

Ave verum corpus Maria eigens nennen. Es gibt kein christliches Leben außerhalb der mütterlichen Sphäre Mariens. – Maria in der »neuen Schöpfung« lautet das Thema, das Ildefonso de la Inmaculada ausbreitet (167–208). Maria ist das Paradies ohne Schlange, das von der Gnade am innigsten ergriffene Geschöpf, Inbegriff guten Denkens und vollkommenes Abbild Christi. Deshalb ist Maria auch Versöhnerin und Mutter der neuen Schöpfung. – B. Monsegu betrachtet Maria als die Neue Eva unter dem Aspekt der Rekapitulation der Heilsgeschichte, wobei der Gottesmutter nicht nur für den Beginn des Heiles in Christus, sondern auch für die ganze Kirche eine Rolle zuerkannt wird (209–240). – Als Beispiel für eine »poetische Mariologie« ist L. M. Herrans Beitrag zu verstehen: Die Funktion der Versöhnung der Jungfrau Maria im eucharistischen Mysterienspiel Calderons »Die erste Blume des Karmels«. Abigail wird als marianischer Prototyp vorgestellt, wobei häufig auf die Unbefleckte Empfängnis verwiesen wird. – G. Calvo Moralejo (251–264) handelt von der »Erlösung des Menschen durch Christus und der Mitwirkung Marias nach Fr. Juan de los Angeles († 1609)« – J. Ordonez Marquez untersucht mit dem Thema: Erlöst und Erlösend, mariologische Einsichten von P. Estrada (18. Jahrhundert). In die moderne Zeit leiten die Beiträge von D. Fernandez (»Mariens Mitwirkung am Erlösungswerk in der gegenwärtigen evangelischen Theologie«) und von J. Colomina Torner über »die geistige Mutterschaft Mariens in der Lehre Johannes Pauls II.«. Der Papst betone vor allem die Mutterschaft Mariens; wunderbar ist die Herausstellung des Zusammenhangs zwischen dieser Mutterschaft und dem dreifachen Advent Christi. Zum Schluß (305–319) bietet A. Rivera noch eine Bibliographie zur Thematik: »Maria und die Versöhnung«. Dieser Überblick zeigt, daß auch der Corredematrix-Titel in der internationalen Mariologie nach dem Konzil voll im Kurs bleibt.

Dieses – wie alle Bände der Estudios Marianos – gehaltvolle Sammelwerk stellt weniger Details, sondern die großen Linien der Marienlehre und -frömmigkeit heraus. Statt des gelegentlich verpönten und deshalb weniger wirkmächtigen Corredematrix-Titels sucht dieser Band die Mitwirkung Mariens unter dem mariologisch nicht »verbrauchten« Titel der »Versöhnung« darzustellen. Ein überlegenswerter Ansatz!

Anton Ziegenaus, Augsburg

Meis, Anneliese, *La formula de fe »Creo en el Espíritu Santo« en el Siglo II. Su formación y significado, Santiago/Chile 1980 (Anales de la Facultad de Teología), 335 S.*

Obwohl die dem Rezensenten erst jetzt bekannt gewordene Untersuchung schon länger erschienen ist, verdient sie der deutschen Leserschaft vorgestellt zu werden, zumal sie zeigt, wie intensiv im fernen Chile deutsche Theologie studiert wird. In ihrem ersten Anlauf zeigt die Verfasserin die Schwierigkeiten der neuen Symbolforschung in Hinblick auf Alter (z. B. Linie zu Mt 28,19 oder spätere Entfaltung einer Art Binitarismus) und Auslegung (Heiliger Geist nur Summe der Heilsgaben?) des 3. Glaubensartikels, nachdem die Nichtapostolizität des Apostolicums seit der Zeit des Humanismus immer mehr bewußt wurde. Zur Grundlegung der Geisteslehre des 2. Jhs. werden dann der Begriff »Bekenntnis« und die biblische Geisteslehre behandelt. Schon bei Paulus lasse sich eine klare Entwicklung auf die Trinität hin feststellen.

