

Wenn es S. 40 heißt: „Wir müssen also sagen, daß Sohn und Hl. Geist das *unmittelbare doppelte Prinzip* hinsichtlich der Schöpfung sind“, so scheinen diese Worte einer näheren Erklärung zu bedürfen angesichts des Satzes des Konzils von Florenz: „Vater und Sohn sind nicht zwei Prinzipien des Hl. Geistes, sondern ein Prinzip, wie Vater und Sohn und Hl. Geist nicht drei Prinzipien der Schöpfung sind, sondern *ein Prinzip*“ (Denzinger, *Enchiridion*, n. 704).

Einen schönen Gedanken spricht D. aus über den Unterschied zwischen dem Kind einer gewöhnlichen Mutter und dem Kind der Kirche. Wenn sonst eine Mutter ein Kind gebiert, so wird das Kind allmählich selbständig und kann schließlich der Mutter ent-raten. Wenn aber die Kirche ihre Kinder gebiert, so verleiht sie sich dieselben ein als ihre Glieder, und die Kinder dürfen sich nicht trennen oder unabhängig machen von der Kirche. Sonst gehen sie ewig verloren und können ihr Ziel nicht mehr erreichen, es sei denn, daß sie rechtzeitig wieder Glieder der Kirche werden und sich so erst wieder mit dem Haupte Christus verbinden. Ja die Abhängigkeit von Haupt und Herz der Kirche und die Verbindung mit dem Weinstock Christus soll noch immer wachsen. „Es gibt so nur ein Bild, das uns einen vollständigen Begriff von der Mutterschaft Mariä und unserer Kindschaft ihr gegenüber geben kann: die ganze Menschheit allmählich aufgenommen in ihren Mutterschoß und da geformt zum mystischen Leib des Hauptes, als der Same des Weibes!“ (155).

Interessant ist die Fragestellung, ob die Kirche vor oder erst nach ihren Gliedern vorhanden ist. Sicher ist sie vor denjenigen Gliedern da, die sie neu aufnimmt. Auch vor allen Gliedern? Was ist sie dann? Wie war es am Anfang? Siehe S. 104 und 139 Abschnitt 1.

Im Laufe der Zeit werden sicher die Gedanken von Derckx, der hier einen beachtenswerten Versuch zum Ausbau der Lehre von der Stellung Marias als Mutter des mystischen Leibes Jesu unter-nahm, zu noch größerer Klarheit gelangen. A. Deneffe S. J.

Feckes, C., *Das Mysterium der göttlichen Mutterschaft*. 8^o (184 S.) Paderborn 1937, Schönigh. M 2.60; geb. M 3.60.

Ein dogmatisches Marienbild, so lautet der Untertitel des Büchleins. Aufbauend auf den Gedanken Scheebens, des Meisters der Mariologie in neuerer Zeit, bietet der Verf. in selbständiger Arbeit und anregend schöner Sprache das Marienbild des katholischen Glaubens. Er hat sich nicht beeinflussen lassen wollen von frommer Betrachtung und dichterischer Phantasie, sondern sein Bestreben war, die Wahrheiten des Glaubens in organischer Fügung vor unserem Geiste erstehen zu lassen. Diese Absicht ist durchaus gelungen. Das Werk verdient nach Scheeben unter den neueren Arbeiten über Mariologie mit an erster Stelle genannt zu werden. Gerade deshalb sei es gestattet, einige Fragen hervorzuheben.

Die Mariologie steht heutzutage mit im Vordergrund des Interesses. Die Theologie und auch das gläubige Volk beschäftigen sich eingehender mit ihr. Es ist da wohl kaum alles als überschwängliche Frömmigkeit abzutun oder aus dem Bestreben, sich gewissen Neigungen anzupassen, zu erklären. Die Dogmatik findet in der Mariologie einen Gegenstand vor, der mitten in der Entwicklung steht, wo also nicht immer schon Endgültiges und Abschließendes gesagt werden kann. Sie muß sich gerade hier vor einer rationa-

