

Am Vorabend der feierlichen Dogmatisierung der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel

Von Univ. Professor Dr. Josef Rupert Geiselmann, Tübingen

(Der folgende Vortrag wurde am 10. Oktober 1950 auf der Diözesansynode in Rottenburg gehalten).

An der Vigil von Mariae Himmelfahrt d. J. hat der Heilige Vater P. Pius XII. offiziell mitgeteilt, daß er am Allerheiligenfest als oberster Lehrer der Kirche die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel feierlich zum formellen Dogma erklären werde.

Damit findet die assumptionistische Bewegung der jüngsten Vergangenheit, die mit der Bitte der 200 Bischöfe auf dem vatikanischen Konzil um die Dogmatisierung der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel ihren Anfang nahm, ihren krönenden Abschluß. Es sind also immerhin 80 Jahre verflossen, bis diese Bewegung ihr Ziel erreicht hat. Man wird also nicht sagen können, daß der apostolische Stuhl in die Hände dieser manchmal allzu stürmischen Bewegung geraten sei, deren Enthusiasmus oft größer war als ihre dogmatische Begründung haltbar. Und man wird dem apostolischen Stuhl noch weniger den Mangel an Klugheit und Vorsicht machen können. Wenn am Allerheiligenfest d. J. die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel zum formellen Glaubenssatz der Kirche erhoben wird, so ist das die Frucht eines langsam reifenden Prozesses, der abschließende Akt des klugen Wartens, des zügelnden Mäßigens, des unablässigen Prüfens. Die erste Bittschrift der 200 Konzilsbischöfe wurde dem päpstlichen „Archiv“ überwiesen. Und erst jetzt erfahren wir, dank der Dokumentenpublikationen von W. Hentrich und R. W. von Moos, daß die von Bischof Vaccari nach dem vatikanischen Konzil ins Leben gerufene internationale assumptionistische Bewegung durch Dekret des heiligen Offiziums vom 19. Februar 1880 als valde importuna abgestoppt worden ist¹. Der apostolische Stuhl hat sich von den Stürmern dieser Bewegung nie ins Schlepptau nehmen lassen.

Am Allerheiligentage findet aber auch der letzte Akt des Dramas, der mit der Enzyklika P. Pius XII. „Deiparae Virginis“ vom 1. Mai 1946 begann, sein Ende.

Denn mit dieser Enzyklika sind wir in das entscheidende Endstadium der Frage eingetreten. Bis dahin war die Definibilität der assumptio eine rein theologische Angelegenheit gewesen. Es ging dabei um die Fragen, ob die leibliche Aufnahme zum Bestand der Offenbarung gehöre; welche Art von Offenbarung vorliege, ob eine ausdrückliche (explicita) oder einschließliche (implicita) und wenn letztere, ob diese eine formal einschließliche oder virtual einschließliche sei; was denn eigentlich zum Inhalt dieser Offenbarungswahrheit gehöre und welches der Grad der Gewißheit sei. Mit der Enzyklika „Deiparae Virginis“ ward aber der Bereich der bloß theologischen Reflexion überschritten.

¹ G. Hentrich und R. G. de Moos, *Petitiones de assumptione corpora B. V. M. II* (1945), 920/929; G. Hentrich, *De definibilitate assumptionis B. M. V.* 1949, 43.

Denn die Enzyklika enthielt nicht das, was bestimmte Theologen vorgeschlagen hatten, der Papst solle den Bischöfen Fragen wissenschaftlich-theologischer Art vorlegen: ob diese Wahrheit formaliter oder virtualiter geoffenbart sei; welche Beweise für sie schlüssig seien, welche nicht, ob die *assumptio* auch den Tod und die Auferweckung Mariens mit einbegreife². Sie war auf einen ganz anderen Ton gestimmt und sofort ist aufgefallen, daß sie nach dem Vorbild der Enzyklika Pius IX. „*Ubi primum*“ vom 2. Februar 1849 gestaltet war, die die Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis Mariens eingeleitet hat. Aber während von da ab das Ergebnis der Rundfrage des Papstes an die Bischöfe theologisch ausgewertet und die Frage gestellt wurde, ob auf Grund der Antworten der Bischöfe diese Wahrheit mit Sicherheit als Offenbarungswahrheit angesprochen werden dürfte und als definibel zu bezeichnen sei, ist mit der Kundgabe des Termins der feierlichen Erklärung der *assumptio* zum Dogma durch P. Pius XII. auch für die dogmatische Behandlung der Frage eine neue Situation entstanden. Denn während bisher nur feststand, daß die überwältigende Mehrheit der Bischöfe sich für die Definibilität ausgesprochen habe, die Stellungnahme des Papstes selber aber immer noch ausstand, hat jetzt der Papst durch die offizielle Bekanntgabe des Termins der Dogmatisierung auch die Definibilität ausgesprochen. Damit liegt also jetzt das moralisch übereinstimmende Urteil der gesamten lehrenden Kirche über die Definibilität der *assumptio* Mariens vor, das will sagen das authentische Urteil der Bischöfe und das auktoritative Urteil des Papstes, daß die leibliche Aufnahme Mariens zum Bestand der Offenbarung gehöre und daher zum formellen Dogma, zum bindenden Glaubenssatz der Kirche erhoben werden könne. Darüber ist seit dem 14. August 1950 ein theologischer Zweifel nicht mehr möglich. Es besteht vielmehr die Gewißheit darüber, daß die *assumptio* zu dem der Kirche anvertrauten Glaubensgut gehört. Die Frage der Definibilität ist damit lehramtlich geklärt.

