

passiv den im Wort vermittelten Glauben empfängt, sondern ihn auch aktiv mitvollzieht und so zum Mithandelnden an seinem Aufstieg zu Gott wird. Dieser bereits von L. Scheffczyk und W. Kasper vorgedachte Lösungsvorschlag erreicht in der Tat die gerade auch für die Spiritualität sehr maßgebliche Vorgabe, daß das Sakrament ein heilstiftender Ort der Christus- und Gottesbegegnung ist. Diese an Christus selbst abgelesene Aufstiegsbewegung trägt aber auch die Idee, daß das Sakrament ein mit besonderer Wirkmächtigkeit begabtes Gebet sei (mit H. Vorgrimler), womit nicht nur die deprekatorische Form sakramentaler Feiern erklärt wird, sondern auch für Liturgie und Frömmigkeit wertvolle Anregungen gegeben werden.

Die vom Vf. herausgearbeitete Christozentrik der Sakramente beschränkt sich aber nicht nur auf die Exemplarität von Sein und Handeln Christi; sie stellt sich auch der heute immer noch leidenschaftlich diskutierten Frage, ob und wie weit Christus selbst die Sakramente eingesetzt habe. Es ist klar, daß die jeweilige Antwort den Gestaltungsspielraum der Kirche für die Feier der Sakramente mitbestimmt, ein Thema, das in der nachkonziliaren Aggiornamento-Diskussion brandaktuell ist. Solche Gestaltungsmöglichkeiten sind relativ groß, wenn man mit Rahner nur von einer durch die Kirche vermittelten Einsetzung durch Christus ausgeht und dabei – man vgl. die Diskussion um den Stellenwert des Kategorialen in der Transzendentaltheol. Rahners – das geschichtliche Moment in diesem Vermittlungsgeschehen gering veranschlagt. Auch Vf. sieht nicht allen Sakramenten eine einzelne Weisung Christi zugrunde liegen und ist überzeugt, daß auch das Konzil von Trient selbst die historische Dimension der Stiftung der Sakramente weit interpretiert sehen wollte. Aber diese Dimension kommt beim Vf. doch zu ihrem Recht. Wenn aus den Aussagen Trients zum Ehesakrament der Schluß gezogen wird, daß die Sakramente im »Gesamt des Christusereignisses« wurzeln, dann wird der Akzent auf das Stichwort »Ereignis« gelegt, das freilich nicht in jedem Fall ein ausdrückliches Stiftungsereignis sein muß, sondern durchaus auch eine von Jesus ergahende »Richtungsweisung«, der in seinem Leben und Wirken durchscheinende »generelle Heilswille«. Dabei wird vorausgesetzt, daß dieses Leben immer in seiner Sterben und Auferstehung einschließenden Ganzheit genommen wird.

Dieser Lösungsrahmen gesteht folgerichtig der Kirche bei der Ausformung des sakramentalen Lebens nur ein »begrenztes Gestaltungsvermögen« zu und behauptet die Unantastbarkeit der Sakramente in ihrer Substanz.

Dieser Ansatz spielt auch hinein in den ausführlichen Abschnitt über den Empfänger des Weihe-

sakramentes, der im übrigen das abgewogene Urteil und die Fairneß des Autors, der an keiner Stelle um des Erfolges beim Leser willen polemisch wird, belegt. Auch wenn Rez. gegenüber der deutlichen Tendenz des Vf. zugunsten einer Zulassung der Frau zum Diakonat – Vf. hält sie zumindest für eine »offene Frage« – seine Vorbehalten hat (kann man wirklich eine Repräsentanz Christi als des Hauptes von einer über Taufe und Firmung hinausgehenden Repräsentanz Christi als des Helfers der Kranken etc. unterscheiden?), so ist doch hinsichtlich des Frauenpriestertums anzuerkennen, daß Vf. hierzu klar die römische Position bezieht und sich nicht scheut, dem überkommenen, heute oft zu wenig beachteten oder vorschnell verlassenen Argument der Christusrepräsentanz wieder Geltung zu verschaffen. Vor allem aber wird das Handeln Christi selbst ins Feld geführt, der ja zum Abendmahl keine Frauen berufen hat. Der Gedanke einer an das Vorbild Jesu gebundenen und so die Substanz und den Symbolkern der Sakramente respektierenden (und damit beschränkten) Gestaltungsvollmacht der Kirche begegnet uns hier wieder, allerdings als bloße Zitation der entsprechenden Aussagen des Katechismus der Katholischen Kirche und zudem so eingefügt in ein umfangreiches Für und Wider, daß er leicht verlorengeht. Warum eigentlich an dieser Stelle dieses argumentative Defizit? Ist diese schlichte Treue zu Christus und seinem Handeln, auch wenn sie manchen als zeitbedingt erscheinen mag – ein Beweis dafür läßt sich allerdings schwerlich erbringen –, nicht mehr als ein bloßes Sicherheitsdenken, sondern eher die adäquate Antwort auf die Unverfügbarkeit der konkret und geschichtlich gewordenen Gnade, auf die Geheimnishaftigkeit göttlichen Tuns? Ist sie nicht auch ein vertrauensvolles Ja zum Mysterium der Inkarnation selbst?

