

sein Schicksal bestimmte (138), Herrscher voll Macht und Pracht (28; 144), König der Welt und seines Volkes (92-99), Felsenburg und Zuflucht auch in höchster Not (17; 30 u. ö.) wird über all der Vergänglichkeit dieser Erde (48) der Ewige, Unwandelbare (89; 101) zur Sehnsucht und Seligkeit des Herzens (41; 15), Er, der auch unsere irdischen Ordnungen wieder beherrschen muß (18; 103-106).

W. Koester S. J.

Ceuppens, F., O. P., *Quaestiones selectae ex historia primaeva*. 2. Aufl. gr. 8^o (XXIV u. 376 S.) Turin-Rom 1948, Marietti. — Ceuppens, F., O. P., *De Mariologia biblica (Theologia biblica IV)*. gr. 8^o (X u. 265 S.) Turin-Rom 1948, Marietti. — Gallus, T., S. J., *Interpretatio mariologica Protoevangelii (Gen 3, 15) tempore postpatristico usque ad Concilium Tridentinum*. gr. 8^o (XVI u. 215 S.) Rom 1949, Orbis catholicus. — da Fonseca, L. G., S. J., *L'Assunzione di Maria nella sacra Scrittura*. gr. 8^o (50 S.) Rom 1949, Pontif. Institutum Biblicum.

1. Die beiden Werke von F. Ceuppens gehören innerlich zusammen, da sie nicht nur methodisch in derselben Weise aufgebaut sind, sondern auch in der Behandlung des Protoevangeliums (Gen 3, 15) fast völlig übereinstimmen. Der Unterschied ist nur, daß in dem ersten ausgewählte Stellen aus der biblischen Urgeschichte behandelt werden, während in dem andern diejenigen Stellen aus dem AT und NT zur Sprache kommen, die vielfach für eine biblische Mariologie in Anspruch genommen werden.

Die „*Quaestiones selectae ex historia primaeva*“ waren schon 1934 erstmalig erschienen, sind aber in der vorliegenden 2. Auflage neu überarbeitet worden, so daß der Verfasser gelegentlich sogar seine Auffassung in wesentlichen Punkten geändert hat. Das gilt vor allem von der Deutung des Protoevangeliums, wo er sich jetzt der Meinung von L. Drewniak O. S. B., W. Gossens, H. Lennerz S. J. u. a. anschließt, nach denen weder ein einheitliches Zeugnis der Väter für die mariologische Deutung von Gen 3, 15, sei es im Literalsinn oder im typischen Sinne, vorhanden ist, noch ein durchschlagender Beweis aus der Dogmatisationsbulle Pius' IX. „*Ineffabilis Deus*“ erbracht werden kann. C. schließt mit den Worten: „Unde credimus nullum argumentum peremptorium adesse quod probaret prophetiam Geneseos 3, 15 intendisse B. Mariam, sive in sensu stricto literali, sive in sensu typico. Agitur de semine Evae quod serpente diabolicum impugnavit et quod finaliter victoriam perfectam ac definitivam in hunc inimicum capitalem habebit“ (208; ebenso *Mariologia* 23). Dagegen hält er durchaus an dem messianischen Sinn des Protoevangeliums fest, insofern das ganze Menschengeschlecht als „Weibessamen“ gemeint sei, einschließlich des Messias, durch den das Menschengeschlecht den Satan überwinden wird. Für die messianische Deutung von Gen 3, 15, wenigstens in diesem Sinne, bieten die Väter, auf die sich auch die Dogmatisationsbulle „*Ineffabilis Deus*“ Pius' IX. beruft, nach ihm einen klaren Beweis, wenn er auch beifügt: „At quando textus Geneseos 3, 15 in seipso consideratur, abstractione facta a vaticiniis et revelationibus recentioribus, credimus quod tunc valde difficile est probare personam Messiae clare et aperte in primo vaticinio messianico esse praenuntiatam“ (222).

