

(260—282), enthält mit seinen beiden Unterabteilungen (1. Entschärfung der Inkarnationsaussage bei Origenes. — 2. Die Inkarnationsaussage in Antinomien) ausgezeichnete Bemerkungen zur Entfaltung des christologischen Dogmas und zur Bedeutung der klassischen Inkarnationslehre, die heute wiederum vielfach im Gegensatz zur biblischen Christusaussage gesehen wird. Wohl habe die altkirchliche Inkarnationschristologie die „Christusfrage“ nicht ausgeschöpft, „aber wer sie deshalb tadelt, muß erstens wissen, woran es bei ihr gefehlt, und darf zweitens nicht übersehen, was sie geleistet hat. Durch die Inkarnationsaussage hat sie sich an den *Inkarnierten* gebunden, und sie hat auf diese Weise den Zugang zum Christusbild der Evangelien offengehalten. Sie wurde dadurch vor dem Untergang in einer mythologischen Metaphysik bewahrt, deren großes Paradigma in der alten Kirche Origenes ist“ (264). Wie E. so am christologischen Dogma konkret die Entfaltung der christlichen Lehre studiert hat, so faßt er schließlich seine Beobachtungen darüber in dem formalen Thema zusammen: „Die Kirche und ihre Dogmengeschichte“ (313—333; ehemals ein Vortrag, der auch als Sonderdruck erschienen ist). E. steht hier dem katholischen Verständnis von dogmengeschichtlicher Entwicklung sehr nahe. Das „Kerygma der Apostel“ enthält seinem sachlichen Gehalt nach schon das kirchliche Dogma, das sich im lebendigen Prozeß im Laufe der Geschichte zu theologisch präzisierten Sätzen entfaltet. Wenn dieser Entwicklungsprozeß „in Hörigkeit gegen das Wort Gottes“ verlaufe, gebe es auch für den lutherischen Theologen eine Kontinuität, eben in der „Entwicklung“ des Dogmas, die so zu einem Geschehen zwischen Gott und dem Menschen werde (330). Freilich stellt sich hier für E. — wie auch für die katholische Theologie und Exegese — die schwere Aufgabe, dieses Kerygma als Mittelglied zwischen dem historischen Jesus und dem kirchlichen Glauben heute zu rechtfertigen. Jeder weiß, wie hart um diese Probleme gerungen wird. Man muß sich fragen, ob Jesu Botschaft und Selbstbewußtsein bei E. nicht zu kurz komme. Man wird ihm aber dankbar dafür sein, daß er in diesen Auseinandersetzungen der objektiven Lehre und ihrer Entfaltung ein solches Gewicht gibt. Seine sachliche Interpretation dieser Entwicklung darf als Vorbild moderner Dogmengeschichtsschreibung gelten.

A. Grillmeier S. J.

Scheffczyk, L., *Das Mariengeheimnis in Frömmigkeit und Lehre der Karolingerzeit* (Erfurter theol. Studien, 5). gr. 8^o (XXIV und 529 S.) Leipzig 1959, Benno-Verlag, 30.— DM.

Es handelt sich hier um die erste, wirklich umfassende Mariologie der karolingischen Übergangszeit von der Patristik zur Scholastik. So kommt in dieser Arbeit des jetzigen Tübinger Dogmatikers gut die neugewordene mariologische Frömmigkeit auf dem Untergrund des wachsenden dogmatischen Marienbildes zur Darstellung. Aus der mehr objektiven Stellung Mariens in der Heilsordnung, wie sie in der Patristik vorherrschte, wird nun die stärker auch subjektive der mehr individualisierten Marienauffassung in einem doppelten Sinn: individualisiert für Maria selbst und für die Gläubigen.

Das macht sich schon in den bloßen Fragestellungen der Karolingerzeit bemerkbar. Ohne daß die heilsgeschichtlich gesehenen mariologischen Probleme der Väterzeit (virginitas in partu, Sündenlosigkeit, typus ecclesiae, Eva-Maria, geistige Mutterschaft) vernachlässigt werden, kommen aus ihnen heraus und auf ihnen aufbauend, aber weitergeführt seit Autpertus bis hin zum Höhepunkt der Zeit bei Radbertus doch eine ganze Reihe neuer Fragen und vor allem neue Grundakkorde auf. Es ist dabei besonders der Begriff der *Deigenitrix* aus den christologischen Streitigkeiten, vor allem auch des Adoptianismus, wesentlich geworden. Er bildet den dogmatischen und religiösen Mittelpunkt und zeigt dadurch zugleich die Dienerin-Stellung Mariens auch in dieser nun wachsenden persönlichen Marienminne. Dabei erhält die Gottesmutter-Auffassung noch ihre eigene Note. „Die Idee der ‚genitrix gloriosa‘ als Grundmotiv der karolingischen Marienlehre“, so hat der Verf. mit Recht gleich das 2. Kap. (nach einigen mehr allgemeinen Bemerkungen über die Mariologie in der Dogmatik und über literargeschichtliche Fragen der Quellen im 1. Kap.) überschrieben (54—116). Maria wird nämlich durch ihre Gottesmutterchaft so über alle anderen Menschen erhoben, daß sie wie von selbst als die „gloriosa“ erscheint. Das hat auf der einen Seite sicher das in Chalcedon und im Adoptianismus spekulativ so

