

J. B. Metz läßt die Hoffnung auf ein Gleiches ungestillt. Sein Referat: Erlösung und Emanzipation (120–140) enthielt schon im Titel die Forderung, gerade an diesen reizschwangeren Wortzusammenhang mit dem höchsten Maß an Begriffe machender Anstrengung heranzugehen. Der Mangel an „Bestimmtheit und Eindeutigkeit“ (120) weckt im Leser, der von M. auf ein sprachliches Folterbett gelegt wird, den Wunsch, diese formale Rede „politischer“ Theologie einmal konkret vollzogen zu sehen, wenn sie sich unverblümt der Frage stellt, wie denn Gott und das sinnlose Leiden des Menschen zusammen zu denken seien. Es ist enttäuschend, mit welchem Aufwand an übernommener, den herkömmlichen Klang verfremdender Sprache die uralte Frage gesagt wird, als brähe sie erst jetzt auf: daß der Mensch so weit er in seinen Fortschritten kommen mag, immer vor dem wachsenden Sinn-Vakuum seiner Geschichte steht und wissen möchte, wo er sich geborgen sehen kann, wenn auch das Gewesene so nichtig ist. Rührt das Pathos, in dem diese „Entdeckung“ gegen die vergessende Naivität des Fortschritts gehalten wird, vielleicht her aus der Tatsache, daß „politische“ Theologie sich zu lange von diesem Unzeitgemäßen, dem absoluten Widerstand des Leidens hatte wegdrängen, die Toten ihre Toten begraben lassen und selber vergesslich geworden war? Entdeckt sie nun wieder, was sie einmal verdrängt hat? Wie es in solchen Prozessen ist: die Weile des Nicht-Sehens macht das Auge frisch für das Entsetzlich-Erstaunliche des immer schon Anwesenden, die Empfänglichkeit wird neu wie am Anfang. Das ist geeignet, der Theologie ihre schlichte menschliche Bedingung ins Bewußtsein zu rufen. Ein Neues öffnender Durchbruch kann es nicht heißen. Die „narrative“ Theologie, welche M. an die Stelle einer „argumentierenden“ setzen will, ist im Zustand der Formulierung, den er ihr in diesem Vortrag gibt, m. E. nicht mehr als eine Umbenennung des Problems, was denn nun das Heil sei.

J. Ratzinger sucht in seinem Beitrag: Vorfragen zu einer Theologie der Erlösung (141–155) die Antwort darauf zu geben. In 4 Thesen bestimmt er Heil als universale, den einzelnen meinende und einfordernde, freie Liebe. Wenn Theologie einen Sinn hat, dann gewiß insofern es ihr aufgegeben ist, zu zeigen, daß die Hieroglyphe des Lebens so zu buchstabieren ist. R. rührt am Nächsten an das gestellte Thema und gerät auch am Nächsten an die Aporien, die sich darin auftun. Es drängt sich z. B. eine auf, wenn R. sagt: „In die Freiheit des Menschen kann im Grunde nur ein Gott hineinreichen. Nur er kann seiner Freiheit die Sinngebung anbieten, die wieder Freiheit ist und schafft. Aber zugleich liegt hier auch die Schranke für Gott: Auch er kann Freiheit nur in Freiheit

anrühren. Auch er kann Heil nicht erzwingen. Denn das Erzwungene ist nicht frei“ (147). Aber: gilt diese Schranke für die freie Liebe Gottes; Wie ist dann Gott zu denken? Reicht er wirklich in die Freiheit des Menschen hinein, wenn er grundsätzlich durch das verwehrende Nein in seinem universalen Willen, seiner weckenden Liebe bedingt wird? Wäre eine solche „Schranke für Gott“ nicht eben jener Bedingung gleich, unter der die endliche menschliche Freiheit steht? Gerät damit das universale Heil nicht in die Verfügung menschlicher Entscheidung und wird partikulär? Bleibt es dann nicht göttlich nur insofern, weil es das „an und für sich Gemeinte und Gewollte“ ist, universal de se, de facto aber ohnmächtig vor dem menschlichen Nein? Was heißt im Zueinander von menschlicher Freiheit und göttlicher Freiheit: Gott ist die Liebe?

Linz

Gottfried Bachl

TROMP SEBASTIANO, *De Virgine Deipara Maria corde Mystici Corporis*. (Corpus Christi quod est Ecclesia. Pars IV.) (XIII u. 496.) Pontificia Università Gregoriana. Romae 1972. Brosch. 7000 Lire.

