assisi 1982.
Boff L., *O rostro materno de Deus. Ensaio interdisciplinar sobre o feminino e suas formas religiosas,* Petropolis 1982; italienische Übers.: *Il volto materno di Dio. Saggio interdisciplinare sul femminile e le sue forme religiose,* Brescia 1981.
Bolewski J., *Matka jednego Pośrednika w Duchu Świętym,* SM 4 (2002) Nr. 3, S. 61-183.
Casasnovas Cortés R., *La mediacion materna de María en los documentos, textos y actas del Concilio Vaticano II,* EphMar 40 (1989), S. 255-285.
Congar Y., *Ein Mittler*, in: *Gemeinsame römisch-katholische evangelisch-lutheranische Kommision. Das geistliche Amt in der Kirche,* Paderborn-Frankfurt a. M 1981; polnischer Text: *Jedyny Pośrednik*, übers. S. C. Napiórkowski, MO, S. 171-177.
Congar Y., *Je crois en L'Esprit Saint*, Bd. 1-3, Paris 1979-1980; polnische Übers.: *Wierzę w Ducha Świętego,* Bd. 1, Warszawa 1997, Bd. 2, Warszawa 1995, Bd. 3, Warszawa 1996.
Congar Y., *La Parola e il Sofio,* Roma 1985.
Esquerda Bifet J., *Il soffio dello Spirito. Nel cenacolo con Maria*, Bologna 1987.
Forte B., *Maria la Donna icona del Mistero. Saggio di mariologia simbolico-narrativa*, Cinisello Balsamo 1989; polnische Übers.: *Maryja, Ikona Tajemnicy. Zarys mariologii symboliczno-narracyjnej*, Warszawa 1999.
Galot J., *La Vergine Maria e lo Spirito Santo*, CivCatt 140 (1989) vol. III (aus dem 1 Juli 1989), S. 209-222.
Galot J., *Maria e lo Spirito Santo*, „Mater Ecclaesiae" 12 (1976), S. 95-98.
García Paredes J. C. R., *La mediación de Maria en perspectiva pneumatológica y eclesiológica*, EphMar 40 (1989), S. 205-236.
García Paredes J. C. R., *Maria nella comunità del regno. Sintesi di Mariologia*, Città del Vaticano 1997.
Girones G., *En torno a la mediación materna de María*, EphMar 41 (1991), S. 403-414.
Gręś S., *Duch Święty i Maryja w życiu duchowym chrześcijanina*, SM 5 (2003) Nr. 2, S. 18-40.
Gręś S., *Kult Ducha Świętego i Maryi, w: Nosicielka Ducha. Pneumatofora. Materiały z Kongresu Mariologicznego Jasna Góra 18-23 sierpnia 1996 r.*, Red. bp J. Wojtkowski, S. C. Napiórkowski OFMConv, Lublin 1998, S. 189-199.
Gręś S., *Maryja i Kościół. Perspektywa pneumatologiczna*, SM 4 (2002) Nr. 2, S. 89-101.
Gręś S., *Maryja wzorem życia w Duchu Świętym*, Włocławek 1995.
Gręś S., *Relacja: „Duch Święty – Maryja" we współczesnej teologii katolickiej (1965-2000)*, Niepokalanów 2001.
Gręś S., *Sanktuarium Ducha Świętego*, „Communio" 3 (1983) nr 5, S. 76-84.
Jankowski A., *Duch Dokonawca. Nowy Testament o posłannictwie eschatologicznym Ducha Świętego*, Katowice 1983.
Jankowski A., *Duch Jezusa Chrystusa. Dane Nowego Testamentu*, in: *Napełnieni Duchem Świętym, praca zbiorowa*, Poznań 1982, S. 25-51.
Jankowski A., *Duch Święty Dokonawcą zbawienia. Nowy Testament o posłannictwie eschatologicznym Ducha Świętego*, Kraków 2003.
Jankowski A., *Duch Święty w Nowym Testamencie. Zarys pneumatologii Nowego Testamentu*, Kraków 1998.
Jankowski A., *Działanie Ducha Świętego na Kościół i wiernych według św. Pawła*, in: *Kościół w świetle Biblii*, Red. J. Szlaga, Lublin 1984, S. 121-133.
Karwacki R., *Niepokalana wzorem człowieka ukształtowanego przez Ducha Świętego*, SM 3 (2001) Nr. 1, S. 52-61.
Kasper W., *Der Gott Jesu Christi*, Leipzig 1982; polnische Übers.: *Bóg Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1996.

Kasper W., *Jesus der Christus*, Mainz 1975; polnische Übers.: *Jezus Chrystus*, Warszawa 1983.
Kijas Z. J., *Człowiek ikoną Ducha Świętego*, in: *Duchu Święty, przyjdź! XIII Franciszkańskie Dni Maryjne. Poznań, Wzgórze Przemysława, 24-31 maja 1998 roku*, Red. S. C. Napiórkowski, Lublin 1999, S. 49-63.
*Konferencje świętego Maksymiliana Marii Kolbego*, Red. A. Książek, W. K. Kaczmarek, J. Bar, Niepokalanów 1983.
Laurentin R., *Crise et avenire de la Mariologie*, EphM 20 (1970), S. 53-62.
Laurentin R., *Découverte de Marie dans le renouveau charismatique*, EtM 48 (1992) S. 101-112.
Laurentin R., *L'Esprit Saint et théologie mariale*, „Nouvelle Revue Théologique" 89 (1967), S. 26-42.
Laurentin R., *L'Esprit Saint, cet inconnu. Découvrir son expérience et sa Personne*, Paris 1998; polnische Übers.: *Nieznany Duch Święty. Odkrywanie Jego doświadczenia i Jego Osoby*, Kraków 1998.
Laurentin R., *Le problème de la médiation de Marie dans son développement historique et son incidence aujourd'hui*, in: *Il ruolo di Maria nell'oggi della Chiesa e del mondo. Simposio mariologico, Roma ottobre 1978*, Roma 1979, S. 9-33.
Laurentin R., *Les charismes de Marie. Ecriture, Tradition et Sitz im Leben*, EphMar 28 (1978), S. 309-321.
Laurentin R., *María, signo de la libertad en el Espíritu*, EphMar 32 (1982), S. 437-441.
Laurentin R., *Mary: Model of the Charismatic as Seen in Acts 1-2, Luke 1-2, and John*, in: *Mary, the Spirit and the Church*, Red. V. P. Branick, Ramsey (N.J.) 1980, S. 28-43.
Laurentin R., *Pentecôtisme chez les catholiques. Risques et avenir*, Paris 1974.
Liszka P., *Pośredniczka w Duchu Świętym*, SM 4 (2002) Nr. 3, S. 130-160.
Łukaszuk T. D., *Dojrzewanie doktryny o inkarnacyjnym fundamencie pośrednictwa Maryi*, SM 4 (2002) Nr. 3, S. 58-85.
Maksymilian M. Kolbe, *Wybór pism*, Red. J. Bar, Warszawa 1973.
Manteau-Bonamy H. M., *La Vierge Marie et le Saint-Esprit. Commentaire doctrinal et spirituel du chapitre huitième de la Constitution dogmatique „Lumen gentium"*, Paris 1971.
Manteau-Bonamy H. M., *Et la Vierge conçut du Saint Esprit*, in: *Studia mediaevalia et mariologica P. Carlo Balic´ OFM septuagesimum explenti annum dicata*, Roma 1971, S. 449-464.
Mühlen H., *Der Aufbruch einer neuen Verehrung Marias. Der Heilige Geist und Maria: Zur Struktur der charismatichen Grunderfahrung*, „Catholica" 29 (1975) Nr. 2-3, S. 145-163.
Mühlen H., *Der Heilige Geist als Person. In der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund: Ich – Du – Wir*, Münster 1966.
Mühlen H., *L'expérience chrétienne de l'Esprit. Immédiateté et mediations*, in: *L'expérience de Dieu et le Saint Esprit. Immédiateté et mediations. Actes du Colloque organizé par Les Facultés de théologie et de Centre d'études oecumeniques de Strasbourg*, Paris 1985, S. 49-79.
Mühlen H., *Neuorientierung und Krise der Mariologie in den Aussagen des Vaticanum II*, „Catholica" 20 (1966) S. 19-53.
Mühlen H., *Una Mistica Persona. Die Kirche als das Mysterium der heilsgeschichtlichen Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen: Eine Person in vielen Personen*, München-Paderborn-Wien 1968.
Napiórkowski S. C., *Działanie Ducha Świętego w Kościele*, „Wiadomości Diecezjalne Siedleckie" 46 (1997), S. 523-534.
Napiórkowski S. C., *Maryja, nasza Matka*, in: *Być chrześcijaninem dziś. Teologia dla szkół średnich*, Red. M. Rusecki, Lublin 1994, S. 243-250.

Napiórkowski S. C., *Matka mojego Pana (problemy – poszukiwania – perspektywy)*, Opole 1988.
Napiórkowski S. C., *Matka naszego Pana (problemy – poszukiwania – perspektywy)*, Tarnów 1992.
Napiórkowski S. C., *Matka Pana (problemy – poszukiwania – perspektywy)*, Niepokalanów 1998.
Napiórkowski S. C., *Mediatio ad – mediatio in*, EphMar 24 (1974), S. 119-125.
Napiórkowski S. C., *Służebnica Pana (problemy – poszukiwania – perspektywy)*, Lublin 2004.
Napiórkowski S. C., *Wielki Współpracownik Chrystusa, Wielkiego Pośrednika*, in: *Duchu Święty, przyjdź! XIII Franciszkańskie Dni Maryjne. Poznań, Wzgórze Przemysława, 24-31 maja 1998 roku*, Red. S. C. Napiórkowski, Lublin 1999, S. 119-129.
Nossol A., *Duch Święty jako obecność Chrystusa*, in: *Chrystus naszym pojednaniem*, Red. P. Jaskóła, S. Koza, Opole 1997, S. 105-127.
*Pełna jest ziemia Twego Ducha, Panie. Oficjalny dokument Komisji Teologiczno-Historycznej Wielkiego Jubileuszu Roku 2000*, Katowice 1997.
Philips G., *Le Saint-Esprit et Marie: Vatican II et prospective du problème*, EtM 25 (1968), S. 7-37.
Pikaza X., *El Espíritu Santo y María en la obra de San Lucas*, EphMar 28 (1978) S. 151-168.
Pikaza X., *La Madre de Jesús. Introdución a la mariología*, Salamanca 1990.
Pikaza X., *La Mediación mariana (principios filosófico-teológicos)*, EphMar 40 (1989), S. 181-204.
Pikaza X., *María y el Espiritu Santo (Hech. 1,14). Apuntes para una mariología pneumatológica*, Ausg. 1 in: „Estudios Trinitarios" 15 (1981), S. 3-82; Ausg. 2 in: S. Muñoz Iglesias, I. de la Potterie, X. Pikaza u. a., *Mariología fundamental. María en el Mistero de Dios*, Salamanca 1995, S. 49-191.
Pikaza X., *María, la persona humana (Relaciones entre mariología, antropología y misterio trinitario)*, „Marianum" 49 (1987), S. 107-161.
Pikaza X., *María, presencia y mediación del Espiritu*, „Mission abierta al servicio de la fe" (1988) Nr. 2, S. 53-67.
*Pisma Ojca Maksymiliana Marii Kolbego, franciszkanina*, Bd. I-VII, Niepokalanów 1970, Bd. VIII-IX, Niepokalanów 1971, italienische Übers.: *Gli scritti di Massimiliano Kolbe, Eroe di Oświęcim e Beato della Chiesa*, Bd. 1-2, Firenze 1975, Bd. 3, Firenze 1978.
Rahner K., *Bemerkungen zum dogmatischen Traktat „De Trinitate"*, in: Schriften zur Theologie, Bd. 4, Einsiedeln 1964, S. 103-133.
Rahner K., *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund Heilsgeschichte*, in: *Mysterium salutis*, Red. J. Feiner, M. Löhrer, Bd. 2, Einsiedeln-Zürich-Köln 1967, S. 317-397.
Rahner K., *Der eine Mittler und die Vielfalt Vermittlungen*, Wiesbaden 1967; polnische Übers.: K. Rahner, *Pisma wybrane*, Bd. 1, Kraków 2005, S. 316-333.
Rahner K., Eventus et mediatio salutis [ohne Datum und Ort].
Ramos F. F., *El Espíritu Santo y María en los escritos Joanicos*, EphM 28 (1978) S. 169-190.
Ratzinger J., *Der Heilige Geist als communio*, in: *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, Red. C. Heitmann, H. Mühlen, Hamburg 1974, S. 223-238.
Ratzinger J., *Rapporto sulla fede. Vittorio Messori a colloquio con il cardinale Joseph Ratzinger*, Cinisello Balsamo 1985; polnische Übers.: *Raport o stanie wiary. Z ks. kardynałem Jozephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori*, Kraków-Warszawa-Struga 1986.
Salij J., *Duch Święty jako Mistrz wewnętrzny*, in: *Komisja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów Episkopatu Polski, Misterium Eucharystii w życiu osób konsekrowanych. Materiały z sympozjum, Jasna Góra, 26-28 października 1998*, „Anamnesis" 5 (1988/89) Nr. 2 (17), S. 15-21.
Salij J., *Eseje tomistyczne*, Poznań 1998.
Salij J., *Idea pośrednictwa w myśli św. Tomasza z Akwinu*, MO, S. 179-193.

Scheffczyk L., *Maria im Glauben der Kirche*, Bd. 2: *Maria in der Heilsgeschichte*, Wien 1980.
Suenens L. J., *Kim jest Ona? Synteza mariologii*, Warszawa 1988.
Suenens L. J., *The relation that exists between the Holy Spirit and Mary*, in: *Mary's place in Christian Dialogue. Occasional Papers of the Ecumenical Society of the Blessed Virgin Mary 1970-1980*, Red. A. Stacpoole, Middlegreen (England) 1982.
Taylor J. V., *The Go-Between God. The Holy Spirit and the Christian Mission*, London 1972; italienische Übers.: *Lo Spirito Mediatore. Lo Spirito Santo e la missione cristiana*, Brescia 1975.
Wojciechowski M., *Idea pośrednictwa w świetle Pisma Świętego*, MO, S. 161-170.

II. SEKUNDÄRQUELLEN

Amato A., *Maria e la Trinità. Spiritualità mariane ed esistenza cristiana*, Cinisello Balsamo 2000.
Ambrosanio A., *L'unione di Maria con Cristo, la Chiesa e lo Spirito, w: Maria e la riconciliazione. Atti Anno Mariano. Ottobre 1984-85*, Red. A. D., Errico, Grumo Nevado 1987, S. 77-87.
Balter L., *Duch Święty we współczesnej teologii katolickiej*, ZNKUL 19 (1976) Nr. 3, S. 57-67.
Balter L., *Tajemnica Trójcy Świętej w Akatyście ku czci Bogarodzicy*, TSM, S. 281-297.
Balthasar H. U. von, *Au coeur du Mystère rédempteur*, Paris 1980.
Balthasar H. U. von, *Der dreifache Kranz. Das Heil der Welt im Mariengebet*, Einsiedeln 1977.
Bartnik C. S., *Dogmatyka katolicka*, Bd. 2, Lublin 2003.
Bartnik C. S., *Matka Boża*, Lublin 2003.
Bartosik G. M., *Duch Święty głównym Sprawcą Nowej Ewangelizacji*, „Światło Narodów" 19 (1999) Nr. 1, S. 4-26.
Bartosik G. M., *Pneumahagijny wymiar Niepokalanego Poczęcia Maryi*, in: *Tota pulchra es Maria. Materiały z ogólnopolskiego sympozjum mariologicznego z okazji 150. rocznicy ogłoszenia dogmatu o Niepokalanym Poczęciu Matki Bożej. Licheń*, 17-20 maja 2004 r., Licheń 2004, S. 187-216.
Bartosik G. M., *Przybytek Ducha Świętego. Relacja Duch Święty – Maryja według Pisma Świętego i Ojców Kościoła*, in: *Duch Odnowiciel*, Red. L. Balter u. a., Poznań 1998, S. 141-164.
Bengoechea I., *María, esposa o sagrario del Espiritu Santo? Reflexión teológico-pastoral*, EphMar 28 (1978), S. 339-351.
Bertetto D., *Maria nella vita cristiana*, Napoli 1985.
Besutti G., *Lo schema mariano Al Concilio Vaticano II. Documentazione e note di cronaca*, Roma 1966.
Besutti G. M., *La mediazione di Maria secondo gli studi di due Commissioni istituite da Pio XI*, „Marianum" 47 (1985), S. 37-41.
Blat V. M., *La renovación carismatica a la luz de la Virgen María*, Managua 1975.
Blat V. M., *La Virgen María en la renovación carismática católica*, „Revista de Espiritualidad" 36 (1977), S. 373-382.
Blãzquez R., *La mujer consacrada: María, Espíritu Santo y la Palabra de Dios*, in: *Maria en la vida religiosa. Compromiso y fidelidad*, Madrid 1986, S. 53-90.
Boff L., *Maria e o feminino de Deus. Para uma espiritualidade mariana (2º parte)*, „Vida Pastoral" (1997) Nr. 195, S. 15-21.
Bolewski J., *Biała bogini, Czarna Madonna... Maryjne światło w ezoterycznym cieniu*, Warszawa 2005.
Bolewski J., *Maryja w królestwie Syna i Ducha*, TSM, 165-185.
Bolewski J., *Misterium Niepokalanego Poczęcia*, Niepokalanów 2004.
Bolewski J., *Początek w Bogu. Jedność dziewiczego i niepokalanego poczęcia*, Kraków 1998.

