

einer Methode verschreibt — oder aber in der Seelenführung einen Fall bespricht, ihn schul- und sippegemäß erörtert und interpretiert, ihn einordnet — und umfassende Verallgemeinerungen anknüpft. Was die Therapie von der Seelsorge — inhaltlich gesehen — lernen kann, läßt sich kurz umschreiben als Weite und Ehrfurcht vor der Menschenseele, die hervorwächst aus dem Glauben an ihre Würde, an die Gotteslast, die sie trägt, an die Sendung, die verpflichtet, weil sie aus Gott stammt.

## Mariens leibliche Himmelfahrt heilsgeschichtlich gesehen

Von Otto Semmelroth S. J., Büren i. W.

Eine marianische Bewegung, allenthalben in der katholischen, ja vielfach sogar in der protestantischen Welt aufgebrochen, schlägt auch in unserem Vaterland ihre Wellen. Wir haben Grund, das besonders zu vermerken, da seit den Angriffen der Reformation auf die Heiligen- und besonders die Marienverehrung das Marienlob im deutschen Raum nicht mehr so recht wagte, unbeschwert und herzlich zu erklingen. Nun aber ist auch bei uns manches in dieser Hinsicht in „Bewegung“, — nicht nur im Bereich der Frömmigkeit, die stets am wenigsten durch theologische Bedenklichkeit auf diesem Gebiet sich Schranken auferlegen ließ. Sie läßt das Wissen um Mariens Herrlichkeit in doch vielfach geläuterter Weise im Jubel des Kultus und in der stillen Innerlichkeit des Gebetes Klang und Erlebnis werden. Eine neu auflebende marianische Bewegung im Bereich des kirchlich-religiösen Lebens muß aber auch die theologische Wissenschaft in Bewegung versetzen, mag auch Jahrhunderte lang gerade im deutschen Vaterland die vom Protestantismus herkommende Verdächtigung der Marienverehrung ihre Lebendigkeit in diesem Punkt gelähmt haben. Lange ist es der theologischen Arbeit nicht recht gelungen, solchen Angriffen, die im eigenen Inneren ein gewisses Echo fanden und finden, das von Glauben und Erkennen begründete „Trotzdem“ entgegenzustellen. Heute glaubt man es in Mariens Stellung in der Mitte der göttlichen Heilspläne zu finden. Das Ringen um die klare Bestimmung der Heilsaufgaben ist die marianische Bewegung im Bereich der Theologie. Manches hat sie zutage gefördert, was mit dem Aufweis seiner inneren Sinnstruktur die religiöse Werhaftigkeit des Mariengeheimnisses aufleuchten ließ. Die einzelnen Mariendogmen beginnen sich in innerem Zusammenhang aneinanderzubinden. Sie liegen nicht mehr mit dem Anschein einer fast willkürlichen Privilegienhäufung um die Mariengestalt, wie an Wallfahrtsorten Perlen und Ketten das Bild oft mehr beladen als schmücken.

Diesem Bernühen um den Aufweis der inneren Sinnhaftigkeit, in der die verschiedenen Mariengeheimnisse zum einen Mariengeheimnis zusammenwachsen, möchte sich für viele das Geheimnis der leiblichen Himmelfahrt Mariens immer noch widersetzen. Wohl wird man in diesem Geheim-

nis, wenn es als Tatsache feststeht, keinen Widerspruch zum Ganzen der Offenbarung nachweisen können. Eine positive Konvenienz aber, die das Fehlen dieses Privilegs zu einer Belastung des Ganzen machen würde, wird mancher hier auch nicht zu finden vermögen.

So soll im folgenden einmal nicht die Opportunität der Dogmatisierung der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel dargelegt<sup>1</sup>, sondern die Harmonie, die dieses Geheimnis ins Ganze der Marienlehre einordnet, aufgewiesen werden. Erst dadurch gewinnt es Bedeutung für unsere Zeit. Die Bedeutung eines Glaubensgeheimnisses für das christliche Leben zeigen, heißt nämlich seine Stellung im Ganzen der Heilsökonomie Gottes erweisen. Diese ist ja nichts anderes als das erlösende Hineingreifen Gottes in die jeweilige Zeit. Gottes Heilsökonomie aber zeigt sich vollendet in Christus und Maria, — in Maria als dem Urbild der Kirche. Wer daher die Bedeutung ihrer leiblichen Himmelfahrt für die gesamte Heilsveranstaltung Gottes aufzeigt, hält sie in unsere Zeit, wie sie von Gott erlösend ergriffen ist, hinein.