Im Hauptteil werden die verschiedenen Bekenntnisformeln im zweiten Jh. in Bezug auf den Heiligen Geist erörtert. Im NT sind das Christusbekenntnis und entsprechende Sätze (»Jesus ist der Herr« – »Herr Jesus Christus«) nur im Geist bzw. im Geist des Vaters möglich (vgl. 1 Kor 12,3; Mt 10,20; 1 Joh 4,2). Triadische Formulierungen (1 Kor 12,4ff; 2 Kor 13,13) zeigen das Eigensein des Geistes gegenüber dem Vater; da aber im Geist Gott nicht eine Gabe mitteilt, sondern sich selbst, muß er göttlich und personal sein, d. h. nicht eine unpersönliche Gabe. Neben Eph 4,4ff wird noch Mt 28,19 erörtert: Diese Stellen können als Ausgangspunkt für den expliziten Glauben an den Heiligen Geist gelten.

Im Klemensbrief werden klar trinitarisch strukturierte Argumentationen (1,3–2,2; 16,2; 42,3) analysiert; wichtig sind vor allem 46,6 (»Oder haben wir nicht einen Gott und einen Christus und einen Geist der Gnade, der über uns ausgegossen ist, und ist die Berufung in Christus nicht eine?«) und 58,2 (»Denn es lebt Gott und es lebt der Herr Jesus Christus und der Heilige Geist, und der Glaube und die Hoffnung der Auserwählten...«). Meis betont dabei, daß es sich klar um triadisch strukturierte Sätze handelt und die Reihenfolge wie bei Mt 28,19 feststeht. Vom Heiligen Pneuma ist ferner jeweils in einem heilsgeschichtlich angelegten oder liturgischen Zusammenhang die Rede (und nicht infolge einer Inspi-

ration durch die stoische Pneumalehre). Die erste Stelle basiert möglicherweise auf einer Taufbefragung, die zweite erinnert an die eidliche Verpflichtung Gottes zur Bundestreue (vgl. 1 Kg 14,39 der Septuaginta, Js 49,18). Für die Entwicklung eines dreigliederten Glaubenssymbols gelten als bedeutsam der Glaube an den Heiligen Geist, die Und-Verbindung, die Reihenfolge und eventuell die Zusätze nach der Nennung des Heiligen Geistes. – Ignatius zeigt in Eph 9,1 eine ähnliche Reihenfolge wie Clem, in Magn 13,1f begegnet jedoch zweimal die von 2 Kor 13,13 bekannte Folge: Christus – Vater – Geist. Im Bericht über das Martyrium Polykarpus findet sich ein der Liturgie (Eucharistie) nachgestaltetes Gebet in triadischer Struktur, wobei unvergängliches Leben und Auferstehung dem Wirken des Heiligen Geistes zugeschrieben werden. – Aus der ersten Hälfte des 2. Jhs. werden aus den apokryphen Schriften drei zum Thema bedeutsame Texte angeführt: Mit einer gewissen Vorsicht wegen des gnostischen Hintergrunds werden die Oden Salomons (19,1-3) untersucht, die sehr archaisch-judenchristlich (semitisch?) klingen und denen zufolge der Geist die Fülle des Vaters und die Gemeinschaft mit dem Sohn eröffnet. Übrigens richtet sich hier – zum erstenmal nachweislich? – das Lob unmittelbar an den Heiligen Geist. In der judenchristlichen Ascensio Isaiae 8,18 werden die drei göttlichen Personen koordiniert (in der Folge von Mt 28,19) und von den Engeln angebetet, auch der Heilige Geist. Vf. wendet sich gegen die Herleitung der Trinität aus der Engelslehre, also gegen Kretschmar, denn Sohn und Geist gelten nicht als Engel, doch sind sie subordiniert. In dem zentralen Teil der Epistula Apostolorum, einer archaischen, aber spekulativen, an das Joh.-Evangelium erinnernden, antignostischen Schrift (Kleinasien? Ägypten?) um 150, findet sich der Text: in Patrem dominatorem universi, et in Jesum Christum (salvatorum nostrum), et in Sanctum Spiritum (Paraclitum), et in sanctam Ecclesiam et in remissionem peccatorum. Zu beachten sind: Die Reihenfolge (wie Mt 28,19), die Koordination, die Zusatzbezeichnungen, die Erweiterungen auf fünf Glieder, wobei allerdings ein besonderer Bezug der Kirche zum Heiligen Geist nicht festgestellt werden kann. In ihr sind alle drei göttlichen Personen gegenwärtig. Die These Harnacks, der Heilige Geist sei nur der Inbegriff der eschatol. Heilsgaben, ist von dieser Formel her nicht haltbar. Alle drei untersuchten Texte haben nach Ansicht der Verfasserin einen liturgisch-sakramentalen Hintergrund. Aus Justins Apologie I (ca. 150–155) werden 6,2; 13,1.3; 61,3; 61,13; 65,3; 67,2 untersucht: Das Bekenntnis, hier nach