Borella J., *L'Esprit Saint, la Trinité et l'Immaculée Conception*, „La Pensée Catholique" 196 (1981), S. 31-44.
Borovsky W., *Verdrängt Maria Christus?*, Schwennimgen a. N. 1964.
Bouyer L., *Duch Święty Pocieszyciel. Duch Święty i życie w łasce*, Kraków 2000.
Bułgakov S., *Du Verbe Incarné (Agnus Dei)*, Paris 1943.
Bułgakov S., *Kupina Nieopalimaja. Opyt dogmaticzeskago istołkowanija niekotorych czert w prawosławnom poczitanii Bogomatierii*, Paris 1927; italienische Übers.: *Il roveto ardente. Aspetti della venerazione ortodossa della Madre di Dio*, Cinisello Balsamo 1998.
Boulgakov S., *Le Paraclet*, Paris 1946; italienische Übers.: *Il Paraclito*, Bologna 1987.
Bułgakov S., *Prawosławie. Zarys nauki Kościoła prawosławnego*, Białystok-Warszawa 1992.
Calero A. M., *La mariologia en el Magisterio Pontificio posconciliar*, EphM 41 (1991), S. 379-391.
Calero A. M., *La Vergine Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa. Saggio di m ariologia*, Torino 1995.
Casasnovas R., *Mariología y pneumatología*, EphMar 42 (1992), S. 363-371.
Castellano Cervera J., *La Vergine Maria nel dinamismo dello Spirito Santo*, „Mater Ecclesiae" 16 (1980), S. 167-175.
Ciappi L., *L'incarnazione e lo Spirito Santo*, in: P. Parente, C. Balic´, L. Ciappi u. a., *Lo Spirito Santo e Maria Santissima*, Città del Vaticano 1973, S. 73-114.
Cignelli, *Maria e lo Spirito Santo*, „Forma Sororum" 22 (1985), S. 130-142.
Coda P., *Dio uno e trino. Rivelazione, esperienza e teologia del Dio dei cristiani*, Cinisello Balsamo 1993.
Congar Y., *Chrystus i zbawienie świata*, Warszawa 1968.
Congar Y., *Entretiens d'automme*, Paris 1987.
Congar Y., *Kościół jako Lud Boży*, „Concilium" 1-10 (1965/66), S. 13-27.
Congar Y., *Le Christ, Marie et l'Eglise*, Paris 1952.
Congar Y., *Le mystère du temple*, Paris 1958.
Congar Y., *Pneumatologie dogmatique*, in: *Initiation à la pratique de la théologie*, Red. B. Lauret, R. Refoulé, Paris 1982-1983, S. 233-362.
Congar Y., *Sainte Eglise*, Paris 1964.
Contri A., *Santa Maria scrigno dello Spirito Santo. La mariologia nel contesto della storia della salvezza*, Torino 2004.
Cyran W., *„Duch Święty zstąpi na Ciebie". Więź Maryi z Duchem Świętym według św. Łukasza*, in: *Duch Święty a Maryja. Materiały z Sympozjum zorganizowanego przez Katedrę Mariologii KUL oraz oddział PTT w Częstochowie. Częstochowa, 22-23 maja 1998 roku*, Red. S. C. Napiórkowski, T. Siudy, K. Kowalik, Częstochowa 1999, S. 11-29.
Czaja A., *„Matka Kościoła" w perspektywie eklezjologii Communio*, SM 4 (2002) Nr. 2, S. 74-88.
De Aldama J. A., *María en sus relaciones con la Trinidad*, „Estudios Trinitarios" 2 (1968), S. 81-90.
Domínguez O., *La acción común del Espíritu Santo y de María en la Obra de santificación y en la vida de la Iglesia*, EphMar 28 (1978), S. 215-237.
Domínguez O., *María y el Espíritu Santo. Historia, culto y ejemplaridad. La actuación del Espíritu Santo en María y en el alma religiosa*, EsM 41 (1971), S. 59-88.
Durrwell F. X., *L'Esprit Saint de Dieu*, Paris 1983.
Durrwell F. X., *Lo Spirito Santo alla luce del mistero pasquale*, Roma 1985.
Evdokimov P., *Duch Święty i Matka Boża*, in: *Teksty o Matce Bożej*, Bd. 8: *Prawosławie*, T. 2, Red. S. C. Napiórkowski, H. Paprocki, Niepokalanów 1991, S. 113-128.
Evdokimov P., *Kobieta i zbawienie świata*, Poznań 1991.
Evdokimov P., *L'icône*, „La Vie Spirituelle, Ascétique et Mistique" 82 (1950), S. 24-37.
Evdokimov P., *Panagion et Panagia*, EtM 27 (1970), s. 59-71.

Evdokimov P., *Prawosławie*, Warszawa 1986.
Fernández D., *La acción del Espíritu Santo y María en la historia de la salvación*, EsM 43 (1978), S. 189-214.
Fernández D., *El Espíritu Santo, María y la vida religiosa*, „Claretianum" 15 (1975), S. 47-82.
Fernández D., *El Espíritu Santo y Maria. Algunos ensayos modernos de explicatión*, EphMar 28 (1978), S. 137-150.
Fernández D., *María, dócil al Espíritu*, „Confer" 27 (1988), S. 223-235.
Franzi F. M., *Maria Santissima modello all'anima consacrata della disponibilità allo Spirito Santo*, MIm 11 (1975), S. 231-249.
Galot J., *Maria modello della nostra disponibilità allo Spirito Santo nella fede*, „La Madonna" 20 (1972), S. 61-67.
Galot J., *Maria modello della nostra disponibilità allo Spirito Santo nella speranza*, „La Madonna" 20 (1972), S. 68-77.
Galot J., *Maria modello della nostra disponibilità allo Spirito Santo nella carità*, „La Madonna" 20 (1972), S. 78-85.
Garrido Bonaño M., *Actuación de Esprítu Santo en las almas a través de María*, „Marianum" 32 (1970), S. 227-254.
Gelpi D., *The Divine Mother. A Trinitarian Theology of the Holy Spirit*, Lanham, MD 1984.
Gendron L., *Duch Święty jako postać kobieca*, in: *Duch Odnowiciel*, Red. L. Balter u. a., Poznań 1998, S. 116-140.
Gibson E., *Mary and the protestant mind*, „Review for Religious" 24 (1965) Nr. 3, S. 383-398.
González C. I., *Mariologia. Maria, Madre e Discepola*, Casale Monferrato 1988.
Gorski H., *Im Widerstreit zum Heiligen Geist? Pneumatologischen Anmerkungen zur katholischen Marienlehre aus evangelisch-lutherischer Sicht*, in: *Maria und der Heilige Geist. Beiträge zur pneumatologischen Prägung der Mariologie*, Red. A. Ziegenaus, Regensburg 1991, S. 9-23.
Guerra M. G., *María, la primera carismatica en la Iglesia*, EstM 41 (1977), S. 323-337.
Hauke M., *Maria „Mediatrice di tutte le grazie". La mediazione universale di Maria nell'opera teologica e pastorale del cardinale Mercier*, Lugano 2005.
Hryniewicz W., *Wielki Poprzednik Ducha Świętego. Zarys chrystologii prawosławnej*, in: *Chrystus naszym pojednaniem*, Red. P. Jaskóła, St. Koza, Opole 1997, S. 163-189.
Hulst A. van der, *Le Saint Esprit et Marie dans la vie spirituelle personnelle*, „Cahiers Marials" 23 (1978), S. 217-224.
Iammarone G., *Redenzione. La liberazione dell'uomo nel cristianesimo e nelle religioni universali*, Cinisello Balsamo 1995.
Ildefonso de la Inmaculada, *La unción de Maria por el Espiritu Santo*, EphMar 34 (1984), S. 11-40.
Jelly F., *Mary and the Gifts and Charisma of the Spirit*, in: *Mary, the Spirit and the Church*, Ramsey (N.J.) 1980, S. 79-91.
*Jezus Chrystus jedyny Zbawiciel świata, wczoraj, dziś i na wieki. Oficjalny dokument Papieskiego Komitetu Obchodów Wielkiego Jubileuszu Roku 2000*, Katowice 1997.
Karczewski J., *Pośrednictwo Chrystusa w nauczaniu Jana Pawła II*, SM 4 (2002) Nr. 3, S. 11-57.
Kasper W., *Die Kirche als Mysterium. Was glaubt die Kirche von sich selber?*, in: *Fragen in der Kirche und an die Kirche*, Red. M. Seybold, Eichstätt 1988, S. 32-52.
Kasper W., *Dienst an der Einheit und Freiheit der Kirche*, in: *Wozu noch einen Papst? Vier Plädoyers für das Petrusamt*, Red. H. J. Fischer, Köln 1993, S. 21-56.
Kasper W., *Kościół jako wspólnota. Refleksje nad eklezjologiczną ideą przewodnią Soboru Watykańskiego II*, „Communio" 6 (1986) Nr. 4, S. 28-42.
Kasper W., *„Der Geist macht lebendig". Theologische Meditation über den Heiligen Geist*, Antwort des Glaubens 26, Freiburg 1982.

Kasper W., *Kirche als Sakrament des Geistes*, in: *Kirche Die – Ort des Geistes*, Red. W. Kasper, G. Sauter, Kleine ökumenische Schriften 8, Freiburg im Br. 1976, S. 13-55.
Kijas Z. J., *Ty, co ogarniasz Nieogarnionego. Maryja w zamiarach Boga i w życiu ludzi*, Kraków 2004.
Kijas Z. J., *Rola Ducha Świętego w przebóstwieniu człowieka*, in: *Duchu Święty, przyjdź! XIII Franciszkańskie Dni Maryjne. Poznań, Wzgórze Przemysława, 24-31 maja 1998 roku*, Red. S. C. Napiórkowski, Lublin 1999, S. 65-76.
Kijas Z. J., *Świętość życia Maryi*, in: *Niepokalana w wierze i teologii Kościoła*, Red. S. Koperek u. a., Kraków 2005, S. 133-146.
Kothgasser A., *Maria und der Heiligen Geist. Anregungen für eine christliche Spiritualität*, in: *Maria und der Heilige Geist. Beiträge zur pneumatologischen Prägung der Mariologie*, Red. A. Ziegenaus, Regensburg 1991, S. 51-74.
Kudasiewicz J., *Matka Odkupiciela*, Kielce 1991.
Kudasiewicz J., *Przez Jezusa do Maryi w Biblii*, in: *Przez Jezusa do Maryi. Materiały z Sympozjum mariologicznego zorganizowanego przez Polskie Towarzystwo Mariologiczne (Licheń, 26-27 października 2001 roku)*, Częstochowa-Licheń 2002, S. 31-51.
Lacoste J. Y., *O teologię Ducha, w: Duch Odnowiciel*, Red. L. Balter u. a., Poznań 1998, S. 27-34.
Lambiasi F., *Maria, la donna e la Trinia. Una esplorazione in alcune mariologie contemporanee*, „Theotokos" 1 (1993) Nr. 2, S. 117-144.
Laurentin R., *Maria chiave del mistero cristiano. La più vicina agli uomini perché la più vicina a Dio*, Cinisello Balsamo 1996.
Laurentin R., *Matka Pana. Krótki traktat teologii maryjnej*, Warszawa 1989.
Laurentin R., *Pentecôtisme chez les catholiques. Risques et avenir*, Paris 1974. Le Guillou M. J., Le Saint-Esprit, Marie et l'Église, EtM 27 (1970), S. 95-104.
Lekan J., *Pośredniczka w Chrystusie*, SM 4 (2002) Nr. 3, S. 86-112.
Léthel F. M., *La maternità di Maria nel mistero dell'Incarnazione e della nostra divinizzazione secondo San Luigi Maria Grignion da Montfort e il Card. De Bérulle*, „Theotokos" 3 (1995) Nr. 2, S. 429-470.
Liszka P., *Duch Święty, który od Ojca (i Syna) pochodzi*, Wrocław 2000.
Lombardi R., *Maria icona della Trinità. Primizia di una umanità nuova*, Roma 2003.
Łosski W., *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, Warszawa 1989.
Hl. Ludwig Grignion de Montfort, *Traktat o prawdziwym nabożeństwie do Najświętszej Maryi Panny*, Warszawa 1986.
Maloney G. A., *Maryja – łonem Boga*, Warszawa 1993.
Manaranche A., *L'Esprit et la Femme*, Paris 1974.
McNamara K., The Holy Spirit and Mary. *Lecture delivered at the Congress of the Ecumenical Society of the Blessed Virgin Mary, Dublin, 24 april, 1984*, Dublin 1984.
Medica G. M., *Maria modello della nostra disponibilità allo Spirito Santo nell'annunciare Cristo*, „La Madonna" 20 (1972), S. 86-107.
Meo S., *Nova Eva. Lo sviluppo teologico della „Nova Eva"*: La Corredentrice, NDM, S. 1021-1027.
Militello C., *Lo Spirito Santo e Maria*, „Theotokos" 6 (1998), S. 183-221.
Misztal W., *Wiara w pośrednictwo Maryi oraz Jej kult a duchowość pierwszych chrześcijan*, SM 4 (2002) Nr. 3, S. 232-251.
Monleon A. M. de, *L'Esprit Saint et Marie à la lumière du Renouveau charismatique*, „Cahiers Marials" 20 (1975), S. 217-229.
Montagna D. M., *Maria e lo Spirito Santo*, „Servitum" 1 (1968), S. 5-13.
Montague G. T., *Riding the Wind. Learning the ways of the Spirit*, Ann Arbor (Michigan) 1974.

Mühlen H., *Der gegenwärtige Aufbruch der Geisterfahrung und die Unterscheidung der Geister*, in: *Gegenwart des Geistes. Aspekte der Pneumatologie*, Hrsg. W. Kasper, Freiburg 1979, S. 24-53.
Mühlen H., *Christologie im Horizont der traditionellen Seinsfrage*, „Catholica" 23 (1969), S. 224.
Mühlen H., *Das unbegrenzte Du. Auf dem Weg zu einer Personologie, Wahrheit und Verkündigung, M. Schmaus zum 70. Geburtstag*, Hrsg. L. Scheffczyk u. a., Paderborn 1967, S. 1259-1285.
Mühlen H., *Neu mit Gott. Einübung in christliches Leben und Zeugnis*, Freiburg-Basel-Wien 1990.
Müller G. L., *Mittlerin der Gnade*, ML, Bd. 4, S. 487-491.
Müller G. L., *Chrystologia – nauka o Jezusie Chrystusie*, Kraków 1998.
Muñoz Iglesias S., *María y la Trynidad en Lucas 1-2*, in: S. Muñoz Iglesias, I. de la Potterie, X. Pikaza u. a., *Mariología fundamental. María en el Mistero de Dios*, Salamanca 1995, S. 2-19.
Napiórkowski S. C., *Jak uprawiać mariologię?*, SM 6 (2004) Nr. 3, S. 181-191.
Napiórkowski S. C., *Pierwsza chrześcijanka i Przewodniczka pielgrzymującego Ludu*, in: *Kościół czci Matkę swego Pana. Sympozjum mariologiczne zorganizowane przez Wyższe Seminarium Duchowne w Przemyślu w dniu 23 października 2002 roku. Materiały*, Red. W. Siwak, Przemyśl 2003, S. 137-148.
Napiórkowski S. C., *Pośredniczka w Chrystusie*, MO, S. 195-213.
Napiórkowski S. C., *Solus Christus. Zbawcze pośrednictwo według „Księgi zgody"*, Lublin 1999.
Napiórkowski S. C., *Theotokos – Maryja w wierze katolickiej*, „Lignum Vitae" 2 (2001), S. 7-17.
Nissiotis A. N., *Maria nella teologia ortodossa*, „Concilium" (Brescia) 19 (1983), S. 1261-1285.
Nissiotis A. N., *The Main Ecclesiological Problem of the Second Vatican Council*, „Journal of Oecumenical Studies" 2 (1965), S. 31-62.
O'Donnell Ch., *Maria e la vita nello Spirito*, Milano 1984.
O'Donnell J. J., *Tajemnica Trójcy Świętej*, Kraków 1993.
Palazzini P., *Spiritualità sacerdotale Mariana come fedeltà allo Spirito santo*, in: *Maria Santissima e lo Spirito santo*, Roma 1976, S. 137-170.
Pellegrino M., *La Madonna, prima e perfetta cristiana*, „La Madonna" 20 (1972), S. 9-17.
Petri H., *Die Stellung Marias in der Kirche*, in: *Maria und der Heilige Geist. Beiträge zur pneumatologischen Prägung der Mariologie*, Red. A. Ziegenaus, Regensburg 1991, S. 39-49.
Pikaza X., *Dios como Espíritu y Persona. Razón humana u Misterio Trinitario*, Salamanca 1989.
Pikaza X., *Hijo eterno y Espíritu de Dios. Preexistencia de Jesua, conception virginal, persona del Espiritu*, Salamanca 1987.
Piotrowski S., *Emanuel – Bóg z nami*, Białystok 1995.
Polo J., *María, sagrario vivente del Espíritu Santo*, „Scripta Theologica" 19 (1987), S. 683-727.
Potterie I. de la, *María y la Santíssima Trinidad en San Juan*, „Estudios Trinitarios" 19 (1985), S. 163-189.
Rahner K., Vorgrimler H., *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987.
Ratzinger J., *Kirche als Tempel des Heiligen Geistes*, in: Ders., *Vom Wiederauffinden der Mitte. Grundorientierungen. Texte aus vier Jahrzehnten*, Red. S. O. Horn, V. Pfnür, V. Twomey, S. Wiedenhofer, J. Zöhrer, Freiburg-Basel-Wien 1997, S. 148-157.
Ratzinger J., *Theologische Prinzipienlehre*, München 1982.

Ratzinger J., *Vom Sinn des Christseins*, München 1971.
Ratzinger J., *Was ist für den christlichen Glauben heute konstitutiv?*, in: Mysterium der Gnade, Hrsg. H. Rossmann, J. Ratzinger, Regensburg 1975, S. 11-19.
Rogowski R., *Teoekologia. Chrystologiczny wymiar ekologii*, in: *Chrystus i Jego Kościół*, Red. M. J. Uglorz, Bielsko-Biała 2000, S. 233-244.
Romaniuk K., *Soteriologia św. Pawła*, Warszawa 1983.
Rosage D. E., *Mary the Model Charismatic*, Spokane (Washington) [ohne Datum und Ort].
Roy L., *Marie et L'Esprit-Saint*, „Cahiers de Spiritualité Ignatienne" 7 (1983), S. 93-107.
Salgado J. M., *Les appropriations trinitaires et la théologie mariale*, „Marianum" 49 (1987), S. 377-448.
Salgado J. M., *Pneumatologie et Mariologie. Bilan actuel et orientations possibles*, „Divinitas" 15 (1971), S. 421-453.
Salij J., *Jezus Chrystus*, in: *Katolicyzm A-Z*, Red. Z. Pawlak, Poznań 1982, S. 186-192.
Salvati G. M., *Maria e il Dio Trinitario*, „La Sapienza della Croce" 4 (1989), S. 179-191.
Santorski A., *Soteriologia. Tajemnica Odkupienia*, Warszawa 2002.
Scaltriti P. M. M., *Maria immagine della tenerezza materna di Dio e dello Spirito Santo*, Udine 1998.
Scarano G., *Mistiche nozze di Maria con lo Spirito Santo*, in: *Maria e la riconciliazione, Atti Anno Mariano. Ottobre 1984-85*, Red. A. d , Errico, Grumo Nevano 1987, S. 237-243.
Scheeben J.
M., *Die Mysterien des Christentums*, Freiburg im Breisgau 1951; polnische Übers.: *Tajemnice chrześcijaństwa*, Kraków 1970.
Scheeben J. M., Feckes C., *Die bräutliche Gottesmutter*, Freiburg im Breisgau 1936; italienische Übers.: Sposa e Madre di Dio, Brescia 1955.
Scheeben J. M., Mariology, Bd. 1, St. Louis 1946. Scheffczyk L., *Der Trinitarische Bezug des Mariengeheimnis*, „Catholica" 29 (1975), S. 120-131.
Scheffczyk L., *Maryja Matka i Towarzyszka Chrystusa. Podręcznik mariologii*, Kraków 2004.
Schmemann A., *Matka Boża i Duch Święty*, in: *Teksty o Matce Bożej*, Bd. 8: *Prawosławie*, T. 2, Red. S. C. Napiórkowski, H. Paprocki, Niepokalanów 1991, S. 129-137.
Secondin B., *Catechesi e vita: maturità ecclesiale, maturità mariana*, in: P. Giglioni, A. Amato, A. Serra u. a., *Il posto di Maria nella „Nuova Evangelizzazione"*, Roma 1992, S. 183-205.
Silla P., *In Maria ha operato lo Spirito Santo*, „La Madonna" 39 (1991) Nr. 5, S. 11-21.
Siudy T., *Duch Święty w duchowości maryjnej*, CzST 21-22 (1993-1994), S. 119-126.
Siudy T., *Duch Święty w życiu i posłannictwie Matki Bożej*, „Dobry Pasterz" 8 (1990) Nr. 10, S. 30-39.
Siudy T., *Służebnica Pańska*, Niepokalanów 1995.
Siwak W., *Maryja – Oblubienica Ducha Świętego. Wprowadzenie do teologii tytułu*, „Resovia Sacra. Studia Teologiczno-Filozoficzne Diecezji Rzeszowskiej" 4 (1997) Nr. 4, S. 37-53.
Siwak W., *Oblubienica Ducha Świętego*, RN 47 (2001), S. 93-94, 131-132.
Speyr A. von, *Das Geheimnis des Todes*, Einsiedeln 1953.
Speyr A. von, *Die Welt des Gebetes*, Einsiedeln 1951.
Speyr A. von, *Ecce ancilla. Fragmenty niewydanego traktatu o Maryi*, „Communio" 3 (1983) Nr. 5, S. 68-75.
Speyr A. von, *Johannes*, Bd. 3-4, Einsiedeln 1948-1949.
Speyr A. von, *Passion nach Matthäus*, Einsiedeln 1957.
Speyr A. von, *Passion von innen*, Einsiedeln 1981.
Stasiak S. J., Zawiła R., *ABC teologii dogmatycznej. Notatki z wykładów ks. prof. Romana Rogowskiego*, Oleśnica-Wrocław 1993.
Stein E., *Stare davanti a Dio per tutti*, Roma 1991.
Stubenrauch B., *Pneumatologia. Traktat o Duchu Świętym*, Kraków 1999.

