

Der Autor stellt meine angeblichen Aussagen – aber zu Recht ist er sich der korrekten Wiedergabe nicht sicher (104) – unter die erstaunliche Qualifikation „semideistisch“ (105). Sie würde wohl besser zu seinen eigenen Auffassungen passen. Denn er bestreitet, dass von vornherein alles, was geschieht, vollkommen in Gottes Macht ist. Von seinem Vorverständnis her schreibt er mir die Auffassung zu, „eine restlose Verschiedenheit von ...‘ mache ein Agieren des restlos Verschiedenen in der Welt unmöglich“ (100). Gerade die Möglichkeit solcher Argumentationen in einem Gott und Welt übergreifenden System schließe ich systematisch aus. Man kann nicht Gott zu logischen Schlussfolgerungen verwenden.

Die Frage, ob Gott in seiner Würdigung des Menschen und damit in der Zulassung des Bösen „nicht zu weit geht“ (397), bleibt in der Sicht des Autors am Schluss „bewusst offen und der eigenen Entscheidung überlassen“ (ebd.).

P. KNAUER S. J.

LOHFINK, GERHARD/WEIMER, LUDWIG, *Maria – nicht ohne Israel. Eine neue Sicht der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis*. Freiburg im Breisgau: Herder 2008. 443 S., ISBN 978-3-451-29789-2.

Dies ist ein theologisches Buch, dessen Lektüre die Anstrengung, ohne die es ein Studieren und Reflektieren nicht gibt, vergessen lässt, und das einfach Freude bereitet. Es geht um Inhalte, die dem, der am Leben der Kirche teilnimmt und dem die Welt der Theologie nicht unvertraut ist, bekannt sind, und die hier nun doch noch einmal ganz neu erschlossen werden. Dies geschieht in einer leserfreundlichen Sprache, die ohne die gedrechselten Sätze, denen man sich in vielen theologischen Büchern ausgesetzt sieht, und ohne eine komplizierte Fachbegrifflichkeit, auskommt. Man spürt, dass die Verf. willens sind, den Lesern neue Einsichten zu erschließen und sie an den Erkenntnissen, die sie selbst lebensmäßig beanspruchen, teilhaben zu lassen.

Handelt es sich um ein dogmatisches Werk? Oder liegt hier ein exegetisches Buch vor? Beides trifft zu. Das dogmatische Denken vollzieht sich als ein Auslegen der biblischen Texte. Diese werden auf Motive hin befragt, die in der Theologie und in der Liturgie der Kirche zur Sprache kommen und nicht selten in lehramtliche, auch konziliare Entscheidungen eingegangen sind. Solch ein Miteinander von Exegese und Dogmatik legte sich schon dadurch nahe, dass das Buch ein gemeinsames Werk zweier Autoren ist, die diese beiden theologischen Fächer vertreten: Lohfink ist von Hause aus Exeget, Weimer ist Dogmatiker. Beide haben die üblichen Grenzen, innerhalb derer sich ihre Fächer gewöhnlich bewegen, überschritten: Der Exeget, der als Neutestamentler bekannt ist, bewegt sich hier über lange Strecken hin im Bereich des Alten Testaments; der Dogmatiker erschließt seine Themen entschlossen im Zeichen einer neuen Israeltheologie. Das Buch bietet annäherungsweise einen Gesamtaufriß christlicher Theologie: eine Kirchenlehre, eine Sündenlehre, eine Gnadenlehre, eine Schöpfungslehre, eine Christologie, vor und hinter allem eine Gotteslehre, und alles erscheint in der Mariologie vernetzt und verknüpft. Dies ist nur darum möglich, weil Maria in Person so vieles bündelt und spiegelt: Sie ist die Mutter Jesu, sie ist die Mutter Gottes, sie ist das Urbild der Kirche, sie ist die Tochter Zion, sie ist die „immaculata“, sie ist die „assumpta“, und in allem die Frau, die Gottes Schöpfung repräsentiert. Die dogmatische Aussage, Maria sei ohne den Makel der Erbsünde empfangen worden, klingt in den Ohren des heutigen (auch Christen-)Menschen fremdartig. Und doch ist es gerade sie, die, wie die Verf. zeigen, den Weg ins Zentrum der mit den Augen des Glaubens angeschauten Geschichte Gottes mit den Menschen bahnt. Um dies sichtbar zu machen, lenken sie die Aufmerksamkeit zunächst auf die weiteren Kontexte, innerhalb derer dann die Aussagen über Maria ihren unentbehrlichen Platz finden. Dies geschieht in den beiden ersten Teilen des Buches. Erst im dritten Teil geht es um Maria, die Tochter Zion, die „unbefleckt Empfangene“.

