

schließlich die Mutter Jesu auch als Mutter aller Gläubigen und der Kirche ansprechen zu können (964); bei den Zisterziensern findet die *Maternitas spiritualis* besondere Beachtung. Joh. 19, 15ff wird dafür als wichtige Bibelstelle herangezogen, die auch als Beleg für die Kirchenstiftung betrachtet wurde. Diese Mutterschaft sei nicht nur im moralischen Sinn zu verstehen, sondern besage ein »schöpferisch-gebärendes« Mitwirken Mariens bei der Taufgeburt und der Erziehung des einzelnen Christen. Dittrich betont dann die geistliche Mutterschaft als Folge der *Assumptio*. Ausführlich wird dann die Relation Mariens zum Heiligen Geist und zur Trinität bedacht.

Doch verlangt der *Mater Ecclesiae* Titel neben der Klärung des Mütterlichen auch eine ekklesiologische Klärung. Als »Tochter Zion« veranschaulicht Maria ihre Zugehörigkeit zum Volk Israel als bester Teil und heiliger Rest, der uneingeschränkt das Ja-Wort gesprochen hat. Dittrich verfällt nicht der nach dem Konzil favorisierten Volk-Gottes-Ekklesiologie, sondern bleibt bei der für den Titel grundlegenden Leib-Christi-Sicht, wobei Maria den personalen Charakter der Kirche ausdrückt. Aber diese Kirche hat petrinische und marianische Prägung. Das petrinische Amt steht für die Unverfügbarkeit des Heils und für die Souveränität Gottes und die Mittlerstellung Christi zur Menschheit hin und das marianische Moment veranschaulicht das Prinzip der Kirche als mütterlich-empfangende Gebälerin Christi, die Rezeptivität und Konkausalität des erlösungsbedürftigen Menschen (1039).

Schließlich wird noch die ökumenische Relevanz des Titels erörtert. Dem Osten, so Maximos IV. Saigh sei der Titel unbekannt, er würde ferner die ökumenische Verständigung erschweren, während umgekehrt andere in Maria als der *mater unitatis* eine Hilfe zur Verständigung erblickten. Protestantische Stimmen zugunsten des Titels (Wickert, Wilckens) werden genannt (1054f), aber ebenso Erwartungen der Proklamation zugunsten eines ökumenischen Fortschritts.

Das vergleichsweise umfangreiche Opus (1168 S. im Kleindruck) verlangt auch eine ausführliche Besprechung. Es gelingt dem Autor, einige der schiefen nachkonziliaren Äußerungen über den *Mater-Ecclesiae*-Titel zurechtzurücken. Der Titel begegnet keineswegs nur bei »wenigen und dunklen Autoren des 12. Jhds.«, wie Philipus bemerkte, sondern ist älteren Datums und schon in der Liturgie um das Jahr 1000 greifbar. Interessant ist auch die Feststellung, dass die Mehrheit der Konzilsväter wohl für den Titel waren, über den nicht abgestimmt wurde. Dann hätte Paul VI. mit der Proklamation dieser Mehrheit eine Stimme verliehen. Die umfangreiche

Dissertation lohnt die Mühe der Lektüre reichlich, weil sie Einblick in die Argumentation vieler theologischer Persönlichkeiten und ihren Einfluss ermöglicht.

Wünschenswert wäre allerdings eine kürzere Fassung des zweiten Teils (»Analyse und Synthese«). Statt einer erneuten Darlegung von Positionen hätte man auch die Quintessenz aus den geschichtlichen Untersuchungen ziehen können. Diese *Desiderate* können aber das Urteil nicht schmälern, dass diese Arbeit zu den großen Leistungen der theologischen Forschung gehört. Sie verdient Beachtung der Fachtheologie. Fleiß und Mut des Autors sind zu bewundern. Hoffentlich werden sich die Ökumeniker einer anderen Sicht der *mater unitatis* öffnen und erkennen, dass die Einheit der Christen nicht das Ergebnis von Kommissionsitzungen ist, sondern ein Geschenk der Gnade, das vor allem der Fürbitte der Frau zu verdanken ist, deren mütterlicher Sorge gerade die Einheit ihrer Kinder am Herzen liegt.