### 1.

Unsere Zeit, deren Suchen nach letzten Maßstäben und Lösungen die Menschen in die verschiedensten Richtungen auseinanderlaufen läßt, ist weithin gekennzeichnet vom Suchen nach dem wahren Menschenbild. „Ansatzpunkte und Wege der Strebungen, wie sie sich am weltanschaulichen Horizont der Gegenwart abzuzeichnen scheinen, werden gewiß vielfach getrennt laufen. Dennoch scheint es uns, als ob allen diesen ‚Richtungen‘ eines gemeinsam ist: Die Beziehung auf den Menschen<sup>2</sup>.“ Nicht nur das geistige Suchen philosophischer Art ringt um den Menschen. Auch das wirtschaftliche, politische, kulturelle Leben offenbart sich im Grunde immer deutlicher als Suchen nach einem Bild vom Menschen, das es im Konkreten verwirklichen will. Ja, selbst die Politik, jene realistischste aller Lebensbetätigungen, kann es nicht mehr verheimlichen, daß sie ein jeweils bestimmtes Menschenbild zu verwirklichen trachtet. Ebenso wenig kann aber auch eine wahre Religiosität, selbst wenn sie betont „theozentrisch“ zu sein vorgibt, übersehen, daß eben doch der Mensch in der Mitte der Heilsökonomie Gottes steht, deren Führungen sich anzuschmiegen ihre Aufgabe ist.

Wenn die Kirche sich im Besitz des einzigen wahren Menschenbildes weiß, dann nicht aus einem rechtherberischen Anspruch, der sich auf unbewiesene Behauptungen stützte. Gar zu sehr hat diese Kirche auf ihrem Gang durch die Geschichte immer wieder erleben müssen, wie außerhalb ihrer Einheit der Mensch sich selber verlor, ob er sich nun reiner Geistigkeit vermessen wollte und vergaß, wie sehr ihn seine Leiblichkeit der sichtbaren Welt, aus der er die Kräfte zu seiner Entfaltung zieht, verpflichtet, oder ob er über dem Sinnenhaften die Herrschermacht des Geistes in allem Stofflichen preisgab. Die polare Spannung von Geist und Leib läßt die menschliche

<sup>1</sup> M. Dominikus Koster O. P., Die Opportunität der feierlichen Definition der Himmelfahrt Mariens, in: Die neue Ordnung 2 (1948), 60—85.

<sup>2</sup> Kropp G., Zur philosophischen Lage der Gegenwart, in: Blick in die Wissenschaft 1948, 248.

Existenz zu gefährdet erscheinen, als daß der Mensch außerhalb der Kirche, in der das Gottmenschentum Christi, das Vorbild alles echten Menschen-tums, leuchtet, sich selbst in seiner ungetrübten Ganzheit behalten könnte.

Das wahre Menschenbild ist uns seit den Urtagen menschlichen Daseins als Gabe und Aufgabe zugleich mitgegeben. „Lasset uns den Menschen machen nach unserem Bild und Gleichnis“ (Gen 1, 26). Bild Gottes ist der Mensch, weil sein Geist von der Erkenntnismacht Gottes und sein Wille von dessen unendlicher Kraft mitbekam. Dieses Wesen und diese Aufgabe des Menschen verloren ihre Gültigkeit nicht, da Gott sie im Anteil an seinem dreifältigen Leben überhöhte.

Gezeichnet aber ist dieses Gottesbild im geistbegabten und begnadeten Menschen nicht durch tote Linien und starre Züge. Es sind vielmehr dynamisch-vitale Kräfte, deren Zusammenspiel den Menschen zum lebendigen Bild des urlebendigen Gottes macht. Und weil es vitale Kräfte sind, ist die Gottebenbildlichkeit des Menschen auf Entfaltung angelegt. Sie hat sich darum in einer Harmonie zu entwickeln, die überentwickelte Züge ebenso zu vermeiden hat wie unterentwickelte Kräfte; beides müßte das Ganze zum Zerrbilde Gottes machen.

