

dabei behalten die Wörter doch ihre Grundbedeutung, die sie in der damaligen Zeit hatten und die nur mehr oder weniger verändert, anders orientiert und erweitert wird. Das gilt auch von dem Wort *ἀγαπᾶν*. Es ist zu Beginn der christlichen Zeitrechnung, wie gezeigt wurde, zu einem Begriff geworden, der eine ganz komplexe Wirklichkeit umfaßt, so daß er auch die Bedeutung von *φιλεῖν* und *εἰρᾶν* einschließt. Darum läßt sich der Sinn des Wortes nicht durch *einen* festumschriebenen Begriff wiedergeben. Hoffentlich wird uns der Verf. nach diesen Prolegomena nun auch bald die in Aussicht gestellte „Théologie néo-testamentaire de l'ἀγάπη“ schenken, von der er in dem eingangs erwähnten Beitrag „L'ἀγάπη de 1 Cor 13“ eine Textprobe vorlegt.

B. B r i n k m a n n S. J.

Xiberta, B. M., O. Carm., *Tractatus de Verbo Incarnato. I. Introductio et Christologia. II. Soteriologia* (Cons. Sup. de Invest. Cient. Patr. „Raimundo Lullio“ — Inst. „Francisco Suárez“). gr. 8^o (766 S., durchlaufend gezählt) Matriti 1954, Cons. sup. 220.— Ps.

Die beiden Bände, denen noch ein 3. mit der Wiedergabe der Überlieferungsquellen folgen soll, stellen die christologischen Vorlesungen des Verf. dar, welche er am Internationalen Kolleg des hl. Albert in Rom schon öfter gehalten hat. Seine Absicht ist, in der Darstellung des Christusglaubens und in der Stellungnahme zu neueren Kontroversen jener Form der Christologie zu folgen, welche als „Einiigungstheologie“ bezeichnet werden kann (5). In der materialen Darbietung entscheidet er sich für die Mitte zwischen einem allzu dünnen Abriss und einer mit wissenschaftlichem Detail überladenen Darstellung. Besonderen Wert legt er auf die Herausarbeitung des Gehaltes des Christudogmas, welchen eben der Aufbau mit erschließen soll, ankommt. Er intendiert dabei auch eine methodische Versöhnung von Dogmatik, die jeweils von der greifbarsten Formulierung eines Dogmas ausgehe, und der Dogmengeschichte, welche solche Formeln in der Vor- und Frühgeschichte eines Dogmas oft nicht entdecken könne. Er will darum in der Christologie nicht von der dogmatischen Hauptformel „una persona in duabus naturis“ ausgehen, sondern von Wahrheiten, als deren Ausdruck jene Formel schließlich erarbeitet wurde. Dabei soll die eigentliche theologische Methode und Idee führend, philologische und geschichtliche Ausführungen subsidiär bleiben und jede Polemik zurücktreten, besonders was neue Kontroversen anbetrifft. Der Vertiefung des Väterargumentes, dessen stiefmütterliche Behandlung in unserer Handbuchliteratur Verf. wohl fühlt, soll der Quellenband dienen. Eine umfangreiche, systematisch aufgliederte, zum Teil mit kurzen Wertungen versehene Bibliographie verdient besondere Anerkennung.

Es ist nicht nötig, auf den Aufbau des Verf. im einzelnen einzugehen, da er im großen (I. Teil: Person Christi; II. Teil: Werk Christi) und in den Einzelthesen die bekannten, von der Geschichte und Systematik her bedingten Fragestellungen bringt, wenn auch in seiner bewußt gewollten Anordnung und Art der Darbietung. Zu betonen ist jedoch, daß vorliegendes Werk als eines der ersten Lehrbücher die Frage der Autonomie und des Bewußtseins Christi wenigstens aufgreift (283—290), wenn auch für letztes nicht entscheidend Stellung bezogen wird (288).

Wir überprüfen nun zuerst die entscheidenden Auffassungen des Verf. in der Frage des Wesens Christi, welche sein ganzes Werk prägen (1), und gehen dann (2) auf besondere Einzelheiten geschichtlicher und systematischer Art ein.

