

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 Heilsoökonomie 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-

wendigen Zusammenhang mit der Lehre von Christus, aber auch von der Kirche und der theologischen Anthropologie. Nicht nur daß von der Marienlehre ein Weg zu diesen anderen Teilen der Theologie gebahnt ist, sondern in der Lehre über Maria „laufen fast alle theologischen Diskussionen der Gegenwart zusammen“ (7). Ein zweiter vorbereitender Paragraph behandelt die *Quellen* der katholischen Marienlehre. Was hier besprochen wird, gilt selbstverständlich ebenso für andere theologische Traktate. Man merkt hier besonders deutlich, daß dieser Zusatzband der Dogmatik von den Auseinandersetzungen im Zusammenhang mit der dogmatischen Entfaltung der Marienlehre bis zur Definition der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel veranlaßt ist.

Da von allen Geheimnissen, in denen sich Mariens Aufgabe heilsgeschichtlich verwirklicht, ihre *Gottesmutterschaft* das grundlegende ist, steht es mit Recht am Anfang der Behandlung. Das wird man auch dann gelten lassen, wenn man in Maria das Urbild der Kirche und in dieser Wahrheit das Fundamentalprinzip der Mariologie sieht (wogegen Sch. einiges einzuwenden hat). Denn das Fundamentalprinzip ist nicht ein Geheimnis neben den anderen, sondern eine göttliche Leitidee, die allen heilsgeschichtlichen Ereignissen ihren jeweiligen Platz im Ganzen gibt und sie alle miteinander verbindet. Wir sehen gar keine Schwierigkeit, alle übrigen Geheimnisse Mariens aus ihrer Gottesmutterschaft zu begründen und dann doch in der Tiefe *aller* Geheimnisse die ekklesiologische Bedeutung Mariens als Fundamentalprinzip zu sehen. Das tut Sch. eigentlich auch selbst, wenn er 58 sagt, daß die Gottesmutterschaft begründet sei „im göttlichen Heilsplan“. War der Heilsplan Gottes nicht gerade der, daß die Menschen in der von Maria vorgebildeten Kirche das Heil erlangen? Zweifellos gewinnt die Stellung Mariens in diesem Heilsplan dann ihre Verwirklichung vor allem im Geheimnis der jungfräulichen Gottesmutterschaft.

Mit Recht äußert Sch. Zweifel, ob Maria von Anfang an um die Gottheit ihres Kindes gewußt habe (76). Vielleicht wäre es aber doch gut gewesen, auch deutlich zu machen, daß es die gegenteilige theologische Meinung gibt und daß sie nicht ganz ohne Gründe ist. — Daß Maria bei der Hochzeit zu Kana nicht um ein Wunder gebeten habe, scheint uns nicht so ausgemacht zu sein. Warum sonst die Zurückweisung des Herrn durch den Hinweis auf seine Stunde, die noch nicht gekommen sei?

Nach der Gottesmutterschaft wird die *Jungfräulichkeit* Mariens behandelt. Beide Geheimnisse gehören ja sachlich zusammen und waren dem Glaubensbewußtsein der frühen Christenheit ein Doppelgeheimnis. Sehr ausführlich und mit religiöser Kraft spricht Sch. über Mariens Jungfrauschaft. In der Behandlung der *Virginitas in partu* wird die vor einigen Jahren von A. Mitterer vertretene Auffassung nicht berücksichtigt. Das ist bedauerlich, da sich dann nämlich ergäbe, daß zwar das Faktum der *Virginitas in partu* zum Glaubensbestand gehört, nicht aber mit der gleichen Sicherheit die Erklärung, daß diese *Virginitas in partu* in der materiellen Unversehrtheit des Mutterschoßes Mariens bestehe. Die Auffassung Mitterers (Dogma und Biologie der hl. Familie, Wien 1952), daß eine rein materielle Verletzung des Mutterschoßes im Vorgang der Geburt nicht notwendig Verletzung der Jungfräulichkeit zu sein braucht, und seine Frage, ob nicht in diesem Punkt die Väter mehr als spekulierende Theologen denn als Zeugen der Überlieferung sprechen, wäre einer Diskussion wert gewesen. Die Auffassung einer Reihe von Theologen, daß Maria die Jungfräulichkeit erst unter der Wirkung der Gottesmutterschaft konzipiert habe, erfährt mit Recht eine ausführliche Darlegung. Ohne dabei der von Sch. ausführlich zitierten Schrift Guardinis „Die Mutter des Herrn“ zu nahe zu treten, wäre es doch gut gewesen, auch die schwachen Punkte der Argumentation G.s ein wenig kritisch zu beleuchten. G.s Interpretation der Frage Mariens „Wie soll das geschehen, da ich keinen Mann erkenne?“ scheint doch zu sehr im Vordergründigen zu bleiben, zumal seine exegetische Begründung — „erkennen“ werde im Alten Testament im geschlechtlichen Sinne niemals von der Frau gebraucht — den Tatsachen nicht entspricht.

