

# Das frühe Marienbild der Westkirche unter dem Einfluß des Dogmas von Chalcedon

Von Heinrich Weisweiler S. J.

## I. Die vertiefte Schau der Virgo-mater gloriosa

Es ist eine unbestrittene Tatsache, daß die Verhandlungen auf dem Konzil von *Ephesus* eine starke Bedeutung für die systematische Ausprägung des theologischen Bildes Mariens gebracht haben. I. Ortiz de Urbina hat das eingehend für die Kirche des Ostens in seiner Untersuchung *Lo sviluppo della Mariologia nella Patrologia orientale*<sup>1</sup> gezeigt. Eine gute Zusammenstellung über den Einfluß im Osten und Westen bietet neuerdings G. Jouassard in seinem interessanten Artikel: *Marie à travers la Patristique: Maternité divine, Virginité, Sainteté*<sup>2</sup>. Jouassard weist für den Osten darauf hin, daß das Konzil zwei Fragen zum Abschluß gebracht habe, so daß sich darüber wesenhafte Erörterungen nicht mehr finden: Mutterschaft und Jungfrauschaft<sup>3</sup>. Entwicklungsbedürftig aber blieb noch die systematische Erarbeitung der Erkenntnis über die Heiligkeit Mariens<sup>4</sup>.

Daneben aber lief noch eine andere Entwicklungslinie, die dem Konzil und seiner Definition der Geburt aus der Deigenitrix ihren theologisch-spekulativen Ausgangspunkt mitverdankte. Andreas von Kreta (ca. 660—740) hat darüber gut berichtet. In der 1. Predigt *In Nativitatem*<sup>5</sup> zeigt er, wie Gott in der jungfräulichen Geburt des Herrn eine *neue Schöpfung* aus einer jungfräulichen und fehlerfreien Erde verwirklichen wollte. Das ist in solcher Stärke gesagt, daß sich Andreas die Frage stellt, wie dann Maria überhaupt sterben konnte<sup>6</sup>. Wäre doch schon ihr Tod eine Durchkreuzung solchen Vorhabens gewesen. Wir kennen den ähnlichen Gedanken aus den Predigten *In Dormitionem* des Johannes Damascenus<sup>7</sup>. Typisch ist für diese Auffassung etwa der

<sup>1</sup> OrChrPer 6 (1940) 40—82; vgl. auch vom gleichen Verf., *La mariologia nei Padri siriaci*: ebd. 1 (1935) 100—113 und *Die Marienkunde in der Patristik des Ostens*, in P. Sträter, *Katholische Marienkunde*, Bd. 1: *Maria in der Offenbarung*, Paderborn 1952, 85—118.

<sup>2</sup> D'Hubert du Manoir, *Maria*, Paris 1949, I 69—158.

<sup>3</sup> A. a. O. 137.

<sup>4</sup> A. a. O. 137 ff. — Vgl. H. Rahner, *Die Marienkunde in der lateinischen Patristik*, in P. Sträter, a. a. O., I 137—182.

<sup>5</sup> PG 97, 813 D—816 A. Vgl. or. 13 *In Dormitionem*, ebd. 1076 B, und or. 12 *In Dormitionem*, ebd. 1068 C. Siehe Jouassard, a. a. O. 146.

<sup>6</sup> PL 97, 1053 A und 1085 B/C. Vgl. Jouassard, a. a. O. 146 f. Zur Frage des Todes siehe M. Jugie, *La Mort et l'Assomption de la Sainte Vierge*, Città del Vaticano 1944, sowie O. Faller, *De priorum saeculorum silentio circa Assumptionem B. Mariae Virginis, Romae* 1946 und die daran anschließende Literatur.

<sup>7</sup> Jouassard weist S. 147 hin auf hom. 8 n. 10, PG 96, 713 D, hom. 9 n. 2, ebd. 725 C und hom. 10 n. 3, ebd. 757 B/C.

Text in seiner 2. Homilie In Dormitionem B. M. V.<sup>8</sup>: Sed sicut sanctum illud incorruptum *corpus* ex ipsa cum Deo hypostatice coniunctum tertia die e monumento surrexit, sic etiam ipsam e sepulchro eripi . . . (necesse fuit). Wieweit hier das Dogma von Chalcedon mit der Zweinaturenlehre mitgewirkt hat, bleibt noch einer näheren Untersuchung vorbehalten.

Wir können im *Westen* das systematische Erarbeiten dieses Gedankens auf einer theologischen Grundlage feststellen, die neben der Lehre von Ephesus sich auch auf dem Dogma von *Chalcedon* aufbaut. Gewiß ist es nicht so, als ob dadurch nun einfachhin eine neue Glaubenswahrheit aufgestellt worden wäre. Die Heiligkeit des aus Maria geborenen menschlichen Leibes des Herrn war längst vorher Gegenstand eifriger Diskussion, etwa im Streit zwischen Pelagius und Augustinus, gewesen. Beide Parteien kamen darin überein, daß der Leib des Herrn ohne alle Makel war. Der Streitpunkt lag mehr in der Frage, ob das *Fleisch der Gottesmutter* ohne Erbschuld war. Die Ansicht Augustins ist bekanntlich umstritten. Jouassard hat in seinem genannten Artikel darauf hingewiesen, daß die Auseinandersetzung auch noch die folgenden Jahrhunderte beschäftigt hat<sup>9</sup>. Aber er konnte daneben auch eine andere Linie feststellen, zu der er Leo den Großen, Caesarius von Arles, Cassiodor und Gregor den Großen zählt<sup>10</sup>. Bei ihnen findet sich kein Echo des Gedankens, welcher den pelagianischen Humanismus zu extrem bekämpfte und die Gottesmutter zu stark der Erbschuld preisgab. Den Grund dieses Schweigens gibt Jouassard nicht an. Wir möchten ihn gerade in dem Einfluß des Dogmas von Chalcedon sehen. Die feierliche Definition der Zweinaturenlehre hat noch stärker als vorher das Bewußtsein der echten Konsubstantialität von Mutter und Kind in das theologische Denken hineingefügt. Dadurch hat sie für das Marienbild ein Zweifaches vermocht. Das Bild von Ephesus der *Virgo-mater gloriosa* als echter Gottesgebärerin wurde theologisch noch tiefer erfaßt, da nun auch seine andere Seite, die wahre Menschgeburt, eingezeichnet ward und damit erst das ganze Wunder in voller Größe systematisch erschien: *Mutter von Gott und Mensch zugleich im Bleiben beider Naturen*. Dem Herausstellen dieses Bildes in der Frühzeit ist der 1. Teil der Arbeit gewidmet.

Damit war aber auch eine andere Zeichnung im Marienbild grundgelegt. Die Konsubstantialität des Herrn mit seiner Mutter mußte

<sup>8</sup> PG 96, 740 D — 741 B; vgl. O. Faller, a. a. O. 82 ff.

<sup>9</sup> So Ferrandus, ep. 3 n. 4, PL 67, 892 A/C: Caro itaque Christi de matre sumpta est, ideo amplius vera est; sed plane sancta est, quia divinitatis adunatione mundata est. In carne Christi natura est nostrae carnis, sed non reperitur culpa naturae. Sic caro Christi carni Mariae et similis est et dissimilis: similis, quia inde traxit originem; dissimilis, quia non inde contraxit vitiaetae originis contagionem. Vgl. Jouassard, a. a. O. 150 und H. Rahner, a. a. O. 168 ff.

<sup>10</sup> A. a. O. 149.

Das frühe Marienbild der Westkirche unter dem Einfluß des Dogmas von Chalcedon

dazu führen, neben dem Wunder auch immer stärker das menschlich Liebende von Mutter und Kind herauszuarbeiten. Wir finden hier den Übergang zum mittelalterlichen Bild der *zärtlich liebenden Mutter*, die ihr Kind umarmt und küßt, weil es auch ihr Kind ist. Dieser Entwicklung soll der 2. Teil der Arbeit nachgehen. Wie von selbst endet er in der systematisch-theologischen Erkenntnis der *leiblichen Aufnahme der Mutter* droben zu ihrem Kind in der Herrlichkeit.

### Leo der Große

Bereits im Marienbild Leos des Großen wird in offenkundiger Weise das *wahre Fleisch* des Herrn, genommen aus Maria der Jungfrau, stark in den Mittelpunkt der Homilien gestellt. Es ist also gerade die Lehre, die das Konzil von Chalcedon im Streit gegen Eutyches herausstellen wollte.

Vielleicht kann am leichtesten in diesen Ideenkreis ein Satz aus der 8. Predigt auf die Geburt des Herrn einführen<sup>11</sup>. In ihr legt Leo seinen Zuhörern unter den verschiedenen Irrlehren über Christus auch die jüngste des Eutyches vor: alius (error) nuper pari execratione damnandus Eutyche auctore prorupit. Die Lehre selbst wird mit folgenden Worten umschrieben, die zugleich Leos Auffassung über die Ansicht des Eutyches zur Darstellung bringen: Hic autem recentioris sacrilegii profanus assertor unitonem quidem in Christo duarum confessus est naturarum, sed ipsa unitio id dixit effectum, ut ex duabus una remaneret, *nullatenus alterius existente substantia*, quae utique finiri nisi aut consumptione aut separatione non posset<sup>12</sup>. Wenn dem so wäre, dann würde letztlich nur die Gottheit aus dem menschlichen Schoß der Jungfrau geboren worden sein. Die Gottheit hätte wie in einem Spiel die menschliche Nahrung zu sich genommen; nur die Gottheit wäre gekreuzigt, begraben worden und auferstanden. Es bliebe somit auch uns nach des Apostels Wort keine Hoffnung für die Auferstehung unseres Leibes<sup>13</sup>. So ist es verständlich, wenn der Papst die

<sup>11</sup> PL 54, 221 C—226 A. — A. Siegmund hat in seinem Werk: Die Überlieferung der griechischen christlichen Literatur in der lateinischen Kirche bis zum 12. Jahrhundert, München-Pasing 1949, die wichtige Feststellung auf Grund der Durchforschung der Handschriftenbestände wie der alten Kataloge gemacht, daß die Übersetzungen der Akten des Konzils von Chalcedon viel zahlreicher überliefert sind als die von Ephesus, wo die Briefe des Cyrill von Alexandrien die am meisten benutzte Quelle sind. Trotz dieser vermehrten Aktenüberlieferung des Chalcedonense ist aber auch bei ihm, jedenfalls in den mariologischen Quellen, die wir untersuchten, festzustellen, daß die Lehre zumeist durch die Predigten Leos und vor allem durch den Brief an Flavian bekannt und zitiert wurde (vgl. Schol 27 [1952] 596). Wenn im Artikel daher vom Konzil gesprochen wird, ist diesem Umstand dadurch Rechnung getragen, daß auch in ihm meist die Schriften Leos als die unmittelbare Erkenntnisquelle genannt sind oder allgemein von der „Lehre“ des Konzils gesprochen wird.

<sup>12</sup> PL 54, 224 C—225 A.

<sup>13</sup> Haec vero tam inimica sunt sanae fidei, ut nequeant recipi sine excidio nominis christiani. Si enim Verbi incarnatio unitio est divinae humanaeque naturae, sed hoc ipso concursu, quod erat geminum, factum est singulare, sola divinitas ex utero Virginis nata est et per ludificatoriam speciem sola subiit nutrimenta et incrementa corporea, . . . sola divinitas crucifixa, sola divinitas mortua, sola divinitas est sepulta, ut iam secundum talia sentientes sperandae resurrectionis nulla sit ratio nec sit primogenitus ex mortuis Christus: PL 54, 225 A.

katholische Lehre gegenüber Eutyches im Anschluß an Kol 2, 10 formuliert, daß der Apostel gesagt habe: *in quo habitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter*. Also hat Paulus, so fährt Leo fort, das Wort ‚spiritualiter‘ vermieden und ‚corporaliter‘ geschrieben, damit wir die wahre Substanz des Fleisches annehmen, in dem es eine ‚körperliche‘ Einwohnung nach Eph 1, 23 gibt<sup>14</sup>.

Von dieser Sicht einer echten Substanz des Leibes Christi ist bei Leo das ganze Marienbild gestaltet. Gleich in der folgenden 9. Predigt wird das sichtbar. Wenn auch die ganze Demut des Herrn längst in die Herrlichkeit der ewigen Majestät übergegangen ist, in der sich jedes Knie beugt, so beten wir doch die Geburt aus der Jungfrau auch heute noch an und verehren jene unauflöbliche Verbindung des Wortes und Fleisches nicht weniger in der Krippe als droben am Thron des ewigen Vaters. Denn auch damals hat sich Gottes Klarheit und Macht gezeigt. Es sollte gerade durch den ungewöhnlichen Beginn dieses echt menschlichen Lebens die Geburt dessen angezeigt werden, der des Königs David Herr und zugleich Sohn war<sup>15</sup>. Die Herrlichkeit der Jungfrauengeburt ist also gerade in der wahren Menschheit, die sie gebiert, Zeichen der wahren Gottheit ihres Kindes.

Auch in der 10. Predigt auf die Geburt des Herrn legt Leo ähnliche Gedanken vor: Aus der Geschichte der Geburt des Herrn hat man verschiedene Folgerungen gezogen. Aus den menschlichen Zügen schloß man, daß die Gottheit fehle; aus dem Göttlichen der Menschwerdung, daß die wahre Menschheit verlorengegang. Andere behaupteten, daß ein Teil der göttlichen Substanz des Wortes ins Fleisch verändert sei. Jesus habe also nichts von der menschlichen Natur seiner Mutter angenommen. Daß er Gott war wie daß er Mensch war, habe er allein von seiner Gottheit. Daher hatte Christus, so folgert Leo, einerseits keine echte Menschheit, da ihm die wahre menschliche Substanz fehlte. Andererseits hatte er auch keine echte Gottheit, da sie nach der Ansicht der Gegner sich teilweise in die Menschennatur verändert habe, also nicht mehr unveränderlich sei<sup>16</sup>. Demgegenüber betont Leo, daß der echte katholische Weg der Zweinaturenlehre keinen solchen Widerspruch in sich schließe. Die echte menschliche Natur nahm der Herr in Wesensgleichheit aus der menschlichen Mutter und blieb so der wesensgleiche Sohn des ewigen Vaters. Gerade in diesem Wunder zeige sich in herrlichem Licht die Barmherzigkeit Gottes<sup>17</sup>.

Den Gedankengang der 9. Predigt vom Sichtbarwerden des Unsichtbaren in der echten Menschheit der Krippe bringt Leo auch schon in der 6. Predigt: Heute erchten das Wort Gottes mit Fleisch bekleidet. Das, was nie menschlichen Augen

<sup>14</sup> PL 54, 226 A.      <sup>15</sup> PL 54, 227 C f.

<sup>16</sup> Fuit autem in quibusdam errantibus etiam illa persuasio, qua conarentur asserere ex ipsa Verbi substantia quiddam in carnem fuisse conversum natumque Jesum ex Maria Virgine nihil maternae habuisse naturae; sed et quod erat Deus et quod erat homo, utrumque ad id pertinuisse quod Verbum est, ut scilicet in Christo et per diversitatem substantiae falsa fuerit humanitas et per defectum mutabilitatis non vera divinitas: PL 54, 230 C f.

<sup>17</sup> Quia igitur iustificandis hominibus hoc principaliter opitulatur, quod Unigenitus Dei etiam filius hominis esse dignatus est, ut hominibus Patri Deus, id est unius substantiae, idem homo verus et secundum carnem matri consubstantialis existeret, utroque gaudemus, quia non nisi utroque salvamur, in nullo dividentes visibilem ab invisibili . . . , quia etsi unum manet ab aeternitate, aliud coepit a tempore, quae tamen in unitatem convenerunt nec separationem possunt habere nec finem: PL 54, 233 C f.

sichtbar war, ließ sich nun mit Händen berühren<sup>18</sup>. Wenn das alles auch schon lange vergangen ist, so erneuert doch dieses Fest das heilige Kommen des Herrn aus der Jungfrau und ist so der Beginn auch unseres eigenen Lebensbeginns.

Es ist daher nicht verwunderlich, wenn wir diese Darlegungen auch im grundlegenden Brief an Flavian wiederfinden. Gottes Sohn kam in die Tiefen dieser Welt aus der Höhe himmlischen Thrones. Er verließ dabei nicht die Herrlichkeit des Vaters. So wurde er zu neuer Ordnung und zu neuer Geburt geboren. *Zu neuer Ordnung*, weil er, obschon unsichtbar, dennoch für uns sichtbar wurde. Der Unfaßbare wollte erfaßt, der vor der Zeit Gewordene in der Zeit geboren werden. Der Herr des Alls nahm die Form des Dieners an, welche die Unendlichkeit seiner Majestät verhüllte. Durch eine *neue Geburt* aber wurde er der Welt geschenkt, weil die unverletzte Jungfrauschaft Mariens die Begierlichkeit nicht kannte und dennoch die *Materie des Fleisches* schenkte. Dabei hat er von der Mutter die Natur, nicht aber die Sünde angenommen. Das Wunderbare der Geburt hat auch die Wesensgleichheit mit unserer Natur nicht aufgehoben. Denn er, der wahrer Gott ist, ist auch wahrer Mensch<sup>19</sup>. Das ist fast wörtlich die gleiche Formulierung, wie Leo sie in der 4. Predigt auf die Geburt des Herrn verwandte<sup>20</sup>.

Den weiteren Zentralgedanken, daß nur durch die Annahme wahren Fleisches aus der Jungfrau die Erlösung stattfinden konnte, entwickelt Leo genauer noch in der 8. Predigt De quadragesima. Die rechte Auffassung der Vereinigung von Gottheit und Menschheit in Christus erscheint ihm so wesentlich, daß er sie in dieser Fastenpredigt einfachhin als Vorbereitung des Christen auf das Osterfest fordert. Deutlicher konnte er wohl kaum die Zeitfrage in ihrer praktischen Bedeutung für das christliche Leben, für Glauben und Hoffen hervorheben. Es war ja auch tatsächlich eine Frage des echten Bestandes christlicher Erlösungs- und Auferstehungslehre. Denn nur der kann Zeuge und Verehrer der Auferstehung Christi sein, der sein

<sup>18</sup> Hodie enim auctor mundi editus est utero virginali et qui omnes naturas condidit, eius est factus filius quam creavit. Hodie Verbum Dei carne apparuit vestitum et quod nunquam fuit humanis oculis visibile, coepit etiam manibus esse tractabile: PL 54, 213 A.

<sup>19</sup> Ingreditur ergo haec mundi infirma Filius Dei, de coelesti sede descendens et a paterna gloria non recedens novo ordine, nova nativitate generatus: novo ordine quia invisibilis in suis, visibilis factus est in nostris; incomprehensibilis voluit comprehendere; ante tempora manens esse coepit ex tempore; universitatis dominus servilem formam obumbrata maiestatis suae immensitate suscepit; impassibilis Deus non dedignatus est homo esse passibilis et immortalis mortis legibus subiaceret. Nova autem nativitate generatus, quia inviolata virginitas concupiscentiam nescivit, carnis materiam ministravit. Assumpta est de matre Domini natura non culpa, nec in Domino Jesu Christo ex utero Virginis genito, quia nativitas est mirabilis, ideo nostri est natura dissimilis. Qui enim verus est Deus, idem verus est homo, et nullum est in hac unitate mendacium, dum invicem sunt et humilitas hominis et altitudo deitatis: PL 54, 765 B f.

<sup>20</sup> Omnipotens Filius Dei, omnia implens, omnia continens, aequalis per omnia Patri et in una ex ipso et cum ipso consempiternus essentia, naturam in se suscepit humanam et Creator et Dominus omnium rerum dignatus est unus esse mortalium, electa sibi matre, quam fecerat, quae salva integritate virginea corporeae esset tantum ministra substantiae, ut humani seminis cessante contagio, novo homini et puritas

Leiden recht auffaßt und über seine körperliche Geburt sich nicht täuscht<sup>21</sup>. Denn anders, so schließt er die Predigt ab, konnte die menschliche Natur von der Wunde der Erbschuld nicht geheilt werden, als wenn das ewige Wort aus dem Schoß der Jungfrau Fleisch annahm, damit so in ein und derselben Person Fleisch und Wort zugleich geboren wurde<sup>22</sup>. Es kommen also hier sehr gut die katholischen Gedanken gegen die letzten christologischen Irrtümer zur Geltung: die wahre Personeneinheit, das wahre Wort und das echte Fleisch. Gewiß hat Leo in einigen seiner Predigten Eutyches nicht mit Namen genannt. Da es möglich ist, daß sie vor dem Streitausbruch gehalten worden sind, wurden sie oben nicht herangezogen. Auffallend ist, daß er auch in der 4. Predigt, welche den gleichen Wortlaut wie der Brief an Flavian bringt, auch nicht von Eutyches spricht, sondern vom Manichäismus, auf den er dann die späteren christologischen Irrtümer wie die des Macedonius, Sabellius, Apollonius zurückführt. Es fehlt hier also auch Nestorius<sup>23</sup>.

