

lastik des Mittelalters aus derartigen Schriften ziehen wollte, verhältnismäßig sehr gering ist. Aber trotzdem wäre es u. E. nicht überflüssig gewesen, diesen Umstand ausdrücklich hervorzuheben und vielleicht auch eine Liste dieser Schriften beizugeben. L. selbst bringt zwei Abschnitte unter dem Gesamttitel „Das apologetische Problem in Disputen und Streitschriften“: 1 Die Auseinandersetzung mit den Juden (66—70); 2. Dispute mit den Mohammedanern (70—71). Hier hätten doch auch die Streitschriften gegen die Griechen und Katharer einen passenden Platz erhalten, obwohl es zutrifft, was L. von ihnen allgemein erklärt: „Diese Schriften dürfen nicht als apologetische Traktate angesehen werden; sie gehören in das Gebiet der Apologie und Polemik. Sie wollten nicht die Glaubwürdigkeit der christlichen Offenbarung überhaupt dartun, sondern sie wollten die Inhalte des christlichen Glaubens verteidigen oder als vernunftgemäß aufweisen“ (65). Demgegenüber erscheint es als nicht ganz folgerichtig, wenn L. die dem Rainer Sacconis zugeschriebene Summa eigens beschreibt (191, Anm. 53).

Abgesehen von dieser unbedeutenden Ausstellung konnten wir nur Lobenswertes in dem Werk des Verf. entdecken. Selbst wenn im Verlauf der späteren Forschung noch mehr Texte an das Licht der wissenschaftlichen Öffentlichkeit dringen sollten, wird an den Ergebnissen kaum etwas zu ändern sein. Joh. Beumer S. J.

Kinder, E., *Der evangelische Glaube und die Kirche. Grundzüge des evangelisch-lutherischen Kirchenverständnisses*. gr. 8^o (229 S.) Berlin 1958, Lutherisches Verlagshaus. 18.80 DM.

Unter den mannigfachen Bemühungen um eine aus dem reformatorischen Uranliegen erwachsene Ekklesiologie darf die vorliegende Arbeit des Münsteraner Dogmatikers E. Kinder besondere Beachtung beanspruchen. Stellt sie doch, wenn auch nicht dem äußeren Umfang nach, so doch in der Tiefe und Weite ihrer Anlage, den umfassendsten Versuch einer evangelischen Kirchenlehre dar. Das Werk ist zudem nicht „am grünen Tisch“ theologischer Spekulation entstanden, sondern aus der im Kirchenkampf gemachten lebendigen Erfahrung, daß in diesem Bereich für die reformatorische Theologie noch weite unbebaute Strecken liegen. K. selbst spricht im Vorwort von „ekklesiologischen Lücken evangelischer Theologie“ und davon, daß man dort noch in den „Anfangsgründen der theologischen Ekklesiologie“ stecke. Von daher möchte er sein Werk auch nur einen „Entwurf“ nennen, der als Aufruf zu gemeinsamer Besinnung gedacht ist. Immerhin ist gleich beizufügen, daß K. eine Fülle von bibliographischen Hinweisen verarbeitet hat, wobei sehr wohlthuend auffällt, daß er auch für die katholischen Aspekte des Themas wie für die katholische Literatur sehr offen ist. Schon dadurch wird das Werk weit über den Raum der evangelischen Theologie hinaus auf großes Interesse rechnen dürfen.

Der eigentlichen Behandlung des Themas schickt K. eine geschichtliche Besinnung voraus (7—14), die zugleich eine Aufarbeitung bzw. Bereinigung altüberkommener Vorurteile sein soll. K. weiß um den Vorwurf und die Gefahr, mit der die reformatorische Theologie von ihrem Ursprung her zu rechnen hat. Ist evangelischer Glaube nicht im tiefsten kirchenfremd? Besteht die eigentliche Leistung der Reformation nicht gerade darin, daß „die christliche Existenz von der das Persönliche umgreifenden Wirklichkeit Kirche innerlich befreit und in ein eigenständiges und unmittlbares persönliches Verhältnis zu Christus und zu Gott gestellt wird“ (7)? Demgegenüber betont K. von allem Anfang an, daß der aus dem Evangelium lebende Glaube und das Bekenntnis zur Kirche bzw. Kirchlichkeit sich nicht ausschließen, sondern wechselseitig fordern. Nur muß man beides, Glaube und Kirche, vom schöpferischen Heilshandeln Gottes her begreifen. Denn Gottes Wort im Evangelium wirkt nicht nur den persönlichen Glauben, sondern fügt auch der Kirche ein.