Subilia V., *L'ecclésiologie de Vatican II*, „Revue Réformée" 17 (1966), S. 25.
Suenens L. J., *The relation that exists between the Holy Spirit and Mary*, in: *Mary's Place in Christian Dialogue. Occasional Papers of the Ecumenical Society of the Blessed Virgin Mary 1970-1980*, Red. A. Stacpoole, Middlegreen (England) 1982, S. 69-78.
Suenens L. J., *Wypowiedź podczas 82 Kongregacji Generalnej Soboru Watykańskiego II (1 września 1964)*, in: *G. Caprile, Il Concilio Vaticano II. Cronache del Concilio Vaticano II edite da „La Civiltà Cattolica", Terzo periodo*, Roma 1965.
Szczurek J. D., *Pośrednictwo Maryi a pośrednictwo Chrystusa*, SM 4 (2002) Nr. 3, S. 113-129.
Testa E., *Maria terra Vergine*, Bd. 1: *I rapporti della Madre di Dio con la SS. Trinità (sec. I-IX)*, Jerusalem 1985.
Testa E., *Maria, terra vergine, icona della Chiesa e socia dlla Trinità*, „Marianum" 49 (1987), S. 87-106.
Tourón E., *María, icono escatológico del Espíritu*, „Communio-E" 8 (1986), S. 37-46.
Viard A. A., Duplacy J., *Pośrednik*, STB, S. 733-739.
Vodopivec, *Le dimensioni di Maria all'interno della Chiesa sacramento di salvezza*, in: *Sviluppi teologici postconciliari e mariologia. Simposio mariologico (Roma, ottobre 1976)*, Roma 1977, S. 53-76.
Węcławski T., *Elementy chrystologii*, Poznań 1988.
Wright J., *Maria: tipo perfetto della serva e dell'agente dello Spirito Santo*, MIm 12 (1976), S. 57-62.
Zizioulas J., *Chrystologie, Pneumatologie und kirchliche Institutionen aus orthodoxer Sicht*, in: G. Alberigo, Y. Congar, H. J. Pottmeyer, *Kirche im Wandel*, Düsseldorf 1982, S. 124-140.

III. DOKUMENTE DES LEHRAMTES DER KIRCHE

*Konstantinopolitanisches Glaubensbekenntnis* (381), BF IX, 10.
Konzil von Ephesus (431), *Die Formel der Vereinigung*, DSP, Bd. 1, S. 76-179.
Hl. Leo der Große, *Epistula „Licet per nostros" ad Iulian*. Coënsem (13 Iun. 449), DS 299.
Konzils von Chalcedon (451), *Beschlüsse*, DSP, Bd. 1, S.196-257.
11. Synode von Toledo (7 November 675), *Symbolum*, DS 525-541.
4. Konzil im Lateran (1215), *Glaubensbekenntnis von Laterankonzil*, DSP, Bd. 2, S. 220-224.
2. Konzil von Lyon (1274), *Konstitution über die höchste Dreifaltigkeit und den katholischen Glauben*, DSP, Bd. 2, S. 414-415.
Clemens VI., Bulle *Unigenitus Dei Filius* (27 Januar 1343), DS 1025-1027.
Konzil von Florenz (1442), *Dekret für die Jakobiten* (1442), DSP, Bd. 3, S. 570-619.
Konzil von Trient, *Dekret über das heiligste Sakrament der Eucharistie* (1562), DSP, Bd. 4, S. 636-648.
Konzil von Trient, *Dekret über die Rechtfertigung* (1547), DSP, Bd. 4, S. 288-319.
Pius IX, Bulle *Ineffabilis Deus* (8 Dezember 1854); polnischer Text: Niepokalanów 2003.
1. Vatikanisches Konzil (1870), *Dogmatische Konstitution über den katholischen Glauben*, DSP, Bd. 4, S. 888-911.
Leon XIII., Enzyklika *Octobri mense* (22 September 1891), ASS 24 (1890-1891), S. 193-203.
Leon XIII., Enzyklika *Iucunda semper* (8 September 1894), ASS 27 (1894-1895), S. 177-184.
Leon XIII., Enzyklika *Adiutricem populi* (5 September 1895), ASS 28 (1895-1896), S. 129-136.
Leon XIII., Enzyklika *Fidentem piumque* (20 September 1896), ASS 29 (1896-1897), S. 204-209.
Leon XIII., Enzyklika *Divinum illud* (9 Mai 1897), ASS 29 (1896-1897), S. 644-658.
Pius X., Enzyklika *Ad diem illum* (2 Februar 1904), ASS 36 (1903-1904), S. 449-462.
Benedikt XV., Apostolischer Brief *Inter sodalicia* (22 März 1918), AAS 10 (1918), S. 181-184.

Pius XI., Litterae Apostolicae *Galliam Ecclesiae filiam* (2 März 1922), AAS 14 (1922), S. 185-187.
Pius XI., Enzyklika *Miserentissimus Redemptor* (8 Mai 1928), AAS 20 (1928), S. 165-178.
Pius XI., Litterae Apostolicae *Sollemne semper* (15 August 1932), AAS 24 (1932), S. 376-377.
Pius XI., Enzyklika *Ad catholici sacerdoti* (20 Dezember 1935), AAS 28 (1936), S. 5-33.
Pius XII., Enzyklika *Mystici Corporis* (29 Juni 1943) AAS 35 (1943), S. 193-248.
Pius XII., *Nuntius radiophonicus Bendito seja o Senhor* (13 Mai 1946), AAS 38 (1946), S. 264-267.
Pius XII., Enzyklika *Mediator Dei* (20 November 1947), AAS 39 (1947), S. 521-595; polnischer Text in: „Wiadomości Diecezjalne" [Katowice] 28 (1960), S. 145-207.
Pius XII., Enzyklika *Humani generis* (12 August 1950), AAS 42 (1950), S. 561-578.
Pius XII., *Adhortatio ad clerum*, AAS 42 (1950), S. 657-702.
Pius XII.; Enzyklika *Fulgens corona* (8 September 1953), AAS 45 (1953), S. 577-592.
Pius XII, Encyklika *Ad caeli Reginam* (11 Ocktober 1954), AAS 46 (1954), S. 625-640.
2. Vatikanisches Konzil, *Konstitution über die heilige Liturgie Sacrosanctum Concilium (4 Dezember 1963)*; polnischer Text in: *Sobór Watykański II, Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst łacińsko-polski*, Poznań 1986, S. 40-99.
2. Vatikanisches Konzil, *Dogmatische Konstitution über die Kirche Lumen gentium (21 November 1964)*; polnischer Text in: *Sobór Watykański II, Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst łacińsko-polski*, Poznań 1986, S. 146-257.
2. Vatikanisches Konzil, *Pastorale Konstitution über die Kirche von heute Gaudium et spes (7 Dezember 1965)*; polnischer Text in: *Sobór Watykański II, Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst łacińsko-polski*, Poznań 1986, S. 830-987.
2. Vatikanisches Konzil, *Dekret über den Ökumenismus Unitatis redintegratio (21 November 1964)*; polnischer Text in: *Sobór Watykański II, Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst łacińsko-polski*, Poznań 1986, S. 308-339.
2. Vatikanisches Konzil, *Dekret über das Laienapostolat Apostolicam actuositatem (18 November 1965)*; polnischer Text in: *Sobór Watykański II, Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst łacińsko-polski*, Poznań 1986, S. 578-627.
2. Vatikanisches Konzil, *Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche Ad gentes divinitus (7 Dezember 1965)*; polnischer Text in: *Sobór Watykański II, Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst łacińsko-polski*, Poznań 1986, S. 670-739.
2. Vatikanisches Konzil, *Dekret über Dienst und Leben der Priester Presbyterorum ordinis (7 Dezember 1965)*; polnischer Text in: *Sobór Watykański II, Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst łacińsko-polski*, Poznań 1986, S. 754-809.
2. Vatikanisches Konzil, *Erklärung über die Religionsfreiheit Dignitatis humanae (7 Dezember 1965)*; polnischer Text in: *Sobór Watykański II, Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst łacińsko-polski*, Poznań 1986, S. 636-659.
Paul VI., Apostolisches Schreiben *Signum magnum* (13 Mai 1967); in: *Tak czcić Matkę Bożą. Paweł VI o kulcie Najświętszej Maryi Panny*, Red. S. C. Napiórkowski, Niepokalanów 2004, S. 7-29.
Paul VI., Apostolisches Schreiben *Marialis cultus* (2 Februar 1974); polnischer Text: *Tak czcić Matkę Bożą. Paweł VI o kulcie Najświętszej Maryi Panny*, Red. S. C. Napiórkowski, Niepokalanów 2004, S. 33-118.
Paul VI., Apostolisches Schreiben *Gaudete in Domino* (20 August 1975); polnischer Text: „Gorzowskie Wiadomości Kościelne" 19 (1976), S. 43-61.
Paul VI., *Przemówienie „Kult Najświętszej Dziewicy w Roku Świętym"*, 31 Mai 1973, „Gorzowskie Wiadomości Kościelne" 16 (1974), S. 38-40.
Paul VI., *Przemówienie na audiencji generalnej*, 7 Juni 1973, in: *Insegnamenti di Paolo VI*, Bd. 11 (1973), S. 475-478.

Paulus VI, *E.mo P. D. Leoni Iosepho S.R.E. Cardinali Suenens, Mechliniensi-Bruxellensi Archiepiscopo, ob Marianum ex omnibus nationibus Conventum peragendum*, AAS 67 (1975), S. 354-359; italienischer Text: *Lettera al Cardinale Suenens in occasione del Congresso Mariano Internazionale*, „La Madonna" 23 (1975), S. 2-6.

Johannes Paul II.
Enzykliken, Apostolische Schreibens, Briefe

Johannes Paul II., Enzyklika *Redemptor hominis* (4 März 1979); polnischer Text: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Bd. 1, Kraków 1996, S. 3-53.
Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben *Familiaris consortio* (22 November 1981); polnischer Text in: *Adhortacje Ojca Świętego Jana Pawła II*, Bd. 1, Kraków 1996, S. 67-160.
Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben *Salvifici doloris* (11 Februar 1984), L , OssRomPl 3 (1984) Nr. 1-2, S. 3-8.
Johannes Paul II., Enzyklika *Dominum et Vivificantem* (18 Mai 1986).
Johannes Paul II., Enzyklika *Dominum et Vivificantem* (18 Mai 1986); polnischer Text in: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Bd. 1, Kraków 1996, S. 189-256.
Johannes Paul II, Brief *Augustinum Hipponense* (28 August 1986), in: *Wybór listów Ojca Świętego Jana Pawła II*, Bd. 2, Kraków 1997, S. 533-567
Johannes Paul II., Enzyklika *Redemptoris Mater* (25 März 1987); polnischer Text in: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Bd. 1, Kraków 1996, S. 259-317.
Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben *Christifideles laici* (30 Dezember 1988); polnischer Text in: *Adhortacje Ojca Świętego Jana Pawła II*, Bd. 1, Kraków 1996, S. 271-377.
Johannes Paul II., Enzyklika *Redemptoris Missio* (7 Dezember 1990); polnischer Text in: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Bd. 1, Kraków 1996, S. 379-460.
Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben *Pastores dabo Vobis* (25 März 1992), in: *Adhortacje Jana Pawła II*, Bd. 2, S. 409-538.
Johannes Paul II., Enzyklika *Veritatis splendor* (6 August 1993); polnischer Text in: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Bd. 2, Kraków 1996, S. 533-637.
Johannes Paul II., Enzyklika *Evangelium vitae* (25 März 1995); polnischer Text in: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Bd. 2, Kraków 1996, S. 641-752.
Johannes Paul II, Apostolisches Schreiben *Ecclesia in Africa* (14 September 1995), in: *Adhortacje Ojca Swietego Jana Pawła II*, Bd. 2, Kraków 1996, S. 541-562.
Jan Paweł II, Apostolisches Schreiben *Rosarium Virginis Mariae* (16 Oktober 2002); polnischer Text: Poznań 2002.

Ansprachen, Homilie
Jan Paweł II, *Powołanie zakonne żywym znakiem „przyszłego wieku". Do Sióstr zakonnych*, 5 Juni 1979, NP, Bd. 2, T. 1, S. 630-634.
Jan Paweł II, *Świętość najgłębszym wymiarem misyjności Kościoła*, Watykan, 14 Oktober 1979, APP, Bd. 1, S. 139-140.
Jan Paweł II, *Bądźcie szczęśliwi i dumni, że jesteście kapłanami. Do księży Paryża w Notre Dame*, 30 Mai 1980, NP, Bd. 3, S. 672-676.
Jan Paweł II, *Związek wiary z odwagą świadczenia. Przemówienie do młodzieży przy sanktuarium Di Roio*, 30 August 1980, NP, Bd. 3, T. 2, S. 266-269.
Jan Paweł II, *Ojczyzna jest darem i zadaniem*, Watykan, 3 Mai 1981, APP, Bd. 1, S. 368-371.
Jan Paweł II, *Całą rodzinę ludzką Tobie, Maryjo, zawierzamy. Przemówienie radiowe podczas uroczystości w bazylice Matki Bożej Większej*, 7 Juni 1981, NP, Bd. 4, T. 1, S. 595-599.
Jan Paweł II, *Bądź pozdrowiona, Maryjo!*, Watykan, 15 August 1981, APP I, S. 399-401.
Jan Paweł II, *Homilia w bazylice Matki Bożej Większej w Rzymie*, 8 Dezember 1981, NP, Bd. 4, T. 2, S. 394-395.

Jan Paweł II, *Także w odniesieniu do nas winna rzeczywiście sprawdzać się treść słów: „Ad Iesum per Mariam". Homilia w czasie Mszy św. dla chorych w Bazylice Watykańskiej*, 11 Februar 1982, NP, Bd. 5, T. 1, S. 170-173.
Jan Paweł II, *Kult Maryi nośnikiem wierności Chrystusowi i Kościołowi. Do pielgrzymek z archidiecezji Loggia i z diecezji Bovino i Troia*, 22 Mai 1982, NP, Bd. 5, T. 1, S. 786-788.
Jan Paweł II, *Spotkanie z zakonnicami*, 16 czerwca 1983, L`OssRomPL 4/1, S. 5.
Jan Paweł II, *Słowa Papieża po koronacji [figury Matki Bożej Śnieżnej]*, Wrocław, 21 Juni 1983, L`OssRomPl 4/2, S. 8.
Jan Paweł II, *Co oznacza prawda o Niepokalanym Poczęciu?*, Watykan, 8 Dezember 1983, L`OssRomPL 4 (1983) Nr. 12, S. 3.
Jan Paweł II, *Macierzyństwo Maryi i Kościoła*, Watykan, 8 Januar 1984, APP, Bd. 2, S. 274-275.
Jan Paweł II, *Katecheza „Królestwo Boże w nas"*, Castel Gandolfo, 22 Juli 1984, APP, Bd. II, S. 325.
Jan Paweł II, *Matka Dobroci i Miłosierdzia*, Cagliari, 20 Oktober 1985, APP, Bd. 2, S. 459-461.
Jan Paweł II, *Człowiek uczy się miłości w rodzinie*, Watykan, 21 Dezember 1986, APP, Bd. 3, S. 165-166.
Jan Paweł II, *Katecheza „Jezus, „który się począł z Ducha Świętego, narodził się z Maryi Panny"*, 28 Januar 1987, WJCHO, S. 103-108.
Jan Paweł II, *Katecheza „Jezus Chrystus – Mesjasz „Kapłan"*, 18 Februar 1987, WJCHO, S. 122-127.
Jan Paweł II, *Sanktuarium w Lourdes, Castel Gandolfo*, 19 Juli 1987, APP, Bd. 3, S. 229-230.
Jan Paweł II, *Różaniec – Czuwanie modlitewne w intencji Synodu*, 3 Oktober 1987, L`OssRomPl 8 (1987) Nr. 9-10, S. 17.
Jan Paweł II, *Maryja, Matka Kościoła*, Watykan, 11 Oktober 1987, APP, Bd. 3, S. 252-253.
Jan Paweł II, *Katecheza „Chrystus wyzwala człowieka z niewoli grzechu"*, 27 Juli 1988, WJCHO, S. 451-456.
Jan Paweł II, *Katecheza „Chrystus jest ofiarą przebłagalną „za grzechy całego świata"*, 26 Oktober 1988, WJCHO, S. 513-518.
Jan Paweł II, *Katecheza „Parákletos – Duch Prawdy"*, 17 Mai 1989, WDŚ, S. 13-17.
Jan Paweł II, *Uczestniczka Tajemnicy Trójjedynego Boga*, Grosseto, 21 Mai 1989, APP, Bd. 4, S. 76-77.
Jan Paweł II, *Katecheza „Parákletos – Rzecznik i Obrońca Apostołów"*, 24 Mai 1989, WDŚ, S. 18-22.
Jan Paweł II, *Katecheza „Udział Maryi w oczekiwaniu na zesłanie Ducha Świętego"*, 28 Juni 1989, JPMB, Bd. 4, S. 49-52.
Jan Paweł II, *Katecheza „Duch Święty w życiu pierwotnego Kościoła"*, 29 November 1989, WDŚ, S. 111-115.
Jan Paweł II, *Katecheza „Działanie uświęcające Ducha Bożego"*, 21 Februar 1990, WDŚ, S. 152-156.
Jan Paweł II, *Katecheza „Duch Święty i Maryja: wzór osobistego związku Boga i człowieka"*, 18 April 1990, JPMB, Bd. 4, S. 59-62.
Jan Paweł II, *Katecheza „Duch Święty a Maryja: model związku oblubieńczego między Bogiem a ludźmi"*, 2 Mai 1990, JPMB, Bd. 4, S. 63-66.
Jan Paweł II, *Katecheza „Działanie Ducha Świętego w tajemnicy Nawiedzenia"*, 13 Juni 1990, JPMB, Bd. 4, S. 67-70.
Jan Paweł II, *Katecheza „Duch Święty w ofierze Jezusa Chrystusa"*, 1 August 1990, WDŚ, S. 223-226.
Jan Paweł II, *Katecheza „Działanie Ducha Świętego według św. Jana"*, 26 September 1990, WDŚ, S. 245-248.