Wie aber entfaltet sich das Gottesbild, das der Mensch als sein Kostbarstes in sich trägt? Die Analogie der Natur um uns, die auch durch Gottes Ein-bruch in der Ordnung der Übernatur nicht gestört wird, kann uns hier einen ersten Aufschluß geben. Wie die Pflanze sich entfaltet im Zusam-men-spiel der Kräfte ihres eigenen, weil lebendigen Inneren und der Lebens-kräfte des Ackerbodens, die sie durch ihre Wurzeln aufnimmt, so entfaltet der Mensch die lebendigen Züge seines geistigen und gnadenhaften Gottes-bildes im Zusammenwirken seiner immanenten Kräfte mit den Kräften der sichtbaren Welt, in die er durch seine Leiblichkeit hineinverwurzelt ist. Seine Sinnenhaftigkeit ist die Wurzel, durch die er aus der materiellen Welt die Kräfte zieht, die im Zusammenwirken mit Verstand, Wille und Gemüt das Gottesbild seiner Seele zur Entfaltung kommen lassen.

Im „natürlichen“ Bereich wissen wir, daß der denkende Verstand seine ersten Erkenntnisse durch die Sinne aufnimmt. Die Begriffe seines geistigen Wirkens hat er von den sichtbaren Dingen des Kosmos „abgezogen“. Und da er mit den Rätseln der sichtbaren Welt ringt, wächst der erkenntnis-mäßige Zug seines Gottesbildes. Der Wille aber wächst und reift, da er die Widrigkeiten der Welt und die auf seine Tätigkeit wartenden Aufgaben der ihn umgebenden Schöpfung meistert. Und diese Schöpfung muß keineswegs ohne Disharmonie sein, damit sie der Entfaltung des willensmächtigen Zuges im Gottesbild des Menschen diene. All das Leid und das Kreuz, all die Trümmer und Zerstörungen rufen die Kraft seines Willens, auf daß sie sich im Werk der Welt entfalte.

Gottes sakramentale Ordnung ward uns zum Unterpfand dafür, daß auch das „übernatürliche“ Gottesbild der Gnade im Menschen aus dem Kosmos um uns her zur Reifung kommt. Der begnadete Geist des Menschen findet nämlich in unendlich wirklicherer Weise Geistiges im Sinnenhaften wenn er, die Zeichenbedeutung des Sakramentes aufnehmend und gläubig ver-

stehend, der in heiligen Symbolen verborgenen Wirklichkeit begegnet. Es ist nicht der Sinn der sakramentalen Wirksamkeit, durch einen ausschließlich objektiv, „sachlich“ geschehenden Vollzug etwas Übersinnliches im Menschen zu wirken. Gewiß trägt das sakramentale Zeichen die Heilwirklichkeit objektiv in sich und vermittelt sie „ex opere operato“, d. h. in der Kraft des Werkes Christi. Aber sie begegnet dem Menschen als einem geistbegabten Wesen, und der Mensch begegnet ihr, indem er den Symbolsinn des Sakramentes glaubend aufnimmt und dann nicht nur ein natürlich Geistiges im Sinnenhaften („intelligibile in sensibili“) trifft, sondern die göttliche Wirklichkeit der Gnade zu eigen empfängt.

So ist die ganze Welt in die Erlösungsordnung Christi aufgenommen. Darum besteht das Wesen der Kirche wie das des Sakramentes ganz allgemein gesprochen darin, daß der sichtbare Kosmos zum Träger göttlicher Wirklichkeit und zum Vermittler dieses göttlichen Lebens an die menschliche Seele geworden ist. Die Kirche muß sichtbare Organisation sein, weil in ihr die sichtbare Welt in das Erlösungsgeheimnis des Gottmenschen einzbezogen ist. „Die Kirche Jesu Christi ist im Plane, Willen und Werk des Erlösers die durch Lehre, Gesetz und Gnade Gottes übernatürlich umgeformte Welt“<sup>3</sup>, stellte Kardinal Franzelin als These auf.