Zugleich ist für die Glaubenswissenschaft die Aufgabe klar umschrieben, die sie nunmehr mit Bezug auf die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel zu erfüllen hat. Sie hat von jetzt ab nicht mehr zu untersuchen, ob diese Wahrheit zum Offenbarungsbestand gehört. Diese Frage ist entschieden. Ihre Aufgabe ist vielmehr, klarzulegen, inwiefern die *assumptio* eine Offenbarungswahrheit sei und aus den Offenbarungsquellen als Glaubenswahrheit nachgewiesen werden könne.

Um es gleich von vornherein zu sagen, diese ihr mit dem kommenden Dogma der *assumptio* gestellte Aufgabe ist eine der schwierigsten des gesamten dogmatischen Bereiches. Und es wäre mehr als vermessen zu wännen, als ob die vielen mit der *assumptio* gestellten, oft mannigfaltig ineinander verschlungenen Probleme in einem kurzen Bericht auch nur annähernd erschöpfend behandelt werden könnten. Es kann sich also nur darum handeln, die mit der *assumptio* gegebenen dogmatischen und kerygmatischen Fragen wenigstens in ihren Grundlinien kurz zu zeichnen.

² M. Iugie, *La mort et l'assomption de la sainte Vierge* 1944, 600 A 1 — C. Balič, *Pro veritate assumptionis B. V. Mariae dogmatice definienda* 1949, 24.

I.

Die mit der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel aufgeworfenen dogmatischen Fragen.**1. Das Zeugnis der *traditio viva et activa* von der *assumptio* als einer Offenbarungswahrheit.**

Um überhaupt dogmatisch zur *assumptio* der Mutter Gottes Zugang zu bekommen, ist es nötig und unumgänglich, ein fest umrissenes Bild von dem die Kirche tragenden und beherrschenden Traditionsprinzip zu haben³ und vor allem sich klar zu sein über den fundamentalen Unterschied von der lebendigen und aktiven Tradition, der *traditio viva et activa* als Glaubensnorm und der Tradition als *locus theologicus*, als dogmatischer Beweisquelle. Beides ist nicht dasselbe. Und es kann sein, daß etwas deutlich ausgesprochener und formulierter Gegenstand der *traditio viva* ist, ohne auch zugleich immer als Glaubensgegenstand in der Tradition als dogmatischer Beweisquelle ebenso klar und präzise formuliert zu sein.

Diese Unterscheidung vorausgesetzt, können wir aber sagen: Die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel ist mit Gewißheit eine Offenbarungswahrheit, weil sie als solche von der lebendigen Überlieferung bezeugt ist.

Die *assumptio* ist Gegenstand der Glaubensverkündigung der Gesamtkirche. In den Katechismen aller Diözesen wird sie nicht nur als fromme Meinung, sondern als Wahrheit verkündet, die zum Bestand der Glaubenswahrheiten gehört. In der ganzen Kirche wird in der Liturgie das Fest der *assumptio* Mariens gefeiert. Und hier gilt wirklich der Grundsatz: *lex orandi est lex credendi*. Denn das Fest der *assumptio* darf keineswegs etwa dem Fest der Darstellung Mariens im Tempel gleichgestellt werden, das eine fromme Legende kultisch zum Ausdruck bringt. Es hat vielmehr ebenso wie das Fest der Unbefleckten Empfängnis kultdogmatische Bedeutung, weil in ihm die *assumptio* als eine Glaubenswahrheit zum Ausdruck gebracht werden will und auch klar zum Ausdruck gebracht ist. Dieses lebendige Glaubenszeugnis der Gesamtkirche von der *assumptio* eindeutig festzustellen, war aber der Zweck der Enzyklika Pius XII. „*Deiparae Virginis*“ vom 1. Mai 1946. Denn hier wurden die Bischöfe aufgefordert, anzugeben, welches die Stellung des ihrer Leitung anvertrauten gläubigen Volkes und Klerus in Verehrung, Glaube und Frömmigkeit der leiblichen Aufnahme der seligsten Jungfrau Maria gegenüber sei. Vor allem aber wünschte der Heilige Vater das Urteil der Bischöfe darüber zu hören, ob die *assumptio corporalis* zum Dogma erhoben werden könne (*tamquam dogma fidei proponi ac definiri posse*) und ob dies der Wunsch von Klerus und Volk sei.

Kann man sagen, mit dieser Enzyklika und ihren Anfragen habe der Papst gleichsam ein allgemeines Konzil auf schriftlichem Wege abgehalten (Balič)? Dann wäre das moralisch übereinstimmende Votum des Gesamtepiskopates

³ J. Filograssi, *Traditio divino-apostolica et assumptio* B. V. M. Gregorianum Bd. 30 (1949), 443/489.

selbst schon, wenn der Papst ihm zustimmt, eine die Gesamtkirche bindende lehramtliche, auctoritative Erklärung, daß die *assumptio* eine Offenbarungswahrheit sei und die Gesamtkirche zur Annahme im Glauben verpflichte. Und die an Allerheiligen erfolgende Erklärung wäre nur mehr die noch erforderliche Zustimmung zu dem durch den Gesamtepiskopat ausgesprochenen Dogma der *assumptio*, nicht aber die *ex cathedra* erfolgende Erklärung des Papstes als des obersten Lehrers der Kirche der *assumptio* zum Dogma. Das Votum der Bischöfe wäre hier eine auctoritative Lehräußerung, die die Gesamtkirche bindet. Denn der Bischof hat auctoritative Lehrgewalt in seiner Diözese. Er ist außerdem authentischer Zeuge der Tradition für die Gesamtkirche und hat als Glied des Gesamtepiskopates auf einem allgemeinen Konzil auctoritative, die Gesamtkirche bindende Lehrgewalt.

