

gefeierten Ruhe vor den Verfolgern letztlich das zentrale religiöse Thema der „Gültigkeit und Beständigkeit der göttlichen Verheißungen“ anklingt. Das Buch hat also ganz zu Recht seinen Platz im Kanon. Daß die größeren griechischen Zusätze zum Estherbuch nicht in die Erklärung einbezogen wurden, ist verständlich. Aber als Zeugnisse der anscheinend sofort einsetzenden Weiterentwicklung des Stoffes schon in vorchristlicher Zeit wäre ihre anhangsweise Wiedergabe eine interessante Ab- runderung dieser umfangreichen Bearbeitung des Estherbuches gewesen.

J. Haspecker S. J.

Heilige Schrift und Maria. Hrsg. von der *Deutschen Arbeitsgemeinschaft für Mariologie* (Mariologische Studien, 2). gr. 8° (271 S.) Essen 1963, Driewer. 29.20 DM.

Der vorliegende Band umfaßt die Vorträge der 7. Tagung der Deutschen Arbeitsgemeinschaft für Mariologie, die vom 21.—24. August 1962 in Goslar gehalten wurde. Wie der Titel schon besagt, handelt es sich um die Frage, was wir aus der Schrift über Maria erfahren. Diese Frage wird, abgesehen von dem 1. Vortrag von *Johannes Schildenberger O.S.B.* „Der dogmatische Schriftbeweis aus dem AT“ (7—26), nicht rein exegetisch angegangen, sondern im Lichte der Tradition und der kirchlichen Lehräußerungen. Nach einer ausführlichen Darlegung über das konkrete Denken des Hebräers, das im Unterschied zum vornehmlich visuellen griechischen Typ mehr auditiv sei, so daß der Hebräer die Dinge nicht so sehr in ihrer Gestalt als durch das Werk in ihrer Wirkung erfährt (8f.), betont Schildenberger das allmähliche Wachsen der atl. Offenbarung (14—18). Sehr richtig wird bemerkt: „Wenn wir im gegenseitigen Verhältnis von atl. Aussagen auf Spannungen oder gar Widersprüche stoßen, so handelt es sich jeweils wenigstens auf der einen Seite um eine Aussage, für die der betreffende inspirierte Schriftsteller nicht schlechthin letzte Sicherheit beansprucht, sondern eine zeitbedingte menschliche Geltung, die also durch spätere Offenbarung oder Einsicht überholt und korrigiert werden kann“ (18f.). Sch. verweist dabei auf J. Levie S. J., *Les limites de preuve d'Écriture Sainte en théologie: NouvRevTh* 71 (1949) 1000—1029, der als 4. Regel aufstellt, daß uns über die Arbeit der Exegeten und Dogmatiker hinaus die Auslegung der Kirche die letzte Sicherheit gibt (18). Das gilt natürlich nur, wenn die Kirche für eine bestimmte Auslegung ihre Lehrautorität einsetzen will, und das ist nur selten der Fall.

Der Verf. führt dann die auf protestantischer Seite aufgestellten Grundsätze des Dänen Regín Prenter (in: „Die systematische Theologie und das Problem der Bibel- auslegung“: *ThLitZtg* 81 [1956] 577—585) an, der feststellt: „Nur insofern sich sämtliche biblischen Texte, ohne Rücksicht auf ihre individualisierende historische Auslegung, als Teil einer prophetischen oder apostolischen Totalgeschichte auffassen lassen, können diese, historisch gedeutet, in eine heutige Verkündigung des Evangeliums eingehen. Und nur wenn die systematische Theologie die Möglichkeit hat, an einer solchen die Ganzheit und Einheit suchenden Auslegung sämtlicher Bibeltex- te zu arbeiten — ohne in einen heillosen Konflikt mit der historischen Exegese zu geraten —, kann sie ihre Substanz bewahren und gleichzeitig ihre Aufgabe lösen“ (19). Ähnliche Gedanken vertritt neuestens N. Lohfink S. J. in seinem Aufsatz „Über die Irrtumslosigkeit und die Einheit der Schrift“: *StimmZeit* 174 (1964) 161—181. Das ist, im Grunde genommen, nichts anderes als der Grundsatz des hl. Augustinus „No- vum Testamentum in Vetere latet et Vetus in Novo patet.“ Wenn der dogmatische Schriftbeweis nicht einmal im NT von der „*analogia fidei*“ absehen kann, dann gilt das erst recht vom AT.