Diese Verschränkung von Glaube und Kirche kraft der gemeinsamen Herkunft aus dem Heilswirken Gottes war nach K. Ur-Lehre der Reformation; denn dieser ging es ja, nach K., nicht darum, gegen die Kirche für die Personalität des Glaubens zu kämpfen, sondern darum, daß die Oberherrschaft des Evangeliums in beiden gewahrt würde (8). Aber K. gibt auch zu, daß die bald einsetzende Entwicklung des protestantischen Glaubensverständnisses Glauben und Kirche in Opposition brachte. So bereits in der Orthodoxie, und noch stärker im Pietismus. Man verlor die theozentrische Orientierung und damit die Theologie der Kirche. Dahinter standen sehr

verschiedene Triebkräfte. Eine von ihnen war die, daß das konkrete Kirchenwesen praktisch in die Hände der Zivilgewalt geriet und daß man sich deshalb in die Spiritualität einer unsichtbaren Kirche flüchtete (9). Das Ende war die rein diesseitig-menschliche Betrachtung der Kirche als freier Vereinigung der Gläubigen. Sie blieb bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts vorherrschend. Immerhin möchte K. schon im 19. Jahrhundert bei Schleiermacher, Ritschl und Rothe eine ekklesiologische Neuorientierung finden, die gleichwohl das kongregationalistische Schema nicht zu durchbrechen vermochte. Viel stärker wurde das „Kirchemotiv“ von den lutherischen Konfessionstheologen des vorigen Jahrhunderts aufgegriffen (Kliefoth, Stahl, Vilmar usw.). Inwieweit von dorthier auch in die damals spürbare katholische Wiederentdeckung der Kirche Einflüsse ausstrahlten (11), müßte eigentlich einmal zum Thema einer detaillierten Untersuchung gemacht werden.

Die heutige Neubesinnung auf die Kirche als gottgewirkter, geistlicher Realität geschah im Zuge der Neugewinnung der Dimension der Offenbarung durch die „Theologie der Krisis“. Sie wurde bestärkt durch kirchenpolitische Notwendigkeiten: den Wegfall des landesherrlichen Regiments am Ende des ersten Weltkrieges, die Notlage des Kirchenkampfes nach 1933 und der kirchlichen Neuordnung nach 1945. Daneben und darunter sind auch „säkulare Motive“ am Werk: Sehnsucht nach einer festen Autorität und nach der Geborgenheit in der Gemeinschaft, ebenso die seit langem spürbare Hinwendung zum Objektiven. Aber so mächtig auch das Interesse an der Kirche geworden ist, so bleibt vieles noch unreif und ungeklärt. Die im „Jahrhundert der Kirche“ (das Wort stammt bekanntlich von O. Dibelius, dessen gleichnamiges Buch 1926 erschien und damals viel Aufsehen erregte) mächtig anschwellende Flut ekklesiologischer Literatur innerhalb des Protestantismus hat doch kaum je zu grundsätzlichen und umfassenden Darstellungen über die Kirche im protestantischen Verständnis geführt. Nach K. (13) bilden eigentlich nur D. Bonhoeffer, *Sanctorum Communio* (1930), und G. Wehrung, *Kirche nach evangelischem Verständnis* (1945), eine Ausnahme. Auch K. versteht sein Buch nur als Beitrag zu den „ekklesiologischen Prolegomena“, die, wie er meint, allein zur Zeit in der Reichweite der evangelischen Theologie liegen.

Aus den drei Teilen des Werkes möchten wir an dieser Stelle nur auf den ersten ausführlicher eingehen. Für die beiden anderen Teile dürfen wir auf unseren Artikel in der bald erscheinenden Festschrift Gottlieb Söhngen verweisen.