Im „Ersten Teil: Die Erbsünde: von Menschen verschuldeter Unheilzusammenhang“ (13–104) legen die Autoren dar, dass sich die Menschen in einer Welt vorfinden, in die sich das schuld- und sündhafte Verhalten von Menschen niedergeschlagen hat. Eine solche „erbsündliche“ Welt wirkt sich ihrerseits machtvoll auf das Wollen und Wirken der Menschen aus. Sie hindert sie daran, ein Leben zu entfalten und gestalten,

wie es Gottes Willen für seine Welt entspräche. Der sich so auswirkende Unheilszusammenhang hat universale Dimensionen. Er stammt aus dem Unwillen der Menschen, im Gang der Evolution die Schritte zu vollziehen, die in einen Lebenszusammenhang hineingeführt hätten, wie er Gottes Schöpfungsplan entsprochen hätte. In solchem Unwillen drückt sich der Menschen Ungehorsam gegenüber Gott, ihrem Schöpfer, aus. Das Alte Testament bezeugt in vielen seiner Texte, dass die Menschen im Bann einer solchen „Erbsünde“ leben oder auch ihr Leben verfehlen. Im Neuen Testament handelt Paulus davon, vor allem in Röm 1–8. Bei den Unheilszusammenhängen, die dem Leben und Handeln der einzelnen Menschen, sie machtvoll bestimmend, vorausliegen, geht es stets um geschichtlich Bestimmtes. Die Verf. belegen dies durch Beispiele, z. B. durch eine ausführliche Erinnerung an den im Abendland verbreiteten christlichen Antijudaismus und den gesellschaftlichen Antisemitismus, aus denen sich schließlich die gewalttätigen Judenverfolgungen im Dritten Reich ergaben. Rousseau und andere Denker aus der Tradition der sog. Aufklärung meinten, die üble Verfälschung der menschlichen Gesellschaften im Rahmen eines insgesamt optimistischen Bildes der Wirklichkeit deuten und überwinden zu können. Die biblische und kirchliche Lehre von der Erbsünde setzt nüchterner und tiefer an: Letztlich hat die Erbsünde ihren Grund in der Selbstverschließung der Menschen Gott gegenüber. Und diese stellt sich dann in einem dem Entscheiden und Handeln der Menschen vorausliegenden und ihn bestimmenden Unheilszusammenhang dar.

Der „Zweite Teil: Gottes Gegenaktion: der Kampf gegen die Erbsünde in Israel“ (105–217) lenkt die Aufmerksamkeit auf das Volk Israel, das Gott (sich) bereitet hat, damit es die „Gesellschaft“ sei, in der Gottes ursprüngliche Absicht mit seiner Schöpfung sich verwirklicht. Die großen Gründergestalten Abraham und Mose stehen für die Haltungen und Entscheidungen, die Israel zu dem Volk werden lassen, das Gott „gehört“. Bei Abraham ist es die Gottesfurcht, bei Mose der Einsatz für die Befreiung aus der Knechtschaft. Wenn Israel der Tora folgt, wenn es das Opfer im Tempel darbringt, wenn es auf den Spruch der Propheten hört, wenn es sich der Weisheit öffnet, dann lebt in ihm auf, was Gott mit seiner Schöpfung im Sinn hatte. Gott hat seinem Volk Israel all dies gegeben, um so inmitten seiner versehrten Schöpfung den Raum und die Zeit der Erlösung und Versöhnung erstehen zu lassen. Wiederum ist es entscheidend, dass sich so eine Situation, ein Zusammenhang bildet, der dem Handeln und Wandeln der Menschen vorausliegt und auf den sie dann eingehen können, um so des Lichtes und des Lebens teilhaft zu werden, die Gott seinen Geschöpfen zugedacht hatte, ja, tatsächlich zuteilt. Es ist beachtlich, wie anziehend und überzeugend die Abschnitte über die großen Gestalten der jüdischen Geschichte, über die Tora, die Weisheit, den Tempel, gestaltet und gelungen sind. Sie münden am Ende des zweiten Teils in eine Erwägung ein, die dem Motiv des „Restes“ Israels gilt. Sie weist schon in den dritten Teil hinüber; denn dort wird es um Maria gehen, die in Person ebenfalls den „heiligen Rest“ verkörpert.