außen gerichtet, umfaßt die drei göttlichen Personen (auch vom *prosopeon* des Heiligen Geistes wird gesprochen) in der Reihenfolge von Mt 28,19. Die genannten Stellen stehen im liturgischen Zusammenhang von Taufe und Eucharistie. Der Geist schafft die Gemeinschaft der Getauften mit Christus und über ihn mit dem Vater. Vom Geist wird das Sprechen durch die Propheten hervorgehoben. Zweifellos hat Justin bei der Symbolbildung eine Weichenstellung inne. – Sieben Formeln aus dem Werk des Irenäus werden dann untersucht. Die dreigliedrigen Formeln erinnern an die Folge von Mt 28,19 und verweisen auf einen Hintergrund in der Taufe. Der Heilige Geist führt durch alle Zeiten und alle Menschen auf Christus hin und bereitet ihn durch die Propheten vor. Er schafft die Reifung des einzelnen zur vollen Sohnschaft. Immer klarer erscheinen diese Formeln als Glaubensbekenntnisse. – Bei Tertullian fällt auf, daß in den Ausformulierungen der *regula fidei* entweder der Heilige Geist nicht oder nur in den christologischen Teil hineinverwoben erscheint. Die These Harnacks, Tertullians Geistlehre sei erst vom Montanismus angestoßen, weist die Verfasserin mit Recht zurück, denn dieser Ausfall zeigt sich einmal auch in den Schriften der montanistischen Zeit, und zum andern sind die Taufformeln klar dreigliedrig. Die Verbindung von Geist, Glaube und Kirche ist bei Tertullian sehr eng. –

In Hippolyts *traditio apostolica* findet sich in Frageform eine dreigliederte Taufformel, die der *forma Romana antiqua* weithin gleicht. Das Symbol entspringt also der Taufformel. Vf. hält die Formulierung: in Spiritum Sanctum in sancta ecclesia für die ursprüngliche Fassung. Der Geist ist bei Hippolyt eindeutig als Person verstanden, der Anbetung gebührt. Ebenso hat die Anaphora klaren trinitarischen Aufbau. Diese Texte können als Höhepunkt einer Entwicklung und als Ausgangspunkt für die weitere Symbolentwicklung gelten.

Als Ergebnis stellt Vf. heraus: Methodisch wurden nicht die Lehren der Theologen über den Heiligen Geist untersucht, sondern nur die Entwicklung des Glaubens an ihn bis zur klaren Formulierung eines Glaubensbekenntnisses. Der Kenner der Dogmengeschichte ist insofern überrascht, als diese Entwicklung nicht (wie es im 2./3. Jh. der Fall zu werden drohte) zu einem Subordinationismus führte, sondern die Zugehörigkeit des Heiligen Geistes zum göttlichen Bereich klar wahrte und sogar immer stärker herausstellte. Entwicklung will Vf. zu recht nicht in dem Sinn verstanden wissen, daß sich erst später, aus einer stoisch-kosmischen Perspektive, die Pneumalehre

gebildet hätte. Alle 32 untersuchten Texte zeigen einen heilsgeschichtlichen und keinen kosmologischen Texten zeigen einen heilsgeschichtlichen und keinen kosmologischen Kontext. Die wesentlichen Elemente finden sich schon im NT: triadische Formeln, d. h. die Konnumeration, der Bezug zur Taufe und die Offenbarungsfunktion in Hinblick auf Vater und Sohn. Die Entwicklung im Sinn von Ausfaltung und stärkerer Ausleuchtung betraf die Nennung an dritter Stelle (was nicht nur Mt 28,19, sondern auch der heilsgeschichtlichen Funktion des Pneumas, die Sohnschaft zu bewirken, und seiner Eigenheit, Erlösungsgabe zu sein, entspricht), die stärkere Koordination (Nebeneinanderstellung) und die Beschreibung der Wirkung des Geistes (Zusätze: zu spiritus tritt allgemein das sanctus; sanctificator; paraclitus; propheticus). Besonders die Rolle des Geistes in