Fazit: Courths Sakramentenlehre ist ein außerordentlich hilfreiches Buch, und dies sicherlich nicht nur für Studenten, die einen zuverlässigen Wegweiser durch diese überaus komplexe Materie suchen, sondern für alle, die sich der Faszination des sakramentalen Lebens auch in ihrem Verstehen öffnen wollen.

Richard Niedermeier, Kößlarn

Ziegenaus, Anton (Hg.): *Volksfrömmigkeit und Theologie. Die eine Mariengestalt und die vielen Quellen (Mariologische Studien XII)*, Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 1998, 207 S., ISBN 3-7917-1603-4, kart., DM 38,00.

Die »Mariologische Arbeitsgemeinschaft deutscher Theologen«, die nun schon bald auf ihr fünf-



zigjähriges Bestehen zurückblicken kann, entfaltet unter ihrem Leiter A. Ziegenaus trotz der Ungunst der Zeitverhältnisse eine emsige wissenschaftliche Tätigkeit, von der auch der vorliegende 12. Bd. der »Mariologischen Studien« ein beredtes Zeugnis ablegt. Das auf der vorjährigen Arbeitstagung behandelte und in acht ausführlichen Beiträgen ausgeführte Thema geht der Spannung und der Zuordnung von Volksfrömmigkeit und Marienlehre nach, einer Polarität, die sich in der Geschichte nicht nur als problemgeladen, sondern auch als anregend und fruchtbar erwiesen hat. Auf diese Spannung weist A. Ziegenaus in seinem einführenden Beitrag hin (»Glaubenserfahrung und Theologie. Zur Spannung zwischen Volksfrömmigkeit und Theologie«, 7–18), wo er den literarischen Quellbereich der Volksfrömmigkeit genauer umgrenzt und in ihn marianische Apokryphen, Legenden, Volkserzählungen, Visionsliteratur und Privatoffenbarungen einbezieht. Sie sollen in diesen Untersuchungen von der Theologie gerade nicht herablassend übergangen, sondern kritisch beurteilt und auf ihre geschichtliche mariologische Bedeutung hin befragt werden.

Natürlich kommt dabei für die Verhältnisbestimmung zwischen Frömmigkeit und Dogma der Behandlung der frühen Apokryphen und Legenden eine besondere Bedeutung zu. Ihr geht A. Keller in seiner gründlichen Untersuchung »Über die Bedeutung der [neutestamentlichen] Apokryphen und Transituslegenden« nach, deren dogmatischen Einfluß man seitens der Kritik stark veranschlagt (mit den daraus sich ergebenden negativen Folgerungen für die Originalität des Dogmas). Dabei wird auch vom Vf. anerkannt, daß es sich hierbei nicht nur um Beifügung phantasievoller Elemente zu den Lücken der biblischen Berichte handelt, sondern durchaus auch um apologetische und theologische Interessen, welche die Frage nach der Beziehung zum werdenden Dogma (vor allem der Jungfräulichkeit Marias) dringlich werden lassen. Nach einer sorgfältigen, den neuesten Stand der Forschung berücksichtigenden Durchsicht zahlreicher um Beginn und Ende des Marienlebens kreisenden Berichte kommt der Vf. zu dem Ergebnis, daß z.B. die Transitusapokryphen nicht mit dem Inhalt des späteren Dogmas gleichgesetzt werden können, weil jene direkt nur eine »Aufnahme ins Paradies« bezeugen.

Daß sich die Alte Kirche dem Einfluß der Apokryphen nicht fraglos überließ, weist M. Hauke in seinem Beitrag über Hieronymus nach (»Deliramenta Apokryphorum. Die theologischen Klarstellungen des Hieronymus zu den Maria betreffenden Apokryphen«, 57–73). An der differenziert kritischen Haltung des streitbaren Kirchenvaters zu den Apokryphen, insonderheit zum »Protoevangelium

Jakobi«, bringt M. Hauke das Gewicht des Schrift- und Traditionszeugnisses bei Hieronymus entschieden zur Geltung, ohne daß der Kirchenvater die Privatoffenbarung in Gestalt des Pastor Hermae (die freilich keine mariologischen Elemente enthält) einfach ablehnen würde, so daß eine gewisse Offenheit für den anderen Pol der Spannung bestehen bleibt.