Für die „Allgemeine theologische Grundbestimmung der Kirche“ (= I. Teil) ist begreiflicherweise die Frage, wo mit der Theologie der Kirche einzusetzen ist, besonders vordringlich. K. hebt mit einer deskriptiven Definition von Kirche an: Sie ist für ihn „das neue Gesamtleben, das von der Sendung und dem Werke Jesu Christi aus . . . in der Menschheit weitergeht, in dem und durch das das Heilshandeln Gottes fortwirken will“ (15). Sie ist die lebendige Summe derjenigen geschichtlichen Weiterwirkungen Jesu Christi, die in absichtsvollem und zielstrebigem Zusammenhang mit seinem Heilswerk stehen (16). Diese Formulierungen zeigen, daß K. seine Ausgangsdefinition von Kirche nicht mit Fragen wie der nach der Stiftung der Kirche durch Jesus und ähnlichen belasten will. Wenn er von einem „absichtsvollen und zielstrebigem Zusammenhang“ mit Christi Heilswerk spricht, dann ist auch diese Formulierung so „weit“, daß sie zur Not auch den kongregationalistischen Kirchenbegriff decken kann. Das ist deshalb überraschend, weil K. gleich anschließend betont, daß man nur in und aus dem Glauben richtig nach der Kirche fragen kann, nicht aber von einem neutralen Standort her (16). Dann möchte man doch meinen, daß der Glaube auch bereits eine Abklärung des Kirchenbegriffs eintragen müßte. Aber dieser Einwand übersieht, daß für den protestantischen Theologen der Glaube primär als „fides qua“ zu verstehen ist („der von Gottes Heilshandeln in Christus persönlich ergriffene Glaube“: 16) und als solcher noch keine, oder fast keine, inhaltlichen Fixierungen kennt. Immerhin sieht K. in seiner generellen Kirchenbestimmung als Wesenselement das Heilshandeln Gottes durch Christus. Dieses ist näherhin so zu verstehen, daß Gott „das eigentliche und einzige Wirksubjekt der Kirche“ ist (17). K. weiß, daß damit die „entscheidende und weitest tragende“ Bestimmung für die ganze Kirchengeschichte gegeben ist. Denn damit ist gesagt, daß „Gott in Christus das stets gegenwärtig handelnde, grundsätzlich unvertretbare Subjekt der Kirche, ihr ständiges Lebenshaupt und bleibender Herr ist, der in ihr und durch sie

selbst sein ein für allemal vollbrachtes Heilswerk weiter aktiviert“ (17). Damit ist tatsächlich eine fundamentale Option vollzogen. Denn als „Gegenstück“ kennt K. nur eine Art von deistischer Kirchenidee, in der die institutionellen Elemente das Heilswirken Gottes „vertreten“, d. h. auslöschten. „Wo nicht wirklich mit dem ständig selbstmächtig wirkenden Subjektsein Gottes in Christus durch den Heiligen Geist in bezug auf die Kirche gerechnet wird, da muß die Grundauffassung der Kirche letzten Endes entweder eine religionssoziologische oder aber eine institutionalistische werden, indem dann die kirchenbildende Weiteraktivierung des Heilswerkes Christi entweder den von diesem ergriffenen Gläubigen oder aber den von ihm hinterlassenen objektiven Setzungen zugeschrieben wird“ (18). K. bestreitet nicht, daß beides, das Personelle wie das Institutionelle, in der Kirche seinen legitimen Platz hat; insofern steht er in deutlichem Gegensatz zum ekklesiologischen Ansatz von R. Sohm oder E. Brunner. Aber diesen Faktoren kommt nicht „per se kirchenbildende Macht zu“; denn das hieße, daß sie an die Stelle Gottes träten. Nur die radikal „theologische“ Sicht der Kirche gewährleistet eine (nachgeordnete) personalistische und institutionalistische Betrachtung der Kirche.

Diese Sicht der Kirche ist nach K. auch die des Neuen Testaments. Aber der Nachweis wird an dieser Stelle nicht geboten. Vielmehr begnügt Verf. sich mit dem Satz, daß „wir uns mit dem Neuen Testament dafür entscheiden, die eigentliche Wirklichkeit der Kirche von dem selbstmächtig weiterwirkenden Heilshandeln Gottes her aufzufassen“. Tatsächlich liegt hier für den Sachkundigen eine aus reformatorischer Tradition entsprungene Option vor, in der im Grunde der ganze weitere Ablauf des Buches vorweggenommen ist. K. wandelt sein ekklesiologisches Fundamentalprinzip im Lauf der Untersuchung in mannigfacher Weise ab (so wenn er davon spricht, daß das, was Gott tut, allein konstituierend für die Kirche ist, die anderen Elemente hingegen nur integrierende Funktion haben, wobei nur das Konstituierende normativen Charakter hat (19) — aber es bleibt stets bei dem schroffen Gegenüber. Dahinter steht, wenn ich richtig sehe, die Tatsache, daß das inkarnatorische Element im Heilshandeln Gottes nicht von Anfang an voll ernst genommen wird. Gewiß ist es erfreulich zu sehen, daß K. mit seinem Kirchenansatz sich gegen eine radikale Diskriminierung des institutionellen Aspektes der Kirche (in der Weise von R. Sohm und E. Brunner) zur Wehr setzt. Aber die Auswertung und Auswirkung seiner theologischen Engführung zeigt, daß er letztlich doch die beiden Bereiche (hier göttliche Alleinwirksamkeit, dort die Sichtbarkeitsgestalt der Kirche in Amt und Sakrament) so sehr trennt, daß der Unterschied zu Sohm mehr verbal als real zu sein scheint.

