

Zur Zeit Jesu war der Glaube an die Auferstehung aller Toten am Ende der Welt Gemeingut fast aller Juden (mit Ausnahme von sadduzäischen Kreisen). Aber die Vorstellung, dass ein einzelner Mensch vor dem Jüngsten Tag auferstanden sei, war dem Judentum völlig fremd. Der Anstoß zum Glauben an den auferstandenen Jesus konnte nur von ihm selbst kommen. Das leere Grab Jesu galt nicht als Beweis für seine Auferstehung; vgl. die Reaktion der Maria von Magdala beim Anblick des leeren Grabes (Joh 20,1f.11–15). Aber die Auferstehung setzt das leere Grab voraus.

Für die Christusgläubigen aller Zeiten gilt 1 Kor 15,17: »Wenn aber Christus nicht auferweckt worden ist, dann ist euer Glaube nutzlos«.

K. Jaros hat ein wertvolles Buch über Jesus verfasst. Er hat aufgeräumt mit der verbreiteten irrigen Vorstellung, dass der Erzählstoff der Evangelien gegen Ende des 1. Jhs. n. Chr. aus anonymen Gemeindepsephungen entstanden sei. Zu Joh hätte man eine Auseinandersetzung mit den Leugnern der apostolischen Authentizität gewünscht. Als Quellen für die Kindheit Jesu nennt der Vf. Maria, die Mutter Jesus, und seine Verwandten, geht dann aber selektiv mit den Berichten um. Die Mehrzahl der Jesu zugeschriebenen Wunder hält er für authentisch. Manche Interpretationen der Wundergeschichten überzeugen nicht: Z.B. deutet der Vf. die Brotvermehrung (unter 5000/4000 – nicht unbedingt ein Duplikat) analog einer rabbinischen Schrift über den Priestersegen, wo winzige Brocken eines gesegneten Brotlaibes die Selbstgenügsamen satt machen; aber in den Evangelienberichten bleiben noch volle Körbe übrig, obgleich die Menschenmenge gesättigt wurde! Die Auffassung Satans als einer unpersönlichen bösen Macht widerspricht der katholischen Lehre (vgl. DH 800: IV. Laterankonzil; DH 3002: I. Vaticanum). Die Hinzunahme jüdischer Schriften zur Erläuterung der Evangelienberichte öffnet einen weiteren Horizont für den Interpreten. Bedauerlicherweise befinden sich die zahlreichen informativen Anmerkungen am Ende des Buches, was die Lektüre erschwert. *Alexander Desezar, Netphen*

## Theologie des 20. Jahrhunderts

Markus Hofmann: *Maria, die neue Eva. Geschichtlicher Ursprung einer Typologie mit theologischem Potential (Mariologische Studien XXI, hrsg. von Manfred Hauke) Regensburg 2011, ISBN 978-3-7917-2294-8, 44,90 Euro, 582 S.*

Jesus Christus als der Neue Adam – dieses umfassende, biblische Motiv bildet eine bleibende Herausforderung für die Theologie. Dabei stellt

sich auch die Frage nach der neuen Eva. Nachdem Alois Müller 1951 mit seiner wichtigen Arbeit »Ecclesia-Maria« (Fribourg) und ab 1954 die französische »Société d'études mariales« (SFEM) auf vier Tagungen dieses Thema ausführlich betrachtet und 1996 die Zeitschrift »Estudios Marianos« (Madrid) mit vier Beiträgen die Nova Eva gewürdigt hatten, schien die Antwort in der Theologie des 20. Jahrhunderts gegeben zu sein. Die Tatsache, dass das Eva-Maria-Motiv im Marienkapitel von Lumen gentium behandelt wird, hat in den romanischen Ländern Europas zu weiterem Interesse geführt, nicht aber in Deutschland. Dem Defizit einer deutschen Monographie zum Eva-Maria-Motiv hat nun der Regens des Kölner Priesterseminars abgeholfen.

Markus Hofmann fragt in seiner Dissertation (Universität Augsburg, Prof. Dr. Anton Ziegenaus) in acht Kapiteln nach dem geschichtlichen Ursprung der Eva-Maria-Typologie, in eher patrologischer Weise; im neunten Kapitel betrachtet er die diesbezüglichen lehramtlichen und liturgischen Äußerungen seit 1854.