1. Die tragenden *Grundsätze* der vorliegenden Christologie kommen am deutlichsten zum Ausdruck in den Abschnitten: a) Cap. 1 q. 2 (de modo quo divina et humana in Christo coeunt: 111 ff.); b) Cap. 2 (de „activo Verbi influxu in personae unitatem constituendam et in naturam humanam perfectionibus adornandam: 166 ff.); c) Cap. 4 (de rationibus ontologicis in unione hypostatica: 221 ff.); d) (Consectaria dogmatica constitutionis Christi, wo es um die Subjektsbestimmung [q. 11] und eben die Frage der Autonomie und des Selbstbewußtseins geht: 273 ff.).

a) In Cap. 1 q. 2 wird die dogmatische Hauptthese über die Einheit in der Zweiheit in Christus entwickelt. Dabei geht Verf. nicht von der Formel von Chalkedon aus, sondern entwickelt das kirchliche Dogma über das Wesen Christi

unabhängig davon. Er will damit hervorheben, daß die schließlich zu Chalkedon definierte Auffassung der Idee und Sache nach schon lange vorher fester Besitz der Kirche war (131 f.) und nicht allein an der Formel von Chalkedon hängt. „*Doctrinae multo prius quam voces definitae sunt*“ (132). Verf. will mit diesem Zurückstellen der klassischen Formel auch das eine ausschalten, daß Sinn und Reichweite des Dogmas von der Konstitution Christi zu schnell und ausschließlich von der philosophischen Analyse der Begriffe hypostasis und physis her gewonnen werde (132—171). So komme nicht der volle Umfang der kirchlichen Lehre über das Wesen Christi zum Ausdruck. Mit der Betonung der Priorität der dogmatischen Idee vor dem sprachlichen Ausdruck in der Entwicklung des christologischen Dogmas hat Verf. sicher recht. Jedoch ist mit dem Auftauchen und der Sanktion der Formel von Chalkedon auch unmittelbar ideologisch ein Fortschritt gegeben. Es wurde nämlich zum erstenmal begrifflich, und damit auch in gewisser Hinsicht inhaltlich, genauer die verschiedene Ebene bezeichnet, auf der in Christus die Einheit (hypostasis) und die Unterscheidung (physis) zu suchen sei. Wenigstens das deutliche Bewußtwerden der christologischen Unterscheidung als solcher in ihrer Eigenart ist hier unmittelbar an das Auftauchen der chalkedonischen Formel selbst geknüpft. Vorher wußte man wohl, daß in Christus Einheit und Verschiedenheit auf verschiedener Ebene zu suchen sei. Aber mit Klarheit diese verschiedene Ebene zu bezeichnen, gelang erst mit der verschiedenen Fassung von physis und hypostasis, also der klassischen Formel des 4. Konzils. Idee und definierter Ausdruck sind hier somit eng verbunden. Die neue Erkenntnis hängt, wenigstens in ihrer Präzision, unmittelbar an der Formel selbst. Die Gegenprobe ist an Kyrill von Alexandrien zu machen.

Methodisch ist in diesem Zusammenhang gewiß auch zu beachten, daß eine Ausdeutung einer kirchlich definierten Formel von dem *historischen* Sinn auszugehen hat, der ihr nach der Intention des Lehramts zugrunde liegt. Es muß also festgestellt werden, was die Väter von Chalkedon unter hypostasis und physis verstanden haben. Dies ist keine philosophische, sondern eine rein historische Analyse. Zugleich ist aber zu beachten, daß Sinn und Reichweite der Formel wiederum auch nicht an dem *konkret historischen* Sinn von damals gebunden ist und bleibt. Denn da ließe sich bei einzelnen Konzilsvertretern wahrhaftig eine recht unvollkommene Vorstellung nachweisen (vgl. Das Konzil von Chalkedon I 201: Die monophysitischen Aussagen von Eustathios von Berytos), und auch das Konzil als Ganzes hatte eine recht begrenzte Möglichkeit, eine genaue Ausdeutung seiner eigenen Formel zu geben. Aber was geschichtlich gemeint und definiert wurde, dient — abgesehen von seinem schon sofort faßbaren Gehalt — für die Zukunft als absolut gesicherte „Basis“, um mit dem Fortschritt der theologischen Erkenntnisse und Methoden und der philosophischen Analysen eine immer umfassendere Deutung der Formel — hier von Chalkedon — und damit des Wesens Christi selbst zu erarbeiten. Wenn die Rolle der philosophischen Analyse so den theologischen Methoden untergeordnet bleibt, ist die Furcht des Verf., manche Autoren möchten durch die Formel von Chalkedon veranlaßt werden, ins Philosophische abzuleiten, gebannt. Im übrigen hat er recht, wenn er davor warnt, sich in dem Aufbau der Dogmatik vorschnell auf klassisch geprägte Formeln festzulegen, weil immer Gefahr ist, den Reichtum der vorausgehenden Entwicklung nach dem Schema der Formel zu beschneiden. Denn eine schließlich gefundene Formel weist doch zuweilen nur einen Gesichtspunkt aus der vorausgegangenen Entwicklung auf, und so muß diese immer im Auge behalten werden.