Dieses Bedenken wird in den nachfolgenden Paragraphen des 1. Teils mit wechselnder Intensität aufgeweckt. Das hindert nicht, daß auf diesen Seiten vieles vorgelegt wird, was auch der katholische Theologe mit großer Dankbarkeit aufnehmen wird (20—56). K. versteht es ausgezeichnet, die mannigfachen Grundspannungen im biblischen Kirchenbegriff aufzuzeigen: Sie ist ineins Gottesvolk und Heilsgemeinde, sie gründet in jenem Offenbarungs- und Erlösungshandeln Gottes, durch das er den einzelnen befreit und zugleich der Heilsgemeinde einfügt (20—22). Sie ist das von Gott aus der Welt herausgerufene Gottesvolk und zugleich Mittel des Heilshandelns Gottes an der Welt: „Kirche für die Welt“ (23). Sie ist aus der Welt herausgerettet und zugleich priesterlich für die Welt hingestellt (24). Nachdrücklich steht K. für die trinitarische Sicht der Kirche ein (26): sie lebt *von* der Botschaft der von Gott durch Christus im Heiligen Geist gewirkten Erlösungstat und lebt zugleich *für* diese Botschaft (26). Was K. in diesem Zusammenhang über die grundlegende Bedeutung der Eucharistie schreibt, liegt ganz auf der Höhe dessen, was Augustinus oder Thomas von Aquin (*Ecclesia subsistit in eucharistia*) zu dieser Sicht der Kirche lehren (27). Auch das nachhaltig vorgetragene Anliegen, durch die Sicht der Kirche als Leib Christi das personale Gegenüber zwischen Christus und Kirche nicht zu verdecken, ist urkatholisch (28 f.). Auch für den katholischen Theologen „bleibt Christus, indem er der Kirche Anteil an seinem Sein gibt, doch zugleich als gnadenhaft schenkendes und als bestimmendes Subjekt über ihr; er gibt sich der Kirche hin und gibt sich doch nie in sie auf“ (29). Aber wenn K. dann daraus folgert: also kann sie ihn (Christus) nie „per se vertreten“, dann hängt alles von dem Sinn dieses „per se“ ab, der leider an dieser Stelle nicht geklärt wird.

K. betont des weiteren mit vollem Recht, daß eine bloß christologische Sicht der Kirche (im Sinne der Formel: Christologie = Ekklesiologie: ThWNT III, 512) nicht ausreicht. Kirche will auch pneumatologisch gesehen werden. Der Heilige Geist teilt das aus, was Christus erworben hat: das besagt, daß nicht der „freischwebende Geist“, sondern der Geist Christi für die Kirche konstitutiv ist. „Ohne diese Bindung an die Inkarnation droht die Beziehung zum Pneuma spiritualistisch und enthusiastisch zu werden“ (32). Von daher wehrt sich K. erneut gegen eine radikale Entgegensetzung von Pneuma und Institution, und zwar in einer Weise, daß die Formulierungen fast katholisch klingen. Denn auch für die katholische Theologie ist das Verhältnis Pneuma — Kirche nicht umkehrbar. Auch für sie gibt es ein Wirken des Pneumas außerhalb des Bereiches der sichtbaren Kirche. Aber wenn es dann wieder heißt, daß die Kirche „nicht *per se*“ den Geist vertritt, dann vermißt man wieder die nähere Erklärung des „*per se*“ (34). Im übrigen aber betont K. mit Recht, daß die Kirche geradezu „angewandte Pneumatologie“ ist, weil sie Frucht, Ort und Organ des Wirkens des Heiligen Geistes ist (35). „In der Wirklichkeit der Kirche manifestiert sich das Wirken des Heiligen Geistes in Konkretheit, Leibhaftigkeit, Gemeinschaft und Geschichtlichkeit“, und dies solcherart, daß das Bild der Kirche, außerhalb des Heiligen Geistes gesehen, leicht positivistisch und institutionalistisch verzeichnet wird (ebd.).