## 2.

Diese Kirche nun hat in Maria, der Mutter des Herrn, ihr Urbild und ihre gottgesetzte Personifikation. Hier scheint das zu liegen, was man das Grundprinzip des Mariengeheimnisses nennen mag, wie wir andernorts auszuführen und zu beweisen suchen<sup>4</sup>. Die Gleichzeitigkeit des Aufbruches eines neuen Kirchenerlebnisses mit einer machtvollen marianschen Bewegung könnte ein Hinweis dafür sein, daß Maria und die Kirche im Heilsblick Gottes sehr eng beieinanderstehen, ja ineinander gesehen werden müssen.

Die Ineinschau, in der die kirchliche Überlieferung mit erstaunlicher Häufigkeit Maria als Urbild der Kirche sieht, läßt eine deutliche Erklärung für die Tatsache finden, daß dort, wo das innere Wesen der Kirche nicht gesehen wird, auch Maria weichen muß, und umgekehrt in einer Zeit lebendigeren Selbstverständnisses der Kirche auch die Gestalt Mariens machtvoll in Erscheinung tritt.

Da, wo Maria erstmalig in lehrhaftem Zusammenhang erscheint, finden wir sie als Urbild der Kirche. Die Apologeten des zweiten Jahrhunderts, Justin, Irenäus und Tertullian vor allem, sprechen von Maria, der zweiten Eva. Zu beachten ist, daß bei ihnen Maria nicht als Gegenstand kultischer Verehrung erscheint, sondern als Gegenstand theologischer Spekulation, weil als Trägerin eines heilsgeschichtlichen Geheimnisses. Eva, in der nachfolgenden Tradition immer wieder auch als Vorbild der Kirche gesehen, steht hier als Prototyp Mariens. Und schon hier erscheint die perspektivische

<sup>3</sup> Theses de Ecclesia Christi. Opus posthumum. Romae 1887. Thesis 17, pag. 296.

<sup>4</sup> In einer in absehbarer Zeit erscheinenden Arbeit: Typos Ecclesiae. Organischer Aufbau des Mariengeheimnisses.

Durchsicht Eva-Maria-Kirche. Irenäus weiß die Bereitwilligkeit, mit der Eva das Wort des Ungehorsams und Unglaubens empfing, gutgemacht und überwunden durch die Bereitwilligkeit, mit der Maria das Wort des Glaubens aufnahm, das der Engel ihr brachte. Darum hört er in Maria die Kirche, deren Aufgabe ja auch die gläubige Aufnahme des Gotteswortes ist, den Lobgesang des Magnifikat singen<sup>5</sup>. Daß bei Tertullian die jungfräuliche Mutter Maria das Urbild der Jungfrau-Mutter-Kirche ist, hat auch H. Koch klar erkannt und herausgestellt<sup>6</sup>.

In allen Strömen der frühchristlichen Tradition finden wir diesen Gedanken durch das Glaubensbewußtsein der Kirche fließen. Palästina<sup>7</sup> und Kleinasien<sup>8</sup>, Afrika<sup>9</sup> und Ägypten<sup>10</sup>, Italien<sup>11</sup> und Gallien<sup>12</sup> bezeugen in ihrem Glaubensbewußtsein, daß die Kirche in Maria Urbild und Personifikation habe. Die ganze Christenheit stimmte schon in ihrer Frühzeit in den Jubel ein, den Cyril von Alexandrien in besonders eindrucksvoller Weise auf dem Konzil von Ephesus zum Ausdruck brachte: „Wir preisen die stets jungfräuliche Maria, das ist die heilige Kirche<sup>13</sup>.