Ein auf schriftlichem Wege sich abspielendes allgemeines Konzil kann diese päpstliche Rundfrage schon deshalb nicht sein, weil die Bischöfe damit nur in Gedankenaustausch mit dem Papste treten, nicht aber in Gedankenaustausch unter sich. Dies gehört aber mit zum Wesen eines allgemeinen Konzils. Und das Votum, das sie nach der Enzyklika abzugeben haben, ist nicht ein Votum, das sie als Glied des in einem Konzil versammelten Gesamtepiskopates abgeben. Es ist daher kein auctoritativer, die Gesamtkirche bindender Lehrentscheid, auch wenn moralische Übereinstimmung besteht und die päpstliche Zustimmung erfolgt. Denn nach der Enzyklika geht es nur um die Feststellung des in der Gesamtkirche lebendigen Glaubens in Ansehung der *assumptio*. Es soll festgestellt werden, was die Träger der lebendigen Überlieferung, gläubiges Volk, Priester im Vereine mit ihrem Bischof von der *assumptio* der allerseligsten Jungfrau halten. Die Bischöfe sind nur befragt mit Bezug auf den Assumpta-Glauben in ihrer Diözese. Und dazu hin sollen die Bischöfe als *testes qualificati* der lebendigen Überlieferung, als authentische Zeugen der Tradition, ihr Urteil über die Frage abgeben, ob die leibliche Aufnahme Mariens als Offenbarungswahrheit zu gelten habe und definibel sei. Das Ergebnis der Umfrage war das moralisch-übereinstimmende Urteil, sie sei Offenbarungswahrheit und werde vom gläubigen Volk und Klerus als solche im Glauben angenommen. Und zu diesem Urteil hat nunmehr der oberste Lehrer der Kirche ein eigenes Urteil beigefügt, daß die *assumptio* eine Offenbarungswahrheit sei. Damit hat sich also die lehrende und hörende Kirche einmütig dazu bekannt, daß in der *assumptio* eine Offenbarungswahrheit vorliege. Das ist ein Glaubensbekenntnis der Gesamtkirche und dieses ist irrtumslos, weil die Gesamtkirche durch den Heiligen Geist vor Irrtum bewahrt wird. Dieses Bekenntnis ist aber zugleich der Ausdruck der lebendigen Überlieferung. Denn was von allen einmütig im Glauben bekannt wird, kann keinen Irrtum enthalten, sondern ist ein Zeugnis der Überlieferung, *non est erratum, sed traditum*. Die Universalität des Glaubens ist ja nach Vinzenz von Lerin das erste und entscheidende Kriterium, daß eine durch lebendige Überlieferung vermittelte Glaubens- und Offenbarungswahrheit vorliegt. Damit steht mit Gewißheit die Tatsache fest, daß es sich bei der *assumptio* um eine Offenbarungswahrheit handelt, und ist zugleich die Voraussetzung geschaffen, die leibliche Aufnahme

der Mutter Gottes in den Himmel zum formellen Dogma der Kirche zu erheben. Dogma ist getragen durch die lebendige Überlieferung. Wenn Papst Pius XII. an Allerheiligen die *assumptio corporalis* zum Dogma der Kirche erklärt, so tut er es daher auf Grund des übereinstimmenden Glaubens der Gesamtkirche, in der die lebendige Überlieferung der *assumptio* als einer Offenbarungswahrheit zum Ausdruck kommt.

2. Der Nachweis der *assumptio* aus den Offenbarungsquellen, Schrift und Überlieferung.

a) Der Unterschied der *ascensio* (Himmelfahrt) Jesu und der *assumptio* (Aufnahme) *Mariae* und ihrer verschiedenen Bezeugung.

Ist aber die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel eine Wahrheit der Offenbarung, dann muß diese auch durch die Offenbarungsquellen, d. h. durch die Heilige Schrift und die Tradition bezeugt sein. Wir haben daher den Nachweis zu führen, daß die *assumptio* durch Schrift und Überlieferung als Offenbarungswahrheit bezeugt sei.

Bevor wir aber diesen Nachweis antreten, müssen wir uns darüber im klaren sein, was nachgewiesen werden soll. Die Frage des Papstes in der Enzyklika „*Deiparae Virginis*“ bezieht sich nur auf die *assumptio corporalis*. Das aber heißt, daß das kommende Dogma sich nur auf die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel beziehen wird und dies im engen und strengen Sinne. Der Tod Mariens und ihre Wiedererweckung sind also nicht als wesentliche Elemente in das Dogma aufgenommen. Sie stehen außerhalb des Dogmas und sind seine mehr oder weniger notwendigen Voraussetzungen, höchstensfalls also *facta dogmatica*.