Wo man die pneumatische Wirklichkeit der Kirche ernst nimmt, besteht die Gefahr, die Kontinuität der Kirche zugunsten eines Aktualismus preiszugeben. Jedermann weiß, wie sehr die Theologie K. Barths dieser Gefahr erlegen ist. Allem Aktualismus gegenüber macht K. geltend, daß „das kircheschaffende Wirken Gottes von der Inkarnation und von den Wirklichkeiten des Heilsgeschehens her ergeht, die ‚Ständigkeit‘ haben, und daß es durch die eingesetzten Mittel ergehen will, die göttliches Mandat und die Verheißung des Heiligen Geistes haben“. Insofern kann auch der katholische Theologe nur unterschreiben, wenn K. in dem Wirken des Geistes die Kontinuität der Kirche gegründet sieht. Aber die negative Beschreibung dieses Tatbestandes mahnt zu kritischer Distanz, weil eine voreilige Alternative aufgestellt wird. Denn nach K. ist die Gegenthese eine Auffassung von kirchlicher Kontinuität, die in der Kirche selbst oder in „objektiven Unfehlbarkeiten ihrer Einrichtungen als solchen“ gründet (36). Wenn K. glaubt, damit die katholische Lehre zu beschreiben, dann ist zu betonen, daß nicht die „Institutionen“ als solche und in sich selbst, sondern insofern sie vom Heiligen Geist ständig belebt sind, nach katholischem Verständnis die Stabilität der Kirche garantieren.

Was K. in diesem Zusammenhang über die eschatologische Sicht der Kirche sagt, sollte Gemeingut aller Konfessionen sein: Kirche hat „Interimsexistenz“. Das besagt: Kirche gibt es, weil Reich Gottes bereits angebrochen ist; sie ist die „Jetztgestalt“ des Reiches Gottes. Aber es gilt auch, daß die Kirche nur deshalb existiert, weil das Reich Gottes noch nicht vollendet ist. Das Reich Gottes ist also ineins Fundament und Grenze der Kirche (37). Kirche als *aus* dem neuen Aeon, der schon da ist, und noch *im* alten Aeon. Darin liegt die „Doppelheit ihres Verhältnisses zur ‚Welt‘ begründet: Sie ist die Gemeinschaft der aus der Welt Geretteten, aber sie ist zugleich die Gemeinschaft derer, die für den Dienst an der Welt bestimmt sind“ (38).

In einem eigenen Abschnitt (§ 5) geht K. auf die eingangs erwähnte Spannung zwischen der „Heilswirklichkeit der Kirche und dem persönlichen Heilsglauben“ ein (38—44). Er betont nachdrücklich, daß man weder die Kirche vom Glauben noch den Glauben von der Kirche ableiten kann. Vielmehr setzt das eine Heilshandeln Gottes beides gleich elementar (39). Nach dem Neuen Testament kommt man nur so zum persönlichen Heilsglauben, daß man in die schon bestehende Heilsgemeinde inkorporiert wird. Aber der Glaube ist nicht von der Kirche abhängig, sondern er weiß sich innerhalb der Kirche ganz persönlich vom Anruf Gottes getroffen. Wenn die Kirche auch zeitlich früher ist als der Glaube, so ist sie ihm aber doch nicht „prinzipiell oder wertmäßig“ übergeordnet (40). Diese Formulierungen sind noch vieldeutig, weil der unterstellte Begriff von Kirche noch offen ist. Aber aus dem Ductus des ganzen Werkes wird deutlich, daß hinter ihnen das Bemühen steht, die Unmittelbarkeit des Gottverhältnisses sicherzustellen, die der evangelische Christ durch die katholische Auffassung von Kirche bedroht sieht. Darum wehrt sich K. auch gegen die Auffassung, wonach die einzelnen „durch direkte Vermittlung, Stellvertretung

und Bevormundung seitens der Kirche ein persönliches Verhältnis zu Gott haben“ (41).

Wir möchten diesen knappen Durchblick durch den grundlegenden Abschnitt des Werkes von K. nicht abschließen, ohne nochmals zu betonen, welche Fülle von Anregungen und Hinweisen das Buch jedem bietet, der sich um das Verständnis der Kirche bemüht. Die vornehme und immer sachliche Darstellung wie die im besten Sinn ökumenische Weite der Ideenführung rechtfertigen den Wunsch, daß man allseits die Einladung zu kritischer Auseinandersetzung annehmen möchte. Es gibt in der gegenwärtigen Situation kein vordringlicheres Thema als das von der Kirche.