Diese Tradition weiß das geschriebene Gotteswort geradezu umrahmt von der Typologie, die Maria eine so wesentliche Stellung in der Heilsordnung Gottes einräumt. So mag z. B. das Weib in der Feindschaft zur Schlange (Gen 3, 15) rein exegetisch-philologisch gesehen Eva sein, der kirchlichen Überlieferung leuchtet in dieser Schriftstelle immer wieder Maria und die Kirche auf. Dem Weib im großen Zeichen der Geheimen Offenbarung (Offb 12) kann man ebensowenig den mariologischen Charakter absprechen, wie man ihm die ekklesiologische Bedeutung nehmen kann<sup>14</sup>. Weder Maria allein noch die Kirche allein ist in diesem Weib gemeint, sondern beides, die Kirche in der Gestalt Mariens, oder, wie der Protestant E. W. Hengstenberg um die Mitte des vorigen Jahrhunderts deutete, „die eine und zentrale Gemeinde des Alten und Neuen Bundes, in dem Typus der Jungfrau Maria geschaut“<sup>15</sup>. Gerade die Tatsache, daß es im Bild des apokalyptischen Weibes Züge gibt, die nicht nur auf Maria, und andere, die nicht nur auf die Kirche passen, zeigen, daß hier in prophetischer Schau

<sup>5</sup> Adv. haer. III, 10, 2. — MG 7, 873.

<sup>6</sup> Virgo Eva — Virgo Maria. Leipzig-Berlin 1937, 38.

<sup>7</sup> z. B. Epiphanius von Salamis, Haer. 78. — MG 42, 728 ff.

<sup>8</sup> z. B. Methodius v. Olympus.

<sup>9</sup> z. B. Tertullian. In Augustins Sermones ist der Gedanke so häufig, daß „man ruhig von der Parallele Maria-Ecclesia als einer Lieblingsvorstellung des Bischofs von Hippo reden darf“ (Friedrich, Ph., Die Mariologie des hl. Augustinus. Köln 1907. 255).

<sup>10</sup> z. B. Clemens v. Alexandrien, Paedagogus 1, 6. — MG 8, 299. Cyrill v. Alexandria (siehe unten).

<sup>11</sup> z. B. Ambrosius, der zum ersten Mal Maria Typus der Kirche nannte: Exposit. in Evgl. Luc. 2, 7. — ML 15, 1515. Auf den Goldgläsern der Katakomben wird in der Orantengestalt die Perspektive Einzelseele Maria-Kirche sichtbar.

<sup>12</sup> z. B. Irenäus von Lyon.

<sup>13</sup> ... Υμοῦντας τὴν ἀειπάρθενον Μαριὰν, δηλονότι τὴν ὄγιαν Ἐκκλησίαν. — MG 77, 996.

<sup>14</sup> So versucht es Sickinger, J., Die Messiasmutter im 12. Kap. der Apokalypse, in: Theol. Quartalschrift 126 (1946). 357—427.

<sup>15</sup> Kommentar zur Apokalypse. Berlin 1850.

und Sprechweise Prototyp und Antityp ineinander übergehen, ähnlich wie in der Prophezeiung des Herrn vom Untergang Jerusalems und der Welt.

Aus dem innersten Wesen der Kirche ist es zu verstehen, daß Gott sie in einer lebendigen Gestalt repräsentiert sein ließ. Die Kirche erscheint uns als soziologisch strukturierte Gesellschaft, als solche zerfällt sie aber auch in die Vielheit der Einzelnen. Die Einheit der Kirche steht weithin als juridischi-moralische im Bewußtsein ihrer Glieder. Wie wenig Gespür hat das Denken unserer Zeit dafür, daß die Kirche als Braut Christus gegenübersteht, also Personcharakter hat. Mit Christus bildet sie zwar die Einheit des mystischen Leibes, ohne aber die von der moralischen Selbstentscheidung ihrer Glieder getragene Eigengestalt Christus gegenüber zu verlieren. Daß die Ehe ihre Sakramentalität von diesem Geheimnis her hat, ist den meisten Menschen unserer Tage vielleicht noch ein schönes Wort, aber keine Wirklichkeit mehr, die der oft so alltäglichen Last ehelichen Lebens neuen Glanz und erlebte Heiligkeit geben könnte.

