

der Kirche, welche vorgegebene Elemente und Anregungen mit ihrer eigenen Geistigkeit zu durchdringen vermochte. A. Grillmeier S. J.

Semmelroth, O., S. J., *Urbild der Kirche. Organischer Aufbau des Mariengeheimnisses*. gr. 8° (119 S.) Würzburg 1950, Echter. DM. 3.80.

Die Typologie ‚Maria-Kirche‘ ist uraltes Traditionsgut, das sich aus der Frühzeit der Kirche durch alle Jahrhunderte verfolgen läßt. Daß sie auch schon in der Hl. Schrift angedeutet sei, sucht der Verf. aus Apoc 12, Gen 3 und Joh 19 darzutun (26-29), nicht ohne das Ineinander von mariologischer und ekklesiologischer Deutung der Texte in der Väterexegese als Stütze zu verwerten. Wenn aber schon das Analogieprinzip der kirchlichen Schriftauslegung herangezogen wird, so muß man es wohl der Kürze dieses Abschnittes zuschreiben, daß der Verf. die bei den Vätern und in der Liturgie so geäußerte Analogie: Sapientia-Ecclesia (sponsa) — Maria nicht berücksichtigt hat. Eindrucksvoll ist die, wenn auch ebenfalls nur abrißweise vorgelegte Vätermariologie über die kirchentypische Bedeutung Mariens (29-34). Gerade bei der notgedrungenen Kürze dieses Aufrisses wäre wohl ein Hinweis angebracht gewesen auf so ergiebige Fundgruben wie H. Rahner, *Mater Ecclesia* (Einsiedeln 1944) und J. C. Plumpe, *Mater Ecclesia* (Washington 1943). Im Mittelalter kehrt das Maria-Ecclesia-Motiv namentlich in der Auslegung des Hohenliedes immer wieder. Aber auch in der Symbolik der Kirchenbaukunst, ja selbst in der matriarchalen Architektur des aus Männer- und Frauenklöstern bestehenden Brigittinenordens findet der Verf. einen Niederschlag der jener Zeit so vertrauten und lieben Idee: Maria als personifizierte Gestalt, Zusammenfassung und Spitze der Kirche (35).

Im Vergleich zur Konstanz und Ausdrücklichkeit der Überlieferung findet es der Verf. mit Recht verwunderlich, daß die theologische Auswertung der Idee ‚*Maria typus Ecclesiae*‘ so lange auf sich warten ließ, zum Nachteil der Mariologie sowohl wie der im Gegenbild ebenso zu vertiefenden Ekklesiologie. „In allen mariologischen Traktaten findet man einen Abschnitt darüber, aber meist nur in einer Weise, die seinem Niederschlag in der Tradition keinesfalls gerecht wird“ (35 f.). Hier liegt u. E. der bedeutsame theologische Fortschritt, den diese vorläufige Studie bringt. Um sich zu überzeugen, wie weit in ihr die heutige Mariologie vorangeschritten ist, vergleiche man etwa die Ausführungen von E. Commer vor einem Vierteljahrhundert: *Maria sitne figura Ecclesiae?* (Xenia Thomistica II [Romae 1925] 493 ff.).

Es geht in dem hier angezeigten Buch um ein Anliegen, mit dem die Mariologie der letzten Jahrzehnte schon immer gerungen hat: Welches ist die ‚*idea matrix*‘, unter der die mariologischen Erkenntnisse zur spekulativen Einheit eines objektiv begründeten Systems gebracht und die Vielheit der marianischen Geheimnisse aus ihrem Wurzelprinzip zum organischen Aufbau des Mariengeheimnisses gebracht werden kann. Frühere und gegenwärtige Theologen sahen dieses Grundprinzip bald mehr in der Gottesmutterchaft, bald mehr in der Miterlöserschaft, bald in einer Synthesis der bräutlichen Mutterchaft (*mater-sponsa*, *mater-socia*), bald in der aus der leiblichen (physischen) und geistlichen (mystischen) Mutterchaft integrierten Stellung Mariens im Heilsplan. Recht befriedigen wollte keiner der Versuche. Es kam zu einem gewissen Stillstand, den man mit der Transzendenz des Geheimnisses über alle spekulativen Systemversuche zu rechtfertigen glaubte.

Verf. greift nun die Aufgabe von neuem an und betont schon in der formalen Grundbestimmung des „mariologischen Grundprinzips“ einen bislang nicht voll gewürdigten Gesichtspunkt. „Das Grundprinzip der Mariologie ist jenes Geheimnis, jene Idee, die einerseits auf keine andere im mariologischen Bereich liegende zurückgeführt werden kann, selbst aber das logische und finale Prinzip für die anderen mariologischen Geheimnisse ist“ (37). Der Ton liegt auf „logisch-final“. Daß in der Ausführungsfolge des göttlichen Heilsplanes die Gottesmutterchaft Mariens ihrer Heilsstellung als Keimzelle und Urbild der Kirche vorausliegt, ist klar. Aber diesem faktischen Seinszusammenhang liegt ein aus der Offenbarung zu entnehmender Seinszusammenhang zugrunde, dessen bestimmende Mitte in Christus als der Heilsmitte gegeben

ist. Verf. betont aber, daß dieser Heils-Christus nicht einseitig in seiner geschichtlichen Individualität gesehen werden darf, sondern in seiner Ganzheit als Quasi-Person von Haupt und Gliedern, als Christus in Einheit mit seiner Kirche. Die organische Einheit der mit Christus mystisch-real geeinten Kirche ist repräsentiert in Maria. „Sie verkörpert die Kirche nicht nur als Sinnbild im Sinne heutiger Denkweise, sondern als die Urzelle, aus der sich die Kirche in Raum und Zeit entfaltet“ (66).