Zum Schluß stellt Sch. die Frage, welche Aufgabe dem typischen und volleren Sinne einer atl. Stelle im dogmatischen Schriftbeweis zukomme. Da der Typus erst aus dem Antitypus erkannt wird, kann aus ihm allein niemals ein sicherer theolo- gischer Beweis geführt werden. Dasselbe gilt vom noch umstrittenen volleren Sinne, der auch erst aus der fortschreitenden Offenbarung erkannt wird. Als Beispiel führt der Verf. den mariologischen Sinn des Protoevangelium (Gen 3, 15ff.) an, der aus dem Text und unmittelbaren Zusammenhang allein nicht hervorgeht (24). Mit Recht wird abschließend nochmals betont, daß die Texte des AT gewöhnlich in einer umfassenden Zusammenschau ihre volle theologische Beweiskraft offenbaren (26).

Hermann Schwedt handelt in seinem Vortrag über den Schriftgebrauch in der Mariologie gallischer und italischer Väter des 5. Jahrhunderts (27—52). Er stellt fest, daß das Abendland im 5. Jahrhundert in erster Linie anthropologisch-soteriologisch und (in Abhängigkeit vom Osten) christologisch denkt. Darum wird auch die Mariologie nicht anders begründet als die übrigen theologischen Fragen dieser Zeit, d. h. in derselben Weise, wie die Väter dieser Zeit ganz allgemein ihre biblischen Quellen gebrauchen. Als Beispiele bringt der Verf. Kassian und Vinzenz von Lerin. Er betont, daß diese Väter des 5. Jahrhunderts die Schrift sowohl im Literalsinn oder historischen Sinn, wie auch im geistlichen Sinn, d. h. in der allegorischen Ausdeutung, von Maria verstanden haben. Dabei wiege in einigen Schriften die Allegorese vor.

Albert Fries C. S.S.R. befaßt sich mit der Verwertung und Erklärung der Schrift in der „Mariologie“ Alberts des Großen (53—79). Albert spielt in seinen Aussagen über Maria oft an einen biblischen Text an, er verwertet die Schrift häufig nur im angewandten und vor allem im allegorischen, d. h. dem geistlichen oder mystischen Sinne, den das Mittelalter neben dem Literalsinn als von Gott, dem „auctor sacrae scripturae“, gewollt annahm.

Über das Schriftzeugnis in der Mariologie des Thomas von Aquin legt *M. D. Koster O. P.* seinen Vortrag in umgearbeiteter und erweiterter Form vor (80—84). Nach ihm ist bei Thomas die Mariologie der Christologie untergeordnet und beginnt darum nicht mit der Muttergotteswürde, sondern mit der Heiligung Mariens und ihrer Gnadenfülle (80). Dabei kommen zwei Gesichtspunkte zur Geltung: 1. das Schriftzeugnis für Maria in Hinordnung auf Christus und 2. das Schriftzeugnis für Maria in Hinordnung auf die Menschen. Die von Thomas herangezogenen Schrifttexte sollen nach ihm, wie K. meint, in ihrer einfachen und implikativen Ausdrucksweise die viel späteren Mariendogmen und ihr entfaltetes und präziser formuliertes Verständnis *unmittelbar* bezeugen (93). In der christologischen Ausrichtung der Mariologie bei Thomas sieht der Verf. einen ökumenischen Vorteil (93 f.).

