

Sevilla usw.) von Fachtheologen oder auf eigenen Zusammenkünften solcher (Zaragossa, Tongerloo, Krakau) verhandelt worden ist und worüber an verschiedenen Stellen dieses Werkes berichtet wird (II 401 410 420 ff. 428 470 480 ff. 1016 1057). Man wird darunter bekannten Namen von Klang begegnen.

Es ist leicht und billig, vor einem solchen Werk von solcher Stofffülle, den ein hingebender Forscher- und Sammlerfleiß zusammengetragen und mit bestgeschulter wissenschaftlicher Methode bewältigt hat, Sonderwünsche geltend zu machen, die noch nicht erfüllt worden sind. Da so vielen Gesichtspunkten in dem aufarbeitenden 2. Teil des Werkes Sonderabschnitte für gesonderte Zusammenstellungen angesetzt worden sind, hätte man gerade von theologischer Seite auch gern eine zusammenfassende Darstellung der Stellungnahme der Päpste im Verlauf der Assumptabewegung seit den 60er Jahren des vorigen Jahrhunderts gesehen. Jetzt muß sie sich der Leser selbst zusammensuchen: die bedeutsamen Worte Pius' IX. in seiner Antwort an die Königin Isabella von Spanien (II 576), Kardinal Pecci, der nachmalige Papst Leo XIII., unter den Postulanten des Vatikanums, Pius X. — der schon als Kardinal Sarto die Arbeit seines Kanonikus Crosta, eines der rührigsten Apostel der Assumptabewegung, förderte (I 962 964; II 401 1031 f.) — mit seiner päpstlichen Forderung und Förderung eingehender theologischer Studien zur Assumptfrage („*adhuc multis studiis opus est, et quidem studiis valde seriis*“, II 962), sodann die höchst bemerkenswerten Stellungnahmen Benedikts XV. (II 976) und Pius' XI. (I 49 ff. 956) und endlich die Überführung der Frage ins Stadium einer nächsten Vorbereitung zur Definition unter Pius XII.

Was dann noch fehlt — aber natürlich nicht im Rahmen dieses Monumentalwerkes liegen konnte —, ist eine lehrgeschichtliche Darstellung der Assumptfrage im dogmatischen Schrifttum der letzten hundert Jahre. Dieses Jahrhundert hat eine wachsende Entfaltung und Vertiefung der Mariologie gebracht, von der die Theologiegeschichte der Zukunft gewiß mit Achtung sprechen wird. Der Zusammenhang zwischen den beiden Geheimnissen — der Immakulata und der Assumpta — tritt nicht nur objektiv in der Geschichte der Assumptabewegung in Erscheinung, sondern ist auch immer wieder ausdrücklich darin als innerer Zusammenhang von Grund und Folge, Wurzel und Frucht, Anfang und Ende im Kranz der marianischen Privilegien erkannt und herausgestellt worden, wie sich aus der Durchsicht vieler Bittschriften ergibt. Ebensovienig ist es von ungefähr, daß die Assumptabewegung in den letzten Jahrzehnten häufig mit der Mediatrixbewegung verschränkt auftritt und als gemeinsames Anliegen in vielen Bittschriften erscheint.

J. Ternus S. J.

Köster, H. M., *Die Magd des Herrn. Theologische Versuche und Überlegungen.* 80 (588 S.) Limburg 1947, Lahn-Verlag. DM 11.55.

Von der herkömmlichen Marienliteratur unterscheidet sich diese Arbeit sehr. Nicht nur durch das unumwundene Zugeständnis, „daß die Diskussion um das theologische Problem der Corredemptrix- und Mediatrixfrage hoffnungslos festgefahren ist“ (7). Vor allem die Weite der aufgewiesenen Zusammenhänge und die Tiefe der Durchsichten gibt dem Werk seinen besonderen Wert. Es ist hier versucht und weithin gelungen, was der Theologie unserer Zeit, vor allem auch in ihrem mariologischen Bereich, zu oft fehlt: Das Wissen um positive Offenbarungsgegebenheiten und ihren Niederschlag in der Überlieferung verbindet sich mit einer selbständigen Weiterführung spekulativ-synthetischer Art. Diese Versuche haben ihre Bedeutung, auch wenn sie, wie im vorliegenden Werk, nicht in allem bejaht werden können.

Was die formale Seite angeht, so wäre eine straffere, zusammengefaßtere Sprache und Systematik der Arbeit sehr zustatten gekommen. Auch die Fülle der Gedanken und Zusammenhänge hätten die Breite seiner Anlage nicht gefordert. Der Leser allerdings, der sich mit der nötigen Konzentriertheit und Geduld hindurcharbeitet, findet manches, was auch über den mariologischen Bereich hinaus bedeutsam ist.