An den Beitrag von A. Keller anknüpfend, aber unter den veränderten Zeitbedingungen schon näher an das Problem der Dogmenentwicklung heranreichend, referiert G. Riedl eigenständig (unter Eintreten für die Frühdatierung) über das vielerörterte Problem der pseudoaugustinischen Schrift »De assumptio Beatae Mariae Virginis« (»Theologische Argumentationskunst und dogmengeschichtlicher Kontext«, 75–104). Hier ist allerdings nicht mehr die Apokryphen-Problematik einschlägig, vielmehr verschafft sich der Einfluß monastischer Frömmigkeit in Verbindung mit aristotelischer Logik Geltung und führt zu jenem Konventionenzargument für die »Assumptio corporalis«, das später in der Mariologie eine durchaus förderliche, wenn auch nicht eine geradezu dogmenbegründende Rolle spielte.

Dagegen lenkt Kl. Guth unter volkskundlichem Aspekt wieder auf Aspekte apokrypher Überlieferung im Mittelalter zurück (»Mariä Geburt. Aspekte apokrypher Überlieferung in mittelalterlichen Legenden zum Fest«, 105–117) und weist die Nachwirkungen des Protoevangeliums Jacobi über Prudentius bei Hrotsuitha von Gandersheim und Jacobus de Voragine (in den *Legenda aurea*) nach. Die Wirksamkeit dieser Legenden in der mittelalterlichen Geisteswelt führt der Autor interessanterweise auf den Gleichklang mit dem auch in biblischen Erklärungsgeschichten vorkommenden Motiv der Offenbarung der Güte Gottes an den Schwachen und Unfruchtbaren (1 Sam 2,1–11) zurück. Auf das schon im sechsten Jahrhundert in Konstantinopel eingeführte Fest Mariä Geburt war das apokryphe Jakobus-Evangelium nicht ohne Einfluß (114).

Auf dem Boden der Neuzeit liefern »Die Visionen der Maria von Agreda« (J. Schmiedl, 119–134) ein Beispiel für die Chancen, aber auch für die Grenzen einer auf privater Offenbarung beruhenden Annäherung an die Mariengestalt. Entgegen der verbreiteten Meinung von dem »Riesenschmuck« voller »Phantastereien« kommt der Autor aufgrund eines tieferen Eindringens in den zeitgeschichtlichen Kontext zu dem überzeugenden Urteil, daß in der »Mystischen Stadt Gottes« nicht so sehr das Interesse an der Erfindung historischer Details im Marienleben am Werke war als vielmehr die Festigung der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis und die Erhebung der Vorbildgestalt



Marias für das christliche Leben. Dies führt einerseits zur Entlastung des Anspruches des historischen Details, behaftet das Werk andererseits weiterhin mit der Möglichkeit des Widerspruchs.

Eine relativ positive Bedeutung vermag U. Bleyenberg auch den Visionen Anna Katharina Emmericks (137–161) abzugewinnen, selbst wenn die literarische Überformung durch Clemens Brentano ein Hindernis für die Entscheidung der Frage nach der Originalität bleibt. Dennoch eröffneten die Schriften Brentanos einer rationalistischen Zeit den Zugang zur meditativen Vertiefung in das Mariengeheimnis. Am »Skandalon« der italienischen Visionärin Maria Valtorta, deren umfangreiches Schrifttum neben vielem romanhaftem Detail auch Texte von theologischer Tiefe enthält, zeigt A. Winter in seiner umsichtigen Wertung den Mittelweg auf, der bei der Beurteilung dieses Genres marianischer Frömmigkeit von der Theologie einzuhalten ist: die kritische Prüfung des Berichteten und die Aufnahme von Denkanstößen zur Vermittlung einer auch der Frömmigkeit zugewandten Marienlehre.

Auch wenn die Beziehungsnähe zum Zentralthema »Volksfrömmigkeit und Theologie« nicht in allen Beiträgen gleich eindeutig erreicht ist, zeigt doch der Sammelband, der mit einer beachtlichen Erwägung A. Ziegenaus' zum »Fundamentalprinzip der Mariologie« endet (191–206), eine relative Geschlossenheit in der Einbeziehung eines Nebenzweiges mariologischen Denkens in das Ganze einer Marienlehre, welche der Volksfrömmigkeit geöffnet, aber ihr doch auch kritisch zugewandt bleibt.