b) Daß mit der Formel von Chalkedon längst nicht alles klar ist, sondern sozusagen nur eine allgemeine Marschrichtung angegeben ist, die zur immer tieferen Erschließung des Mysteriums der Inkarnation führen soll, zeigt sich in der Frage des „*activus Verbi influxus in personae unitatem constituendam*“ (166 ff.). Verf. grenzt sich stark gegen die Auffassung derer ab, „*qui unionem hypostaticam in nudam relationem convertunt*“ (167). D. h., er hat jene Typen von Christologie im Auge, welche in der Hypostasis des Wortes nur das aneignende Prinzip sehen, dem die Menschennatur verbunden ist, ohne daß von diesem Prinzip etwas anderes ausgehe als eben das „Einigen“, das die Einheit als Relation erzeuge. Demgegenüber faßt er seinen Standpunkt so: (1) *Verbum realem exercet influxum in constitutio-*

nem ontologicam humanitatis assumptae. (2) Eiusmodi influxus apte concipitur velut dominium et appropriatio ontologica humanitatis. (3) Hoc dominium ontologicum verbi super humanitatem est totale et purum (170). D. h., Verf. fragt also über die Zurückhaltung der anderen Sentenz hinaus, worin nun eben das „Einigen“ in der Unio hypostatica bestehe und welche ontologische Realisierung es bedeute (vgl. zu diesem Problem K. Rahner, in: Chalkedon III 31—34). Die Annahme durch das Wort bedeutet eine wirkliche ontologische Affizierung der Menschennatur Christi (168). Worin besteht aber dieser ontologische Eingriff? Einmal in der substantialis *appropriatio*, die nicht juridisch-moralisch, sondern seinshaft zu fassen ist. Daraus ergibt sich das „Zu-eigen-Sein“ der Menschennatur gegenüber dem Wort, so daß alles Menschliche dem Worte gehört und im strengen Sinn von ihm ausgesagt werden kann. Die weitere Formel ist dann das „dominium ontologicum“ des Wortes über die Menschheit Christi, d. h. der influxus in conditiones entitativas rei. Dies wird so umschrieben: „Verbum in humanitatem ita operatur ut illam entitative sub se teneat, eam sic suam propriam reddens“ (169). Freilich soll mit diesen Kategorien der Einfluß des Logos auf seine Menschennatur nur in positivem, nicht exklusivem Sinn angegeben werden. Dieser Forderung einer seinhaften Ergriffung der Menschheit Christi durch das Wort versperren sich jene, welche nach der Ansicht des Verf. nur von der philosophischen Analyse von hypostasis allein ausgehen und somit die chalkedonische Formel isolieren, ohne auf die gesamte vorchalkedonische Überlieferung zu achten (171—173). Jedoch ist dieser Begriff des ontologicus influxus selber, gerade von der vorchalkedonischen Überlieferung her gesehen, sehr vieldeutig und schließt bei den Apollinaristen unechte Elemente (nämlich die einer unstatthaften unio in natura et secundum naturam) positiv mit ein, und bei manchen Vätern nicht eindeutig genug aus. Wenn aber dann dieser Begriff von allen falschen Zutaten gereinigt ist (173), so droht er sehr leer zu werden. Denn man muß sofort fragen: Was geschieht nun, um die *appropriatio* oder *possessio substantialis* (174) zu verwirklichen? Handelt es sich um einen dem Logos personal eigenen Einfluß oder um eine den drei Personen gemeinsame *actio*? Hat Verf. mehr getan, als bloße Begriffe einzuführen? Gewiß richtet er mit Recht an seine Gegner die Aufforderung: „Teneat qui velit unionem hypostaticam formaliter pertinere ad praedicamentum relationis; teneat pariter rationem personae in aliquo cessare vel sola coniunctione ipsius cum alio . . .“, ne tamen hic sistat, sed ulterius sollicitus sit quonam modo evincat Christum Jesum unum eundemque esse Deum et hominem“ (174). Auch des Verf. Begriffe von *appropriatio* und *dominium* lassen zunächst alles offen, und allzuschnell geht er von hier aus über zur *akzidentellen* Erhöhung und Ausrüstung der Menschennatur Christi (175—186), wenn er sie auch richtig von der inneren ontologischen Aneignung her zu fassen sucht (185) und in diesem Zusammenhang die wertvolle Einsicht gewinnt, daß die *Aktuierung* der Menschheit Christi in sich und zu sich um so vollendeter ist, je mehr sie als dem Logos innerlich geeint zu betrachten ist (178).