In diesem Teil – „Maria: das Inbild des erlösten Israel“ (218–395) – geht es schließlich näherhin um Maria. Wie zuvor schon die großen Gestalten, von denen das Alte Testament erzählt: Abraham, Mose, David und viele andere, verkörpert – die Verf. sagen: „figuriert“ – auch sie das Volk, dem sie zugehört. Sie, die das „Magnificat“ gebetet hat, ist es selbst, in der das, was in ihm zur Sprache kommt, zum Ereignis geworden ist. So ist sie die „Figuration“ des Volkes, das Gott sich bereitet hat, um in ihm hervortreten zu lassen, was ihn als Schöpfer der Welt bewegt hatte. So ist Maria die „Tochter Zion“ und die „Jungfrau Israel“. So sehr sie durch Gottes Gnade sein sollte und durfte, was sie war: die Mutter Jesu/die Mutter Gottes und das Urbild der Kirche und so der Anfang des Neuen Bundes – sie gehörte doch zuvor und wesentlich auch zum Alten Bund, der ja im Blick auf das Werk Christi auch schon eine Zeit der Gnade war. Kurz: Maria war die „immaculata“, weil sie das „immaculata“, das nach Gottes Willen und durch Gottes Wirken auch schon Israel und dann die Kirche kennzeichnete, verkörperte. So ist in ihr anschaulich, was es mit dem „unverdorbenen Konzept der Schöpfung“ auf sich hat. Der dritte, umfangreiche Teil des Buches gilt über weite Strecken hin dem Aufweis der Möglichkeit, ja Sinnhaftigkeit, die dogmatischen Formeln der kirchlichen Lehrtradition einem neuen, biblisch gut begründeten Verständnis zu erschließen.

Heute, da es an der Zeit ist, die ganze christliche Theologie „israel-sensibel“ zu reformulieren, kann dieses Buch über Maria eine besondere Beachtung beanspruchen, da es viele Fäden erkennen lässt, die Gottes Volk Israel und die Kirche Jesu Christi miteinander verknüpfen.

W. LÖSER S. J.

GOSEBRINK, HILDEGARD, *Maria in der Theologie Hildegards von Bingen* (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie; Band 29). Würzburg: Echter 2004. X/398 S., ISBN 3-429-02292-4.