Karl Schwerth S. C. J. gibt in zwei Beiträgen einen Überblick über den Schriftbeweis in den marianischen Lehrschreiben der Päpste seit Pius IX. (95—141) und seine Stellung in den mariologischen Lehrschreiben der Päpste (142—148). Dabei geht er auch auf die Verbindlichkeit der in den marianischen Lehrschreiben gebrachten Schriftbeweise ein und bemerkt, daß die dogmatische Argumentation aus den Glaubensquellen sinnlos wäre, wenn die Päpste sie nicht ernst nähmen (140). Daraus folgert er die Aufgabe der Theologie, für die offiziellen Äußerungen des Lehramtes den wissenschaftlichen Nachweis anzutreten, um das bisherige kirchliche Verständnis aufzuhehlen. Wenn er sich dabei auf die Enzyklika „Divino afflante Spiritu“ Pius' XII. beruft, ist das insofern berechtigt, als Pius XII. dort allgemein die Theologen ermahnt, neben der historischen Exegese auch die Werke der katholischen Exegeten zu studieren, damit täglich mehr offenbar werde, wie sehr sie den Lehrgehalt der heiligen Bücher durchschaut und erläutert haben (EB² 554). Damit ist aber nicht gesagt, daß alle Glaubenswahrheiten auch in der Schrift irgendwie enthalten sein müssen, und noch weniger, daß sich alle aus der Schrift theologisch beweisen lassen. Beides ist heute noch eine offene Frage. Daran ändert auch nichts, daß Pius XII. in der Enzyklika „Humani generis“ an der vom Verf. zitierten Stelle als Aufgabe der Theologen bezeichnet, aufzuweisen, wie das, was vom lebendigen Lehramt gelehrt wird, in der Heiligen Schrift *und* (nicht, wie der Verf. zitiert, „oder“) in der göttlichen Tradition, sei es ausdrücklich, sei es eingeschlossen, enthalten ist (EB² 611; Sch. 141); denn mit dem „und“ ist ebensowenig wie mit dem „et“ im Tridentinum die Frage nach der materiellen Zulänglichkeit der Schrift entschieden.

Was nun die Stellung des Schriftbeweises in den mariologischen Lehräußerungen der Päpste angeht, beschränkt sich Sch. auf die Constitutiones Apostolicae „Ineffabilis Deus“ Pius' IX. (1854) und „Munificentissimus Deus“ Pius' XII. (1950) und auf die Enzykliken Pius' XII. „Fulgens Corona“ und „Ad Caeli Reginam“ (1953 und 1954). Er stellt fest: 1. In keinem Fall berufen sich die Päpste auf die Schrift allein 2. Die betreffende Lehre ist meistens nur implicite in der Schriftstelle enthalten und muß darum ausgeschält werden. Sie läßt sich nicht immer mit Sicherheit aus ihr ableiten, wenn die Schrifttexte nur als Fundament, als Stütze, als Analogie charakterisiert werden (143).

Karl Wittkemper M.S.C. behandelt das Thema der Verwendung der Heiligen Schrift in der Mariologie bei M. J. Scheeben (149—165) und holt dabei weit aus über dessen Schriftbeweis im allgemeinen. Dabei unterscheidet er: 1. die pragmatisch-genetische Methode, 2. die theologische Methode und 3. die geistig-mystische Methode (153). Die Letzte spielt bei ihm besonders in der Mariologie eine große Rolle.

H. M. Köster S. A. C. gibt einen sehr guten Überblick über die Rolle der Bibel im Marienverständnis des neueren deutschen Protestantismus (166—244). Er faßt das Ergebnis folgendermaßen zusammen: Alle aus dem geistigen Raum der Reformation setzen, wenn sie über Maria sprechen, das Prinzip „sola scriptura“ voraus. Auf diesem Hintergrunde zeichnen sich drei Gruppen ab: 1. Man läßt für Maria nichts über die Schrift hinaus gelten, ja man zweifelt aus religions- oder formgeschichtlicher Indikation für Maria die jungfräuliche Gottesmutterchaft an. — 2. Die Bibel allein wird als Quelle zugelassen und ernst genommen und darum der katholischen Kirche vorgeworfen, sie proklamiere biblisch nicht begründete Dogmen. — 3. Die Verwurzelung der Bibel in der kirchlichen Tradition und ihre Entstehung in Abhängigkeit von der Autorität der Kirche wird anerkannt (242 f.). Diese dritte Gruppe kommt in vielen Punkten dem katholischen Standpunkt nahe, ohne sich jedoch schlechthin mit ihm zu decken.

