

te noch eine existentielle Bedeutung haben müsse, scheint gerade angesichts des Gelegenheitscharakters zumindest der meisten neutestamentlichen Schriften doch eine Übertreibung zu sein.

Josef Pietron, Geistige Schriftauslegung und biblische Predigt. Überlegungen zu einer Neubestimmung geistiger Exegese im Blick auf heutige Verkündigung (Themen und Thesen der Theologie), Patmos Verlag, Düsseldorf 1979, 381 Seiten.

Dem Verfasser geht es um die geringe Frucht historisch kritischer Bibelexegese für die Predigt. Dies gibt ihm Anlaß zu der Frage, ob nicht über die historisch kritische Methode hinaus legitim nach einem geistigen Sinn der Schrift gefragt werden darf, um diese für die Verkündigung fruchtbar zu machen. Das Symbol betrachtet er „als ‚Rückgrat‘, als Mitte und Grund geistiger Schriftauslegung“ (209). „Um geistige Schriftauslegung handelt es sich dann, wenn versucht wird, christologisch vermittelt den Sinn der Schrift im Blick auf die Vollenendung des Heilsplans Gottes zu erfassen“ (120) oder anders: Diese Art, die Schrift auszulegen, sucht *innerhalb* des Erstsinn nach einem Zweitsinn, der bestimmt ist durch das Bezugssystem des Geistes Gottes. Geistige Schriftauslegung hat sich freilich unbedingt am wörtlichen Sinn zu orientieren und darf nicht als Basis theologischer Argumentation gebraucht werden, da ihre Ergebnisse nicht objektivierbar sind. Das Recht zu solcher Exegese läßt sich der Bibel und der Geschichte entnehmen.

In diesem Buch fallen zwar zahlreiche positiv wertende Äußerungen über die historisch-kritische Arbeitsweise, sie erscheint aber gleichwohl als der Bibel letztlich doch nicht angemessen. Doch tut es jeder eingefahrenen Wissenschaft gut, sich selbst und die angewandten Verfahrensweisen und Implikationen zu hinterfragen. Schon insofern ist dieses Buch fruchtbar, als der Exeget, der ja auch und *vor allem* der Auslegung dieses Gegenstandes in der Predigt dienen will, von den Aporien hört, in die seine Arbeit den Prediger führt. Die Gefahren der geistigen Schriftauslegung

scheinen mir in dem Problem der Willkürlichkeit der Auslegung zu liegen. Dies scheint mir zu geschehen, wenn z. B. mit der Vätertradition der barmherzige Samariter auf Christus gedeutet wird. Oder wenn die geistige Schriftauslegung für die Missionspredigt als unangemessen bezeichnet wird, weil „für jene, die mit der Schrift noch wenig oder gar nicht vertraut sind, der geistige Sinn der Schrift wenig hilfreich“ ist (338). Sind wir Menschen des 20. Jahrhunderts in diesem Sinne nicht alle auf Missionspredigt angewiesen? (vgl. auch S. 324) und sollte man, wenn selbst Exegeten zugeben, „daß ein Text von Augustinus, auch wenn er nicht nach den Regeln heutiger wissenschaftlicher Exegese verantwortet werden kann, oft betroffener macht als ein nach heutigem Verständnis sauber gearbeiteter Bibelkommentar“, nicht vielleicht eher den Mut haben, einmal über ein Väterzitat zu predigen als die Bibel „geistig“ auszulegen? — Fragen an das nicht immer leicht zu lesende Buch sollen freilich seinen Wert nicht mindern.

Hermeneutische Mariologie

Alois Müller, Glaubensrede über die Mutter Jesu. Versuch einer Mariologie in heutiger Perspektive, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1980, 152 Seiten.

Das Buch bringt gleich zu Beginn eine freudige Überraschung. Bevor er auf das eigentliche Thema eingeht, stellt sich der Autor der grundlegenden Frage: „Was ist theologische Rede?“ (19—48). In der Auseinandersetzung mit der sprachanalytischen Philosophie und marxistischen Gesellschaftskritik kommt er zu dem Schluß, daß auch diese und andere moderne Strömungen als Instrument oder Methode „einen positiven Beitrag leisten an die Reflexion der christlichen Glaubenspraxis“ (30). Entscheidend ist für ihn die Position der „hermeneutischen Theologie“: „Sie liquidiert die Meinung, der Glaube informiere über ‚andere Wirklichkeitsbereiche‘ im Sinne von Wissensersatz, und geht davon aus, daß der Glaube uns die Wirklichkeit *deutet*, so daß wir sie nun in einem tieferen Sinn *verstehen*“ (33).