Im ersten Kapitel (S. 21–118) werden Justin und Irenäus untersucht, bei denen Maria zuerst als typologisches Pendant Evas erscheint, samt Quellen und »Anknüpfungspunkten«. Justin ist nach der Klärung biblischer und außerbiblischer Bezugspunkte seiner Erwähnung Mariens als zweiter Eva im »Dialog mit dem Juden Tryphon« (Gen 3, 15; Lk 1, 26–38; Protoevangelium des Jakobus; Ascensio Isaia; Oden Salomos; Epheserbrief des Ignatius) eher als ein Tradent des Motivs denn als dessen Schöpfer zu werten. Irenäus hat als Systematiker im Rahmen seiner Rekapitulationstheologie die Typologie breiter dargelegt. Hofmann betrachtet hier Entfaltung und Abhängigkeiten (Justin, Victorinus von Pettau, Papias, Diognet-Brief). Er bietet ein ausführliches Text- und Quellenreferat und illustriert Parallelen sogar mit Diagrammen.

Im zweiten Kapitel geht es um die zunehmende Rezeption der Typologie im dritten Jahrhundert (S. 119–151), bei Klemens von Alexandrien, Tertullian, Origenes, Gregor Thaumaturgos sowie Cyprian von Karthago. Origenes hat das Eva-Maria-Motiv erweitert, ebenso Tertullian, der mit Maria auch die Kirche als Antitypos Evas würdigt, wie es im vierten Jahrhundert öfters vorkommt.

Das dritte Kapitel (S. 152–179) fragt nach Anknüpfungspunkten im Alten Testament (Gen 1–4; Tob 8, 6; Sir 25, 24) und konstatiert, dass das AT oft heilsgeschichtlich-typologisch argumentiert.

Im vierten Kapitel (S. 180–240) werden außerkanonische Schriften nach Ansätzen für eine Eva-Maria-Typologie befragt (AT-Apokryphen, Jubiläen-

buch, Henochbuch, Apokalypse Abrahams u. Moses, Vita Adae et Evae, 4. Makkabäerbuch; Texte von Qumran, Philo v. A., Flavius Josephus, rabbinische Traditionen). Demnach wird Eva im AT und in anderen jüdischen Schriften beachtet, individuell und kollektiv, so dass Elemente der späteren Typologie erkennbar seien.

Das fünfte Kapitel (S. 241–331) ist dem Neuen Testament gewidmet, insofern es Ansätze für die Typologie bietet (Röm 5, 1; Kor 15, 2; Kor 11; Röm 16,18 ff; Eph 5, 21–32; 1 Tim 2, 13ff). Hofmann spricht von einer »indirekten Vorbereitung«, wobei das Eva-Kirche-Motiv als vordergründiger gelten darf (bei Joh 19, Offb 12). Der ekklesiologischen Nova-Eva-Typologie bis 300 ist das sechste Kapitel (S. 332–358) gewidmet (Hirt des Hermas, 2. Klemensbrief, Märtyrerbrief v. Lyon, Hegesipp, Irenäus, Aberkios-Inschrift, Hippolyt, Klemens v. Alexandrien, Tertullian, Origenes und Methodius v. Olympos). In dieser Phase werden Maria und Kirche noch nicht zusammengedacht: »Die beiden Typologien laufen nebeneinander her« (S. 357); das vierte Jahrhundert verbindet sie – dem widmet sich das lange siebte Kapitel (S. 358–464). Angesprochen werden Texte von Ephräm, die Maria als aktive Gestalt charakterisieren, als zweite Eva beim Erlösungswerk. Texte von Didymus, Gregor von Nyssa und Zeno werden befragt. Das »Panarion« des Epiphanius ist besonders ertragreich, thematisiert es doch »alle drei Ebenen der antithetischen Eva-Maria-Parallele« (S. 408): die moralische, die soteriologische sowie die mütterliche Ebene. Es spricht klar Maria als die Mater viventium (Gen 3, 20) an und sieht sie mit der Kirche ineins.

Dem Kirchenvater Ambrosius räumt Hofmann viel Raum ein, der vorrangig in der Kirche die zweite Eva sieht; Maria aber ist Ecclesiae typus. Er konnte neben Maria ebenso Sara als zweite Eva vorstellen. Sein Schüler Augustinus steigert die Vorrangstellung der Kirche noch, der er Maria als Membrum supereminens einordnet. Zwar zitiert er gelegentlich das unbestimmte Eva-Maria-Motiv, nennt aber dann Ijobs Frau erstmals explizit »Nova Eva« (S. 456); diese Formulierung wurde später mariologisch verwendet (ab 6. Jh.).