Wiederholt berührt sich der Verf. mit Gedankengängen bei H. M. Köster, Die Magd des Herrn (Limburg 1947; vgl. Schol 24 [1949] 118 ff.), distanziert sich aber trotz vielfacher Übereinstimmung mit jener bundestheologischen Mariologie in der von der Kritik an Köster gerügten Einseitigkeit, daß sie im Gottesbund der Erlösung „die Rolle Christ als Repräsentanten der Menschheit nicht genügend gelten lasse“ (84). In dem Bund der Erlösung zwischen Gott und der Menschheit ist Christus so wie einziger Mittler auch einziger Repräsentant der Menschheit, Maria aber als Logos- und Christusbraut Repräsentant der Ja sagenden Menschheit, die sich in diesem Ja den Bund und seine Folgen für sich zu eigen macht.

Bild und Gegenbild entsprechen sich und erhellen sich gegenseitig. Die Typologie ‚Kirche—Maria‘ im Sinne der Überlieferung einmal vorausgesetzt, lassen sich ekklesiologische Erkenntnisse (woher sie auch genommen und wie immer sie gewonnen sein mögen) zur Aufhellung des Mariengeheimnisses auswerten, und umgekehrt — aber nur dann und nur soweit als sie dem überlieferten Sinn jener ‚Typologie‘ gemäß sind. Hier liegt eine Grenze und Begrenzung des mariologischen Prinzips ‚Kirche—Maria‘, die wohl zu beachten ist. Es kommt also vor allem darauf an, wie in dem dualen Entsprechungsverhältnis von Typ und Gegentyp der Begriff ‚Kirche‘ genommen ist. Aus den beim Verf. an verschiedenen Orten gebrachten Bestimmungen der Kirche geht hervor, daß er sie in einem sehr umfassenden, theologisch universalen Sinne nimmt, der in einer begrifflichen Definition schon darum kaum zu fassen ist, weil er ein strenges Geheimnis umschließt. Für seine typologische Betrachtung umschreibt der Verf. Kirche durchgängig als „Gemeinschaft der erlösten Menschen“, als den mystischen Leib Christi. Daß auch die sichtbare Organisation als wesentlich für die Kirche angesehen wird, versteht sich von selbst und wird gelegentlich mit Nachdruck betont (99). Pneuma und Leib der Kirche werden — unbeschadet jener leib-sichtbaren Organisation im Außenaspekt der Kirche — unbefangen auch im Verhältnis von Wesen und Erscheinung gesehen (wie im Abschnitt über die leibliche Verklärung Mariens als Prototyp der erlöst-erlösenden Leiblichkeit in der Kirche (105 ff.)). Dem universalen Kirchenbegriff des Verf. entspricht es ferner, daß er den Alten Bund als „Kirche vor der Kirche“ miteinbezieht. Der individualistischen Sicht stellt er eine totalitäre Betrachtung entgegen, die für die Kirche den Primat des Ganzen vor den Teilen, der quasipersonalen Einheit des „Christus totus“ vor den Einzelpersonen zuerkennt.

Immerhin ist sich der Verf. bewußt, daß es für die Klärung der kirchentypischen Stellung Mariens der jeweils genaueren Angabe bedarf, in bezug auf welche Seite im Gesamtbild der Kirche von einer je spezifischen prototypischen Bedeutung Mariens gesprochen werden kann. Gewinnt doch von daher erst die Gattungsgemeinschaft einer typologischen Beziehung ihre wesentliche Artbesonderung und anschauliche Prägnanz.

Wenn der Verf. die Repräsentation Mariens als ‚typus Ecclesiae‘ grundsätzlich dahin faßt, daß die Kirche in Maria von jeher nicht nur gewisse Züge ihres eigenen Wesens wiedererkannt habe, sondern Maria geradezu die Ur- und Keimzelle der Kirche darstelle, so läßt sich der Verf. eine recht schwere Beweislast auf. Dem naheliegenden Einwand, daß für das Lehr-, Priester- und Hirtenamt der Kirche nur schwerlich eine ur- und vorbildliche Stellung Mariens als personaler Spitze und Repräsentantin der Kirche nachzuweisen sei, ist der Verf. in der Teilfrage des kirchlich beanstandeten Titels für Maria als ‚virgo-sacerdos‘ begegnet (84 ff.). Die bis in die jüngste Gegenwart von einigen Theologen vertretene Auffassung, das Dekret des Hl. Offiziums vom Jahre 1916 habe nicht die innere Berechtigung des Priestertitels für