geklärte Bild des Gottessohnes erreicht wie aber auch — und das ist ein weiterer sehr bemerkenswerter Beitrag des Buches — die vom frühen Germanentum überkommene persönliche Geisteshaltung. Sie sah in Maria unter allen Erlösten mehr wie vorher das persönliche Ideal des Strebens, persönlicher als es die bisherige, mehr verobjektivierte Stellung im Heilswerk zuließ, und damit den Stützpunkt des menschlich tiefen Vertrauens auf ihre Vermittlung bei ihrem Kind. Interessanterweise hat darin die besonders seit Aupertus aufkommende Bewunderung der menschlichen Züge zwischen Mutter und Kind in liebevoller gegenseitiger Umarmung und mütterlicher wie kindlicher Zärtlichkeit viel beigetragen (2. Kap.). Diese liebevolle Gegenseitigkeit hat verhindert, daß Mariens Mittlerstellung eine absolute wurde. Gut betont Sch., daß Mariens Anteil an der Erlösung selbst deutlich abgelehnt wurde. Ihre Mittlerschaft bezieht sich allein auf die Zuteilung der Früchte des Wirkens ihres Kindes und auf die Fürbitte darum. Es ist sehr wichtig zu sehen, wie so das individualisierte Marienbild nicht nur nichts von der dienenden Stellung im Heilswerk verlor, sondern noch tiefer in es dienend hineingebaut wurde. Damit ist ein Vorwurf, der immer wieder der dogmatischen Entwicklung der Marienauffassung in der katholischen Kirche gemacht wurde, eindeutig historisch entkräftet.

Es ist erklärlich, daß so auch der *immerwährenden Jungfrauschaft* Mariens eine theologisch vertiefende Betrachtung geschenkt wurde (4. Kap., 166—237). Dabei hat besonders der Streit zwischen Ratramnus und Radbertus die Sicht dahin verbreitert, daß die Jungfräulichkeit nicht so sehr im körperlichen Element als in der Gesamtkonstitution der Gottesmutter bei Radbert gesehen ist. Das ganze Geschehen der Geburt des Herrn ist ins Ewige gehoben, ohne das Irdische zu verlassen, wie es der Geburt — wunderbar nach Gottes Plan — des Gottessohnes entsprach. So kommt auch nach Sch. Radbert aus dieser Schau der Heilsordnung dem Geheimnis der *Immaculata* nahe (5. Kap., 238—344). Es sind das dogmatisch und dogmengeschichtlich höchst wertvolle Ausführungen, da sie in das Innere des Heilsplanes und seiner konkreten Durchführung in Gottes Willen einführen, den wir ja nur aus den konkreten Geschehnissen, nicht a priori, deuten und erkennen können.

Das gilt in gleicher Weise von den Ausführungen über die Lehre von der leiblichen *Himmelfahrt Mariens* in dieser Zeit. Viele Ideen, die später Ps.-Augustinus sammelte, findet Sch. in der Karolingerzeit, besonders bei Radbertus vorbereitet im oben gezeichneten Marienbild und in der neu erfaßten heilsgeschichtlich individualisierten Stellung Mariens. So etwa die Parallele *caro Christi = caro Maria*, die so wichtig werden sollte für die leibliche Aufnahme dieses Fleisches in den Himmel. Daß die Zeit dabei noch nicht zu einem festen Ergebnis in dieser Streitfrage kam, sondern nur mehr zu einer positiveren Stellungnahme im Zweifel, kam von der so starken Betonung des historischen Vorganges, den niemand als solchen nachweisen konnte, da das leere Grab höchstens die Unverweslichkeit, nicht aber das Sein droben beim Kind belegen konnte. Dazu kommen aber noch Gründe des scharfen Ablehnens der Apokryphen. Langsam aber wirken sich die inneren theologischen Gründe für die auch leibliche Aufnahme stärker aus, besonders da der Einfluß der spanischen Liturgie sich bemerkbar machen konnte. Einen direkten Einfluß der mehr fortgeschrittenen griechischen Theologie konnte hier Sch. aber nicht feststellen. Im übrigen war das Grundanliegen der Zeit, die Fürbitte Mariens und ihr Idealbild für das eigenen Leben ja auch bereits in ihrer *Königinidee* droben am Throne ihres Sohnes erfüllt. In diesem Titel schaffte sich die ganze Verehrung des gläubigen Volkes ein faßbares Symbol (6. und 7. Kap., 345—497).

So ist die Untersuchung nicht bloß ein dogmengeschichtlich, sondern noch mehr ein dogmatisch wertvolles Werk geworden. Vieles, was damals theologisch begründet und aus der Tradition der Patristik und der Schrift vertiefend weitergedacht wurde, gibt auch heute noch echte Anregung.

H. Weisweiler S. J.

Calvez, J. Y., et Perrin, J., *Église et Société Économique; Penseignement des Papes de Léon XIII. à Pie XII. (1878—1958)* (Théologie, 40). gr. 8^o (578 S.) Paris 1959, Aubier.

Die Arbeit der beiden Verfasser stellt den groß angelegten Versuch dar, die von den Päpsten seit Leo XIII. in zahlreichen Verlautbarungen Stück um Stück aufgebaute Soziallehre der Kirche in bezug auf die *Wirtschaftsgesellschaft* zu einem ge-