der Kirche wird durch die Option der Vf. für die ursprüngliche Formulierung (in spiritum sanctum in sancta ecclesia) deutlich. Der Geist schafft Gemeinschaft unter den Gliedern der Kirche, indem er sie mit dem Sohn verbindet. Im Anhang werden noch Texte von Athenagoras, Theophilus, den acta Petri, den acta Johannis, den acta Thomae, den excerpta ex Theodoto, der Schrift De virginitate besprochen; nach diesen Texten aus dem 2. Jh folgen Verweise auf Novatian, Gregor Thaumaturgos, Cyrill von Jerusalem. So wird knapp eine Entwicklungslinie zum Nizäno – konstantinopolitanischen Symbol skizziert. Der Verfasserin ist die Gabe der umsichtigen und prägnanten Beurteilung zu bescheinigen. Die Arbeit selber verdient aufmerksame Beachtung auch über die spanischen Sprachbarrieren hinaus.

Anton Ziegenaus, Augsburg

Pastoraltheologie

Fasselt, Gerd, Die gemeinsame Verantwortung von Arzt und Seelsorger für die Kranken, Grünewald-Verlag, Mainz 1987, 91 S.

Vorliegende Arbeit, eine med. Dissertation eines Klinikpfarrers, will in Hinblick auf die Tätigkeit des Arztes, der in den letzten hundert Jahren sich häufig als Naturwissenschaftler verstand und auf die Ebene eines perfekten Technikers oder virtuosen Organisations abzusinken drohte, und die Tätigkeit des Seelsorgers, der unter diesem Vorverständnis zum »Statthalter des Absurden« gestempelt wurde, die innere Zuordnung beider Berufe aufgrund der leib-seelischen Ganzheit des Menschen herausstellen.

Ein geschichtlicher Überblick macht bewußt, daß im Altertum nicht dem Kranken, sondern der Fürsorge für den Gesunden die Aufmerksamkeit galt; im Christentum identifiziert sich dagegen Jesus mit dem Kranken: Der Kranke habe einen Eigenwert, während er sonst meistens als Minderwertiger eingestuft wurde. Die Neuzeit mit ihrer »Vergottung der apparativen Welt« bei gleichzeitigem Verlust der metaphysischen Dimension kann der Krankheit keine »Aufgabe zur persönlichen Reifung« zuerkennen. Damit wird der Seelsorger zum Außenseiter. Mit Svoboda stellt der Autor fest: »Unsere Hoffnungen auf eine totale Medizin, auf die Psychosomatik, die Medizin der Person, erst recht auf die psychotherapeutischen Strömungen und deren positive Auswirkungen zugunsten der Seelsorge sollten nicht zu hoch geschraubt werden. Wir sind besser beraten,

wenn wir selber unsere Sendung ernst nehmen...«(19). Während die Neuzeit den einzelnen in seiner Persönlichkeit ausklammert, hatte die Kirche immer den ganzen Menschen im Blick. Die moderne Seelsorgsbewegung knüpft hier bei den Motiven der alten Pflegeorden an, zu denen die Liebe zum Kranken (nicht zur Sache) und die Verbindung mit Gott entscheidend waren. So dürfte auch der Arzt nicht nur durch seine Wissenschaft wirken. Tatsächlich hat sich allerdings mit der Fortschrittsgläubigkeit einer naturwissenschaftlichen Medizin eine Auffassung weitgehend durchgesetzt, die der Arzt Volz 1870 so beschreibt: »Die Medizin... ist objektiv geworden. Es ist gleichgültig, wer am Bett steht, aber er muß verstehen, zu untersuchen, zu erkennen. Er tritt vor ein Objekt, welches er ausforscht, ausklopft, aushorcht, ausspäht, und die rechts und links liegenden Familienverhältnisse ändern daran nichts: der Kranke wird zum Gegenstand.« Bei einer solchen Auffassung von Medizin wird das Gespräch überflüssig: Der Kranke hat weder im Arzt einen Gesprächspartner, und der Seelsorger gilt als überflüssig. Zweifellos wird hier, wie Vf. feststellt, der Kranke vergewaltigt.

Vf. referiert dann über eine empirische Untersuchung (von B. Busche) der Einstellungen und Erwartungen von Patienten gegenüber dem Krankenhausseelsorger: 71% stehen dem Krankenhausseelsorger positiv, 29% eher negativ, davon 5% ablehnend gegenüber. Die Erwartungshaltung bezieht sich weniger auf spezifische Elementen