Es wird so deutlich, daß der Vorwurf des Manichäismus, den er an anderer Stelle ausdrücklich auch Eutyches macht<sup>24</sup>, gerade deshalb vorgetragen wird, weil Leo im Manichäismus die tiefste Irrlehre gegen jede echte Erlösung sieht<sup>25</sup>. Er erhebt gegen ihn die gleichen Vorwürfe, die er gegen Eutyches vorlegte: Wenn man den Herrn nicht echt körperlich aus Maria geboren sein läßt, dann glaubt man nicht an eine wahre Geburt, wahres Leiden, wahres Grab und wahre Auferstehung. Dann ist alles Spielerei (*lubricum*) und aller Glaube aufgelöst (*non solidum*). Hier läßt sich also auch das Bild der echten Mutter des Herrn von Leo aus zurückverfolgen. Aber es steht nun infolge der Irrlehre des Eutyches und seiner Verurteilung zu Chalcedon in frischen Farben vor den Hörern des Papstes und vor den Lesern seiner Schriften. Sie ist

inset et veritas. Non ergo in Christo ex utero Virginis genito, quia nativitas est mirabilis, ideo nostri est natura dissimilis. Qui enim verus est Deus, idem verus est homo et nullum est in utraque substantia mendacium: Verbum caro factum est profectione carnis, non defectione deitatis: PL 54, 205 BC. — Selbstverständlich lebt hier Leo aus der Tradition der Kirche. Bei dem großen Einfluß, den *Ambrosius* auf das frühmittelalterliche Marienbild neben *Augustinus* hat, ist es für unsere Untersuchung wichtig, daß beide sehr deutlich sowohl die hypostatische Vereinigung wie die Vollständigkeit der Naturen herausgestellt haben. Bekannt ist der Text des *Ambrosius* in *De excessu fratris sui Satyri* I 12, um nur auf ihn hinzuweisen: *Factus est ex matre, natus ex patre; idem tamen et natus est et datus, non diversum sed unum putes. Unus enim Dei Filius et natus ex Patre et ortus ex virgine . . . homo utique corpore, altissimus potestate, etsi deus et homo diversitate naturae, idem tamen et non alter in utroque (vgl. J. Huhn, Das Mariengeheimnis beim Kirchenvater Ambrosius: MünchThZ 2 [1952] 130, wo auch weitere Texte)*. Es wird also immer zu untersuchen sein, ob wirklich ein Einfluß des Dogmas von Chalcedon, besonders aus seiner Hauptquelle im Westen, der Briefe und Predigten Leos, vorliegt oder des *Ambrosius* bzw. *Augustinus*. Dabei wird sich zeigen, daß die erneute Betonung der Zweinaturenlehre auf dem Konzil und durch Leo das frühere Hervorheben neu belebte und vertiefte. Siehe oben Anm. 11.

<sup>21</sup> PL 54, 292 B.

<sup>22</sup> Non aliter in humana natura sanari poterant originalis vulnera vetustatis, nisi de utero Virginis carnem sibi assumente Dei Verbo in una eadem persona simul et caro nasceretur et Verbum: PL 54, 293 D.

<sup>23</sup> PL 54, 206 B f.

<sup>24</sup> Ep. 59, 1, PL 54, 976 A.

<sup>25</sup> PL 54, 206 A/B. — Zum Kampf Leos gegen den Manichäismus vgl. C. Callewaert, *Léon le Grand et les Textes de Léonien*, Brügge 1948.

Das frühe Marienbild der Westkirche unter dem Einfluß des Dogmas von Chalcedon die jungfräulich erhabene und doch die echte Mutter des Herrn, wesensgleich mit ihm in der Menschheit.

### Ildefons von Toledo

Den stärksten Widerhall hat dies Marienbild in Spanien bei Ildefons von Toledo gefunden. In seinem Hauptwerk *De virginitate perpetua Sanctae Mariae adversus tres infideles*<sup>26</sup> verteidigt er in der Auseinandersetzung mit Jovinian, Helvidius und einem (spanischen?) Juden die Jungfrauschaft der Gottesmutter. In der Diskussion mit dem letzteren legt er im Anschluß an die Isaiasstelle der Virgo näher dar, worin die Mutterschaft Mariens bestanden hat. Im „Zeichen“ hat sie empfangen, nicht „in usu“, in Verwunderung, nicht im Beischlaf, in der Neuheit des Wunders, nicht in der gewöhnlichen Ehe, in jungfräulicher Unberührtheit, nicht im Ehebund. Gottes Mutter ist sie, jedoch wegen der Menschwerdung des Wortes; Gottesgebärerin ist sie, jedoch wegen der Annahme des Menschensohnes; Gottes Dienerin (*administratrix*) ist sie, jedoch nur weil Er seinen Eltern untertan war; Gottes Nährerin ist sie, weil diesem Kind Könige und Königinnen Ernährerinnen sind<sup>27</sup>. Damit ist das Kind gleich von Anfang an in den Mittelpunkt des Lebens der Mutter gerückt. Sie ist seine *administratrix*, seine *nutrix*. Aber dennoch tritt sie ganz zurück. Denn alles das ist sie wegen des Kindes. Sie ist die Dienerin, nicht weil sie diente, sondern weil *Er* ihr untertan war. Doch dadurch wird ihre echte Mutterschaft nicht berührt. Sie ist es, durch deren Jungfrauschaft er Mensch wurde und Fleisch annahm. Dadurch wurde der Herr in der Geburt der echte Untergebene der Magd, die er ins Dasein gerufen. Der Sohn Gottes, der alle geschaffen, ward ihr echtes Kind, obschon er sie selbst geformt hatte. Die Magd hat als Untertan ihren Herrn und der Herr hat die Dienerin zu seiner Vorgesetzten. So hat die Mutter ihren Schöpfer geboren, und der Er-

<sup>26</sup> PL 96, 53 ff. — Leider ist die neue textkritische Edition von V. Blanco Gracia zu wenig verbreitet, um nach ihr zitieren zu können: San Ildefonso, *De virginitate b. Mariae, Historia de su tradición manuscrita, texto y comentario gramatical y stilístico*, Madrid 1937. Eine Einführung gibt A. Braegelman, *The life and writings of S. Ildefonsus of Toledo*, Washington 1942, 119—153. J. Madoz, *San Ildefonso de Toledo* (*EstEcl* 26 [1952] 496—500) bietet den ersten eigentlichen Versuch einer Quellenanalyse: Augustinus und Contra Judaeos, paganos et Arianos (PL 42, 1127). Vorher hat auf Ephraem als Quelle E. Bishop hingewiesen: *Spanish Symptom*, in: *JThSt* 8 (1906/7) 293 und *The influence of East Syrians on Western Piety and Devotion*, in: *Liturgia historica*, Oxford 1918, 176. Siehe auch A. Baumstark, *Orientalisches in altspan. Liturgie*: *OrChr* 10 (1935) 1—37. Dazu Madoz, a. a. O. 498.

<sup>27</sup> *Ut ergo noveris in signo concepisse hanc feminam, non in usu; in admiratione, non in conventione foetosam existere; in novitate miraculi, non in vetustate parere coniugali; incorruptione virginea foecundari, non in foedere nuptiali; Dei mater est, sed propter incarnationem Verbi; Dei genitrix est, sed propter assumptionem hominis; Dei administratrix est, sed propter quod idem subditus erat parentibus suis; Dei nutrix est, quia huius nutricii reges et reginae nutrices erunt: PL 96, 65 C. Vgl. ebd. 74 C.*

schaffer der ungeformten Dinge hat den Stoff seiner Mutter ins Leben gerufen, damit er aus ihr, die er erschaffen, selbst Kind würde. Sie sollte die Urheberin seiner menschlichen Geburt werden, deren Urheber er selber war<sup>28</sup>. So wird Maria dadurch, daß sie ihr Fleisch dem ewigen Wort schenkte, aus allen Geschöpfen hervorgehoben und zugleich doch als echte Mutter wieder aufs engste mit dem Sohn und der erlösten Menschheit verbunden: Der Mensch hat Gott geboren, die Jungfrau das Kind, die Frau ohne des Mannes Tun den Mann<sup>29</sup>.

Damit ist die Erlösung möglich geworden. In einer Unterhaltung mit dem zu Maria gesandten Engel Gabriel faßt Ildefons diese Gedanken zusammen. Der Engel ist glücklich, weil er das menschengewordene Wort anbeten darf; der Mensch ist voll Glück, weil jene Wahrheit, die der Engel verehrt, unserer Natur Kind schuf. Seliger Anteil des Engels ist es, daß er nie von der Natur seiner Seligkeit lassen kann; seliger Anteil des Menschen aber ist, daß er erlöst wird in seiner Menschennatur. Glücklicher Anteil des Engels ist es, daß er seinen Gott in der menschlichen Natur anbeten darf; glücklicher Anteil des Menschen aber ist, daß er erlöst wird, weil seine eigene Natur von seinem Gott angenommen ward<sup>30</sup>. Ist damit schon der Anteil der Mutter, die diese Natur schenkte, indirekt in das Erlösungsgeschehen eingeordnet, so formuliert Ildefons das noch ausdrücklicher in einem Gebet an Maria: Das, was mir Erlösung wurde, Mutter, war Dein Sohn; was der Preis meiner Erlösung war, war seine Fleischwerdung aus Deinem Leib. Das, worin er unsere Wunden heilte, war der Leib, der leiden konnte, den er aus Deinem Fleisch empfing. Das, worin er den Tod von mir nahm, war sein sterblicher Leib, den er von dem Deinen empfangen hatte. Der Körper, den er von Dir nahm, war es, worin er meine Sünde tilgte<sup>31</sup>.

Daher wird wie bei Leo die Lehre des Monophysitismus ausdrücklich zurückgewiesen und ihre Unvereinbarkeit mit einer echten Erlösung hervorgehoben. Darin liegt auch nach Ildefons gerade die Größe und das Entscheidende dieses Christus- und Marienbildes, daß es in der Einheit der Person dennoch die Eigenart der beiden Naturen voll wahr. Erst dadurch ist die Geburt aus der Jungfrau so voller Wunder geworden. Sie ist so das Zeichen aller Zeichen, die Kraft über jedem anderen Werk stehend, das Wunder aller Wunder<sup>32</sup>. Gerade weil die

<sup>28</sup> *Utique illa (mira), ut per hanc virginem Deus fieret homo, Verbum fieret caro et Filius Dei factor omnium fieret filius matris, quam ipse formaverat, essetque Dominator nascendo subditus ancillae, quam ipse condiderat, sicque haberet ancilla in subdito Dominum, ancillam Dominus in praelato, ita factorem suum pareret mater, ita factor informis materiae rerum nativitatis suae materiam faceret matrem atque fieret ex ea, quam fecerat, idem factor, ut haberet nascendi auctricem, cui faciendae auctor exstitit idem: PL 96, 85 C/D.*

<sup>29</sup> *Ita homo pareret Deum, ita parturiret terra divinum, ita virginitas pareret prolem, ita remoto viro parturiret femina virum: PL 96, 86 A/B.*

<sup>30</sup> *PL 96, 97 A/C.*

<sup>31</sup> *Quod mihi redemptor factus est, tibi filius fuit. Quod pretium emptionis meae factus est, ex carne tua eius incarnatio fuit. In quo vulnera mea sanavit, ex carne tua vulnerandum corpus exhibuit. In quo mortem meam tolleret, a mortalitatis tuae corpore mortale corpus attraxit. In quo mea deleteret peccata, quod tulit a te corpus sine peccato susceperit: PL 96, 105 Cf.*

<sup>32</sup> *Propter quam duarum naturarum proprietatem in unitate personae connexam Dei et hominis unius Christi haec sola homo mater est virgo. Ita in utraque natura*

Einheit in Christus zwar in der Personeneinheit, nicht aber in der „Vermischung der Naturen“ besteht, ist es möglich, auf sein Kreuz und seinen Tod zu vertrauen<sup>33</sup>. So wächst auch bei Ildefons aus der wahren, wenn auch wundervollen Geburt des echten Leibes des Herrn die echte Erlösungshoffnung und sichere Erlösungszuversicht. Mariens Muttertat tritt so erneut mitten in das Blickfeld der Erlösungstat.

Das wird noch durch einen Gedanken gesteigert, den Leo zwar auch schon gebracht, aber noch nicht so ausführlich durchgedacht hatte. Dieses Fleisch aus der Jungfrau ist nun *droben* am Thron des Vaters. Ildefons führt darauf zurück, daß die Jungfrauschaft der Mutter noch über der Würde der Engel steht. Denn während der Engel fallen konnte, ist die jungfräuliche Geburt so einzigartig, da die Geburt des Gottessohnes ihre Jungfrauschaft nicht zerbrach, sondern den Ruhm der Unversehrtheit erhob. Das Fleisch, das er aus der Jungfrau angenommen hat, nimmt den Thron des Vaters nun ein, und somit ist alle Seligkeit der Engelchöre seiner Herrschaft unterworfen. In der Auferstehung des Herrn, in der Gott das aus Maria angenommene Fleisch auf den Thron des Vaters erhob, fand so die menschliche Natur den Frieden der Engel, die Anteilnahme mit ihnen und ihre Ehre, so sehr, daß alle Verdemütigung, die sie erlitt, nun über die Macht der Engel hinausgeht. Als nach Gen 18 Abraham die Engel anbetete, wurde er nicht von ihnen gehindert. Als Johannes das tun wollte (Apc 22), mußte er davon abstehen. Denn die Natur Abrahams war noch nicht von Gott angenommen, wenn sie auch einmal aus seinem Samen geboren werden sollte. Daher haben die Engel sie damals noch als niedrig erachtet und ließen sich von ihr anbetend verehren. Nun aber hinderte der Engel Johannes daran, da nun die menschliche Natur auf dem Thron des Vaters von ihnen angebetet wurde<sup>34</sup>.

Wie von selber geht von diesen Gedanken aus die Bitte an Maria um Fürbitte bei ihrem Sohn, der aus ihrem Fleisch Mensch wurde und ihr Fleisch dort droben trägt. Sie erhält ihre neue Formulierung durch das starke Hervorheben der *mater nutrix* und der *administratrix*: *At nunc venio ad te, sola Virgo mater Dei, procido coram te, sola opus incarnationis Dei mei . . . Quod enim in mea redemptione operatus est, in tuae personae veritate formavit*<sup>35</sup>. So bittet Ildefons mit einem doppelten *Oro te* um den gleichen Geist, der ihr die Kraft gab, den Herrn uns zu schenken. In ihm möchte auch der Beter Jesus empfangen<sup>36</sup>. Und noch einmal kommt er im Übergang dieses Betens an die Mutter in das

---

*unum generans filium, ut idem sit Filius Dei qui Filius hominis; nec alter sit Filius hominis quam Filius Dei. Inde generatio haec omni miraculo mirabilior, omni opere potentior, omni signo augustior: PL 96, 104 D f.*

<sup>33</sup> *Et haec omnia idem Christus atque omnia in uno eodemque Christo pro uni-one personae, non pro confusione naturae. Ideo ego confidens per mortem huius Filii Dei, per crucem redemptoris mei, sperans per vulnera huius factoris mei: PL 96, 108 D f.*

<sup>34</sup> PL 96, 102 C f. Vgl. ebd. 106 A.

<sup>35</sup> PL 96, 105 B/C.

<sup>36</sup> *Oro te, oro te, sancta Virgo, ut de illo Spiritu habeam Jesum, de quo tu genuisti Jesum. Per illum Spiritum accipiat anima mea Jesum, per quem concepit caro tua eundem Jesum. . . . In illo Spiritu humilis excelsa loquar de Jesu, in quo confiteris esse te ancillam Domini optans fieri tibi secundum verbum angeli. In illo Spiritu diligam Jesum, in quo tu hunc adoras ut Dominum, intueris ut Filium: PL 96, 106 A/B.*

Gebet zum Sohn darauf zu sprechen, wie wichtig es ist, die Naturen in dem Sohnesbild nicht zu verwischen. Er wendet sich dabei ausdrücklich gegen die, welche die Verschiedenheit der Naturen leugnen: *qui confunditis diversitates naturarum*<sup>37</sup>. Er will ja der Mutter dienen, damit er so auch der Knecht ihres Kindes ist. Denn was man der Ernährerin schenkt, das gibt man auch dem gestillten Kind<sup>38</sup>. So wird die echte Mutterschaft des Herrn auch der letzte Beweggrund der Liebe und Verehrung des Christen zu ihr und dadurch auch zu ihrem Kind.

Der Unterschied dieser spekulativen Auswirkung der Jungfrauengeburt unter der Rücksicht der echten und vollen Menschheit des Herrn tritt vielleicht am besten hervor, wenn man etwa die Darlegungen des hl. *Hieronymus* gegen *Helvidius* über die gleiche These in ihrer dortigen Systematik vergleicht. Auch *Hieronymus* spricht vom Schoß der Jungfrau schon in den Einleitungsworten. In ihm hat der Herr zehn Monate lang seine heilige Wohnung genommen<sup>39</sup>. Aber in der ganzen weiteren Darlegung tritt doch die Jungfrauengeburt als Bringerin des echten uns erlösenden Fleisches des Gottessohnes stark zurück. Gewiß lesen wir, daß *Helvidius* mit dem Anzünder des Tempels der *Diana* in *Ephesus* verglichen wird: *Tu vero templum dominici corporis succendisti; tu contaminasti sanctuarium Spiritus Sancti*<sup>40</sup>. Es ist also mehr die Schändung des Mutterschoßes betont. Das mag z. T. daran liegen, daß die Fragestellung bei *Hieronymus* dadurch etwas verschoben wird, daß *Helvidius* die Jungfrauschaft *nach* der Geburt leugnete. Aber *Ildefons* hat auch dafür die Geburt des Herrenleibes als Grund herangezogen: Wie konnte der Schoß derer, die eine solche Geburt erlebt hatte, noch befleckt werden?<sup>41</sup> Die zweieinhalb Jahrhunderte der christologischen Auseinandersetzung waren offenbar auch für das Marienbild nicht ohne Einfluß geblieben. Die reine Jungfrau und Mutterschaft ward bis in die feine Linie der *mater*, der *administratrix* und *nutrix* des echten Erlöserleibes im Schoß vertiefend erkannt und verehrt. Das war die neue Ehre, die ihr diese Zeit schenkte. Ihr Fleisch hat uns erlöst — ihr Blut floß am Kreuz — ihre Leibesfrucht ist droben nun in der Ehre des Vaters. Darum dienen wir dem Kind, wenn wir ihr dienen. Hier liegt denn auch der Unterschied zu *Tertullian*, der in *De carne Christi* und anderen seiner Schriften gegen die Gnostiker auch das echte Fleisch des Menschensohnes sehr hervorhebt. Aber diese Schlußfolgerungen für *Maria* blieben ihm fern. Erst der neue christologische Streit brachte also diese Auffassung von der Sicht der hypostatischen Vereinigung und der Zweinaturenlehre aus.

### Alkuin

Nicht lange nachher hat der *Adoptianismus* die spanische Kirche zu einer ersten Krise geführt. *Alkuin*, der Vorkämpfer der Rechtgläubigen, hat dabei in seinen Kampfschriften dies Marienbild weiter vertieft. Es lag in der Natur des Streites, daß die wahre und echte Gottes-

<sup>37</sup> PL 96, 107 C.

<sup>38</sup> *Nam ego ut sim servus filii eius, hanc mihi dominari peropto; ut dominetur mihi filius ipsius, huic servire decerno; ut comprober servire Deo, dominium matris eius super me in testimonium quaero; ut sim devotus servus filii generati, servus fieri appeto genitricis. Sic namque refertur ad filium, quod servitur ancillae; sic redundat ad Filium, quod impenditur matri; sic alternat in nutritio, quod adhibetur in nutrice:* PL 96, 107 D f.

<sup>39</sup> PL 23, 194 A.

<sup>40</sup> Ebd. 210 A.

<sup>41</sup> Vgl. PL 96, 102 B f.

Das frühe Marienbild der Westkirche unter dem Einfluß des Dogmas von Chalcedon

sohnschaft Christi an Stelle einer bloßen Annahme an Sohnes Statt durch den Vater nicht ohne neuen Glanz für die Mutter bleiben konnte.