In den „*Quaestiones selectae ex historia primaeva*“ werden behandelt: die Schöpfung (Gen 1, 1-2, 4a), der Glückzustand, die Versuchung und der Fall der Stammeltern (Gen 2, 4b-3, 24), die Sündflut (Gen 6, 1-9, 17) und der Turmbau von Babel (Gen 11, 1-9). Dabei kommt nicht nur die Tradition aus älterer und neuerer Zeit ausführlich zu Wort, sondern auch die einschlägigen Fragen aus der Text- und Literalkritik sowie aus der historischen Kritik und der vergleichenden Religionsgeschichte werden berücksichtigt. Gerade durch die neuesten kirchlichen Verlautbarungen über das Studium der Heiligen Schrift in der richtungweisenden Enzyklika Pius' XII. „*Divino afflante Spiritu*“ vom 30. Nov. 1943 und durch das offizielle Schreiben des Sekretärs der Bibelkommission P. Vosté O. P. vom 16. Januar 1948 an den verstorbenen Kardinal Suhard von Paris über die ersten 11 Kapitel der Genesis wird ja der katholische Exeget auf die

Bedeutung der literarischen Arten des alten Orient für das Verständnis der Bibel hingewiesen, und C. hat offenbar diese Weisung weithin beherzigt. So sieht er z. B. im Hexaëmeron (Gen 1, 1-2, 4a) eine volkstümliche semitische Erzählung, die das Wirken Gottes unter dem Bilde einer Arbeitswoche als Beispiel für die Arbeit des Menschen und die Sabbatruhe als göttliche Einsetzung schildert (64). Besonders wertvoll ist die übersichtliche Darlegung der verschiedenen Erklärungen und die ruhige, besonnene Art, mit der die Gründe für und gegen abgewogen werden. So ist der Verfasser z. B., gegen Zapletal, Jacob, Vaccari und die meisten katholischen Exegeten, der Ansicht, daß sich aus Gen 1, 27 allein schwerlich der monophyletische Ursprung des Menschengeschlechtes beweisen lasse, obgleich er auch für ihn anderweitig feststeht und dem Verfasser von 1, 27 vor Augen gestanden haben mag (38); denn Gen 2, 21.24 und 3, 20 werde er offenbar vorausgesetzt (125 und 167). Mit Pirot und den meisten neueren Exegeten hält C. die Bildung des ersten Menschen aus einem Tierleib auch theologisch nicht für ausgeschlossen, wofür nur die Seele unmittelbar von Gott geschaffen ist (173). Hier hätte als offizielle Stellungnahme die *Allocutio Pius' XII.* vom 30. November 1941 vor der Päpstl. Akademie der Wissenschaften erwähnt werden können (AAS 33 [1941] 506). Die Paradieseschlange ist nach C. wohl nur ein volkstümliches Symbol des Teufels, also nicht eine wirkliche Schlange oder wirkliche Schlangengestalt, in der sich der Teufel verborgen hatte. Wenn unter den Stellen, an deren Geschichtlichkeit festzuhalten ist, in dem Dekret der Bibelkommission vom 30. Juni 1909 auch genannt werde: „*divini praecepti, diabolo sub serpentis specie suasore, transgressio*“, würde damit nur gesagt sein, daß es sich um den Teufel handelt, der in der Erzählung unter dem Bilde der Schlange erwähnt wird (188). Leider sind manche, z. T. sinnstörende Druckfehler stehen geblieben. So ist z. B. S. 146 die Anm. 5 ganz ausgefallen, die offenbar heißen müßte: M. J. Lagrange, *Innocence et péché* (RevBibl 66 [1897] 341-379), und Anm. 6 ist als Anm. 5 bezeichnet. S. 323 sind Anm. 2 und 3 verwechselt. An mehreren Stellen sind Zahlen verdruckt. S. 323 gegen Ende wird irrtümlicherweise gesagt: „*Praeadamitae novam interpretationem proposuerunt*“ statt „*defensores Praeadamitarum...*“ Auffällig ist, daß bei der sonstigen Aufgeschlossenheit des Verf. für die verschiedenen Ansichten bei der Frage, wer Gen 6, 1-4 unter den Gottessöhnen und Menschentöchtern zu verstehen ist, der Erklärungsversuch von E. Closen S. J. (Die Sünde der Söhne Gottes Gen 6, 1-4, Rom 1937) nicht erwähnt wird, obgleich die Arbeit in der sehr reichhaltigen Bibliographie vermerkt ist. Nach Closen sind die Gottessöhne die Männer schlechthin und die Menschentöchter die Frauen schlechthin. Es soll mit dieser Gegenüberstellung nur gesagt sein, daß die Männer nicht entsprechend ihrem Adel als Gottessöhne auf Grund ihrer Gottebenbildlichkeit (vgl. Gen 5, 1 ff.) auch in den Frauen Gottestöchter gesehen haben, sondern nur das menschliche Wesen, wie es dem Begehren des Mannes entspricht. Man wird dieser Erklärung jedenfalls eine große Wahrscheinlichkeit zuerkennen müssen, zumal ja nichts darauf schließen läßt, daß die im Folgenden erwähnten Riesen gerade aus dieser Verbindung der Gottessöhne mit den Menschentöchtern hervorgegangen und darum vorher noch nicht dagewesen sind. Wenn es heißt, daß damals Riesen auf der Erde waren und auch nachher, soll damit wohl nur eine Zeitbestimmung gegeben werden.