Die Kirche, in der das göttliche Leben auf Erden getragen wird, greift ja in der räumlichen Universalität und zeitlichen Kontinuität so sehr über das enge Blickfeld des Menschengeistes hinaus, daß uns im kleinen Ausschnitt und vergehenden Augenblick die Gänze ihrer Einheit so wenig lebendig wird. Daher ist sich der Mensch denn auch nur schwer oder gar nicht bewußt, daß ihm die Gnade, die er, das Individuum, wohl als persönliche besitzt, durch die Ganzheit der Kirche, in der er als Glied lebt, zukam. Die Kirche empfing von ihrem Bräutigam die Fülle seiner Erlösungsgnaden. Jedem ihrer Glieder gibt sie, einfach hin dadurch, daß es lebendig in ihr verwurzelt ist, daran Teil. In dieser ganzen Kirche empfing auch die untermenschliche Welt um uns her ihren Erlösungsanteil, da sie in ihre sichtbare Einheit aufgenommen wurde. Die Menschenseele, um deren Heil es geht, ist vermittels der menschlichen Leiblichkeit in den kosmischen Bereich hineinversenkt, der zum heilsbezeichnenden und heilsvermittelnden Sakrament (im engen oder weiteren Sinne) wurde.

Damit uns die Kirche in dieser Ganzheit und Einheit bewußt werde, braucht sie eine Repräsentation oder Personifikation, eine Gestalt, die uns die Kirche als Braut Christi und seinen mystischen Leib vergegenwärtigt. In einem Typus muß uns ihr Wesen als eine heilsempfangende und das Heil an uns, ihre Glieder, weitergebende Einheit in Erinnerung gebracht werden. Dieser Typus darf aber nicht nur ein leeres Erinnerungszeichen sein, das sich auch menschliche Willkür erwählen kann, wie etwa die Figur der Gerechtigkeit mit Waage und Augenbinde. Er muß uns vielmehr die wesentliche Aufgabe der Kirche und ihrer Glieder urbildlich vorleben. Und auch das wird nicht genügen: Wie alles Sollen im Sein begründet ist, wie also das Wirken der Kirche und ihrer Glieder von ihrem Wesen und Sein her bestimmt wird, so muß auch das kirchenvorbildliche Handeln und Wirken der personifizierenden Gestalt in einer seinsmäßigen, dieses Wesen der Kirche urbildenden Stellung im Heilsplan begründet sein.

Diese Personifikation als Typus im vollsten Sinne des Wortes hat Christus der Kirche in seiner Mutter gegeben. Sie nämlich steht, so zeigt es die

Tradition, vor Christus, wie die Kirche vor ihm steht und wie jedes Glied der Kirche es durchführen muß, wenn es wirklich Glied der Kirche sein will: Die Erlösung geschah durch die seismäßige Einigung zwischen Gott und Mensch in der Menschwerdung Christi und durch die dementsprechende moralisch-willentliche Einigung des Menschen Jesus, deren Höhepunkt das Kreuzesopfer ist, zu Gott hin. Vor dem Erlöser, der für uns alle urbildlichen Einheit zwischen Gott und Mensch, steht Maria wie die Kirche und macht sich sein Erlösungswerk, das er allein getan und abgeschlossen hat, subjektiv zu eigen, d. h. sie empfängt seine Früchte, aber nicht nur für sich allein, sondern „sie empfing die Gnade, um sie den Jahrhunderten weiterzugeben“<sup>16</sup>, wie Petrus Chrysologus sagt. Als Urbild der Kirche empfing sie die Erlösungsfülle Christi für alle, die in dieser Kirche das Heil Christi empfangen, insofern sie auch sein Werk bejahen und in ihr Herz aufnehmen<sup>17</sup>. Für beides ist uns außer der frühen Tradition Thomas von Aquin Zeuge. Er lehrt, daß Maria ihr empfangendes Jawort — unter dem Einwirken der Gnade, die ihr das Erlösungswerk Christi schenkte — „anstelle der gesamten menschlichen Natur“ gegeben habe<sup>18</sup>, so daß, wie er anderswo<sup>19</sup> sagt, diese Einwilligung Mariens „der Akt einer Einzelperson war, der zum Heil der Menge, ja des ganzen Menschengeschlechtes überfloß“.