Anton Ziegenaus, Augsburg

Hartmann, Stefan: *Die Magd des Herrn. Zur heilsgeschichtlichen Mariologie Heinrich M. Kösters*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2009 (*Eichstätter Studien*, N. F. 61), ISBN 978-3-7917-2183-5, 512 S., EUR 34,90.

Stefan Hartmann bietet in der von der Kath. Fakultät Eichstätt angenommenen Dissertation eine profunde Darstellung des Pallotinertheologen Heinrich M. Köster. Köster will durch die Konzeption »der heilsgeschichtlichen Stellvertretung der Menschheit durch Maria eine durch allzu privilegierten-orientierte, ästhetisierende, typologisch-symbolische oder feministisch-befreiungs-theologische Ansätze entstehende Gefahr der Verunklärung des Marienbildes« abwenden.

In den Prelegomena umreißt Vf. aktuelle Ansätze zur Mariengestalt, etwa die psychologisch-symbolische Interpretation (Maria als Archetyp) oder die kosmologische Identifizierung mit der Weisheit; zudem wird die Problematik eines eigenen mariologischen Traktats angesprochen. Maria ist eine Gestalt der Heilsgeschichte.

Das 2. Kapitel »Zur Person und Werk« bietet die Lebensdaten Kösters und eine Schilderung der Spannungen mit Schönstatt/Kentenich. Die Trennung schmerzte Köster. Zum Forschungsstand hebt Hartmann F. W. Künneths anthropologische Deutung (Mariologie als ekklesiologische Rede vom Menschen in der Erlösung), von A. K. Zielinskis »pallotinische Sichtweise« (Maria als Königin der Apostel) und M. Levermanns Arbeit über die Mit-

wirkung Marias hervor (Maria nimmt den Menschen in ihre eigene christusförmige Haltung hinein: als altera Maria wird er ein alter Christus).

Im 3. Kapitel behandelt Hartmann »Kontext und Wirkungsgeschichte« von Kösters Mariologie. Marienkritische Strömungen sieht Köster in der Jugendbewegung, in der Bibelbewegung und der liturgischen Bewegung. Als Antriebskräfte nennt Köster das ständige Anwachsen der Marienverehrung in der Geschichte der Kirche, wobei er einen gewissen Höhepunkt bei L. M. Grignon von Montfort feststellt. Die Volksfrömmigkeit, von Oswald und Scheeben als Vorreiter betrachtet, sieht Köster eher kritisch. Zu Scheebens Fundamentalprinzip geht Köster ferner auf eine gewisse Distanz. Zu den beiden Auflagen »Die Magd des Herrn« werden dann kritische Reaktionen besprochen; von Seiten K. Rahners ergeht der Einwand, dass dann, wenn Maria Repräsentantin der Menschheit in der Entgegennahme des Heils wäre, die Bedeutung der Menschheit Christi zu kurz käme. Jesus selbst ist das entscheidende Ja der Menschheit zu Gott, die Spitze der Menschheit (108). Wie, so fragt K. Rahner, ist der Kollektivakt zu denken, bei dem Maria die Erlösung angenommen habe. In Unus Mediator antwortet Köster auf die Kritik. Den Monophysitismusvorwurf ließ er daraufhin fallen. Es scheint in der Kontroverse mit Rahner einer weiteren Klärung des Beitrags der Menschheit Christi zu bedürfen (etwa im Sinn des Dyotheletismus). So wechseln sich Zustimmung, Kritik und Anmerkungen zu Kösters Sicht von Maria als Höchstvollendung der Kirche ab.