2. In der „*Mariologia biblica*“, die als 4. Band einer „*Theologia biblica*“ gedacht ist, werden außer dem Protoevangelium Gen 3, 15 — die Ausführungen darüber sind fast wörtlich aus den „*Quaestiones selectae ex historia primaeva*“ übernommen — noch behandelt Is 7, 14; Mich 5, 1 f.; Jer 31, 22 b und aus dem NT Lc 1, 26-38; Lc 1, 39-56; Mt 1, 18-25; Mt 2, 1-7; die Mutterschaft Mariens nach verschiedenen Stellen des AT und NT; Lc 2, 22-38; Lc 2, 39-52; Jo 2, 1-11; Jo 2, 12 und Jo 19, 27. Über die Stellung des Verf. zur mariologischen Deutung von Gen 3, 15 war schon oben die Rede. Während C. in Is 7, 14 das Dogma von der Jungfräulichkeit Mariens sowohl bei der Empfängnis wie bei der Geburt und Mich 5, 1 f. Maria als die Mutter des Messias sicher vorausverkündet sieht, wenn auch nicht so sicher als Mutter Gottes, ist er der Ansicht, daß Jer 31, 22 b keine Prophezeiung über Maria enthält, sondern nur von der

Bekehrung des ephraimitischen Volkes zu Jahwe zu verstehen ist. — Bei den neutestamentlichen Texten aus der Jugendgeschichte Jesu geht er ausführlich auf die Frage nach der Echtheit, der geschichtlichen Glaubwürdigkeit und nach den chronologischen Angaben ein und kommt zu dem Ergebnis, daß es sich Lc 2, 1 ff. um eine Schätzung unter Saturninus zwischen 8 und 6 v. Chr. handelt, die vor die von Quirinus 6 n. Chr. veranstaltete fällt, und daß Johannes wohl zwischen dem 1. Okt. 27 und dem 1. Okt. 28 aufgetreten ist, was nach einer in Syrien gebräuchlichen Datierung das 15. Jahr des Tiberius wäre. Dementsprechend wäre Jesus Anfang 28 oder 29 zur Taufe gekommen.