Maria ist das Urbild der Kirche, das also die Kirche lebendig zusammenfaßt. Als die Kirche im Keim hat sie Ja gesagt zum Erlösungswerk und dessen Gnaden empfangen für die Kirche, nein als die Kirche. Ihre Stellung als „Mittlerin aller Gnaden“ ist nichts anderes als die Fortwirkung dieser ihrer heilsgeschichtlichen Stellung, die wir uns in raum-zeitlicher Fortsetzung in fürbittenden Akten vorstellen müssen. Anthropomorph mag diese Vorstellung sein, aber sie ist die einzige Analogie, die uns hier zu Gebote steht.

### 3.

Maria also personifiziert als Urbild die Kirche, in der des Menschen Seele mit der kosmischen Umwelt zur vergöttlichenden Erlösung geführt ist. In Maria muß die Kirche daher sich selbst als leibliches Gefäß oder Sacramentum göttlichen Lebens erblicken. Und weil urbildlich, deshalb muß dieses Wesen der Kirche in Maria vollendet erscheinen. Das Urbild der Kirche ist zugleich ihr Zielbild: In Maria sieht die Kirche ihren verborgenen Wesensgrund, Erlöste Jesu Christi zu sein, in der Erfüllung. Was die Kirche, ob-

<sup>16</sup> Sermo 143. — ML 52, 583.

<sup>17</sup> In der Frage, ob Maria mitwirkte in der „redemptio objectiva“ oder der „redemptio subjectiva“ entscheiden wir uns also für Letzteres, zu anderen Auffassungen (z. B. Lennerz) allerdings mit dem Unterschied, daß die redemptio subjectiva Mariens kirchentypisch war und Maria daher voll der Gnade war „quantum ad refusionem ad omnes homines“ (Thomas von Aquin, Expositio in salutationem Angelicam).

<sup>18</sup> s. th. III, q. 30, a. 1.

<sup>19</sup> III Sent. dist. 3, q 3, a 2, sol. 2.: „consensus beatae Virginis, qui per annuntiationem requirebatur, actus singularis personae erat in multitudinis salutem redundans, immo totius humani generis ...“ Was Thomas allerdings unter dem Überfließen des Aktes Mariens zum Heil der Menschheit genau versteht, bedürfte noch einer sehr genauen Untersuchung.

wohl sie es schon ist, erst werden soll, leuchtet in Maria vollendet auf, da sie in der jenseitigen Herrlichkeit vor uns steht, die Seele und Leib umgreift, weil sie die leib-seelisch-göttliche Kirche in personaler Gestalt darstellen soll.

Man könnte also fast fragen: Muß nicht Maria, um ihre heilsgeschichtliche Stellung zu erfüllen, mit Leib und Seele in den Himmel aufgenommen sein? Natürlich nicht mit dem Müssen logischer Notwendigkeit, so daß wir dieses Geheimnis in strengster Folgerichtigkeit ableiten könnten. Es dürfte nicht angehen, die leibliche Himmelfahrt Mariens als logische Ableitung aus einer geoffenbarten Wahrheit zu gewinnen, so daß man sie virtuell offenbart nennen könnte. Sollte die Kirche dieses Geheimnis einmal als Glaubenswahrheit definieren, so wird sie es tun, weil es selbst geoffenbart, wenigstens in eine andere Offenbarungswahrheit eingeschlossen ist. Steht das aber fest, dann können wir im ganzheitlichen Blick auf Mariens Stellung im Heilsplan verstehen, warum Gott sie auch von dem allgemeinen Menschheitsgesetz ausnahm, kraft dessen das Fleisch erst am Ende der Zeiten auferweckt wird. Auch Gott schafft und wirkt nicht nach Willkür und Laune. Seine Werke sind als Werke des unendlichen Künstlers vom Plane des Ganzen her, den er allerdings selbst geplant hat, bestimmt. Hat er mit einem Zug begonnen, so hat er selbst sich für die weiteren festgelegt. Hier liegt das Recht aller synthetischen Versuche theologischen Arbeitens, ja die Pflicht dazu. Die einzelnen Geheimnisse, die er uns offenbarte, sind Einzelzüge des Ganzen. Hat er uns das Einzelne offenbart, so dürfen und müssen wir versuchen, seine Stellung, ja auch seinen Gehalt vom Ganzen her zu sehen. Wie es kommt, daß die frühchristliche Tradition bis zum fünften Jahrhundert<sup>20</sup> über dieses Geheimnis schweigt, soll die geschichtliche Theologie untersuchen. Die Einmütigkeit, mit der seit anderthalb Jahrtausenden Mariens Himmelfahrt gefeiert und geglaubt wird, läßt es schwer fallen, darin menschliche Erfindung zu sehen. Wer Mariens heilsgeschichtliche Stellung als Urbild der Kirche sieht, wird sich über dieses Geheimnis nicht eigentlich wundern können.