Schließlich stellt Vf. noch »begleitende mariologische Veröffentlichungen« Kösters vor: Neben dem »einen Mittler« gebe es auch echtes, wenn auch anders geartetes Mittlertum (127). »Das Christentum sei marianisch wie der Kreis rund ist« und marianische Frömmigkeit sei ganz und gar christozentrisch. Fragen der theologischen Erkenntnislehre, zum Verhältnis von Schrift und Tradition über die Rolle der Bibel im protestantischen Marienverständnis, werden in kleineren Schriften klar beantwortet. Ein Exkurs »zur Mariologie Karl Rahners« schließt dieses Kapitel. Eine kritische Stellungnahme zu Rahners Mariologie ist hier nicht möglich, aber die *assumptio* kann nicht als eschatologischer Normalfall verstanden werden. Doch gibt es Annäherungen zwischen Köster und Rahner. Vielleicht hat Rahner wegen seiner unklaren Trinitätslehre nie über die Gottesmutter geschrieben!?

Bei der Darstellung systematischer Schwerpunkte und Themen behandelt H. zunächst Grundbilder der Heilsgeschichte, deren erstes die Bundestheologie ist: Der Mensch als Beziehungswesen, mit dem

Gott einen Bund schließt und um Treue ringt. Die alttestamentliche Bundesgeschichte läuft auf den in Christus angebotenen Bund zu, dem sich Maria stellvertretend für das neue Bundesvolk öffnet (169). Ferner greift die Bundeswirklichkeit personal-polar aus, und zwar in universaler Ausrichtung und kontinuierlicher Entwicklung auf Christus hin. Überraschend greift Köster auf das aristotelische Potenz-Akt-Modell zurück, um den religiösen Akt zwischen Gott und Mensch an Maria zu exemplifizieren. Maria versinnbildet als *Pieta* die menschliche Opferbereitschaft und die Liebe zum Gekreuzigten. Ob Maria die heilsgeschichtliche Stellvertretung (*loco totius humanae naturae*: Thomas) wahrnimmt, wird an theologischen Reflexionen grundsätzlicher Art und an neuen Mariologen untersucht (z. B. ist G. Söll skeptisch). Hartmann zeigt, dass und wie der Miterlösungsgedanke Mariens Vertretung der Menschheit fungiert (als Empfängerin der Erlösungsfrüchte und als Bringerin der Opfergaben). Gerade von Scheeben abhängige Autoren betonen diese Vertretung (243), zu der Maria von Gott beauftragt ist. Auch reformatorische Theologen seien für diesen Gedanken offen (245).

Jedoch arbeitet dann Köster über die theologiegeschichtlichen Zeugnisse hinaus systematisch einen freien Raum für den marianischen Stellvertretungsgedanken heraus (246ff): Die Heilswirklichkeit beruht – bundestheologisch betrachtet – auf der göttlichen Person Christi und einem menschlichen Du, das Maria als Stellvertreterin der Menschheit einnimmt. Maria ist hier »gleichsam das Menschengeschlecht in Person« (Leo XIII.) Diese Sicht provozierte den Monophysitismusvorwurf Rahners, der fragt, wie Maria die Spitze der Menschheit sein kann, wenn der Personalpol der Menschheit durch Christus besetzt ist (250). Jesus ist nicht nur das Ja Gottes zur Menschheit, sondern auch, so Rahner, der Menschheit zu Gott. Aber kann die Menschheit Christi ein die Erlösung annehmendes Ja sprechen? Köster kann sich auf Chalkedon und Thomas berufen.

Der Stellvertretungsgedanke impliziert irgendwie eine Ermächtigung des Vertreters durch den Vertretenen (265ff). Köster arbeitet verschiedene Stufen und Arten von Stellvertretung heraus, die sich neben dem *mediator absolutus*, Christus, anbieten. Im Moment der Mutterschaft, in der sich Gott in seinem Worte den Menschen übergibt und Maria den religiösen Akt der Gesamtmenschheit verkörpert (und dazu von Gott ermächtigt ist), begegnen sich zwei Spitzen. »Die Personalität der Hinordnung auf das ewige Wort – erreicht nicht in der Menschheit Christi, sondern in Maria die reinsten Form« (270). So ist sie Mittlerin zum Mittler. Die Stunde der Mutter-

schaft war die Verkündigung. Die Stellvertretung begegnet in der Tradition immer unter dem Namen der Neuen Eva. Im Anschluss an G. v. Le Forts Sicht der ergänzenden Gegensätzlichkeit der Geschlechter (Mann mehr initiativ, Frau mehr rezeptiv) zeigt dann Köster Maria als das »höchste potentielle Prinzip, das Gott empfänglich entgegen nimmt« (279). »Die Bipolarität zwischen Maria als gliedhafter Stellvertreterin der Menschheit (Potenz) und Gott in Christus (Akt) ist der Ausgangspunkt des objektiven Heilsgeschehens, das noch der subjektiven Annahme durch die anderen Glieder der Menschheit bedarf« (ebd.). In der Verkündigung geschieht die vollkommene Auslieferung an Gott in gliedhafter Stellvertretung.

Die Mitwirkung Mariens an der objektiven Erlösung am Kreuz, die *compassio*, wird mit einem Exkurs zur Corredemptrix-Lehre bis zum II. Vaticanum eingeleitet (290). Im weiteren Abschnitt: »Synthese« der Corredemptrix-Kontroverse, sucht Köster einen Raum für die mittlere Stellvertretung der Menschheit im Tod Jesu, wobei aber eine synergistische Gleichschaltung von Gott und Mensch vermieden werden muss. Die Corredemptrix-These besagt (310ff) die Einbindung Mariens in das objektive Erlösungsgeschehen, und zwar in der Weise, dass sie ein unabdingbares Teilmoment der objektiven Erlösung durch Christus ist. Zur Erklärung bringt Köster nach Eph 5 die Hingabe des Sohnes, der den Rezeptionsakt durch die Kirche (= Maria) einschließt. Der Verweis Hartmanns auf die (vom Rezensenten kritisch gesehene) Beichttheologie Adriennes v. Speyer hilft aber nicht weiter (obwohl die sakramentstheologische Analogie einleuchtet), denn das Beichtbekenntnis ist richterliche Selbstanklage des aus der Taufschuld verantwortlich gefallenen neuen Geschöpfes. Die »Beichte« Mariens steht im Gegensatz zur Heiligkeit der Kirche und Mariens.

Gleichsam einschränkend zu dieser Einbindung in den Erlösungsvorgang wird aber dann die Einzigkeit des Opfers Jesu herausgehoben (318). Aber doch muss das Verdienst Mariens auf Golgotha aufgezeigt werden, denn die Handlungen der Menschen sollen Gott durch ihren Wert gefallen: Köster denkt hier an eine besondere Form des Mitleidens in der Kreuzesnachfolge, im Mitopfern und Miterlösen nicht als Erlösungsbewirkung, sondern als Erlösungsentgegennahme. In seinem Referat auf dem mariologischen Kongress in Lourdes 1958 führt Köster zur rezeptiv-aktiven Teilnahme aus: »Dies ist die ekklesiotypische Figur der marianischen Miterlöserschaft, die das große Sakrament der Erlösung stellvertretend empfängt (nullum sacramentum celebratur nisi recipitur)«. Anschließend (328ff) werden kritische Positionen zu Köster vorgestellt.

Unter dem heilsgeschichtlichen Ereignis von Pfingsten ordnet dann Köster die Mitwirkung Mariens in der subjektiven Erlösung der einzelnen Gläubigen, also die Gnadenmittlerschaft ein. Während die Corredemptrix thematisch zu Ostern gehört, wird die Mediatrix Pfingsten zugeteilt. Die subjektive Vermittlung geschieht durch die Orante, die Gegenspielerin Satans ist. Für ihn ist Maria, die Heilige, furchtbar wie ein geordnetes Kriegsheer. So wirkt Mariens Heiligkeit im Heilsbund.