Der erste, als Einleitung gegebene Teil des Buches stellt in dialektischem Aufbau zunächst die Kräfte dar, die sich der marianischen Bewegung unserer Zeit hemmend in den Weg stellen, um ihnen die antreibenden Kräfte entgegen-

zustellen und dann wie in einer Synthese die sich ergebenden Aufgaben erwachsen zu lassen. Hemmende Kräfte sind das in der Verkümmernng, Verbilldung und Isolierung unzulänglich gewordene Marienbild, die überschwengliche Jugendbewegung, der die Marienverehrung als nicht organisch gewachsen, überentwickelt und vereinzelt geworden verdächtig ist, und schließlich die alle entwickelte Theologie ablehnende verkürzte Glaubensregel. Den Hemmungen stehen in der Entwicklung der Frömmigkeit, in den päpstlichen Enzykliken und in den Geschehnissen von Fatima antreibende Kräfte entgegen. Aus dieser Schau entwickeln sich die Aufgaben mariologischen Arbeitens, zu deren Erfüllung das Werk seinen Beitrag anbietet.

Dieser Beitrag wird im mittleren Hauptteil dargelegt, der die Mariengestalt in den Zusammenhang der metaphysischen Seinskategorien hineinstellt und ihr von da her eine tiefer begründete Stellung im Schöpfungs- und Heilsplan anweist. Personalität und Polarität sind die ersten beiden Kategorien, die Mariens Stellung erfassen helfen. Es ist das, was die Schrift den Gottesbund nennt, der sich in dem allgemeinen heilsökonomischen Gesetz auswirkt, kraft dessen alle Gnade und Erlösung Anruf an die freie Entscheidung des Menschen ist. Der Bund zwischen Gott und Mensch sei der Sinn aller Geschichte. So tritt Gott und Mensch zusammen, „wie Akt und Potenz in einer aus dem Gegensatz zweier Seinsglieder gebauten Einheit zusammentreten“ (95). Im Zusammenhang damit steht als dritte Kategorie die der Universalität. Der Gottesbund nämlich wird nicht zwischen Gott und den einzelnen getrennten Menschen geschlossen, sondern zwischen Gott und der Gesamtmenschheit. „Was dem einzelnen an Heil widerfährt, widerfährt zunächst in einem objektiven Geschehen dem ganzen Geschlechte“ (69). Als vierte Kategorie ergibt sich in dieser Betrachtungsweise folgerichtig die Kontinuität. Denn wenn die Menschheit in ihrer Gottesbegegnung als extensives Ganze gesehen werden muß, dann dementsprechend als zeitlich geschlossene, „von einem durchgehenden Willen getragene, Bewegung und Geschichte“.

Maria ist die Gestalt, in der die dem Bundespartner Gott gegenüberstehende Menschheit ihre „personale Spitze“ hat. Hier setzt nun die Kritik ein, wie sie vor allem K. Rahner S. J. (Probleme heutiger Mariologie, in: Aus der Theologie der Zeit, Regensburg 1948, 85—113), B. Poschmann (ThRev 44 [1948] 44—46) und F. Wulf S. J. (Unsere Marienfrömmigkeit, in: Geist Leben 21 [1948] 299f.) vorlegen. Man sieht Christus aus seiner Stellung als Repräsentant der Menschheit im eigentlichen Akt der Erlösung verdrängt. Denn er wird mit Hinweis auf die fehlende eigene Personalität der Menschheit Christi ganz auf die Seite Gottes im Bund mit der Menschheit gestellt. K. entwickelt einen Personenbegriff, wie ihn die katholische Theologie auch im Kampf gegen Günther zurückgewiesen hat: Das Wesen der Personalität wird ins Selbstbewußtsein und die Selbstentscheidung verlegt. So lassen es seine Ausführungen erscheinen, so fordert es auch mit Konsequenz seine Grundauffassung: Christus kann nicht als Repräsentant der Menschheit und Bundespartner Gott gegenüberstehen, weil er keine menschliche Personalität hat. Dem Verf. Monophysitismus vorzuwerfen, ist wohl zu viel der Schärfe. Daß seine Konzeption in diese Richtung führt, kann man jedoch nicht leugnen. Tatsächlich verlangt das Erlösungsoffer Christi als Haupt der Menschheit, daß er als Repräsentant dieser opfernd zu Gott gehenden Menschheit im Bund mit Gott gesehen wird.

Hier darf darauf hingewiesen werden, daß die aufgewiesenen Mängel die Grundauffassung K.s von der Erlösung als Gottesbund mit Maria als Spitze der Menschheit nicht einfachhin hinfällig machen. Die Aufgabe der Menschheit im Erlösungsgeschehen ist und bleibt die, sich unter dem Wirken der Erlösungsgnade das Werk des Erlösers zu eigen zu machen. So muß der Mensch dem opfernden Gottmenschen doch auch in einem Bund gegenüberstehen, muß sein Ja zu dem sagen, was Christus tut. Das kennzeichnet die Kirche als Braut Christi, die sich sein Werk zu eigen macht, erlöst, weil im subjektiven Ja miterlösend, miterlösend aber nur, weil erlöst. In der final-kausalen Ordnung ist das Werk Christi, die seinsmäßige Einigung Gott-Mensch in der hypostatischen Union wie auch die moralische Einigung des Menschen Christus zum Vater hin im Opfer, als vollendet vorauszusetzen, ehe Maria als Repräsentantin des

Menschengeschlechtes, „*loco totius naturae humanae*“ (S. th. III, 1, 30, a. 1) das Jawort zur Menschwerdung ebenso wie zum Kreuzesopfer gibt. Maria steht, obwohl Christus aus der Menschheit heraus das Opfer darbringt, im Brautbund mit ihm, als Urbild der Kirche, die Christi mystischer Leib wird, weil sie sich als Braut im Jawort sein Werk zu eigen machte.