Jan Paweł II, *Katecheza „Duch Święty źródłem świętości Kościoła”*, 12 Dezember 1990, WDŚ, S. 299-303.
Jan
Paweł II, *Katecheza „Duch Święty gwarantem nienaruszalności objawienia Bożego w Kościele”*, 16 Januar 1991, WDŚ, S. 314-317.
Jan Paweł II, *Katecheza „Duch Święty źródłem życia sakramentalnego w Kościele”*, 30 Januar 1991, WDŚ, S. 318-321.
Jan Paweł II, *Katecheza „Duch Święty źródłem żywotności posługi pasterskiej w Kościele”*, 6 Februar 1991, WDŚ, S. 322-326.
Jan Paweł II, *Katecheza „Duch Święty światłem duszy”*, 24 April 1991, WDŚ, S. 358-362.
Jan Paweł II, *Akt zawierzenia młodzieży świata Matce Bożej*, Częstochowa, 15 August 1991, L`OssRomPl 12 (1991) nr 8, s. 30.
Jan Paweł II, *Akt zawierzenia*, 19 Oktober 1991, L`OssRomPl 12 (1991) Nr. 11, S. 27.
Jan Paweł II, *Katecheza „U źródeł komunii kościelnej”*, 29 Januar 1992, WwK, S. 103-106.
Jan Paweł II, *Katecheza „Kościół jako Komunia po Pięćdziesiątnicy”*, 5 Februar 1992, WwK, S. 107-110.
Jan Paweł II, *Katecheza „Kościół jako wspólnota kapłańska”*, 18 März 1992, WwK, S. 115-118.
Jan Paweł II, *Synody są czasem wsłuchiwania się w głos Ducha. Homilia wygłoszona podczas Mszy świętej na pizza d'Armi*, Kapua, 24 Mai 1992, L`OssRomPl 13 (1992) Nr. 7, S. 24-26.
Jan Paweł II, *Bóg nie dopuści, by o Was zapomniano!*, Luanda, Angola, 7 Juni 1992, APP, Bd. 5, S. 85-86.
Jan Paweł II, *Katecheza „Prezbiterat – służebne uczestnictwo w kapłaństwie Chrystusa”*, 31 März 1993, WwK, S. 265-269.
Jan Paweł II, *Katecheza „Kult eucharystyczny zasadniczym powołaniem prezbiterów”*, 12 Mai 1993, WwK, S. 280-284.
Jan Paweł II, *Rodzina szkołą pokoju*, Watykan, 1 Januar 1994, APP, Bd. 5, S. 291-292.
Jan Paweł II, *Katecheza „Udział świeckich w urzędzie królewskim Chrystusa”*, 9 Februar 1994, WwK, S. 394-397.
Jan Paweł II, *Maryja czuwa nad nami. Rozważanie przed modlitwą „Regina coeli”*, Como, 5 Mai 1996, L`OssRomPl 17 (1996) Nr. 7-8, S. 25.
Jan Paweł II, *Katecheza „Niepokalana: odkupiona przez zachowanie od grzechu*, 5 Juni 1996, JPMB, Bd. 4, S. 170-172.
Jan Paweł II, *Katecheza „Tajemnica nawiedzenia zapowiedzią misji Zbawiciela”*, 2 Oktober 1996, JPMB, Bd.4, S. 210-212.
Jan Paweł II, *Katecheza „Maryja a dar Ducha Świętego”*, 28 Juni 1997, JPMB, Bd. 4, S. 264-266.
Jan Paweł II, *Maryja – najznakomitszy członek Kościoła. Audiencja generalna*, 30 Juli 1997, L`OssRomPl 18 (1997) Nr. 10, S. 42-43.
Jan Paweł II, *Katecheza „Wzór dziewictwa Kościoła”*, 20 August 1997, JPMB, Bd. 4, S. 288-290.
Jan Paweł II, *Katecheza „Matka Kościoła”*, 17 September 1997, JPMB, Bd. 4, S. 297-299.
Jan Paweł II, *Katecheza „Wstawiennictwo Matki Łaski Bożej”*, 24 September 1997, JPMB, Bd. 4, S. 300-303.
Benedikt XVI., Enzyklika *Deus Caritas est* (25 Dezember 2005); polnischer Text: Watykan 2005.
Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung *Dominus Iesus* (6 August 2000); polnischer Text: Kraków 2000.
*Katechismus der katholischen Kirche*, polnischer Text: Poznań 1994.

IV. SCHRIFTEN DER KIRCHENVÄTER UND DER MITTELALTERLICHEN SCHRIFTSTELLER

Hl. Albertus Magnus, *De sacrificio Missae*, in: *B. Alberti Magni Opera omnia*, Bd. 38, Parisiis 1890-1899.
Alexander von Hales, *Glosa in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi. In librum I*, Quaracchi 1951.
Alexander von Hales, *Quaestiones disputatae „Antequam esset Frater"*, Quaracchi 1960.
Alexander von Hales, *Summa theologica*, Bd. 4, Quaracchi 1948.
Hl. Ambrosius, *De Spiritu Sancto*, PL 16, 703-818.
Hl. Andreas von Kreta, *Oratio V in Deiparae Annuntiationem*, PG 97, 882-914.
Antipater von Bostra, Homilie *in SS. Deiparae annuntiationem*, PG 85, 1775-1792.
Hl. Anselm von Canterbury, *Cur Deus Homo?*, PL 158, 359-432.
Hl. Anselm von Canterbury, *Oratio ad sanctam Mariam cum mens est sollicita timore*, in: H. Barré, Prièrs anciennede l'Occident à la Mère du Sauveur, Paris 1963, S. 184.
Arnold von Chartres, *De laudibus*, PL 189, 1725-1734
Hl. Athanasius, *Contra arianos*, PG 26, 468-526; polnischer Text: *Apologia przeciwko Arianom*, übers. J. Oz˙óg, PSP 21, Warszawa 1979, S. 95-166.
Hl. Athanasius, *I ad Serapionem*, PG 26, 529-608; polnischer Text: *Listy do Serapiona*, übers. S. Kalinowski, Z ´MT 2, Kraków 1996.
Hl. Athanasius, *Oratio III contra Arianos*, PG 26, 321-468.
Hl. Augustinus, *Sermones*, PL 38, 23-1484.
Hl. Augustinus, *Sermo XXV*, PL 46, 932-940.
Hl. Augustinus, *De Sancta Virginitate*, PL 40, 395-428; polnischer Text: *O świętym dziewictwie*, übers. P. Nehring, in: *Źródła monastyczne*, Bd. 27 (19), Red. M. Starowieyski, Kraków 2002, S. 271-348.
Hl. Augustinus, *De Civitate Dei*, PL 41, 13-804; polnischer Text: *Państwo Boże*, übers. W. Kubicki, POK 11-13, Poznań 1930-1937.
Hl. Augustinus, *De peccatorum meritis et remissione*, PL 44, 109-200.
Hl. Augustinus, *Enarrationes in Psalmos*, PL 36, 67-1028; 37, 1033-1966; polnischer Text: *Objaśnienia Psalmów*, übers. J. Sulowski, PSP Bd. 37-42, Warszawa 1986.
Hl. Augustinus, *Enchiridion ad Laurentium*, PL 40, 231-290; polnischer Text: *Podręcznik dla Wawrzyńca, czyli wiara, nadzieja i miłość*, übers. W. Budzik, POK 10, Poznań 1929, S. 101-205.
Hl. Augustinus, *Homilie na Ewangelie i Pierwszy List świętego Jana*, übers. Wł. Szołdrski, W. Kania, T. 2, Warszawa 1977.
Hl. Augustinus, *De Trinitate*, PL 42, 819-1098; polnischer Text: *O Trójcy Świętej*, übers. M. Stokowska, POK, t. 25, Poznań 1963.
Hl. Aurelius Prudentius, *Liber Apotheosis*, PL 59, 915-1006.
Hl. Basilius der Große, *De Spiritu Sancto*, PG 32, 67-218; polnischer Text: *O Duchu Świętym*, übers. A. Brzóstkowska, Warszawa 1999.
Hl. Basilius von Seleukia, *Homil. 39*, PG 85, 426-451.
Hl. Bernhard von Clairvaux, *Sermo de duodecim praerogativis B. V. Mariae*, PL 183, 429-438.
Hl. Bernhard von Clairvaux, *Kazanie ku czci Najświętszej Maryi Panny*, 4, 8-9, in: *Liturgia Godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*, Bd. 1, Poznań 1982, S. 312-314.
Hl. Bernhard von Clairvaux, *Sermo 3 in Vigil. Nativitatis Domini*, PL 183, 94-100.
Hl. Bernhard von Clairvaux, *De aquaeductu*, PL 183, 437-448; polnischer Text: S. C. Napiórkowski, *O wodociągu. Wprowadzenie, przekład i komentarze do kazania św. Bernarda z Clairvaux*, RT 46 (1999) Nr. 4, S. 195-206.
Hl. Bernhardin von Siena, *Z kazania 52 o pozdrowieniu anielskim*, in: *Teksty o Matce Bożej*, Bd. 5: *Franciszkanie średniowieczni*, Red. S. C. Napiórkowski, Niepokalanów 1992, S. 139-145.

Bérulle P. de, *Les Grandeurs de Jésus*, Paris 1996.
Bérulle P. de, *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus*, Bd. I-II, Paris 1996.
Hl. Bonaventura: *Opera omnia*, *Opera omnia*, Bd. 1-9, Ad Claras Aquas 1888-1902.
Hl. Cyrillus von Alexandrien, *In Ioannis Evangelium*, lib. I-II, PG 73, 1-398; lib. IX, PG 74, 105-282.
Hl. Cyrillus von Alexandrien, *In Ioannis Evangelium*, lib. VI, PG 73, 891-1056.
Hl. Didymus von Alexandrien, *De Trini*
*tate*, PG 39, 269-992.
Hl. Epiphanius, *Ancoratu*s, PG 43, 11-236.
Hl. Gregorios Palamas *Capita physica*, PG 150, 1121-1226.
Hl. Gregor von Nazianz, *Mowy wybrane*, Warszawa 1967.
Hl. Gregor von Nazianz, *Oratio 31*, PG 36, 134-172; polnischer Text: *Mowy wybrane*, Warszawa 1967, S. 344-363.
Hl. Gregor von Nyssa, *Contra Eunomium*, in: *Contra Eunomium Libri*, Red. W. Jaeger, Bd. 2, Leiden 1960, S. 1-311.
Hl. Hilarius, *De Trinitate*, PL 10, 25-472; polnischer Text: *O Trójcy Świętej*, übers. E. Stanula, PSP 64, Warszawa 2005.
Hl. Hypolitus von Rom, *Contra Noetum*, PG 10, 803-830; polnischer Text: *Przeciw Noetosowi*, übers. S. Kalinowski, ŹMT 4, Kraków 1997, S. 89-101.
Hl. Irenäus, *Adversus haereses*, PG 7, 431-1224.
Hl. Isidor von Sevilla, *De ortu et obitu Patrum*, PL 83, 129-156.
Jakob von Sarug, *Omelia sulla Beata Vergine Genetrice di Dio Maria*, in: *Testi Mariani del primo Millenio*, Red. G. Gharib, Bd. 4, Roma 1991, S. 143-156.
Hl. Johannes Chrysostomos, *In epistolam ad Ephesios commentarius*, Hom. 9, PG 62, 69-76.
Hl. Johannes Chrysostomos, *In epist. ad Romanos homilis XIII*, PG 60, 507-524, polnischer Text: *Homilia XIII*, in: *św. Jan Chryzostom, Homilie na List św. Pawła do Rzymian*, Bd. I/1, übers. T. Sinko, Kraków 1995, S. 193-214.
Johannes Duns Scotus, *Opera omnia*, Bd. 1-17, *Civitas Vaticana* 1950-1973.
Hl. Johannes vom Kreuz, *Dzieła*, Bd. I: *Droga na Górę Karmel – Noc ciemna*, Kraków 1961.
Hl. Johannes von Damaskus, *Homilie I in Nativitatem Beatae Virginis Mariae*, PG 96, 662-680; polnischer Text: *Homilia na narodzenie Najświętszej Maryi Panny*, übers. W. Kania, in: *Teksty o Matce Bożej*, Bd. 1: *Ojcowie Kościoła greccy i syryjscy*, Niepokalanów 1981, S. 220-230.
Konrad von Sachsen, *Speculum seu salutatio beatae Mariae Virginis ac sermones mariani*, hrsg. *Petrus de Alcantara Martinez*, in: *Biblioteca Franciscana Ascetica Medii Aevi*, Bd. XI, Quaracchi-Grottaferata 1975.
Methodius von Olymp, *Uczta*, übers. S. Kalinkowski, PSP 24, Warszawa 1980, S. 27-108.
Origenes, *Homilie 1-20 o Księdze Jeremiasza*, übers. S. Kalinkowski, PSP 30, Warszawa 1983, S. 23-190.
Hl. Petrus Damiani, *Sermo 46*, PL 144, 748-761.
Pseudo-Ildefons, *Homilie VI de Assumptione*, PL 96, 264-267.
Pseudo-Methodius von Olympos, *Sermo de Symeone et Anna*, PG 18, 347-382.
Richard von St. Viktor, *De Trinitate*, PL 196, 887-994.
Tertulian, *De resurrectione carnis*, PL 2, 791-886.
Hl. Thomas von Aquin, *Summa theologica I-III*, Taurini 1939 (*Suma teologiczna* I-III, Bd. 1-34, Londyn 1962-86).
Hl. Thomas von Aquin, *Super epistolam s. Pauli Apostoli ad Colossenses. Expositio*, in: *In omnes S. Pauli Apostoli Epistolas commentaria*, Bd. 2, Taurini 1924, S. 113-145.
Hl. Thomas von Aquin, *Contra Gentiles*, Bd. 1, Kraków 1930, Bd. 2, Kraków 1933.

Hl. Thomas von Aquin, *Commentum in Libro IV Sententiarum: De sacramentis. De baptismo. De confirmatione. De eucharistia. De poenitentia*, Parisiis 1873; *De extrema unctione. De ordine. De matrimonio. De ultimo fine*, Parisiis 1874.
Hl. Thomas von Aquin, *Streszczenie teologii*, übers. J. Salij, in: *św. Tomasz z Akwinu, Dzieła wybrane*, Kęty 1999, S. 13-220.
Hl. Thomas von Aquin, *Komentarz do Ewangelii Jana*, übers. T. Bartoś, Kęty 2002.
Hl. Thomas von Aquin, *Super epistolam s. Pauli Apostoli ad Corinthios I*, in: *In omnes S. Pauli Apostoli Epistolas commentaria*, Bd. 1, Taurini 1924, S. 220-415.
Hl. Thomas von Aquin, *Opera omnia*, Firenze 1952-.

V. WEITERE BENUTZTE LITERATUR

Alonso J. M., *Mariologia y pneumatologia. En torno al libro de H. Mühlen*, EphMar 21 (1971), S. 115-121.
Amato A., *Spirito Santo*, NDM, S. 1327-1362.
Amato A., *Lo Spirito Santo e Maria nella ricerca teologica odierna delle varie confessioni cristiane in Occidente, w: Maria e lo Spirito Santo. Atti del 4º Simposio Mariologico Internazionale (Roma, ottobre 1982)*, Roma-Bologna 1984, S. 9-103.
Apollonio A. M., *Lo Spirito santo e la Corredentrice*, in: *Maria Corredentrice. Storia e teologia*, Frigento 2001.
Asseldonk O. van, *Maria Sposa dello Spirito Santo secondo S. Francesco d'Assisi*, „Laurentianum" 23 (1982), S. 414-423.
Asseldonk O. van, Pyfferoen I., *Maria Santissima e lo Spirito Santo in San Francesco d'Assisi*, in: *De cultu mariano saeculis XII-XV. Acta Congressus Mariologici-Mariani Internationalis Romae anno 1975 celebrati*, Bd. 4, Roma 1980, S. 413-445.
Balter L., *Wszechpośrednictwo Maryi a jedyne pośrednictwo Chrystusa*, in: *Matka Odkupiciela. Komentarz do encykliki „Redemptoris Mater"*, Red. S. Grzybek, Kraków 1988, S. 121-135.
Balthasar H. U. von, *Kommentar*, in: *Maria – Gottes Ja zum Menschen. Papst Johannes Paul II. Enzyklika „Mutter des Erlösers"*, Hinführung von Joseph Kardinal Ratzinger. Kommentar von Hans Urs von Balthasar, Freiburg im Br.-Basel-Wien 1987, S. 130-143.
Bartosik G. M., *Duch Święty a Niepokalana w tajemnicy Zbawienia według świętego Maksymiliana Kolbego*, in: *Nosicielka Ducha. Pneumatofora. Materiały z Kongresu Mariologicznego Jasna Góra 18-23 sierpnia 1996 r.*, Red. J. Wojtkowski, S. C. Napiórkowski OFMConv, Lublin 1998, S. 227-239.
Bartosik G. M., *Duch Święty a pośrednictwo Matki Bożej według świętego Maksymiliana*, in: *Duchu Święty, przyjdź! XIII Franciszkańskie Dni Maryjne. Poznań, Wzgórze Przemysława, 24-31 maja 1998 roku*, Red. S. C. Napiórkowski, Lublin 1999, S. 21-37.
Bartosik G. M., *Dwa modele pośrednictwa maryjnego w późnych pismach świętego Maksymiliana Marii Kolbego*, Magisterarbeit geschrieben unter der Leitung von Pater Prof. Dr. habil. S. C. Napiórkowski in der Abteilung für Mariologie der Katholischen Universität Lublin, Łódź-Lublin 1987.
Bartosik G. M., *Historia zbawienia jako nowa, podstawowa perspektywa mariologii soborowej*, in: *O Maryi dzisiaj ze św. Maksymilianem*, Red. S. C. Napiórkowski, P. Pawlik, Niepokalanów 1993, S. 19-38.
Bartosik G. M., *Maryja ikoną Ducha Świętego według Bruno Forte*, STV 36 (1998) Nr. 2, S. 119-133.
Bartosik G. M., *Przybytek Ducha Świętego. Relacja Duch Święty – Maryja według Pisma Świętego i Ojców Kościoła*, in: *Duch Święty a Maryja. Materiały z sympozjum zorganizowanego przez Katedrę Mariologii KUL oraz Oddział Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Częstochowie, Częstochowa, 22-23 maja 1998 roku*, Red. S. C. Napiórkowski, T. Siudy, K. Kowalik, Częstochowa 1999, S. 47-65.