Der 4. Bd. von Tromps Werk über die Kirche als mystischen Leib Christi ist wie der Epilog in der Enzyklika *Mystici Corporis* Pius XII. ganz Maria gewidmet. Wie die anderen Teile soll auch der letzte das genannte Rundschreiben theologisch erklärend umkreisen. Im 1. Abschnitt behandelt T. in 7 Kap. folgende Themen: Marias Erwählung, Unbefleckte Empfängnis und besondere Erlösung, Sündlosigkeit, Mutterschaft und Jungfräulichkeit, Mittlerschaft und Teilnahme an der Erlösung, Tugenden (Glaube, Hoffnung, Liebe, Sünden- und Feindesliebe, Demut, Gehorsam, Geduld), Aufnahme in den Himmel und Königtum. Im 2. (3 Kap. umfassenden) Abschnitt: Maria als Mutter Christi und der Kirche ist das Herz des Mystischen Leibes; der Rang und die rechte Weise der Marienverehrung.

Dem Leser, der die anderen Bände nicht kennt, sei die theologische Methode Ts. mit seinen eigenen Worten vorgestellt. In einem „verbum de methodo“ sagt er: „Sequor autem methodum scholasticam traditionalem, quae non excludit hermeneusin sanam, ubi opus est. Nam ea, quae clara et obvia sunt, hermeneusi scientia potius obscurantur. Ubi autem clara non sunt, conor dubia ex apertis explicare, ac singula in complexu totius...“ (2). Dabei sei auf die literarische Eigenart, die analogia fidei und das Lehramt der Kirche zu achten. Von vorneherein ausgeschlossen bleibt „levissima quaelibet incertitudo“ über die Gottheit Christi, die jungfräuliche Mutterschaft Marias, Auferstehung und Himmelfahrt Christi, leibliche Aufnahme Marias in den Himmel, Erbsünde, Auferstehung der Toten, Geschichtlichkeit

und Wahrheit der Evangelien. (ebda.) „Sequor doctrinam Ecclesiae claram traditionalem, non quia flocci facio (= jemanden für ein Flöckchen Wolle halten) theologos moderniores, sed quia non agere possum contra dictamen clarum conscientiae“ (2–3). Das Buch läßt denn auch die „Neueren“, vor und nach dem II. Vaticanum Schreibenden, beiseite. Nur in der Literaturliste (489–496) erscheinen einige offensichtlich auf den theologischen Rahmen des Buches hin ausgewählte jüngere Werke. Im Text kommen zu Wort fast ausschließlich die Väter und Theologen vor dem I. Vatikanum, mit einer deutlichen Präzedenz Thomas von Aquino und Robert Bellarmin, der vom Vf. seit langem erwählte Mentor (3).

Es wäre aber falsch, daraus zu schließen, daß T. eine dogmengeschichtliche Arbeit vorlegen wollte. Was er geschrieben hat, ist vielmehr eine Reihe von recht genau fixierten systematischen Thesen, die aus der „authentischen“ Überlieferung belegt werden. Die Weise, wie dies geschieht, trägt nicht den Anspruch in sich, den historischen Weg bis zur jetzt gesetzten Behauptung genau zu zeigen. Dafür ist die Tradition schon zu sehr gefiltert und ausgewählt; es ist freilich kein Zweifel, daß T. das von ihm gebotene Filtrat für umfassend genug hält, die ganze Überlieferung darzustellen. Diese Annahme bleibt jedoch ohne weiteren Erweis. Gewiß aber kann der Leser in dem vorgelegten Rahmen eine reiche Blütenlese aus den Vätern, der Scholastik, den lehramtlichen Dokumenten und nicht zuletzt aus der liturgischen und paraliturgischen Frömmigkeit finden und gustieren. So darf es nicht überraschen, daß der Inhalt der Thesen zwar nicht allen Verästelungen der „Mariologie“ nachgeht, das Buch aber doch ein sehr kompaktes Bild von ihr gibt: nicht der Marienlehre des II. Vatikanums, das ohne weiteres zitiert wird, soweit es in den Rahmen stimmt, nicht auch jener nach dem Konzil, sondern des Traktates, wie er bis Pius XII. überall in vollem Ton gelehrt wurde.

Dazu steuert Vf. nichts Neues bei, weder im historischen Material, noch in der persönlichen Fragestellung; es lag ihm ja auch ganz allein daran, die „konstante“ Überlieferung der Kirche zu berichten. Seine Meinung, wenigstens mit der Abhandlung über die Marienverehrung als Zeichen der Prädestination eine „cenerentula theologiae“ (338) aus ihrem aschenen Dasein erlöst zu haben, wird schon an der äußeren Grenze der Sprache scheitern. Das lateinische Schulidiom, das T. in großer Routine schreibt, verhüllt seine Absichten mehr, als ihm für die clara traditio lieb sein kann. Daß es ihm gelingt, das Formelhafte dieser Kunstsprache („Latein“ kann sie nicht heißen) doch in einen persönlich-prägnanten, diesmal stärker biographisch gefärbten Stil zu zwingen, zeugt

vor allem und noch einmal für seine ungebrochene konfessorische Vitalität. Exklamation, Doxologie, historischer Hymnus, Betonung des „authentisch“ Gesagten, das macht insgesamt ein Buch bekennender Auf- und Nacherzählung in honorem BMV.