Nach einem Anhang mit bibliographischen Notizen (245—260) bildet ein kurzer Beitrag von *J. A. de Aldama S. J.* „Zur theologischen Würdigung der Lehre von der ‚virginitas in partu‘ im Laterankonzil von 649“ den Abschluß (261—270). Es handelt sich um die Formel „in corruptibiliter genuit“. Daß damit die „virginitas in partu“ gemeint ist, wird man nicht leugnen können. Dafür sprechen sowohl die unmittelbaren Quellen des Konzilstextes, vor allem Augustinus, *Contra Julianum* 1, 2, 4 (PL 44, 643); *Enchiridion* 34 (PL 40, 249); *De haeresibus* 82 (PL 42, 45 f.) und vor allem *Sermo* 215, 3 (PL 38, 1070), ferner Hormisdas, *Ep.* 137 (79), 4 (Thiel 1, 962; CSEL 30, 720) wie auch die Konzilsakten. A. weiß, daß das Laterankonzil von 649 nicht zu den ökumenischen Konzilien gerechnet wird; aber insofern seine Beschlüsse durch das Schreiben Martins I. „Ad omnes Christi fideles“ der gesamten Kirche mitgeteilt werden, damit alle Christen in der allgemeinen Kirche sie kennen, annehmen und in völliger Übereinstimmung mit dem orthodoxen Glauben der alten Väter unterschreiben, sieht er darin eine ausdrückliche Bestätigung durch den Papst, durch die sie den Charakter dogmatischer Definitionen erhalten. Das dürfte zweifellos der Fall sein, insofern es sich um eine formelle Bestätigung der Konzilsbeschlüsse handelt, die sie für die ganze Kirche verbindlich macht, ähnlich wie die Beschlüsse des Arausicanum II über die Gnade durch die Bestätigung Bonifatius' II. vom 25. 1. 531 allgemeine dogmatische Geltung erhalten haben. Aber damit ist nicht gesagt, daß auch das, was das Konzil nur in obliquo sagt, dogmatischen Wert erhält. Das Laterankonzil wollte gegen die Monotheliten lehren, daß Maria wirklich Gottesmutter ist, wie es auf dem 2. Konzil von Konstantinopel mit ähnlichen Worten ausgesprochen worden war. Wenn es bei dieser Gelegenheit auch von der immerwährenden Jungfrau und makellosen Maria spricht, die jungfräulich vom Heiligen Geiste empfangen, unverletzt (in corruptibiliter) geboren und auch nach der Geburt unaufhörlich Jungfrau geblieben ist, dann ist dies nicht der eigentliche Gegenstand seiner Aussage, sondern wird nur in obliquo erwähnt. Man kann also nicht sagen, daß es sich hier auch um eine Definition handelt. Das gilt auch von der betreffenden Bestätigung der Konzilsbeschlüsse durch Martin I. Höchstens gilt, das Konzil habe auch die immerwährende Jungfrauschaft Mariens aussprechen wollen. Dafür genügt aber, daß Maria niemals mit einem Manne Verkehr gehabt hat. Wenn die Konzilsväter dabei auch an eine körperliche Unversehrtheit Mariens bei der Geburt Jesu gedacht haben, war das wohl nur eine zeitbedingte Auffassung, u. a. veranlaßt durch das fast gleichlautende Wort des hl. Augustinus aus dem vorhin zitierten *Sermo* 215, 3: „sine virili semine virginem concepisse, sine corruptione peperisse, et post partum in integritate mansisse“. Gehört aber die körperliche Unversehrtheit wirklich zur immerwährenden Jungfrauschaft? Wie z. B. in der natürlichen Ordnung ein Mädchen nicht aufhört, Jungfrau zu sein, wenn ihre körperliche Unversehrtheit durch einen notwendigen chirurgischen Eingriff verletzt würde, sondern nur dadurch, daß sie einem Kind das Leben schenkt, d. h. Mutter wird, oder auch nur mit einem Manne ehelichen Verkehr hat, so kann auch die körperliche Unversehrtheit Mariens bei der Geburt Jesu wohl kaum Bedingung für ihre immerwährende Jung-

frauschaft sein, ganz abgesehen davon, daß es sich bei der *virginitas ante et post partum* um eine personale Entscheidung, bei der körperlichen Unversehrtheit in *partu* aber nur um einen physischen Befund handelt. Das Geheimnis der immerwährenden Jungfrauschaft Mariens liegt vielmehr darin, daß sie trotz der Geburt Jesu, also trotz ihrer Mutterschaft, Jungfrau geblieben ist, weil sie das Kind, das sie geboren hat, ohne Mitwirkung eines Mannes vom Heiligen Geiste empfangen hatte und auch nach der Empfängnis Jesu niemals mit einem Manne Verkehr gehabt hat. Unter diesen Umständen kann von einer Definition der „*virginitas in partu*“ im Sinne einer körperlichen Unversehrtheit auf der von Martin I. bestätigten Lateransynode von 649, wie A. es will, wohl kaum die Rede sein.