In der Kampfschrift gegen Felix<sup>42</sup> bringt Alkuin einen Teil des Briefes des hl. Leo an Flavian, in dem der Papst wie immer die Vollkommenheit der Naturen in der einen Person vor allem für die Echtheit der Erlösung fordert: Um die Schuld unseres Geschlechtes zu lösen, ist die unveränderliche Gottesnatur vereint worden mit unserer sterblichen, damit, wie es unserer Rettung zukam, der eine und gleiche Mittler Gottes und der Menschen, der Mensch Jesus Christus, aus der einen sterben könne und doch aus der anderen unvergänglich sei. In der vollen und vollkommenen Natur des wahren Menschen wurde also Gott geboren, ganz in Seinem und doch auch ganz im Unsrigen<sup>43</sup>. Ist hier also auf Grund der Lehre Leos und des Konzils in der wundervollen Ganzvereinigung der beiden Naturen in eine einzige Person eine der Grundlagen für den Kampf gegen die auflösende Lehre des Adoptianismus gelegt, so wird dieser Beweis noch vertieft durch den Hinweis auf die Geburt voller Wunder dieses echten Sohnes des Vaters und der irdischen Mutter. Alkuin hebt nämlich hervor, daß bereits die biblische Darstellung der Geburt des Herrn so voller Wunderzeichen sei, daß man ihr glauben müsse. Denn die Jungfrau habe bei verschlossenem Mutterschoß geboren; ihr Kind war Gottes Sohn und doch auch echter Mensch, da er von einem Menschen abstammt. Untrennbar trug er so in der Einheit der Person wie der Eigenart (*proprietas*) seines Sohnseins sowohl ewiges Leben wie zeitliches Sterben<sup>44</sup>. Wie sollte er, der in der Einigung seiner beiden Naturen echter Menschensohn war, nicht auch, wieder ganz in der Einigung der Naturen, des Vaters eigener Sohn bleiben?<sup>45</sup>

Man sieht also, wie hier entsprechend der neuen Irrlehre die mit der Gottheit zu einer Person vereinte Menschennatur des echten Kindes Marias nun zum Beweis dafür wird, daß der Herr auch echtes Kind des Vaters selbst in seiner Menschwerdung bleiben konnte und nicht nur Adoptivsohn war. Das Bild hat sich zwar gewendet, da nun vom echten Sohn des *Vaters* die Rede ist. Aber geblieben ist die gleiche Fundamentalwahrheit des Konzils von Chalcedon: Maria Mutter des echten Menschenkindes. Nun ist sie sogar Beweis für das echte Gotteskind ge-

<sup>42</sup> Adv. Felicem libri VII, PL 101, 119 ff.

<sup>43</sup> Ad resolvendum conditionis nostrae debitum natura inviolabilis naturae est unita passibili, ut quod nostris remediis congruebat, unus atque idem mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus et mori posset ex uno et non mori posset ex altero. In integra ergo veri hominis perfectaue natura verus natus est Deus, totus in suis, totus in nostris: PL 101, 211 D/C. Siehe Leo, ep. ad Flavianum, cap. 3.

<sup>44</sup> Quaecumque vero in Virginis partu et nativitate Christi gesta esse evangelica narrat historia, omnia divinae potentiae miraculis et investigabili humanis mentibus dispensatione gesta esse procul dubio credenda sunt. Nam Virgo clausis visceribus concepit et peperit, et qui natus est ex ea, Dei est Filius, verus et perfectus, unus ex unius carne; et qui Deus ex Deo, idem homo ex homine procedens tamquam sponsus de thalamo, geminae gigas substantiae, totus proprius Dei Patris Filius et totus proprius Virginis matris Filius, inseparabilis in personae unitate vel filii proprietate unus et in potestate habens in se, unde aeternaliter viveret et unde temporaliter moreretur: PL 101, 212 A/B. — Vgl. zu diesem Gedanken des Ambrosius und Augustinus H. Rahner a. a. O. 169.

<sup>45</sup> Quomodo quamvis in duabus naturis, divinitatis scilicet et humanitatis, proprius potuit esse Filius hominis et non potuit totus in duabus naturis proprius esse Filius Dei?: PL 101, 212 D f.

worden, das im Wunder der Wunder aus ihr geboren ward. So tief hatte ihr Bild Grund gefaßt auch im spekulativen religiösen Leben. Wie von selbst wurde aber durch die ausdrückliche Betonung der wahren Sohnschaft des Vaters auch ihre eigene Würde neu erhoben und gestärkt: Sie war im Schenken des Fleisches die echte Deigenitrix im Vollsinn des Wortes geworden. Felix hatte die Rechtgläubigen aufgefordert, Zeugen dafür zu bringen, daß aus dem Schoß der Mutter der wahre Gott und der wahre Gottessohn geboren war. Alkuin beruft sich dafür auf das Zeugnis aller Bischöfe der Kirche, wie es sich gerade in der Jungfrauengeburt des echten Menschenkindes ausspricht: „Nach dem katholischen Glauben ist aus der Jungfrau Gottes Sohn geboren, der vor aller Zeit aus dem Vater geboren war. Denn die angenommene menschliche Natur hat ihn, der aus der Jungfrau stammt, nicht zu einem anderen gemacht, als der war, der vor aller Zeit aus dem Vater hervorging“<sup>46</sup>.

Eine der wesentlichen Schwierigkeiten, die der Adoptianismus vorbrachte, hat Alkuin in die Worte gefaßt: Es ist für Gott unmöglich, daß er einen eigenen Sohn hat, der aus der Jungfrau geboren war<sup>47</sup>. Den Urgrund der von ihm bekämpften katholischen Lehre sah eben Felix darin, daß er glaubte, die Kirche vermische zu sehr die beiden Naturen. Denn bei einer echten Trennung werde es deutlich erkennbar, daß es unmöglich sei, daß der Sohn eines Menschenkindes zugleich auch Sohn des ewigen Gottes sein könne. Demgegenüber stellt Alkuin in aller Festigkeit das katholische Geheimnis im Sinn des Chalcedonense auf: Wir vermischen keineswegs die Naturen in Christus, wie Du meinst; sondern unter Beibehaltung beider Naturen bekennen wir den Einen Herrn Jesus Christus in zwei Naturen, aber in einer Person und einer göttlichen Würde<sup>48</sup>. Es scheint, daß auch Elipandus den Katholiken vorgeworfen hat, daß sie wenigstens in der Theorie die wahre Menschheit leugneten<sup>49</sup>. Offenbar meinte er ebenfalls, daß nur in einer monophysitischen Betrachtungsweise von *einer* Sohnschaft Christi gesprochen werden könne. Aber auch hier greift Alkuin in seinen vier Büchern gegen Elipandus deutlich ein<sup>50</sup>. So geht also der Streit nicht nur um die Lehre von Ephesus von der Einheit der Person, sondern er dehnt sich auch aus auf die Feststellung von Chalcedon, daß beide Naturen ganz und unvermischt in der Einigung erhalten bleiben. Trotzdem besteht echte Gottessohnschaft. Daher wird von Alkuin gegen Elipandus der Brief Leos an Flavian beigezogen<sup>51</sup>. Leo, so schließt Alkuin aus dem Brief, fürchtet sich nicht zu sagen, daß Christus ganz Gottes Sohn ist und ganz eines Menschen Kind. Er trennt also nicht, wie Elipandus es tue, der annehme, daß ein Teil echter Sohn des Vaters, ein anderer nur Adoptivkind sei<sup>52</sup>.

<sup>46</sup> PL 101, 227 D f.<sup>47</sup> PL 101, 222 D.<sup>48</sup> PL 101, 223 B.<sup>49</sup> Vgl. PL 101, 247 D.

<sup>50</sup> Sed in eo, absque ulla dubietate vel scrupulo, duas confiteor naturas perfectas et integras, divinitatis scilicet atque humanitatis, in una persona et in uno Filii Dei nomine . . . Firmiter namque absque omni dubitatione credendum est et praedicandum, eundem esse qui natus est ex Virgine, Deum verum in duabus naturis et verum Filium Dei, ita ut unus sit Christus et unus Deus et unus Dei Filius et unus rex et unus totius mundi Salvator, divinitate consubstantialis Patri, humanitate consubstantialis matri: PL 101, 247 D f.; vgl. ebd. 250 B/C.

<sup>51</sup> PL 101, 262 C f.

<sup>52</sup> Nihil hoc loco formidavit ostendere beatus Leo doctor catholicus, Christum totum Dei Filium esse et totum Filium hominis, quem tu separare non metuis affir-

Das frühe Marienbild der Westkirche unter dem Einfluß des Dogmas von Chalcedon

Für das Bild Marias aber hatte der Streit noch eine andere wichtige Folge, wie aus den vorhergehenden Texten bereits hervorging. Maria bleibt echte Mutter. Aber dennoch tritt wieder mehr und stärker die echte Deigenitrix in den Vordergrund und beherrscht das Gesamtbild. Auf sie kommt Alkuin immer wieder zurück. Daher ist bei Alkuin auch Cyrill von Alexandrien der am meisten beliebte und oft zitierte Kirchenvater gewesen.

Es wirkt fast wie ein Weiterleben der marianischen Szene von Ephesus, wenn auch Alkuin gegen Felix bemerkt, daß dessen Lehre, Maria sei nur namensweise (nuncupatorie) Gottesgebälerin, auf der ganzen Welt ein Meer der Entrüstung schaffen werde<sup>53</sup>. Aber die Entwicklung über Ephesus hinaus ist nicht zu übersehen. Spekulativ ist Maria als die wahre Dienerin im Schenken der wahren und echten Menschennatur stärker als früher in dieses Bild der Deigenitrix eingezeichnet. Das Bild der Gottesgebälerin aber bleibt bei Alkuin das vorherrschende. Das zeigt sich auch in den anderen Schriften, die nicht unmittelbar aus dem Streit hervorgegangen sind, wie z. B. in den Kommentaren. So etwa im Glaubensabriß *De fide S. Trinitatis*, in dem er im 14. Kap. handelt: *De Maria Virgine et incarnatione Verbi Dei*<sup>54</sup>. Hier heißt es z. B.: *Et sic facta est beatissima Virgo Maria theotokos sicut et Christotokos . . . a Spiritu Sancto et virtute Altissimi concipiens ac sic glorificata, ut Deum Dei Filium coaeternum et consubstantialem Patri generaret*<sup>55</sup>. Ja selbst das Kommen des Herrn in den engen Mutterschoß ist noch gesehen von dieser Herrlichkeit der auserwählten Gottesgebälerin aus: Das Kommen in der Enge des jungfräulichen Schoßes hat der Herr aller Welten nicht gescheut: *Nec regnator coeli virginalis utero dedignatus est angustias intrare*<sup>56</sup>. So sehr ist also Maria auserwählt.

Daher ist sie für Alkuin auch von dieser Höhensicht der wahren Gottesgebälerin aus unsere Führerin zur Ewigkeit, wie er es in seiner *Interpretatio nominum hebraicorum* am Schluß ausdrückt: Der innerliche Mensch — versinnbildet durch Josef — soll in uns von Tag zu Tag wachsen, bis Christus in uns geistig erstarkt ist und wir durch Maria, das Licht des Glaubens und der göttlichen Gnade, zur Schau Gottes geführt werden<sup>57</sup>. Der Grund ist also etwas anders, als er es etwa bei Ildefons war. Maria ist Alkuin in ihrer Herrlichkeit der wahren Gottesgebälerin Licht des Glaubens und der Gnade. Nicht so sehr steht wie bei Ildefons im Vordergrund, daß ihr Kind, ihr Fleisch droben ist in der Herrlichkeit des Vaters. Doch ist die Zeitentwicklung nicht unbeachtet an ihm vorübergegangen<sup>58</sup>.

---

mans partem eius esse in dignitate proprii Filii, partem in adoptione, quae solet ab extranea fieri persona: PL 101, 263 C. — Sehr klar sind diese Gedanken auseinandergelegt in der Ep. Alcuini ad filiam in Christo: PL 101, 299 D — 304 A.

<sup>53</sup> PL 101, 213 D.

<sup>54</sup> PL 101, 46 C/D.

<sup>55</sup> PL 101, 46 D f.

<sup>56</sup> PL 101, 47 A.

<sup>57</sup> PL 106, 723 B f.

<sup>58</sup> Wegen des Raumes wird über das Marienbild des *Rabanus Maurus* bei anderer Gelegenheit gehandelt.

## Paschasius Radbertus und Ratramnus

In der Abtei Corbie an der Somme war der andere Kreis der bedeutendsten Theologen der karolingischen Renaissance. Die Blütezeit war freilich ein wenig später als am kaiserlichen Hoflager. So stand man dem Streit um den Adoptianismus bereits zeitlich ferner. Die Irrlehre wird so in den Schriften des Paschasius Radbertus zwar öfter erwähnt; aber sie ist bereits im Allgemeinen mit den übrigen christologischen Häresien der Vergangenheit eingeordnet<sup>59</sup>. So ist es nicht zu verwundern, wenn sich nun wieder stärker das Marienbild des hl. Leo und Ildefons' von Toledo mit seiner vermehrten Einwirkung des Dogmas von Chalcedon geltend macht und weitergeführt wird. Paschasius Radbertus und sein Schüler wie späterer Gegner Ratramnus sind die wesentlichen Träger dieser Tradition. Die Ähnlichkeit mit Ildefons ist so groß, daß eine seiner Hauptschriften lange Ildefons zugeschrieben wurde, bis Mabillon den nun allgemein anerkannten Beweis führte, daß das Werk *De partu virginis* dem Abt von Corbie angehöre.

Paschasius (c. 785 — c. 865) hat im Beginn dieser seiner Schrift<sup>60</sup> den Anlaß zu ihr selbst geschildert. Wenn er auch seinen Ordensgenossen Ratramnus (gegen 825 in Corbie eingetreten) nicht nennt, so ist es doch aus der Gleichheit der von beiden behandelten Fragen eindeutig, daß Radbert sich in der Schrift gegen ihn wendet. Nach Ratramnus hat es damals in Deutschland eine Lehre gegeben, welche die übernatürliche Geburt aus der Jungfrau so zu deuten versuchte, daß der Körper des Herrn wunderbar durch die Leibeshülle durchgedrungen sei<sup>61</sup>. In der von uns gezeichneten Entwicklung des Marienbildes dürfen wir also darin eine Überspitzung des Bildes der *Virgo gloriosa* sehen. Ratramnus aber spürte, daß das eine Gefährdung der wahren Geburt aus Maria sei. Ihm lag also der Gedankengang des Chalcedonense vom wahren Fleisch des Herrn, genommen aus Maria der Jungfrau, näher. So schrieb er sein Werk *De nativitate*, in dem er nun einen ganz natürlichen Geburtsvorgang schilderte. Die Jungfräulichkeit lag nur mehr in der Empfängnis ohne Mann unter der Einwirkung des Heiligen Geistes. Das aber erschien seinem Lehrer Radbert ein zu scharfer Ausschlag nach der anderen Seite. So wählte er in *De partu virginis* den Mittelweg: Die Geburt ist auch im eigentlichen Geburtsvorgang ein eigentlich übernatürliches Geschehen. Sie vollzieht sich aus dem Mutterschoß im Wunderwirken Gottes. Uns interessieren hier natürlich vor allem die Marienbilder der beiden Schriften, wie sie sich aus der Kontroverse ergeben. Wir werden dabei freilich auch die anderen Schriften der beiden Gelehrten heranziehen, um zu seinem Gesamtbild zu kommen.

## a) Ratramnus

Das Bild des stärker dialektischen Ratramnus<sup>62</sup> ist nüchterner als das des Paschasius. Aber auch es ist getragen von echter Marienminne. Beides

<sup>59</sup> Vgl. Exp. in Ps. 44, l. 2, PL 120, 1019 A; l. 3, PL 120, 1024 A und 1045 B; etwas gekürzt in Exp. in Matthaicum l. 12, c. 28, PL 120, 982 A.

<sup>60</sup> PL 120, 1367—1386. Der Schluß des 2. Buches steht vollständig unter den Werken des Ildefons von Toledo in PL 96, 226 A — 256; vgl. Dom Grenier, *Analecta iuris pontificii*, Avril 1876, 399 und H. Peltier, *Paschase Radbert*, Amiens 1938, 111.

<sup>61</sup> PL 121, 83 A.

<sup>62</sup> Vgl. H. Peltier in *DictThCath* 13 b, 1781; Ratramne.

tritt gleich in der ersten Entgegnung auf die neuen deutschen Irrlehrer hervor. Lukas hat in seinem Bericht nach Ratramnus nicht geschrieben: *Concipies filium et egredietur tuo de utero*. Er braucht ausdrücklich ein anderes Wort: *Concipies in utero et paries*. So bezieht er beides auf Maria — nicht nur das ‚*concipies*‘ —, während das ‚*egredietur*‘ der Irrlehrer allein vom Herrn gegolten hätte. Diese Verbindung auf die eine Person Marias hin hat nach Ratramnus ihren eigenen wichtigen soteriologischen und mariologischen Sinn. Das Evangelium wollte damit sagen, daß Maria in der unverletzten Jungfrauschafft sowohl als Frau im Mutterschoß wirklich empfangen wie als Mutter ihr Kind echt geboren habe. So sollte die Gottesgebärerin aus der wahren Empfängnis erhoben (*gloriosa*) und aus der wahren Geburt nicht „ehelos“ (*inhonora*) werden. Falls man aber beides trenne und nur das eine Glied, die Empfängnis, Maria zuschreibe, während das andere der Geburt nur dem Herrn zukommt, dann ist weder der Name „Mutter“ richtig noch die Geburt aus der Mutter vollendet (*perfecta*)<sup>63</sup>. Die Marienauffassung dieser Lehre hält also sowohl an der *Virgo gloriosa* wie an der Mutterschaft im Vollsinn fest. Beides muß gewahrt bleiben.

Die weiteren Ausführungen haben dann dem Thema entsprechend sehr stark und zu stark den Nachdruck auf die Geburt aus dem Mutterschoß auf dem natürlichen Wege gelegt, um so die Mutterschaft auf jeden Fall sicherzustellen. So wird das Marienbild wenigstens als Mutter zu sehr auf die natürliche Ebene herabgezogen.

Die Ausführungen gipfeln alle in dem einen Beweis, daß die Schrift und die Väter von einer wahren „Geburt“ sprechen, die eine natürliche aus dem Mutterschoß voraussetze. Daher zähle die Weissagung bei Isaias unter den Wunderzeichen wohl die wunderbare Empfängnis und jungfräuliche (!) Geburt auf. Sie schweige aber von einem über die natürliche Ordnung hinausgehenden Akt des Verlassens des Mutterschoßes<sup>64</sup>. Als deutlichste Schriftstelle erscheint Ratramnus der Text des mosaischen Gesetzes: Jedes männliche Kind, das den Schoß der Mutter öffnet, soll dem Herrn geweiht werden (vgl. Luc 2, 22). So schließt er seine Untersuchung mit den konkreten Worten: *Teneamus . . . Verbum carnem factum per ministerium vulvae naturaliter natum*<sup>65</sup>. Vorher hatte er bereits die „Vernunft“ sprechen lassen, die zeige, daß es falsch sei, von natürlicher schimpflicher Geburt zu sprechen. Schimpflich sei nur die Geburt, die unter der Folge der Erbsünde stehe, welche die Unordnung in das menschliche Handeln gebracht habe. Hier aber herrsche bei allen Geburtsschmerzen volle Harmonie. Denn diese sei durch die Gnade wiederhergestellt worden<sup>66</sup>.

Wenn über all dem Physischen dieser Ausführungen dennoch ein ganz eigener religiöser Hauch liegt, dann kommt er aus dem immer wiederholten anderen Grundzug dieses Marienbildes: die Jungfrau, die empfangen hat vom Heiligen Geist und nun als ‚*genitrix divinitatis*‘, aber zugleich als ganze Mutter uns den Herrn schenkt<sup>67</sup>.

<sup>63</sup> PL 121, 83 B.    <sup>64</sup> PL 121, 87 B.    <sup>65</sup> PL 121, 102 C.    <sup>66</sup> PL 121, 85 A/D.

<sup>67</sup> Vgl. etwa die Worte im Abschluß der Abhandlung, in denen eigens die Wahrung der ersten Mutterschaft als ihr Ziel herausgestellt wird: *Et hanc perfidiae calumniam sic elidit defensor fidei, non quo divinitatis subroget potentiae quidquam, sed quo*

## b) Paschasius Radbertus

Der feinsinnigere Lehrer des Ratramnus und sein früherer Abt Paschasius nahm in seiner Gegenschrift vor allem gegen das allzu Natürliche im Bild der Mutter Stellung. Ratramnus hatte im jugendlichen Eifer gekämpft. *Lusimus haec more studentium*<sup>68</sup>. So schrieb er am Ende seines Buches. Ausgereift dagegen ist die Schrift seines Lehrers. Schon vom Alter gebeugt, antwortet er auf eine Anfrage des Frauenkonvents von ‚Vesona‘<sup>69</sup>: Der gottgeweihten Jungfrau sei dieses Muttergeheimnis besondere Zierde, Ehre und Schule der Tugend; ja man könne sagen, daß seine Verehrung Zeichen göttlicher Gnade sei<sup>70</sup>. So trägt der Inhalt des Streites wie die so verschiedene Umgebung ein anderes Gesicht in des Paschasius Schrift. Kein Wunder, wenn auch das Marienbild ein anderes wird.