lisierenden, minimalistischen Denkweise hüten, die nur zerstört und nicht aufbaut. Die Gefahr liegt aber auch in einer ungesunden, unerleuchteten Frömmigkeit. Wir danken es F., daß er wieder das Dogma in den Mittelpunkt der Mariologie und der marianischen Frömmigkeit gestellt hat. Nun ist es aber nicht immer leicht, die Mariologie dogmatisch zu behandeln. Die Quellen des Dogmas fließen für die Erkenntnis der Gottesmutter in all ihren Gnaden vorzügen und ihrer Stellung im Heilsplan ziemlich spärlich. Aussagen der Päpste aus neuerer Zeit haben ihren dogmatischen Wert, auch wenn es sich dabei nicht um unfehlbare Lehrentscheidungen handelt, aber sie entbinden den Theologen nicht von der Verpflichtung, das Vorhandensein einer Lehre in Schrift und Tradition nachzuweisen. Das gilt vor allem von der These der allgemeinen Gnadenvermittlung der Gottesmutter und von der Frage, ob und in welchem Sinne Maria am Vollzug der Erlösung im Kreuzesopfer tätigen Anteil genommen hat. F. bringt zu diesen umstrittenen Problemen manchen wertvollen Gedanken, seine Stellungnahme ist besonnen, wenn auch vielleicht nicht alles ungeteilten Beifall finden wird.

F. bringt wie Scheeben zur Erklärung des Anteils Mariens am Kreuzesopfer das Bild der Diakonin. „Durch ihre Mitbetätigung erscheint Maria im heiligen Kreuzesopfer neben dem Hohenpriester Christus als eine Liturgin ... Diese liturgische Stellung Mariens im heiligsten Opfer der Menschheitsgeschichte läßt sich kaum treffender und schöner versinnbildlichen als durch die Stellung des Diakons beim eucharistischen Opfer ... Sie stand lediglich neben dem Hohenpriester, um in seiner Kraft als die von ihm erwählte und bestellte, als die durch die Brautschaftsgnade geweihte Stellvertreterin des Menschheitsgeschlechtes dessen Stelle im hohenpriesterlichen Menschheitsopfer zu versehen ...“ (146 f.). Das Bild mag in einer volkstümlichen Darstellung hingehen. Dogmatisch erklärt es, wie F. sehr gut weiter ausführt, die Vervollständigung der aus sich hinreichenden Tätigkeit eines Priesters beim Opfer durch die Assistenz eines dazu bestellten Diakons. Aber sind nicht auch Bedenken vorhanden, dieses Bild ohne weiteres auf Maria anzuwenden? Maria unter dem Kreuz ist nicht Priesterin; das hl. Offizium hat die Darstellung der Jungfrau in priesterlichen Gewändern verboten (AAS 5. Mai 1916). Der Grund hierfür liegt einerseits darin, daß so ihre Tätigkeit nicht in der gebührenden Abhängigkeit von der des Hohenpriesters Christus erscheint, andererseits aber auch wohl darin, daß sie nicht die öffentliche Bevollmächtigung zur priesterlichen Handlung, den *character sacerdotalis*, besaß. Und dieser zweite Grund spricht auch dagegen, Maria im eigentlichen Sinne als Diakonin des Kreuzesopfers aufzufassen.

Der Verf. betont, daß Maria selber durch das Kreuzesopfer erlöst worden ist. Wie konnte sie dann an diesem Opfer selber tätigen Anteil nehmen? Denn dazu war sie nur befähigt durch die aus dem Erlösungstode Christi fließenden Gnaden. Es wird also ihre Erlösung vorausgesetzt und doch soll sie sich schon als Erlöste betätigen. Es genügt nicht, daß sie vorher erlöst ist in der ‚*redemptio praeservativa*‘, weil es sich hierbei nur um eine vorhergehende Zuwendung der Erlösungsfrucht handelt. Man müßte, um dieser Schwierigkeit zu begegnen, ein zweifaches Moment im Erlösungsopfer Christi annehmen: in dem ersten wird Maria erlöst, in dem zweiten die übrige Menschheit unter Mitwirkung Mariens. So würde die Gottesmutter eine einzigartige Stellung im

Erlösungswerk erhalten, auch was ihre eigene Erlösung angeht. Und die Frage bliebe noch offen: Ist das aus Schrift und Tradition bewiesen?

