

Aber einmal sind sie in sich anfechtbar. Ein Satz wie: „Diese ‚höchst reale Abbildung‘ hat nach dem Willen des Herrn die volle Wirkkraft des Kreuzesopfers und ist deshalb (Sperrung nicht vom Verf.) ein ‚wahres und eigentliches‘ Opfer“ (168) dürfte die Fülle des Lehrsatzes vom *sacrificium visibile* schwerlich ausschöpfen (und den Ausweg einer *visibilitas sacrificii scl. crucis* gibt es nicht, denn das repräsentierte Kreuzesopfer als solches ist nicht sichtbar!). Und was mehr ist: Diese Ausführungen sind doppelt anfechtbar in einer Auseinandersetzung mit O. Casel, denn sie entziehen seiner Auffassung mehr Boden als von der Glaubenslehre her gefordert wird, und dagegen kann man sich von seiner Position aus mit Recht verwahren.

Mit besonderem Dank hervorgehoben zu werden verdient noch die geradezu mit Anteilnahme durchgeführte Ehrenrettung des großen Lehrers (122 ff.): Im Gefolge E. Bishops drohte es nachgerade zu einem Gemeinplatz der dogmen- und liturgiegeschichtlichen Forschung zu werden, daß sich bei Chrysostomus ein Umschwung und Abfall in der eucharistischen Frömmigkeit zeige; seine im Raum von Ehrfurcht und Scheu stehenden „Lieblingsattribute“ gegenüber den eucharistischen Mysterien bewiesen das Verschwinden der urchristlichen Haltung von frohem Glauben, von Vertrauen und Liebe. — Freilich wird man die Tragweite dieser Rehabilitierung nicht überschätzen dürfen: Ob sie über die Person des Heiligen hinaus auch für seine vielen Nachfahren in Anspruch genommen werden kann, steht wohl auf einem anderen Blatt.

Mit diesen Bemerkungen ist die Fülle der ausgezeichneten Arbeit nur eben angedeutet. Hoffen wir, daß der augenblicklich im Amerika wirkende Verf. nur vorläufig nicht an die Wiederaufnahme seiner Studien denken kann, und hoffen wir, daß seine Arbeit ein Beitrag zu neuem Gespräch werde.

A. Stenzel S. J.

Gaechter, P., *Maria im Erdenleben. Neutestamentliche Marienstudien*. gr. 8° (260 S.) Innsbruck-Wien-München 1953, Tyrolia Verlag.

G. hat in diesem Buch dankenswerterweise eine Reihe von Beiträgen gesammelt, die er, abgesehen vom ersten über die literarische Geschichte von Lk 1—2, vorher schon in verschiedenen, auch ausländischen Zeitschriften herausgegeben hatte. Es war nicht die Absicht des Verf., eine Biographie Marias zu schreiben, „die sich mangels genügender Quellen als unmöglich erweist“ (7). Er bringt aber an Hand der marianischen Schrifttexte sehr bedeutende exegetische Studien, die so ineinander greifen, daß sich doch ein einheitliches Marienbild ergibt. Allgemeine Beachtung dürften unter anderem besonders seine Ausführungen im zweiten Abschnitt finden, der den etwas bescheidenen Titel trägt: „Die Chronologie von Marias Verlobung bis zur Geburt Christi“ (78—126). G. versucht darin nicht nur die reine zeitliche Abfolge zu bestimmen, sondern auch den Verlauf der Ereignisse selber auf Grund zeitgenössischer Quellen und psychologischer Einfühlung möglichst wirklichkeitsgetreu zu rekonstruieren. So wird mit Hilfe der Nachrichten über jüdische Ehegesetze die Situation Marias als Verlobte erhellt. Sie war zwar durch die Verlobung die rechtliche Gemahlin Josephs. Ein Vollzug der Ehe war aber in dem Jahr vor der Heimführung in das Haus des Bräutigams, in dem sie noch im Haus ihrer Eltern wohnte, wegen der strengen Sitte — namentlich in Galiläa — praktisch ausgeschlossen. Von hier aus sucht G. das Wort Marias zu verstehen: „Wie soll das geschehen, da ich keinen Mann erkenne?“ G. glaubt, daß Maria mit der Botschaft des Engels: „Du sollst empfangen . . .“ aufgefordert war, ihre Zustimmung zu einer *unmittelbar* zu verwirklichenden messianischen Mutterschaft zu geben. Ihr Einwand würde dann aus einem Gewissensbedenken kommen, das ihr verbot, jetzt *unmittelbar* — vor der Heimführung — die nach ihrer Meinung notwendige Voraussetzung zur Verwirklichung der Mutterschaft zu setzen, und nicht etwa aus einem Gelübde oder Versprechen der Jungfräulichkeit. Wir glauben indes nicht, daß es G. gelungen ist, die angenommene Unmittelbarkeit in der Botschaft des Engels nachzuweisen. So wie die