Damit muß die Theologie zur „sprachlichen Bewältigung des Transzendenzdenkens“ (34 ff) werden. Sie ist in Gefahr, Transzendenz als „Übernatur“ zu kategorialisieren und damit einem „Supranaturalismus“ zu verfallen. Als Lösung verweist Müller auf den transzendental-theologischen Ansatz von Karl Rahner und auf dessen Umschreibung des Gnaden- und Transzendenzproblems in personale Kategorien (37). Hier allerdings wird man wohl noch weiter fragen müssen, wieweit in dieser Theologie die Transzendenz, das Größersein Gottes gewahrt bleibt¹.

Theologie ist ein Teil der Glaubenssprache: „Die Frage des Wahrheits- oder Wirklichkeitsgehaltes der Glaubenssprache, zu der auch die Theologiesprache gehört, stellt sich also in einem neuen Licht. Die Frage: Was ist geschehen? beantwortet Glaubenssprache (z. B. ein biblischer Text) nicht eigentlich auf der Faktenebene, sondern auf der Ebene der transzendenten Sinndeutung“ (40). Es erscheint jedoch fragwürdig, die Theologie als „Sprechen über die Glaubenssprache“, also als „Metasprache“ (46) zu bezeichnen. Das ist sie sicher auch, aber nicht nur. Besser scheint eine spätere Definition zu sein: „Unter den verschiedenen Weisen der Glaubensrede ist Theologie jene, welche den ganzen Bereich des Transzendenzbezugs und der Glaubensrede denkerisch unterscheidend (= kritisch) reflektiert“ (136).

Die historische Information über „Maria im Neuen Testament“ (51 ff) läßt sich so zusammenfassen: „Maria war für Jesus nicht bloß Mutter im landläufigen Sinn. Sie spielte vielmehr im Leben ihres Sohnes eine bedeutende Rolle, gehörte dazu, was sich noch bis in die Urgemeinde hinein auswirkte“ (55). Bezüglich der Jungfräulichkeit Mariens gibt es eine „zweite Interpretationsweise“, die besagt: „Der in der Auferstehung als Gottes Sohn erwiesene Jesus sollte schon dort, wo sein menschliches Sohnsein anfängt, als Gottes Sohn bekannt werden. Dies geschah durch das ‚Theologu-

menon‘ einer Jungfrauengeburt durch Gottes Geist und Kraft, ohne daß damit behauptet werden sollte, so habe es sich historisch und physisch zugetragen“ (64).

„Die Geschichte der theologischen Rede über Maria“ (75 ff) geht von der Parallele „Eva—Maria“ und von der „Maria—Kirche“ aus. Dann kam es zur individuellen Wende, die sich in der Theologie niederschlug (Jungfräulichkeit, Gottesmutterchaft, Unbefleckte Empfängnis und leibliche Verherrlichung Mariens). Der „Entwurf einer heutigen Glaubensrede über die Mutter Jesu“ (87 ff) muß ein neues Verständnis dieser Aussagen suchen (89). „Geboren aus Maria der Jungfrau“ ist dann „das Bekenntnis zur vollen Transzendenztragweite einer Mutterchaft, durch welche ein Mensch glaubend den Messias hervorbrachte, durch den Gott sich selbst vollendet der Menschheit mitteilte“ (96 f). „Maria in der Glaubensrede Mutter Gottes zu nennen ... ist sozusagen die hyperbolische Formulierung jener Tatsache, daß sich durch die Mutterchaft eines Menschen die höchste Selbstmitteilung Gottes an die Menschen ereignet hat, das überschwengliche Wort für den aktiven Teil des Menschen an diesem Transzendenzgeschehen: Der Mensch kann Mutter sein des Menschen, der Sohn Gottes genannt wird (Lk 1,32); der Mensch kann Mutter heißen für das Geschehen, daß Gott sich erfüllend den Menschen mitteilt“ (102 f).

Müller lehnt es wohl mit Recht ab, diese Begriffe aus der Glaubensrede und damit auch aus der Liturgie deshalb zu entfernen, weil sie mißverständlich sind (97). Müßte man aber nicht dann gleichberechtigt andere Formulierungen verwenden dürfen, um eine mythologische Auffassung überwinden zu können? Ist es nicht einfach eine — höchst notwendige — Korrektur der Vorstellungen, die dem Dogma von der Unbefleckten Empfängnis zugrunde lagen, wenn Müller auf Grund einer verbesserten Auffassung von der Erbsünde die Erbsündefreiheit Mariens als „den Sieg ihrer ethischen Freiheit gegenüber dem Druck des sozialen Schuldverhängnisses“ (111) bezeichnet, und sollte man das nicht offen sagen? Das Dogma von der leibli-

¹ Vgl. die Kritik H. Urs von Balthasars, in: *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln 1963, 30; vgl. auch P. Weß, *Wie kann der Mensch Gott erfahren? Eine Überlegung zur Theologie Karl Rahners*, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 102 (1980) 343—348.

chen Verherrlichung Marias ist „*Glaubensrede im Sinne des Lobpreises*“ (114). Ist mit dieser Glaubenswahrheit aber nicht etwas exemplarisch von Maria ausgesagt, was heutige Theologie von allen annimmt, die uns im Glauben vorausgegangen sind? — Diese Fragen sind als Anstoß zur Weiterführung gedacht und liegen wohl auf der Linie des Autors.