c) In der Frage nach den *rationes ontologicae* der hypostatischen Union kommt er neu an das schwere Problem heran (221—269). Denn nun muß Verf. seinen Personbegriff klären und seine Auffassung von der „einigenden Einung“ klarlegen. „Persona dicit plenitudinem in ordine transcendentali existendi, natura vero determinationes in ordine praedicamentali“ (225). Während als „Natur“ kategoriale Abgrenzung *secundum genus* und *species* und *notas individuantes* und Bestimmung nach gegeneinander abgehobenen quidditativen Noten besagt, ist das Personsein im transcendentalen Sein, näherhin im Seinsakt als solchem zu suchen. „Person“ besagt vollkommene Konstituierung auf der Linie des Seins als solchen. Einigung in Person heißt also in die Einheit des Seinsaktes hineingenommen werden (*duo trahuntur ad unam existendi rationem*). Die Unterscheidung der beiden Ordnungen, der transcendentalen (Person) und der prädikamentalen (Natur), gibt den Weg frei, einen ontologischen Einfluß des Logos auf die Menschennatur Christi anzunehmen, ohne daß dadurch die „Natur“ in ihrem prädikamentalen Sein angegriffen wird. Was ist nun diese transzendente Vollkommenheit einer Natur — im Gegensatz zu ihrer prädikamentalen? Verf. gibt eine geschichtlich entwickelte Antwort, indem er die bekannten Sentenzen über das Wesen der hypostatischen Union gliedert (1) in solche, die erklären wollen, *quid in re naturae contingat ex*

constitutione suppositi (Aegidius Romanus, Heinrich von Gent, Godefridus de Fontibus, Scotus), (2) in solche, die von der Frage ausgehen, was die subsistentia in sich sei (so die antiquiores), wo die distinctio realis inter essentiam et existentiam wieder zwei Gruppen bildet: a) Heinrich von Gent als deren Gegner; b) anders: Richard von Mediavilla, Aegidius Romanus, Joannes Baconthorp., und (3) in solche mit neueren Lösungsversuchen (Capreolus, Cajetan, Suárez, Tiphanus, Galtier, Billot, de la Taille). Bei diesem vergessenen Joannes Baconthorp sucht Verf. nun den Weg zur eigenen Lösung oder Auffassung über das Wesen der Person, nämlich bei dessen Unterscheidung zwischen einer actuatio rei in ratione naturae realis, und der plena actuatio rei substantialis, oder dem „actus formalis primarius, quo talis natura ponitur actu“ und dem „actus formalis secundarius, quo eadem natura actuatur sicut ei convenit, scilicet ut existat in se cum ceteris notis totalitatis, incommunicabilitatis, independentiae, et si quae aliae ad rationem suppositi pertinent“ (257). In der unio hypostatica wird nun dieser actus formalis secundarius, die actuatio suppositiva durch den Logos ausgeübt, während der actus primarius eben das Naturssein als solches ist. Diese functio suppositalis des Logos ist so, daß sie die Menschheit Christi „vere capiat ex ipsa radice entitatis nihilque pure humanum in Christo relinquat“ (266). Mit der Berufung auf diesen Autor ist freilich nichts Wesentliches gewonnen, und alles hängt an der Ausdeutung, wie eben die actuatio suppositalis in der Ordnung der Existenz sich vollziehe. Und hier bleibt dem Verf. kein anderer Ausweg, als sich einzureihen unter die Sentenzen, welche die unio hypostatica vom Seinsakt her konzipieren. Am meisten scheint ihm die Deutung von M. de la Taille zu liegen (268). Immerhin hat Verf. seine Stellungnahme und sein Anliegen deutlich genug formuliert: Er fordert zur Erklärung der Einheit in Christus eine „einigende Einung“, die er in der transzendentalen Ordnung des Seinsaktes sucht. Damit tritt er ein für die Annahme einer ontologischen Verwirklichung der Einheit im Sein der Menschheit Christi. Er bewegt sich damit auf der Linie, welche in neuester Zeit verschiedentlich in der Auseinandersetzung mit P. Galtier und der Scotus-Sentenz verfolgt wird (vgl. dazu K. Rahner in: Chalkedon III 3—49, J. Ternus, ebd. 117—157, und E. Gutwenger, Zur Ontologie der hypostatischen Union: ZKathTh 26 [1954] 385—410). Wenn man seine Darlegungen als Ganzes überschaut, so bietet Verf. also in allem ein Gegenstück zur Christologie Galtiers, aber — was sehr anerkennenswert ist — ohne alle Polemik.