Aufs Ganze gesehen, bietet der Tagungsbericht für das Studium der Mariologie, die ja auch auf dem 2. Vatikanischen Konzil eine Rolle spielt, zweifellos manche Anregungen, zeigt aber auch die Grenzen, die einer nur von der Schrift her orientierten Mariologie gesetzt sind.

B. Brinkmann S. J.

Graef, Hilda, *Maria. Eine Geschichte der Lehre und Verehrung*. 8° (426 S.) Freiburg-Basel-Wien 1964, Herder. 42.— DM.

Die Mariologie steht heute nicht mehr hoch im Kurs, und der Umschwung, größtenteils durch die ökumenische Bewegung hervorgerufen, ist innerhalb weniger Jahre eingetreten. Aber gerade deswegen muß ein neues Werk über Maria begrüßt werden, das die Ergebnisse der langen historischen Entwicklung in kritischer Sicht festhält. Denn so erläutert die Verfasserin im Vorwort ihr Ziel: „Ich habe alle mir wichtig erscheinenden Texte gebracht, aber wenn sie mir fragwürdig schienen, habe ich sie ohne Umschweife, wo es nötig war, kritisiert . . . Ich habe die Geschichte der Marienverehrung so objektiv und so eingehend, wie das in einem Band möglich ist, zu schreiben versucht, und da durften auch gewisse Entgleisungen nicht fehlen. Denn gerade diese haben die getrennten Brüder so oft dazu gebracht, sich völlig von der Mutter des Herrn abzuwenden, und da schien es mir, daß sie sich ihr leichter wieder zuwenden würden, wenn wir Katholiken unumwunden zugäben, daß wir es von Zeit zu Zeit an Diskretion haben fehlen lassen“ (5 f.). Es ist wohl überflüssig, eigens anzumerken, daß sich in dem ganzen Buche mit dieser kritischen Darstellung eine warme Liebe zur Gottesmutter verbindet.

Die größte Schwierigkeit bestand sicher in der immensen Menge des zu bewältigenden Stoffes. Die Verfasserin äußert sich selbst dazu: „Dieses Buch erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit — das wäre bei dem ungeheuren Material völlig unmöglich. Ich mußte eine Auswahl treffen, und jemand anders würde diese vielleicht ganz anders getroffen haben. Mein Hauptanliegen war, eine Übersicht über die Lehre der Prediger und Theologen und eine kurz zusammenfassende Darstellung der liturgischen Entwicklung und der Volksandachten zu geben, mit Berücksichtigung auch der Ostkirche und des Protestantismus und in möglichst chronologischer Folge“ (6). Man muß schon sagen, daß ihr dies im großen und ganzen ausgezeichnet gelungen ist. Die Überschriften der Kapitel können einen vorläufigen Eindruck von dem reichen Inhalt vermitteln: 1. Maria in der Heiligen Schrift (13—37); 2. Die Anfänge der Tradition bis zum nestorianischen Streit (38—96); 3. Das Konzil von Ephesus und seine Folgen (97—149); 4. Das frühe Mittelalter (150—193); 5. Das zwölfte Jahrhundert (194—241); 6. Von der Gründung der Bettelorden zu den Anfängen der Reformation (242—316); 7. Vom Zeitalter der Reformation zum 18. Jahrhundert (317—376); 8. Vom Zeitalter der Aufklärung bis zur Gegenwart (377—419). Als Beispiel der in den Kapiteln mitgeteilten Einzelheiten seien die Angaben für das 5. Kapitel vorgelegt: Die Frühscholastik, Bernhard von Clairvaux und das Goldene Zeitalter der Mariologie; Anselm von Canterbury; Eadmer und die unbefleckte Empfängnis; Opposition gegen das Fest der Unbefleckten Empfängnis; Pseudo-Augustinus und die Assumptio; Weniger bedeutende Benediktiner; Die marianische Exegese des Hohenliedes; Rupert von Deutz und Honorius von Autun; Liturgische und populäre Andacht; Abälard und Hermann von Tournai; Bernhard von Clairvaux, Freunde und Schüler Bernhards; Petrus Venerabilis, Arnold von Bonneval; Amadeus von Lausanne, Gottfried von Admont; Ailred von Rievaulx; Eine Kontroverse über die unbefleckte Empfängnis; Die Viktoriner, Philipp von