Gleich die erste Begründung Radberts für einen wunderbaren Vorgang auch bei der eigentlichen Geburt<sup>71</sup> läßt das Grundanliegen gut erkennen. Es ist nach Radbert nicht so, daß die Geburt in Schmerzen wie bei Ratramnus zur menschlichen Natur gehört. Auch die Schmerzen sind Folge der Erbschuld. Für das Wunderbare des Geburtsvorganges beruft er sich auf ‚Athanasius‘<sup>72</sup>. Da Christus im Geheimnis geboren ward, weiß nur er allein um den Vorgang. Die Geburt ist aber deshalb ‚ineffabilis‘, weil sie die Geburt Gottes in der Personeneinheit war. Man kann also hier, so schließt Radbert, nicht von einer gewöhnlichen Geburt sprechen<sup>73</sup>. Man muß annehmen, daß die Geburt ebenso groß war wie die Empfängnis, d. h. beide *clauso utero*<sup>74</sup>. Als Nachhall aus dem Streit um die Adoptivschafft Christi weist Radbert noch darauf hin, daß Christus eigentlicher Sohn des Vaters auch in der Geburt ist und bleibt. Damit ist diese Geburt erneut über alle bloß menschliche mit alleiniger Adoptivkindschafft Gottes erhaben. Ein Text aus den

*humanae nativitatis homini Deo contestetur veritatem, ut ex ipsa naturaliter, quod natum est, esse manifeste credatur: PL 121, 102 B/C. — Zum Ausdruck der „genitrix divinitatis“ vgl. PL 121, 83 B.*

<sup>68</sup> PL 121, 102 D.

<sup>69</sup> PL 120, 1367 B.

<sup>70</sup> PL 120, 1367 B/C.

<sup>71</sup> *Dicunt enim non aliter beatam Virginem Mariam parere potuisse neque aliter debuisse quam communi lege naturae et sicut mos est omnium feminarum, ut vera nativitas Christi dici possit. . . . O caeca pietas, quae tam impie sentit de Maria Virgine, et caeca praesumptio, quae tam impie loquitur de Christo. . . . Quodsi ita est, ut astruunt et affirmant, quod absit, iam Maria Virgo non est, Christus sub maledicto natus est. . . .* PL 120, 1367 D f.

<sup>72</sup> Das tut auch Ratramnus für seine Ansicht: PL 121, 100 D f.

<sup>73</sup> *Incarnatus est Unigenitus secreto suo mysterio, quod ipse novit. Unde prosequitur (‚Athanasius in libello Fidei suae‘): Nostrum est, inquit, credere et illius nosse: PL 120, 1369 C. — Kurz nachher zitiert er Cyrillus von Alexandrien (PL 120, 1370 B), Augustinus und Gregor d. Gr. (ebd.).*

<sup>74</sup> PL 120, 1370 A.

Moralia Gregors des Großen ist ihm hier patristischer Beleg, der ausdrücklich auf den Unterschied zwischen eigentlicher Sohnschaft in der Geburt aus der göttlichen Macht und bloßer Annahme an Sohnes Statt hinweist<sup>75</sup>. Radbert geht hier so weit, daß er, um die volle, reine und zugleich außergewöhnliche Geburt des Herrn fern von allem rein natürlichen Hervorgehen zu beleuchten, die Reinheit bis hin zur *unbefleckten Empfängnis Mariens* lehrt. Sie war dadurch aus aller Befleckung und ihren Folgen in der irdischen Mutterschaft erhoben, so daß sie in keinem Fall unter das Gesetz der Erbschuld fiel. Daher war sie auch jenem Fluch entronnen, der von Gott über Eva und ihre Nachkommenschaft ausgesprochen war<sup>76</sup>.

Um die Reinheit der Gebälerin noch stärker zu zeigen, zieht Radbert die Heiligung der Mutter durch den Heiligen Geist hinzu: Als der Heilige Geist in sie kam, hat er die Jungfrau von aller Unreinheit gereinigt (defaecavit) und sie „ausgekocht“ (decoxit), damit sie heiliger und reiner sei als die Sterne des Himmels<sup>77</sup>. So konnte das „gratia plena“ des Engels anzeigen, daß aller Zorn Gottes ganz (ex integro) verschwunden und die Gnade völlig wiederhergestellt war<sup>78</sup>. Damit ist also das Fleisch des Gottessohnes rein und heilig aus dem geheiligten Fleisch der Mutter in jener erhabenen und schmerzlosen Geburt genommen. So war es würdig, das Fleisch des ewigen Wortes in der Personeneinheit zu sein. Wie sehr hier das Dogma von Chalcedon nachwirkt, ergibt sich aus dem kleinen Zusatz: non ex commixtione naturae, sed unitate personae<sup>79</sup>. Ähnlich wie bei den vorher behandelten Theologen liegt also auch bei Radbert im Hervorheben der ganzen Menschennatur und ganzen Gottnatur in der hypostatischen Vereinigung das ganz Große, das sich dann bei Radbert in den Ausruf konzentriert: Generationem eius quis enarrabit<sup>80</sup>. Maria aber ist wieder aus der zu natürlichen Ebene hinaufgehoben ins Übernatürliche, Erhabene, ohne daß die irdische Mutterschaft dadurch irgendwie zurücktreten muß. Im Gegenteil ist wie in den Auswirkungen des Dogmas von Chalcedon nun noch stärker

<sup>75</sup> PL 120, 1371 A.

<sup>76</sup> Quapropter, quaeso, cessent isti dicere sic eum esse natum ut caeteri nascuntur, quia non genuit eum Virgo Deigenitrix ex origine primae praevaricationis, ut renascatur, sed Spiritu Sancto ut Deus credatur, sine dolore et sine gemitu. . . Si caro eius de massa primae praevaricationis venit, quomodo Christus Verbum caro sine peccato fuit, qui de carne peccati carnem assumpsit, nisi quia Verbum quod caro factum est eam primum obumbravit, in quem Spiritus Sanctus supervenit et virtus Altissimi eam totam possedit? . . . Constat ex auctoritate ecclesiae, quod (Maria) nullis, quando nata est, subiacuit delictis neque contraxit in utero sanctificata originale peccatum. . . : PL 120, 1371 B/D.

<sup>77</sup> Quando Spiritus Sanctus in eam advenit, totam defaecavit a sordibus Virginem et decoxit, ut sit sanctior quam astra coeli: PL 120, 1372 B.

<sup>78</sup> Cum autem dicit: Gratia plena, ex integro iram expulsam ostendit et restitutam gratiam declarat: PL 120, 1372 B.

<sup>79</sup> PL 120, 1373 B.

<sup>80</sup> Ebd.

das wirklich leibliche Schenken der Mutter an ihr Kind herausgestellt — ein Schenken freilich ihres von aller Sünde und auch der Erbschuld freien Fleisches. Hier geht das Marienbild Radberts zweifellos in der systematischen Ausarbeit über seine Vorgänger weit hinaus, die diese Frage noch nicht stellten. Aber auch durch das Wunder des Geistes in ihr ist diese Geburt selbst keine gewöhnlich menschliche; keine Gewohnheit, sondern volles Mysterium; nicht Natur, sondern Kraft und Würde; nicht einfacher Vorgang der Geburt, sondern Machterweis des Ewigen<sup>81</sup>. Damit tritt neben die Mutter des irdischen Leibes des Herrn erneut und vertieft die *Virgo-mater gloriosa*.

Ein weiterer Grund, warum Radbert gegen Ratramnus Stellung nahm, ist ein unmittelbar christologischer. Er glaubte, daß durch einen natürlichen schmerzhaften Geburtsvorgang die Reinheit des Herrn gefährdet war. Denn dann habe er unter dem Gesetz der Verdammnis gestanden<sup>82</sup>. Wenn also Ratramnus auch die jungfräuliche Empfängnis und dadurch auch die „jungfräuliche“ Geburt zu retten meint, so ist es doch tatsächlich so, daß er Maria unter jene zählt, die der Verdammnis der Stammeltern unterliegen. Daher wäre der Herr aus dem Fleisch der Sünde Mensch geworden. Somit muß auch von Christus aus gesehen Maria ohne Schmerz gebären im Wunder, aus aller Verdammnis der ersten Schuld befreit. Es wird damit das Prophetenwort im Mund des Herrn zur Wahrheit: Du, Gott, bist es, der mich aus dem Mutterschoß genommen; Du bist meine Hoffnung von den Brüsten der Mutter an<sup>83</sup>. Es verbinden sich wiederum auch von dieser christologischen Sicht aus Mutter und Kind im reinen Fleisch und in heiliger Glorie der Geburt.

Ratramnus hatte sich u. a. auf die Stelle aus dem Gesetz bzw. bei Lukas berufen, auf die wir bereits oben hingewiesen haben. Maria und Josef haben das Gebot des Loskaufs für ihre Erstgeburt, die den Schoß „öffnete“, erfüllt. So führte Ratramnus seinen Beweis. Radbert benutzt die Gelegenheit der Zurückweisung, um einen weiteren Zug seinem Marienbild beizufügen. Wenn Christus nach des Engels Botschaft kam, um der ganzen Welt *Freude* zu bringen, dann mußte das auch von Maria gelten. So konnte er der Mutter nicht zugleich Schmerz bereiten<sup>84</sup>. Daher war das Opfer im Tempel nur ein Zeichen dafür, daß Christus unter dem Gesetz stand und die Mutter unter ihm als ihrem König, dem sie zu gehorchen hatte<sup>85</sup>. Damit wird ein Gedanke des hl. Ildefons von Radbert wieder aufgenommen.

Aber in das Bild wird hier noch eine weitere Linie eingezeichnet. Es wird die Frage gestellt, warum denn Maria nicht wie ihr Kind durch *Schmerzen zur Erlösung*

<sup>81</sup> Nam quod nascitur Deus homo ex Virgine, non est consuetudo sed mysterium; non est natura sed virtus, sed dignatio; non est ordo nascendi sed potestas: PL 120, 1373 B. Wörtlich ist das vorher bereits geschrieben in Exp. in Mt., PL 120, 101 B.

<sup>82</sup> Unde plurimum desipiunt, qui dicunt eum communi lege naturae esse natum, qui non ea lege constat esse conceptus, quoniam haec lex nascendi, quae nunc lex naturae vocatur, ex vitio primae damnationis est... Sed absit a fidelium cordibus, ut ita Christus natus credatur filius irae: PL 120, 1373 C.

<sup>83</sup> Unde interrogemus istos sequaces Helvidii haeretici, qui, etsi Virginem eam non denegant permansisse, pudicitiam tamen commaculant et gratiam, qua plena praedicatur, quando communi lege vitiatæ naturae dicunt eam peperisse. Quod si ita peperit, ergo adhuc in massa primae damnationis contra angeli vocem maledictioni subiaccit et Verbum Patris de carne peccati, quod absit, ut caro fieret, hominem assumpsit...: PL 120, 1373 D.

<sup>84</sup> Non potest fieri iuxta angeli vocem, qui gaudium universorum affert, ut ipse Christus tormenta in ortu suae matri attulerit: PL 120, 1376 A.

<sup>85</sup> PL 120, 1376 A.

beitragen konnte und durfte. Radbert antwortete: Christus ist der Erlöser. So ließ er sich bescheiden unter das Gesetz stellen, damit er alle, die auch unter dem Gesetz standen, erlöste, wie er auch geopfert wurde, um für uns dem Vater das Opfer darzubringen. Daher trug er selbst zwar unsere Schmerzen; aber er konnte unmöglich die Folgen der Erbschuld auf die Mutter legen. Wenn er die Mutter „unrein“ machte, wie hätte er dann uns von unserer Schuld reinigen können?<sup>86</sup> Es muß sich freilich hier nicht um die Frage gehandelt haben, ob Maria durch ein einfaches Mitleiden dem Erlöser ihre Hilfe habe schenken können und dürfen. Was der Herr Maria nicht aufladen durfte, war nur die „Befleckung“ durch eine schmerzvolle Geburt, die nach Radbert so sehr mit der Erbschuld verbunden war. Denn Radbert kennt durchaus das Kreuztragen mit dem Herrn, wie er es z. B. im Matthäuskommentar bei Gelegenheit der Szene des kreuztragenden Simon ausführt. Dort ist ihm das Kreuz etwas, was alle mit dem Herrn umfassen sollen. „Unser“ Kreuz ist letztlich in der Einheit des mystischen Leibes nach Radbert „sein“ Kreuz und umgekehrt<sup>87</sup>. Dabei ist es auch für Radbert kein Gegensatz, wenn Johannes nicht vom helfenden Simon berichtet<sup>88</sup>. Maria aber steht nach Radbert an hervorragender Stelle unter den Kreuzträgern. Sie hat so gelitten, daß er glaubt, sie sei nicht die „altera Maria“, die am Ostermorgen zum Grabe ging. Denn die Mutter sei so voller Leides gewesen, daß sie nicht habe herumwandern können<sup>89</sup>. Wie die Kirche schon vorher die Mutter der Schmerzen verehrt hat, so tut es hier nun auch Radbert. Maria ist ihm also nicht nur die physische Mutter des Herrn, sondern auch seine Mitkreuzträgerin. Jesus erwiderte nach ihm treu diese Hilfe. Radbert führt das an einigen unauffälligen Stellen aus — zufällig und darum desto deutlicher: Als Maria und die „Brüder“ zu Jesus kamen, hat er unter feiner Rücksichtnahme auf seine Aufgabe wie auf seine Mutter die Antwort so gewählt, daß beides zur Geltung kam. Er „mäßigte“ sie so, daß er die Mutter nicht verleugnete, für die er ja auch am Kreuz noch sorgte<sup>90</sup>. Es ist also offenbar, daß die Leugnung einer schmerzhaften Geburt einen anderen Grund bei Radbert gehabt haben muß: ihre zu enge Verbindung mit der Erbschuld. So fanden denn die Engel bei der Geburt und den Tagen nachher die Mutter ohne Schmerzen wie auch andere Frauen, die zu ihr kamen. So begegnete sie auch den Hirten wie den Weisen aus dem Morgenland<sup>91</sup>. Wie hätten auch die Engel im Gloria „Friede den Menschen“ singen können, wenn im gleichen Augenblick Maria in Geburtswehen lag<sup>92</sup>.

Bei der Beantwortung des Einwurfes des Ratramnus, Christus werde der Erstgeborene genannt, kommt Radbert auf einen weiteren Wesenszug seines Marienbildes zu sprechen, der besonders für die spekulative

<sup>86</sup> *Alias autem si ipse, quod absit, immundus esset, ut matrem coinquinaret, quomodo nos emundaret in sua oblatione . . .*: PL 120, 1378 C.

<sup>87</sup> *Non hoc igitur vacat a mysterio, quod secundum Joannem Christus crucem suam solus portare dicitur, secundum reliquos vero non ipse. . . Joannes quia divinam eius naturam susceperat explanandam, nullam . . . habet mentionem. . . Verumtamen portat eum ipse Simon factus obediens Deo Patri, simul cum membris suis, qui sub nomine hoc censentur et inveniuntur in via. . . Non enim suam sed nostram portat crucem et ideo iubemur nos nostram portare crucem. Quia etsi sua est, in qua patiat homo Deus, nostra tamen est, qua redimimur et salvamur*: PL 120, 944 B/D. Zum Sinn des Kreuztragens vgl. auch PL 120, 433 A; zu seiner Notwendigkeit PL 120, 683 A.

<sup>88</sup> Ebd.

<sup>89</sup> *Quam aliam (Mariam) quidam matrem Domini existimant. Sed non puto, quae tantis affecta erat animi passionibus, tantis excruciatia doloribus, ut sic passim discurreret*: PL 120, 978 B.

<sup>90</sup> PL 120, 480 D.

<sup>91</sup> PL 120, 1378 D f.

<sup>92</sup> PL 120, 1379 A.

Erfassung der Lehre von der Himmelfahrt Mariens von Bedeutung werden sollte. Ratramnus hatte geschrieben, bei einer einzigartigen wundervollen Geburt hätte die Heilige Schrift wohl von dem „Eingeborenen“, nicht aber vom „Erstgeborenen“ sprechen können<sup>93</sup>. Radbert antwortet, daß Christus beides sei. ‚Eingeboren‘ ist er vom Vater und doch der ‚Erstgeborene‘ von uns allen<sup>94</sup>. Wie Christus von Paulus der Erstgeborene aus der Auferstehung genannt wird, weil er als erster auferstanden ist, so ist er auch der Erstgeborene aus der Taufe<sup>95</sup>. Daher nennt ihn die Heilige Schrift auch in der Geburt so, weil er als erster von allen den Schoß der Mutter der Kirche öffnete<sup>96</sup>. Radbert hat in seiner *Expositio in Ps 44* eingehend von der Kirche als Mutter und Jungfrau gesprochen. Sie ist Mutter, weil sie Söhne und Töchter gebiert; sie ist Jungfrau, weil sie im Glauben die Treue hält. Daher kann auch sie Mutter und Jungfrau zugleich sein<sup>97</sup>. Die Verbindung der Kirche mit Christus ist aber so eng, daß Radbert auf sie die Geburt aus der Jungfrau auch im Sinn der Geburt des *einen* Gottmenschen in etwa anwenden kann: Wie Christus Gott und Mensch zugleich ist, so muß auch die Kirche mit ihrem Bräutigam eins sein; zwar nicht so, daß sie Gott ist wie Christus, aber Ein Fleisch mit ihm und Ein Körper. Weil Gott Fleisch wurde, so soll der ganze Mensch in Gott übergehen und die Kirche mit Christus Ein Körper und Fleisch werden<sup>98</sup>. Die Hochzeit zwischen Christus und der Kirche aber ward im Schoß der Jungfrau gefeiert, als das Wort Fleisch wurde, so daß der Mutterschoß das Brautgemach wurde<sup>99</sup>. Diese enge Verbindung geht so weit, daß die Kirche — versinnbildet in der Gestalt der Maria Magdalena — den Herrn aufnahm, ihn in ihrem Glauben begrub und sein Haupt und seine Füße mit kostbarem Öl salbte<sup>100</sup>. Mit ihm ist sie schon droben in der Ewig-

<sup>93</sup> PL 120, 1379 B.

<sup>94</sup> PL 120, 1379 B/C.

<sup>95</sup> PL 120, 1380 A.

<sup>96</sup> Unde quia colligitur in specie genus, quamvis Unigenitus dici posset per naturam, magis tamen hic Primogenitus debuit dici, ut esset indicium, quod iam in eo et per eum alii quam multi fratres colligebantur filii ecclesiae per gratiam, cuius aperuit vulvam. . . Non qui vulvam vexaret matris, sed qui vulvam aperiret ecclesiae: PL 120, 1379 B/D. Vgl. die ähnliche Ausführung PL 120, 121 C; ein weiterer Grund liegt im Primogenitus totius creaturae (PL 120, 1380 A und 121 C).

<sup>97</sup> PL 120, 1001 A/C.

<sup>98</sup> Sic quippe venit Deus in homine, ut homo esset in Deum atque Deus et homo unus esset Christus; ita necesse est, charissimae, ut cum sponso unum sit ecclesia quodammodo, non ut sit Deus, quod Christus est, sed una sit caro cum ipso, unum corpus, quatenus carnis et Dei fiat unum commercium. Quia Deus transivit in carnem, homo totus transeat in Deum et fiat unum corpus unaque caro, Christus et ecclesia: PL 120, 1000 A/B.

<sup>99</sup> Hae nuptiae in ipso celebratae sunt et iuncta est sponso ecclesia iure sponsalitati, quando dona Spiritus Sancti ex integro homo-deus accepit et tota corporaliter divinitas in illo mansit . . ., ex quo homo factus est et processit tamquam sponsus de utero Virginis, quia eius uterus eius thalamus fuit . . .: PL 120, 741 C.

<sup>100</sup> PL 120, 884 C.

Das frühe Marienbild der Westkirche unter dem Einfluß des Dogmas von Chalcedon<sup>101</sup>. Des Herrn Gebet an den Vater um die Einheit<sup>102</sup> ist somit erfüllt worden, wenn auch nicht in der Einheit der Substanz, so doch in der Einheit der Gnade<sup>103</sup>. In ihr bilden wir eine echte Einheit, verschieden zwar in der Fülle der Gnade und des Schmuckes, aber gerade dadurch sind wir die glorreiche und in der Vielfalt herrliche Braut des Bräutigams<sup>104</sup>. Unter allen Gliedern ragt wieder Maria nach Ratramnus besonders hervor. In ihr hat sich Christus mit der Kirche vereint<sup>105</sup>.

So wächst auch bei Radbert aus der Mutter des Herrn die *Mutter der Gläubigen*. Er selbst hat sich in der Jugend vor ihrem Altar dem Herrn geschenkt<sup>106</sup>. Er kann den Nonnen nichts mehr empfehlen als die Liebe der Mutter und ihre Nachahmung. Sie soll ihnen Meisterin in der Demut, der Reinheit und Keuschheit ihres Lebens werden<sup>107</sup>. Sie wird unsere Bitten zum Herrn bringen und auch mit uns selber bitten. Sie ist ja schon bei ihm, über alle Engelchöre erhaben<sup>108</sup>. Dieser Hinweis auf ihr Sein droben am Thron ihres Sohnes ist wohl die Krönung des Marienbildes des Abtes von Corbie. Aber es ist nur die natürliche spekulative Folge dieses Gesamtbildes: Sie ist die Reine, ohne Erbschuld, ohne Folge der Sünde bis hin zur schmerzlosen Geburt, im Herzen des Sohnes tief geborgen, die erste Braut der Kirche, die auch schon droben in der Herrlichkeit ist.