Und damit ergibt sich als Erstes: der wesentliche Unterschied zwischen der leiblichen Aufnahme Jesu in den Himmel, der Himmelfahrt Jesu und der *assumptio* Mariens und ihrer je verschiedenen Bezeugung. Jesu Himmelfahrt steht in wesentlichem Zusammenhang mit seiner Auferstehung von den Toten. Sie bildet den Abschluß des messianischen Wirkens Jesu, das seinen Anfang nahm mit der Taufe am Jordan und beendet wurde durch seinen Eingang zum Vater in der *ascensio*. Die Himmelfahrt gehört noch zu jenen Ereignissen, die die Jünger Jesu als Augen- und Ohrenzeugen erlebt haben, und sie gehört noch in jenen Zeitraum, „da der Herr Jesus bei uns ein- und ausging“, ebenso wie die Auferstehung am dritten Tage nach seinem Tode. Auferstehung und Himmelfahrt haben die Zwölfe als Augen- und Ohrenzeugen erlebt, haben sie doch mit dem Auferstandenen Tischgemeinschaft gepflegt (*συναλιζόμενος* Apg 1, 4), mit ihm gegessen und getrunken. Wenn die Zwölfe darüber berichten, so bezeugen sie davon, was sie gesehen und gehört haben. Ihre *martyria* von Jesus dem Auferstandenen und in den Himmel Eingehenden ist die *martyria* von Augenzeugen. Von der *ascensio* Jesu unterscheidet sich aber die *assumptio* Mariens. Die *assumptio* der Mutter des Herrn ist keine Himmelfahrt. Von der Himmelfahrt Mariens zu sprechen, ist sehr mißverständlich, denn das legt nahe, anzunehmen, die *assumptio* Mariens sei ein heilsgeschichtlicher Vorgang derselben Art wie die *ascensio* Jesu. Das meint aber das Dogma von der

assumptio gerade nicht. Das ist eine sachlich nicht begründete und den wahren Sachverhalt geradezu verfälschende Vorstellung der *assumptio*. Das hat die apokryphe Literatur des sog. transitus Mariae getan und die *assumptio Mariens* der *ascensio Jesu* bewußt angeglichen. Denn auch hier treten die Zwölf Apostel als Augenzeugen auf und sollen sichtlich als Augenzeugen ihre *martyria*, ihr Zeugnis von der Aufnahme Mariens in den Himmel ablegen, wie sie ihre *martyria* von der Himmelfahrt des Herrn Jesus abgeben.

Ein solches Zeugnis haben die Zwölfe nicht gegeben und konnten es nicht geben, weil sie nicht Augenzeugen der *assumptio* waren. Die *martyria* der Apostel von der *assumptio Mariens* ist nicht Augen-Zeugnis, sondern nur Bekenntnis- und Glaubenszeugnis. Und auch da erhebt sich die Frage, in welchem Sinne die Apostel davon bekennd Zeugnis geben, ob sie ein unmittelbares ausdrückliches (eine *martyria explicita et expressa*) oder nur ein mittelbares, eingeschlossenes (eine *martyria implicita*) Bekenntnis-Zeugnis abgeben. Denn es kann etwas unmittelbar und ausdrücklich geoffenbart sein (*revelatum explicitum*). Und es kann etwas auch nur mittelbar und in anderes eingeschlossen geoffenbart sein (*revelatum implicitum*). Und dementsprechend kann etwas von den Vermittlern und Kündern der Offenbarung ausdrücklich bezeugt oder eingeschlossen (*implicite*) bezeugt werden. Und damit kann auch das Bezeugte ausdrücklich und unmittelbar überliefert werden, oder in anderem eingeschlossen mitüberliefert werden (*traditio explicita* bzw. *implicita*).

Die Überlieferung der Zwölfe von der Auferweckung und Himmelfahrt Jesu ist eine historisch-theologische Tradition. Denn die Zwölfe berichten davon als Augen- und Ohrenzeugen. Das macht den geschichtlichen Charakter dieser Tradition aus. Aber sie berichten von diesen Ereignissen nicht als nur von gewöhnlichen geschichtlichen Fakta, sondern von Heilsereignissen. Und das macht den theologischen Charakter dieser Tradition aus. Eine historisch-theologische Tradition (B. Altaner) von der *assumptio Mariens* verlangen, heißt daher unter der Hand die *assumptio Mariens* verfälschen in einen Vorgang, der der *ascensio Jesu* angeglichen ist, den die Zeugen der Offenbarung, die Apostel, als Augenzeugen erlebt haben, so wie das in der apokryphen Verfälschung der *assumptio* im transitus Mariens der Fall ist. Es kann sich also bei der *assumptio Mariens* — und das liegt in der Sache begründet — nur um eine Glaubens-Tradition handeln.

b) Die *assumptio Mariae* als eine in anderen Glaubenswahrheiten eingeschlossene und mit-überlieferte Glaubenswahrheit.

Und so stehen wir vor der Frage, ob die *assumptio* in den Offenbarungsquellen von Schrift und Überlieferung ausdrücklich oder nur eingeschlossen bezeugt sei.

Tatsächlich wollen verschiedene Theologen die *assumptio* in Schrift und Tradition ausdrücklich bezeugt finden. Von den älteren Theologen ist es R. Buselli⁴. Von den Theologen der Gegenwart findet M. Jugie⁵ die *assumptio*

⁴ La vergine Maria vivente in corpo et in anima in cielo, Florenz 1863.

⁵ La mort et l'assomption de la sainte Vierge 1944.

in dem Bilde der Geh. Offbg. (12) von dem Weibe, bekleidet mit der Sonne, den Mond zu ihren Füßen und eine Krone von 12 Sternen auf ihrem Haupte, ausdrücklich ausgesprochen, während P. Renaudin⁶ die Tatsache des allgemeinen Glaubens an die *assumptio corporalis* sich nur unter der Voraussetzung einer ausdrücklichen apostolischen Überlieferung erklären kann.