Bartosik G. M., *Relacja Duch Święty – Maryja w liturgii Mszy świętej*, in: *Duch Święty a Maryja. Materiały z Sympozjum zorganizowanego przez Katedrę Mariologii KUL oraz oddział PTT w Częstochowie, Częstochowa, 22-23 maja 1998 roku*, Red. S. C. Napiórkowski, T. Siudy, K. Kowalik, Częstochowa 1999, S. 217-236.
Bartosik G. M., *The Holy Spirit and the Immaculate in the mystery of salvation according to Saint Maximilian Maria Kolbe*, in: *De culto mariano saeculo XX. Maria, Mater Domini, in mysterio salutis quo dab Orientis et Occidentis Ecclesiis in Spiritu Sancto hodie celebratur. Acta Congressus Mariologici-Mariani Internationalis in Sanctuario Mariano Częstochoviensi Anno 1996 celebrati*, Bd. V, Città del Vaticano 2000, S. 391-406.
Beaini P., *Le mystère de l'Immaculee Conception dans les ecrits du Père Maximilien M. Kolbe*, Roma 1988.
Bengoechea I., *El Espíritu Santo y la Virgen María, segun San Juan de la Cruz*, EphMar 31 (1981), S. 51-70.
Bengoechea I., *La Virgen María y el Espíritu Santo según San Isidoro de Sevilla*, EphMar 28 (1978), S. 191-199.
Bertetto D., *La Madonna nella parola di Paolo VI, Roma 1980. Bettinelli C., Maria Cuore della Chiesa, Epifania dello Spirito. Spunti mariologici nell'opera di Edith Stein*, „Marianum" 55 (1993), S. 579-589.
Bilaniuk P. T., *Theology and economy of the Holy Spirit. An eastern approach*, Rome-Bangalore 1980.
Billet B., *La médiation maternelle de Marie dans la ligne de „Redemptoris Mater" et la pensée de Jean Paul II*, EtM 50 (1993), S. 85-103.
Bossard A., *Le Saint-Esprit et Marie chez Saint Louis-Marie de Montfort*, NCM 1 (1986) Nr. 2, S. 1-7.
Canobbio G., *Lo Spirito Santo e la missione, w: Verso una nuova età dello Spirito. Filosofia – teologia – movimenti*, Padova 1997.
Carli L. M., *Lo Spirito Santo e Maria nel pensiero di Paolo VI e del Concilio Vaticano II*, „Divinitas" 20 (1976), S. 35-53.
Castellano Cervera J., *El Espíritu Santo y la Virgen María en la Plegaria Eucaristica. Tradición eucológica y reflexión teológica*, „Ephemerides Carmeliticae" 27 (1976), S. 52-79.
Coda P., *Lo Spirito Santo come amore ipostatico nella pneumatologia di S. Bulgakov*, „La Sapienza della Croce" 2 (1987), S. 129-135.
Courth F., *Bóg Trójjedynej miłości*, Poznań 1997.
Czaja A., *Communio w eklezjologii Soboru Watykańskiego II i w dokumentach posoborowych*, in: *Communio w chrześcijańskiej refleksji o Kościele*, Red. A. Czaja, M. Marczewski, Lublin 2004, S. 109-133.
Czaja A., *Credo in Spiritum Vivificantem. Pneumatologiczna interpretacja Kościoła jako komunii w posoborowej teologii niemieckiej*, Lublin 2003.
Czaja A., *Integralna i pnematologicznie zorientowana eklezjologia communio Waltera Kaspera*, in: *Communio w chrześcijańskiej refleksji o Kościele*, Red. A. Czaja, M. Marczewski, Lublin 2004, S. 235-253.
Czaja A., *Jedna Osoba w wielu osobach. Pneumatologiczna eklezjologia Heriberta Mühlena*, Opole 1997.
Czaja A., *Logos-sarx eklezjologia communio Josepha Ratzingera, w: Communio w chrześcijańskiej refleksji o Kościele*, Red. A. Czaja, M. Marczewski, Lublin 2004, S. 349-370.
Czaja A., *Wcielony Syn Boży namaszczony Duchem Świętym. Pneumatologiczny wymiar chrystologii w posoborowej teologii niemieckiej*, in: *Jezus Chrystus wczoraj i dziś, ten sam także i na wieki (Hbr 13,8)*, Red. A. Napiórkowski, Z. J. Kijas, Kraków 2004, S. 91-101.
Czyż P., *Pneumatologiczna eklezjologia*, YC, S. 35-45.
De Fiores S., *„Dove è Maria la c'è lo Spirito". Spirito Santo e Maria in san Luigi di Montfort*, in: *Fragmenta Monfortana*, Bd. 4: *Docili alla voce dello Spirito*, Roma 1999, S. 28-46.

De Fiores S., *Il tipo antropologico-trinitario proposto da Montfort*, w: *Spiritualità trinitaria in communione con Maria secondo Montfort. Atti dell 8º Colloquio internazionale di mariologia. Roma 11-13 ottobre 2000*, Red. B. Cortinovis, S. De Fiores, E. Vidau, Roma 2002, S. 67-106.
De Fiores S., *Le Saint Esprit et Marie chez Grignion de Montfort*, „Cahiers Marials" 20 (1975), S. 195-215.
De Fiores S., *Lo Spirito Santo e Maria negli ultimi tempi secondo Grignion de Montfort*, in: *Maria e la fine dei tempi. Approccio biblico, patristico, storico.* „Etudes Mariales" 1984-1986, Roma 1994, S. 180-219.
De Fiores S., *Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa. Commento al capitolo mariano del Concilio Vaticano II*, Roma 1984.
De Fiores S., *Maria nella teologia contemporanea*, Roma 1987.
Dejaifve G., *Un tournant dans l'ecclésiologie. A propos d'un livre récent*, NRT 87 (1965), S. 961-963.
Doman´ski J., *Zarys myśli maryjnej o. Maksymiliana Kolbego*, in: *Studia o Ojcu Maksymilianie Kolbe*, Warszawa 1971, S. 141-195.
Domínguez O., *María, Colaboradora del Espíritu Santificador, en la Tradición patristica y medieval*, „Escritos del Vedat" 12 (1982), S. 325-356.
Ducay A., *Un solo mediatore? Pensare la salvezza alla luce della „Dominus Iesus"*, Roma 2003.
Dupy M., *L'Esprit Saint et Marie dans l'ecole française*, EtM 26 (1969), S. 19-35.
Esquerda Bifet J., *La mediación materna de Maria. Aspectos especificos de la enciclica „Redemptoris Mater"*, EphMar 40 (1989), S. 237-254.
Fabris R., *La presenza della Vergine nel Cenacolo (At 1,14): l'interpretazione di Giovanni Paolo II*, „Marianum" 50 (1988), S. 397-407.
Fehlner P. D., *Complementum Ss. Trinitatis*, MIm 21 (1985), S. 177-204.
Fehlner P. D., *The Immaculate and the mystery of the Trinity in the thought of S. Maximilian Kolbe*, in: *La mariologia di S. Massimiliano Kolbe. Atti del Congresso Internazionale. Roma 8-12 ottobre 1984*, Red. F. S. Panchieri, Roma 1985, S. 382-416.
Fernández D., *El Espíritu Santo y María en la obra de L. Boff*, EphMar 32 (1982), S. 405-419.
Fernández D., *María y el Espirítu Santo en la Enciclica „Redemptoris Mater"*, EstM 54 (1989), S. 121-138.
Galot J., *Marie et le visage de Dieu*, „Marianum" 44 (1982), S. 427-438.
García Miralles M., *El Espíritu Santo y María segun la doctrina de San Luis Bertrán*, EstM 41 (1977), S. 153-169.
Garrido BonaL ´o M., *El Espiritu y Maria en El Vaticano II*, EphMar 28 (1978), S. 201-213.
Garrido Bonaño M., *La Virgen María y la Santísima Trinidad en la liturgia romana*, „Estudios Trinitarios" 19 (1985), S. 263-314.
Gianazza P. G., *Lo Spirito Santo. Summa pneumatologica di Yves Congar*, Roma 1998.
Gianazza P. G., *Paul Evdokimov cantore dello Spirito Santo*, Roma 1983.
Gómez Cadiñanos A., *María, personificación del Espíritu Santo, segun Leonardo Boff*, EphMar 38 (1988), S. 55-86.
Gręś S., *Maryja a Duch Święty w Katechizmie Kościoła Katolickiego*, in: *Maryja w Katechizmie Kos´cioła Katolickiego. Materiały z sympozjum zorganizowanego przez dominikańskie Kolegium Filozoficzno-Teologiczne w Krakowie w dniach 6-7 października 1995 roku*, Red. S. C. Napiórkowski OFMConv, B. Kochaniewicz OP, Kraków 1996, S. 57-67.
Gręś S., *Maryja i Duch Święty w ujęciu św. Maksymiliana Kolbego odczytywanego przez teologów zagranicznych*, „Studia Paradyskie" 10 (2000), S. 11-38.
Guerriero E., *Hans Urs von Balthasar. Monografia*, Kraków 2004.
Hennaux J. M., *L'Esprit et le feminine: la mariologie de Leonardo Boff*, „Nouvelle Revue Théologique" 109 (1987), S. 884-895.

Karwacki R., *Communicatio Spiritus Sancti. Pneumatologiczna interpretacja Kościoła jako Communio według dokumentów dialogu katolicko-luterańskiego na forum światowym*, Siedlce 1999.
Karwacki R., *Od chrystomonizmu do pneumatologicznej teologii*, in: *Duch, który jednoczy. Zarys pneumatologii*, Red. M. Marczewski, Lublin 1998, S. 119-156.
Kijas Z. J., *Zwykłe życie niezwykłego człowieka*, YC, S. 11-25.
Kijas Z. J., *Homo creatus est. Ekumeniczne studium antropologii Pawła A. Florenskiego († 1937) i Hansa Ursa von Balthasara († 1988)*, Kraków 1996.
Kijas Z. J., *Pneumatohagijny charakter życia Maryi według Pawła Evdokimova*, in: *Matka Jezusa pośród pielgrzymującego Kościoła*, Red. J. S. Gajek, K. Pek, Warszawa 1993, S. 259-276.
Kowalik K., *Nowe słowo o zbawczym pośrednictwie. Z lektury „Matka Odkupiciela"*, in: *Nowy człowiek. Polonijne spotkania Schönstatt 1994-1996*, Lublin 1996, S. 106-116.
Kraszewski Z., *Duch Święty a Niepokalana w świetle nauki błogosławionego Maksymiliana Kolbego*, WAW 66 (1976), S. 16-26.
Krzemiński K., *Wspólnota w Duchu. Historiozbawcze posłannictwo Ducha Świętego według Heriberta Mühlena*, Lublin 2002.
Kumala J., *Maryjne pośrednictwo przykładu w świetle „Redemptoris Mater"*, MO, S. 263-270.
Lambiasi F., *Lo Spirito Santo: mistero e presenza. Per una sintesi di pneumatologia*, Bologna 1987.
Langella A., *Maria e lo Spirito nella teologia cattolica post-conciliare*, Napoli 1993.
Łaszewski W., *Pośrednictwo szczególne i wyjątkowe*, MO, S. 91-118.
Laurentin R., *Dio mia tenerezza. Esperienza spirituale e mariana, attualità teologica di s. Luigi Maria da Montfort*, Roma 1985.
Laurentin R., *Esprit Saint*, in: *Dicionnaire de spiritualité montfortaine*, Red. S. De Fiores, Ottawa 1994, S. 503-512.
Lavatori R., *Lo Spirito Santo dono del Padre e del Figlio. Ricerca sull'identità dello Spirito come dono*, Bologna 1987.
Les´niewski K., *Theotokos a Trójca Święta w duchowości prawosławnej*, TSM, S. 243-256.
Madey J., *Maria und der Heiligen Geist in Ostkirchlicher Perespektive*, „Catholica" 43 (1989), S. 117-137.
Maffeis A, *Lo Spirito Santo nella recente letteratura teologia protestante*, in: *Verso una nuova età dello Spirito*, Red. G. Colzani, Padova 1997, S. 92-154.
Manteau-Bonamy H. M., *L'Immacolata rivela lo Spirito Santo. La chiave del pensiero mariano del B. Massimiliano M. Kolbe*, MIm 10 (1974), S. 70-80.
Manteau-Bonamy H. M., *L'unione intima dell'Immacolata e dello Spirito Santo principio della teologia pastorale mariana del Beato Massimiliano Kolbe*, MIm 13 (1977), S. 293-302.
Manteau-Bonamy H. M., *La doctrine mariale du Père Kolbe. Esprit-Saint et conception immaculée*, Paris 1975; polnische Übers.: *Nauka maryjna ojca Kolbego. Duch Święty a Niepokalane Poczęcie*, Niepokalanów 1981.
Manteau-Bonamy H. M., *María y el Espíritu Santo en el Concilio Vaticano II*, „Estudios Trinitarios" 19 (1985), S. 377-397.
Manteau-Bonamy H. M., *Marie et le Saint Esprit dans l'encyclique „Redemptoris Mater"*, „Marianum" 51 (1989), S. 56-84.
Manteau-Bonamy H. M., *Saint Maximilien Kolbe et la médiation de l'Immaculée*, MF 85 (1985), S. 564-575.
Manteau-Bonamy H. M., *Saint Maximilien Marie Kolbe et la médiation de L'Immaculée*, in: *La mariologia di S. Massimiliano Kolbe. Atti del Congresso Internazionale. Roma 8-12 ottobre 1984*, Red. F. S. Panchieri, Roma 1985, S. 508-530.
Manteau-Bonamy H. M., *La Vergine Immacolata e lo Spirito Santo nell'apostolato del Beato Massimiliano M. Kolbe*, MIm 12 (1976), S. 235-242.

Mastalska D., *Od redakcji*, SM 4 (2002) Nr. 3, S. 7-8.
Molina Prieto A., *Valores pneumatologicos de la mariologia avilista*, EstM 41 (1977), S. 117-149.
Moralejo G. C., *María „Esponsa del Espíritu Santo" en Fray Inigo de Mendoza OFM (1425-1507)*, EsM 41 (1977), S. 89-116.
Moriconi B. G., *Maria capolavoro dello Spirito*, in: *La spiritualità Mariana della Chiesa alla luce dell'Enciclica „Redemptoris Mater"*, Roma 1988, S. 83-103.
Most W. G., *Vatican II. Marian Council*, Athlone (Ireland) 1972.
Mycek St., *Dramatyczne oblicza wiary. Dialogowość chrześcijaństwa w teodramatycznej myśli Hansa Ursa von Balthasara*, Sandomierz 2004.
Myszkowski J., *L'Opera dello Spirito Santo in Maria nei misteri dell'Immacolata Concezione, dell'Annunciazione e della Pentecoste. Riflessione teologica dopo il Concilio Vaticano II. Thesis ad Doctoratum in S. Theologia totaliter edita*, Roma 1993.
Napiórkowski S. C., *Boskie i duchowe macierzyństwo Maryi w nauce bł. Maksymiliana Marii Kolbego*, BM, S. 357-362.
Napiórkowski S. C., *Duch Święty a Maryja w świetle prac Francuskiego Towarzystwa Studiów Maryjnych 1968-1970*, in: *Duch Święty a Maryja. Materiały z Sympozjum zorganizowanego przez Katedrę Mariologii KUL oraz oddział PTT w Częstochowie, Częstochowa, 22-23 maja 1998 roku*, Red. S. C. Napiórkowski, T. Siudy, K. Kowalik, Częstochowa 1999, S. 135-148.
Napiórkowski S. C., *Komentarze do pism i konferencji św. Maksymiliana Kolbego*, SM 4 (2002) Nr. 3, S. 307-321.
Napiórkowski S. C., *Le mariologie et ses problèmes dans notre siècle*, in: *La mariologia di S. Massimiliano Kolbe. Atti del Congresso Internazionale. Roma 8-12 ottobre 1984*, Red. F. S. Panchieri, Roma 1985, S. 564-575.
Napiórkowski S. C., *Per Iesum ad Mariam. Interpretacja wypowiedzi Jana Pawła II*, in: *Przez Jezusa do Maryi. Materiały z sympozjum mariologicznego zorganizowanego przez Polskie Towarzystwo Mariologiczne. Licheń, 26-27 października 2001 roku*, Red. S. C. Napiórkowski, K. Pek, Częstochowa-Licheń 2002, S. 9, 28-29.
Napiórkowski S. C., *Trudne dojrzewanie mariologii soborowej*, in: S. C. Napiórkowski, J. Usiądek, *Matka i Nauczycielka. Mariologia Soboru Watykańskiego II*, Niepokalanów 1992, S. 13-182.
Napiórkowski S. C., Wilski T., *Macierzyńskie pośrednictwo w Duchu Świętym*, MO, S. 215-245.
Oddone A., *La mediazione universale di Maria Vergine nella Scrittura, nella Tradizione e nella storia*, „Rivista del Clero Italiano" 12 (1932), S. 516-539.
Paciani A., *Lo Spirito Santo nella Trinità. Il „Filioque" nella prospettiva teologica di S. Bulgakov*, Roma 2004.
Pancheri F. S., *L'Immacolata Concezione al centro della mariologia kolbiana*, in: *La mariologia di S. Massimiliano Kolbe. Atti del Congresso Internazionale. Roma 8-12 ottobre 1984*, Red. F. S. Panchieri, Roma 1985.
Pastè R., *La mediazione universale di M. V.*, „Scuola Cattolica" 9 (1927), S. 26-46.
Paszkowska T., *Nieznany poza Słowem*, in: *Niech zstąpi Duch Twój*, Red. J. Misiurek, A. J. Nowak, W. Słomka, Lublin 1999, S. 101-127.
Pavlidou E., *Cristologia e pneumatologia tra Occidente Cattolico e Oriente Ortodosso Neo-greco. Per una lettura integrata di W. Kasper e J. Zizioulas in prospettiva ecumenica*, Roma 1997.
Pedrini A., *Lo Spirito Santo e Maria Santissima. L'anno mariano nel suo significato e nella sua celebrazione: 7 giugno 1987 - 15 agosto 1988*, „Palestra del Clero" 66 (1987), S. 584-592.
Peelman A., *L'Esprit et Marie dans l'oeuvre théologique de Hans Urs von Balthasar*, „Science et Esprit" 30 (1978), S. 279-294.