F. hebt mit besonderem Nachdruck hervor, daß Maria Ausspenderin *aller* Gnaden ist. Nun schränken aber viele Theologen diese Tätigkeit der Gottesmutter ein auf die aktuellen Gnaden. Der Verf. spricht von dieser Unterscheidung nicht, und sie scheint auch nicht in den ganz allgemein gehaltenen Aussprüchen der Päpste begründet. Der Titel „Mittlerin aller Gnaden“ verliert seine Bedeutung und beinahe seinen Sinn, wenn die Gnade der Kindschaft und die sakramentalen Gnaden ausgenommen werden. Erst unter dieser Rücksicht ist Maria Mutter des mystischen Leibes des Herrn; und wenn diese Gnaden *ex opere operato* gespendet werden, so ist eben die Tätigkeit Mariens als zum *opus operatum* gehörig zu betrachten. Die Überlieferung ist dieser Auffassung nicht im Wege, da sie ganz allgemein redet, wo immer Texte von der Gnadenvermittlung vorhanden sind; zudem war ja in der ältesten Zeit der Unterschied zwischen habitueller und aktueller Gnade noch nicht scharf herausgearbeitet.

Allen theologischen Schwierigkeiten in der Mariologie liegt die eine zu Grunde, daß noch Zweifel bestehen über das mariologische Prinzip und daß die verschiedenen Thesen, die als solche angesehen werden, theologisch kaum bewiesen sind. Von den meisten Dogmatikern wird als Grundwahrheit die Lehre von der Gottesmutterschaft betrachtet; was sonst noch die Offenbarung uns über Maria lehrt, soll die Gnadenausstattung der Gottesmutter darstellen. Aber schwierig ist es dann, Maria als Mittlerin theologisch zu verstehen und zu erklären. Scheeben hat darum bekanntlich die Gottesmutterschaft als eine bräutliche dargestellt. Aber wer möchte behaupten, daß er beim Lesen Scheebens den Schritt von der physischen Mutterschaft zum *connubium Verbi* einsichtig erfaßt habe? In neuester Zeit wird auf die Stellung Mariens im *corpus Christi mysticum* besonders hingewiesen; Scheeben ist wegweisend vorangegangen. Ohne Zweifel ist das ein mariologisches Prinzip, das allen Anforderungen entspricht. Nur das eine ist die Schwierigkeit: Ist es theologisch bewiesen? F. bringt neben anderen diese beiden Gedanken, die schon eher als mariologisches Prinzip in Frage kämen: die Antithese Eva-Maria und Mariens Jawort zur Menschwerdung des Erlösers. Damit stehen wir voll und ganz auf dem Boden der Tradition. Bei der Handhabung des ersten Prinzips ist allerdings eine gewisse Vorsicht geboten: es könnte leicht in einem zu weiten Sinne aufgefaßt werden. Die älteste Überlieferung legt bei der Parallele Eva-Maria den Akzent auf die Jungfräulichkeit. Trotzdem dürfte dieses Prinzip sich als fruchtbar erweisen, wenn die theologische Spekulation es in steter Rücksichtnahme auf die Tradition verwertet. Das zweite mariologische Prinzip ist mit dem ersten verwandt; vielleicht ist es weniger beachtet worden. Gerade das freiwillig gegebene Jawort der Jungfrau von Nazareth zur Menschwerdung des Gottessohnes und damit zur Erlösung, ein Jawort, das sich im ganzen Leben Mariens als lebendig erweist, erschließt die Mariologie unserem Verständnis. Auf die Mitwirkung Mariens beim Kreuzesopfer wird so ein Ausblick gegeben; hat sie ja den Opferleib in ihrem Schoße bereitet. Zumal wenn man bedenkt, daß nach patristisch gut begründeter Anschauung mit der Menschwerdung schon fundamental die Erlösung selber gesetzt war. —

Diese Bemerkungen sollen nur Anregungen sein. Wir wünschen

dem Werk des Verf. die weiteste Verbreitung. Und wenn wir überhaupt von einem Theologen *die* Mariologie erwarten dürfen, dann sicherlich von ihm.