Man muß dieser Art von Theologie nicht erst Freunde wünschen: sie hat sie und wird sie haben. Fest im Ton, der die Sicherungsbedürfnisse der Seele anspricht, geschlossen in sich, von großem Zusammenhang, mit einem ansteckenden Impuls der Zuversicht, im bisher Gewesenen sei schon das Wesen, betet sie nicht um Pluralismus, sondern vollzieht resolut die „eine Wahrheit“. Sie geht freilich keinen Schritt aus ihrem Gehäuse. Das mag in der Hoffnung geschehen, alle anderen müßten sich früher oder später zu ihr hinbegeben. Es wird wohl eher ein großer Verlust sein. Denn es wird zwar mit Nachdruck gesagt: die veritas ist da in der claritas des Überlieferten; aber die einvernehmende Kraft der Darstellung „ist wie nicht“. Die Helligkeit des Gebotenen ist vor allem Betonung vor den anderen hin, strömt nicht aus dem Tausch der Argumente, der den intellectus fidei anderer — die es doch legitim gibt — anziehen könnte. Genügt es denn, die moderniores propter dictamen conscientiae draußen zu lassen? Muß nicht eine solche Art den Vorgang der Vereinzelung im theologischen Bereich eher fördern denn aufhalten?

Der Theologie des Vf. zu diesem Thema hätte ein wenig mehr Gehör in die Gegenwart nur nützen können. Denn gewiß enthält er sich allzu kühner spekulativer Ehrengaben an die Jungfrau, wie sie etwa bei Roschini und anderen obligat sind: daß Maria die körperlich schönste aller Frauen war, daß sie ein complementum der Trinität sei und schon zu irdischen Lebzeiten im Genuß der visio beata gestanden habe u. a. m.; aber viele seiner Spitzen-Sätze werden in ihrer unvermittelten claritas nicht wenigen unerträglich sein: „Ipsa et nulla alia... ob maternitatem divinam Patri aeterno veluti iuxtaponitur“ (385; auch: 178, 434 u. ö; 439: Laus Deo Mariaequel); „Ipsa B. Virgo erat, et hac de re sibi erat summe conscia (!), unum ex obiectis principalioribus fidei nostrae“ (205); „... ubi non agitur de executione potestatis, Maria regina gaudet iure quodam praecedentiae prae filio suo“ (334); Maria „ineffabiliter superponitur omnibus sanctis“ (177 vgl. auch 234; 335, 386); „nam Mariam non amaremus si Maria nos non prius amasset et suo amore ad se traheret“ (378 vgl. dazu 1 Jo 4, 10.19). Bezüglich der Heilsnotwendigkeit der Marienverehrung meint T., es ängstige ihn großer Zweifel über das Heil eines Katholiken, der trotz des Willens Gottes und der kirchlichem Empfehlung die Verehrung der Gottesmutter zwar nicht öffentlich verachtet, aber doch

bewußt aus seinem geistlichen Leben ausschließt. Ein solcher behaupte unter dem falschen Schein der Frömmigkeit, der Platz in seinem Herzen gebühre nur Gott (387).