Allein weder das sog. Proto-Evangelium Gen 3, 15, noch das „Voll der Gnaden“ von Lk 1, 28, noch das apokalyptische Bild des 12. Kapitels der Geheimen Offenbarung kann so verstanden werden, als ob hier direkt die *assumptio corporalis* Mariens ausgesagt werde. Ist es doch mehr als fraglich, ob in diesen Schriftstellen auch nur *implicite* von der *assumptio* die Rede ist.

Und gegen eine ausdrückliche, von Anfang an bestehende apostolische Tradition spricht entscheidend die Tatsache, daß wir bis ins 5. Jahrhundert hinein kein einziges ausdrückliches und unumstrittenes Zeugnis von der *assumptio* haben. Und schließlich ist Renaudins Postulat deshalb überflüssig, weil die Tatsache eines allgemeinen Glaubens gegeben ist an Wahrheiten, die nur *implicite* mitüberliefert sind, wie dies das Beispiel der Unbefleckten Empfängnis eindeutig zeigt.

Die *assumptio* Mariens ist nur in anderen überlieferten Glaubenswahrheiten eingeschlossen mit-überliefert. Und es hat eines langen und verschlungenen Pfades bedurft, bis unter dem Wirken des uns vom Herrn verheißenen Geistes, der uns in alle Wahrheit einführen soll, das in anderen Glaubenswahrheiten eingeschlossene Geheimnis der *assumptio* erkannt, ausgesprochen, klar formuliert und aus diesen Zusammenhängen mit andern Glaubenswahrheiten begründet worden ist. Und dabei ist das gläubig sinnige Gemüt ebenso beteiligt wie die scharf geschliffene theologische Reflexion und die in die Tiefen steigende Spekulation. Denn der Geist weht, wo er will. Und erst alle zusammen haben zu dem Bilde beigetragen, das heute als die *assumptio corporalis* Mariens vor uns steht. Gerade dieses vor dem Abschluß stehende Dogma ist ein Schulbeispiel dafür, daß die Überlieferung nicht ein mechanisches von Hand-zu-Hand-Reichen fertiger Wahrheiten ist, sondern daß sie Geist und Leben ist, daß sie der Mühe des Denkens nicht enthoben ist. Am Dogma der *assumptio* kann einleuchtend demonstriert werden, daß es die Aufgabe der lebendigen Überlieferung ist, nicht bloß den Glauben, die *fides* durch den Strom der Jahrhunderte hinabzutragen, sondern zum *intellectus fidei*, zu immer weiterem, immer umfassenderem, immer tieferem Verständnis des Gotteswortes fortzuschreiten.

c) Versuch einer dogmatischen Begründung der *assumptio Mariae*.

Wir sagen bewußt Versuch einer dogmatischen Begründung. Denn das, was wir über die Tradition der *assumptio* ausgeführt haben, hat uns schon gezeigt, daß hier mehr Probleme aufgezeigt, als klare Ergebnisse aufgewiesen werden können. Und nicht besser steht es mit der biblischen Begründung. So steht die dogmatische Begründung erst in ihren Anfängen. Es bedarf noch eingehender

⁶ *Assumptio B. M. V. matris Dei*, Turin 1933.

biblischer Untersuchungen und noch mehr der dogmengeschichtlichen Forschungen, um wirklich stichhaltig die *assumptio* aus den Offenbarungsquellen von Schrift und Überlieferung nachweisen zu können.

Ehe wir uns aber an die dogmatische Begründung der *assumptio* aus Schrift und Überlieferung wagen, sei die Bemerkung vorausgeschickt, daß wir das, was uns Schrift und Tradition sagen, nicht isoliert von dem lebendigen Glaubenszeugnis der Gesamtkirche von der *assumptio* betrachten dürfen, daß wir also nicht von diesem Glaubenszeugnis absehend aus den Offenbarungsquellen von Schrift und Überlieferung die *assumptio* zu erweisen haben. Das ist der Sinn des dogmatischen Beweises, überhaupt betrachtet, nicht und kann es daher auch in unserem besonderen Falle nicht sein. Kirche, Schrift und Tradition gehören, vielmehr zusammen und bilden ein unlösliches organisches Ganze. Von daher bekommen auch die sog. Konvenienzbeweise ihre Kraft und dogmatische Gültigkeit. Denn es ist keineswegs so, als ob mit dem *potuit Deus, decuit, ergo fecit* dem Dogmatiker eine Zauberformel an die Hand gegeben wäre, mit der er alles und jedes und das heißt nichts beweisen kann. Mit ihnen will vielmehr die durch die Gesamtkirche bezeugte, also dogmatisch schon sicher feststehende Glaubenswahrheit der *assumptio* theologisch durchleuchtet und mit den der Glaubenswissenschaft zur Verfügung stehenden Gründen theologisch gerechtfertigt werden. Daß diese Konvenienzgründe nicht die höchste Form des Beweises darstellen und nicht den obersten Grad der Gewißheit garantieren, das weiß niemand besser als der Dogmatiker selbst. Wenn er sie trotzdem anwendet, so aus dem Bewußtsein heraus, daß mangelhafte Gründe immer noch besser sind als gar keine.