Eine klare Stellung bezieht Müller gegenüber einer Lehre von Marias Miterlöschung, die ihm „in der meist vorgetragenen Form ... eine unzulässige Projektion ist“ (120). Ebenso deutlich lehnt er es ab, „wenn Maria zur ‚Weiblichkeit Gottes‘ wird“ (134). Hingegen schreibt er wohl mit Recht: „Es ist der feministischen Theologie durchaus zuzustimmen, wenn sie gerade die männliche Polarisierung Gottes bekämpft, die ‚weiblichen‘ Eigenschaften schlicht als ‚menschliche‘ postuliert und darum im anthropomorphen Reden von Gott das Weibliche von Gott aussagen will, nicht von einer Hilfsfigur“ (ebd.).

Man kann nur dankbar sein für dieses Buch, das brennende Fragen mutig aufgreift und sie von einem kritischen Grundansatz her zu lösen versucht. Bevor es voll in der Praxis der Verkündigung wirksam werden kann, müssen wohl noch manche Anstöße zu Ende gedacht und viele Formulierungen in eine für alle verständliche Sprache übersetzt werden.

Paul Weß, Wien

Religionsgeschichte für Seelsorger und Pädagogen

Mircea Eliade, Geschichte der religiösen Ideen, Bd. 1: Von der Steinzeit bis zu den Mysterien von Eleusis, Freiburg—Basel—Wien 1978, 3. Aufl. 1980, 433 Seiten; Bd. 2: von Gautama Buddha bis zu den Anfängen des Christentums, Freiburg—Basel—Wien 1979, 464 Seiten.

Wann ist es schon möglich, sich als Christ in leitender Funktion als Pfarrer, Kaplan, Pastoralreferent, Religionslehrer den Stellenwert des Christentums im Gesamtzusammenhang mit dem Stellenwert des Re-

ligiösen zu vergegenwärtigen? Wann besteht schon die Möglichkeit, die geschichtlichen Zusammenhänge der menschlichen Religiosität in zuverlässiger Weise nach dem gegenwärtigen Stand der Forschung dokumentiert zu sehen? Wie bedeutsam ist die überwältigende Erfahrung: Noch nie waren die Spuren und Zeugnisse des religiösen Verhaltens der Menschen deutlicher aufgewiesen und zusammengetragen worden als heute, nie der Überblick größer, nie die Wirklichkeit plausibler demonstrierbar, daß Menschsein und Religiössein untrennbar zusammengehören. Dies alles vermittelt die Summe des religionswissenschaftlichen Forscherlebens von Mircea Eliade, die sich aus fünf Jahrzehnten seiner Arbeit in drei Bänden niederschlägt, von denen hier zwei angezeigt werden. — Und dies ist nicht alles. Von entscheidender Bedeutung scheint mir vielmehr seine Hypothese des christlich-jüdischen Glaubens, daß er einen besonderen Fall der Dialektik des Heiligen darstelle, daß das Heilige mit dem Profanen voll und ganz identifiziert werde und daß damit die größte Chance und die höchste Gefahr für Religion überhaupt angebrochen sei (I 167). Für das Zeitalter des Säkularisationsprozesses wird damit jedem Christen deutlich die Aufgabe gestellt, die Vermittlung der jüdisch-christlichen Botschaft in einer neuen (profanen) Weltsituation auch einer neuen (das Heilige vermittelnden) Universalisierung auszusetzen. Wird es gut gehen? Die Grundhypothese von Eliade zur Analyse aller Religionen lautet: Krisen stellen die Kraft zur religiösen Kreativität in einer Religion neu heraus und erneut unter Beweis (I 8).

In dieser Rezension — das dürfte bereits deutlich geworden sein — geht es nicht um eine fachwissenschaftliche Beurteilung und Bewertung des Werkes von Eliade, das schon hinreichend von kompetenten Persönlichkeiten wie dem Freiburger Religionsphänomenologen Bernhard Welte gerühmt worden ist, sondern um den Versuch zu zeigen, daß die Quintessenz der Hypothesen von Eliade für den Praktiker in Pastoral und Schule von Bedeutung ist. Dies kann über die bereits aufgewiesenen