H. Bacht S. J.

Schmaus, M., *Katholische Dogmatik. 5. Bd. Mariologie. 2.*, erweiterte Aufl. gr. 80. München 1961, Hueber. (XVI u. 503 S.) 19.— DM; geb. 22.80 DM.

Die Neuauflage der Mariologie, die Sch. zum ersten Male im Jahre 1955 als Sonderband seiner Dogmatik herausbrachte, ist um fast 100 Seiten vermehrt. Der Stoff ist aber auch sehr günstig neu durchgegliedert und unter Einbeziehung mancher Diskussion der letzten Jahre durchgearbeitet. Das Vorwort der 1. Aufl. hatte schon das Programm vorgezeichnet, das diese Mariologie auch in der Neuauflage erfreulich bestimmt. Die Darstellung bewegt sich in der gesunden Mitte zwischen einem theologischen Minimalismus, der zur Deutung der Mariengestalt nur den Buchstaben der Heiligen Schrift gelten lassen will, und unkontrollierter Übertreibung, die ja gerade in der Mariologie immer noch bisweilen merkwürdige Blüten treibt. Wenn man auch nicht übersehen kann, daß in manchen Abschnitten eine gewisse Kürzung möglich gewesen wäre, so wird man dem Verf. doch entgegen einigen Rezensenten Recht geben, daß nicht gerade die allgemeinen theologischen Ausführungen und die Darstellung des Fürbittgebetes die geeigneten Teile für eine solche Kürzung wären. Tatsächlich „kann eine einleuchtende Mariologie nur aus dem Ganzen der Theologie, insbesondere aus der Christologie, erarbeitet werden“ (VIII).

Gewiß gehört die methodische Einleitung an den Anfang der ganzen Theologie. Aber am Beginn der Mariologie ist sie nicht nur besonders begrüßenswert, sondern in diesem Teil der Dogmatik findet sie auch ein besonders günstiges Exempel für ihre Anwendung. Das gilt, wie Sch. ausführlich zeigt, besonders für eine exemplarische Darstellung der Quellen dogmatischer Theologie. Das Verhältnis von Schrift und Tradition, der dynamisch-lebendige Charakter der Überlieferung und die damit gegebene Dogmenentwicklung kann gerade hier deutlich gemacht werden. Denn diese Themen finden hier zunächst besondere Schwierigkeiten, in der Auseinandersetzung damit dann aber auch besondere Klärung. So leistet die Mariologie auch im Formalen der gesamten Theologie einen bedeutsamen Dienst.

Der Stoff der Mariologie wird dann in vier Teilen nicht so sehr nach Materialien als vielmehr nach formalen Gesichtspunkten gruppiert. Die „ereignishaft Sicht“ zeigt Maria zunächst in dem von jeher im Vordergrund stehenden Doppelgeheimnis der jungfräulichen Gottesmutterchaft, woran sich — gewissermaßen als Gesichtspunkt, der diesem Geheimnis seine heilsgeschichtliche Bedeutsamkeit anweist — ein Abschnitt über die Erwählung Mariens durch Gott anschließt. Geschickt werden hier Fragen eingefügt, die sonst oft ohne inneren Zusammenhang bleiben. Es wird die Frage behandelt, ob Maria die Gottesmutterchaft habe verdienen können, was bei der starken Betonung der freien Zustimmung Mariens vermutet werden könnte. Und es werden die ideellen wie geschichtlichen Zusammenhänge Mariens mit dem AT aufgedeckt. Das klingt aus in zwei Kapiteln über das repräsentative Verhältnis Mariens zum alt- und neutestamentlichen Gottesvolk, die im 4. Teil eigentliches Thema werden. „Die gestalthafte Sicht“ behandelt Mariens objektive (Zugehörigkeit zu Gott) und subjektive (Freiheit von Erb- und persönlicher Sünde) Heiligkeit. Aber auch das Geheimnis der leiblichen Aufnahme in den Himmel wird im Licht der gestalthaften Sicht dargestellt. Der 4. und 5. Teil betrachten die „heilshafte Sicht“ Mariens. „Geschichtlich-heilshafte“ wird Maria als Anfang und Urbild der Kirche dargestellt. „Aktuell-heilshafte“ erscheint sie kraft ihres Beitrages zur Erlösung auch als Mittlerin aller Gnaden.

Einige Punkte gibt es in diesem reichen, der religiösen Betrachtung und der Verkündigung nicht weniger als der Theologie dienenden Buch, die zur Diskussion ein-