Pek K., Napiórkowski S. C., *Yves Congar – Ojciec Kościoła XX wieku,* „Lignum Vitae" 4 (2003), S. 9-26.
Pek K., *Per Spiritum ad Mariam. Implikacje mariologiczne pneumatologii Y. Congara*, Lublin 2000.
Pek K., *Per Spiritum ad Mariam. Mariologiczne poszukiwania z Yvesem Congarem*, in: *Duch Święty a Maryja. Materiały z Sympozjum zorganizowanego przez Katedrę Mariologii KUL oraz oddział PTT w Częstochowie, Częstochowa, 22-23 maja 1998 roku*, Red. S. C. Napiórkowski, T. Siudy, K. Kowalik, Częstochowa 1999,
S. 167-179.
Pek K., *Trylogia „Wierzę w Ducha Świętego"*, YC, S. 77-83.
Pek K., *Znaczenie pneumatologii Yvesa Congara dla mariologii trynitologicznej*, TSM, S. 151-163.
Philippe M. D., Il mistero dello Spirito Santo e di Maria secondo il Padre Kolbe, MIm 18 (1982), S. 37-59.
Philippe M. D., *L'Immacolata Concezione, capolavoro dello Spirito Santo attraverso la croce di Cristo*, MIm 16 (1980), S. 39-61.
Piacentini E., *Dottrina mariologica del P. Massimiliano Kolbe. Ricostruzione e valutazione critico-comparativa con la mariologia prima e dopo il Vaticano II*, Roma 1971.
Piacentini E., *L'Immacolata nel pensiero di P. Kolbe. Punti di contatto tra mariologia e pneumatologia*, „Marianum" 33 (1971), S. 129-181.
Piacentini E., *Nuovo corso sistematico di mariologia sub luce Immaculatae*, Frascati 2002.
Piacentini E., *Panorama doktryny maryjnej bł. Maksymiliana Kolbego*, BM, S. 301-323.
Piacentini E., *Rapporto Spirito Santo – Maria e loro ruolo nella communicazione della grazia secondo il Beato Massimiliano Kolbe*, MIm 11 (1975), S. 265-304.
Piacentini E., *Trinità e Immacolata in Kolbe*, MIm 7 (1971), S. 200-209.
Piętka S., *Duch Święty a Maryja w ujęciu św. Maksymiliana M. Kolbego*, IRN 14 (1998), S. 326-331.
Pikaza X., *Unión hipostática de María con el Espíritu Santo?*, „Marianum" 44 (1982), S. 439-474.
Piotrowski E., *Teodramat. Dramatyczna soteriologia Hansa Ursa von Balthasara*, Kraków 1999.
Pompei A., *Lo Spirito Santo nel mistero trinitario e nella Chiesa. „Una Persona in Molte Persone"?*, MF 97 (1997) Nr. 1-2, S. 38-85.
Przybylski B., *La Vierge et l'Esprit selon les sources médievales polonaises*, EtM 26 (1969), S. 57-65.
Pyc M., *Chrystus Piękno – Dobro – Prawda. Studium chrystologii Hansa Ursa von Balthasara w jej trylogicznym układzie*, Poznań 2002.
Riestra J. A., *El Espíritu Santo y María en El Catecismo de la Iglesia Católica*, EstMar 59 (1994), S. 115-136.
Roschini G., *Il Tuttosanto e la Tuttasanta. Relazioni tra Maria SS. E lo Spirito Santo, Parte I: Quadro storico, Roma 1976; Parte II: Sintesi dottrinale*, Roma 1977.
Roschini G., *Lo Spirito Santo e l'Immacolata negli scritti del B. Massimiliano Kolbe*, MIm 12 (1976), S. 115-127.
Rumiński S., *Duch Święty a Maryja według przedstawicieli innych wyznań chrześcijańskich*, „Poznańskie Studia Teologiczne" 2 (1978), S. 163-173.
Ryk M. M., *Duch Święty a Maryja, w: Nosicielka Ducha. Pneumatofora. Materiały z Kongresu Mariologicznego Jasna Góra 18-23 sierpnia 1996 r.*, Red. J. Wojtkowski, S. C. Napiórkowski OFMConv, Lublin 1998, S. 201-215.
Rykówna M., *Elementy pneumatologiczne kultu maryjnego według teologii wschodniej*, STV 14 (1976) Nr. 2, S. 163-182.

Salij J., *Wstęp*, in: R. Laurentin, *Nieznany Duch Święty. Odkrywanie Jego doświadczenia i Jego Osoby*, Kraków 1998, S. 5-9.
Scheeben J. M., *Gesammelte Schriften*, Freiburg im Breisgau 1951.
Sieme Lasoul Elangen J. P., *La Sainte Vierge Marie et l'Esprit Saint dans la „Marialis cultus", dottorato in Sacra Teologia con specializzazione in mariologia, moderatore: prof. I. M. Calabuig*, Roma 1997,
Simbula G., *La dimensione trinitaria della spiritualità kolbiana*, MIm 32 (1996), S. 596-631.
Simbula G., *Lo Spirito Santo nell'esperienza spirituale e nella riflessione teologica di S. Massimiliano Kolbe*, MIm 33 (1997), S. 455-492.
Simbula
G., *Rycerstwo Niepokalanej. Istota. Teologia. Duchowość*, Niepokalanów 1994.
Siudy T., *Panagion i Panagia. Więź Maryi z Duchem Świętym według Pawła Evdokimova*, in: *Duch Święty a Maryja. Materiały z Sympozjum zorganizowanego przez Katedrę Mariologii KUL oraz oddział PTT w Częstochowie, Częstochowa, 22-23 maja 1998 roku*, Red. S. C. Napiórkowski, T. Siudy, K. Kowalik, Częstochowa 1999, S. 123-134.
Siwak W., *Fiat mihi secundum verbum. Maryja w Tajemnicy Wcielenia według Jana Pawła II*, Lublin 2001.
Siwak W., *Maryja jako „Córka Boga Ojca, Matka Syna Bożego i Oblubienica Ducha Świętego" według Jana Pawła II*, in: *Trójca Święta a Maryja. Materiały z sympozjum mariologicznego zorganizowanego przez Polskie Towarzystwo Mariologiczne, Częstochowa, 6-8 września 1999 roku*, Red. T. Siudy, K. Pek, Częstochowa 2000, S. 97-126.
Siwak W., *Maryja jako Oblubienica Ducha Świętego w nauczaniu Jana Pawła II*, in: *Duch Święty a Maryja. Materiały z Sympozjum zorganizowanego przez Katedrę Mariologii KUL oraz oddział PTT w Częstochowie, Częstochowa, 22-23 maja 1998 roku*, Red. S. C. Napiórkowski, T. Siudy, K. Kowalik, Częstochowa 1999, S. 201-215.
Siwak W., *Przez Jezusa do Maryi według Jana Pawła II*, in: *Przez Jezusa do Maryi. Materiały z Sympozjum mariologicznego zorganizowanego przez Polskie Towarzystwo Mariologiczne (Licheń, 26-27 października 2001 roku)*, Częstochowa-Licheń 2002, S. 163-192.
Skwarczyński A., *Duch Święty a Maryja w ujęciu Sergiusza Bułgakowa i św. Maksymiliana Kolbego*, Niepokalanów 1995.
Skwarczyński A., *Lo Spirito Santo nel pensiero di Sergius Bulgakov e di San Massimiliano Kolbe*, in: *San Massimiliano e la Nuova Evangelizzazione. Atti del Congreso Internazionale (Niepokalanów, Polonia, 19-25 Settembre 1994)*, Red. E. Galignano, Roma 1999, S. 349-384.
Skwarczyński A., *Rola zjednoczonej z Duchem Świętym Maryi w doprowadzeniu świata do pełni przebóstwienia w ujęciu Sergiusza Bułgakowa i świętego Maksymilina Kolbego*, in: *Nosicielka Ducha. Pneumatofora. Materiały z Kongresu Mariologicznego Jasna Góra 18-23 sierpnia 1996 r.*, Red. J. Wojtkowski, S. C. Napiórkowski OFMConv, Lublin 1998, S. 253-264.
Stern J., *Le Saint-Esprit et Marie chez Newman et Faber*, EtM 26 (1969), S. 37-56.
Strotmann T., *Le Saint-Esprit et la Theotokos dans la tradition orientale*, EtM 25 (1968), S. 77-91.
T`Joen M., *Marie et l'Esprit dans la théologie de Hans Urs von Balthasar*, „Marianum" 49 (1987), S. 162-195.
Ternka K., *Maryja jako ikona teodramatu Trójcy Świętej w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara*, TSM, 141-150.
Ternka K., *Maryja w dramatycznej teologii Hansa Ursa von Balthasara*, eine in der Abteilung für Mariologie des Instituts für Dogmatische Theologie der Katholischen Universität Lublin unter der Leitung von Prof. Dr. habil. S. C. Napiórkowski verfasste Dissertation, Lublin 2000.
Toniolo E., *Maria e lo Spirito Santo nella riflessione patristica*, „La Madonna" 20 (1972) Nr. 5-6, S. 29-51.

Tourpe E., *Duch, natura, pośredniczenie*, in: *Duch Odnowiciel*, Red. L. Balter u. a., Poznań 1998, S. 101-115.
Usia ˛dek J., *Błogosławiona w tajemnicy Chrystusa i Kościoła. Studium mariologicznego rozdziału Konstytucji dogmatycznej o Kościele Soboru Watykańskiego II*, in: *S. C. Napiórkowski, J. Usiądek, Matka i Nauczycielka. Mariologia Soboru Watykańskiego II*, Niepokalanów 1992, S. 183-274.
Warzeszak J., *Działanie Ducha Świętego w świecie i w Kościele według średniowiecznej szkoły franciszkańskiej*, Niepokalanów 1992.
Warzeszak J., *Maryja a Duch Święty w ujęciu teologów średniowiecznych (VIII-XV w.)*, in: *Duch Święty a Maryja. Materiały z sympozjum zorganizowanego przez Katedrę Mariologii KUL oraz oddział PTT w Częstochowie, Częstochowa, 22-23 maja 1998 roku*, Red. S. C. Napiórkowski, T. Siudy, K. Kowalik, Częstochowa 1999, S. 67-106.
Wieliczko R. E., *Eschatologiczne posłannictwo Ducha Świętego według Augustyna Jankowskiego OSB*, Magisterarbeit geschrieben an der Theologischen Fakultät der ATK in Warschau unter der Leitung von Pater Dr. habil. G. Bartosik, Warszawa 1998.
Wilski T., *„Przyczynowość osobowa" a jedność działania Trójcy Świętej ad extra. Zarys koncepcji Heriberta Mühlena*, SGn 3 (1977), S. 7-27.
Wilski T., *Kategorie relacji międzyosobowych; „Ja-Ty" i „My" w zastosowaniu do rozumienia Trójcy Świętej. Koncepcja Heriberta Mühlena*, SGn 8 (1984-1985), S. 131-167.
Wilski T., *Matka Najświętsza jest tą, w której wielbimy Ducha Przenajświętszego*, SG 6 (1981), S. 221-231.
Wilski T., *Posłannictwo Ducha Świętego a pośrednictwo Maryi (Koncepcja Heriberta Mühlena)*, CzSt 12-13 (1985), S. 179-202.
Wilski T., *Pośrednictwo Maryi a posłannictwo Ducha Świętego. Zarys problematyki od Vaticanum II do „Redemptor hominis"*, in: *W nurcie zagadnień posoborowych*, Red. B. Bejze, Bd. 13, Warszawa 1981, S. 401-412.
Wilski T., *Zagadnienie osobowego „zróżnicowania" w jedności stwórczego i zbawczego działania Trójcy Świętej*, CT 45 (1975) Nr. 3, S. 31-48.
Wit M., *Niepokalanie Poczęta a Duch Święty według nauczania Jana Pawła II*, in: *Duch Święty a Maryja. Materiały z Sympozjum zorganizowanego przez Katedrę Mariologii KUL oraz oddział PTT w Częstochowie, Częstochowa, 22-23 maja 1998 roku*, Red. S. C. Napiórkowski, T. Siudy, K. Kowalik, Częstochowa 1999, S. 195-200.
Wittkemper K., *Braut der Hl. Geistes*, in: Lexikon der Marienkunde, Red. K. Algermissen, L. Böer, G. Englhard u. a., Regensburg 1967, Nr. 908-909.
Wittkemper K., Braut. *Dogmatik*, ML, Bd. 1, S. 564-571.
Wittkemper K., *Heiliger Geist. II. Dogmatik*, ML, Bd. 3, S. 108-112.
Wojtkowski J., *Duch Święty w polskiej średniowiecznej pobożności maryjnej*, AK 80 (1973), S. 109-120.
Wołyniec W., *Maryja w tajemnicy Trójcy Świętej według według M. J. Scheebena*, TSM, S. 129-139.
Wood D., Poet, *Priest and Prophet: Bishop John V. Taylor*, London 2002.
Wszołek M., *La Beata Vergine Maria al servizio dell'unico Mediatore della salvezza*, MF 97 (1997), S. 490-521.
Wszołek M., *Pneumahagijna zasada odnowy kultu maryjnego*, in: *Nauczycielka i Matka. Adhortacja Pawła VI „Marialis cultus" na temat rozwoju należycie pojętego kultu maryjnego. Tekst i komentarze*, Red. S. C. Napiórkowski, Lublin 1991, S. 191-220.
Ziegenaus A., *Maria als Abbild der Person des Heiligen Geistes (M. J. Scheeben)*, in: *Maria und der Heilige Geist*, in: *Maria und der Heilige Geist. Beiträge zur pneumatologischen Prägnung der Mariologie*, Red. A. Ziegenaus, Regensburg 1991, S. 25-38.

Życiński W., *Pośrednictwo Maryi w dziele łączności Kościoła pielgrzymującego z Kościołem uwielbionym*, in: *Matka Odkupiciela. Komentarz do encykliki „Redemptoris Mater”*, Red. St. Grzybek, Kraków 1988, S. 195-204.

VI. ERGÄNZENDE LITERATUR

Asmussen H., *Maria, die Mutter Gottes*, Stuttgart 1950.
Balthasar H. U. von, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. 1-3, Einsiedeln 1961-1969.
Balthasar H. U. von, *Christlicher Stand*, Einsiedeln 1977.
Balthasar H. U. von, *Klarstellungen. Zur Prüfung der Geister*, Kriterien 45, Einsiedeln 1978.
Balthasar H. U. von, *Modlitwa i kontemplacja*, Kraków 1965.
Balthasar H. U. von, *Prawda jest symfoniczna. Aspekty chrześcijańskiego pluralizmu*, Poznań 1998.
Balthasar H. U. von, *Światło Słowa. Szkice na temat czytań niedzielnych*, Poznań 1995.
Bartosik G. M., *Być Bożymi szaleńcami, czyli Nowa Ewangelizacja według świętego Maksymiliana Kolbego i adhortacji „Ecclesia in Europa”*, „Lignum Vitae” 6 (2005), S. 7-24.
Bartosik G. M., *Dziewictwo Maryi wyrazem miłości Ojca*, SM 1 (1999) Nr. 1, S. 96-116.
Bartosik G. M., *Il contributo della Chiesa polacca all'elaborazione della dottrina mariologica del Concilio Vaticano II. Studio teologico-storico*, Roma 1992.
Bartosik G. M., *Przez Ciebie jaśnieje radość. Kult Maryi w liturgiach Wschodu i Zachodu*, Niepokalanów 1998.
Bartosik G. M., *Z Niej narodził się Jezus. Szkice z mariologii biblijnej*, Niepokalanów 2004.
Bartosik G. M., *Zbawcza służba Maryi*, in: *Tajemnica Odkupienia*, Red. L. Balter u. a., Poznań 1997, S. 268-296.
Brauning W., *Nauka o Bogu*, Kraków 1999.
Brunero G., La Madre. *Maria in una sintesi storico-teologica*, Frigento 1989.
Budzik S., *Maryja w tajemnicy Chrystusa i Kościoła*, Tarnów 1993.
Calabuig I., *Reflessioni sul tema del XII Congresso Mariologico Internazionale*, „Marianum” 56 (1994), S. 437-456.
Cantalamessa R., *„Incarnatus de Spiritu Sancto ex Maria Virgine”. Cristologia e pneumatologia nel simbolo Constantinopolitano e nella patristica*, in: *Credo in Spiritum Sanctum. Atti del Congresso internazionale di pneumatologia, Roma 22-26 marzo 1982*, Città del Vaticano 1983, S. 101-125.
Carol J. B., *De corredemptione BVM. Disquisitio positiva*, Civitas Vaticana 1950.
Charue A. M., *Le Saint-Esprit dans „Lumen gentium”,* in: *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta*, Gembelaux 1970, S. 19-39.
Chavannes H., *La Vierge Marie et le don du coeur nouveau*, EtM 27 (1970), S. 73-93.
Chopin C., *Tajemnica Słowa Wcielonego i Zbawcy*, in: P. Grelot, C. Chopin, C. Baumgartner, *Tajemnica Chrystusa*, Poznań-Warszawa-Lublin 1968, S. 185-205.
Congar Y., *Chrétiens désunis*, Paris 1937.
Congar Y., *Jalons pour une théologie du laïcat*, Paris 1953.
Congar Y., *„Je vous salue, Marie” dans saint Albert le Grand*, „L`Année Dominicaine” 2 (1932), S. 36-41.
Congar Y., *L'appel oecuménique et l'oeuvre du Saint-Esprit*, in: *Chrétiens désunis*, Paris 1937, S. 71-78.
Congar Y., *La Vierge Marie. Bulletin de théologie*, RSPT 27 (1938), S. 645-649.
Congar Y., *Le Christ, Marie et l'Eglise*, Paris 1952.
Congar Y., *L'Eglise et Marie. Bulletin de théologie*, RSPT 37 (1953), S. 753-756.
Congar Y., *Le Saint-Esprit et le Corps apostolique, réalisateures de l'oeuvre du Christ*, RSPT 36 (1952), S. 613-635; RSPT 37 (1953), S. 25-48.
Congar Y., *L'Esprit-Saint dans l'Eglise*, LeV 10 (1953), S. 51-74.

Congar, *Marie et l'Eglise chez les protestants*, EtM 10 (1952), S. 87-106.
Congar Y., *Marie et l'Eglise dans la pensée patristique*, RSPT 38 (1954), S. 3-38.
Congar Y., *Marie et l'Eglise: perspective médiévale*, RSPT 39 (1955), S. 408-412.
Congar Y., *Notes théologiques a propos de l'Assompttion*, „Dieu Vivant" 18 (1951), S. 107-112.
Congar Y, *Théologie mariale. Bulletin de théologie mariale*, RSPT 24 (1935), S. 724-727.
Congar Y., Vraie et fausse réforme dans l'Eglise, Paris 1950.
Courth F., *Maria und der Heilige Geist. Tagung der Deutschen Arbeitsgemeinschaft für Mariologie in Augsburg (5-7 Februar 1989)*, EphMar 39 (1989), S. 305-307.
Czesz B., *Pneumatologia Ojców Kościoła*, in: *Duch, który jednoczy. Zarys pneumatologii*, Red. M. Marczewski, Lublin 1998, S. 73-117.
Dalbesio A., *Duch Święty w Nowym Testamencie, w Kościele, w życiu chrześcijańskim*, Kraków 2001.
Daniélou J., *Théologie du judéo-christianisme*, Paris 1958.
De Fiores S., *Maria Madre di Gesù. Sintesi storico salvifica*, Bologna 1992.
De Miguel J. M., *La Virgen María en el Misterio Trinitario y en el la Redención*, in: *María en la vida religiosa. Compromiso y fidelidad*, Madrid 1986, S. 169-207.
Deiss L., *Elementi fondamentali di Mariologia*, Brescia 1970.
Doctrine Commission of the Church of England, Man and Nature, Red. H. Montefiore, London 1975.
Dola T., *Zbawczy sens Wcielenia w świetle formuły „Admirabile commercium"*, in: Tajemnica Odkupienia, Red. L. Balter u. a., Poznań 1997, S. 145-156.
Dola T., *Problem komplementarności współczesnych modeli soteriologicznych*, Opole 1994.
Dziasek F., *Wszechpośrednictwo Najświętszej Maryi Panny*, in: *Gratia plena. Studia teologiczne o Bogurodzicy*, Red. B. Przybylski, Poznań-Warszawa-Lublin 1965, S. 303-340.
*Dziedzictwo kolbiańskie. List Generała Zakonu po kapitule generalnej*, Rzym 1986.
Ebeling G., *Zur Frage nach dem Sinn des mariologischen Dogmas*, „Zeitschrift Für Theologie und Kirche" 47 (1950), S. 384-391.
*Ewolucja*, in: *Wielka Encyklopedia PWN*, Red. J. Wojnowski, Bd. 8, Warszawa 2005, S. 477.
Favraux P., *Une philosophie du Médiateur: Maurice Blondel*, Namur-Paris 1987.
Finkenzeller J., *Miterlöserin*, in: *Marienlexikon*, ML, Bd. 4, S. 484-486.
Fouilloux E., *Comment devient-on expert à Vatican II? Le cas père Y. Congar*, in: *Le deuxième concile du Vatican (1959-1965). Actes du Colloque (28-30 mai 1986)*, Roma 1989, S. 307-331.
Fries H., *Antwort an Asmussen*, Stuttgart 1958.
Galot J., *La plus ancienne affirmation de la corredemption mariale. Le temoignage de Jean le Geeometre*, „Recherches de Science Religieuse" 45 (1957), S. 187-208.
Galot J., *Le coeur de Marie*, Paris-Louvain 1957.
Galot J., *Maria: itinerario spirituale della donna nuova*, Roma 1990.
Galot J., Maria: *Mediatrice o Madre universale?*, CivCatt 1996, I, 232-244.
Giamberardini G., *Il culto mariano in Egitto*, Bd. 1, Jerusalem 1975.
Gonzales C. I., *Mariologia. Maria, Madre e Discepola*, Casale Monferrato 1988.
Granat W., *O łasce Bożej udzielanej przez Chrystusa Odkupiciela*, Lublin 1959.
Gręś S., *Polska bibliografia mariologiczna (1945-2003)*, Niepokalanów 2004.
Gręś S., *Polska bibliografia pneumatologiczna (1946-1998)*, Włocławek 2000.
Guitton J., *Il Genio del P. Kolbe*, „L`Osservatore Romano", 15 Oktober 1971, S. 5.
Hardy S. A., *The Living Stream*, New York 1965.
Hegel G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Bd. 2-3, Hamburg 1984-1985.
Holz R., *Sakramente – im Wechselspiel zwischen Ost und West*, Zürich-Köln-Gütersloh 1972.
Hubmoldt W. von, *Über die Verwandtschaft der Ortsadverbien mit dem Pronomen in einigen Sprachen*, Berlin 1907.
Iammarone G., *La cristologia francescana. Impulsi per il presente*, Padova 1997.

