

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Band: 10 (1954)
Heft: 6

Artikel: Maria in der neueren theologischen Literatur
Autor: Delius, Walter
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-877479>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 08.11.2024

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Man sieht, von dogmatischer Tendenz ist in all diesen Erzählungen keine Rede. Woran liegt das nun? Man kann an der Gliederung der Dialogi Miraculorum sehen, daß Caesarius von Heisterbach seine Wunderberichte hier jeweils zur Stützung einer Lehre vorträgt. Die Ueberschriften der zwölf Teile lassen diese Absicht schon klar erkennen, so der Dialogus IX über die Eucharistie, Dialogus VII über die Jungfrau Maria usw.⁸⁸ Fast möchte man sagen, daß bei Caesarius von Heisterbach die Dogmatik schon genügend gefestigt ist, um ihn auf die Zeugenschaft der Juden verzichten zu lassen. Dazu kommt aber noch ein anderer und wesentlicherer Grund: die Dialogi Miraculorum sind zwischen 1219 und 1223 niedergeschrieben worden. Wenige Jahre zuvor, am Laterankonzil, war es zu den kanonischen Bestimmungen gegen die Juden gekommen, die sie nicht nur endgültig von ihrer christlichen Umwelt absondern sollten, sondern sie auch erniedrigen und durch die entstellende Tracht dem Spott und Hohn der Christen preisgeben sollten. Jetzt war keine Rede mehr, davon zu berichten, wie sie hier und dort dem christlichen Gottesdienst haben beiwohnen können, wie sie auch sonst oft mit Christen in innigen Beziehungen haben stehen können. Der dogmatische Gehalt der Wundersammlungen war genügend befestigt, um auf solche wenig ziervolle Zeugen verzichten zu können; die einzige Rolle, die sie jetzt in dieser Literaturgattung spielen konnten, war die des Verhöhnerten und Verspotteten.

Strasbourg.

Bernhard Blumenkranz.

Maria in der neueren theologischen Literatur.

Die Beurteilung der katholischen Kirche der Gegenwart kann nicht an der neuen marianischen Bewegung vorübergehen. Die katholische Kirche will die «allzeit marianische Kirche»¹ sein, die ein neues marianisches Zeitalter erlebt. Davon geben die Verlautbarungen des «unfehlbaren»

⁸⁸ Die Absicht des Caesarius v. Heisterbach, alle ihm bekannten Wundergeschichten in ein geordnetes Ganzes einzufügen, erhellt besonders dort, wo seine Bemühungen darum versagen und wo er sich genötigt sieht, den «Ausschuß» in Buch VIII und X unter dem Titel «De diuersis uisionibus» und «De miraculis» zu vereinigen.

¹ *J. Ternus*: Der Gegenwärtige Stand der Assumptafrage. Regensburg 1948, S. 6.

Lehramtes und eine Fülle von Aeußerungen Zeugnis. Sie alle sind Bekundungen des pneumatischen Prinzips in der Kirche, das der Heilige Geist selber ist. Die Befürworter der marianischen Bewegung versichern immer wieder, daß diese die Christusbezogenheit nicht schwäche oder hemme, sondern fördere und steigere. So kommt es etwa in der Grunderkenntnis der französischen Erneuerungsbewegung «Le grand retour» zum Ausdruck. Sie sucht durch Maria die säkularisierte Welt wieder zu Christus zurückzuführen; denn es werde nirgends die Ordnung des Menschen vor Gott so deutlich wie in Maria. Der marianisch lebende Christ ist damit der stärkste Gegenpol des säkularisierten Menschen, aber zugleich auch nimmt er das Gute und Gesunde des modernen Lebens an und entwickelt es. So kann er sein, weil er als ein Kind der Uebernatur lebt, deren Repräsentant die Maria ist.

Die Mariologie macht ihre Aussagen nach einem doppelten Prinzip. Nachdem sie das historische Fundament hergestellt hat, baut sie auf ihm die dogmatischen Tatsachen und Wahrheiten auf. Die geschichtlichen Tatsachen werden aus der Hl. Schrift, der Tradition, der Liturgie und dem consensus fidei genommen. Dabei geht es nicht immer ohne Hypothesen ab, die dann im Laufe der Darstellung leicht zu anscheinend gesicherten Tatsachen werden. Läßt sich schlechterdings kein historischer Beweis führen, wird im dogmatischen Beweisverfahren mittels theologisch-philosophischer Spekulation der Nachweis der Tatsächlichkeit geführt. Die Prinzipien der Spekulation bestehen in der Ableitung von streng logischen Konsequenzen, aber auch in der bloßen Konvenienz und Devenz. Ist erst einmal eine Offenbarungswahrheit festgestellt, so können auf ihr nach dem Prinzip der Kongruenz andere Wahrheiten aufgebaut werden.

Nun darf man aber nicht übersehen, daß die neue marianische Bewegung mancherlei Kritik erfahren hat. Sie stellt uns vor die Frage, ob es sich hier wirklich um einen Aufbruch echten Glaubenslebens handelt², oder ob nicht der Boden des Glaubens verlassen sei und dem Laien Privatmeinungen als sichere Lösungen vorgetragen, die, halb verstanden, dann vereinfacht und vergrößert als sicheres Glaubensgut angesehen werden. Darum die Forderung, die marianische Frömmigkeit solle sich von jeder Schwärmerei und jedem Fanatismus fernhalten.³ Die Kritik der evangelischen Theologie an der Mariologie ist bekanntlich durch K. Barth am stärksten zum Ausdruck gekommen.⁴

Die folgende Besprechung einer Reihe katholischer und evangelischer Arbeiten mögen diese Ausführungen über die Mariologie entfalten.

1. Gesamtwerke der Marienkunde.

P. Sträter: Marienkunde. Bd. 1: Maria in der Offenbarung. 2. Aufl. 1952. 383 S. Geb. DM 17.80. Bd. 2: Maria in der Glaubenswissenschaft. 2. Aufl. 1952. 359 S. Geb. DM 17.80. Bd. 3: Maria im Christenleben. 1951. 390 S. Br.

² *B. Poschmann*, Theol. Revue 44, 1. 1948, S. 45 f.

³ *Fr. Wulf*: Unsere Marienfrömmigkeit, Geist u. Leben 21, 4. 1948, S. 301.

⁴ *K. Barth*: Kirchliche Dogmatik I, 2, 3. Aufl. 1945, S. 153.

DM 14.—, geb. DM 17.80. Verlag Schöningh, Paderborn. *Hubert du Manoir* S. J.: *Maria, Etudes sur la sainte Vierge*. I, 1949. 919 S. II, 1952. 1007 S. Beauchesne, Paris.

Sträter macht für den Theologen wie für den interessierten Laien den ganzen Umfang der Marienkunde deutlich. Die Aufsätze der verschiedenen Fachgelehrten, die nicht alle von gleichem theologischen Gewicht sind, enthalten naturgemäß manche Wiederholungen. Die Literaturangaben am Schluß der meisten Aufsätze ermöglichen eine Vertiefung des betreffenden Problems. Das Werk dient der Förderung der Marienverehrung und soll dem Prediger und Seelsorger Anregungen geben.

Den historischen Darstellungen des 1. Bandes folgen die systematischen des 2. Bandes und die seelsorgerlich-praktischen des 3. Bandes. Die zweite Auflage des 2. Bandes ist im Hinblick auf das Dogma der *assumptio* (1950) erweitert worden.

Im 1. Band entwickelt *P. Sträter* S. J., *Spiritual am Pontificium Collegium Germanicum et Hungaricum in Rom*, in einer Einführung unter dem Thema: «Offenbarung und Geschichte» (S. 13—22) vom *θεοτόκος* des Ephesinum ausgehend den für die Mariologie fundamentalen Satz: Gott fordert gebieterisch von der Christenheit eine subjektische Entwicklung der religiösen Erkenntnis; es soll das objektive geheimnisvoll verhüllte Bild des Offenbarungsgutes immer mehr entschleiert werden (S. 15). Hierdurch wird die Berechtigung der Mariologie und der vorliegenden Marienkunde erwiesen. Von ihr sagt er, daß sie «eine notwendig sprossende Blüte aus der Christuskunde ist. Und sie ist wohl deren erstaunlichste Blüte, geradezu überraschend durch die Großartigkeit ihrer Entwicklung» (S. 21). Das Forschen und Sinnen hinein in die Marienkunde sei ein heiliger Dienst am Offenbarungsgut, das Gott uns geschenkt hat.