Das 6. Kapitel ist überschrieben mit: »Zwischen Christologie und Ekklesiologie«. Wenn Christus das Ursakrament ist, dann Maria der Urempfang. Hier das schöne Wort Kösters: »Die Mutterschaft Mariens ist sozusagen die Erstkommunion der Menschheit« (364): Zunächst bietet Hartmann einen Exkurs über katholische Ekklesiologie im 20. Jahrhundert (364ff). Anschließend wird der Bezug »Maria und die Kirche« behandelt, der dann unter dem Aspekt »Braut – Kirche und Bräutlichkeit des Gottesbundes«, »Mutter – Kirche und die christlichen Stände« ausgefaltet wird. Allerdings wird (trotz 387) die Thematik: Maria, Mutter der Kirche, völlig ausgespart. Nochmals greift Hartmann dann (387ff) die Frage um die Berechtigung der Kritik Rahners auf: Köster wollte nicht die Rolle der Menschheit Jesu auf die Person Mariens übertragen.

Das 7. Kapitel fragt nach den spirituellen Aspekten. Marianische Spiritualität ist nach Köster keine Sonderspiritualität. Wahl, Weihe, Bündnis werden als Charakteristika dieser Spiritualität besprochen. Die erzieherische Formkraft dieser Spiritualität hebt gerade Kentenich hervor. Maria eignet ein »anthropologisches Urbildreichtum« (408ff): die Sündelose, die Mutter, die Jungfrau, die Glaubende, die Betende.

Schließlich arbeitet Hartmann noch »Anregungen Kösters für eine künftige Mariologie« heraus (8. Kap.). Die Marienlehre des Zweiten Vaticanums wird von Köster »als erste geschlossene und umfangreiche Darlegung durch ein Konzil« begrüßt. Auch die Vermittelbarkeit der Position Kösters im ökumenischen Dialog wird thematisiert (wobei natürlich der protestantische Standpunkt je nach Autor schwankt). Der letzte Abschnitt dieses Kap. (8.3) ist wegen seiner Gedrängtheit kaum darzustellen; noch schwieriger ist es, dazu Stellung zu beziehen, gerade aus der Sicht Kösters. In einem zusammenfassenden Epilog wird Maria als Person (nicht als Symbol!) als der erste neue Mensch gezeigt.

Dem Verfasser sei gedankt, dass er den großen Mariologen H. M. Köster systematisch dargestellt und in die Zeitausinandersetzung hineingestellt hat. Die Arbeit verdient hohe Anerkennung, weil sie sich nicht auf Köster beschränkt, sondern die ma-

riologische Diskussion des 20. Jhds. dokumentiert. Dass die Thematik *mater ecclesiae* bei deutschen Theologen oft nur geringe Akzeptanz findet, ist bekannt. Hätte sie aber nicht stärker diskutiert werden müssen? Da die Päpste seit Johannes XXIII. diesen Titel zustimmend gebraucht haben und der theologiegeschichtlich besser belegt ist, als in der nachkonziliaren Mariologie behauptet wurde, und besonders bei den deutschen Theologen. Er ist christotypisch! Auf alle Fälle: Wer sich der Mühe der Lektüre dieser Untersuchung unterzieht, wird reich belohnt. *Anton Ziegenaus, Augsburg*

## Kirchenrecht

*Schneider, Caroline H.: Kooperation oder Fusionierung von Pfarreien? / Strukturelle Veränderungen im Bistum Essen aus kirchenrechtlicher Sicht (= Beihefte zum Münsterischen Kommentar, 53), Essen (Ludgerus Verlag) 2008, ISBN 978-3-87497-266-6, 154 Seiten, EUR 24,00.*

Ohne Zweifel hat sich die Verfasserin der gegenständlichen Studie einer ebenso aktuellen wie brisanten Thematik angenommen: Den derzeit in den meisten deutschen Diözesen in Planung oder Durchführung befindlichen seelsorglichen Strukturformen, deren vorrangiges Ziel – ungeachtet aller Unterschiede in Begrifflichkeit und konkreter Ausgestaltung – darin besteht, der abnehmenden Zahl an Priestern und (praktizierenden) Gläubigen sowie den schwindenden finanziellen Mitteln Rechnung zu tragen. Die zu diesem Zweck in Betracht gezogenen Strategien und Maßnahmen reichen »von der Anvertrauung mehrerer Pfarreien an einen Pfarrer [...] über die Wahrnehmung der Seelsorge in einer oder mehreren Pfarreien durch ein – priesterliches oder klerikal-laikales – Seelsorgeteam, der rechtlich unverbindlichen Zusammenarbeit in Verbänden von Pfarreien und der rechtlichen Errichtung solcher Verbände mit der Konsequenz, klar definierte Kompetenzen an den Verbund abgeben zu müssen, bis hin zur Zusammenlegung von Pfarreien durch Aufhebungen, Rück- und Zupfarungen und Neuerrichtung« (1).

Im Fokus der gegenständlichen Studie stehen die seelsorglichen Strukturformen in der Diözese Essen, deren Reformkonzept (»Zukunftskonzept Essen«) insofern von besonderer Bedeutung ist, als es die der meisten anderen Diözesen sowohl an Radikalität als auch an Uniformität weit übertrifft: Die bislang über 250 Pfarreien der Diözese sollen bis auf wenige Ausnahmen aufgehoben (!) und zu etwas mehr als drei Dutzend Großpfarreien mit bis zu

mehreren Zehntausend Gläubigen zusammengefasst und als solche neu (!) errichtet werden. Die Großpfarreien (mit Pfarrer und Pfarrgemeinderat) wiederum sollen in mehrere sogenannte »Gemeinden« (mit eigenem Priester und eigenen »Gemeinderäten«) aufgliedert werden, die jedoch jeder der rechtlichen Eigenständigkeit entbehren. Der Pfarrer als Leiter der Großpfarreie ist »zugleich auch Leiter jeder Gemeinde und Vorgesetzter für das gesamte seelsorgliche Personal der Pfarrei« (97). Für die über 100 Kirchen, die infolge des Zukunftskonzepts »funktionslos« werden, sollen »Möglichkeiten der Umnutzung, der Vermietung, des Verkaufs und auch des Abrisses geprüft« (107) werden.

Die Verfasserin hat ihre als Lizentiats-Dissertation verfasste Studie in drei Kapitel gegliedert, deren Ergebnisse sie in einem vierten Kapitel zusammenzufassen und einer kritischen Würdigung zu unterziehen beabsichtigt. Im ersten Kapitel geht es um die »Grundlegung der Fragestellung« (1–14), näherhin um die einschlägigen kirchenrechtlichen Vorgaben für Pfarrei, Pfarrer und Pfarrseelsorge auf der einen und die gegenwärtigen demographischen, soziologischen und finanziellen »Umbrüche« (9) in den deutschen Diözesen auf der anderen Seite. Das zweite Kapitel widmet sich den (möglichen) Reaktionen auf die genannten Umbrüche, und zwar zunächst unter kirchenrechtlichem und daran anschließend unter staatskirchenrechtlichem Aspekt; es trägt den Titel »Rechtliche Vorgaben und Implikationen für Formen der Kooperation und Zusammenlegung von Pfarreien« (15–63). Im vergleichsweise umfangreichen dritten Kapitel schließlich stellt die Verfasserin »Die Gestaltung des pfarrlichen Strukturwandels im Bistum Essen« (65–129) dar. Ein »Abkürzungsverzeichnis« (135–137), ein umfangreiches »Quellenverzeichnis« (139–148) sowie ein (leider lückenhaftes) »Literaturverzeichnis« (149–154) runden die Studie ab.

Wer nach einer gestrafften und übersichtlichen Darstellung der für die seelsorglichen Strukturformen (zumindest in der Diözese Essen) relevanten kirchlichen Rechtslage sucht, ist mit der gegenständlichen Studie einigermaßen gut bedient; wer hingegen eine kritische Analyse des erhobenen Befunds erwartet, wird weitgehend enttäuscht sein: »Zusammenfassend lässt sich festhalten«, so das dürftige Fazit, »dass es weniger auf die gewählte Form bei der Strukturierung der Pfarrseelsorge ankommt als darauf, nach der Erstellung eines Konzeptes« zu sorgen, »das von den langfristig zu erwartenden personellen und finanziellen Entwicklungen ausgeht« (133–134). Selbst die in der Diözese Essen vorprogrammierte Entstehung einer