Überblickt man aber die dogmatische Begründung der *assumptio*, so fällt vor allem auf, daß sie bisher fast ausschließlich von der dogmatischen Anthropologie her erfolgt. Der Grund hiefür liegt darin, daß die *assumptio* im engsten Zusammenhang mit dem Dogma von der Unbefleckten Empfängnis gesehen wird. Man hat den Versuch unternommen, aus schon bestehenden lehramtlichen Entscheidungen der Kirche die *assumptio* zu begründen. So hat jüngst der Theologe C. Koser O. F. M. geglaubt, aus dem 2. Kanon des von Papst Bonifaz II. bestätigten Konzils von Orange 529 die *assumptio* als *implicite* definiertes Dogma ableiten zu können. In diesem Kanon wird ja ausgesprochen, daß der Tod des Menschen Erbtod sei und auf die Nachkommen Adams mit der Erbsünde als Strafe von Adam aus übergeht. Hier findet dieser Theologe ausgesprochen, daß ein notwendiger Zusammenhang bestehe zwischen der ursprünglichen Gerechtigkeit, der Empfängnis ohne die Erbsünde und den mit der ursprünglichen Gerechtigkeit verbundenen sog. außernatürlichen Gaben (den sog. *dona praeternaturalia*), zu denen auch die Befreiung vom Tode gehört. Und nun folgert er: Maria war weder mit der Erbsünde noch mit einer persönlichen Sünde behaftet, also war sie auch dem Tode als Strafe nicht unterworfen. Sie hat ein *ius ad immortalitatem* (ein Recht auf Unsterblichkeit). Wenn sie nach dem Vorbild ihres Sohnes sich trotzdem dem Sterben unterwarf, um für die Sünden der Menschen Gott genugzutun, so konnte sie doch nicht im Grabe bleiben, weil dies mit der Genugtuung für die Sünden nichts

zu tun hat. Wenn Gott nicht ungerecht erscheinen wollte, so konnte er daher die seligste Jungfrau nicht der Verwesung unterwerfen.

Allein das *donum praeternaturale* der Unsterblichkeit ist durch die Adams-sünde endgültig zurückgenommen, nicht nur bis auf weiteres unterbunden (*revocatum non suspensum*)⁷ derart, daß wenn jemand durch ein besonderes Privileg von der Erbsünde bewahrt wird, für diesen nicht *ipso facto* auch der Anspruch auf Unsterblichkeit eintritt. Und zum anderen hat Gott durch das besondere Privileg, von der Erbsünde bewahrt zu werden, die Mutter des Herrn nicht mit der *iustitia originalis* (der Urstandsgerechtigkeit) begnadet, wie sie der Stammvater besaß, die Gnade, die ihr zuteil wurde, war vielmehr eine Gnade Christi, des Erlösers des gefallenen Menschengeschlechtes, sie war Erlösungsgnade. Das Dogma von der Unbefleckten Empfängnis besagt aber nur, daß die Mutter des Herrn von der Erbsünde bewahrt worden ist und es besagt nicht, daß sie auch von allen mit der Ursünde verbundenen Folgen bewahrt wurde. Damit ist es wohl vereinbar, daß Maria dem Tode verfallen konnte, zwar nicht als einer Strafe, aber als einer mit der Natur der Menschen gegebenen Folge. Denn der Mensch ist *mortalis condicione corporis animalis*, *immortalis beneficio conditoris* (sterblich auf Grund der Leibhaftigkeit, unsterblich durch eine besondere Gnade des Schöpfers) (Augustin, *De Genes. ad litteram* VI c. 25). Mit dem Dogma von der Unbefleckten Empfängnis ist es also wohl vereinbar, daß die Mutter des Herrn *propter condicionem naturae humanae* (nach den Gesetzen der menschlichen Natur) dem Tode unterworfen und ihre Seele bis zu dem Tage der allgemeinen Auferstehung vom Leibe getrennt blieb. Was soll damit gesagt sein? Dies, daß die *assumptio*, die leibliche Aufnahme Mariens, in der Offenbarungswahrheit der Unbefleckten Empfängnis allein nicht schon enthalten und aus ihr allein auch nicht gefolgert werden kann.

Und das führt uns auf das Verhältnis der *assumptio* zur Unbefleckten Empfängnis Mariens überhaupt. Es lag nahe, die leibliche Aufnahme aus dem Dogma der *immaculata conceptio* zu folgern. Papst Pius IX. selbst hat der Königin Isabella von Spanien auf ihre Bitte um die Dogmatisierung der *assumptio* geantwortet: *Dubium non est, quin Assumptio eo modo quo a fidelium communitate creditur, ex Conceptione Immaculata consequatur*⁸. Darüber hinaus hat aber die Theologie die *assumptio* auch im engsten Anschluß an die Begründung der Unbefleckten Empfängnis dogmatisch zu beweisen versucht, derart, daß die biblischen Beweise für die *immaculata conceptio* (Gen 3, 15; Lk 1, 28) auch auf die *assumptio* angewendet werden.

Es ist nicht überflüssig, sich einmal die Frage zu stellen, ob dieser Parallelgang der dogmatischen Begründung sachlich gerechtfertigt ist.

Es kann der fundamentale Unterschied nicht übersehen werden, der zwischen der *assumptio* und der *immaculata conceptio* besteht. Während nämlich die

⁷ C. Balič, aaO., S. 22.

⁸ „Es ist kein Zweifel, daß die leibliche Aufnahme (Mariens), so wie sie von den Gläubigen geglaubt wird, sich konsequenterweise aus der Unbefleckten Empfängnis ergibt.“ G. Hentrich — R. G. de Moos, *Petitiones de assumptione corporea* II (1942), 883.