Worte liegen und die Situation Marias war, mußte sie natürlicherweise die ihr verheißene Mutterschaft als Frucht des bald — nach G.s Berechnung waren es nur noch wenige Monate — zur Vollendung kommenden Verhältnisses zu Joseph betrachten. Wenn sie trotzdem noch die Einwendung macht, glauben wir ihr Gewissensbedenken nur durch Einschaltung des Versprechens der Jungfräulichkeit erklären zu können. Sehr lehrreich und ansprechend sind G.s Ausführungen zum Besuch Marias bei Elisabeth, über die Motive dieses Besuches, über die Verwandtschaft Marias mit Elisabeth, über die Dauer ihres Aufenthaltes im Hause der Verwandten, über den Grund ihrer Rückkehr. Die Reise zum Census nach Bethlehem, die kurz nach ihrer Rückkehr nach Nazareth und ihrer Heimführung in das Haus Josephs erfolgte, erscheint zugleich als willkommene, von der Vorsehung geschickte Gelegenheit, Maria den Verdächtigungen des Dorfklatsches zu entziehen. Allerdings ist bei dieser an sich sehr glaubwürdigen Auffassung in Kauf zu nehmen, daß die Hl. Familie einige Monate vor der Niederkunft Marias in Bethlehem eintrifft und sich dort niederläßt, womit die Tatsache der Krippe nicht ganz leicht zu vereinbaren ist. Im Abschnitt über das Magnifikat (127—154) notieren wir vor allem das Bestreben des Verf., die *ταπεινωσις* (das Elend, die Erniedrigung) der Magd des Herrn aus ihren persönlichen Erfahrungen in Nazareth anschaulich und verständlich zu machen.

In theologisch-mariologischer Hinsicht bedeutungsvoll sind vor allem die beiden letzten Beiträge, die sich mit Jo 2,1—11 (Kana) und 19,25—27 (Kreuzesworte) befassen (155—226). G. weist überzeugend nach, daß Jo 19,25—27 als Erfüllung messianischer Prophetie gedacht ist und daß dafür einzig das Protoevangelium (Gen 3,15) in Frage kommt. Die Anrede Christi an seine Mutter (Jo 19,26 und auch 2,4) ist konsequentermaßen letztlich als Anspielung auf das „Weib“ des Urevangeliums zu verstehen. Maria hat nach dem Kreuzeswort Christi eine ganz universale Stellung in der Gemeinschaft der Gläubigen als geistige Mutter, die sich auswirkt in der Zuleitung der Erlösungsgnade kraft ihrer Fürbitte. Diese fürbittende Macht erschien schon im Kana-Wunder. Dieses Wunder hat Christus gewirkt als Zeichen, auch in Bezug auf die Stellung Marias in der Vermittlung der Heilsgnade. Nicht ganz einsichtig ist uns die Erklärung G.s zum Wort des Herrn von seiner „Stunde“ (Jo 2, 4b). G. deutet die „Stunde“ auf die Zeit des Heilstodes und der Verherrlichung Christi. Maria wird auf eine Zeit verwiesen, in der die augenblicklich, d. h. in der öffentlichen Tätigkeit des Herrn, herrschende Trennung aufgehoben sein wird. Wir fragen dazu: War unter dem Kreuz die Trennung in der natürlich-irdischen Sphäre nicht gerade auf den Höhepunkt gekommen? G. denkt offenbar an die geistige, „messianische“ Gemeinschaft. Diese vollendete sich zwar auf Golgotha, aber sie hatte schon vorher begonnen. In dem Maße, in dem Maria ihren Sohn an den Heilswillen Gottes hingab, in demselben Maße wuchs sie hinein in ihre geistige Gemeinschaft mit ihrem Sohn und in ihre messianische Mitwirkung.

Im ersten Abschnitt (9—77) äußert G. seine Ansicht zum literarischen Problem von Lk 1—2. Wegen der durchweg semitischen Natur der Gesamtstruktur, des Kulturbildes, der Rhythmik der Redestücke kann Lukas wesentliche Teile dieser ersten Kapitel nicht aus Eigenem geschaffen oder umgestaltet haben. Sie gehen zurück auf judenchristliche Verfasser von priesterlicher Herkunft, von denen einer die Kindheitsgeschichte des Täufers, ein anderer die Jesu verfaßte, ein dritter beide zu einem einheitlichen Bericht verwob. Ein hellenistischer Judenchrist übersetzte den ursprünglich hebräisch verfaßten Bericht ins Griechische; und diese Übersetzung ist die Quelle des Lukas.

Es kann nicht ausbleiben, daß in einer Untersuchung von so lückenhafter Quellenlage und Berichterstattung vieles hypothetisch bleiben muß; in diesem Sinne wird es auch ausdrücklich vom Verf. gewertet. Wir sind dem Verf. jedenfalls dankbar für diese sehr aufschlußreiche und auf solider Forschung beruhende Arbeit.

K. Wennemer S. J.