Das geht auch aus den Schlußworten der Schrift gegen Ratramnus hervor. Hier bittet er die Nonnen um ihr Gebet bei Maria. Er fühlt sich zwar unwürdig, mit ihnen vor dem Thron der Jungfrau zu stehen und ihr Jubellieder zu singen. Sie möchten daher für ihn bitten, daß die Jüngfrau-Mutter dieses Werk annehme. Sie bedürfe zwar keines Lobes, da die Engel ihr Lob singen; auch könne ihr Bild durch keine Schmähung verdunkelt werden, da sie glorreich über die Chöre der Engel erhoben sei. Sie wird so von allen verehrt, die ihren Sohn preisen, der dem Vater wesensgleich aus ihrem Schoß geboren ist<sup>109</sup>. Daher bittet Radbert die Leserinnen, auf die Krippe so zu schauen, daß sie dort den Herrn liegen sehen, der nicht mehr am Kreuze hängt, sondern schon in der Herrlichkeit des Vaters ist. Man sieht also, welches religiöse Anliegen Radbert letztlich bei der Frage der schmerzlosen Geburt bewegte: das Hinüber aus dem Dunkel der Erbschuld hinauf in die Glorie der Geburt und so auch der ewigen Herrlichkeit, wo er nun ist und mit ihm die Mutter<sup>110</sup>.

Den theologischen Hintergrund dieser Ausführungen zeigt der erneute Hinweis auf das Dogma von Chalcedon in den letzten Darlegungen von *De partu virginis*. Radbert kommt noch einmal auf die Predigt Leos zur Geburt des Herrn zu sprechen und führt aus ihr drei

<sup>101</sup> Quae (ecclesia) virtute Dei in dextris est collocata: PL 120, 925 C.

<sup>102</sup> Jo 17, 21 ff., zitiert PL 120, 176 C.

<sup>103</sup> Sicut Pater et Filius unum sunt per substantiam, ita et nos in ipsis unum sumus per gratiam: ebd.

<sup>104</sup> PL 120, 1001 D f.

<sup>105</sup> Sibi ipse columnas scidisse recte dicitur, dum . . . dedicavit Mariam et per eam sibi univit ecclesiam, cui septem principalia dona Spiritus Sancti divisit: PL 120, 105 C.

<sup>106</sup> PL 120, 1040 B.

<sup>107</sup> PL 120, 1055 A/B.

<sup>108</sup> Super choros elevata angelicos: PL 120, 1009 D.

<sup>109</sup> PL 96, 235 A — 236 A.

<sup>110</sup> Et ideo, sponsae Christi, sic respicite ad cunas et ad praesepium, ut eum semper consedere intelligatis in dextera Patris, non iam vagientem inter crepundia neque pendentem in cruce sed regnantem super omnia, cui data est, ut ipse testatur, omnis potestas: PL 96, 236 A; vgl. ebd. 233 C/D.

lange Stellen wörtlich an<sup>111</sup>. In ihnen wird schon darauf hingewiesen, daß die Geburt, trotz aller Ähnlichkeit in der Bereitung des menschlichen Körpers von der Mutter, im Wesen ganz unähnlich sei von einer gewöhnlich menschlichen, weil sie Tat der göttlichen Macht in der Jungfrauengeburt ist<sup>112</sup>. Kurz nachher führt er den Gedanken des Chalcedonense auch in eigenen Worten aus. Es geschieht bei der Deutung der Isaiasprophetie: Gott wird Euch ein Zeichen geben. Dies gottgegebene Zeichen besteht nach Radbert darin, daß in Christus eine doppelte *Handlungsmöglichkeit* ist, ohne daß die beiden Naturen sich *vermischen*. So handelt die Gottheit und handelt die Menschheit des einen Christus. Aber das geschieht doch so, daß die Gottheit nicht ohne die Menschheit handelt und die menschliche Natur nicht ohne die göttliche, mag sich dabei auch die göttliche verbergen unter der Gestalt des Knechtes. Daher ist auch die Geburt ein Zusammenwirken von beiden: *ut natura nascentis comprobetur ex Virgine et signum, quod ipse dedit, per se mirabile praedicetur ex divinitatis operatione*<sup>113</sup>. Es verbindet sich also der Gedankengang des Dogmas von Ephesus von der Gottesgebärerin mit dem von Chalcedon von der echten Menschheit des Herrn in wahrer, wenn auch wunderbarer Geburt aus der Jungfrau. Auch Radbert gründet also im Tiefsten sein Marienbild auf der Unvermischtheit der Naturen, die beide in voller Göttlichkeit und Menschlichkeit das Wunder der Personeneinheit und damit das Wunder Mariens als der jungfräulichen und doch wahren Mutter des ewigen Wortes in seiner echten Menschheit ausmachen. Erst in diesem scheinbaren Gegensatz ist auch bei Radbert erst das Wunder in der ganzen Größe sichtbar. So erscheint wieder die Wichtigkeit des Dogmas von Chalcedon für das Christus- und Marienbild bis in seine letzten Auswirkungen. Radbert ist dabei der Theologe, der wie in seiner Eucharistielehre<sup>114</sup> gegen Rattramus die feinere Linie des echten Symbols im Wunder vertritt. So enthält sein Marienbild, stärker noch ausgeprägt als bei Ildelfons von Toledo, das ganz Wundervolle ihres reinen Seins bis hin zur unbefleckten Empfängnis und zur Glorie droben am Thron ihres Sohnes. Aber es behält dabei das andere Element des Dogmas von Chalcedon: das volle Mütterliche, das die echte Menschennatur ihres Kindes schenkt nicht nur in wunderbarer Empfängnis aus dem Heiligen Geist, sondern auch in schmerzfreier wundervoller Geburt. Es ist somit stärkste spekulative Verbindung der von Ephesus und Chalcedon angeregten Gedanken: *honor, quia totum erat deificum, quod natum*<sup>115</sup>.

<sup>111</sup> Siehe PL 96, 228 Bf.

<sup>112</sup> Nam, ut ipse (Leo) testatur, haec nativitas, licet sit in eo natura consimilis, origo est dissimilis: PL 96, 228 B.

<sup>113</sup> PL 96, 231 A.

<sup>114</sup> Vgl. J. Geiselman, Die Eucharistielehre der Vorscholastik, Paderborn 1926, 145 ff.

<sup>115</sup> PL 96, 223 A.

c) Paschasius in dem Brief ad Paulam et Eustochium  
Ps.-Hieronymus

Zu diesem Marienbild des Paschasius Radbertus paßt innerlich sehr gut der im Mittelalter unter dem Namen des Hieronymus gehende Brief an Paula und Eustochium über die Aufnahme Mariens in den Himmel<sup>116</sup>.

T. A. Agius hat ihn 1923 eingehender untersucht und Radbert zugeschrieben<sup>117</sup>. G. Morin hatte das kurz bereits 1888 getan<sup>118</sup>, aber 1891 in dem Brief eine fromme Täuschung des Ambrosius Autpertus gesehen<sup>119</sup>. Auf die Darlegungen von Agius hin hat Morin wieder Radbert als Verfasser anerkannt<sup>120</sup>. 1938 hat Dom C. Lambot sich noch eingehender der Frage zugewandt und ebenfalls Radbert den Brief zugeschrieben<sup>121</sup>. Der Beweis von Agius stützt sich im wesentlichen auf drei Gründe. In der sicher echten Erklärung des 44. Psalms ist wie im Brief die Schrift des Ambrosius *De virginibus* in ganz ähnlicher Weise, wenn auch unabhängig, benutzt. Die Ähnlichkeit geht so weit, daß einzelne Worte in beiden Werken wörtlich gleich den Ausführungen des Ambrosius beigefügt sind. So hat z. B. sowohl die Erklärung in Psalm 44 wie der Brief die Worte ‚splendor paternae gloriae‘, wo Ambrosius nur von splendor spricht<sup>122</sup>. Verstärkt wird dieser Grund durch eine ganz ähnliche Ausführung zur christologischen Frage des *Homo assumptus*<sup>123</sup>. Endlich ist eine Reihe von Formulierungen in beiden Schriften gleich. Es werden auch mehrere seltene Worte in beiden gebraucht, wie *officiosissime*, *gratulabundus*<sup>124</sup>. Dom Lambot hat diesen ersten Versuch wesentlich ergänzt<sup>125</sup>.

Wir können nun durch das bisherige Ergebnis unserer Untersuchung des Marienbildes Radberts diese mehr literarischen Feststellungen auch inhaltlich stützen. Zugleich wird es dadurch möglich sein, das Marienbild Radberts und seiner Zeit in einigen Punkten noch deutlicher herauszuarbeiten.

Der Verfasser zeigt im Brief, wie die Lehre der Aufnahme Mariens in den Himmel auf der einen Seite weit verbreitet war<sup>126</sup>. Die Nonnen haben ihn daher um einen

<sup>116</sup> Ep. 9, PL 30, 126—147.

<sup>117</sup> On Pseudo-Jerome, Epistle 9: JThStud 24 (1923) 176—183.

<sup>118</sup> RevBén 1888, 347.

<sup>119</sup> Ebd. 1891, 276 und 1892, 497.

<sup>120</sup> Ebd. 1923, Suppl. 106.

<sup>121</sup> Ebd. 46 (1939) 265—282. Vgl. dazu auch zustimmend H. Peltier, DictThCath 13, 1632 und Paschase Radbert, abbé de Corbie, Amiens 1938; M. Jugie, La mort et l'assomption de la Sainte Vierge, Città del Vaticano 1944; S. Alameda, La desorientación asuncionista de los siglos VIII—XIII y sus causas: Estudios Marianos 6 (1947) 205—207; H. Barré, La croyance à l'Assomption corporelle en Occident de 750 à 1150 environ: Études Mariales 7 (1949) 70—73; G. Quadrio, Il trattato ‚De Assumptione beatae Mariae Virginis‘ dello Pseudo-Agostino et il suo influsso nella Teologia Assunzionistica Latina, Romae 1951, 86. Weitere Literatur siehe A. Deneffe-H. Weisweiler, Gualteri Cancellarii et Bartholomaei de Bononia O. F. M. Quaestiones ineditae De Assumptione B. V. M., Monasterii 1952, 47 f. — Bei H. Barré, a. a. O., findet sich ein guter Überblick zur Entwicklung in der Verfasserfrage.

<sup>122</sup> Agius, a. a. O. 180.

<sup>123</sup> A. a. O. 181.

<sup>124</sup> A. a. O. 182.

<sup>125</sup> A. a. O.

<sup>126</sup> Die Grundlinien des Briefes hat gut herausgestellt: J. R. Geiselman, Die betende Kirche und das Dogma von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel: GeistLeben 24 (1951) 356—380; bes. 365 ff.

Bericht und seine Stellungnahme gebeten. Aber der Brief läßt den wesentlichen Grund nicht gelten: die Transituslegende<sup>127</sup>. Das einzige, was dem Briefschreiber die Legende zu beweisen scheint, ist, daß Maria am heutigen Festtag von ihrem Leib geschieden ist<sup>128</sup>. Auch das leere Grab ist dem Verfasser kein Beweis dafür, weil nicht feststeht, wann der Leichnam aus ihm genommen wurde<sup>129</sup>. So möchte der Brief keine feste Entscheidung geben, wenn er auch die Tatsache nicht leugnen will<sup>130</sup>. Der Schreiber will also nur über das Paula und Eustochium antworten, was sicher ist, um so ihre religiöse Haltung Gott gegenüber zu stärken, wozu ihm Maria als Siegerin über allen Irrtum helfen möge<sup>131</sup>. Es ist hier schon bezeichnend, wie sehr Maria in ihrer Dienerinstellung bleibt. Daher ist es für den Verfasser auch letztlich nicht so wesentlich, daß ihr Leib schon in der Herrlichkeit ist; wenn sie nur selbst am Thron ihres Sohnes bittet. Es ist also dasselbe dienende Bild, das wir oben schon aus dem Matthäuskommentar und aus *De partu virginis* gesehen haben. Sicher erscheint ihm von den Geschehnissen nach der Auferstehung nur, daß Maria Jungfrau blieb an Geist und Körper. Darum beschützte sie Gabriel und vor allem der Apostel Johannes<sup>132</sup>.

Es kommt an dieser Stelle zu einer sehr interessanten Darlegung über das Leben Marias nach der Himmelfahrt ihres Sohnes. Die Mutter ward das Zentrum des Lebens der Apostel. Denn sie war am meisten vom Heiligen Geist in die Geheimnisse des Herrn eingeweiht worden — mehr als die Apostel, wenn auch diese vom Geist in alle Wahrheit eingeführt worden waren<sup>133</sup>. Die Einheit der Mutter mit den Aposteln umfaßte neben diesem Unterricht nach dem Bericht der Apostelgeschichte ein gemeinsames Beten und Vertrauen<sup>134</sup>. Das ist dem Verfasser des Briefes zugleich ein weiterer Grund der Aufnahme Mariens in den Himmel: Nun ist der Kreis ihres Lebens noch größer geworden: *Exultate, inquam, et gaudete et laetetur omnis orbis, quia hodie nobis omnibus eius intervenientibus meritis salus aucta est*<sup>135</sup>. Man wird sich hier der Worte von selbst erinnern, die Radbert in *De partu virginis* im gleichen Sinn an die Nonnen richtete. Aber dort wie hier kommt es Radbert offenbar sehr darauf an, daß auch so Christus der Mittelpunkt des religiösen Lebens ist. Denn er fügt ausdrücklich hinzu: Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß alles, was der Mutter in würdiger Weise an Ehre zuerkannt wird, zum Lob ihres Sohnes gereicht<sup>136</sup>. Daher

<sup>127</sup> PL 30, 127 B/C. <sup>128</sup> *Ex his nihil aliud experiri potest pro certo, nisi quod hodierna die gloriosa migravit a corpore: ebd.*

<sup>129</sup> *Quomodo autem vel quo tempore aut a quibus personis sanctissimum corpus eius inde ablatum fuerit vel ubi transpositum utrumne resurrexerit, nescitur: PL 30, 127 D.*

<sup>130</sup> *Quod, quia Deo nihil est impossibile, nec nos de beata Maria Virgine factum abnuimus: PL 30, 128 B.*

<sup>131</sup> *Unde de his, ex quibus certi sumus, tantisper loquamur ad exhortationem vestram: PL 30, 128 C.*

<sup>132</sup> *Quod si quaeritur post ascensionem quid egerit, unum pro certo est, quia Virgo sancta corpore ac mente permansit, quam sane angelus Gabriel acsi coelestis parnyphus intactam custodivit et Joannes apostolus atque evangelista, cui Christus eam de cruce commisit, virgo virginem servavit: PL 30, 128 C/D.*

<sup>133</sup> *Tanto siquidem verius quanto ab initio plenius per Spiritum Sanctum cuncta dederat et perspexerat oculis universa, licet et apostoli per eundem Spiritum Sanctum omnia cognoverint et in omnem edocti pervenerint veritatem: PL 30, 128 D; vgl. Exp. in Mt., PL 120, 988 B und 99 D.*

<sup>134</sup> *Quam sane beatam Virginem, etsi omnes venerati sunt discipuli eique famulabantur affectu dilectionis, Joannes tamen amplius . . . : PL 30, 128 D f.; zu „nihil haesitantes“ im Text siehe Exp. in Mt., PL 120, 988 B/C.*

<sup>135</sup> PL 30, 130 B.

<sup>136</sup> *Nulli enim dubium, quin totum ad gloriam laudis eius (Christi) pertineat, quidquid digne Genitrici suae impensum fuerit: PL 30, 130 C.*

Das frühe Marienbild der Westkirche unter dem Einfluß des Dogmas von Chalcedon

(ex quo) fürchtet er auch an dieser Stelle, daß sein Lob nicht groß genug gegenüber der Mutter ist<sup>137</sup>. Es ist also dieser Hinweis auf Christus keine Einschränkung des Lobes der Mutter, sondern es wird dadurch nur die enge Verbindung von Mutter und Sohn herausgestellt. Was zu ihr von Menschenmund gesagt wird, ist ja immer noch gering gegenüber dem Lob der Ewigkeit, womit Maria durch den Mund der Propheten, der Patriarchen, der Evangelisten und der Engel gepriesen wurde bis hin zum ‚gratia plena‘<sup>138</sup>.

Hier wie in *De partu virginis* und im Matthäuskommentar ist der gleiche Gedanke der Marienauffassung Radberts im Anschluß an den Leobrief maßgebend: ihre über alles erhabene echte Geburt des ewigen Gottes. Wie in den anderen Schriften sind es drei Grundgedanken, um die seine Ausführungen kreisen. Einzigartig ist diese Geburt und daher auch die Stellung der Mutter zunächst, weil sie *Mutter und Jungfrau zugleich* ist. Sie verbindet die Jungfrauschaft mit der Fruchtbarkeit. Eingehend spricht der Brief darüber, wenn er Johannes und Maria gegenüberstellt. Beide teilen die Jungfrauschaft, und darum ward Johannes mit Recht zum Schützer Marias bestellt. Aber dennoch ist sie bei beiden ganz verschieden. Weil die Fruchtbarkeit der Unversehrtheit noch höher steht als die bloße Jungfrauschaft, ist in Maria Jungfrauschaft wie Fruchtbarkeit ganz göttlich groß<sup>139</sup>. Es ist ihre Geburt einfachhin *das* Wunder, freilich bleibt ihr Kind dabei wahres Menschenkind<sup>140</sup>. Auch diesen Gedanken hatten wir bereits oben bei Radbert festgestellt<sup>141</sup>. Den Einfluß des Dogmas von Chalcedon können wir somit gleichfalls hier im Brief bemerken.

Der zweite Gedankenkreis um das Geburtsgeheimnis des Briefschreibers umschließt wie in *De partu virginis* das *Herabkommen Gottes im wahren Menschentum* in den Schoß der Jungfrau. In beiden Schriften wird dieser Gedanke an Hand der Psalmstelle *Descendit sicut pluvia in vellus* (Ps 71, 6) dargetan.

In *De partu virginis* beruft sich Radbert auf Kassiodors Psalmenkommentar<sup>142</sup>. Im Brief finden wir diese Berufung nicht, aber sonst den gleichen Gedanken<sup>143</sup>. Denn in beiden senkt sich der himmlische Tau auf das jungfräuliche Vlies nieder. Die ganze Fülle (unda) der Gottheit hat sich ins Fleisch ergossen, als das Wort Fleisch wurde<sup>144</sup>.

<sup>137</sup> Ex quo timeo satis et valde pertimesco, dum vestris cupio parere profectibus, ne forte sicut improbus ita et indignus laudator inveniatur: PL 30, 120 C.

<sup>138</sup> PL 30, 130 C/D.

<sup>139</sup> Una siquidem virtus virginitatis in ambobus, sed altera proportio in Maria: altera quidem quia fecundior, sed ipsa. Ipsa vero, sed altera, quia etsi ipsa eademque incorruptio, tamen foecunditas integritatis longe gloriosior quam virginitas. Idcirco et foecunditas in illa tota deifica est et virginitas. . . Ideoque totum superexcellit de illa, quae dicuntur, quia sunt divina et ineffabilia: PL 30, 129 A/B.

<sup>140</sup> Unde virginitas et fecunditas prolis supereminens novitas est, quamquam humanum cernatur ex carne, quod nascitur: Ebd.

<sup>141</sup> Vgl. *De partu virginis*: PL 120, 1375 A/B.

<sup>142</sup> PL 120, 1385 C.

<sup>143</sup> PL 30, 131 A.

<sup>144</sup> PL 30, 131 A. Vgl. *De partu virginis*, PL 120, 1385 D.

Der Brief fügt daran noch eine nähere christologische Erläuterung, die sich aber im wesentlichen auch in *De partu virginis* findet, wo sie unter dem Namen des Athanasius geht<sup>145</sup>: Das Wort ist in dieser wundervollen Geburt nicht vom Vater geschieden. Im verborgenen Gottesgeheimnis, das er allein kennt, ist er für uns Mensch geworden. Da er die ganze Menschennatur annahm, ward er ganz Mensch, und da er zugleich alles behielt, konnte er auch nichts anderes als Gott sein, als er aus Maria geboren ward<sup>146</sup>. Er ist die Allwissenheit und die Allmacht. So wußte und vermochte er das Wunder zu schaffen, in einer Person, in einer Substanz Gott und Mensch zu sein. Die Mutter aber wurde darum mit Recht — der Brief wendet hier das Radbertus so geläufige „iure“ an — vom Engel mit „gratia plena“ begrüßt<sup>147</sup>. So kam in Maria auch die Fülle der Gnade, wenn auch in einem anderen Sinn als in Christus. Auch das ist eine sonst von Radbert vertretene Idee für Christus<sup>148</sup>, die er nun hier auf die Mutter überträgt als die Gebenedeite unter den Weibern<sup>149</sup>. Die Segnung Mariens hat dadurch den Fluch Evas ganz weggenommen<sup>150</sup>, ja die Gnade ist nun noch größer geworden, als sie je in der Welt gewesen ist<sup>151</sup>.

So tritt das Wunder echter Menschwerdung des wahren Gottessohnes in neuer Herrlichkeit, nun von der Gottheit aus gesehen, in das Marienbild: *Igitur quod natura non habuit, usus nescivit, ignoravit ratio, mens non capit humana, pavet coelum, stupet terra, creatura omnis etiam coelestis miratur: hoc totum est, quod per Gabrielem Mariae divinitus nuntiatur et per Christum adimpletur*<sup>152</sup>. Der Grundgedanke in beiden Werken ist also der gleiche. Nur die Schlußfolgerung ist verschieden: Wie kann denn diese Geburt dennoch eine natürliche sein? fragt sich Radbert in *De partu*. Und der Brief bittet als Folgerung die Nonnen, im Lob dieser Gottesgebärerin an ihrem Festtag nicht zu ermüden. Ist doch das Fest das Privilegium derer, aus der Gott und Mensch geboren ist<sup>153</sup>.

Wir dürfen eine wiederum gleiche Voraussetzung in beiden Schriften zu dieser Geburt nicht übergehen, da sie wiederum ganz bezeichnend für Radbert ist. Es ist oben darauf hingewiesen worden, wie stark Radbert die unbefleckte Empfängnis Mariens herausstellt. So nur

<sup>145</sup> Vgl. PL 120, 1369 C. Siehe Agius, a. a. O. 181.

<sup>146</sup> PL 30, 131 C. Siehe dazu Leo, ep. 25, PL 54, 210.

<sup>147</sup> PL 30, 131 C.

<sup>148</sup> Vgl. Exp. in Ps. 44, PL 120, 1025 C/D.

<sup>149</sup> *In Mariam vero totius gratiae, quae in Christo est, plenitudo venit, quamquam aliter*: PL 30, 131 D.

<sup>150</sup> PL 30, 131 D. Vgl. denselben Gedanken in Exp. in Mt., PL 120, 983 C und *De partu virginis*, PL 120, 1372 A/B.

<sup>151</sup> *Insuper gratiam refudit Christi ortus, quam non habuit prius omnis mundus*: PL 30, 131 D.

<sup>152</sup> PL 30, 131 D.

<sup>153</sup> PL 30, 132 D.

konnte nach ihm das Fleisch des Menschensohnes ganz rein sein, wenn er es aus der unbefleckt empfangenen Mutter nahm. Damit geht Radbert bekanntlich weit seiner Zeit voraus, der es genügte, wenn die Empfängnis im Heiligen Geist und in wunderbarer Geburt geschah, sollte die Mutter auch selbst noch befleckt empfangen worden sein. Die Forderung der ganz reinen Geburt führte ihn dazu. Den gleichen Grundgedanken, wenn auch vielleicht noch nicht bis zur letzten Schlußfolgerung durchgedacht, findet man auch im Brief. Er geht dabei von dem auch von Alkuin gebrauchten<sup>154</sup> und aus Arnobius genommenen Bild von der Purpurfärbung aus. Wie die ganz reine Leinwand durch das Blut der Purpurschnecke purpurn wird, so ist Maria durch den Heiligen Geist als Jungfrau die Mutter im Purpur geworden, dadurch ganz geeignet als Kleid und als Ruhm des höchsten Königs<sup>155</sup>. Sie war schon längst (*dudum*) unvergleichbar über alle Jungfrauen erhaben, so daß sie schon damals die Vereinigung mit der Gottheit unter beiden Naturen in sich hätte aufnehmen können. Aber nun wird sie vom Heiligen Geist erfüllt und mit der Kraft des Allerhöchsten überschattet, so daß sie nun noch mehr göttlichem Handeln offensteht<sup>156</sup>. Hierbei vergißt Radbert das Chalcedonense nicht: *salva utraque natura*. Damit will er wiederum die Größe der Geburt herausstellen und die Mutter auszeichnen. Das *sanctior quam astra coeli* aus *De partu virginis*<sup>157</sup> ist hier im Brief noch konkreter umschrieben: *pretiosior meritis, celsus sublimior fastigiis, pulchrior sanctitate, gloriosior suorum praerogativis meritorum*<sup>158</sup>. Daher ist Christus seiner Mutter in seiner Himmelfahrt vorausgegangen und hat ihr droben den Ort der Unsterblichkeit bereitet, damit sie mit ihm herrsche in Ewigkeit<sup>159</sup>. So ist dort droben ewige Himmelfahrt statt der bei uns nur einmal im Jahr gefeierten<sup>160</sup>. Der Herr erfüllt damit als erster jenes Gebot, das er uns allen gegeben hat im Befehl, Vater und Mutter zu ehren — wie den ewigen Vater, so auch die irdische Mutter<sup>161</sup>.

Sofort aber geht dieser Gedanke wie in den anderen Schriften Radberts und vor allem im Matthäuskommentar wieder auf das Christologische über und erhält aus ihm seine besondere Weite und Größe, die das ganze Marienbild Radberts immer wieder auszeichnet. Auch dadurch verrät sich der gleiche Verfasser: Göttlicher Vater und irdische Mutter erinnern ihn an die beiden unvermischten Naturen des Dogmas

<sup>154</sup> Vgl. PL 101, 46 D und 210 D.

<sup>155</sup> PL 30, 133 A/B.

<sup>156</sup> *Quippe, ut ita loquar, beata et gloriosa Virgo Maria eo modo, quamvis dudum incomparabilis esset universis, quae sub coelo sunt, virginibus, ut decenter posset in se suscipere divinitatis admixtionem salva utraque natura: PL 30, 133 B.*

<sup>157</sup> Vgl. PL 120, 1372 B.

<sup>158</sup> PL 30, 133 B.

<sup>159</sup> *Ascendit et praeparavit huic sanctissimae et gloriosissimae Virgini locum immortalitatis, ut cum eo regnare posset in perpetuum: PL 30, 133 D.*

<sup>160</sup> PL 30, 134 D.

<sup>161</sup> PL 30, 135 A.

von Chalcedon. Es ist genau so wie in *De partu virginis*<sup>162</sup>. Zwar sind die Naturen verschieden. Denn nur in der einen ist er der Mutter untertan. Aber dennoch bleibt er der Eine Christus in beiden Naturen, unvermischt und zugleich ungeteilt. So ist daher auch Maria zu verehren: als Mutter des Herrn, die Gott und Mensch uns schenkte. Man spricht daher mit Recht von zwei Geburten des Herrn: die eine aus dem Vater in der Ewigkeit, die andere aus der Mutter in der Zeit. Aber ein und der gleiche ist es, der so geboren wurde nach dem Pauluswort: *In quo habitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter*<sup>163</sup> (Col 2, 9). Somit ist auch die Erfüllung der Weissagung des Jeremias von dem ganz Neuen, das Gott schafft, erfüllt<sup>164</sup>, eine Stelle, die sowohl im Matthäuskommentar<sup>165</sup> wie in *De partu virginis*<sup>166</sup> im gleichen Zusammenhang angeführt wird<sup>167</sup>. Wenn wir alle diese Ähnlichkeiten zusammenfassen, ist die Gleichheit des Marienbildes in der Geburt Gottes und in unvermischten Naturen und damit in voller Größe wohl deutlich gemacht.

Noch ein dritter Gedankenkreis verbindet den Brief mit den andern Werken Radberts: nicht nur die ausdrückliche Zweiheit der Naturen wird in Anwendung der Lehre von Chalcedon hervorgehoben, sondern auch die des *doppelten Handelns Christi*, was wiederum für das eigene Marienbild des Abtes wesentlich ist. Doppelt ist das auffällig, weil sonst für das Marienbild dieser christologische Zug weniger beachtet wurde. Im Brief ist der Gedanke unmittelbar dem Leobrief an Flavian teilweise sogar wörtlich entnommen: *Verbo operante, quod Verbi est, et carne exsequente, quae carnis erant*<sup>168</sup>. Der Schluß ist auch der gleiche in beiden: *Sic quippe cuncta oportet considerare, quatenus et plena divinitas in Christo intelligatur homini unita et plena humanitas in Deum assumpta*<sup>169</sup>. Wie in *De partu virginis* gefolgert wird, daß so beides ganz und immer in der Herrlichkeit wie in der exinanitio verbunden bleibt und daher auch die Geburt in allem Glanz eine na-

<sup>162</sup> PL 120, 1373 A/B.

<sup>163</sup> Porro quod Patrem honoraverit, ipse testis est, cum ad Iudaeos ait: Ego gloriam meam non quaero. . . De matre vero evangelista: . . . Erat subditus illis. Sed alia est natura, qua Deus Pater secundum se honoratur, alia qua idem parentibus subditur. In utraque tamen unus idemque Christus recte creditur. . . Hanc quippe unionem divinitatis et humanitatis inconfusam atque indivisam fides catholica servat. . . , ut neque conversio in alterutram duarum substantiarum partem recipiatur nec divisio. Sic namque credere, honorare est matrem Domini, quae Deum nobis genuit et hominem neque hominem sine Deo neque sine homine Deum, sed Deum et hominem unum et verum Jesum Christum. Alioquin Deigenitrix dici non posset. . . Propterea duas in Christo recte confitemur nativitates, unam videlicet de Patre sine initio et sine tempore sempiternam et coaeternam Deo Patri, alteram de matre cum tempore. . . Tunc quando Verbum caro factum est ex carne Virginis, divinitatis atque humanitatis substantia in utero ita inconfuse unitur, ut una persona sit Deus et homo Christus, ex duabus siquidem naturis sine confusione alterius. . . Hinc quoque apostolus: In quo habitat. . . : PL 30, 135 A/D.

<sup>164</sup> Vere novum et omnium novitatum supereminens novitas virtutum, quando Deus . . . sic ingressus est hospitium ventris: PL 30, 136 B.

<sup>165</sup> PL 120, 106 D f.

<sup>166</sup> PL 120, 1374 B.

<sup>167</sup> Vgl. dazu Ambrosius bei Agius, a. a. O. 181. Es scheint aber nur eine lose Verbindung hier zwischen beiden zu bestehen.

<sup>168</sup> PL 30, 139 B; vgl. Denzinger, *Enchiridion* n. 144.

<sup>169</sup> PL 30, 140 B.

Das frühe Marienbild der Westkirche unter dem Einfluß des Dogmas von Chalcedon

türliche bleiben kann, so ist es auch hier: Unde quod concipit et parit Virgo, sicut non sine potentia Verbi est, ita non sine veritate carnis<sup>170</sup>. Angewandt auf die beiden Handlungsweisen des Herrn, heißt es dann: Quoniam sicut est unus, qui Lazarum verbo potentiae suae vocat, ut exeat foras a monumento, sic idem ipse est unus, qui flevit humanitatis affectu<sup>171</sup>. Auf Maria bezogen aber bedeutet das einen neuen Grund für das ganz Neue, das durch ihre Geburt und in ihr der Welt geschenkt ward: Haec est mira et admirabilis novitas, immo omnium novitatum supereminens novitas unitatis<sup>172</sup>.

Der Brief geht nach dieser mehr ontischen Darlegung der Würde Mariens und ihrer in ihr begründeten Aufnahme in den Himmel mehr auf die *psychologische Voraussetzung* ihrer Himmelfahrt ein. Auch dort finden sich mehrere Parallelen zu den anderen Schriften Radberts. Wir haben schon darauf hingewiesen, wie er Maria nach dem Tode Christi in tiefster Trauer findet, so daß sie nicht unter den Frauen gewesen sein könne, die zum Grabe pilgerten. Die gleiche innere Grundhaltung findet sich im Brief wieder. Maria hat alle Worte treu in ihrem Herzen bewahrt. Sie hat mit großem Schmerz sich nach der Himmelfahrt ihres Sohnes nach ihm gesehnt<sup>173</sup>. Die Rückerinnerung an die Worte, die Taten, die Lehren ihres Kindes haben das noch vermehrt. Hat sie doch mehr als alle anderen menschlichen Herzen zusammengenommen die Liebe, die der Heilige Geist entzündet, zu ihrem Kind im Herzen getragen<sup>174</sup>. Vielleicht, so meint der Briefschreiber, hat es sie in dieser Sehnsucht hingezogen zum Ort seiner Himmelfahrt, seines Begräbnisses, der Auferstehung und seines Leidens, um dort getröstet zu werden<sup>175</sup>. Was Wunder also, wenn sie heute über die Engelchöre erhoben wurde, damit sie Gestalt und Antlitz des Herrn, den sie so geliebt und nach dem sie sich so im Innersten ihres Herzens gesehnt hat, sehen kann<sup>176</sup>. Wir werden später den gleichen Gedanken bei Ps.-Augustinus, De assumptione wiederfinden.

Von derselben Größe ist auch das Bild der *schmerzhaften Mutter* mit Ambrosius gezeichnet. Sie war mehr als Martyrin, weil sie nicht nur körperlich, sondern seelisch so gelitten hat. Weil sie den Herrn am stärksten liebte, war auch ihr Leid das tiefste. Sie hat darin seinen Tod zu dem ihrigen gemacht<sup>177</sup>. Das ist derselbe Grundzug der persönlichen Marienminne, der Radbert antrieb, die Mutter des Herrn ohne alle Makel der menschlichen Geburt, ohne Schmerz und Wehen sein zu lassen. Es ist derselbe Grundzug, der ihn im Matthäuskommentar über ihre Jungfrauschaft schreiben ließ, daß der Gläubige eher sterben müsse, als daß er glaube, sie habe je die Reinheit verloren, ja wenn eine Verfolgung drohe, müsse das vor dem Tod geschehen, weil dies Bekenntnis nachher nicht mehr möglich sei<sup>178</sup>.

Unmittelbar wird diese Ähnlichkeit der Marienbilder im Brief an Paula und in den anderen Schriften Radberts greifbar bei Ausführung

<sup>170</sup> PL 30, 140 A.

<sup>171</sup> PL 30, 140 B; vgl. ebd. 140 A.

<sup>172</sup> PL 30, 139 A.

<sup>173</sup> PL 30, 140 D.

<sup>174</sup> PL 30, 140 C/D.

<sup>175</sup> PL 30, 141 B.

<sup>176</sup> Et ideo hodie, dilectissimae, elevatur super choros angelorum, ut possit speciem vultumque videre Salvatoris, quem amaverat, quem cupierat ex toto desiderio cordis: PL 30, 141 C.

<sup>177</sup> Ex quo constat, quod supra martyrem fuerit. Alii namque sancti, etsi passi sunt pro Christo in carne, tamen in anima, quia immortalis est, pati non potuerunt. Beata vero Dei genitrix, quia in ea parte passa est, quae impassibilis habetur, ideo, ut ita fatear, quia spiritualiter et caro eius passa est gladio passionis Christi, plus quam martyr fuit: PL 30, 142 B/C.

<sup>178</sup> PL 210, 106 C.

beider über das *Tugendleben Mariens*. Agius hat schon darauf aufmerksam gemacht, wie *Ambrosius* sowohl für die *Expositio* in Ps. 44 wie für den Brief eine der Quellen ist. Trotz der einzigartigen Auserwählung bleibt Maria mit *Ambrosius* die demütige Magd und so die Lehrerin der Jungfrauen. Was gibt es Vornehmeres als die Mutter des Herrn, was Leuchtenderes als sie? Was ist keuscher als sie, die den Leib Christi ohne Befleckung des Körpers gebar? So fragen beide Schriften mit *Ambrosius*<sup>179</sup>. Sie fügen beide hinzu: Dennoch hat der Herr allein ihre Demut angesehen, welche die Beschützerin aller übrigen Tugenden ist. Hier verbindet sich also das antiarianische und antiapollinaristische Marienbild des *Ambrosius* mit dem des Papstes *Leo* zu einer Einheit. Der Glanz der echten Gottesmutter, wie er die antiarianische Marienauffassung als Beweis der wahren Gottheit Jesu und das antiapollinaristische Bild als Beweis der wahren Menschheit beherrscht, wird nun zur Einheit mit dem antinestorianischen und antieutychetischen der wahren hypostatischen Union in der Unversehrtheit der Naturen des Kindes Mariens und daher ihrer besonderen Mutterstellung. Sie ist so vertieft die glorificata necnon deificata quantum novit ille, qui eam elegit in sua sapientia<sup>180</sup>.

Es ist in diesem Zusammenhang nicht ohne Bedeutung, daß es mir gelang, in den anderen Werken wie im Brief eine ähnliche Einarbeit von *Augustinus* festzustellen, wie sie Agius für *Ambrosius* schon gefunden hatte. Sie findet sich gleich hier bei dem Marienbild der demütigen Jungfrau. Der Brief weist unmittelbar im Anschluß an die Darlegungen des *Ambrosius* darauf hin, daß Maria von ihrem Sohn nicht lernte, die Himmel und die Engel zu schaffen oder andere Werke Gottes zu vollbringen. Ihre Aufgabe war die schlichte Demut<sup>181</sup>. Man findet den gleichen Gedankengang im *Matthäuskommentar*<sup>182</sup>. Genommen aber ist dieser Text aus der 69. Predigt *Augustins*<sup>183</sup>. Nur ist er im Brief persönlich auf die Gottesmutter angewandt. So wirkt also hier im *Assumptabrief* die christliche Vergangenheit in *Augustin* wie in *Ambrosius* mit, den Ruhm Mariens zu preisen. Es erscheint die *Gnadenerwählung* Mariens bis hin zum Thron des ewigen Gottes als die natürliche Folge ihrer seit den ersten Jahrhunderten erarbeiteten Stellung im Heilsgeschehen, wozu jede Zeit aus ihrem christologischen Bild neue Züge beifügte.

Das führt zu einem letzten gemeinsamen Punkt der Marienauffassung des Briefes und der übrigen Schriften *Radberts*. Es ist die Idee des *mystischen Leibes Christi*, in dem, wie schon dargelegt, Maria jene bevorzugte Stellung einnimmt. Sie ist der hortus conclusus im besonderen Sinn, während das Bild im allgemeinen Sinn von der Kirche gilt<sup>184</sup>. Im

<sup>179</sup> PL 30, 144 C; Exp. in Mt., PL 120, 1055 A; *Ambrosius*, De virginibus II 2, PL 16, 220. Vgl. Agius, a. a. O. 178 f.

<sup>180</sup> PL 30, 143 D.

<sup>181</sup> Non ergo beata Dei genitrix a Filio suo Domino nostro didicit coelos fabricare, non angelos creare, non miracula deitatis insignia operari, sed tantum humiliori . . . : PL 30, 145 A.

<sup>182</sup> PL 120, 453 D.

<sup>183</sup> PL 38, 441 n. 2.

<sup>184</sup> De hac (Maria) specialiter dictum est in Canticis, quamvis generaliter de ecclesia significatum intelligamus: PL 120, 106 C.

Brief wird auf diese mystische Einheit besonders am Schluß hingewiesen. Maria ist dort jene, die den Jungfrauen den Bräutigam geboren hat<sup>185</sup>. „Sie ist Eure Schwester geworden, weil sie auch den Willen Gottes tat, als sie Mutter wurde.“<sup>186</sup> Freilich gilt das alles dem Geiste, nicht dem Fleische nach. So aber wird in ihr und durch sie die Einheit der Kirche und die Gemeinschaft im Leibe Christi sichtbar, von welcher der Herr in der Abschiedsrede sprach: ‚Ich will, Vater, daß sie in uns eins sind, wie ich und Du eins sind‘. Ontisch wird diese Einheit durch den einen Mittler bewirkt. Wie aber Maria durch ihre Gehorsamstat in diese Einheit hineinwuchs, so sollen auch wir es tun im Vollziehen des Willens Gottes<sup>187</sup>. Daher ist Maria auch im Brief die Mittlerin und die Führerin zur mystischen Einheit mit ihrem Sohn in der Kirche. Ihre Aufgabe droben ist nur die eine, die Augen und die Herzen dorthin zu lenken, bis unsere Einheit mit ihm und ihr in der Glorie sichtbar wird<sup>188</sup>. Somit ist die Assumptio auch hier letzte Vollendung ihres, aber auch unseres Lebensbildes, in der Einheit „mit ihrem Sohn“ „in der Herrlichkeit“ — gegründet im Wunder des Gott-Menschen, wie es Chalcedon lehrte<sup>189</sup>.

<sup>185</sup> Diligite matrem Domini, quae vobis sponsum genuit immortalem: PL 30, 146 D.

<sup>186</sup> Ebd.

<sup>187</sup> Ebd.

<sup>188</sup> Illuc dirigite mentem, illuc abscondite vitam vestram, donec pertranseat furor Domini, quo beata Dei genitrix hodie pervenit. Ibi namque habetis sponsum, ibi pontificem, ibi omnia quaecumque quaesistis. Illuc dirigite mentem, ut, cum Christus Virginis filius apparuerit in fine saeculi, cum ipso et vos appareatis in gloria: PL 30, 147 A/B.

<sup>189</sup> J. R. Geiselman sieht in seinem genannten Artikel (vgl. Anm. 126) eine bisher noch nicht gelöste Verschiedenheit zwischen dem Matthäuskommentar Radberts und dem Brief an Paula in der Lehre von der Auferstehung der Toten beim Verscheiden des Herrn. Im Brief ist die Ansicht, daß es sich um eine ‚perpetua resurrectio‘ gehandelt habe, als Ansicht einzelner Gelehrter angegeben. Die eigene Meinung des Briefschreibers sagt, daß die Frage nicht sicher entschieden sei (PL 30, 128 A). Im Kommentar aber stellt sich Radbert deutlicher auf die Seite derer, die eine dauernde Auferstehung lehren. Die Begründung dafür ist die gleiche, wie sie im Brief für diese Lehre angegeben wird. Die Auferstandenen wären sonst keine echten Zeugen für Christus gewesen. Die Vertreter dieser Lehre gehen nach Radberts Zeugnis sogar so weit, daß sie behaupten, man müsse ihre Lehre als Glaubenswahrheit annehmen (PL 120, 965 D f.). Geiselman hält dies auch für die Ansicht Radberts. Aber der Text bringt zunächst nur einen Bericht Radberts über die Lehrmeinung. Denn er fährt fort: Weil wir aus den Evangelien jene nicht widerlegen können, die die andere Ansicht vertreten, ist es uns genug, wenn sie uns in dem nicht widersprechen, was wir mit einigen heiligen Lehrern vermuten (PL 120, 966 A). Der Unterschied der beiden Lehrmeinungen im Kommentar und im Brief liegt also im wesentlichen darin, daß das „certum non habemus“ zu einem „susplicari“ geworden ist. Es liegen Jahre zwischen den beiden Aussagen, da der Brief an Paula noch an die Äbtissin Teodrada geschrieben ist, also vor deren Tod 846. Der letzte Teil des Kommentars, der diese Äußerungen enthält, ist erst am Ende des Lebens, also um 860 (vgl. den Prolog zu l. 9, PL 120, 643 A f.) verfaßt. So ist der Unterschied wohl aus einer persönlichen Entwicklung erklärlich. Bezeichnend aber ist auch hier die Gleichheit, welche die Heilige Schrift in beiden Arbeiten maßgebend sein läßt. Das ist ganz Radbert, wie er sich auch

## d) Radbert in den drei ersten Predigten des Ps.-Ildefons

Unter den Predigten, die unter den Werken des hl. Ildefons von Toledo gedruckt sind<sup>190</sup>, wurden einige bereits von Dom Morin Radbert zugeschrieben. Es kommen vor allem die drei ersten in Betracht, da die vierte eine bloße Zusammenfassung der ersten ist, für die sich schon Dom Grenier 1876 als Werk Radberts verwandt hatte. Peltier hat sich in seiner Arbeit über Paschasius<sup>191</sup> wie im Artikel in *DictTh-Cath* Radbert für die Echtheit der drei ersten erneut eingesetzt<sup>192</sup>. Das tut auch neuerdings Dom E. M. Llopart<sup>193</sup>. Da eine eingehende Textuntersuchung aber noch nicht veröffentlicht ist und auch der eingehende Vergleich des Inhaltes noch fehlt, soll hier in Kürze beides geboten werden. Es wird so auch diesmal möglich sein, das Marienbild Radberts noch deutlicher zu machen.

sonst gibt. So schreibt er etwa auch im Kommentar über die Zahl der in Bethlehem getöteten Kinder: *Quia quod in Scripturis Sanctis non legimus, melius ignorare quam temere definire credimus* (PL 120, 142 B; vgl. auch 128 A f. und denselben Ausdruck im Brief, PL 30, 128 A wie B/C). — H. Barré, *La Royauté de Marie* (*RechScRel* 29 [1939] 315—317) regt für die 45. Homilie des *Homiliarium* des *Ps.-Paulus Diaconus* (PL 95, 1490—1497) eine genauere Untersuchung darüber an, ob sie nicht vielleicht Radberts Eigentum ist. Das Marienbild ist sicher recht ähnlich, besonders nach der psychologischen Seite hin, wenn auch die etwas schematische Deutung der verschiedenen Edelsteine nacheinander schon etwas Bedenken erregen dürfte. Diese werden wohl noch durch das Fehlen der für Radbert eigentümlichen Stileigenheiten verstärkt, wie wir sie oben selbst in dem kleinen *Sermo 2* des Ps.-Ildefons feststellen konnten. H. Barré schreibt später (1949) in *La croyance*, a. a. O. 75: *J'avais pensé jadis l'attribuer à l'abbé de Corbie, mais c'est peut-être trop prêter au riche.*

<sup>190</sup> PL 96, 239 ff.

<sup>191</sup> A. a. O. 112 f.

<sup>192</sup> A. a. O. 112.

<sup>193</sup> *Estudios Marianos* 6 (1947) 186. — Agius, a. a. O. 178, bemerkt zur Ansicht Morins, daß sich bei einer Abhängigkeit von Ps.-Hieronymus, ep. 9, auch der gleiche Stil erklären lasse. So werde es auch verständlich, warum sie handschriftlich mit Radberts Werk *De partu virginis* zusammen überliefert sei. — Wie unsere Untersuchung ergeben wird, handelt es sich bei den ps.-ildefonsischen Predigten um eine Sammlung von 14 Sermones verschiedener Verfasser und auch verschiedener Zeiten, von denen die ersten elf durch Fr. Feuardent 1577 herausgegeben wurden. Er druckte sie unter den Werken des hl. Ildefons, weil auch dessen Werk *De virginitate perpetua* in der Hs überliefert war. J. B. Posa (1588—1659) hat ihre Echtheit zuerst angezweifelt. Ein guter Überblick über die Echtheitsfrage findet sich bei A. Braegelmann, *The life and writings*, a. a. O. Die Verfasserin schließt ihre Zusammenstellung mit den Worten: *There seems to be little reason to ascribe any of them to Ildefonso* (163). Von neueren Untersuchungen seien hier genannt: H. Barré, *La Royauté de Marie pendant les neuf premiers siècles*: *RechScRel* 29 (1939) 303—334 und *La croyance*, a. a. O. 73—75; M. Gordillo, *La asunción de María en la Iglesia española*, Madrid 1922, 99 f., der sie Autpert zuschrieb; S. Alameda, *La desorientación ascionista*: *Estudios Marianos* 6 (1947) 203—222; J. Madoz, *San Ildefonso de Toledo*: *EstEcl* 26 (1952) 502. Von den 3 letzten Predigten 12—14, die H. Flórez aus anderen Hss nahm, ist die 12. jüngst wieder Ildefons zugeschrieben worden. Vgl. I. F. Rivera, *San Ildefonso de Toledo, autor de un Sermón de filiación dudosa*: *RevEspT* 6 (1946) 573—588 und E. M. Llopart, *La fiesta de la asunción en España*: *Estudios Marianos* 6 (1947) 185—187. Sie hängen aber wohl zu sehr mit augustinischen Gedanken und Formulierungen zusammen. Die 13. Predigt findet sich auch unter Ps.-Augustinus, *sermo* 245 (PL 39, 2196 f.). Am Schluß bringt sie ein Stück aus Ps.-Ildefons, *sermo* 7. Die 14. Predigt ist teilweise ein Exzerpt aus Augustinus, *sermo* 225 (PL 38, 1095 f.). — Eine Untersuchung dieser 14 Predigten zeigt, daß *sermo 5* sicher nicht zum gleichen Kreis gehört wie die vier ersten, da am Ende der Brief an Paula ausdrücklich zitiert wird. Auch im Text finden sich deutliche Anspielungen an ihn (PL

Wenn man zunächst die äußeren Kriterien der 1. Predigt anschaut<sup>194</sup>, so findet man bereits in der Wortwahl bedeutende Ähnlichkeiten mit den anderen Werken Radberts. So das häufige ‚iure‘, das fast auf jeder Spalte, mindestens aber auf jeder 2. bis 3. des Mignedruckes steht. Agius<sup>195</sup> hat auf ‚gratulabundus‘ in den Werken Radberts als bezeichnenden Ausdruck hingewiesen. Das Wort findet sich auch mehrmals in Sermo 1<sup>196</sup>. Ferner gebraucht Radbert öfter ‚officiosissime‘<sup>197</sup>. Auch in Sermo 1 findet es sich dreimal<sup>198</sup>. Daß der Heilige Geist ‚Mariam decoxit, incanduit et ignivit‘<sup>199</sup>, findet sich in der Expositio in Ps. 44<sup>200</sup> wie im Brief an Paula<sup>201</sup>. Es wird wiederholt in Sermo 1, Spalte 243A, 248B und 248D. Es steht auch in De partu virginis 1372B. Von anderen typischen Ausdrücken seien nur einige herausgehoben, die Agius S. 182 in den anderen Werken Radberts feststellte. So ‚alioquin nisi‘ 240B/C und 248C; ‚hinc inde‘ 241B; ‚alioquin . . . si non‘ 244B; ‚alias autem quia‘ 241A; ‚patenter‘ 244D und 245A; vgl. PL 96, 233A. Sehr oft ist in allen Werken ferner ‚liquido‘ angewandt<sup>202</sup>. Ein wichtiges äußeres Merkmal ist auch die Zitation aus Ambrosius. Wir haben das schon vorher für die anderen Schriften Rad-

96, 262 C). Wenn P. Jugie (a. a. O.) meint, daß der Fälscher des Briefes an Paula auch in diese Predigt täuschend den Hinweis auf den Brief beigefügt habe, so scheint dazu kein Grund vorzuliegen, da die übrigen Darlegungen der Predigt zu verschiedenen vom Brief sind (vgl. auch H. Barré, *La croyance*, a. a. O. 74). Auch der Stil Radberts ist nicht getroffen. Die Predigt findet sich auch unter den Werken Odilos von Cluny (PL 142, 1023—1029). Aber Dom Llopert urteilt wohl richtig, daß der Stil von dem des Abtes von Cluny zu verschieden sei (a. a. O. 186), während H. Barré sie Odilo zuschreibt (a. a. O. 74 f.). Die 6. Predigt enthält lange Stücke aus dem Brief an Paula (so von PL 96, 266 C, letzte Zeile, bis 267, kurz vor B, mit nur zwei kleinen Zusätzen, unter denen am interessantesten der über die Himmelfahrt Mariens ist: 266 C f.). Da Radbert es nach unseren Belegen nicht liebt, so lange Zitate aus eigenen Werken zu bringen, muß die Predigt wohl als späteres Werk angesehen werden, obwohl sie in Paris, *Bibl. nat. lat.* 2334 an der Spitze der dortigen Werke Radberts steht (vgl. H. Barré, *La croyance*, a. a. O. 75). Aber die Hs stammt erst aus dem 12./13. Jahrhundert. Die *Predigten 7—9* hängen unter sich eng und mit sermo 208 des Ambrosius Autpertus zusammen und bringen ein anderes Marienbild, als es sonst Radbert zeichnet. Wir werden darauf zurückkommen. Auch der Stil ist von dem Radberts sehr verschieden (vgl. Llopert, a. a. O. 187). Die 10. Predigt findet sich in ganz ähnlicher Form im sogenannten Homiliarium des Paulus Diaconus (PL 95, 1200—1205). Sie kennt nicht die Stileigentümlichkeiten Radberts. Die 11. Predigt auf die Geburt Mariens bringt als Sondermeinung, die von der Ansicht Radberts abweicht, daß Maria nicht wie andere Kinder in der Begierlichkeit ihrer Eltern geboren sei (PL 96, 278; zur Ansicht Radberts siehe oben). Der Stil der drei letzten Predigten ist wiederum ganz von dem Radberts verschieden.

<sup>194</sup> Nach den Feststellungen von H. Peltier, a. a. O. 112, steht der Anfang der Predigt, wie es die Pariser Hss der Nationalbibl. 2332 und 2334 belegen, auf Spalte 235 Quotiescumque. Der richtige Übergang lautet nach impenditur in der vorletzten Zeile (236 C): totum Deo tribuitur. Unde caritatis obsequio suppliciter imploro, quam longe ab eius laudibus impares sumus, cuius, und dann folgt der alte Beginn der Predigt auf Spalte 239 A: hodie natalitia celebravimus et iam . . .

<sup>195</sup> A. a. O. 182.

<sup>196</sup> Z. B. PL 96, 236 B, 243 D, 244 A.

<sup>197</sup> Z. B. Exp. in Mt., PL 210, 173 B, 741 D; De partu virginis, PL 210, 1372 A.

<sup>198</sup> PL 96, 236 C, 240 C, 247 C.

<sup>199</sup> PL 96, 242 B.

<sup>200</sup> PL 210, 1031 D, 1057 B.

<sup>201</sup> Ep. 9 ad Paulam, PL 30, 141 A.

<sup>202</sup> Sermo 2 bringt an ähnlichen Parallelen: ‚alioquin nisi‘ 252 C; ‚minus idonei‘ 253 B; ‚quaeso‘ 253 B (zweimal), 253 C; ‚ex officio‘ 252 C. — Sermo 3 gebraucht das übliche ‚quaeso‘ 256 D. Auch das häufig von Radbert gebrauchte ‚iure‘ findet sich in sermo 3 dreimal (256 C zweimal, und 257 D).

berts an Hand der Untersuchung von Agius festgestellt: In Sermo 1 ist fast das ganze 14. Kap. aus Ambrosius, De institutione virginis wörtlich eingefügt<sup>203</sup>.

Diese äußeren Kriterien lassen sich durch das im wesentlichen gleiche Marienbild noch vervollständigen, und damit dürfte die Verfasserschaft Radberts gesichert sein.

Man kann das Bild Mariens in ihnen vielleicht am besten mit den Worten beschreiben, die der Verfasser gleich am Beginn der *ersten Predigt* niederschreibt: Deigenitrix speciosa<sup>204</sup>. Maria ist wie in anderen Werken und im Brief an Paula die herrliche Gottesgebärende. Daher kann man sie nicht genug preisen<sup>205</sup>. Der Grund ist auch hier die *mater Dei*. Immer wieder kommt Radbert auf die christologischen Darlegungen über ihren Sohn und damit auch über ihre Mutterschaft zurück. Die Engel laden uns, so heißt es wiederum am Beginn der 1. Predigt, in ihrem Gloria vor Maria zum Preis ein, da ihr Kind Gott ist: Ehre in der Höhe Gott und Frieden der Welt, weil derselbe auch Mensch ist. Daher hat der Heilige Geist uns aufgefordert: Ante torum huius virginis frequentate nobis dulcia cantica dramatis<sup>206</sup>. So haben es die Engel getan, so hat Gabriel gehandelt, darum leuchtete der Stern, beteten die Hirten und die Weisen an: Quoniam haec est mater Domini, per quem vita redonatur<sup>207</sup>. Wie von selbst ergibt sich auch hier für Radbert aus diesem Bild die Aufnahme Mariens in den Himmel. Das himmlische Jerusalem selbst holt die Mutter, aus der Gott und Mensch geboren wurde, hinauf und vollendet damit den Lobpreis der Schöpfung an sie<sup>208</sup>.

Unter den vielen Ehrentiteln, mit denen die Predigt Marias Lob verkündet<sup>209</sup>, sind alle dieser Mutter der Herrlichkeit gewidmet. Sie ist die stella maris, da aus ihr das wahre Licht auf dem Meer dieser Zeit leuchtet<sup>210</sup>; sie ist die Magd des Herrn, weil sie sich so demütig nannte, nachdem Gabriel ihr so unaussprechlich Großes gekündet hatte<sup>211</sup>. Sie ist die Königin der Welt, die selig preisen alle Geschlechter, weil sie mit Recht Braut und Mutter des Schöpfers genannt wird<sup>212</sup>. Sie ist des Schöpfers Tempel, des Heiligen Geistes Heiligtum, in der alle Schätze der Weis-

<sup>203</sup> PL 96, 246 A/D = PL 16, 341 B — 342 A. <sup>204</sup> PL 96, 241 D.

<sup>205</sup> PL 96, 236 C, 243 C, 250 C, 257 D u. a. <sup>206</sup> PL 96, 239 C. <sup>207</sup> PL 96, 239 D f.

<sup>208</sup> Ecce ad quam concurrunt, o filiae, omnia eloquia prophetarum, ad quam omnia enigmata concurrunt Scripturarum, de qua natus est Christus *Deus et homo* pridem in terris, ut ipsa hodie assumpta de corpore renascatur in coelis... Quae revera mater illa coelestis hodie advenit obviam ornata monilibus suis, de qua dicitur: Vidi Jerusalem descendentem... Quae profecto hodie decorata ideo descendit, ut reginam mundi, beatam scilicet Mariam, secum eveheret ad sublimia et collocaret in throno regni: PL 96, 240 B.

<sup>209</sup> Siehe die gute Zusammenstellung im Auszug der 4. Predigt: PL 96, 258 A bis 261 A.

<sup>210</sup> Ipsa est, per quam vera lux in mare huius saeculi refulsit: PL 96, 241 A.

<sup>211</sup> Ipsa est ancilla Domini iuxta quod ait ipsa post ineffabilia Gabrielis promissa: PL 96, 241 A/B.

<sup>212</sup> Nam et ipsa regina nostri orbis dicitur... Ecce iam beatam illam dicunt omnes generationes saeculorum, quae se dudum tantis insignivit virtutibus ita ut et sponsa iure dicatur ac mater sui Creatoris: PL 96, 241 B. — Zum Königintitel vgl. die vorzügliche Arbeit von H. Barré, La Royauté de Marie pendant les neuf premiers siècles: RechScRel 29 (1939) 129—162, 303—334.

heit und der Wissenschaft geborgen sind, in der Gottes Wort Fleisch ward. In ihr wohnt alle Fülle der Gottheit<sup>213</sup>. Es ist zwar wahr, daß ihr Sohn auf andere und höhere Weise Gottes Tempel war, weil ihr Schoß nur Gottes Wohnung war, während in Christus Gottheit und Menschheit eins war<sup>214</sup>. Aus dieser Einheit des menschgewordenen Gottes schließt der Prediger genau wie Radbert auf die außergewöhnliche Würde Mariens: *Daber* wird wie der Herr auch Maria die Taube genannt, schön wie der Mond, auserwählt wie die Sonne. Wird sie doch erleuchtet von der Sonne der Gerechtigkeit selbst. So ist sie auserwählt wie die Sonne. Denn in ihre Jungfrauschafft hinein hat der Herr wie in die Sonne sein Zelt gebaut. Von dort ist er als Bräutigam zu uns gekommen, er der König der Kraft, der Herrlichkeit, damit wir nun alle mit ihm herrschen<sup>215</sup>.

Andere Bilder des Alten Bundes sind in ganz ähnlicher Form gedeutet. Wie das Eisen im Feuer hat der Heilige Geist Maria ganz durchglüht, so daß in ihr nur mehr die Flamme des Heiligen Geistes sichtbar ist und in ihr allein das Feuer der Liebe Gottes brennt<sup>216</sup>. So ist sie der geschlossene Garten, der Brunnen des lebendigen Wassers, die Pforte des Himmels, die Zier der Frauen, die Hinneigung aller Jungfrauen. Wie die Zeder des Libanon wird sie täglich auf der Erde vermehrt, ihre Zweige dehnen sich aus, und ihre Wurzeln sind in den Himmel hineingewachsen, damit sie noch größer wird. Sie wird hoch wie die Palme, sie bleibt wie der Ölbaum und gibt ihre Frucht ins Haus des Herrn auf ewig<sup>217</sup>. Und wieder bringt der Prediger die gleiche Begründung: *Perpendite matrem Domini . . . Floruit ut mater honorificata, ut mater pulchrae dilectionis et timoris, ut mater agnitionis Dei et spei . . .*<sup>218</sup>

Der Schlußteil der Predigt ist dann ganz einem anderen Bild gewidmet: Maria als Arche des Bundes. Nach außen ist sie vergoldet durch ihre Tugenden, nach innen voll von Gold der reinsten Majestät. In ihr war das Bundesgesetz, das Manna vom Himmel und der Stab Aarons<sup>219</sup>. Ihr singen nun droben die hundertzweiundvierzigtausend Auserwählten ihre Lieder, die nur sie singen können; sie begrüßen die Jungfrau im roten Kleid, eine Thekla, eine Caecilia, Agnes und Perpetua; sie empfangen die Witwen, wie Anna, Sara, Rebecca und Rachel: *Hosanna praecinentes sub dramate iubilationis ante matrem summi regis*<sup>220</sup>. So zieht der Prediger auch den brennenden Dornbusch in der Wüste heran. Wie er brannte und doch nicht verbrannte, so konnte Maria die ganze Gottheit in sich bergen und blieb doch unverehrt<sup>221</sup>.

Die *zweite Predigt* zeichnet ein ganz ähnliches Marienbild. Wiederum singen ihr die Engelchöre ihr Einzugslied: *Idcirco absque dubio beata virgo pro tanta gratia tantique honoris privilegio materno hodie resedit sublimata in choro*<sup>222</sup>. Sie ist doch die Selige, durch die der Urheber des Lebens in die Welt kam und alle Schuld der Ureltern gelöst wurde<sup>223</sup>. Vom Prediger wird das christologische Element auch hier in

<sup>213</sup> PL 96, 241 C.

<sup>214</sup> PL 96, 241 C; vgl. 234 A.

<sup>215</sup> PL 96, 241 D f.; vgl. sermo 2, PL 96, 251 B.

<sup>216</sup> PL 96, 242 B; vgl. Brief an Paula, PL 30, 141 A.

<sup>217</sup> PL 96, 242 C. Zu *Hortus conclusus et fons signatus* siehe z. B. *De partu virginis*, PL 96, 214 C und ep. ad Paulam, PL 30, 145 C oder Exp. in Mt, PL 210, 106 D.

<sup>218</sup> PL 96, 242 C/D.

<sup>219</sup> PL 96, 246 B und die Erklärung 246 D.

<sup>220</sup> PL 96, 248 A.

<sup>221</sup> PL 96, 249 A/B.

<sup>222</sup> PL 96, 251 B.

<sup>223</sup> PL 96, 252 A.

das Bild eingewoben: So hat Gott in ihr Besitz ergriffen, daß der ganze Gott in ihr Wohnung und Fleisch annahm. Daher ist sie auch ganz in uns, weil er ganz in ihr war<sup>224</sup>. So hat mit Recht der Erzengel Gabriel sie schon ehrfurchtsvoll noch im sterblichen Leib begrüßt. Ist sie doch die Jungfrau-Mutter, deren Natur wegen Christus sich so oft „Menschensohn“ genannt hat<sup>225</sup>. Wir finden also auch hier den Gedanken Leos des Großen wieder.

Ähnlich ist es auch in der *dritten Predigt*. Bereits im Anfang wird als Grund der Festfeier angegeben: Keinem Menschen ist je ein solches Privileg verliehen worden — auch den Engeln nicht —, daß er eine Person der Dreifaltigkeit aus seiner „Substanz“ geboren hätte, die Gott war<sup>226</sup>. Wie im Brief an Paula faßt der Prediger dies Geheimnis mit Ambrosius<sup>227</sup> in die Form des ‚nihil nobilius‘ und ‚nihil splendidius‘<sup>228</sup>. War sie doch das Haus, in das die ganze Gottheit sich niedersenkte (illabatur)<sup>229</sup>. Dadurch klingt der Gedanke des Briefes an Paula auch hier an, wo er auf Leos Brief zurückgeführt wird<sup>230</sup>. Das ist doppelt bemerkenswert, da dieser Hinweis auf die „tota divinitas“, noch durch ein „simul“ verstärkt, eigentlich nicht aus dem Zusammenhang gefordert ist. Aber dem Prediger lag offenbar daran, dadurch den Gedanken Leos und des Dogmas von Chalcedon besonders hervorzuheben: totus in suo et in nostro. So wird auch das Marienbild wieder verstärkt: ein kleiner und doch nicht unbedeutender Zug, der wieder auf Radbert hinweist.

Wir würden das Bild dieser Assumpta-Predigten aber nur unvollkommen wiedergegeben haben, wenn wir nicht noch zwei Gedankenreihen hervorheben würden, die sie erneut mit dem Brief an Paula und Eustochium wie mit den anderen Schriften Radberts verbinden.

Die erste ist die besondere Betonung der *persönlichen Heiligkeit* Mariens. Bereits in der Expositio in Ps. 44 hatte Radbert auf das Tugendbeispiel Mariens im Anschluß an Ambrosius, De virg. II 2, 7 hingewiesen<sup>231</sup>. Das gleiche findet man im Brief an Paula mit fast den gleichen Worten<sup>232</sup>. Maria ist so in beiden Schriften die ‚magistra‘ für die Leserinnen. Vor allem ihre Reinheit und ihre Demut wird herausgestellt. Zwei Begebenheiten ihres Lebens sind es, die am stärksten dieses Tugendleben der Gottesmutter wie zwei Brennpunkte umfassen: das „Siehe, ich bin die

<sup>224</sup> Ad quam ita mox ingressus Filius Dei, qui est virtus et sapientia Patris, sic replevit sicque possedit, ut in ea Verbum caro fieret et habitaret totus Deus in homine. Et ideo totus in nobis, quia totus Deus in ea fuit: PL 96, 251 C.

<sup>225</sup> PL 96, 253 A.

<sup>226</sup> Nulli hominum unquam concessum est tanti uti privilegio muneris etiam nec angelo, ut una persona esset in Trinitate, quam de substantia sua genuerit et esset Deus: PL 96, 255 A.

<sup>227</sup> De virg. II 2, 7, PL 16, 220 B.

<sup>228</sup> PL 96, 255 B; vgl. auch 257 B.

<sup>229</sup> PL 96, 257 C. Zu „illapsus“ siehe auch ep. ad Paulam, PL 30, 243 A.

<sup>230</sup> PL 30, 139 B.

<sup>231</sup> PL 120, 1055 A.

<sup>232</sup> PL 30, 144 C.

Magd des Herrn“ und das Stehen unter dem Kreuz. Bereits die Begründung der persönlichen Bedeutung der Antwort Mariens an den Engel zeigt, wie Radbert das Innenleben Mariens unter der Rücksicht der Mutter in Herrlichkeit sieht. Denn gerade darin liegt nach ihm die Größe des Wortes, daß es in Demut von der *Gottesgebäuerin* gesprochen wird. So heißt es in der 1. Predigt: *Qua profecto humilitate in Christo beata mater virgo fundata post omnia sibi divinitus repromissa: Ecce, inquit, ancilla Domini*<sup>233</sup>. Daher war ihre Demut so tief gegründet, daß der Herr gemäß den Ausführungen des Briefes an Paula wie der 2. Predigt nicht so sehr ihre Jungfrauschaft oder ihre Unschuld oder irgendeine andere Tugend in ihr liebte als ihre Demut<sup>234</sup>. In der 3. Predigt wird dann im Anschluß an das genannte Ambrosiuszitat ausdrücklich die Antwort der „Magd“ als das ganz Große Mariens bezeichnet: *Nihil nobilius Dei matre invenitur, quae se profitetur ancillam*<sup>235</sup>.

Ganz ähnlich ist von Radbert die Größe des Mitleidens unter dem Kreuz als Tugendbeispiel mit ihrer Würde als Gottesmutter verbunden. Wenn Christus von allen Menschen aus ganzer Seele geliebt werden soll, so noch glühender von ihr, deren Herr und Sohn Christus war. So heißt es im Brief an Paula<sup>236</sup>. Daher war ihr Stehen unter dem Kreuz, wie wir schon bemerkten, echtestes Martyrium gerade im seelischen Mitleiden<sup>237</sup>. Der Gedanke wird in den drei Predigten wiederholt. So ist in der ersten ausdrücklich gesagt, daß das Schwert ihre Seele im Leiden des Sohnes durchbohrte, ja daß sie in allen Ängsten die Kraft der göttlichen Liebe verzehrte<sup>238</sup>. Die 2. Predigt führt das noch weiter aus: Das Schwert ist bis in ihre Seele gedrunken, als sie den Herrn am Kreuz leiden sah, wo alle Apostel geflohen waren. Dort war sie mehr als bloße Martyrin, weil sie in ihrer Seele nicht weniger durch das Schwert der Liebe als das der Trauer innerlich verwundet wurde. So stand sie bereit zum Tod, wenn die Hand des Henkers nicht gefehlt hätte. Die Gottesmutter wird somit mit Recht mehr als Martyrin genannt, weil sie verwundet von größter Liebe als Zeuge unter dem Kreuze stand und voll Trauer in der Seele die Qual des Leidens trug<sup>239</sup>. So verbindet Radbert wiederum das seinshafte mit dem psychologischen Bild Mariens zur Einheit — eben zum Bild der Gottesmutter im Sein und Leben als Wunder der Allmacht: *plena siquidem gratia, plena Deo, plena virtutibus non potest non possidere plene gloriam claritatis aeternae, quam plenissime accepit, ut mater fieret Salvatoris*<sup>240</sup>.

H. Peltier hat bereits darauf hingewiesen<sup>241</sup>, daß einer der Grundgedanken in der Mariologie Radberts die *Vorherbestimmung* seit Ewigkeit ist. Sie findet sich wie in den anderen Schriften so auch im Brief an Paula mehrmals ausgesprochen. So heißt es z. B. von der Aufnahme Mariens in den Himmel, daß der Herr sie zum Thron führte, der ihr vor der Schaffung der Welt bereitet war<sup>242</sup>. Das ist in der 2. Homilie wiederholt, wenn es von dem Fest heißt: *Haec est namque sacra et venerabilis sollemnitatis ante mundi constitutionem praescripta et praeadordinata*<sup>243</sup>. Der Thron wird an ande-

<sup>233</sup> PL 96, 245 B; vgl. 241 A/B.

<sup>234</sup> PL 96, 254 A; vgl. PL 30, 144 C/D.

<sup>235</sup> PL 96, 255 B/C; siehe auch 256 A und ep. ad Paulam, PL 30, 144 C/D.

<sup>236</sup> PL 30, 141 B.

<sup>237</sup> Siehe oben Anm. 177.

<sup>238</sup> *Super quem (crucifixum) beata Virgo multum doluit multumque perpessa est et gladio passionis Christi vulnerata in anima teloque transfixa: PL 96, 243 B; vgl. ebd. B und D.*

<sup>239</sup> *Quod si gladius ad animam pervenit, quando ad crucem stetit, fugientibus apostolis, cum videret Dominum pendentem, etiam plus quam martyr fuit, quia in animo non minus amoris quam moeroris est intus gladio vulnerata. Parata enim stetit, si non deesset manus percussoris: PL 96, 252 B. Siehe den entsprechenden Text des Ambrosius am Schluß der Gesamtarbeit.*

<sup>240</sup> PL 30, 143 B.

<sup>241</sup> A. a. O. 190 f.

<sup>242</sup> PL 30, 134 D.

<sup>243</sup> PL 96, 250 D.

rer Stelle erneut genannt: paratus ante constitutionem mundi<sup>244</sup>. Maria ist die in der Weisheit Gottes Auserwählte<sup>245</sup>. Daher ist ihr Mutterschoß auch schon vor der Beschattung durch den Heiligen Geist ganz rein, unbefleckt und unberührt von aller Schuld<sup>246</sup>. Was das Kommen des Geistes noch tat, war, wie wir schon sahen, ein Doppeltes: jenes „Auskothen“, damit sie noch reiner sei als die Sterne des Himmels<sup>247</sup>, und jenes Färben des weißen Linnens im Purpur der Jungfrau-Mutterschaft<sup>248</sup>. So war sie nun: pretiosior meritis, celsis sublimior fastigiis, pulchrior sanctitate, gloriosior suorum praerogativis meritorum, ita ut nullis iam usibus sit ipsa eademque mancipanda nisi divinis<sup>249</sup>.

Damit ist für Radbert auch im Brief an Paula wie in den drei Predigten noch ein anderer Zug für das Marienbild gegeben. Die Kirche ist in seinen übrigen Schriften das himmlische Jerusalem. Sie ist es, die, wie oben schon aus der 1. Predigt gezeigt, Maria in ihre ewigen Mauern heimholte<sup>250</sup>. Wertvoller noch ist eine andere Ausführung der Predigten zu diesem Thema. Weil Maria Glied der Kirche ist und weil in ihr nach den oben dargelegten Auffassungen Radberts all das „specialiter“ erfüllt ist, was sonst in der Kirche „generaliter“ geschieht<sup>251</sup>, gehört Maria und die Kirche gliedmäßig aufs engste zusammen. Daher ist ihre Himmelfahrt auch *Himmelfahrt der Kirche*. So heißt es in Sermo 1: Sicque ecclesiam una cum matre (Christus) reduxit ad superos<sup>252</sup>. Maria, die Arche des Bundes, steht nach der Geheimen Offenbarung 11, 19 mitten im Tempel Gottes, der da die Kirche ist<sup>253</sup>. Daher ist das Fest nach der 3. Predigt nicht nur eine Feier Mariens, sondern auch der Kirche<sup>254</sup>. Es sind also hier die Grundgedanken der engsten Verbindung Mariens mit der Kirche ganz konkret auf die Aufnahme beider in den Himmel angewandt. Dadurch zeigt sich deutlich, daß sie nicht nur bildhaft, sondern ernst gemeint sind. Radbert lehnt übrigens ausdrücklich das rein Bildhafte ab. Das Schreiten Davids vor der Bundeslade war nach ihm ein Bild und Schatten des Kommenden. Hier aber ist Wahrheit<sup>255</sup>. Von diesem Gedankenkreis wird auch deutlich, warum Radbert so oft sowohl im Brief wie in den Predigten auf den gemeinsamen Preisgesang der streitenden wie der triumphierenden Kirche an diesem Festtag hinweist<sup>256</sup>. Hier liegt darum auch der Grund des so oft wieder-

<sup>244</sup> PL 96, 251 C. Ähnlich in sermo 1: PL 96, 246 A. Vgl. Peltier, a. a. O. 190.

<sup>245</sup> PL 30, 143 D. <sup>246</sup> PL 30, 133 A. <sup>247</sup> PL 120, 1372 B. <sup>248</sup> PL 30, 133 B.

<sup>249</sup> Ebd.

<sup>250</sup> Siehe den Text in Anm. 208. — Vgl. zum Verhältnis „Maria und Kirche“ nun die vorzügliche Arbeit von H. Barré, *Marie et l'Église du Vénérable Bède à saint Albert le Grand: Études mariales* 9 (1951) 59—143 (ausgegeben März 1953).

<sup>251</sup> Vgl. Exp. in Mt., z. B. PL 120, 106 C. <sup>252</sup> PL 96, 248 A.

<sup>253</sup> Quoniam beata Maria in templo Dei visa est, scilicet in ecclesia Dei: PL 96, 250 A. Vgl. Apc 11, 19. <sup>254</sup> PL 96, 254 C.

<sup>255</sup> Illa namque omnia umbra sunt futurorum; in Maria vero manifesta veritas: PL 96, 248 A.

<sup>256</sup> Vgl. z. B. PL 96, 248 B/C, 242 C und 243 C/D. Auch nach den Predigten gibt es wie in ep. ad Paulam (PL 30, 134 D) eigentlich nur einen Unterschied in der Festfeier: jene droben ist die „continua et perpetua“, unsere die „annua“ (PL 96, 250 D, 257 D).

holten Hinweises auf die Fürbittekraft Mariens, der sich in diesen Predigten wiederfindet<sup>257</sup>. So gipfelt dieses Marienbild in der Einheit des Erlösers und der Erlösten — ebenso wie bei der Mutter so auch in der Verbindung mit ihr in der gloria coelestis: Et ideo, dilectissimae, illum mentem dirigit, ubi sponsus vester pro nobis introiit et beata Virgo visa est, quoniam ibi eius festiuitas recte colitur, ubi Christus est sponsus et aeternae vitae gaudia celebrantur<sup>258</sup>.

Man könnte eigentlich nur an einer Stelle der 1. Predigt zweifeln, ob sie von Radbert stammt. Das führt uns zu einem letzten Zug im Marienbild des Abtes, in dem sich zugleich der Einfluß der Entwicklung ihres Bildes auf Grund der Einwirkung von Chalcedon in einer anderen Richtung aufweisen läßt: der Linie, die über Ambrosius Autpertus kommt. Es ist das Marienbild der in weitausgeführten Zügen mütterlich sorgenden und *zärtlich liebenden Mutter* des Herrn, die ihn *küßt* und auf ihren Armen *wiegt*. Es ist also ein Bild, das uns auf unserem Weg bisher in dieser Ausdrücklichkeit noch nicht begegnet ist. In der 1. Predigt findet es sich vor allem an zwei Stellen. Zunächst auf Spalte 243 A/B des Mignedruckes im Anschluß an Luc 2, 7: Hunc virgo sancta pannis involvit et in praesepio reclinavit. Fast ganz selbstverständlich fährt der Prediger in diesen Gedanken weiter: Ergo qui cuncta pascit coelestia et terrestria simul et regit, hunc sacratissima virgo lacte carnis aluit et nutrit. Etwas stärker ist dieser menschlich-mütterliche Zug in Spalte 244 C/Df. herausgearbeitet. Dort heißt es im Mund der Gottesmutter von ihrem Kind: quem genui, quem alui et nutriti, und kurz nachher: Cor meum et caro mea exultaverunt prius in Deum vivum, dum eum in carne parerem, dum lactarem, dum nutrirerem, dum ad incrementa perducerem<sup>259</sup>. Es ist an und für sich kaum auffällig, wenn Radbert von dieser irdischen Muttersorge Mariens spricht. Denn er tut das ebenfalls, wenn auch etwas zurückhaltender, in De partu virginis<sup>260</sup>. Besonders die erstere Stelle der 1. Predigt, wo er das Marienbild im Anschluß an Luk 2 entwickelt, zeigt, wie sich diese Mutterzüge gut in das bisherige Bild einordnen. Denn sie sind nur deshalb gebracht, um die Größe der Menschwerdung herauszustellen. Den ewigen Gott durfte Maria in die Krippe legen, mit ihrer Milch nähren und stärken: qui cuncta pascit coelestia et terrestria . . ., hunc sacratissima virgo lacte carnis aluit et nutrit. Das Subjekt ist daher mehr der Herr als Maria. An der weiteren Stelle der Predigt wird aber dann Maria mehr eigentliches Subjekt in der Deutung der Psalmstelle:

<sup>257</sup> Vgl. PL 96, 241 B, 242 D, 244 C/D ff., 247 A, 255 B.

<sup>258</sup> PL 96, 250 B. <sup>259</sup> PL 96, 245 A.

<sup>260</sup> Et ne putaremus phantasma fuisse, ut multi haereticorum dixerunt, addidit: Spes mea ab uberibus matris meae. Ergo ubi mater et ubera narratur, veritas carnis et non phantasma praedicatur, qui licet clauso utero sit natus . . ., tamen de carne Virginis procreatus est et ideo iure lactatus commemoratur: PL 120, 1374 C.

Quam dilecta tabernacula tua. Denn nun heißt es: Cor meum (Mariae) et caro mea exultaverunt prius in Deum vivum, dum eum in carne parerem, dum lactarem, dum nutrirerem. . . . Doch auch so fällt dieses Bild nicht aus dem Rahmen der bisherigen Darlegungen Radberts. Denn diese Liebe der irdischen Mutter ist ja auch an diesem Text ausdrücklich in den Dienst des Deus vivus, den sie nährt, hineingenommen. Es ist also im Letzten das gleiche Bild, das wir oben herausgearbeitet hatten: die einzigartige Liebe und Sorge um den, der in seiner vollen Gottheit und Menschheit ihr Gott und ihr Kind ist. Und doch ist die Betonung etwas anders, wenigstens in ihrer neuen und stärkeren Konkretisierung.

Die Quelle für diese Ausführungen zeigt uns der Zusammenhang, in dem sie hier in der 1. Predigt stehen. Denn in ihm werden auffallend die gleichen Schriftstellen zitiert, die wir in sermo 208 des *Ambrosius Autpertus* finden<sup>261</sup>, wie *Tenuisti manum* . . .<sup>262</sup> oder *Hiems transiit*<sup>263</sup> . . . Dabei ist bei dem letzteren Text die Überleitung sogar ganz ähnlich. Wir dürfen also wohl annehmen, daß Radbert diese oder eine andere Predigt aus dem Kreis um Ambrosius Autpertus als Quelle vorlag, die er in diese Predigt einarbeitete. Denn es paßte ja zu seinem sonstigen Marienbild, in dessen Grundzügen das Subjektive der Marienliebe mit dem Objektiven ihrer Gottesmutterchaft im Glanz der Gottheit verbunden war. Das stimmt auch ganz zum wissenschaftlichen Grundzug Radberts, wie er ihn z. B. im Beginn seines Matthäuskommentars ausspricht: Er will nicht nur referieren, sondern weiterbauen<sup>264</sup>.

Dennoch bringt dieser Zug der zärtlichen Liebe zu ihrem Kind zum Bild der *Virgo-mater gloriosa* einen deutlichen Zusatz. In ihm liegt der Übergang zum mittelalterlichen Bild Mariens, wie es sich in der Literatur wie in der Kunst deutlich abhebt. Die Überleitung zu ihm war durch die Entwicklungslinie, wie wir sie zeichnen konnten, bereits weit vorbereitet. Das Dogma von Chalcedon hatte gerade durch die Zweinaturenlehre mit der vollen Betonung echter Gottheit und echter Menschheit das Bild Mariens als der *Virgo-mater gloriosa* zum herrlichen Gipfelpunkt mariologischen Denkens und Liebens gebracht. Dabei war — wie in allem Großen und Geheimnisvollen — aber auch das Irdische gewachsen. Die Wesensgleichheit von Mutter und Kind ward aufs neue deutlich. Was Wunder, wenn das, wie wir es schon im allgemeinen psychologischen Bild bei Radbert sahen, in der theologischen Durchdringung auch zur zärtlichen Liebe von Mutter und Kind in seinem Küssen und Umarmen führte. Dieser Entwicklung soll der 2. Teil der Arbeit gewidmet sein und auch hier den Anteil des Konzils zeigen.

<sup>261</sup> PL 39, 2129—2134.      <sup>262</sup> PL 96, 244 A bzw. PL 39, 2130.

<sup>263</sup> PL 96, 244 C bzw. PL 39, 2130. — Auch H. Barré, *La croyance*, a. a. O. 73, nimmt eine Abhängigkeit Radberts im Brief an Paula von Autpert an.

<sup>264</sup> PL 120, 33 D f.