Bewahrung vor der Erbsünde etwas ist, was nur der Mutter des Herrn durch ein einzigartiges Privileg zuteil geworden ist, ist die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel, auf ihren Inhalt besehen etwas, was Maria mit allen in der Gnade Christi Verstorbenen gemein hat. Der Unterschied zwischen der Mutter des Herrn und den übrigen in Christo Erlösten ist nur der, daß diesen die Auferstehung des Fleisches erst im kommenden Äon zuteil werden wird, während der Mutter des Herrn diese Gnade schon in diesem Äon zuteil geworden ist, in dem noch der Tod, der Feind des Menschengeschlechtes, seine Herrschaft ausübt. Das Dogma von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel sagt also aus, daß das, was allen in der Gnade Christi Verstorbenen einst zuteil werden wird, an der Mutter des Herrn vorzeitig verwirklicht ist. Bei der *immaculata conceptio* haben wir es also mit einem sachlichen Privileg, bei der *assumptio* mit einem zeitlichen Privileg zu tun.

Dies einmal klargestellt weist uns aber den Weg, den wir in der Begründung der *assumptio* einzuschlagen haben. Die *assumptio* als eine Form der *resurrectio carnis*, der Auferstehung des Fleisches gesehen, sagt uns, daß wir diese nicht von der Anthropologie her, sondern christozentrisch zu begründen haben. Die *assumptio* aber als vor-zeitige Verwirklichung der *resurrectio carnis* verstanden verweist uns auf die Heilsgeschichte als den Weg, der uns die *assumptio* verstehen lehrt. Denn wo es sich um die Zeit handelt, da geht es um die Geschichte. Und wo es sich dabei noch um das Heil in Christo Jesu handelt, da geht es um die Heilsgeschichte. Damit ist gesagt, daß es sich bei der *assumptio* Mariens um ein heilsgeschichtliches Ereignis handelt, das auch nur aus dem Zusammenhang der *oikonomia* Gottes verstanden werden kann.

(1.) Die *assumptio* kann nur von Christus her begründet werden.

Wie die *immaculata conceptio* eine Gnade Christi ist, wie sie Maria nur intuitu meritorum Christi, im Hinblick auf die Verdienste Christi von Gott geschenkt worden ist, so ist auch die *assumptio* eine Gnade, die in Christus, näherhin in der Auferstehung Christi, ihre Quelle hat. Und daher hat die *assumptio* ihre biblische Begründung in dem berühmten 15. Kapitel des ersten Korintherbriefes des Apostels Paulus: „Wenn aber gepredigt wird, daß Christus von den Toten auferstanden ist, wie können dann einige von euch behaupten, es gebe keine Auferstehung der Toten? ... Nun aber ist Christus von den Toten auferstanden als der Erstling der Entschlafenen. Denn da durch einen Menschen der Tod gekommen ist, so kommt auch durch einen Menschen die Auferstehung der Toten. Wie in Adam alle sterben, so werden in Christus alle wiederbelebt werden. Ein jeder aber, wenn die Reihe an ihm ist: Christus als Erstling, sodann jene, die Christus angehören, bei seiner Ankunft. (1 Kor 15, 12 und 20—23). Ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζωοποιηθήσονται. In Christus werden alle wieder zum Leben gerufen (1 Kor 15, 22): Das gilt für alle ohne Ausnahme, auch für Maria, die Mutter des Herrn. In Christus dem Auferstandenen hat die *assumptio* Mariens ihre Ursache.

Aber ebenso wichtig wie 1 Kor 15, 22 ist 1 Kor 15, 23: *ἕκαστος δὲ ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι*. Ein jeder wird dann wiederbelebt werden, wann die Reihe an ihm ist. Und die Reihe bestimmt der Apostel für Christus und für die, die Christus angehören. Für Christus ist die Auferstehung von den Toten schon eingetreten. Er hat den Anfang gemacht. Die Christo Angehörenden sind „an der Reihe“ bei der Parusie des Herrn.

2. Wann aber ist τὸ ἴδιον τάγμα für die Mutter Gottes anzusetzen? Wann ist Maria „an der Reihe“? Das sagt uns die Heilsgeschichte. Denn bis dahin wissen wir nur, daß Jesus in seiner Auferstehung die Herrschaft des Todes gebrochen und allen Christo Angehörenden damit das Wiederbelebtwerden gebracht hat, auch Maria seiner Mutter.

(a) Die heilsgeschichtliche Stellung Mariens nach der Heiligen Schrift.

Die Heilsgeschichte zeigt uns aber, daß Maria in ihr eine solche Stellung einnimmt, daß sie in keinem Fall mit den übrigen Christo Angehörenden gleichgestellt werden darf. Es ist nicht nötig, daß wir das Alte Testament nach einzelnen Stellen absuchen, an denen die einzigartige Stellung Mariens ausgesprochen ist und aus denen wenigstens andeutungsweise die *assumptio* erschlossen werden könnte. Jedenfalls spricht das sog. Protoevangelium Genes. 3, 15 im hebräischen Urtext nur davon, daß der Same des Weibes den Kopf der Schlange zertreten werde. Die Stelle hat ausschließlich messianischen nicht marianischen Sinn. Wie sich die einzigartige Stellung Mariens in der Heilsgeschichte vom Alten Testament her feststellen läßt, das zeigt uns das Neue Testament im Stammbaum Jesu des Matthäusevangeliums, das von der Geburt Jesu aus rückschauend die Heilsgeschichte betrachtet. Als Ziel der Heilsgeschichte des Alten Testamentes aber erscheint hier „Maria, von welcher geboren wurde Jesus, der Christus genannt wird“ (Mt 1, 16). Und wie sich die einzigartige Stellung Mariens in der Heilsgeschichte vom Alten Testament her feststellen läßt, das sagt uns ein zweites Mal das Neue Testament in der prophetischen Gestalt des greisen Simeon. Mariens Kind in den Armen gibt er eine Deutung der Geschichte seines Volkes: Meine Augen haben dein Heil gesehen, das du bereitet hast im Angesicht aller Völker, ein Licht zur Offenbarung unter den Heiden und zur Verherrlichung deines Volkes Israel“ (Lk 2, 30—32).