Wohl mit Recht hält der Verf. den von vielen vertretenen direkten Beweis für die Gottheit Christi und damit für die Gottesmutterchaft Mariens aus Lk 1, 31-35 nicht für durchschlagend, da im Zusammenhang zunächst nur vom Messias die Rede ist und die Bezeichnung „Sohn Gottes“ ohne Artikel auch im weiteren Sinne gebraucht wird (157 f.). Ebenso läßt sich nach ihm aus den Worten der hl. Elisabeth: „Woher kommt es, daß die Mutter meines Herrn zu mir kommt“ allein nicht schließen, daß hier unter „Herr“ Jesus Christus als Gott zu verstehen ist, zumal Elisabeth von der Frucht des Leibes Mariens nicht sagt, daß sie εὐλογητός sei, was nur von Gott gebraucht wird, sondern εὐλογημένος, so daß sie auch hier offenbar zunächst Christus als Messias im Auge hat (158 f.). Solange also nicht anderweitig feststeht, daß der Messias wahrer Gott ist, folgt aus den angeführten Stellen auch nicht, daß Maria Gottesmutter ist. Das ergibt sich dagegen mit zwingender Notwendigkeit indirekt aus der Tatsache, daß sie wirklich den Menschen Jesus geboren hat, der nach dem eindeutigen Zeugnis verschiedener Stellen des NT wahrer Gott ist (ebd.). Gegen P. Gächter und T. Gallus ist C. der Ansicht, daß Jo 19, 27 im Literal-sinn von der geistigen Mutterchaft Mariens nicht die Rede ist. Diese lasse sich aber theologisch aus ihrer Stellung als Miterlöserin ableiten; denn wenn wir durch die Gnade geistige Brüder Christi, ja seine mystischen Glieder geworden sind, dann folgt daraus, daß Maria als seine Mutter auch unsere Mutter ist (204 f.).

Der Vollständigkeit halber hätten als mariologische Texte noch Mt 12, 46-50 und Parallelen und Lk 11, 27 erwähnt werden können. Wenn der Verf. sein Werk „De Mariologia biblica“ betitelt und es als 4. Bd. einer „Theologia biblica“ erscheinen läßt, hätte man an sich eine etwas andere Methode erwartet; denn eine biblische Theologie unterscheidet sich ja gerade dadurch von einer bloß exegetischen Behandlung ausgewählter Stellen, daß sie die Ergebnisse der Exegese unter theologischen Gesichtspunkten zusammenfaßt. Diese systematische Zusammenfassung wird in dem vorliegenden Werk am Schlusse nur ganz kurz und fast stichwortartig geboten (205 f.). In einem 2. Teil (207-250) gibt der Verf. einen Überblick über die mariologischen Stellen aus Thomas, S. th. 3 q. 27-37. Die ruhige, abwägende Art und die übersichtliche Darstellung machen die beiden Werke von C. sowohl für den Exegeten wie auch für den Dogmatiker zu einer zweifellos wertvollen Hilfe.

3. Eine Teilfrage aus der biblischen Mariologie behandelt auch T. Gallus, und zwar von der Geschichte der Exegese her. Nachdem Fr. Drewniak (P. Leander O. S. B.) 1934 die marianische Deutung von Gen 3, 15 in der Väterzeit untersucht hat mit dem Ergebnis, daß hier von einem „consensus Patrum“ nicht die Rede sein kann, befaßt sich nun G. mit der marianischen Deutung dieser Stelle in der nachpatristischen Zeit bis zum Konzil von Trient. Dabei schickt er einen Überblick über die von Drewniak behandelten Väterzeugnisse voraus, die er z. T. gegen diesen doch für eine marianische Deutung in Anspruch nehmen möchte, z. B. Justin, Dial. 100, und Irenäus, Adv. haer. 5, 21. Aber die hier beigebrachten Gründe sind nicht durchschlagend. Jedenfalls muß auch G. zugeben, daß kein „consensus Patrum“ für die mariologische Deutung besteht. Die nachpatristische Zeit kümmerte sich immer weniger um den Urtext von Gen 3, 15 und um die LXX, da sie mit dem Hebräischen und Griechischen nicht mehr vertraut war. Sie kannte schließlich nur noch die Vulgata mit ihrer Lesart „ipsa“ statt „ipsum“ (TM) bzw. „ipse“ (LXX), so daß von hier aus die mariologische Deutung sich aufdrängen mußte.

Im einzelnen kommt G. zu folgendem Ergebnis: In der Zeit der Vorscholastik des 7.-11. Jahrhunderts ist nur verhältnismäßig selten vom Protoevangelium die Rede, und nur wenige Zeugen deuten es im mariologischen Sinne, darunter 5 liturgische Werke. Dabei findet sich neben der Lesart „ipsa“ auch noch „ipsum“ und „ipse“ (56). In der Frühscholastik ist noch die allegorisch-moralische Deutung von Gen 3, 15 stärker. Daneben wird aber schon eine mariologische Deutung von vielen vertreten. Die Lesart „ipsa“ hat sich fast ausschließlich durchgesetzt (82). In der Hochscholastik herrscht die mariologische Deutung schon vor, wenn auch Hugo von S. Charo und Thomas im Anschluß an die Glossa ordinaria noch die allegorisch-moralische Deutung beibehalten. Die Lesart „ipsa“ ist von jetzt an allein in Geltung (98). Das 14. Jahrhundert hat nach G. außer der Postille des Nikolaus von Lyra kaum bedeutendere exegetische Werke aufzuweisen, hält aber im allgemeinen an der mariologischen Deutung von Gen 3, 15 fest (108). Die Spätscholastik ist das goldene Zeitalter in der mariologischen Deutung des Protoevangeliums: Dionysius der Karthäuser, Johannes von Segovia, Johannes von Turrecremata und Jakobus Perez von Valentia, nach dem „omnes Doctores“ diese Ansicht halten, so daß nach ihm von einer „communis expositio omnium Doctorum“ die Rede sein kann (140). In der Zeit unmittelbar vor dem Tridentinum vertritt die Mehrzahl der Autoren die christologisch-mariologische Auslegung. Dabei deuten sie nicht selten auch Gen 3, 15a: „inimicitias ponam inter te et mulierem...“, im mariologischen Sinne, aber doch wohl vor allem unter dem Einfluß von „ipsa“ in 3, 15b. Während in den homiletischen und mariologischen Werken noch die Lesart „ipsa“ zugrunde gelegt wird, herrscht in den exegetischen Werken wieder „ipsum“ et „ipse“ vor. Luther selbst hat Gen 3, 15 noch im christologisch-mariologischen Sinne erklärt, aber die Lesart „ipsa“ und ihre Deutung auf Maria entschieden abgelehnt.

G. gibt zu, daß die gewichtigeren Zeugnisse in der nachpatristischen Zeit gegen eine mariologische Deutung sprechen, wenn diese auch rein zahlenmäßig betrachtet in den homiletischen und mariologischen Werken vorwiegt. Es ist das leicht zu verstehen, da die Exegese dieser Zeit vor allem von der Glossa ordinaria, einer Zusammenstellung von Väterzeugnissen, abhängig ist, die nach Drewniak zum größten Teil von einer mariologischen Deutung des Protoevangeliums nichts wissen. Wenn der Verf. betont, die Vertreter der mariologischen Deutung in den homiletischen und mariologischen Werken des Mittelalters hätten unmittelbar unter dem Einfluß des Hl. Geistes gestanden und darum sei ihre Autorität in der Auslegung des Protoevangeliums nicht geringer als die der eigentlich exegetischen Werke, die zum größeren Teil die mariologische Deutung nicht erwähnen, so ist doch wohl zu beachten, daß die ersteren in ihrer Auffassung von der irrtümlichen Lesart „ipsa“ der Vulgata beeinflusst sind, was auch G. zugibt. Der Hl. Geist hat aber doch sicher nicht die Lesart der Vulgata als echt und inspiriert erklären wollen. Die Vulgata ist zwar nach dem Tridentinum dogmatisch authentisch, d. h. frei von dogmatischen Irrtümern, aber nicht mehr. So mag schließlich ein „consensus theologorum“ auf Grund einer kritisch unechten Lesart der Vulgata unter den bekannten Bedingungen für die Stellung Mariens einen dogmatischen Beweis abgeben. Aber damit ist noch nicht entschieden, daß sich die Stellung Mariens wirklich aus der betreffenden Schriftstelle beweisen läßt. Ein consensus theologorum in Sachen der Glaubens- und Sittenlehre in seinem dogmatischen Wert ist ja letztlich unabhängig von den Gründen, auf die er sich stützt. Wenn der Verf. darum zusammenfassend sagt, daß gegen Ausgang des Mittelalters die mariologische Deutung des Protoevangeliums die „sententia communis omnium doctorum“ ist und daß keiner in der nachpatristischen Zeit die mariologische Deutung positiv ausschließe, außer Kard. Turrecremata (197) — in Wirklichkeit wird sie doch auch von denen ausgeschlossen, die Gen 3, 15 in einem anderen Sinne erklären —, folgt daraus meines Erachtens nichts Sicheres für den echten Sinn von Gen 3, 15, da die betreffenden Zeugnisse die irrtümliche Lesart „ipsa“ voraussetzen. Wenn es heißt, eine „interpretatio constans 16 saeculorum“ verstehe Gen 3, 15 von den „inimicitiae divinitus positae inter diabolum et B. Virginem“ (200),

kann das auf Grund der vorliegenden Untersuchungen nur so gemeint sein, daß aus allen Jahrhunderten auch Stimmen für die mariologische Deutung sich anführen lassen, nicht aber, daß das die immer vorherrschende Ansicht gewesen ist. Wenn nach dem Tridentinum auch katholische Autoren sich gegen die mariologische Deutung von Gen 3, 15 ausgesprochen haben, ist das nicht etwa, wie der Verf. (202) meint, unter dem Einfluß des Protestantismus oder Rationalismus geschehen, sondern ganz im Geiste der Enzyklika „Divino afflante Spiritu“ Pius' XII., nach der es dem Exegeten vor allem obliegt, den Literalsinn der Heiligen Schrift festzustellen. Daß hier auch die Dogmatisationsbulle Pius' IX. „Ineffabilis Deus“ für die mariologische Deutung nicht als entscheidende Instanz angerufen werden kann, hat u. a. H. Lennerz S. J. gezeigt (vgl. Greg 24 [1943] 356); denn wenn es dort auch heißt: „Patres Ecclesiaeque Scriptores ... docuere divino hoc oraculo (Gen 3, 15) clare aperteque praemonstratum fuisse misericordem humani generis Redemptorem ... designatam fuisse ... Mariam ac simul ipsissimas ... contra diabolum inimicitias insigniter expressas“ (Pius IX., Acta I, 1 S. 607), kann der Papst nach dem oben Gesagten keinen „consensus Patrum“ gemeint haben, der nicht besteht. Die Ansicht einzelner Väter ergibt aber noch keinen sicheren dogmatischen Beweis. Man wird darum bei ruhigem und unvoreingenommenem Abwägen der Tatsachen wohl mit Ceuppens (De Mariologia biblica 23) sagen müssen, daß Gen 3, 15 zwar sicher vom verheißenen Erlöser die Rede ist, daß aber der Literalsinn eine mariologische Deutung wohl nicht zuläßt, während es bei dem Mangel eines consensus Patrum et Theologorum nicht mit Sicherheit feststeht, ob wenigstens im typischen Sinne auch von Maria die Rede ist. Nachdem es anderweitig feststeht, daß Maria unbefleckt empfangen und sündenrein ist, folgt natürlich, daß sie zu dem Weibessamen gehört, der zum Teufel in Feindschaft steht und der in Christus ihm den Kopf zertritt.

4. Auch da Fonseca befaßt sich in der vorliegenden Schrift, die sich mit einem Artikel in Bibl 28 (1947) 321-362 deckt, u. a. ausführlicher mit Gen 3, 15. Der Verf. untersucht die verschiedenen Schrifttexte, die gelegentlich für die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel herangezogen werden, auf ihre Beweiskraft. Dabei unterscheidet er drei Klassen von Schriftstellen: 1. solche, die für einen Schriftbeweis überhaupt nicht in Frage kommen. Hierhin rechnet er die von den Vätern oft auf Maria angewandten Symbole aus dem AT (7-14); 2. Stellen, die nach dem Verf. einen wahrscheinlichen Konvenienzbeweis ergeben. Dazu zählen nach ihm das 4. Gebot (Ex 20, 12), auf Grund dessen Jesus nicht geduldet habe, daß der Leib seiner Mutter der Verwesung anheimfiel, ferner Mt 27, 52 f., wonach beim Tode Jesu viele verstorbene Heilige auferstanden sind, hinter denen Maria nicht zurückstehen durfte, und endlich Offb 12, wo das Weib entrückt wird (15-21), und 3. Stellen, in denen die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel „formaliter implicite“ enthalten sein soll. Als solche kommen für ihn in Frage aus dem AT das Protoevangelium (Gen 3, 15) und aus dem NT der Gruß des Engels und der hl. Elisabeth (Lk 1, 28.41) (21-44). Den Beweis aus Gen 3, 15 faßt er kurz folgendermaßen zusammen: In Gen 3, 14 f. werden in absoluter Weise dieselbe gemeinsame Feindschaft wie der gemeinsame vollständige Sieg des göttlichen Erlösers und der mit ihm unzertrennlich verbundenen göttlichen Mutter über die höllische Schlange, den teuflischen Versucher, ausgesagt. Nun war aber der Sieg Christi, wie aus der späteren Offenbarung unfehlbar feststeht, ein dreifacher, nämlich über die Sünde, über die böse Begierlichkeit und über den Tod. Also war auch der Sieg seiner heiligsten Mutter, weil sie unzertrennlich mit ihm verbunden war, ein dreifacher: über die Sünde, über die böse Begierlichkeit und über den Tod (23). Dieser Beweis schließt natürlich nur dann, wenn Gen 3, 15 wirklich von Maria die Rede ist, was nach dem in der vorhergehenden Besprechung Ausgeführten zum mindesten fraglich bleibt. Aber selbst bei dieser Voraussetzung würde sich auf Grund eines solchen Konvenienzbeweises nur eine gewisse Wahrscheinlichkeit ergeben; denn daß die Teilnahme an dem Sieg des Heilandes über den Tod bei Maria *notwendig* ein Unverwestsein und eine *vorzeitige* leibliche Aufnahme in den Himmel verlangt, dürfte damit noch nicht bewiesen sein. Dasselbe gilt

von den Stellen aus dem NT (Lk 1, 28.41), in denen der Verf. einen nicht weniger gut begründeten Beweis für die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel sieht. Auch hier kann bei ruhigem Abwägen der vorgebrachten Gründe nur von einem wahrscheinlichen Konvenienzbeweis die Rede sein.

B. Brinkmann S.J.

Filthaut, Th., *Die Kontroverse über die Mysterienlehre*. 80 (129 S.) Warendorf 1947, Schnell. DM 4.80.

Dieses Buch ist ohne Frage eine verdienstliche Arbeit. Man gewinnt einen einigermaßen abgerundeten Überblick über die geschichtliche Entwicklung der Kontroverse (kurz zusammengefaßt 11-15). Das 2. Kapitel über das Grundproblem der Mysteriengegenwart ist in vier Paragraphen mit je verschiedenen Unterabschnitten ausgegliedert: das Wesen des Mysteriums, die innere Wirklichkeit des Kultmysteriums, sein Vollzug, seine Seinsweise (16-72). Es schließt sich an eine Übersicht über die Rolle der beiden wichtigsten herangezogenen theologischen Quellen, nämlich der Schrift und der Väter in der Kontroverse (73-80); über die Debatte zu Rom 6, 12 (81-85); endlich über die verschiedene Auffassung von Casel und Prümm zur Beziehung zwischen den christlichen und den hellenistischen Mysterien (86-97). Die kurze abschließende Synthese findet die „entscheidende Bedeutung“ der Mysterienlehre „darin, daß sie mit einer erstaunlichen Unbeirrbarkeit die gesamte Christuswirklichkeit in einer einheitlichen Zusammenschau, in einem das Wesentliche heraushebenden und doch alle Einzelheiten umfassenden Begriff dargestellt hat“. Der Verf. fügt hier eine Bemerkung an, wonach er den Wirklichkeitscharakter dieses Begriffs offen gehalten wissen will. Er glaubt aber dennoch die theologische Arbeit der Gegenwart gefragt, ob sie sich selbst auf dem Weg einer Bemühung um eben diesen Begriff befinde.

Man gewinnt aus der ziemlich ausgebreiteten Fülle der wörtlich oder in gedrängter Zusammenfassung angeführten Caselschen Gedanken den Eindruck, daß der heimgegangene Benediktiner, trotzdem sein Arbeitsgebiet die positive Theologie war, im Grunde ein ausgeprägt synthetischer Geist gewesen ist. Er besaß eine ungewöhnliche Kraft der Zusammenschau vieler Dinge, blieb aber auch nicht unberührt von der Gefahr dieser Veranlagung, die darin besteht, daß der Verschiedenheit der zusammengefaßten Dinge nicht genügend Rechnung getragen und somit das Gemeinsame allzusehr hervorgehoben wird. Man geht vielleicht nicht fehl, wenn man in der Arbeitsweise Casels ein starkes intuitives Moment zu beobachten glaubt. Er hat seinen zentralen Begriff des Mysteriums und der Mysteriengegenwart sehr früh vollendet und das, was er an positiven Begründungen beibrachte, hat er, wie F. (44) erkennen läßt, zum großen Teil erst später unter dem Zwang der erhobenen Einwände gesammelt.

Da auch die Übersicht von F. trotz aller selbstauferlegten Beschränkung dennoch an einer gewissen kritischen Stellungnahme nicht vorbeikommt — die Konfrontierung von Urheber (und hinzutretenden Verfechtern) der Mysterienthese mit ihren Gegnern (bzw. Modifikatoren) ist ja ganz von selbst eine Art objektive Kritik — darf man die Frage nach der Zweckmäßigkeit der gewählten Weise der Gliederung erheben. Im Verhältnis zu den 56 Seiten, die der Problematik des Begriffs gewidmet sind, tritt der den Quellenunterlagen zugemessene Teil mit seinen 25 Seiten schon dem Umfang nach stark zurück. Und doch liegen hier die entscheidenden Fragen, die auch logisch an den Anfang gehören. Ehe über das nähere Wie einer aufgestellten theologischen Begrifflichkeit debattiert werden kann, muß ihr Enthaltensein in den Quellen einwandfrei feststehen.

Es ist voll anzuerkennen und ehrend für den Verf. der Arbeit, daß er den Urheber der Mysterienlehre durchaus zu verstehen sucht und auch da Werturteile unterläßt, wo sie sehr nahe lägen. So wenn er genötigt ist, Meinungsäußerungen Casels zu einer und derselben Sache zu bringen, die einander — nach dem Eindruck des unbefangenen Beobachters — zu widersprechen scheinen. Um das Letztere festzustellen, braucht man nur das von F. gesammelte Material über die Formulierungen Casels überlesen, die die Frage betreffen,