*Leo Scheffczyk, München*

*P. Fridolin Außersdorfer: Jesus Christus im wunderbaren Sakrament. Lichtglanz und Wohlduft der Wesensverwandlung und der Realpräsenz. Aus biblischen, patristischen, liturgischen Quellen, Innsbruck 1998.*

Das vorliegende Werk darf bezüglich seines theologisch-literarischen Charakters eine Sonderstellung beanspruchen, dies zunächst wegen seiner inhaltlichen Bedeutung. Es geht dem Verfasser (der sich nur als Herausgeber versteht) um die erfahrungs- und lebensmäßige Erschließung des Eucharistiegeheimnisses (mit Konzentration auf die Wesensverwandlung und die Realpräsenz), aber doch nicht in isolierter Betrachtung, sondern im Zusammenhang mit der ganzen Heilswirklichkeit und Heilsgeschichte, die im Geheimnis der innertrinitarischen Liebe ihren Grund hat und im Mysterium der Menschwerdung ihren Gipfel erreicht. Es ist das eine an die Patristik erinnernde gesamthafte, gleichsam »stereoskopische« Sichtweise, die u.a.

Irenäus v. Lyon einnimmt, wenn er die Eucharistie mit der Schöpfungstat zusammenbringt (Adv. haer. IV 17,5).

Von diesem inhaltlichen Datum her ist auch die formale Anlage des Buches zu verstehen: Es bietet eine Dokumentation bzw. eine Anthologie von biblischen, patristischen und liturgischen Texten, die unter dem jeweils führenden thematischen Gesichtspunkt (Trinität, Schöpfung und Fall, Inkarnation [aus Maria], Leiden und Sterben Christi, Auferstehung und Himmelfahrt bis hin zur Vergegenwärtigung des Heilswerkes in der Eucharistie) den heilsgeschichtlichen Weg zu dem Gipfelmysterium darlegen und es als diessseitige Vollendung dieses Weges verstehen lehren. (Das dem Ganzen vorangestellte farbige Schaubild vermag diesen imposanten Geschichtsgang auch visuell treffend zu illustrieren.) Die heilsgeschichtlichen Wegmarken und die sie belegenden Texte sind aber nicht mechanisch und unverbunden aneinandergereiht. Sie werden vielmehr durch einleitende, zusammenfügende und abschließende Erklärungen des Verfassers zu einem Kontinuum gebracht, so daß das Ganze eine Summula der gesamten Glaubenslehre bietet.

Unter den herangezogenen Interpreten der Glaubensmysterien aus der Väterzeit dominieren die dem hymnischen Stil des Werkes besonders entsprechenden Zeugen wie Irenäus, Ephräm d. Syrer, Ambrosius, Leo d. Gr., Gregor d. Gr. (aber auch Augustinus), unter den morgenländischen Kirchenvätern besonders Cyrill v. Jerusalem, Chrysostomus, Theodoret v. Cyrus, vor allem aber auch die Liturgien des Ostens, aus deren Nährboden diese lobpreisende Theologie ihre Kräfte zieht.

Aus der mittelalterlichen Tradition zieht der Verfasser, selbst ein Sohn des hl. Franziskus, zur Erhellung des Mysteriums der Eucharistie Aussagen des seraphischen Lehrers selbst, dann aber auch die seiner theologischen Schüler, Bonaventura und Duns Scotus, heran (ohne Thomas v. Aquin zu vergessen). Das Lob auf die Eucharistie, das in der Neuzeit fortklingt, belegt der Autor u. a. aus den Werken und Aussagen Calderons, Marias v. Agreda, Konrads v. Parzham. Die Reihe reicht bis hin zu Joseph Ratzinger und Odo Casel, dessen Lehre von der Mysteriengegenwart der Verfasser nahesteht.

Unter Heranziehung dieser umfassenden theologie- und frömmigkeitsgeschichtlichen Tradition entwirft der Autor ein Mosaik der Eucharistieverehrung, das seine Strahlkraft auch auf den heutigen gläubigen Leser nicht verfehlen kann. Wenn heute der (oftmals unterbliebene) Ruf nach einer »Erfahrungstheologie« mit subjektiven, aus dem zwischenmenschlichen Erleben abgeleiteten Erbaulichkeiten beantwortet wird, so ist die Antwort dieses Buches auf die Forderung nach Erfahrung eine