d) Von der bisher sichtbaren Grundrichtung her wird auch die Stellungnahme des Verf. in der Frage der Subjektsbestimmung in Christus und der Autonomie der Menschheit Jesu angedeutet (273—290). Er setzt sich mit den Ansichten von Hardouin und Berruyer sowie von Déodat de Basly und Paul Galtier auseinander. Die eigentliche Subjektsbezeichnung in Christus ist: Deus in recto, homo in obliquo. Er läßt aber auch die andere Bezeichnung gelten: Homo in recto, Deus in obliquo, insofern als eine äußere Wahrnehmung zuerst Christus den Menschen bieten kann oder konnte, was dann zur Glaubenserkenntnis vertieft werden mußte: dieser Mensch ist Gott. Somit kommt Verf. also nicht etwa P. Déodat de Basly entgegen. Denn wegen der seinhaften Einheit müssen alle konkreten Bezeichnungen an Christus das Logos-Subjekt mit einschließen. Die ganze ratio des suppositum in der Menschheit Christi wird vom Logos her erfüllt. Mit Recht schreitet Verf. von hier zur Frage der psychologischen Autonomie und des Selbstbewußtseins weiter, wagt hier aber noch kein entscheidendes Urteil (288), obwohl er doch mit eigenen Untersuchungen an der Diskussion teilgenommen hat (vgl. Bibliographie: II 711; dazu F. Lakner: ZKathTh 77 [1955] 212—228; H. Weisweiler: Schol 30 [1955] 305—306), und obschon eingangs betont wird, daß diese Christologie sich zum besonderen Ziele setze, jede Überbetonung der Autonomie der Menschheit Jesu auszuschalten (5 7). J. Ternus (Chalkedon III 117 ff.) und A. Perego S.J. (Il lumen gloriae e l'unità psicologica di Cristo: DivThom (Pi) 58 [1955] 90—110 296—310) bieten denn auch hier eine bedeutend umfassendere Übersicht über die Probleme.

2. Zum Schluß sei noch auf einige *Einzelheiten* geschichtlicher (a) und systematischer (b) Art hingewiesen. (a) Im allgemeinen berührt es sehr angenehm, daß Verf. in der Darstellung der dogmengeschichtlichen Entwicklung bemüht ist, den neuesten Stand der Forschung zu berücksichtigen und die Ergebnisse sine ira et studio anzuerkennen, auch wenn sie seiner Grundrichtung nicht entsprechen. Seine

geschichtliche Einführung über die Entwicklung der christologischen Häresien ist zwar besonders für die vorchalkedonische Zeit in mancher Hinsicht ergänzungsbedürftig, bietet aber zusammen mit der wertenden Bibliographie und dem Quellenband ohne Zweifel eine reichhaltige Übersicht über die Entwicklung. — Man sollte (157) nicht mehr von einer Einberufung des Ephesinum durch Cölestin I. sprechen, da doch der reichskirchliche Charakter der alten Konzilien bekannt ist. Nach den Untersuchungen von J. Lebon, M. Richard und Ch. Moeller (Chalkedon I 425 ff. 721 ff. 637 ff.) wäre 161 und 232 das Nebeneinander von dyophysitischer und monophysitischer Formel im sog. Neu-Chalkedonismus vor allem als „geschichtliches“ Ergebnis zu würdigen, ohne daraus besondere systematische Folgerungen zu ziehen. 243 (Abschn. b) wird den „Severianern“ die Annahme einer *unio in linea naturae* zugeschrieben, während sie sonst in ihrer kyrillianischen Rechtgläubigkeit gut gekennzeichnet werden. Gemeint sind wohl die wenigen Realmonophysiten, von denen der Vers. sonst gelegentlich spricht.