Jan Paweł II, *Dar i tajemnica*, Kraków 1996.
Jankowski A., Romaniuk K., *Kapłaństwo w Piśmie Świętym Nowego Testamentu*, Katowice 1972.
Jaskóła P., *Spiritus Effector. Nauka Jana Kalwina o roli Ducha Świętego w misterium zbawienia*, Opole 1994.
Jeremias J., *The Prayers of Jesus*, London 1967.
Jeżewski M., *Fizyka. Podręcznik dla wyższych szkół technicznych*, Warszawa 1956.
Kajdan M., *L'interpretazione della dottrina mariologica del Vaticano II nelle opere di Stanisław Celestyn Napiórkowski*, licenza in S. Teologia con specializzazione in Mariologia, Pontificia Facoltà Teologica „Marianum", Roma 1992.
Karwacki R., *Pneumatologische Bibliograpfie. Bibliografia pneumatologiczna*, Siedlce-Łódź 1990.
Kasper W., *Das Absolute in der Geschichte: Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*, Mainz 1965.
Kasper W., *Die Lehre von der Tradition in de*
*r Römischen Schule (Giovanni Perrone, Carlo Passaglia, Clemens Schrader)*, Freiburg im Br. 1962.
Kasper W., *Einführung in den Glauben*, Mainz 1972; polnische Übers.: *Rzeczywistość wiary*, Warszawa 1979.
*Katholischen Erwachsenenkatechismus*, Düsseldorf 1985.
Kowalik K., *Duch Święty a Maryja w badaniach Katedry Mariologii KUL*, in: *Duch Święty a Maryja. Materiały z Sympozjum zorganizowanego przez Katedrę Mariologii KUL oraz oddział PTT w Częstochowie, Częstochowa, 22-23 maja 1998 roku*, Red. S. C. Napiórkowski, T. Siudy, K. Kowalik, Częstochowa 1999, S. 181-194.
Kraszewski Z., *Mariologia*, Paris 1964.
Kubacki Z., *Jedyność Jezusa Chrystusa. O jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa w kontekście chrześcijańskiej teologii religii*, Warszawa 2005.
*Kwiatki św. Franciszka z Asyżu*, Warszawa 1959.
Łach J., *Błogosławiony, który przychodzi w imię Pańskie*, Warszawa 1996.
Lacrampe C., *Wszechpośrednictwo N. Marji Panny*, Lublin 1929.
Laurentin R., *Maryja Matka Odkupiciela*, Warszawa 1988.
Lercher L., *Institutiones Theologiae Dogmaticae*, Bd. 2, Innsbruck 1951.
*Liturgia Godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*, Bd. 1-4, Poznań 1982-1988.
Hl. Ludwig Grignion de Montfort, *Preghiera infocata*, Nr. 15-16, in: R. Laurentin, *Dio mia tenerezza. Esperienza spirituale e mariana, attualità teologica di s. Luigi Maria da Montfort*, Roma 1985, S. 178.
Luter M., *Apologia Confessionis Augustanae. Apologia der Confession aus dem Latein verdeutscht durch Jastum Jonam*, in: *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Göttingen 1967, S. 139-404.
*Man in His Living Environment. An Ethical Assessment. Board for Social Responsibility*, Church Information Office, London 1970.
Marchand L., *Le contenue évangelique de la dévotion mariale*, „Foi et Vie" 49 (1951) Nr. 6, S. 509-521.
Margerie B. de., *La Trinité chrietenne dans l'histoire*, Paris 1975.
Mathieu L., *La Trinità creatrice secondo San Bonaventura*, Milano 1994.
Meo S., *Mediatrice*, NDM, S. 927-934.
Merwin W. S., *The Isaiah of Souillac*, in: *Poems of Doubt and Belief*, New York 1964.
Misztal W., *Odnowienie i udzielenie pełni życia w Świętym Duchu Ojca i Chrystusa. Studium na podstawie listów św. Pawła Apostoła*, Kraków 2002.
*Mszał z czytaniami*, Katowice 2001.

*Nabożeństwo do Ducha Świętego*, in: *Agenda liturgiczna diecezji opolskiej. Nabożeństwa, poświęcenia i błogosławieństwa*, Opole 1985, S. 180-183.
Napiórkowski S. C., *„Siedem grzechów głównych" przepowiadania maryjnego*, in: *Kościół czci Matkę swego Pana. Sympozjum mariologiczne zorganizowane przez Wyższe Seminarium Duchowne w Przemyślu w dniu 23 października 2002 roku. Materiały*, Red. W. Siwak, Przemyśl 2003, S. 67-80.
Napiórkowski S. C., *Chrystocentryzm w myśli św. Bonawentury*, RTK 21 (1974) Nr. 2, S. 5-40.
Napiórkowski S. C., *Jak uprawiać teologię?*, Wrocław 1994.
Napiórkowski S. C., *Pastor Hans Asmussen o Najświętszej Maryi Pannie*, AK 73 (1969) Nr. 1, S. 133-146.
Napiórkowski S. C., *Unam sanctam*, YC, S. 65-70.
Napiórkowski S. C., *Pneumatologia dialogów protestancko-katolickich*, in: *Duch, który jednoczy. Zarys pneumatologii*, Red. M. Marczewski, Lublin 1998, S. 233-252.
Nichols A., *An Yves Congar Bibliography 1967-1987*, „Angelicum" 66 (1989), S. 422-466.
*O Stworzycielu, Duchu, przyjdź*, in: *Obrzędy sakramentu małżeństwa dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1986, S. 30.
Oberman H. A., *Spätscholastik und Reformation*, Bd. 1: *Der Herbst der mittelalterlichen Theologie*, Zürich 1965.
*Ojciec Święty z kraju wielu wspaniałych świętych*, „Nasz Dziennik", 20 April 2005, S. 6.
Pannenberg W., *Jesus – God and Man*, London 1968.
Parente P., *Maria con Cristo nel disegno di Dio*, Milano 1985.
Pintard J., *Le principe „Prius mente quam corpore..." dans la patristique et la théologie latines*, EtM 27 (1970), S. 25-58.
Pinto A., *Maria com o Espírito Santo na vida Cristà*, Ponte Delgada 1998.
Piotrowski St., *Matka Boga i Matka Kościoła*, Białystok 1994.
Ponce Cuellar M., *María, Madre del Redentor y Madre de la Iglesia*, Barcelona 1996.
Quattrocchi P., *Bibliographie générale du Père Yves Congar*, in: *Le père Congar. La théologie au service du peuple de Dieu*, Paris 1967, S. 213-272.
Rahner K., *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, Warszawa 1987.
Ratzinger J., *Dogma und Verkündigung*, München 1977.
Ratzinger J., *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, München 1968; polnische Übers.: *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1994.
Ratzinger J., Kirche, *Ökumene und Politik. Neue Versuche zur Ekklesiologie*, Einsiedeln 1987; polnische Übers.: *Kościół – ekumenizm – polityka*, Poznań-Warszawa 1990.
Rivera A., *Boletin bibliografio sobre la mediación*, EphMar 24 (1974), S. 449-470.
Roschini G., *Dizionario di Mariologia*, Roma 1961.
Roschini G., *Lo Spirito Santo e la Madonna nella teologia medievale*, „Divinitas" 19 (1975), S. 353-355.
Salij J., *Matka Boża, aniołowie, święci*, Poznań [ohne Datum und Ort].
Santorski A., *Chrystologia*, Warszawa 1993.
Schillebeeckx E., *Chrystus sakrament spotkania z Bogiem*, Kraków 1966.
Schlier H., *Der Brief an die Epheser*, Düsseldorf 1957.
Schlier H., *Der Brief an die Galater*, Göttingen 1965.
Schmaus M., *Der Glaube der Kirche. Handbuch katholischer Dogmatik*, Bd. 1, München 1969.
Schmaus M., *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, „Münsterische Beiträge zur Teologie" 11, Münster 1927.
Schmuck N., *Katakombenmalerei*, ML, Bd. 3, S. 523-526.
Schoonenberg P., *Un Dios de los hombres*, Barcelona 1972.

Semmelroth O., *Heiliger Geist*, in: *Handbuch Theologischer Grundbegriffe*, Bd. 1, München 1962.
Serra A., *Dimensioni mariane del Mistero Pasquale. Con Maria, dalla Pasqua all'Assunta*, Milano 1995.
Serra A., *E c'era la Madre di Gesù... Saggi di esegesi biblico-mariana (1978-1988)*, Milano-Roma 1989.
Serra A., *Maria secondo il Vangelo*, Brescia 1988.
*Słownik grecko-polski*, Red. Z. Abramowiczówna, Bd. 1-4, Warszawa 1958-1965.
Söll G., *Storia dei dogmi mariani*, Roma 1981.
Stój S., *Bibliografia kolbiana*, T. 1-2, Roma 1989.
Straszewicz M., *Bibliografia publikacji Yves Congara w języku polskim*, YC, S. 137-144.
Subilia V., *L'ecclésiologie de Vatican II*, „Revue Réformée" 17 (1966), S. 21-32.
*Systemów teoria*, in: *Wielka Encyklopedia PWN*, Red. J. Wojnowski, Bd. 26, Warszawa 2005, S. 345-346.
Tronina A., *Współpracownikami Boga jesteśmy (1 Kor 3,9). Współpraca apostolska według św. Pawła*, in: *Z Maryją na drogach nowej ewangelizacji. Sympozjum w 25-lecie Ruchu Pomocników Matki Kościoła. Jasna Góra, 23-25 maja 1994*, Red. T. Siudy, Kraków 1994, S. 17-31.
Université de Toulouse, *Note doctrinale sur la médiation mariale*, in: *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando.* Cura et studio Secretariae Pontificiae Commissionis Centrali Preparatoriae Concilii Oecumenici Vaticani II, ser. I, vol. IV, part. 2, Civitas Vaticana 1961, S. 602-614.
Urbański S., *Polska bibliografia teologiczna o Duchu Świętym* (1966-1986), STV 34 (1996) Nr. 1, S. 209-221.
Valentini A., *Presenza ed esperienza dello Spirito*, in: O. da Spinetoli, N. M. Loss, A. M. Serra u. a., *Come leggere nella Bibbia il mistero di Maria*, Roma 1989, S. 138-151.
Vanhoye A., *La Lettera ai Galati. Seconda parte*, Roma 1989.
Wallner J., *Joseph. Exegese*, ML, Bd. 3, S. 436-437.
Westermann C., *Teologie des AT in Grundzügen*, Göttingen 1985.
Wikenhauser A., *Die Christusmystik des Apostels Paulus*, Freiburg im Breisgau 1956.
Wojtyła K., *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1972.
Zapłata F., *Podstawy kultu maryjnego*, CT 38 (1968) Nr. 3, S. 53-67.
Życiński W., *Matka Boża katolików*, Kraków 1995.
Życiński W., *S. C. Napiórkowskiego teologia pośrednictwa Maryi w świetle odnowy mariologii posoborowej*, in: *Tradycja i otwartość. Księga pamiątkowa poświęcona o. Profesorowi Dr. hab. Stanisławowi Celestynowi Napiórkowskiemu*, Red. K. Kowalik, Lublin 1999, S. 35-45.

**PERSONENREGISTER**


Abramowiczowna Z. 38
Alberigo G. 12, 375
Alexander von Hales 14, 57, 82, 115, 136, 160, 380
Algermissen K. 254, 389
Alonso J. M. 222-224, 382,
Amato A. 11, 25, 28, 29, 244, 245, 272, 285, 286, 292, 294, 318, 369, 374, 382,
Ambrosanio A. 249, 284, 369,
Ambrosius, hl. 78, 116, 128, 136, 251, 380,
Andreas von Kreta, hl. 184, 274, 380
Anselm von Canterbury, hl. 21, 47, 74, 187, 380
Antipater von Bostra 270, 380
Apollonio A. M. 290, 382
Arnold von Chartres 185, 380,
Asmussen H. 196, 389, 391, 392,
Asseldonk O. van 382
Athanasius von Alexandria, hl. 45, 52, 381
Augustinus, hl. 14, 21, 45, 48, 59, 79, 80, 81, 82, 83, 93, 94, 95, 96, 98, 99, 107, 109, 126, 136, 145, 146, 151, 152, 159, 167, 251, 316, 380, 393,
Aurelius Prudentius, hl. 184, 254, 380
Balic C. 195, 350, 367, 392
Balter L. 13, 18, 22, 27, 30, 44, 45, 77, 79, 185, 197, 212, 222, 226-228, 240, 241, 243, 277, 286, 290, 318, 319, 360, 365, 369, 371, 372, 382, 388, 390, 391,
Balthasar H. U. von 16, 17, 32, 58, 90, 92, 99-110, 112, 114, 115, 117, 118-127, 135, 137, 138, 147, 149, 159, 165, 166, 168, 169, 173, 176, 177, 180, 202, 212, 213, 244, 245, 251, 252, 262, 276, 297, 298, 311, 315, 348, 350, 359, 365, 369, 382, 389, 390,
Banez 52,
Bar J. R. 7, 8, 25, 367
Baron A. 7, 45
Barré H. 187, 380
Barth K. 17
Bartnik C. S. 31, 38, 183, 188, 195, 369
Bartosik G. M. 20, 27, 68, 114, 163, 168, 171, 183, 184, 185, 191, 195, 196, 204, 232, 234, 237, 239, 241, 242, 246, 251, 254, 256, 257, 281, 282, 288, 289, 352, 326, 332, 333, 340, 341, 353, 369, 382, 383, 389, 390
Basilius d. Gr., hl. 78, 115, 116, 128, 135 380
Basilius von Seleukia 166, 183, 380
Baumgartner C. 45, 47, 390
Beaini P. 383
Beda Venerabilis, hl. 353
Bejze B. 83, 389
Benedikt XV., Papst 189, 190, 375
Benedikt XVI., Papst 7, 16, 78, 93-95, 145, 157, 180, 263, 359, 379
Bengoechea I. 254, 270, 273, 274, 365, 69, 383,
Bernacki L. 191
Bernadette Soubirous, hl. 234
Bernhard von Clairvaux, hl. 186, 188, 189, 191, 193, 211, 380
Bernhardin von Siena, hl. 10, 188, 189, 191, 192, 194, 196, 197, 209, 211, 216, 218, 219, 224, 226, 233, 335, 380,
Bertetto D. 20, 25, 229, 232, 244, 269-272, 309, 346, 361, 365, 369, 383,
Bérulle P. de 114, 248, 249, 251, 380
Besutti G. M. 190, 369
Bettinelli C. 284, 287, 383
Bilaniuk P. T. 383
Billet B.383
Birgitta von Schweden, hl. 185
Blachnicki F. 254
Blat V. M. 253, 276, 279, 318, 369
Blãzquez R. 356, 369
Blecharczyka M. 191
Böer L. 254, 274, 389
Boethius 52, 53
Boff L. 19, 25,72, 281, 289, 291-294, 311, 325, 330, 349, 350, 352, 366, 369, 384
Bolewski J. 23, 28, 31, 39, 40-43, 62, 64, 65, 138, 210, 234, 237, 239, 241, 242, 264-266, 279, 308, 324, 343, 346, 350, 355, 356, 366, 369
Bonaventura, hl. 35, 82, 129, 184, 185, 187, 344, 381, 392
Borella J. 232, 370
Borowsky W. 215
Bossard A. 256, 383
Bouyer L. 130, 370
Branick V. P. 317, 367
Brauning W. 390
Brodzik K. M. 15, 26, 239
Brunero G. 190, 390

Budzik S. 73, 183, 196, 296, 297, 390
Bułgakov S. 14, 21, 22, 29, 105, 211, 212, 258, 284, 286, 287, 288, 292, 349, 383, 386, 388
Calabuig I. M. 388, 390
Calero A. M. 370
Calvin J. 56, 76, 129, 391
Canobbio G. 383
Cantalamessa R. 244, 390
Caprile G. 356, 375
Carli L. M. 229, 233, 284, 337, 346, 383
Carol J. B. 185, 390
Casasnovas Cortés R. 194, 365, 347, 370
Castellano Cervera J. 231, 270, 318, 370, 383
Charue A. M. 13, 390
Chavannes H. 338, 390,
Chopin C. 45, 47, 390
Ciappi L. 244, 247, 370,
Cignelli L. 268, 288, 370
Coda P. 80, 82, 122, 212, 370, 383
Congar Y. 8, 9, 12, 18, 19, 23, 25, 30, 32, 71, 72, 75, 76, 77, 81, 82, 109, 113, 114, 116, 118, 138, 142, 146, 147, 148, 153, 154, 159, 160, 161, 164, 166, 171-173, 176, 180, 191, 194, 212, 213, 215, 217-219, 226, 230, 274, 275, 297, 302, 303, 315, 316, 317, 320, 322, 324, 325, 328-330, 335, 338, 350, 351, 354, 355, 358, 359, 366, 370, 375, 384
Contri A. 20, 231, 246, 264, 265, 370, 280, 390
Cortinovis B. 256, 384
Courth F. 24, 80, 81, 93, 105, 146, 163, 383, 391
Cyran W. 253, 370
Cyrillus von Alexandrien 45, 136, 381
Czaja A. 9, 14-16, 23, 83-85, 88-90, 91, 92, 95, 113, 116, 137, 139, 140, 143-145, 146, 151-153, 157, 298, 313, 370, 383
Czajka 191
Czerniak J. 191
Czesz B. 137
Czyz P. 18, 176
Dalbesio A. 171, 391
Daniélou J. 8, 349, 391
De Aldama J. A. 273, 370
De Fiores S. 8, 24, 28, 29, 190, 197, 216, 220, 221, 247, 249, 255, 256, 261, 270, 272, 282, 284, 285, 294, 310, 332, 334, 383, 384, 385, 391
De Miguel J. M. 274, 391
Deiss L. 391, 274
Dejaifve G. 192, 384,
Didymus von Alexandrien, hl. 136, 381
Dola T. 44, 45, 47, 105, 213, 391,
Domanski J. 26, 289, 384
Dominguez O. 255, 257, 273, 276, 344, 345
Ducay A. 45, 163, 384,
Dudziec P. 191
Duplacy J. 375
Dupy M. 384
Durrwell F. X. 92, 125, 214, 280, 350, 370
Dziasek F. 186, 189, 190,
Eadmer von Canterbury 233
Ebeling G. 391
Edith Stein, hl. 284, 287, 383
Englhard G. 254, 389
Epiphanius, hl. 81, 381
Esquerda Bifet J. 366, 384
Evdokimov P. 14, 21, 27, 288, 334, 370, 371, 385, 388
Fabris R. 323, 333, 384
Favraux P. 391
Feckes C. 374, 253, 287
Fehlner P. D. 384
Fernández D. 222, 224, 228, 247, 251, 264, 265, 270, 272, 273, 274, 279, 280, 317, 353, 371, 384
Finkenzeller J. 185,391
Fischer H. J. 157, 371
Flavianus, Bischof 45, 46, 47, 62
Florenskiego, P. A. 17, 385,
Fondalinski J. 191
Forte B. 25, 27, 253, 281, 366, 382
Fouilloux E. 391
Franz von Assisi, hl. 150, 254, 382
Franz von Sales, hl. 324
Franzi F. M. 312, 371, 346
Fries H. 391
Frings J. 16
Gajek J. S. 24, 288, 365, 385
Galignano E. 22, 29, 388
Galot J. 10, 185, 246, 251, 252, 253, 254, 267, 273, 275, 276, 293, 294, 311, 324, 346, 355, 366, 371, 384, 391
García Miralles M. 384, 356
García Paredes J. C. R. 19, 29, 297, 325, 330, 331, 336, 345, 366
Garrido Bonaño M. 233, 244, 248, 273, 304, 323, 324, 356, 371, 384