In den folgenden Beiträgen wird das Marienbild in der Hl. Schrift, in der griechischen und lateinischen Patristik und Liturgie gezeichnet. *A. Bea* S. J., Rektor des Pontificium Institutum Biblicum in Rom, zeigt an einer Reihe für die Mariologie wichtiger Stellen das alttestamentliche Bild der Maria, das der Hl. Geist gezeichnet habe, dessen Absicht zu verstehen und gerecht zu werden, unsere Aufgabe sei (S. 23—43). Das Marienbild des Neuen Bundes entwirft *A. Merk* S. J., Prof. am Pontificium Institutum Biblicum in Rom (S. 44—84). Er arbeitet mit vielen Hypothesen, um im wesentlichen die Privilegien der Maria biblisch zu begründen. Die Zugehörigkeit der Maria zum Davidsgeschlecht hält er für wahrscheinlich, ohne jedoch in der Genealogie des Lukas die Möglichkeit des Stammbaumes der Maria zu sehen. Nur durch starkes Psychologisieren kann er Aussagen über die Jugendjahre der Maria machen, um dem Fest *Mariä Opferung* eine vom NT her spekulativ gedeutete Grundlage zu geben, die wiederum die Verlobung-Eheschließung ohne Vollzug der Ehe motivieren soll. Der Verfasser vermutet, daß Maria dem Lukas die Verkündigung des Engels als einer Begnadung im Sinn der Fülle übernatürlichen Gnadenlebens mitgeteilt habe. Unter Verzicht auf eine Auslegung von Matth. 1, 25 wird in erbaulichem Stil die Geburts- und Kindheitsgeschichte

Jesu dargestellt. Wohl deutet der Verfasser auf die exegetischen Schwierigkeiten von Joh. 2, 1—11 hin, geht aber über Stellen wie Matth. 13, 55; 12, 46; Mark. 3, 20; Luk. 11, 27 schnell hinweg, ohne ihre Problematik innerhalb der Mariologie deutlich werden zu lassen. Das gleiche gilt von der Frage: Maria im Johannesevangelium. Was über Maria in der Urgemeinde gesagt wird, kann von der knappen Bemerkung Act. 1, 14 her nicht entwickelt werden.

J. Ortiz de Urbina S. J.: «Die Marienkunde in der Patristik des Ostens» (S. 85—118) gibt im wesentlichen einen älteren Aufsatz wieder.⁵ Die Entwicklung des marianischen Gedankens vollzieht sich nach ihm in drei Perioden: 1. in den beiden ersten nachchristlichen Jahrhunderten, in denen die Grundlagen der Marienkunde der Patristik gelegt wurden, 2. in der Zeit vom Beginn des 3. Jahrhunderts bis zum Streit um Nestorius als einer Zeit der Ruhe für die Marienkunde, 3. in der Periode vom Ephesinum (431) bis zur Theologie des Johannes von Damaskus im 8. Jahrhundert. Man vermißt bei den Ausführungen eine stärkere Einordnung in die Christologie. Man wird auch entgegen der Meinung des Verfassers sagen können, daß im 3. und 4. Jahrhundert Maria eine bestimmte theologische Bedeutung bekommt, die für die Marienverehrung und die Mariologie zukunftsfruchtig geworden ist.

H. Engberding O. S. B. gibt in dem Aufsatz: «Maria in der Frömmigkeit der östlichen Liturgien» (S. 119—136) eine beschränkte Auswahl aus dem weitschichtigen Material, ohne indessen eine örtliche und zeitliche Angabe der Quellen zu machen. *H. Rahner*, Prof. in Sitten: «Die Marienkunde in der lateinischen Patristik» (S. 137—182), unterscheidet zwischen der römischen und außerrömischen Marienkunde, um zu zeigen, daß die außerrömische Marienkunde ihre Anregungen und Weisungen von der in Rom gehüteten und entfalteteten Glaubensregel empfangen hat. Er verweist auf die neueste Forschung, die die einflußreiche uralte römische Tradition auch hinsichtlich der mariologischen Belange erwiesen habe. So kommt der Verfasser zu dem sehr umstrittenen Satz, daß der Osten «aus der Hand des Pontifex auf dem Petrusstuhl die katholische Erblehre über Maria entgegengenommen» habe. Wenn H. Rahner dann die geschichtliche Entwicklung der außerrömischen Mariologie schildert, so wird angesichts der dort genannten Theologen (vor allem Tertullians) deutlich, daß die Zweiteilung der Darstellung problematisch ist. Die theologischen Leistungen der meisten dort genannten Theologen werden von den römischen Päpsten dieser Zeit nicht erreicht. Merkwürdig kurz kommen gegenüber der Schilderung der Verdienste der Päpste um die Mariologie die großen Theologen Ambrosius, Hieronymus und Augustin weg, deren Bedeutung H. Rahner darin sieht, daß diese Theologen die Wurzel zum Dogma der Unbefleckten Empfängnis gelegt und das Vorbild der Sündenreinheit und Tugendherrlichkeit der Maria haben deutlich werden lassen. Bei Augustin rühmt er den Gedanken: Maria das Vorbild der Kirche. In einem zweiten Teil des Aufsatzes zeigt

⁵ Lo sviluppo della mariologia nella patrologia orientale. *Orientalia Christiana* VI (1940), S. 40—82.

H. Rahner auf Grund der Predigten, Apokryphen, der Kunst, der Poesie und der Feste die Entfaltung der marianischen Frömmigkeit.

«*Maria in der lateinischen Liturgie*» (S. 183—267) stellt *Ph. Oppenheim* O. S. B., Prof. für systematisch-historische Liturgiewissenschaft an der Päpstl. Universität S. Anselmo u. Lateran, Rom, dar. Nach Joh. 19, 25 habe Maria unter dem Kreuz diesen Ehrenplatz auch inne, «wo immer das Opfer ihres Sohnes unblutigerweise auf den Altären erneuert werde» (S. 180). In der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts finde bei Hippolyt Maria zum erstenmal in der Messe Erwähnung. In einem zweiten Teil schildert der Verfasser den heutigen Marienkult in der Liturgie, dessen Bedeutung in dem Begriff der Hyperdulia deutlich wird. In einem 3. Teil werden — leider ohne Quellenangabe — die Quellen der liturgischen Marien Texte behandelt. Wichtig ist der Hinweis auf Neuschöpfungen.

Marianus Müller O. F. M., München-Gladbach: «*Maria. Ihre geistige Gestalt und Persönlichkeit in der Theologie des Mittelalters*» (S. 268—316) liefert mehr eine Materialsammlung als eine ideengeschichtliche Darstellung der mittelalterlichen Mariologie. Dankenswert sind indessen die umfangreichen Quellennachweise am Schluß des Aufsatzes. Es überrascht nicht, daß der Verfasser in der Ablehnung der Unbefleckten Empfängnis durch die meisten mittelalterlichen Theologen ein Fehlurteil erblickt. Auch die Heiligungsstufen der Maria, die diese Theologen zeichnen, stimmen nach Meinung des Verfassers nicht in ihrer Reihenfolge.

Den ersten Band schließt der Aufsatz von *E. Böminghaus* S. J. †: «*Geschichte der Marienverehrung seit dem Tridentinum*» (S. 317—375) ab. Gegenüber der Blüte der Marienverehrung des Mittelalters zeigt das 16. Jahrhundert keinen gradlinigen Aufstieg derselben. Der Verfasser bedauert angesichts Luthers Haltung zur Heiligen- und Marienverehrung, daß die katholische Kirche sich nicht rechtzeitig von den Mängeln dieser Verehrung frei gemacht hat, «dann hätte man mit ihrer reinen und tieferen Deutung geradezu die eigentliche katholische Antwort auf Luthers religiösen Grundirrtum geben können» (S. 324). Luthers Grundirrtum sieht er in dem sola fide, wodurch jedes Mittun des Menschen am Heilswerk ausgeschlossen und der Fürbitte der Heiligen und der Maria gewehrt werde. Die Heiligen sind «ein hehres Denkmal des wundersamen Ineinander von schenkender Gotteshuld und dankender Hinnahme» (S. 324). Im übrigen wird der Verfasser der Haltung Luthers gegenüber der Maria nicht gerecht, sondern bleibt in unsachlicher Polemik stecken (S. 325). Die Abwehr der reformatorischen Haltung gegenüber der Maria, der Barock und seine Marienverehrung als Ausdruck kirchlicher Erneuerung, die Frömmigkeit der französischen Schule des 17. Jahrhunderts, die Aufklärung als Gegenströmung gegen die Verehrung Marias, die Romantik des 19. Jahrhunderts und das Dogma der Unbefleckten Empfängnis sind Inhalt der umfangreichen Darstellung.

Die systematische Behandlung der Marienkunde im 2. Band soll unter dem Gesichtspunkt objektiver Wahrheit, aber auch unter Berücksichtigung der Tatsache geschehen, daß die Marienkunde sich noch in einem Zustand unfertigen Wachstums befindet, in dem manche Linie noch nicht endgültig

festgelegt ist, wie es bei den Kernwahrheiten der Fall ist. *C. Feckes* behandelt in dem ersten Aufsatz das Thema: «Die Gottesmutterchaft» in folgenden Unterteilen: 1. jungfräuliche Mutterchaft, 2. Gottesgebärerin, 3. immerwährende Jungfrau (S. 13—100). In einem weiteren Aufsatz referiert der Verfasser über: «Die Gnadenausstattung Mariens» (S. 101—179). Der Leser findet in beiden Aufsätzen das Wesentliche der Lehre über die Maria. Eine wichtige Ergänzung haben *J. Beumer* S. J. in dem Aufsatz: «Maria Mutter der Christenheit» (S. 180—240) bezüglich der Beteiligung Mariens am Erlösungswerk und *A. Stolz*: «Die Mittlerin aller Gnaden» (S. 241—271) mit dem Hinweis auf das nicht zufällige Zusammengehen von Ekklesiologie und Mariologie gegeben. Die beiden abschließenden Beiträge dieses Bandes stammen von *P. Sträter*: «Mariens Mitwirkung beim Erlösungsoffer» (S. 272—313)⁶ und «Maria als Königin» (S. 314—349).

Im Vorwort des 3. Bandes verweist der Herausgeber auf die Tatsache, daß die Marienverehrung bei der Seelenführung eine Hilfsmacht ist. Demgemäß befaßt sich der 1. Teil dieses Bandes mit dem Einfluß der Andacht zu Maria auf die einzelne Seele, während der zweite Teil eine Darlegung der Gemeinschaftsverehrung bringt. In beiden Teilen sind folgende Beiträge: *P. Sträter* S. J.: «Marienverehrung als Hilfsmacht zum christlichen Leben» (S. 13—67), *K. Vokinger*, Klosterkaplan zu Stans (Schweiz): «Marienandachten im Volke» (S. 62—105), *A. Freitag* SVD., Steyl: «Maria und das Missionswerk» (S. 106—184), ein Aufsatz, der durch seine Einblicke in die katholische Missionspraxis wie durch seine Polemik gegen die protestantische Mission bemerkenswert ist. Es folgen *E. Raitz von Frentz* S. J.: «Die Vollkommene Andacht zu Maria des hl. L. M. Grignon de Montfort» (S. 185 bis 195), *D. Thalhammer* S. J., Universitätsprofessor in Innsbruck: «Maria und der Priester» (S. 198—209), *J. Beumer*: «Marienverehrung, Zeichen und Mittel der Auserwählung» (S. 210—225), *R. Henggeler* O. S. B., Stift Einsiedeln: «Die Rosenkranzbruderschaft in Einsiedeln» (S. 227—246), *P. Sträter*: «Die Marianische Kongregation» (S. 247—293), *F. Kastner* S. A. C.: «Die Marienverehrung Schönstatts» (S. 296—322), *C. Feckes*, Prof. am Predigerseminar Köln: «Die Weihe der Kirche und der Welt an Maria» (S. 323—344) und *P. Sträter*: «Sinndeutung der Marienverehrung» (S. 345—384).

H. du Manoir, Prof. am Institut Catholique de Paris, legt Studien zur Mariologie vor. In zahlreichen Aufsätzen mit guten Literaturangaben haben die Verfasser die verschiedenen Probleme der Marienkunde erörtert. Das zweibändige Werk gleicht weithin der Marienkunde von *P. Sträter*. Es geht besonders im 2. Band über *Sträter* hinaus und bildet so eine gute Ergänzung des deutschen Werkes. Von seiten der evangelischen Theologie ergeben sich gegen das Werk von *Manoir* die gleichen Einwände wie gegen die Marienkunde von *Sträter*. Die innerkatholische Auseinandersetzung in der Mariologie wird bei *Manoir* nicht berührt. Die Besprechung dieses umfangreichen Werkes kann hier nur summarisch sein. Es ist nicht möglich, die Titel der 61 Aufsätze geschweige denn eine Inhaltsangabe derselben oder

⁶ *H. Seiler* et *P. Sträter*: De Modalitate Corredemptionis, in *Gregorianum* 1947, fasc. II.

gar eine kritische Auseinandersetzung mit ihren Ausführungen zu geben. Die evangelische Theologie sollte Sträter wie Manoir studieren und in eine für beide Kirchen wichtige Auseinandersetzung eintreten.

Der erste Band des Werkes ist in vier Bücher eingeteilt, die sich mit dem Marienbild im Alten (A. Robert) und Neuen Testament (G. Hilion), in der Patristik (G. Jouassard) und in der abendländischen, in der byzantinischen, syro-maronitischen, chaldäischen, armenischen und aethiopischen Liturgie befassen. Es folgen Aufsätze, die Maria im Dogma und in der Theologie, im inneren religiösen Leben und im Apostolat zum Inhalt haben. Besondere Beachtung verdienen die Exkurse von J. Daniélou: *Le Culte Marial et le Paganisme* und J.-M. Abdel-Jalil: *La Vie de Marie selon le Coran et l'Islam*, ferner die Aufsätze von C. Crivelli: *Marie et les Protestants*, R. Laurentin: *Le problème initial de méthodologie mariale* und L. Reypens: *Marie et la Mystique*.

Der zweite Band, Buch 5 und 6 umfassend, zeigt, in welchem Maße die Gestalt der Maria das religiöse und geistige Leben erfaßt hat. In 18 Aufsätzen des 5. Buches stellen Verfasser verschiedener Nationalität das Marienbild in der Literatur und Kunst der einzelnen europäischen Länder, dazu Französisch-Kanada und Kolumbien, dar. Es folgen Ausführungen über Maria im Gregorianischen Lobgesang, eine Skizze der Geschichte der marianischen Musik, ikonographische Aufsätze über Mariendarstellungen in der byzantinischen, russischen und abendländischen Kunst. Das 6. Buch bietet Studien zur Geschichte des Kultus und frommen marianischen Lebens, wie es sich vielgestaltig in der Verehrung und Theologie der verschiedenen Orden, Gesellschaften und Bruderschaften zeigt.

Ein dritter Band soll eine kurze Uebersicht einer Untersuchung des Marienkultus in den verschiedenen Ländern der Welt bringen. Ein vierter Band wird das Personen- und Sachregister enthalten. Es ist hier ein Werk im Entstehen, das in der theologischen Literatur bisher kein Gegenstück hat.

2. Einzelbeiträge zur Mariologie.

a) Quellenwerke.

T. Gallus: Interpretatio Mariologica Protoevangelii tempore postpatristico usque ad Concilium Tridentinum. Romae 1949. T. Gallus: Interpretatio Mariologica Protoevangelii Posttridentina usque ad definitionem Dogmaticam Immaculatae Conceptionis. Pars prior. Aetas Aurea Exegesis Catholicae a Concilio Tridentino (1545) usque ad annum 1660. Apud Edizioni di Storia e Letteratura. Roma 1953. 286 S. R. Graber: Die marianischen Welt-rundschreiben der Päpste in den letzten hundert Jahren. Würzburg, Echter-Verlag 1951. 221 S., geb. DM 7.60.

Im ersten Werk zeigt der Verfasser, daß Gen. 3, 15 durch Origenes, Gregor v. Nazianz, Basilius d. Gr. und Procop moralisch, durch Chrysostomus und Hieronymus textgemäß und durch Augustin und Gregor d. Gr. allegorisch-moralisch ausgelegt ist. Messianisch-mariologisch verstehen Gen. 3, 15 Justin, Irenäus, Cyprian, Epiphanius, die ep. ad amicum aegrotum ... (MSL. 30, 85, 88) und Leo d. Gr. Die Scholastiker haben eine ver-

schiedene Stellung eingenommen, während Luther in seinem messianischen Verständnis *ipsum conteret* gelesen hat. Die zweite Quellensammlung, die bis zum Jahre 1854 fortgeführt werden soll, ist durch neuere Veröffentlichungen, u. a. auch durch die Bulle *Munificentissimus Deus* (1950), veranlaßt worden. Sie befaßt sich mit der Periode, in der die mariologische Bedeutung von Gen. 3, 15 Gegenstand der Disputation zwischen Katholiken und Protestanten gewesen ist. Der Verfasser bringt für die Lesarten *ipsa*, *ipsum*, *ipse* eine Fülle von Stellen aus oft schwer zugänglichen Werken. Mehr als 500 Autoren sollen in den beiden Teilen zu Worte kommen. Die verschiedenen Entwicklungsstufen werden deutlich, wertvolle Erkenntnisse werden uns vermittelt. Auch Nichtkatholiken wie Melanchthon, Beza, Calvin, Osiander, Wolfgang Musculus u. a. kommen zu Wort. Der erste Teil gliedert sich in zwei Abschnitte: vom Tridentinum bis zur Clementina (1592) und von 1592—1660. Für die erste Periode ergibt sich das interessante Ergebnis, daß die meisten katholischen Autoren und die protestantischen mit einer Ausnahme *ipse* oder *ipsum* lasen, wobei die katholische Exegese mariologisch, die protestantische christologisch war. Von 1592 ab ist das *ipsa* der Clementina maßgebend, das nicht aus mariologischen Gründen, sondern weil es bei der Mehrzahl der Väter gut bezeugt sei, aufgenommen worden sei. Die mariologische Interpretation beziehe sich nicht auf das *ipsa*, das im übrigen philologisch nicht gerechtfertigt ist, sondern auf Gen. 3, 15a.

Ein wichtiges Quellenwerk hat R. Graber geschaffen. Es ist eine kleine deutsche Ausgabe des großen italienischen Werkes von Tondini. Grabers Ausgabe, die Periode von 1849—1950 umfassend, erfüllt gemäß seinem Vorwort nicht nur den Wunsch vieler katholischer Priester und Laien, sondern ist auch für den evangelischen Theologen unentbehrlich, der den modernen Katholizismus verstehen will. Das Stellenregister und der dogmatisch-homiletische Wegweiser sind eine Mariologie in gedrängter Form. Zugleich geben sie dem Nichtkatholiken einen Einblick in die praktische Verwertung der marianischen Dokumente. Vermißt habe ich die Encyclica *Deiparae Virginis* vom 1. 5. 1946, und Teil III, 124 von *Mediator Dei* vom 20. 11. 1947. Die päpstlichen Lehrräußerungen und ihre mariologisch-homiletische Verwendung machen den Abstand und den Unterschied katholischer und evangelischer Frömmigkeit ganz deutlich.

b) *Exegetische, systematische und apologetisch-praktische Werke.*

P. Gaechter S. J., Prof. in Innsbruck: «*Maria im Erdenleben*». Marianischer Verlag der Verlagsanstalt Tyrolia, Innsbruck-Wien-München 1953. 260 S. sFr. 12.—. H. M. Köster S. A. C.: «*Unus Mediator. Gedanken zur Marianischen Frage*». Lahn-Verlag, Limburg/Lahn 1950. 335 S. DM 7.80. H. Seiler S. J.: «*Corredemptrix. Theol. Studie zur Lehre der letzten Päpste über die Miterlöserschaft Mariens*». Rom 1939. 150 S. George Smith: «*Die Stellung Mariens im Erlösungswerk Christi*». Verlag Schönigh, Paderborn 1947. 263 S. O. Semmelroth S. J.: «*Urbild der Kirche. Organischer Aufbau des Marienengeheimnisses*». Würzburg Echter Verlag 1950. 118 S. A. Müller: «*Ecclesia-Maria*». Paradosis. Beiträge zur Geschichte der altchristlichen Literatur u. Theologie V. Freiburg (Schweiz) 1951. 242 S. K. Algermissen:

«Fatima und seine Botschaft an die heutige Menschheit». 7. Aufl. 31.—35. T. Verlag J. Giesel, Celle 1949. 40 S. P. J. Haverott und P. G. Heghmans: «Die Herz-Mariae-Verehrung und die Herz-Mariae Weihe». Kaldenkirchen 1947. 51 S.

Gaechter will keine Biographie der Maria schreiben. Er betont mit Recht, daß diese auf Grund mangelnder Quellen nicht möglich ist. Folgende Themen werden behandelt: 1. Die literarische Geschichte von Luk. 1 u. 2. 2. Die Chronologie von Marias Verlobung bis zur Geburt Christi. 3. Das Magnificat. 4. Maria in Kana. 5. Die geistige Mutterschaft Marias (Joh. 19, 25—27). Bis auf den ersten Aufsatz sind sie alle schon einmal veröffentlicht worden. Sie bilden indessen in dieser Zusammenfassung ein einheitliches Ganzes. Die Anmerkungen am Schluß machen das wissenschaftliche Fundament des Buches deutlich. Allerdings fehlt die eine und die andere Schrift, die seitens der evangelischen Theologie zu diesen Fragen erschienen ist. In dem ersten Aufsatz kommt der Verfasser nach Untersuchung der Gesamtstruktur, der Rhythmik und des Kulturbildes von Luk. 1 und 2 zu dem Ergebnis, daß die beiden Kapitel eine semitische, nicht eine hellenistische literarische Grundlage haben. Der griechische Uebersetzer habe erläuternde Zusätze gemacht, von denen für die Mariologie die wichtigsten Luk. 1, 2. 34. 37 sind. Ausgehend von der Beobachtung, daß es sich um eine reine Marienerzählung handelt, streicht Gaechter mit *M. Dibelius*⁷ das ἐμνηστευμένην ἀνδρὶ, ᾧ ὄνομα Ἰωσήφ. Damit wird Maria zur Davididin, Joseph aber ausgeschaltet und kommt als irdischer Vater Jesu nicht in Frage. Großes Gewicht legt der Verfasser darauf, zu zeigen, daß Luk. 1, 34 nicht vom Zweifel oder Unglauben der Maria redet. Er streicht daher auch Luk. 1, 37, das eine solche Auslegung zuließe. Für die Marienverehrung und für die Bindung des Verfassers an die kirchliche Lehre ist die Deutung des πρῶτότοκος Luk. 2, 7 (cf. 2, 23) bezeichnend. Auch an den Stellen, wo von den «Eltern» Jesu (Luk. 2, 27. 33. 41) die Rede ist, sieht er keine Schwierigkeiten für die jungfräuliche Empfängnis. Im zweiten Aufsatz finden sich bemerkenswerte Ausführungen über die jüdischen Ehegesetze und das Verlobungsalter der Maria. Gaechter lehnt hier die Behauptung katholischer Theologen ab, Maria habe ein Gelübde der Jungfräulichkeit abgelegt. Beachtlich ist, was Gaechter über die Reise der Maria zur Elisabeth und über das gegenseitige Verwandtschaftsverhältnis sagt. Im dritten Aufsatz meint der Verfasser, Maria habe das Magnificat nach der Geburt bei einem erneuten Besuch mit dem Jesuskind bei der Elisabeth angestimmt. Das ταπεινωσις Luk. 1, 48 motiviert er mit dem Dorfklatsch in Nazareth. Im Zusammenhang mit der Marienverehrung macht Gaechter im vierten Aufsatz wichtige Ausführungen über Joh. 2, 4 und 2, 6.

Die Deutung von Joh. 19, 25—27 steht gemäß der katholischen Mariologie unter dem Thema der geistigen Mutterschaft Mariens. Gaechters Auslegung, Jesu Wort an Maria und an Johannes sei nicht nur Erfüllung seiner Sohnespflicht, sondern Erfüllung der alles überragenden höheren Aufgabe, der messianischen Mutterschaft der Maria, hat auch bei katholischen Theo-

⁷ *M. Dibelius*: Jungfrausohn und Krippenkind, 1932, S. 12.

logen Ablehnung gefunden. Gaechter meint ferner, Johannes habe die Szene unter dem Kreuz auf Gen. 3, 15 bezogen. In dem Buch wird an manchen Stellen stark psychologisiert. Die Bindung an das katholische Dogma wird in der Exegese deutlich. Trotzdem kann das Buch den evangelischen Theologen anregen, über diese Probleme nachzudenken.

Eine grundsätzliche Behandlung der Mariologie gibt das nicht leicht zu lesende Buch von *H. M. Köster*. Es ist eine Antwort auf die sehr kritischen Einwände, die sein Buch «Die Magd des Herrn», Limburg 1947, gefunden hatte. Der stärkste Einwand, daß das Buch «Verrat an Christus» sei, hat den Titel «Unus Mediator» bestimmt. Die Bedenken, die von seinen katholischen Kritikern gegen die Mariologie überhaupt geltend gemacht werden, weist Köster in «Unus Mediator» zurück. In einem Ueberblick über die marianische Entwicklung im Laufe der Kirchengeschichte kommt der Verfasser zu dem Ergebnis, daß sich heute eine doppelte Mariologie abzeichnet: das katholische und reformatorische Marienbild, das Ausläufer in die katholische Kirche habe. Der Verfasser lehnt die Rückkehr zum Glaubensbewußtsein der Urgemeinde, die keine Marienverehrung kannte, unter Hinweis auf das Dollosche Gesetz, nach dem Entwicklungen irreversibel sind, ab. Er meint, das Mißtrauen gegen die Mariologie treffe schließlich auch die Christologie. In der Frage: Offenbarung und Mariologie weist er das «Formalprinzip reformatorischen Glaubens», das sola scriptura, zurück. Andererseits sieht er die Aufgabe, dem «Materialprinzip der Reformation», der Allgemeingültigkeit der Mittlerschaft Christi, dadurch gerecht zu werden, daß er die Ordnung zwischen dem zu erlösenden Menschen und seinem Erlöser darstellt, um dann zu zeigen, daß Maria die Ordnung um den Erlöser nicht stört, sondern mitträgt. Nach verschiedenen Exkursen behandelt der Verfasser im Schlußteil seines Buches die Frage: Christus und Maria in der Frömmigkeit, um zu dem Ergebnis zu kommen, daß die Marienfrömmigkeit lediglich eine bestimmte Anwendung des Satzes sei, daß das Handeln sich am Sein orientiere. Die Lösung der marianischen Frage ergebe sich nicht nur in dem sentire cum ecclesia, sondern auch in der Weite des Herzens.

Zu der in der neueren marianischen Bewegung wichtigen Frage: Maria Corredemptrix haben *H. Seiler* und *G. Smith* (Uebersetzung aus dem Englischen) Stellung genommen. Bei Seiler ist bedeutsam die Einführung in die Entwicklung der marianischen Bewegung der letzten hundert Jahre. Zum Thema selbst behandelt er die Frage der objektiven und subjektiven Erlösung und sieht die Miterlöserschaft der Maria bereits in ihrer Mitwirkung bei der Menschwerdung. Unter Ablehnung der Begriffe vom Priestertum oder der Diakonale für Maria sieht er in Kenntnis ihrer Problematik die Miterlöserschaft in der objektiven Erlösung. Aus der Stellung der Päpste zu dieser Frage zieht Seiler bestimmte Folgerungen. Letztlich versteht Seiler die Miterlöserschaft der Maria aus ihrer Stellung unter dem Kreuz, wo Maria unter Verzicht auf ihre Mutterrechte Christus in den Tod opfert und demgemäß mit Feckes und Scheeben ihr der Name «Liturgin» zukomme. — *G. Smiths* Marienlehre hat in ihrer Anlage durch die Encyklika *Mystici Corporis Christi* (1943) Anerkennung gefunden, weil sie in die Lehre von

der Erlösung und der Kirche eingebaut worden ist. Sein Ausgangspunkt ist also nicht mehr die Gottesmatterschaft, sondern die der Maria mit uns zuteilgewordene Gliedschaft am Leibe Christi. Die Berechtigung, von Maria als Corredemptrix zu sprechen, sieht Smith darin, daß sie in einzigartiger Weise erlöst, d. h. daß sie nicht nur von der Sünde befreit, sondern vor ihr bewahrt worden ist. Sie ist Corredemptrix nicht nur durch ihre Mitwirkung im Erlösungswerk Christi, sondern durch «ihre Mitarbeit förmlich und in sich erlösend» (S. 119).

Das Problem Maria-Kirche behandeln *O. Semmelroth* und *A. Müller*. Das Buch von Semmelroth will eine grundsätzliche Schrift zur Mariologie sein. Nach einem geschichtlichen Ueberblick über die Entwicklung der Marienfrömmigkeit bestimmt der Verfasser den Ort der Mariologie in der Dogmatik zwischen der Christologie und der Gnadenlehre. In der Frage der Verehrung der Maria lege die marianische Theologie eine enttäuschende Dürftigkeit an den Tag. Das mariologische Grundprinzip sieht Semmelroth im Gegensatz zu den meisten katholischen Theologen nicht in der Gottesmatterschaft, sondern in der altkirchlichen Antithese Eva-Maria, die zu Maria als Typus der Kirche führe. Maria ist Urbild der heilsmittlerischen, der miterlösenden und der erlösten Kirche. Als Urbild der Kirche ist Maria in wahren Sinn Miterlöserin am Heilswerk. Bei der Erlösung der Kirche hat sie in rezeptiver Kausalität mitgewirkt. Als Typus der miterlösenden Kirche erfüllt sich die Aufgabe der Maria in der Logos- und Christusbrautschaft. «Maria nimmt das verdienende Opferwerk Christi, das voll und ganz in sich abgeschlossen und vollendet ist... in das eigene Herz, das Herz der Kirche hinein und empfängt dadurch die von Christus verdiente Frucht seines Opfers» (S. 85). Ihre Aufgabe als Typus der Kirche ist erfüllt, da sie Gottesmutter ist, aber das ist sie, weil sie Urbild der Logos- und Christusbrautschaft sein sollte. Maria trägt die Heiligkeit der Kirche in sich, um sie der Gesamtkirche weiterzugeben. *A. Müller* will mit seinem Buch, das der Theologischen Fakultät in Freiburg i. Ue. als Dissertation vorgelegen hat und das im Jahre 1954 in zweiter Auflage erscheinen soll, eine Lücke im patristischen Unterbau der Mariologie ausfüllen und gleichzeitig eine Hilfe für die spekulative Theologie sein und praktisch-seelsorgerlich wirken. Beachtenswert ist der Ueberblick über die Frage der Personifikation, wie sie sich aus dem Thema Maria-Kirche ergibt. Der patristische Beweis ist nicht immer überzeugend und zeigt die Bindung an das Dogma. Seine Ausführungen gipfeln in dem Satz: «So sehen wir, wie das Geheimnis Maria-Kirche im Scheitelpunkt der ganzen Heilstheologie liegt. Hier steht Gott, hier der Mensch. Der vereinigte Gottmensch heißt Jesus Christus. Der zur Vereinigung aufgerufene und Ja sagende Mensch heißt Maria und heißt Kirche» (S. 229).

Aus der Fülle der Literatur zur Marienerscheinung zu Fatima (1917) und der Herz-Mariae-Weihe soll hier auf die Büchlein von *K. Algermissen* und *P. J. Haverott-P. G. Heghmans* hingewiesen werden, die beide gegenüber dem Widerstand in katholischen Kreisen aufklärend und apologetisch wirken sollen. In der ersten Schrift will der bekannte Theologe die Ereignisse von Fatima ernst nehmen und sie mit gesunder Kritik untersuchen. Er

weist auf die verschiedenen Berichte über die Marienerscheinung hin und hält die drei Kinder, deren Bilder er bringt, für glaubwürdig. Wichtig ist, daß nur die Kinder Maria gesehen und gehört haben wollen, während die Zuschauer bei den späteren Erscheinungen nur eigenartige Naturvorgänge gesehen haben. Psychologisch wichtig sind auch die Vorgänge des Jahres 1917: der Rücktritt einer kirchenfeindlichen Regierung in Portugal, die russische Revolution, der erste Weltkrieg. Erstaunlich bleibt die päpstliche Anerkennung der Erscheinungen und die Weihe der Welt an das Herz Mariae im Jahre 1942. Das Büchlein von Haverott-Heghman will den Seelsorger in seinem Amt zu einem tieferen Verständnis von Fatima führen. Dementsprechend sind hier neben apologetischen Ausführungen praktische Anweisungen gegeben.

c) *Evangelisch-theologische Arbeiten zur Marienkunde.*

Reintraud Schimmelpfennig: Die Geschichte der Marienverehrung im deutschen Protestantismus. Verlag Schönningh, Paderborn 1952. 164 S. Kart. DM 4.80, Lw. DM 6.80. *Horst Dietrich Preuß*: Maria bei Luther. Schriften d. Ver. f. Reformationgeschichte Nr. 172, Jahrg. 61, Heft 1. Verlag C. Bertelsmann, Gütersloh 1954. 34 S. Brosch. DM 4.50. *W. Delius*: Luther und die Marienverehrung. Theol. Literaturzeitung 1954. Nr. 7/8 Sp. 409—414. *H. Lamparter*: Die Magd des Herrn. Brunnen-Verlag, Metzingen 1949. 88 S. Kart. DM 2.80. *H. Asmussen*: Maria, die Mutter Gottes. Ev. Verlagswerk, Stuttgart 1950. 61 S. Geb. DM 4.50. *J. Chambon*: Maria, die Herbstreife eines Menschheitskults. Die Ernte, Heft 3. Lichtweg-Verlag, Essen 1950. 26 S.

R. Schimmelpfennig, deren Buch man es abspürt, daß sie mit Liebe und Verehrung der Maria zuneigt, geht der Frage nach, wo die Hochflut mittelalterlicher Marienfrömmigkeit geblieben ist. Mit anerkennenswertem Fleiß hat sie, bei Luther beginnend und mit dem Heidelberger Gutachten zur Assumptafrage endend, viele Zeugnisse besonders aus der profanen Literatur, darunter auch Karl May, zusammengetragen. *Fr. Heiler* hat in seiner Besprechung⁸ für die bevorstehende Neuauflage verschiedene desideria angemeldet. Ein grundlegender Mangel des Buches, der auch auf die Schrift von *Preuß* zutrifft, ist der, daß beiden Verfassern offensichtlich die Entwicklung der Marienverehrung von der alten Kirche bis zum Ausgang des Mittelalters nicht bekannt ist, da sonst in beiden Arbeiten die Darstellung anders ausgefallen wäre. Bei *Schimmelpfennig* wird in der Darstellung die Entwicklung der Haltung Luthers zur Marienverehrung nicht deutlich. Calvin ist vergessen. Schließlich sei auf *R. Klimsch*: Wie die Protestanten Maria ehrten. Theol. prakt. Quartalschr. 78 (1925) 45—56, 233—246, und auf *C. Crivelli*: Marie et les Protestants bei *H. du Manoir*: Marie. I, 1949. S. 675—693, hingewiesen. Nicht unerwähnt soll die katholische Zustimmung des Mariologen *C. Feckes* zu dem Buch bleiben:⁹ «Man merkt, wie es doch wahr ist, daß der Glaube an Christi Gottheit und der Marienglaube miteinander stehen und fallen, und daß dort das Marienbild um so armseliger wird, je weiter man

⁸ Theol. Literaturzeitung 1954, Sp. 47—49.

⁹ Theol. Rev. Nr. 5 (1953), S. 135 f.

sich vom katholischen Mutterboden entfernt hält.» Das Ergebnis der Darstellung von Schimmelpfennig bezeichnet Feckes demgemäß als «einen armen Rest eines herrlichen Erbes». Preuß' Darstellung will die Lücken ausfüllen, die das Buch von Schimmelpfennig aufweist. Er gibt unter dem Thema: «Wie Luther den Deutschen das Leben Marias erzählt hat» eine fortlaufende Erzählung vom Leben der Maria, die sich auf die verschiedensten Aussagen Luthers stützt. Preuß spricht dann von der Bedeutung Marias für Luther und von Luthers Stellung zur Marienverehrung. Abgesehen davon, daß die Methode der Darstellung nicht glücklich gewählt erscheint, wird an verschiedenen wichtigen Punkten die Problematik nicht deutlich. Es fehlt der Versuch, das Problem innerhalb der lutherischen Theologie darzustellen. Eine Reihe Äußerungen Luthers sind in ihrer Problematik dem Verfasser nicht gegenwärtig. Es fehlen Hinweise auf die Gegner Luthers, die sich speziell mit seiner Stellung zur Marienverehrung auseinandergesetzt haben. In meinem Referat auf dem Theologentag 1954 habe ich versucht, eine Skizze der Haltung Luthers in dieser Frage zu geben. Eine Geschichte der Marienverehrung soll folgen.

H. Lamparter versucht vom NT aus eine evangelische Mariologie zu schreiben, wobei er nur Luthers Magnificat und *A. Schlatters* «Marienreden» (1927) als Vorgänger hat. Er legt eine Reihe Stellen, aber leider nicht alle, die von der Maria handeln, aus und läßt Luther reichlich — bedauerlicherweise nach der Erlanger-Ausgabe — zu Wort kommen. Auch Lamparter ist es entgangen, daß Luther in der Verehrung der Maria eine Entwicklung durchgemacht hat. Es ist schade, daß er sich nicht mit den exegetisch-christologischen Problemen einer Reihe nt.licher Stellen auseinandergesetzt hat. Es ist aber verdienstvoll, daß dieser Versuch unternommen worden ist. In der Richtung einer evangelischen Mariologie geht auch das Buch von *H. Asmussen*, wie bereits der Titel zeigt. Er will Maria und die Jungfrauen-geburt gegenüber dem Liberalismus und der Unterbewertung durch den Historismus verteidigen, um damit der Wirklichkeit und der Gottmenschheit Jesu Christi ihren Platz in der kirchlichen Verkündigung und in der «Geschichte» zu geben. Man kann nach A. in Maria nicht einen «Irgendwer» sehen, man kann vielmehr nach Jesus Christus nur fragen, wenn man seine Mutter Maria «ins Auge faßt». Auf das sola gratia hinweisend, sagt A., daß die Gnade nur in solchen Menschen wirke, die mitwirken. Das Fiat der Maria war eine Entscheidung für das ganze Menschengeschlecht. «Darum heißt die Jungfrauschaft preisen, unser Heil erheben. Ohne die Jungfrauschaft Marias ist kein Heil» (S. 21). A. stellt die Maria mit allen Heiligen auf die Seite Gottes. Wir Evangelischen müssen wieder lernen, daß Maria in der Kirche ihren Ort hat. Vom allgemeinen Priestertum her sieht A. die Mittlerschaft der Maria. Er verneint eine Verehrung der Maria, wohl aber kann er von der Heiligenverehrung als dem «Echo des Segens», mit dem Christus in seinen Heiligen «mächtig» geworden ist, sprechen. A. schließt seine Betrachtung mit folgenden Worten: «Solange die Verehrung, welche wir dem Herrn Christus angedeihen lassen, ohne das Echo des Segens ist, mit welchem Gott die Mutter Jesu Christi segnete, müssen wir uns den Verdacht gefallen lassen, daß wir garnicht den Mittler Jesus Chri-

stus meinen, sondern nur eine zeitlose Idee, der wir den Namen Jesus Christus beilegen. Unsere Lehre über Maria mag noch so sauber sein, solange unsere Gebete an ihr vorbeigehen, ist uns die Herrlichkeit ihres Sohnes noch nicht im Vollsinn aufgegangen» (S. 61). Daß das Buch auf katholischer Seite Zustimmung gefunden hat und in der Mariologie zitiert wird, liegt an einer Reihe unklarer Formulierungen, die A. bei aller Abgrenzung gegenüber katholischer Marienverehrung aufweist. A. hat der evangelischen Kirche manches gesagt, das zu beherzigen ist; aber er hat eben zum Teil in einer Form geredet, die die reformatorischen Erkenntnisse zumindest verhüllt, wenn nicht illusorisch macht. Wenn Asmussen beide Genealogien auf die Maria bezieht, hat er gewiß Luther für sich, der hier aber allein steht, nicht aber die exegetischen Erkenntnisse zum Teil auch der katholischen Theologen. Gefährlich nahe kommt er katholischen Spekulationen, wenn er Maria nach Act. 1, 14 zum «engsten Apostelkreis» rechnet, und vor allem, wenn er angesichts der der Maria widerfahrenen Gnade von Mitwirkung spricht, ein Begriff, den die Reformatoren als irreführend empfunden haben. Fragwürdig ist auch der Begriff der Ordnung in der Welt der Erlösung und die Mittlerstellung der Maria nach Eph. 4, 11—16. Das «neben oder in Christus» dürfte mit dem reformatorischen Bekenntnis schwerlich in Übereinstimmung zu bringen sein. Der Versuch Asmussens geht bedenklich über die reformatorische Erkenntnis hinaus. Das Extrem zu Asmussen stellt das Büchlein von *Chambon* dar, dessen Anschauung in dem Schlußsatz deutlich wird: «Sie (Maria) ist die lehrhafte Vergöttlichung — eine für evangelisches Gefühl grauenhafte Vergöttlichung — eines genuinen Menschen, auf dem einst ein Strahl göttlichen Lichtes ruhte und der jetzt zur Sonne gemacht wird, die das Evangelium überblendet und in den Schatten stellt.»

3. Die Literatur zur Assumptafrage.

*Fr. Heiler*¹⁰ hat jüngst die umfangreiche Literatur zur Assumptio Mariae besprochen, so daß der Rezensent sich bei einer Reihe Bücher kurz fassen kann. Die Literatur vor der Dogmatisierung erörtert im wesentlichen die Frage der Definibilität, während die Veröffentlichungen nach der Dogmatisierung apologetischen Charakter tragen. Die evangelische Literatur wird dann gesondert besprochen.

a) Quellenwerke.

M. Jugie: La mort et l'assomption de la sainte Vierge. Etude historico-doctrinale. Città del Vaticano. Biblioteca Apostolica Vaticana. 1944. 747 S. = Studi e Testi 114¹¹. *P. C. Balič*: Testimonia de assumptione b. Mariae ex omnibus saeculis. Pars prior: Ex aetate ante concilium Tridentinum. Romae 1948. Gualteri Cancellarii et Bartholomaei de Bononia O. F. M.: Quaestiones ineditae de assumptione B. V. Mariae. ed. A. *Deneffe* S. J. 2. Aufl. 1952. ed. *H. Weisweiler* S. J. in: Opuscula et textus historiam ecclesiae eiusque vitam

¹⁰ ThLZ 1954, Sp. 1—48.

¹¹ *Fr. Heiler*, ThLZ 1954, Sp. 2—6.

atque doctrinam illustrantia. Series Scholastica Fasc. IX. Verlag Aschendorff, Münster 1952. 85 S. Kart. DM 3.75.

Die beiden historischen Teile in dem Werk *Jugies* sind die bisher gründlichsten Quellendarstellungen der Assumptafrage. Soweit in der Literatur dieser Frage historische Erörterungen angestellt werden, fußen sie auf diesem Meisterwerk wissenschaftlicher Gründlichkeit. Der historische Teil endet in einer kritischen Auseinandersetzung mit den Befürwortern der *assumptio* von der dogmatischen und apologetischen Sicht her. Die große Ueberraschung des Werkes ist die Tatsache, daß der Verfasser trotz seiner historisch kritischen Darstellung die dogmatische Definition als notwendige Folgerung des Dogmas der Unbefleckten Empfängnis für erwünscht hält. Eine Einschränkung macht er insofern, als der Papst die Dogmatisierung auf Grund von beglaubigten Wundern, die im Zusammenhang mit der leiblichen Aufnahme der Maria geschehen, verkündigen soll. Die Gläubigen sollen aufgefordert werden, um solche Wunder zu bitten. Bleiben sie aus, soll die Dogmatisierung aufgeschoben werden. In der Kritik gegen dieses Werk ist die Ausgabe von *Balič* entstanden.¹² Bei der Beurteilung dieses Buches muß man wissen, daß der Verfasser einer der Enthusiasten und Propagandisten der neuen marianischen Bewegung ist. Darum auch gegen *Jugie* der Vorwurf, daß er «vom modernen Rationalismus und Cartesianismus angekränkt» sei und seine Methode zum «unklaren Skeptizismus» führe. Das Werk endet mit der Scholastik und berücksichtigt die Reformationszeit nicht mehr. — Die beiden ältesten Disputationen über die *Assumptio* in der Ausgabe von *Deneffe-Weisweiler* zeigen uns den Stand dieser Frage im 13. Jahrhundert, worauf in einer Einführung noch besonders hingewiesen wird. Zwischen den beiden Disputationen ist insofern ein Fortschritt festzustellen, als das Beweismaterial sich vermehrt hat und vor allem hier zum erstenmal in einer Disputation über die *Assumptafrage* Aristoteles verwendet worden ist, woraus sich eine ganz neue Art zu disputieren ergibt. Der Beweisführung geht es darum, daß mit der leiblichen und seelischen Aufnahme der Maria in den Himmel ihre Sündlosigkeit und *glorificatio* erwiesen sei. Wertvolle bibliographische Notizen sowie ein Personen- und Sachverzeichnis erhöhen den Wert der Ausgabe besonders für Seminarübungen.

b) *Literatur vor der Dogmatisierung.*

B. Altaner: Zur Frage der Definibilität der *Assumptio* BMV. in *Theol. Rev.* 44 (1948) Nr. 3, S. 129—140; 45 (1949) Nr. 3, S. 129—142; 46 (1950) Nr. 1, S. 5—20.¹³ *Kl. Jüssen:* Tatsache und Definierbarkeit der leiblichen Himmelfahrt Mariens. Karlsruhe 1948. Badenia-Verlag. 40 S.¹⁴ *J. Ternus* S. J.: Der gegenwärtige Stand der *Assumptafrage*. Verlag Habel, Regensburg 1948. 61 S. DM 1.80.¹⁵ Die leibliche Himmelfahrt Mariens. *Theol. Beiträge zum neuen Dogma im Dienste der Seelsorge*. Herausgegeben von

¹² P. C. *Balič*, *Antonianum* 21 (1946), S. 3—67.

¹³ *ThLZ* 74, 1, Sp. 26.

¹⁴ *ib.* Sp. 11 f. ¹⁵ *ib.* Sp. 12 f.

Professoren der Philos. Theol. Hochschule St. Georgen, Frankfurt a. M., Verlag Knecht, Frankfurt 1950. 139 S. DM 3.20.¹⁶ V. Bennett and R. Winch: *The assumption of our Lady and catholic theology*. S.P.C.K. London 1950. 125 S. 5 s. net.¹⁷ O. Schroeder: *Ein neues Dogma?* in *Veritati*. Festgabe für Joh. Hessen. Ernst Reinhardt Verlag, München 1949. S. 141—155. Kart. DM 9.50, Leinen DM 11.—.¹⁸ H. Zeller S. J.: *Corpora Sanctorum*. Eine Studie zu Matth. 27, 52—53, *Zeitschr. f. kath. Theol.* 71 (1949), S. 385—465. E. Fascher: *Die Auferweckung der Heiligen* (Matth. 27, 51—53). Halle (Saale) 1951. Hallesche Monographien ed. O. Eißfeldt Nr. 20, Verlag Niemeyer, Halle. 52 S. Ost-DM 4.50.

B. Altaner hat seine Besprechung der Werke O. Fallers¹⁹ und M. Jugies zu einer sauberen historischen Stellungnahme zur Assumptafrage ausgeweitet. Aus seiner umfassenden Kenntnis der Patristik heraus kann er sagen, daß es nicht möglich ist, einen Schrift- und Traditionsbeweis für die *assumptio* BMV. zu führen. Er sieht es ferner für die spekulative Theologie als gefährlich an, wenn sie den Unterschied zwischen Konvenienzgründen und durch logische Stringenz ausgezeichneten Beweisen verwische. Was die Opportunität des Dogmas betrifft, weist er darauf hin, daß das neue Dogma kaum eine Steigerung, höchstens eine Verlagerung der Marienverehrung bedeute. Altaner macht ferner darauf aufmerksam, daß bisher Definitionen von Dogmen nur erfolgten, wenn kirchliche Lehren angegriffen oder geleugnet worden seien. Gegenüber den Propagandisten der Unterschriftensammlung macht er stärkste Bedenken geltend. K. Jüssen meint, daß die fehlende geschichtliche Gewißheit eine echte theologische Gewißheit des Faktums der *assumptio* nicht ausschließe. Er hält daher die Definierung für möglich. J. Ternus will «ein synthetisches Gesamtbild» der Assumptafrage geben. Er scheint den Vorschlag Jugies: erst Glaubensverkündigung, dann Glaubensentscheidung, zu billigen, weiß aber auch, daß unter den Theologen noch nicht alle Fragen um dieses Problem geklärt sind. Die Dogmatik habe jedenfalls Interesse an der lehrgeschichtlichen Ueberlieferung dieser Wahrheit. Das Ergebnis seiner Ueberlegung ist: «Man müsse die liturgische Ueberlieferung, die direkten und indirekten Zeugnisse der Väterzeit, den wachsenden consensus der Theologen, den unbeirrten *sensus fidelium* unter der Obhut des *magisterium ordinarium* samt dem *consensu orientalium* in eins sehen, um dem vollen theologischen Gewicht der dogmatischen Tatsachen der leiblichen Himmelfahrt *Mariae* gerecht zu werden.» Für das Verständnis der bevorstehenden Definition wollen die jesuitischen Professoren der St. Georgs Hochschule in Frankfurt a. M. werben. O. Semmelroth äußert sich in zwei Beiträgen: «Die Stellung Mariens in Lehre und Leben der Kirche» (S. 1—11) und «Uebermarianischer Ertrag des Neuen Dogmas» (S. 82—95). Er ist der Auffassung, das Dogma bedürfe keines Beweises. In der Verehrung der *Maria* sieht er eine gewisse Garantie für die Verwirklichung des Werkes Christi. In dem zweiten

¹⁶ *ib.* Sp. 15 f.¹⁷ *ib.* Sp. 30 f.¹⁸ *ib.* Sp. 28.¹⁹ O. Faller: *De primorum saeculorum silentio circa Assumptionem B.M.V. Romae apud aedes Universitatis Gregorianae* 1946. *ThLZ* 1949, Sp. 6 f.

Aufsatz handelt er von der Bedeutung des Dogmas für das Menschenbild. *J. Beumer*: «Vorfragen aus der Theologischen Erkenntnis- und Methodenlehre» (S. 12—24) liefert einen wichtigen Beitrag zum Verständnis des Prozesses einer Definition. *K. Wennemer*: «Die Aufnahme Mariens in den Himmel und die Schrift» (S. 25—47) meint aus Matth. 27, 52 einen Schriftbeweis führen zu können. *A. Grillmeier*: «Die Entfaltung des kirchlichen Glaubens an die Aufnahme Mariens» (S. 48—70) findet den «tragfähigen» Grund für den Glauben an die *assumptio* bei den östlichen Theologen des 7. Jahrhunderts. Weitere Aufsätze sind *J. Lossen*: «Zusammenhang des Dogmas von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel mit den übrigen Mariengeheimnissen» (S. 71—81), *Cl. Brockmöller*: «Der religiöse Gehalt des neuen Dogmas» (S. 96—103), *J. Fuchs*: «Die christliche Sittenlehre im Licht des neuen Dogmas» (S. 108—114), *H. Bracht*: «Das neue Dogma im Widerstreit der Meinungen» (S. 115—129). Bracht kommt gegenüber den Einwänden von nichtkatholischer Seite zu dem Ergebnis: «Was in der Dogmatisierung der *Assumpta* sichtbar wird, ist das Selbstverständnis der katholischen Kirche selbst. An ihr scheiden sich nun wieder die Geister, wie sie sich seit jeher geschieden haben.» In dem letzten Aufsatz: «Die eschatologische Botschaft des neuen Dogmas» (S. 130—137) weist *H. Hirschmann* auf die hohe Bedeutung des Dogmas für die Wertung der Frau in der Kirche hin. Besondere Beachtung verdient das Buch der beiden Laientheologen *Bennett* und *Winch*. Sie machen darauf aufmerksam, daß mit der Dogmatisierung der Papst zum erstenmal von seinem Vorrecht der Unfehlbarkeit Gebrauch mache. Damit breche die alte Streitfrage wieder auf. Die durch das Dogma bezweckte Erhöhung der Marienverehrung führe zu einer höchst unglücklichen Entwicklung der gegenwärtigen religiösen Situation. Ihre historische Betrachtung kommt zu der Folgerung, daß der Glaube an die leibliche Aufnahme der Maria aus apokryphen Quellen stammt. Das Fehlen eines historischen Beweises führe dazu, diesen auf dem Feld der spekulativen Theologie zu versuchen, wobei das Fehlen des Schriftbeweises sich von Anfang an als schwierig erweist. Immer wieder machen die Verfasser deutlich, wie gekünstelt eine Reihe theologischer Hypothesen sind. Sie sehen mit einer Dogmatisierung nicht nur das Prestige des Dogmas, sondern auch das unfehlbare Lehramt gefährdet. Es ist bezeichnend, daß dieses Buch zumindest in Deutschland von katholischer Seite noch keine Entgegnung gefunden hat. Ähnliche Bedenken meldet der Duisburger Studienrat Dr. *O. Schroeder* an. Wenn das Dogma ein Bollwerk gegen den Atheismus sein soll, dann muß es nicht nur von großer Durchschlagskraft, sondern auch in den christlichen Offenbarungsquellen fundamentierte sein. Er sieht manche theologischen Schlußfolgerungen als fraglich an und befürchtet die Mythologisierung des Christentums durch weitere Mariendogmen. Die spekulative Theologie, wie sie in Sträters Marienkunde einen neuen Anlauf nehme, könne an der konkreten Situation vorbeigehen und in eine katholische Romantik einmünden, so daß die Aufspaltung der katholischen Kirche in ein esoterisches und ein exoterisches Christentum drohe.

Eine wichtige Einzelfrage haben *H. Zeller* und *E. Fascher* behandelt.

Die Exegese von Matth. 27, 52 f., wie sie Zeller handhabt, verdient auch auf evangelischer Seite Beachtung. Die Heiligen, die auferstehen, sind nach ihm Gottesmänner, die in hohem Ansehen stehen. Ihre Erscheinungen in Jerusalem sind ein Beweis von Jesu Wundermacht. Die Heilsgüter der Endzeit sind bei diesen Heiligen vorausgenommen. Zeller weist auf die Spuren dieser Heiligen in der apokryphen Literatur wie auf die Auslegung von Matth. 27, 52 f. in der Patristik hin. Zeller führt Matth. 27, 52 f. unter den Kongruenzgründen der *assumptio* auf. Die leibliche Verklärung vor der allgemeinen Auferstehung und über die Menschheit Christi hinaus an bloßen Menschen wird damit eine Idee. E. Fascher nimmt in seiner Studie zu Matth. 27, 51—53 leider auf Zeller nicht Bezug. Die exegetischen Ausführungen, die zum Teil mit Zeller konform gehen, kommen zu dem Ergebnis, daß die urchristliche Gemeintheologie sich mit diesem Ereignis nicht beschäftigt hat, sondern erst die Kommentare der Kirchenväter. Die Frage, wer diese Heiligen sind, führt Fascher zu dem Ergebnis, daß nach der Anschauung des Epiphanius die erweckten «Heiligen» mit Christus in das himmlische Brautgemach einzogen. «Es tritt also an Stelle der alten Zukunftserwartung eine kosmische Spekulation, welche eine Aufteilung der einen Parusie in zwei nötig macht, im Ganzen aber die alte Zukunftshoffnung (Totenaufstehung und Weltgericht) nicht aufhebt, sondern nur modifiziert.»

c) *Literatur nach der Dogmatisierung.*

J. *Brinktrine*: «Die feierliche Definition der leiblichen Aufnahme der allerseligsten Jungfrau. Verlag Schöningh, Paderborn 1951. 24 S. Kart. DM 9.75.²⁰ H. *Volk*: «Das neue Mariendogma, Inhalt, Begründung, Bedeutung». 2. Aufl. Verlag Regensburg, Münster 1951. 136 S. DM 2.80.²¹ G. *Koepgen*: «Das Dogma von der Himmelfahrt Mariens in oekumenischer Sicht. Gloria Dei — christliche Zeitwende». *Zeitschr. f. Theol. u. Geistesleben*, 5 (1950/1), S. 1—9. DM 1.80.²²

Der bekannte Liturgiker *Brinktrine* setzt sich in seinem Vortrag mit der Frage auseinander, was ein Dogma ist. Es genügt nach ihm, wenn ein Dogma *implicite* in der Offenbarung enthalten ist. Das ist der Fall, wenn eine religiöse Wahrheit jahrhundertlang in der Kirche als Glaubenswahrheit verkündigt worden ist. Besonders stark grenzt sich der Verfasser gegen das Gutachten der Heidelberger Theol. Fakultät ab. Der Verfasser anerkennt die Möglichkeit einer von den Aposteln *implicite* geoffenbarten Wahrheit. Zurückhaltender äußert sich *H. Volk* in seinem Buch, das Vorträge enthält, die er im Dezember 1950 in Münster gehalten hat. Er meint, daß man auch vor der Dogmatisierung dem Glauben an die *assumptio* nicht hätte widersprechen können. *Volk* macht auf den Unterschied zwischen der Himmelfahrt Christi (*ascensio*) und der *assumptio Mariae* aufmerksam und bejaht die Identität des verklärten mit dem irdischen Leib der Maria. Beachtlich sind seine Ausführungen über das Problem Offen-

²⁰ ThLZ 1949, Sp. 21 f.

²¹ ib. Sp. 20 f.

²² ib. Sp. 23 f.

barung und Tradition. Im zweiten Vortrag macht der Verfasser eingehende Ausführungen zur Frage der Auferstehung und Erlösung und redet dann von der besonderen Begnadung der Mutter Gottes. Im dritten Vortrag zeichnet er das Bild der Maria, der Kirche und des Menschen, insbesondere der Frau. Schließlich wertet der Verfasser die verschiedenen Äußerungen der evangelischen Kirche zum Dogma. *G. Koeppen* geht ebenfalls von dem evangelischen Widerspruch aus. Seine Verteidigung des Dogmas geschieht durch Argumente, die originell sind. Die Einwände von evangelischer Seite werden mit beachtlichen Gegengründen zurückgewiesen. Sie sollten Gegenstand einer theologischen Auseinandersetzung mit Koeppen werden. Er meint, das Mariendogma offenbare eine Krise des Christentums nicht nur für den Protestantismus, sondern auch innerhalb der katholischen Theologie. Den Siegeslauf der Mariologie, der nicht aufzuhalten sei, sieht er in der Antiphon der III. Nocturn des Marienoffiziums: *Maria virgo, cunctas haereses sola interemisti in universo mundo.*

d) Evangelische Literatur zur Assumptafrage.

Evangelisches Gutachten zur Dogmatisierung der leiblichen Himmelfahrt. Chr. Kaiser Verl. u. Ev. Verlagsanstalt, München 1950. 24 S. DM 0.90.²³ *F. Blanke*: Die leibliche Himmelfahrt der Jungfrau Maria. Zwingli-Verlag, Zürich 1950. 24 S. DM 0.40. *M. Thurian*: Le dogme de l'assomption. *Verbum Caro*, Revue Theologique et ecclésiastique trimestrielle V, Nr. 17/20, 1920, S. 2—48.²⁴ *Fr. Heiler*: Das Neue Mariendogma im Lichte der Geschichte und im Urteil der Oekumene. E. Reinhardt Verlag, München/Basel. Oekum. Einheit, Heft 2 (1951), 3. (1953), 286 S. Einzelheft DM 5.—

Das Evangelische Gutachten ist aus der Gesamtverantwortung für die Christenheit entstanden und als evangelischer Beitrag zu der innerkatholischen Auseinandersetzung vor der Dogmatisierung als ein Beispiel echter Polemik zu werten, es wäre noch anders ausgefallen, wenn es nach der Bulle *Munificentissimus Deus* erschienen wäre. Der Hinweis, daß nach evangelischem Urteil die Dogmatisierung eine Loslösung von der apostolischen Grundlage, die christologische Folgerung ein Antasten der Ehre Christi, die ekklesiologische Konsequenz ein Infragestellen der Apostolizität der römischen Kirche sei, bleibt bestehen. Der Zürcher Kirchenhistoriker *F. Blanke* macht die Gemeindeglieder, für die sein Heftchen bestimmt ist, auf die theologischen Hintergründe und die wahren Wurzeln des Marienglaubens aufmerksam. Er weist auf Widersprüche und Schwächen des Glaubens an die *assumptio* hin und nennt ihn Irrlehre. «Wir sind also betrübt im Hinblick auf die römisch-katholische Kirche, aber auch im Hinblick auf die allgemeine heilige christliche Kirche überhaupt.» *M. Thurian*, der auf calvinischem Boden das Mönchtum erneuert hat, gibt wohl die eindrucksvollste Auseinandersetzung mit dem Mariendogma. Ausgehend von der Drohformel der Bulle sagt der Verfasser, daß die Pflicht der Treue

²³ ThLZ 1950, Sp. 577—586; ThLZ 1954, Sp. 39 f.

²⁴ ib. Sp. 41—43.

gegenüber dem Evangelium und die Verteidigung der christlichen Wahrheit zwingt, dem Fluch der römisch-katholischen Brüder zu verfallen. Auch er meldet im Hinblick auf die Dogmatisierung Bedenken gegen die päpstliche Unfehlbarkeit an. Die Definition enthülle eine völlig neue Konzeption der Quellen des Glaubens. In dem Fehlen des Schrift- und Traditionsbeweises sieht er «ein verborgenes unreines Ferment», das «in übertriebener Weise die parasitäre Pflanze der Mariologie wachsen ließ». Christologisch handelt es sich um Monophysitismus. Die Christologie der beiden Naturen in demselben Christus sei zur Mario-Christologie geworden. Der Hinweis, daß auf dem Konzil zu Ephesus (431) zwei komplementäre Christologien in Erscheinung getreten sind, ist einer genaueren Untersuchung wert. Thurian sieht jedenfalls hierin den tieferen Grund der Trennung des Protestantismus vom Katholizismus. In einem weiteren Beitrag stellt Thurian die bisherige Messe zu Mariae Himmelfahrt der nach der Dogmatisierung neugestalteten Messe gegenüber.

Den Schluß dieser Betrachtung sollen die beiden Hefte *Fr. Heilers* bilden, die am schnellsten einen umfassenden Ueberblick über das neue Dogma, seine Problematik und die verschiedenen Stellungnahmen zu dem Dogma verschaffen. Heiler gibt selbst eine Darstellung über das Werden der Marienverehrung und der *assumptio*. Eine Uebersetzung einer arabischen Version der *Transitus-Legende* gibt *A. Schimmel*. Es folgen Auszüge der verschiedensten Stimmen zum Dogma, ferner Aeußerungen von Vertretern verschiedener Konfessionen. Dabei wird deutlich, daß auf orthodoxer Seite die Stellung zum Dogma nicht einheitlich ist. Interessant ist der Beitrag von Prof. *K. Goldammer* (Marburg) über die Reaktionen der öffentlichen Meinung in den USA auf das neue Mariendogma. Bezeichnend für die Situation in der katholischen Kirche nach der Dogmatisierung ist der anonyme Beitrag eines katholischen Priesters, der in dem Dogma kein klares Bibeldogma sieht, für das es sich zu sterben lohnt. *Fr. Heiler* gibt einen Ueberblick über die apologetischen Aeußerungen im Sinn einer Zusammenfassung der Begründungen für das neue Dogma. Er selbst kommt zu dem Schluß, daß die Entwertung der historischen Tradition zwangsläufig zur Entwertung der geschichtlichen Tradition führt. Unter den Auszügen aus Aufsätzen und Aeußerungen zu dem neuen Dogma möge auf die wichtigsten hingewiesen werden, die auch hier besprochen worden sind: *B. Altaner*, *Bennett-Winch*, das *Heidelberger Gutachten*, *Thurian*. Den Schluß des zweiten Heftes bildet der Beitrag von *P. Bernardus*: «*Fatima — Wahrheit oder Täuschung?*» Der Verfasser sieht in *Fatima* eine Täuschung.

Die Uebersicht über die Marienliteratur sollte die Evangelische Theologie veranlassen, sich stärker mit der katholischen Mariologie zu beschäftigen. Die Frage einer evangelischen Mariologie ist noch ungelöst. Es fehlt eine evangelische Darstellung der Geschichte der Marienverehrung. Das Problem der Tradition, die Darstellung der Lehre des Heiligen Geistes harret der Bearbeitung. Eine Auseinandersetzung mit der spekulativen Theologie der katholischen Dogmatik und ihren Methoden ist nötig.

Berlin-Friedrichshagen.

Walter Delius.