Maria, sondern nur die Opportunität des Gebrauchs und der Verbreitung im Laienkreis der Gläubigen treffen wollen, lehnt er ab (85). Er hält zwar mit Scheeben an einem Quasi-Diakonat Mariens unter dem Kreuz fest, erklärt ihn aber mit de la Taille im Sinn der heilsmittlerischen Aufgabe, repräsentativ für die Kirche die Opferfrucht des Kreuzes so der Menschheit angeeignet zu haben, daß von da erst das ‚subofferre‘ der Kirche ermöglicht wird. Man vermisst hier die grundsätzlich allgemeine Vor-erörterung der Frage, inwieweit überhaupt für die repräsentativen Christusgewalten der Kirche eine kirchentypische Repräsentanz in Maria als personaler Spitze der Kirche in Frage kommen kann. Das Vorwort des Buches verwahrt sich dagegen, hier „alles Find- und Sagbare in theologischer Gründlichkeit erschöpfen zu wollen“. Man wird daher künftigen Darlegungen des Verf., der hier nur einen vorläufigen Durchblick geben wollte, entgegensehen, wo er für solche Grundbestimmungen der Kirche wie „Sendung“ (Apostolat), apostolische „Sukzession“, authentische „Überlieferung“, „Zeugenschaft und Martyrium“ u. dgl. mehr die marianisch-ekklesiologische Typologie erproben und aufweisen wird. So glänzende Partien des Buches, wie etwa der Abschnitt über die „jungfräuliche Christusbräut“ (88 ff.), die von großer spekulativer Kraft und hohem theologischen Ethos zeugen, erhöhen das gespannte Interesse. Die Immakulata-Theologie in dem Abschnitt über die „Erlösung des Geistes“ — wie Maria unbefleckt empfangen, so ist die Kirche erbsündenfrei ins Dasein getreten (vgl. 97) — zerstreut nicht alle Bedenken über Katechumenat in der Kirche und das ‚feri‘ der Taufe. Wenn aber ein Satz wie der S. 102: „Im Maße Heiligkeit ist — das aber heißt zugleich Freiheit von Sünde —, ist Kirche verwirklicht“, zunächst Befremden erregt, so behebt sich der Anstoß aus dem Zusammenhang und anderweitig klaren Texten. Man legt das Buch mit Dank für die Anregung und außergewöhnliche Bereicherung, die es der heutigen Kirchen- und Marien-theologie gebracht hat, aus der Hand und freut sich über den Schwung einer dem Problem und dem Leben gleich nahen Sprache, mit der es einen recht weiten Leserkreis anzusprechen vermag.

J. Ternus S. J.

Schreiber, G., *Gemeinschaften des Mittelalters. Recht und Verfassung, Kult und Frömmigkeit. Gesammelte Abhandlungen*. Bd. 1. gr. 8° (XV u. 488 S.) Münster 1948, Regensburg DM 24.—.

Ein Lebensalter Forschungsarbeit (1911—1948) hat in den acht Abschnitten des vorliegenden Sammelbandes seinen Niederschlag gefunden. Der Zeitraum des 11. und 12. Jahrh. wird durchmessen, also eben jene Epoche, welche in der Kirchengeschichte unter dem Zeichen monastischer Führung steht. Von den Kathedralklöstern Englands bis zu den Chorherrnstiften in Jerusalem, von den vorgeschobenen Wirkzentren der Zisterzienser, im deutschen und skandinavischen Norden bis zu den normanischen Konventen in Apulien und Sizilien spannen sich die Linien des Interesses. Das ganze Abendland von Spanien bis Ungarn wird ins Blickfeld gezogen und ein besonderes Augenmerk gelegt auf die Beziehungen zu Byzanz, wie sich das für eine Welt von selbst versteht, die im Banne des Kreuzzugsgedankens gelebt hat.

Verf. ist einer der bedeutendsten Vertreter der Eigenkirchenforschung im Gefolge von U. Stutz. Seine Eigenart beruht u. a. darauf, daß er vor allem das französische Quellenmaterial zum Sprechen gebracht hat. Damit hat er Arbeitskreise verbunden, die gelegentlich einander fern, ja in manchen Fragen der Herkunft z. B. des Eigenkirchenwesens entgegengesetzt erscheinen. Im vorliegenden Buch geht es dem Verf. insbesondere um das Problem der Auflassung, um das kultische und wirtschaftliche Leben dieser *Eigenkirchen*, um ihr Verhältnis zum neuen Herrn, dem Kloster oder monastischen Verband. Dabei konnten die wertvollen Forschungen über das cluniazensische Priorat eingeschaltet werden, das ja sein Entstehen vielfach einer Überantwortung von Eigenkirchen an das Mutterkloster verdankte. Unter den Klosterzellen, deren Eigenart und Geschichte schon von Mabillon skizziert worden war (vgl. 422—428), nahm das erwähnte Priorat eine Sonderstellung ein. Be-