Im folgenden Abschnitt über die *Erwählung* Mariens durch Gott wird aufgewiesen, daß es nur *ein* Prädestinationsdekret bezüglich Mariens und Christi

gab. Die Freiheit von der Erbsünde wird dann zugleich mit der Heiligkeit Mariens behandelt, mit der sie ja tatsächlich engstens zusammengehört. Nicht ganz klar ist uns, wieso Maria im Unterschied zu den anderen Menschen „durch die Tatsache der Menschwerdung, des Todes und der Auferstehung des Sohnes Gottes erlöst“ sei (184). Denn wie die übrigen Menschen nicht durch diese Tatsachen an sich erlöst sind, sondern insofern diese heilsgeschichtlichen Ereignisse Existenz in den Menschen bekommen, indem die Menschen die Früchte dieser Ereignisse zugewandt bekommen, so auch Maria. Auch in ihr müssen die objektiven Tatsachen gnadenhafte Existenz bekommen. Darin gibt es keinen wesentlichen Unterschied zwischen Maria und den übrigen Menschen.

Die unter dem individuellen Gesichtspunkt stehende Behandlung Mariens schließt mit der *leiblichen Aufnahme in den Himmel* ab. Eine Art zweiten Teil bilden dann drei Kapitel, in denen Maria unter der Rücksicht ihrer Bedeutung für die *Gemeinschaft* gesehen wird. In der Darstellung zum Thema „*Maria und die Kirche*“ ist das einzige, was uns nicht ganz gefallen will, die Begründung der Stellungnahme des Verf. zur Frage nach der marianischen Grundwirklichkeit. Das Wort „*marianische Grundwirklichkeit*“ ist schon ein wenig irreführend. Ist es doch nicht notwendig dasselbe wie das marianische Fundamentalprinzip. Wenn verschiedene Theologen unserer Zeit etwa in Maria als Urbild der Kirche oder auch in ihrer bräutlichen Gottesmutterchaft oder in Maria als der zweiten Eva — was wesentlich alles das gleiche ist — das Fundamentalprinzip der Mariologie sehen, so handelt es sich da nicht um ein einzelnes, von den anderen abhebbares und neben sie zu stellendes Einzelfaktum. Man fragt sich vielmehr angesichts der marianischen Einzelgeheimnisse, aus welcher Idee heraus Gott diese Einzeltatsachen wohl hat Wirklichkeit werden lassen. Die marianische Grundidee stände also nicht neben den anderen Geheimnissen, sondern durchdränge sie alle und würde in ihnen allen verwirklicht. Wer das bedenkt, verliert die Furcht vor einem platonisierenden Idealismus. Er weiß aber, daß Gott seine Einzeltaten aus einem großen Plan tut. Und dieser göttliche Plan ist ganz auf die Kirche ausgerichtet. So kann es auch nicht wundernehmen, daß Maria als Urbild der Kirche sich durch das Bewußtsein der Überlieferung von der frühesten Zeit an hindurchzieht. Aus dem Neuen Testament ist zu dieser Frage nicht allzuviel auszumachen. Was dort aber zu finden ist, wird man zu mindesten als ebenso schlagkräftig für die Kirchenurbildlichkeit Mariens als alles durchdringendes Grundprinzip der Mariologie ansehen können wie gegen sie. Denn es ist sehr bemerkenswert, wie im Neuen Testament die individuelle Gestalt der Mutter des Herrn immer wieder transparent gezeigt wird zur Gemeinde jener hin, die das Wort Gottes hören und befolgen.

Im folgenden Abschnitt über Mariens *Mitwirken im Erlösungswerk* berichtet Sch. über verschiedene Theorien, die dieses Problem zu erklären versucht haben. In dankenswerter Fülle präsentiert er auch hier das Material. Dem Werk von H. M. Köster „*Die Magd des Herrn*“ wird die Darstellung allerdings nicht gerecht. Es werden die Vorwürfe wiederholt, die man in der ersten Auseinandersetzung gegen Köster gerichtet hatte, die aber schon damals auf einem Mißverständnis beruhten, was in der 2. Aufl. seines Buches noch deutlicher wird. Köster hat in Wirklichkeit nie behauptet, „daß Christus nur auf die Seite Gottes gehört“ (329). Tatsächlich aber wird bisweilen nicht genügend beachtet, daß Christus das Werk der Vermittlung leisten konnte, weil er eben weder nur auf der Seite Gottes, noch aber auch nur auf der Seite der Menschen stand, sondern die eine Seite der anderen verband.

Mit sehr schönen und bedeutsamen Darlegungen über Maria als fürbittende *Vermittlerin aller Gnaden* schließt diese Mariologie ab. Sie ist eine Fundgrube für den, der sich theologisch mit den Mariengeheimnissen beschäftigt, aber auch für den, der die nicht immer leichte marianische Verkündigung zu vollziehen hat.

O. Semmelroth S. J.