Tantus liber tanti theologi? Der gebotene Respekt vor einem Patriarchen der römischen Theologie kann die Erinnerung an Fragen nicht niederhalten, die mir vor Jahren ein Kollege während einer langweiligen Tagung auf den Notizblock schrieb: Woher nimmst du als Dogmatiker den methodischen Mut, gestützt auf die wenigen Verse im NT, aus deinem jetzigen Bücherzimmer über 2000 Jahre hinweg dich in den psychischen Vorgängen jenes Mädchens so auszukennen? Berufe dich nicht auf Rupertus von Deutz oder den Verfasser von „Le glorie di Maria“, denn ich frage weiter: woher weiß es denn Alphons? Kannst du mir widerlegen oder erklären, was ich nicht vermute, sondern in Büchern immer wieder lese: daß es deshalb so leicht ist, sich in den – vom NT nicht weiter beschriebenen – Geist Marias zu versetzen, weil es ein hermeneutisches Hebelgesetz gibt, das alles leistet und heißt: ein solcher Sohn postuliert eine so und so geardete Mutter? Wird nicht auf diese Weise die Mutter bis ins seelische Detail aus dem Sohn deduziert, eine Sancta Maria a conclusione? Kommt dir nicht auch manchmal der Gedanke, was so geschehe, sei Marias methodisch und spekulativ befleckte Empfängnis im zudringlichen Verstand der Theologen? Aus ihr werde auf diesem Weg ein *ens rationis*, das in seiner gespenstischen Unwirklichkeit wahrhaft himmelweit von jener schlichten Gestalt wegsteht, die im NT den Namen Maria trägt und die Mutter Jesu ist? Wenn die Überlieferung heilig und unantastbar sein soll, wenn sie aber zugleich, jedenfalls in ihrem Stadium vor den Apokryphen so viel nicht weiß und nicht sagt, wie kann es legitim und „treu“ sein, sie durch massive Schlüsse so wesentlich zu verbessern und zu „füllen“? Warum saugt ihr mit allen Kräften und nach allen Richtungen an dem kleinen Wort *μεγαλοπρεπής*, das Schweigen aber achtet ihr nicht? Läuft das nicht hinaus auf die gewaltsame Konstruktion einer historischen Gestalt – aus den Bedürfnissen der Gegenwart? Was wundert ihr euch über die Auflösung der theologischen Grundsätze, wenn ihr so umgeht mit den Zeugnissen des christlichen Ursprungs? Solltet ihr nicht einmal sehr gründlich und furchtlos überlegen, welches vitale Interesse eure Aussagen über Maria treibt? Werden die Psychologen ganz unrecht haben, wenn sie meinen, der Tumult eurer Superlative habe heimlich zu tun mit der Tatsache, daß sie sich auf eine Frau beziehen? Könnte es nicht sein, daß Gottes Geist, der die Kirche unfehlbar leitet, auch dort weht, wo sie sich gezwungen sieht, aus Sackgassen der Theologie und der Frömmigkeit zurückzugehen?

Dies und anderes fiel mir wieder ein, als ich Tromps Buch las, *salva pietate*.

Linz

Gottfried Bachl

ÖKUMENE

LIGIER LOUIS, *La Confirmation. Sens et conjoncture oecuménique hier et aujourd'hui*. (Théologie historique, nr. 23.) (302.) Beauchesne, Paris 1973. Pappband.

Vf., Professor an der päpstlichen Universität Gregoriana in Rom, legt eine interessante und umfangreiche Studie über die Firmung vor, die den Gesamtkomplex dieses Themas nicht nur im Lichte der abendländischen Kirche, sondern auch in dem der traditionsreichen Kirchen des Ostens zu klären versucht. Das hiebei verarbeitete Material ist nahezu erschöpfend. Den Ausgangspunkt für die Untersuchung bildet der neue römische Firmritus, an den sich genaue Analysen hinsichtlich der lehramtlichen Entscheidungen und der ökumenischen Situation anschließen. Die Bedeutungsnuancen der liturgischen Salbung in den verschiedensten Riten werden dabei ebenso genau charakterisiert wie die Rolle der Handauflegung. Für die nachkonziliare ökumenische Ausweitung der Fragestellung benützte L. hauptsächlich die *orientalischen* Liturgien, die im Westen noch viel zu wenig bekannt sind und deren theologischen Reichtum das II. Vatikanum deutlich herausgestellt hat (vgl. Dekret über den Ökumenismus).

Während die neuen Riten für Taufe, Krankensalbung und Trauung keine spezifisch ostkirchlichen Entlehnungen aufweisen, ist dies beim neuen Firmritus anders: er zeigt eine deutliche Öffnung gegenüber der Disziplin der Ostkirche. Wenn von nun an die Firmung auch im Anschluß an die Erwachsenentaufe gespendet werden kann, so entspricht das der allgemeinen ostkirchlichen Praxis. Desgleichen wurden die Vollmachten der Priester bei der Firmung neu geregelt, obwohl der Ritus natürlich im großen und ganzen der lateinischen Tradition treu bleibt. Besonders bedeutungsvoll ist für L. jedoch der Umstand, daß der neue Firmritus die früher verwendete lateinische Formel aufgibt und eine ostkirchliche verwendet, die Byzanz entlehnt ist. Da die Konstitution „Sacrosanctum Concilium“ für jede liturgische Erneuerung eine vorausgehende sorgfältige theologische, historische und pastorale Untersuchung verlangt, war eine solche auch für die Firmung notwendig. Doch die Apost. Konst. zog keinen Schlußstrich unter die weitere Forschung. Andererseits hat gerade das II. Vatikanum das Interesse an der Theologie des Hl. Geistes erneuert, so daß es auch L. vor allem darum geht, den Sinn der Firmung, ihren Wert und ihre Zukunft in ökumenischer Sicht noch klarer darzulegen.