Jedes Volk hat seinen Tag in der Geschichte. Auch Israels Volk „hat seinen Tag gehabt, sagt uns der alte Simeon. Es ist der Tag, an dem Maria in Bethlehem den Christus Gottes zur Welt brachte zur Verherrlichung ihres Volkes. An jenem Tage hat dieses Volk das göttliche Ziel seiner Geschichte erreicht, hat das Warten Simeons sein Ende gefunden. ... So sieht Simeon die Geschichte seines Volkes. Alle Geschichte Israels ist Vorgeschichte Jesu Christi. Dieses Volk ist von Gott geschaffen und durch die Zeiten geführt, um Maria hervorzubringen. Das war seine weltgeschichtliche (und fügen wir hinzu seine heilsgeschichtliche) Bedeutung. Nachdem es der Menschenwelt diesen historischen Dienst getan hat, kann es in Frieden dahinfahren.“ Das ist nicht meine Interpretation des Simeon-Gebetes. Ich habe hier nur zitiert. Diese Interpreta-

tion habe ich auch nicht einem katholischen Betrachtungsbuch entnommen. Das ist vielmehr die Interpretation, die jüngst ein evangelischer Theologe, ein Kenner des Neuen Testaments, Ethelbert Stauffer, gegeben hat⁹.

Im Lichte von Mt 1, 16: Maria, von welcher geboren ward Jesus, der Christus genannt wird — erscheint Is 7, 14: „Siehe, die Jungfrau wird empfangen und einen Sohn gebären und seinen Namen Emmanuel (Gott mit uns) nennen“, als die eigentliche Sinngebung der alttestamentlichen Heilsgeschichte¹⁰. Ihr Sinn und Ziel, ihre vorwärtstreibende Dynamik und ihr Ende ist: die Jungfrau und ihr Emmanuel-Sohn, ist Maria, von welcher geboren ward Jesus, der Christus genannt wird.

(b) Die heilsgeschichtliche Stellung Mariens nach der Überlieferung.

Das ist nach dem Worte Gottes, der Heiligen Schrift die Stellung, die Maria als die Mutter Jesu als des Gesalbten Gottes einnimmt. Was aber die lebendige Überlieferung über Jesus Christus und Christi Mutter weiterhin sagt, ist nichts anderes als die Entfaltung von Mt 1, 16 als Erfüllung von Is 7, 14 in die einzelnen konkreten Glaubensaussagen und Glaubenswahrheiten. Denn die lebendige Überlieferung ist schrifterklärende Überlieferung (*traditio interpretativa*) und das heißt ausdeutende Entfaltung und entfaltende Ausdeutung des Wortes Gottes der Heiligen Schrift. Die lebendige Überlieferung redet nicht anders von Jesus dem Christus und von der, die ihn gebär, als es die Heilige Schrift tut. Auch sie hat die Jungfrau von dem Emmanuel-Sohn nicht getrennt. Sie spricht die Sprache des Neuen Testaments weiter, die Jesus zusammen mit der Mutter, die ihn gebär, als das Ziel und Ende der alttestamentlichen Heilsgeschichte darstellt. Die lebendige Tradition redet nicht anders als die Heilige Schrift. Aber sie sagt anderes aus über Jesus Christus und über die, die Jesus, den Christus, mit ihrem Blute der Welt geschenkt hat. Dieses andere, was sie sagt, hat aber nur den Sinn, den ganzen Reichtum, den die Sprache des Heiligen Geistes in die schlichten Worte gehüllt hat: Maria, von welcher geboren ward Jesus, der Christus genannt wird (Mt 1, 16), in einzelne konkrete Aussagen über Christus und seine Mutter zu entfalten. Und die lebendige Überlieferung tut das, getrieben und getragen von demselben Heiligen Geiste, der die schlichten Worte von Mt 1, 16 eingegeben hat, von demselben Heiligen Geiste, der uns durch die entfaltenden Aussagen der lebendigen Tradition in alle Wahrheit einführen will und uns durch die lebendige Tradition den vollen und reichen Gehalt dessen auseinanderlegt, was das schlichte Sätzlein von Mt 1, 16: Maria, von welcher geboren ward Jesus, der Christus genannt wird, besagt.

Die lebendige Überlieferung hat in der Urform des apostolischen Kerygmas, die noch vor unseren Evangelien liegt, durch den Mund der Zwölf-Apostel uns ausgelegt, was das sagen will: „Jesus der Christus genannt wird“, und Jesu heilsgeschichtliche Stellung als des durch die Propheten vorausverkündeten Messias bestimmt. Die lebendige Überlieferung hat uns das Geheimnis

⁹ In: Christus und die Caesaren 1948, 24/25.

¹⁰ Joh. Schildenberger, