

dern der banale Alltag«). Die Kommentierung des laufenden Textes hat eine dreifache Entwicklung: Für jede Perikope werden I Analyse, II Kommentar (nach den einzelnen Versen), III Zusammenfassung angeboten (die gleiche Einteilung ist auch für den Philemonbrief gewählt). Der ausgedehnte Kommentar ist sicher sehr ausführlich und trägt trotzdem die Merkmale der Gnika-Kommentare, knapp und fast nüchtern, die den Leser einladen, selbst theologische Konsequenzen zu ziehen und gedankliche Entwicklungen zu bauen. Bekanntlich hat ein Bibelkommentar ein verschieden deutbares Programm und andere können anderes ausarbeiten, aber der Münchner Neutestamentler bietet auch diesmal durch eine einfache Darlegung (die auf überspitzte stil- und literarkritische Bemerkungen verzichtet) ein ausgezeichnetes Werkzeug an, das für Studenten und Lehrer zuverlässig und nützlich ist.

Fast noch engagierter wirkt der Kommentar zum Philemonbrief, wo die Grundsätze der christlichen Menschenwürde in Bezug auf das Problem der Sklaverei behandelt werden. Die Struktur des Briefes zeigt diese Teilung: 1. Das Präskript (1–3), 2. Das Prooemium (4–7), 3. Das Argument (8–16), 4. Der Epilog (17–22), 5. Das Postskript (23–25). »Der Briefstil bestimmt Anfang und Ende, die Mittel der Rhetorik das Briefkorpus« (9). »Es ist ein apostolischer Brief, gerichtet an einen Hausvorstand und seine Hausgemeinde, der sich zur Erreichung seines Zweckes die Mittel der Rhetorik nicht versagt hat«.

Die Kürze des paulinischen Textes hat dem Ausleger eine größere Freiheit in der Beschreibung ermöglicht, so daß man einen längeren und leichteren Text lesen kann, reich an Einzelheiten und mit großer Anteilnahme. Zwei Exkurse sind ebenso lang wie der Kommentar: Haus, Familie und Hausgemeinde (S. 17–33); Die Sklaven in der Antike und im frühen Christentum (S. 54–81). Nicht nur Zeugnisse aus der Antike sondern auch wohlthuende Bemerkungen über das Wesen und die heutige Lage der Kirche kommen dem Leser im ersten Exkurs entgegen, während der zweite eine sehr artikulierte Beschreibung der Rechtslage und der Geschichte der Sklaverei in der klassischen Antike darlegt, die das Nachschlagen vieler Einzelwerke erspart.

*Giuseppe Ghiberti, Turin*

*Laubier, Patrick de: Das soziale Denken der katholischen Kirche. Ein geschichtliches Ideal von Leo XIII. zu Johannes Paul II. Deutsche Übersetzung Hans Grossrieder. Universitätsverlag, Freiburg/Schweiz 1982. 8°, 261 S. Preis nicht mitgeteilt.*

Das aus dem Französischen übersetzte Werk des Genfer Soziologen de Laubier will nicht eine

geschichtliche und systematische Darstellung der kirchlichen Soziallehre und ihrer Lösungen zu sozial- und wirtschaftspolitischen Fragen bieten, sondern spürt die Ideen und Wertvorstellungen auf, die das soziale Denken der Kirche seit Leo XIII. bestimmen. Vf. sieht in den Ideen zugleich ein »Ideal«, das sich auf dem Hintergrund der gesellschaftlichen und geistesgeschichtlichen Entwicklung ausgeprägt hat und unter Berücksichtigung sich wandelnder sozialer Verhältnisse in analoger Weise seine wirksame Kraft erweist.

In drei Abschnitten entwickelt Vf. Grundlegung und Ausgestaltung der sittlich-gesellschaftlichen Werte, die für die soziale Botschaft der Päpste charakteristisch sind. In breiter Weise werden die Dokumente Leos XIII. behandelt und ein theozentrischer Humanismus aufgedeckt, der für die Soziallehre gültig blieb. Allerdings ist zu beachten, daß der eigentlich soziale Gehalt der Botschaft trotz der Universalität des Ansatzes sich in seinen praktischen Anwendungen auf das europäische Gebiet, soweit es sich in einer politischen und wirtschaftlichen Entwicklung befand, beschränkt.

Wenn Vf. von einem »christlichen Plan« in einer Krisenzeit während der Pontifikate der Pius-Päpste spricht, so sieht er diesen in dem Bemühen um »Vergeistigung der Politik« durch Pius XI. wie der »Vergeistigung des wirtschaftlichen und sozialen Lebens« durch Pius XII. Vergeistigung meint »Verchristlichung« oder die Beachtung christlicher Wertvorstellungen in einer Zeit, die sich im Säkularisierungsprozeß eindeutig formulierten christlichen Werten entzieht. Ist für Pius XI. noch der Gedanke des »Königtums Christi« beherrschend, so basiert die Botschaft Pius XII. auf einer naturrechtlichen Ordnung, die in ihrem Bezug auf den Schöpfer der Natur als gottgewollte Ordnung erscheint.

Ein sehr dynamisches Element kündigt sich an in der von Paul VI. geforderten »Kultur der Liebe«, der Vf. besondere Aufmerksamkeit schenkt. Sicher kann man hierin einen neuen Ansatz zur Gestaltung des menschlichen Zusammenlebens sehen, der zwar sehr weit ist, aber somit auch Raum läßt für eine differenzierte Sicht der gesellschaftlichen, völkischen und wirtschaftlichen Bedingungen und Erfordernisse. Unter diesem Gesichtspunkt einer »Kultur der Liebe«, die auf der Beachtung der Menschenrechte basiert, werden die Äußerungen Johannes XXIII., Pauls VI. und des gegenwärtigen Papstes bis zu seinem Rundschreiben über die menschliche Arbeit vorgelegt.

Es ist ein Verdienst der vorgelegten Studie, sich den tragenden Ideen des sozialen Denkens der Kirche zu widmen, und so eine wertvolle Ergänzung zu Darlegungen zur sozialen Lehre der Kirche zu bieten. Es erhebt sich allerdings die Frage,

warum die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* des Zweiten Vatikanischen Konzils eine nur sehr untergeordnete Beachtung findet. Vf. sieht zwar in ihr eine »theo-anthropozentrische Synthese«, meint aber, daß die »Darlegung des Zeugnisses der Kirche über Christus und den Menschen in 'der Welt dieser Zeit'« sich dem Ziel seiner Untersuchung über das soziale Denken der Kirche, wie es in den päpstlichen Dokumenten zum Ausdruck kommt, entzieht oder nichts Entscheidendes bietet. Das Resümee: »Die literarische Gattung einer von Tausenden von Bischöfen unterzeichneten Konzilskonstitution war übrigens keineswegs für Nachforschungen geeignet, die durch die päpstlichen Lehren nicht vorbereitet gewesen wären« (148) scheint – sprachlich und sachlich – unverständlich. Das soziale Denken der Kirchen kann wohl nicht allein auf dem geistesgeschichtlichen Hintergrund erfaßt werden, sondern bedarf gerade auch der Beachtung theologischer Grundaussagen, die insbesondere auch das Kirchenverständnis selbst und seine Wandlungen im Laufe eines Jahrhunderts betreffen.

Vf. spricht des öfteren von der »literarischen Gattung« der von ihm behandelten Dokumente. Hiermit bietet er einen Hinweis, der in der Soziallehre aufgenommen werden sollte, um das geistige und gesellschaftliche Umfeld und damit auch die Frage der Verbindlichkeit der Aussagen differenzierter erkennen zu lassen.

Joachim Giers, München

Llamas, P. E. (Hrsg.): *Fundamentos teológicos de la Piedad Mariana – Sevilla y Andalucía, un testimonio*, in: *Estudios Marianos XLVIII, Salamanca 1983, 603 S. – brosch., Preis nicht mitgeteilt.*

Der Band umfaßt die Beiträge anlässlich der 38. Studienwoche, die von der spanischen Mariol. Gesellschaft 1982 in Sevilla abgehalten wurde. Die Tagung war, dem Thema (Piedad Mariana) entsprechend, bewußt in einen marianischen Rahmen eingebettet. Das Gesamtprogramm ist S. 587–593 abgedruckt. G. Rovira Tarazona eröffnet die Reihe der Beiträge (19–64) mit einer biblischen Grundlegung der Marienverehrung. Vf. verfährt dabei weniger exegetisch (historisch-kritisch die einzelnen Stellen analysierend), sondern typologisch: Die Schrift wird durch das Auge der Tradition im Blick auf die heilsgeschichtliche Stellung Mariens gesichtet.

Ildefonso de la Inmaculada handelt im Anschluß von der »Gottesmutterchaft Mariens als dem Fundament marianischer Frömmigkeit«

(65–84); Vf. schreitet ekklesiologisch von der Mutter des Hauptes zur Mutter der Kirche fort und zeigt besonders die Entwicklung marianischer Frömmigkeit in der Väterzeit. Mit Recht betont Vf., daß Mutterschaft nicht im biologischen Ereignis aufgeht. Allerdings scheint ein immakulatistischer Ansatz (S. 68: Gott »liebt sie nicht, weil er sie zur Mutter erwählt, sondern macht sie zur Mutter, weil er sie liebt«) die Gottermutterchaft als mariologische Mitte aus dem Auge zu verlieren.

Von »der geistlichen Mutterschaft Mariens und die marianische Frömmigkeit« handelt M. Iñera (85–128). Der geistlichen Mutterschaft, begründet aus der Mutterschaft des Erlösers, wird die kindliche Verehrung in den verschiedensten Formen gegenübergestellt. Eine insgesamt reichhaltige Abhandlung. J. Ordóñez Márquez führt die Thematik mit seinem Beitrag über »Mariens Mutterschaft und Fürbitte« (129–104) fort. In seinem gehaltvollen Beitrag sieht er Maria als die Aufgipfelung der alttestamentlichen Mittlergestalten (Propheten, Priester, König); durch die Geburt des Erlösers (deszendente Vermittlung) und ihr Stehen unter dem Kreuz (aszendente Linie; Mutter der Erlösten) wirkt sie in gleicher Hinsicht wie ihr Sohn, aber auf verschiedener Ebene prophetisch, priesterlich und königlich. Mit dem Beitrag: *Maria, Asunta y Reina, exigencia permanente de piedad y devoción*, führt M. Garrido Boñano die Thematik weiter (165–192). In der Volksfrömmigkeit ist die Verehrung der Königin früher als die der Assumpta und durchzieht in Frömmigkeit und Kunst alle marianischen Geheimnisse (z. B. die königlich-würdevolle Haltung Mariens bei der Verkündigung); sie gründet in der Mutterschaft und in der Mitwirkung bei der Erlösung. Diese Verehrung wird an konkreten Beispielen erläutert. Über »Maria im Bewußtsein des christlichen Volkes« handelt dann (193–214) Folgado Flórez: Gerade in der Marienfrömmigkeit äußert sich gegen einen elitären Intellektualismus das kollektive Bewußtsein des Volkes.

»Die missionarische Dimension marianischer Volksfrömmigkeit« stellt J. Esquerda Bifet dar (217–234): Die Inkulturation des Glaubens als Ziel der Evangelisation wird erst in einer theologisch kritisch begleiteten Volksfrömmigkeit erreicht. Aus der Tradition und dem Puebla-Dokument wird belegt, wie Maria Modell und Werkzeug kirchlicher Mutterschaft ist. C. Pozo erklärt in: *Maria, Madre nuestra, y piedad mariana* (235–248) »Maria als Königin« in Rückgriff auf 1 Kön 1, 15 ff u. 2, 19 von der fürbittenden Funktion der Königsmutter, dann vom Gedanken der neuen Eva und von der Proklamation zur Mutter