So führt allerdings K. seine Auffassung nicht weiter. Es erscheint das aber als ein Weg, Maria als „Spitze der Menschheit“ — übrigens ein durchaus traditionseigener Gedanke — Bundespartnerin des erlösenden Gottes sein zu lassen, ohne daß sie in eine „Lücke“ gestellt wird, die in Wirklichkeit eben doch von Christus längst ausgefüllt ist.

Aus der Sicht seiner Darlegungen kann der Verf. im 3. Teil seines Buches Wichtigstes zur Berechtigung und Rechtfertigung der Marienverehrung sagen. Die Berechtigung erhellt aus theologischer Begründung, da Maria die metaphysische Haltung der Menschheit vor Gott zur Erfüllung brachte und ihre Verehrung daher Bejahung dieser Haltung, also Gloria Dei ist. Indem der einzelne dieses Urbild abbildet, erfüllt er seine wesentliche Aufgabe vor Gott. Der psychologische Wert berechtigt ferner zur Marienverehrung, da in Maria das wesentliche christliche Ideal Symbol, ja Person geworden und damit dem Menschen nahe gebracht ist. Im geistlichen Verlöbniß mit Maria, in der vollkommenen Andacht Grignons von Montfort sieht K. die so begründete Marienverehrung auf einem mystischen Gipfel. Im Zusammenhang mit seiner, wie wir aber sehen, krisenhaften Auffassung betrachtet K. dann die Entwicklung der Marienverehrung besonders seit Ephesus als die Rettung der Christologie, die Christus auf seinen Seiten Gottes stellt.

Als letztes muß K. einige Einwände, die gegen die von ihm begründete Marienverehrung erhoben werden könnten, zurückweisen. Den Einwand effeminiertes Christentums wird mit dem Hinweis auf die einseitig männliche Haltung des Abendlandes beantwortet, die es zugunsten der besonders durch das Weibliche dargestellten metaphysischen Haltung des Menschen vor Gott in ihr rechtes Maß zu führen gilt. Die Christozentrik, die gestört zu werden droht, wird, wie K. zeigt, gerade durch das in Maria vorgebildete Stehen des Menschen vor ihm gesichert: Maria als relative Größe zu Christus hin verdrängt ihn nicht, sondern bedingt ihn. Die Subjektivität wird nicht, wie eine letzte Besorgnis glaubt, ausgewuchert durch die rechte Marienverehrung, sondern in den rechten Ausgleich mit der objektiven Haltung gebracht.

Man wird diesem Buch, das von großer Belesenheit, spekulativer Kraft und wissenschaftlicher Gewissenhaftigkeit zeugt, trotz seiner sachlichen Mängel seinen großen Wert nicht absprechen können. Wie wir hören, arbeitet der Verf. an einer Neuauflage, die die von der Kritik aufgewiesenen Schwächen berücksichtigen will.

O. Semmelroth S. J.

Hausherr, I., S. J., *PENTHOS. La doctrine de la componction dans l'orient chrétien.* gr. 8<sup>o</sup> (207 S.) Rom 1944, Pontif. Institutum Orientalium Studiorum.

Verf. untersucht religionsgeschichtlich eine recht eigenartige Haltung, dauernden Schmerz der Seele oder Trauer. Der erste Ausgangspunkt ist natürlich das Wort Christi: Selig die Trauernden (Matth. 5, 5). Begrifflich nahe verwandt und bei den Griechen noch mehr gebraucht ist das Wort „*Katanyxis*“, das aber in der Hl. Schrift einen andern, d. h. ungünstigen Sinn hat, wenn sie etwa (Is. 29, 10 und Röm. 11, 8) vom Rauschtrank schreibt, den Gott zur Strafe eingibt. Beide unterscheiden sich bei den Orientalen in der Weise, daß das zweite mehr die von außen kommende Erschütterung, das andere mehr die seelische Wirkung meint, zu deren Ergänzung noch die äußere Wirkung der Tränen gehört. Nach einer ersten, mehr lexikographischen Unterscheidung beider Wörter gibt H. seine reichen Quellen an. Sie sind uns heute leichter zugänglich in der „*Patrologia graeca*“ von Migne, den „*Ecclesiae graecae Monumenta*“ von Cotelier, der „*Patrologia orientalis*“ von Graffin-Nau und andern Einzeluntersuchungen. Seine zahlreichen Zeugen, Bischöfe, Kirchenlehrer, Mönche, führt er eingehend an: Klemens von Alexandrien, Origenes, Athanasius, Basilius, Chrysostomus, Evagrius, Nilus, Markus der Eremit, Johannes Klimakus, Arsenius, Barsanu-