

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-

laden. Auf einen Punkt sei ein wenig aufgrund des persönlichen Interesses des Rezensenten eingegangen. Es ist die Frage, „ob Marias Charakter als Inbild der Kirche die marianische Grundwirklichkeit darstelle“ (294). Daß Maria nach alter Überlieferung als Urbild der Kirche gesehen wird, stellt Sch. ausführlich dar, beleuchtet auch verschiedene wichtige Gesichtspunkte dieser Aussage. Es wird auch nicht gelehnet, daß manches für den grundlegenden Charakter dieser Beziehung zu sprechen scheint. Es ist nun kein Zweifel, daß die Frage nach dem mariologischen Grundprinzip immer noch zu den diskutierten Gegenständen der marianischen Theologie gehört und keineswegs geklärt ist. Wenn aber eine Entscheidung getroffen wird, muß man die Argumente eindeutig darstellen. Da aber scheint uns bei Sch. einiges offenzubleiben.

Zunächst einmal muß beachtet werden, daß schon der Begriff „Grundwirklichkeit“ Verschiedenes bedeuten kann. Versteht man darunter jenes marianische Einzelgeheimnis, das unter den verschiedenen Geheimnissen von Grundbedeutung für die anderen ebenso einzelnen Mariengeheimnisse ist, so wird man ohne Zweifel auf die (jungfräuliche) Gottesmutterchaft hinweisen. So entspricht es der Tradition. Und in der Enzyklika Fulgens Corona hat es Pius XII. ausdrücklich bestätigt. Damit ist aber die andere Frage keineswegs beantwortet, ob es in und hinter allen marianischen Einzelgeheimnissen als ihrer Realisierung eine göttliche Grundidee gebe, die nicht so sehr als neues Geheimnis neben den anderen steht, sondern sie alle einheitgebend durchdringt, einschließlich der Gottesmutterchaft. Das wäre dann die marianische Grundidee, die zwar auch Wirklichkeit ist, aber verwirklicht in den bekanntesten Einzelgeheimnissen der Heilsgeschichte Mariens. Gott mag sehr wohl Maria als personales Urbild der Kirche konzipiert und um der Realisierung dieser Konzeption willen Maria zur Mutter seines Sohnes gemacht haben, worin dann die übrigen Mariengeheimnisse ihr heilsgeschichtliches Fundament haben können. Sch. selbst legt das doch eigentlich nahe, wenn er sehr richtig darauf hinweist, wie sehr die Heilige Schrift betont, daß nicht das biologische Ereignis der Mutterchaft, sondern ihr ganzheitliches, leiblich-geistiges Muttersein, in dem sie sich mit Leib und Seele der ihr von Gott anvertrauten Aufgabe zur Verfügung gestellt hat, der Grund für die Seligpreisung sei (296). Darin aber gerade ist sie das Urbild der Kirche, bräutlich hingegeben an den Herrn und darin mütterliches Prinzip des Gnadenlebens der Gläubigen. Denn „Kirche“ meint, wenn man Maria als ihr Urbild sieht, nicht so sehr die hierarchische Gestalt der Kirche und ihren institutionellen Charakter — so wenig der selbstverständlich geleugnet wird —, sondern die Gemeinschaft des erlösten Gottesvolkes, insofern es als Gemeinschaft mütterlich die einzelnen in sich enthält.

Daß die Kirchenurbildlichkeit Mariens „sich erst durch spekulative Entfaltung dessen ergibt, was uns in der Heiligen Schrift unmittelbar bezeugt ist“ (295), ist ein wenig mißverständlich ausgedrückt, wenn man den zwielichtigen Charakter des Wortes Spekulation bedenkt. Aber jedenfalls kann diese Feststellung kein Gegenargument gegen den grundlegenden Charakter der Kirchenurbildlichkeit Mariens sein, sondern diesen eher bestätigen. Denn wenn Maria Urbild der Kirche ist und dies als göttliche Grundidee die Mariengeheimnisse durchwaltet, ist es sehr verständlich, daß sie als das in den Einzelgeheimnissen realisierte Allgemeine aus diesen entfaltet, erhoben werden muß. Was nach Gottes Plan die Grundidee ist, muß ja nicht für die menschliche Erkenntnis als erstes offenstehen, damit aus ihm das übrige deduziert werde. Daß Maria Urbild der Kirche ist, ist ja überhaupt weniger das Ergebnis spekulativer Deduktion, sondern zunächst positiv aus der allgemeinen Überzeugung der Überlieferung festgestellt. Gerade die frühchristliche Mariologie sieht das Tertium Comparationis zwischen Maria und der Kirche in ihrer jungfräulichen Christusmutterchaft. Daher ist es nicht abwegig, zu vermuten, Gott habe in der Gottesmutterchaft den Typus der Kirche verwirklichen wollen.

Auch so gestellt, kann die Frage sehr leicht irreführen: „Ob Maria Inbild der Kirche sei, weil sie Mutter Jesu Christi ist, oder ob sie Mutter Jesu Christi ist, weil sie Typus der Kirche ist“ (295). Je nachdem nämlich, wie man das „Weil“ versteht, hört diese Frage auf, alternativ zu sein, und so würden beide Möglichkeiten einander nicht mehr ausschließen. Es kann gleichzeitig wahr sein, daß Maria Inbild der Kirche ist, weil (= insofern, dadurch daß) sie Mutter Jesu Christi ist, wie auch daß Maria Mutter Jesu Christi ist, weil (= um dessentwillen daß) sie Typus der Kirche sein soll.

O. Semmelroth S. J.