Die vorzustellende Abhandlung ist nach den Jubiläumsveranstaltungen des Hildegard-Jahres 1998 im Jahre 2000 abgeschlossen worden. Sie gliedert sich in drei Teile, von denen allein die ausführliche Einleitung (1–28) und das Ergebnis (357–366) bereits zwei darstellen. Neben der Bibliographie (367–393) hat die Verf.in auch ein Bibelstellenregister (394–398) erstellt. Es ist also evident, dass sich die eigentliche Abhandlung in den acht Kap. des Zweiten Teils entfaltet (29–356). Wenn man den Duktus dieser Darlegungen mit einem Wort zu erfassen suchte, dann böte es sich an, sie als ‚Mariologie unter christologischer Rücksicht‘ zu bezeichnen. Denn die Verf.in verortet die Mariologie Hildegards von Bingen im Kontext der anselmischen Frage nach dem Warum der Menschwerdung, hält aber gleich fest, dass Hildegard keine kohärente Antwort darauf entwickelt (29). Die Verf.in stellt zunächst Hildegards Auffassung von der absoluten Inkarnation dar (1. Kap. des 2. Teils, 29–56), während es in den folgenden Kap. 2–4 um den größeren heilsgeschichtlichen Zusammenhang von Schöpfung, biblischen Ureltern der Menschheit und alttestamentlicher Grundlegung der Menschwerdung des Wortes geht (57–98; 99–136; 137–173). In einem strengeren Sinn thematisiert das 5. Kap. („Die jungfräuliche Inkarnation in und mit Maria“, 174–243) Aspekte der Mariologie in Hildegards Denken. Die abschließenden drei Kap. ziehen die Problematik der Inkarnation in die Zeit der Kirche aus. Kap. 6 („Die Gegenwart der Inkarnation im Neuen Bund“, 244–295) artikuliert eigentlich Hildegards Ekklesiologie, während Kap. 7 („Die Inkarnation im Kontext der Eschatologie“, 296–318) die Folgen der jungfräulichen Inkarnation für das Ende der Zeit diskutiert. Im letzten, dem achten Kap. („Hildegard als Exempel der Inkarnation des Wortes“, 319–356) wirbt die Verf.in dafür, Hildegard selbst als zeitgenössische Aktualisierung der jungfräulichen Menschwerdung in Maria im 12. Jhd. zu sehen: Hildegard habe mit ihren Visionen teil an der Offenbarung des Wortes (z.B. 320–327), und sie sei Zeichen der Endzeit (z.B. 345–349). Der in der Einleitung gebotene Forschungsbericht (1–5) muss nahezu zwangsläufig als stark ergänzungsbedürftig qualifiziert werden, da er schon acht Jahre alt ist. Darüber hinaus bleibt jedoch außer einem Aufsatz von Constant Mews und einem Verweis auf eine Buchpublikation Barbara Newmans, welche die Verf.in allerdings in ihrer deutschen Version benutzt, die wahrlich nicht unbedeutende fremdsprachliche Forschungsliteratur unerwähnt. Passt die Frage nach dem Charakter des hildegardischen Denkens (S. 6–10), das von manchen als Theologie bezeichnet werde, nicht eher in den Rahmen einer Schlussreflexion? Bei dem Exkurs über den göttlichen Ursprung der Visionen Hildegards von Rahners Überlegungen über die Möglichkeit gottgewirkter Visionen auszugehen (11–14), erscheint dem Rez. doch eher als weit hergeholt. Methodisch dürfte es angemessener sein, Hildegards eigenes Verständnis von ihren Visionen sowie ihre Realität als Visionärin als Ausgangspunkt für die Rückfrage an Rahner zu nehmen, ob denn sein Begriff auf diese mittelalterliche Autorin überhaupt zutrefte, was sowieso unwahrscheinlich sein dürfte. Sicherlich können weder Karl Rahner noch irgendein Mediävist die Frage nach dem göttlichen Ursprung von Hildegards Visionen beantworten. Aus der Kurzfassung unseres Kenntnisstandes in Bezug auf die Mariologie des 12. Jhdts. (14–21), welche hilfreich ist für die Konzeption der ganzen Arbeit, entwickelt die Verf.in in „Vorhaben und Ziel“ (21–25) ihre eigene Fragestellung. Sie kann überzeugend belegen, dass es in der neueren Forschungsliteratur Rezeptionsketten gibt (23 oben), welche sie ihrerseits nicht fortführen will. Zugleich nimmt sie die Ergebnisse der neueren Arbeiten zu einer hildegardischen Bildtheologie aktiv auf (24). Der auf 26–27 verwendete Begriff der „Heilsgeschichte“ in seiner Bedeutung für Hildegards Visionen hätte wenigstens unterlegt werden sollen mit Bezugnahme auf neuere Abhandlungen, z.B. auf den von K. Lehmann, W. Löser und