Hofmann kommt zum vorläufigen Fazit, dass die patristische Theologie im Osten wie im Westen im vierten Jahrhundert sowohl mariologisch wie ekklesiologisch die Nova Eva thematisiert. Maria erscheint als das Ur- und Vorbild der Kirche, der Frauen allgemein, der Jungfrauen speziell. Maria habe die Frau nicht nur rehabilitiert, sondern eine neue Würde und Vollkommenheit gesetzt (S. 460ff). Die Eva-Maria-Antithese zeige seit der Spätantike die Mutter Jesu als tatsächliche Mater

viventium, in Würdigung der persönlichen Heiligkeit und heilsgeschichtlichen Bedeutung Mariens. »Am Ende des 4. Jahrhunderts ist das Thema ‚Maria – die neue Eva‘ in der gesamten katholischen Christenheit verbreitet und hat einen bereits entfalteten Entwicklungsstand erreicht«; da »mit dem Konzil von Ephesus ... eine neue Epoche der Mariologie beginnt, erscheint es gerechtfertigt, die Betrachtung des Ursprungs und der bis dahin erfolgten Entwicklung des Motivs« zu beenden. Er schließt allerdings ein kurzes Kapitel (S. 464–478) an, in dem er die Häresie Marcions und der Gnosis prüft, ob sie die Formulierung der Eva-Maria-Typologie ausgelöst haben, was chronologisch zu verneinen sei; allerdings könnten sie als Katalysatoren der Entwicklung gesehen werden.

Das Schlusskapitel (S. 479–531) vollzieht einen mutigen Sprung von über 1400 Jahren. Endpunkt der patrologischen Untersuchung war das Konzil von Ephesus, die Zwischenzeit wird mit einer mageren Fußnote abgewickelt (die genannten 24 Referate der SFEM aus den Jahren 1954 bis 1957 wären vollständig zu dokumentieren, darunter Autoren wie J.-H. Nicolas und J. Galot); das Mittelalter kommt indirekt in den Blick bei den marianischen Hymnen des Stundengebetes, die Hofmann nach dem Eva-Maria-Motiv befragt (»Liturgische Erwähnungen«, S. 513–524).

Es ist korrekt, in den Dogmatisierungsbullen von 1854 und 1950 sowie der Konstitution Lumen gentium die bedeutsamsten Momente der jüngeren Entwicklung zum Nova-Eva-Motiv zu sehen; die Äußerungen der Päpste und des Weltkatechismus (1992) bestätigen das lehramtliche Gewicht. Hofmann referiert diese Dokumente und Äußerungen, mit vorsichtigem Kommentar. Die wichtigen Punkte, die er hervorhebt, hätte man gerne weiter analysiert gesehen; die 18 Ergebnissätze im Abschluss (Ss. 524ff) hätte man im Rahmen einer dogmatischen Arbeit gerne ausführlicher besprochen gesehen, z.B. die Frage, ob das Nova-Eva-Motiv als Fundamentalprinzip der Mariologie gelten, ob es umfassender als die Gottesmutterchaft den Bedeutungsumfang der Mariengestalt darlegen kann. Den beiden wichtigen Autoren des 19. Jahrhunderts zum Nova-Eva-Motiv, John H. Newman und Matthias J. Scheeben, hätte mehr Interesse gebührt.

Beim Hinweis auf das ekklesiologische Gewicht der Eva-Maria-Typologie, speziell bei Paul VI. und dessen Einsatz für den Mater-Ecclesiae-Titel auf dem II. Vatikanum (S. 490), ist zu korrigieren: die Konzilsväter konnten nicht direkt über den Titel abstimmen, die Entscheidung hierzu traf allein die Theologische Kommission (vgl. die Monographie: Mater Ecclesiae, Würzburg 2009, S. 573ff).

Hofmann zitiert gegen Ende einen gewaltigen Satz von Erich Przywara: »Das Dogma mithin, für das geradezu ausschließlich die gesamte Offenbarung und Überlieferung der Väter und Liturgie und der Glaubenssinn des Volkes zeugt, ist das Eine Dogma vom Gegenüber zwischen erstem Adam und erster Eva und zweitem Adam und zweiter Eva. Das ist das Dogma, das vielfach mißverständlich und ungefüß geahnt und ausgesprochen wird in der sogenannten Mittlerschaft und Miterlöserschaft Mariens. In Wirklichkeit aber ist es das eigentliche Grunddogma der Heils-Ökonomie überhaupt. [...] Unbefleckte Empfängnis wie Himmelfahrt sind nur kleine Mosaiksteinchen dieser einen Grundwahrheit, mit der das Christentum steht und fällt« (Um Maria, in: E. Przywara, In und Gegen, Nürnberg 1955, 338; bei Hofmann: S. 526f). Das Zitat des großen Jesuiten, kongenial zu den ähnlich weit ausholenden mariologischen Gedanken von Pater Wilhelm Klein SJ, zeigt das enorme Potential, das im mariologischen Nova-Eva-Motiv steckt.