J. Beumer S. J.

Simons, W., *Religion und Recht*. Vorlesungen, gehalten in der Universität Uppsala. Deutsche Ausg. 8^o (220 S.) Berlin-Tempelhof 1936, Bott. M 3.50; geb. M 5.—.

Die Frage nach dem Verhältnis zwischen Recht und Religion oder Kirche ist theoretisch und praktisch heute bedeutsamer denn je. Wenn ein Berufener, wie der (kürzlich verstorbene) ehemalige Reichsgerichtspräsident, der bereits 1920 als Reichsaußenminister ein Reichskonkordat erstrebte (153) und als Präsident der evangelisch-sozialen Kongresse (77) auch als Jurist stets aufs engste mit dem kirchlichen Leben verbunden blieb, aus seinen reichen Berufs- und Lebenserfahrungen heraus, die ihn im Dienste von Staat oder Kirche u. a. bis nach Argentinien, dem bolschewistischen Moskau, Stockholm führten, zu obiger Frage das Wort ergreift, darf er dankbarster Beachtung sicher sein. Die fünf ersten Vorlesungen entsprechen dem Stande von 1931, die späteren dem nach dem Umschwung von 1933. Die wichtigste Vorlesung dürfte die zweite sein, die den Begriffen von Religion und Recht gewidmet ist. Die übrigen Beiträge sind mehr geschichtlich oder praktisch. Auf letzterem Gebiete liegt die Hauptstärke: Lehrreiche Einzelurteile eines auch als Charakter hochstehenden Menschen über wichtigste Lebensfragen bis zu weltpolitischer Bedeutung. Auf die wahrhaft edlen Ausführungen über das Strafrecht sei hingewiesen, in denen S. u. a. eine Wiedererstattung fordert (140). Das Völkerrecht wird im strengen Sinne bejaht; Übertreibungen des Pazifismus wie des Chauvinismus werden gleicherweise als unchristlich und staatsfeindlich abgelehnt.

In der Hauptfrage, der nach dem Verhältnis zwischen Religion und Recht, folgt S. — wenigstens oft — seinem Lehrer Sohm, außerdem der — wohl mehr älteren — protestantischen Exegese und Systematik. Ein wahres Bekanntsein mit katholischer, scholastischer Literatur wird man gerade bei diesem ehrlich suchenden Menschen leider schmerzlich und überrascht vermissen, zumal bei führenden deutschen Juristen das Gegenteil häufig festgestellt werden kann. Darum hätte S. folgendes nicht vermutet: Wo er seine besten, tiefsten, wärmsten Überzeugungen zum Ausdruck bringt, ist er dem katholischen Standpunkt äußerst nahe oder mit ihm eins, während, wo er sich von letzterem entfernt, immer mehr auffällige Unklarheit, um nicht zu sagen Widersprüche sich beobachten lassen. So weist er selbst darauf hin, daß Sohm, für den der Begriff „Kirchenrecht“ bereits ein Widerspruch war, doch Vorlesungen darüber hielt; ob aber S. selbst diesen Standpunkt Sohms teilt oder ablehnt, wird man schwerlich feststellen können. Ob Jesus eine Kirche gestiftet, ist nicht zweifelsfrei (204). Er hielt das Weltende für nahe. Immerhin liegt in seiner Lehre die Notwendigkeit der Kirchenbildung (206). In ihrem Autoritätsprinzip ist die katholische Kirche der Urkirche auf das engste verwandt: „Insofern scheint mir die katholische Kirche mit ihrem autoritären System einen unverkennbaren Zug der urchristlichen Kirchenbildung bewahrt zu haben“ (207). Doch wird dies Zugeständnis durch die Bezeichnung „irdische Formen“ (208) für die Kirchenverfassung entwertet. Diese den Grundlagen der Hauptfrage entnommenen Beispiele mögen andeuten, wie es um die begriffliche Konsequenz in der Hauptlösung steht.