Gelpi D. 371
Gendron L. 371
Gharib G. 381
Giamberardini G. 391, 182
Gianazza P. G. 18, 218, 288, 384
Gibson E. 215, 218, 371
Giglioni P. 318, 374
Girones G. 20, 366
Gołebiowski P. 191
Golinski Z. 191
Gómez Cadiñanos A. 292, 336, 384
Gonzales C. I. 185, 336, 371, 391
Gorski H. 371
Granat W. 190, 391
Gregor von Nazianz, hl. 115, 164, 349, 381
Gregor von Nyssa, hl. 45, 78, 381
Gregorios Palamas, hl. 81, 270, 381
Grelot P. 45, 47, 390
Gres S. 11, 24, 25, 26, 27, 28, 184, 198, 212, 215, 217, 219, 220, 222, 223, 224, 226, 228, 232, 236, 255, 257, 264, 270, 277, 279, 280, 281, 283, 284, 287, 289, 290, 292, 294, 304, 310, 317, 318, 319, 327, 333, 334, 337, 338, 339, 342, 345, 346, 347, 356, 366, 369, 382
Grzybek S. 26, 197, 202, 365, 382
Guardini R. 124, 365
Guerra M. G. 318, 347, 371
Guerriero E. 17, 138, 165, 384
Guitton J. 391
Gutenberg J. 72
Guzzetti Ch. M. 15
Hardy S. A. 134, 391
Hauke M. 171
Hegel G. W. F. 54, 96, 391
Heidegger M. 18
Heitmann C. 16, 368
Hennaux J. M. 292, 384
Hieronymus, hl. 349
Hilarius, hl. 21, 136, 381
Holz R. 136, 391
Hryniewicz W. 371
Hulst A. van der 371
Humboldt W. von 84, 391
Hypolitus von Rom, hl. 184, 381
Iammarone G. 371, 391
Jankiel S. 191
Jankowski A. 12, 21, 39, 59, 147, 150, 163, 168, 171, 176, 366, 391
Jasinski W. 191
Jaskóła P. 129, 150, 391
Jelly F. 284, 318, 347, 356, 371
Jeremias J. 112, 391
Jezewski M. 325, 391
Johannes Paul II., Papst 7, 8, 9, 10, 13, 16, 18, 23, 26, 28, 34, 48, 60, 68, 82, 129, 136, 137, 152, 158, 164, 165, 167, 170, 171, 174, 175, 177, 179, 180, 182, 184, 197, 201, 202, 203, 204, 205, 207, 208, 209, 210, 228, 230, 233, 243, 244, 251, 253, 255, 259, 260, 261, 262, 263, 265, 273, 276, 277, 304, 309, 322, 323, 332, 333, 336, 348, 353, 354, 360, 377, 382
Johannes von Damaskus, hl. 184, 232, 381
Johannes XXIII., sel., Papst 18
Journet Ch. 76
Kajdan M. 191, 195, 392
Karczewski J. 38, 178, 203, 371
Karwacki R. 13, 91, 107, 113, 319, 366, 385, 392
Kasper W. 16, 17, 32, 44, 49-55, 52, 58, 61, 78, 83, 95, 97, 102, 106, 109, 111, 113, 115, 117, 118, 130, 132, 137, 139, 140, 147, 149, 157, 159, 164-166, 171, 177, 178, 180, 244, 366, 367, 371, 372, 386, 392
Kijas Z. J. 17, 18, 26, 28, 113, 139, 277, 288, 344, 367, 372, 385
Kinahan T. 15
King M. L. 150
Klemens VI., Papst 186, 193, 375
Klinger J. 14, 21, 289
Kochaniewicz B.27, 384
Kominek B. 191
Konrad von Sachsen 189, 381
Koperek S. 288, 372
Köster H. M. 185, 186
Kothgasser A. 313, 372
Kowalik K. 13, 22, 26, 28, 184, 189, 194, 201, 346, 370, 382, 383, 385-389, 392, 394
Koza S. 150, 368
Kraszewski Z. 290, 385, 392
Krzeminski K. 9, 23, 83, 92, 102, 139, 298, 385
Kubacki Z. 37, 392
Kudasiewicz J. 264, 319, 324, 330, 332, 333, 336, 347, 348, 372
Kumala J. 205-20 7, 385
Küng H. 16
Kustusz G. 298

Łach J. 42, 382
Lacoste J. Y. 23, 372
Lacrampe C. 190, 392
Lambiasi F. 128, 151, 190, 272, 280, 294, 372, 385
Langella A. 11, 25, 28, 214, 222, 223, 272, 273, 285, 286, 293, 294, 385
Lasson G. 96
Łaszewski W. 42,
Laurentin R. 20, 80, 91, 106, 108, 134, 163, 168, 182, 214, 215, 219, 222, 230, 232, 249, 253-255, 276, 279, 280, 281, 282, 286, 287, 297, 298, 304, 307, 317, 320, 322, 324, 330, 335, 338, 350, 352, 353, 355, 360, 362, 367, 372, 385
Laurentius von Brindisi, hl. 185
Lauret B. 146, 370
Lavatori R. 93, 385
Le Guillou M. J. 279, 356, 372
Lekan J. 38, 39, 47, 243, 372
Leo der Große, hl., Papst 45, 47, 51, 62, 375
Leo XII., Papst 186, 190
Leo XIII., Papst 82, 186, 187, 190, 192-194, 216, 218, 244, 309, 322, 323, 335
Leontios von Byzanz 52
Lercher L. 86
Lesniewski K. 278, 385
Léthel F. M. 356, 372
Liszka P. 22, 28, 31, 38, 93, 115, 149, 205, 242, 244, 258, 259, 270, 280, 281, 282, 285, 283, 291, 296, 297, 303, 309, 330, 331, 336, 345, 367, 372
Lombardi R. 253, 270, 272, 276, 286, 356, 372
Loss N. M. 249, 394
Lubac H. de 16, 17
Ludwig Grignion de Montfort, hl. 8, 184, 189, 219, 230, 233, 239, 247-249, 251, 254, 255, 257, 261, 277, 340, 346, 372, 392
Luis Bertrán, hl. 356, 384
Luther / Luter M. 18, 70, 56, 214, 217, 392
Łossky V. 81, 146, 372
Łukaszuk T. D. 243, 321, 367

Madey J. 312, 385
Maffeis A. 130, 385
Maglione A. 193
Maximilian Kolbe, hl. 15, 23, 25, 26, 29, 30, 31, 106, 149, 170, 184, 190, 230, 242, 246, 247, 248, 254, 257, 259, 261, 266, 270, 279, 286, 288, 292, 293, 295, 325, 326, 339, 343, 349, 354, 360, 362, 363, 384,
Maloney G. A. 318, 333, 347, 372
Manaranche A. 227, 251, 372
Manteau-Bonamy H. M. 15, 26, 29, 37, 201, 230, 234, 239, 240, 246, 250, 254, 255, 262-265, 280-282, 284, 289, 290, 297, 301, 302, 307, 308, 309, 322, 342, 349, 350, 355, 367, 385
Marchand L. 214, 215, 218, 392
Marczewski M. 12, 135, 152, 383, 385, 391, 393
Margerie B. de 91, 392
Marín H. 323
Mastalska D. 386
Mathieu L. 129, 392
McNamara K. 268, 318, 372
Medica G. M. 3 18, 372
Mendoza I. de 280, 386
Meo S. 8, 10, 186, 372, 392
Mercier D. 189, 371
Merwin W. S. 140, 392
Messori V. 78
Methodius von Olymp 349, 351
Mikołajczyk S. 341
Militello C. 282, 372
Misiurek J. 13, 151, 386,
Misztal W. 22, 28, 138, 149, 177, 372, 392
Molina Prieto A. 333, 336, 386
Monleon A. M. de 286, 318, 333, 372
Montagna D. M. 250, 372
Montague G. T. 312, 372
Montefiore H. 133, 391
Moralejo G. C. 280, 281, 334, 386
Moriconi B. G. 278, 293, 312, 386
Most W. G. 312, 386
Mühlen H. 83, 299, 305-308, 312-314, 317, 322, 324, 325, 327, 328, 333, 335, 354, 357, 367, 373, 383, 385, 389
Müller G. L. 39, 183, 335, 373
Muñoz Iglesias S. 253, 285, 368, 373
Mycek S. 308
Myszkowski J. 233, 244, 251, 254, 268, 332, 347, 355, 386
Napiórkowski S. C. 7-10, 13, 14, 17-19, 20-22, 24, 26-30, 35, 55, 70, 71, 76, 82, 98, 113, 127, 140, 149, 151, 161, 162, 165, 170, 171, 178, 184, 187-189, 191, 297, 366-368, 373, 382-384, 386-388, 392, 393

Newman J. H. 233, 334, 388
Nichols A. 19, 393
Nissiotis N. A. 2  15, 231, 373
Nonet J. 217
Nossol A. 368
Nowak A. J. 13, 186, 386
Nowak L. ???

Oberman H. A. 187, 393
Oddone A. 189, 386
O'Donnell Ch. 373
O'Donnell J. J. 80, 97, 104, 110, 111, 116, 118, 142, 147, 349, 373
Ogier M. 217
Olier J. J. 251
Origenes 251, 349, 352, 381

Paciani A. 212, 386
Palazzini P. 356, 373
Panchieri F. S. 26, 384-386
Pannenberg W. 117, 393
Paprocki H. 278, 370, 374
Parente P. 244, 247, 393
Passaglia C. 16, 392
Pastè R. 189, 386
Paszkowska T. 151, 163, 386
Paulin von Noli, hl. 46
Pavlidou E. 97, 386
Paul VI., Papst 7, 13, 24, 29, 206, 214, 228, 230, 251, 270, 273, 310, 311, 313, 332, 335, 344, 363, 376, 389
Pawlak Z. 48
Pawlik P. 195, 382
Pawłowski A. 191
Pedrini A. 262, 264, 265, 355, 386
Peelman A. 347, 386
Pek K. 8, 9, 18, 19, 24, 25, 27, 30, 72, 114, 146, 147, 153, 154, 159, 164, 194, 210, 213, 217, 218, 274, 275, 288, 297, 302, 315, 316, 329, 338, 351, 354, 365, 385, 386, 387, 388
Pellegrino M. 312, 373
Perrone G. 16, 392
Peter M. 172
Petri H. 373
Pekala K. 191
Philippe M. D. 266, 283, 387
Philips G. 13, 220-222, 227, 248, 334, 336, 368
Piacentini E. 25, 195, 238-240, 290, 327, 342, 386
Pietras H. 7, 45
Pietka S. 22, 342
Pikaza X. 19, 25, 29, 231, 246, 250, 252, 253, 264, 267, 269, 274, 279, 281, 284-288, 292, 293, 297, 303, 311, 318, 349, 368, 373, 387
Pintard J. 251, 393
Pinto A. 324, 393
Petrus Damiani, hl. 184, 381
Piotrowski E. 106, 110, 213, 387
Piotrowski S. 83, 183, 189, 373,
Pius IX., Papst 233, 234, 313, 375
Pius X., Papst 190, 375
Pius XI., Papst 48, 60, 77, 190, 323, 376
Pius XII., Papst 60, 77, 133, 167, 190, 193, 195, 263, 270, 306, 323, 346, 347, 376
Polo J. 276, 318, 373
Pompei A. 83, 91, 387
Ponce Cuellar M. 268, 393
Potterie I. de la 253, 264, 266, 285, 368, 373
Pottmeyer H. J. 12
Proklos von Konstantinopel, hl. 183
Przybylski B. 186, 333, 387, 391
Przywara E. 17
Pseudo-Albertus 184
Pseudo-Bonaventura 187
Pseudo-Ildefons 184, 381
Pseudo-Methodius von Olympos 254, 381
Pyc M. 58, 101, 105, 106, 123, 165, 173, 174, 176, 387
Pyfferoen I. 382

Quattrocchi P. 19, 393

Rahner K. 18, 19, 37, 71, 72, 74, 75, 79, 99, 175, 209, 303, 331, 368, 373, 393
Ramos F. F. 264, 368
Ratzinger J. – s. Benedikt XVI.
Refoulé R. 146, 370
Riestra J. A. 334, 387
Rivera A. 201, 393
Robert Bellarmin, hl. 185
Rogowski R. 22, 128, 131, 163, 374
Romaniuk K. 39, 42, 57, 59, 61, 374, 391
Rosage D. E. 318, 374
Roschini G. 25, 26, 29, 189, 214, 222, 225, 226, 228, 233, 278, 279, 324, 354, 387, 393
Rossmann H. 93, 374
Roy L. 249, 374

Rubljow A. 81
Ruminski S. 212
Rusecki M. 22, 367
Ryk M. M.150, 334, 387
Rykówna M. 212, 284, 286, 334, 347, 387
Richard von St. Viktor 52, 84

Salgado J. M. 222, 223, 228, 253, 254, 274, 374
Salij J. 47, 48, 58, 65-68, 112, 116, 163, 166, 187, 214, 296, 368, 374, 382, 387, 393
Salvati G. M. 286, 374
Santorski A. 374, 393
Sauter G. 17, 372
Scaltriti P. M. M. 374, 375
Scarano G. 245, 246, 374
Scheeben M. J. 45, 46, 49, 52, 57, 61, 106, 107, 113, 253, 287, 292, 336, 349, 351, 374, 388, 389
Scheffczyk L. 7, 18, 84, 274, 280, 282, 285, 297, 318, 347, 337, 338, 369, 373, 374
Schillebeeckx E. 14, 393
Schlier H. 41, 314, 393
Schmaus M. 78, 80, 84, 373, 393
Schmemann A. 278, 374
Schmuck N. 182, 393
Schoonenberg P. 246, 393
Schrader C. 16, 392
Secondin B. 318, 374
Semmelroth O. 14, 393
Serra A. 128, 249, 267, 268, 318, 393, 394
Seybold M. 157, 371
Sieme Lasoul Elangen J. P. 24, 388
Silla P. 324, 355, 356, 374
Simbula G. 26, 258, 290, 388
Siudy T. 8, 13, 27, 61, 184, 189, 202, 226, 228, 333, 334, 370, 374, 382, 383, 386-389, 392, 394
Siwak W. 27, 31, 184, 189, 197, 203-205, 207-210, 244, 259, 260, 273, 274
Skwarczynski A. 22, 27, 29, 257, 258, 284, 286, 342, 349, 388
Słomka W. 13, 151, 386
Söll G. 195, 393
Speyr A. von 17, 121, 122, 123, 124, 252, 374
Spiazzi R. 187
Spinetoli O. da 249, 394
Stacpoole A. 252, 333, 369, 375
Stasiak S. J. 22, 163, 374

Stern J. 334
Stokowska M. 380
Stój S. 233, 394
Straszewicz M. 18, 394
Strotmann T. 274, 280, 286, 288, 347, 388
Stubenrauch B. 13, 19, 80, 135, 147, 158, 169, 213, 349, 351, 374
Suarez 52
Subilia V. 215, 374, 394
Suenens L. J. 16, 24, 29, 215, 251, 252, 310, 332, 333, 344, 356, 369, 375, 377
Suszynski W. 191
Szczurek J. 335, 375
Szlaga J. 21, 366, 375
Szostek A. 7, 209

Taylor J. V. 7, 15, 33, 78, 109, 111, 112, 116-120, 125, 130, 133, 134, 136, 138, 139, 140-143, 148-150, 153-156, 158, 159, 168, 169, 171, 172, 179, 180, 358, 369, 389
Teilhard P. de Chardin 325
Teofan von Nizäa 278
Theresa von Avila, hl. 150
Ternka K. 276, 297, 311, 324, 388
Tertulian 21, 46, 381
Testa E. 250, 251, 352, 375
T'Joen M. 245, 252, 302, 318, 327, 388
Thomas von Aquin, hl. 21, 47, 58, 65-68, 76, 82, 86, 129, 136, 160, 167, 253, 275, 284, 296, 299, 314, 381, 382
Toniolo E. 337, 388
Tourpe E. 102, 105, 111, 115, 135, 165, 173, 388
Tronina A. 61

Ubertino von Casale 324
Uglorz M. J. 128, 374
Urbanski S. 13, 394
Usiadek J. 195, 197, 386, 389
Valentini A. 249
Vanhoye A. 41
Viard A. A. 37, 375
Vidau E. 256, 384
Vodopivec G. 356
Vorgrimler H. 37, 373
Wallner J. 254, 394
Warzeszak J. 14, 129, 189, 299, 389
Weil S. 150

Westermann C. 39, 394
Wecławski T. 44, 59, 61, 163, 179
Widła B. 25
Wieliczko R. E. 163, 389
Wikenhauser A. 126 394
Wilski T. 14, 16, 17, 18, 21, 26, 27, 28, 55,
78, 83, 98, 128, 138, 139, 140, 144, 162,
163, 165, 178, 193, 198, 199, 201, 204,
219, 298, 328, 386, 389
Wit M. 233, 389
Wittkemper K. 390
Wojciechowski M. 41, 55, 62-64, 370
Wojnowski J. 392, 395
Wojtkowski J. 27, 334, 367, 383, 388-390,
Wojtyła K. - s. Johannes Paul II.
Wolniewicz M. 173
Wołyniec W. 390
Wood D. 15, 390
Wright J. 376
Wszołek M. 10, 62, 215, 220, 223, 254,
277, 280, 334, 338, 390

Zambelli C. 25
Zapłata F. 340, 395
Zawiła R. 22, 164, 375
Ziegenaus A. 372-374, 390
Zizioulas J. 13, 98, 376, 387
Zychowicz J. 17,
Zycinski, W 26, 195, 203, 211, 390, 395