Ist Maria seinsmäßiges Urbild der Kirche, so ist ihre Haltung notwendig auch Appell an das lebendige Verhalten derer, in denen die Kirche lebt. Denn das Sein des neuen Menschen in der Kirche ist auf ein neues Tun angelegt. Das gilt auch vom Geheimnis der leiblichen Himmelfahrt. Und hier mag sich die Frage nach der Opportunität einer etwaigen Definition dieses Geheimnisses am ehesten entscheiden. Die dogmatischen Definitionen des außerordentlichen kirchlichen Lehramtes sind von der Unwahrheit herausgeförderte feste Formulierungen der geoffenbarten Wahrheit. So würde hier der Zerfall des Menschenbildes in das Entweder-oder seiner beiden Komponenten, wie man ihn im Laufe der Geschichte immer schon beobachten kann, den aber unsere Zeit mehr als andere in das unlebendige

<sup>20</sup> O. Faller S. J. (*De priorum saeculorum silentio circa Assumptionem Beatae Mariae Virginis. Romae 1946*) glaubt schon weit früher dieses Geheimnis bezeugt zu finden. — Einen guten Überblick zum Stand der Frage bietet J. Ternus S. J., *Der gegenwärtige Stand der Assumptiofrage. Regensburg 1948*.

Nebeneinander von spiritualistischem Afterglauben und materialistischer Erdgebundenheit weitergetrieben hat, seine Richtigstellung finden. In der Ordnung der Erlösung wird der Menschenseele durch die zum Sakramentalen erhobene sichtbare Welt, in die sie durch den Leib verwurzelt ist, göttliches Leben geschenkt. Fällt der Mensch aus dieser Ordnung heraus, so vermag er auch die natürliche Einheit von Leib und Seele und seine gottgegebene Aufgabe gegenüber dem sinnhaften Kosmos um ihn her nicht zu entfalten. So verfällt der Mensch, der sich der Erlösung Christi entzieht, der Herrschaft der aus der Geistgebundenheit gelösten Materie, auch wenn eine gewaltsame Feindschaft zwischen Geist und Leib gesetzt wird, wie das Beispiel aller Gnostizismen und Manichäismen zeigt. In der zur Kirche erlösten Welt aber gewinnt die Seele Anteil am göttlichen Leben des dreifältigen Gottes; und sie gewinnt ihn aus der sakramental gewordenen Welt, der sie durch die Sinne des Leibes begegnet. So durchstrahlt Christi Erlösung alles und führt es zu jener Vollendung, in der die Seele selig ist, weil sie Gott „dann so erkennen wird, wie sie selbst erkannt ist“ (1 Kor 13, 12), in der der Leib vergeistigt wird, d. h. am übernatürlich begnadeten Geist Anteil nimmt, da „durch Christus die Auferstehung der Toten kommt“ (1 Kor 15, 21), und in der die ganze Welt an der Verklärung teil hat, da „ein neuer Himmel und eine neue Erde“ (Offb 21, 1) sein wird. Das alles ist in Maria urgebildet, da sie mit Leib und Seele dort ist, wohin die Kirche ihrem Urbild nachpilgert.

Ihre Gestalt, verehrt im Geheimnis der Unbefleckten Empfängnis wie auch der leiblichen Himmelfahrt, gibt unserem Menschenbild das rechte, göttliche Maß, das zu finden und zu bewahren uns so schwer werden will: die rechte Mitte zwischen materialistischer Leibvergötterung, die allen Geist nur im Dienst des Leiblichen gelten läßt, und leibverachtender Geistigkeit, die vergißt, daß Gottes Heilsökonomie die stoffliche Welt um uns her zum Sacramentum göttlichen Lebens gemacht hat.