Regens Hofmann hat in seiner Arbeit patrologisch gründlich gezeigt, dass die Eva-Maria-Typologie »einen aus biblischem Denken erwachsenen Deutungsschlüssel für die heilsgeschichtlich einzigartige Stellung der Mutter Jesu« (S. 529) darstellt. Wenn dabei theologisch die Darlegung der wahren Inkarnation Christi im Vordergrund stehen muss, so wird doch die weitreichende Bedeutung Mariens erhellt, die allgemein die Rolle der Frau in der Heilsgeschichte beleuchten kann. Das Eva-Maria-Motiv verspricht auch in ökumenischer Hinsicht, im Rahmen einer umfassenden Theologie manche Klärung zu bringen, wie Hofmann anmerkt. Er schließt mit dem Wunsch, dass weitere Arbeiten zur Vertiefung des Themas folgen mögen – dem kann man sich nur anschließen.

Achim Dittrich, Hütschenhausen

## Fundamentaltheologie

Richard Heinzmann / Mualla Selçuk (Hg.), *Offenbarung in Christentum und Islam/İslam ve Hristiyanlık* □ *Vahiy (Interkulturelle und interreligiöse Symposien der Eugen-Biser-Stiftung 5)*, Stuttgart 2011. 225 S. ISBN 978-3-17-021720-1

Unter den interkulturellen Studien und religions-theologischen Diskursen fällt der vorliegende, durchgehend zweisprachige (türkisch-deutsche) Sammelband auf: Er dokumentiert die Vorträge einer gemeinsamen Tagung der Eugen-Biser-Stiftung und der Professoren der muslimischen Theologischen Fakultät der Universität Ankara. Ein bewusst

mehr extensiver und deskriptiver Offenbarungs-begriff lässt es zu, Positionen in einem islamisch-christlichen Dialog zu bestimmen und vorsichtig einzunehmen, ohne die Gesprächspartner im Voraus auszugrenzen. Mit einem Blick auf den größeren Kontext dieses Dialogs eröffnet der Hannoveraner Religionswissenschaftler Peter Antes über »Offenbarung im Hinduismus und Buddhismus« (17–31). Recep Kılıç stellt »Die islamische Offenbarung im Lichte aktueller Diskussionen« vor (31–47): Diese (arab. *wahiy*) meine Mitteilung, Eingebung bzw. Andeutung und schließe einen auf den Koran beschränkten »Eingriff Gottes in die Geschichte« (31, vgl. 37) ein, die durch den vermittelnden Propheten als doktrinale Wahrheit, aber nicht wie im Christentum als personale Selbstmitteilung festgehalten werde (41). Diesen personenzentrierten Begriff stellt dagegen Knut Backhaus konzipiert vor (»Offenbarung im Neuen Testament. Zehn Thesen«: 49–57), besonders im Blick auf den hörenden Menschen, der »bleibend Teilhaber am Offenbarungsgeschehen« sei (55). Wie »Offenbarung im Koran« (59–99) erfolge, verdeutlicht Halis Albayrak am Propheten, der als Kommunikator zwischen Gott und Mensch die vorkoranische Rolle des Dichters und Wahrsagers theologisch ausfülle, allerdings nicht durch poetische Eigenleistung (die eher eine Inspiration aufnehme), sondern durch die Weitergabe einer strikten vertikalen und objektiven Offenbarung an die Menschen (vgl. 97/99). Den orthodoxen Konsens habe nach Fehrollah Terkan »Das Offenbarungsverständnis der muslimischen Philosophen in der klassischen Epoche« (101–127) erschüttert: Die empfängliche »virtuelle« Vernunft, die natürlicher Weise zur Aktivität disponiert sei, ergreife den Offenbarungsinhalt als universal-ewiges Wissen über die ewigen Wahrheiten (»Das Wissen, das in Folge der Symbolisierung der universalen philosophischen Wahrheiten erworben wird, ist das, was traditionellerweise Offenbarung genannt wird«: 119). Die vorstellungsbezogene Symbolik prophetischen Handelns und Redens erzeuge letztlich Offenbarung (119) – eine Rationalisierung des Übernatürlichen, das die Orthodoxie herausfordern musste. Unter dem Titel »Von der Information zur Kommunikation. Das Offenbarungsverständnis der beiden Vatikanischen Konzilien« (129–143) skizziert Martin Turner die korrelativen Konzepte von natürlicher und übernatürlicher Vernunft, wie sie das Lehramt der Kirche formuliert, beklagt aber die angebliche Verengung von Offenbarung auf kognitive Inhalte im Vatikanum I (vgl. 137). Für Ahmet Akbulut hingegen setzt »Offenbarung in der islamischen Theologie (Kalam)« (145–165) deren Selbstverständnis als vernünftige Koranwissenschaft voraus; dabei