b) Besondere Anerkennung wird Verf. dafür finden dürfen, daß er in der Soteriologie klar drei Teile unterscheidet: 1. Die geschichtliche Verwirklichung der Erlösung in den Mysterien des Lebens Jesu (Sectio IV, 463—530); 2. der erlösende Charakter des Werkes Jesu (Sectio V, 531—588); 3. die Ämter Christi (Sectio VI, 589—636). Den Abschnitt über die Mysterien des Lebens Christi faßt er als Verbindungsglied zwischen der Lehre über das Wesen Christi und die Erlösung. Manche ausgefallene Fragestellung (vgl. 513) könnte man freilich weglassen und die Theologie dieser Mysterien, besonders auch in bibeltheologischer Hinsicht, noch bedeutend fruchtbarer ausgestalten. Besonders wäre eine moderne Deutung des Todes Christi hier am Platz. In dem entsprechenden Abschnitt der Bibliographie vermißt man einige wichtige Werke, so E. Fascher, *Jesus und der Satan* (Halle/S. 1949); R. Schnackenburg, *Der Sinn der Versuchung Jesu bei den Synoptikern*: ThQschr 132 (1952) 297 ff.; H. Riesenfeld, *Jésus transfiguré* (Acta Seminarii Neotestam. Ups. 16, Kopenhagen 1947); J. M. Vosté, *De passione et morte Jesu Christi* (Romae 1937); J. Kosnetter, *Die Taufe Jesu. Exegetische und religionsgeschichtl. Studien* (Theol. Stud. d. Österr. Leo-Ges., 35; Wien 1936); J. Höller, *Die Verklärung Jesu. Eine Auslegung der neutestamentl. Berichte* (Freiburg/B. 1937); J. Blinzler, *Der Prozeß Jesu* (Stuttgart 1951). W. Bieder, *Die Vorstellung von der Höllenfahrt Jesu Christi. Beitrag zur Entstehungsgeschichte der Vorstellung vom sog. Descensus ad inferos* (Abhandlungen z. Theologie d. A. u. NT. 19, Zürich 1949). Aber der Ansatz als solcher ist — besonders wegen der systematischen Einordnung des ganzen Abschnitts — sehr lobenswert. A. Grillmeier S. J.

Schmaus, M., *Katholische Dogmatik. 5. Bd.: Mariologie.* gr. 8^o (416 S.) München 1955, Hueber. 19.80 DM.

Die Lehre von Maria war in der Dogmatik von Sch. schon an den entsprechenden Stellen der Christologie behandelt worden. Im Hinblick auf die große Bedeutung, die das marianische Thema in der Frömmigkeit und Theologie unserer Zeit gewonnen hat, wird ihm hier nun noch ein eigener, zusätzlicher Band gewidmet. Eine Fülle von Material aus Tradition und Theologie ist zusammengetragen, das dem Studierenden Anregung und Möglichkeit gibt, in theologischer Eigenarbeit sich mit der Offenbarung über Maria zu befassen.

Die Stärke dieses Bandes ist nicht so sehr ein organischer Zusammenhang als die Betrachtung der marianischen Einzelgeheimnisse je für sich. Das sichert eine gewisse Objektivität. Hat doch der Versuch, die einzelnen Gegebenheiten der Offenbarung systematisch zu ordnen, immer mit der Gefahr zu ringen, dem einzelnen seinen Platz im Ganzen mehr nach der eigenen Vorliebe als nach dem von Gott geordneten Plan anzuweisen. Andererseits hat natürlich die Theologie auch die Aufgabe, die Einzelheiten aus ihrer Isolierung zu befreien und den Zusammenhang des Ganzen aufzuspüren, nicht um der Systematik als solcher willen, sondern weil Gottes Offenbarung Aussage über eine Heilsökonomie ist, die der Theologe in den einzelnen Wirklichkeiten des Heilsgeschehen suchen soll.

Zwei vorbereitende Paragraphen leiten in die eigentliche materielle Mariologie ein. Die Frage nach dem *theologischen Ort* der Marienkunde erweist ihren not-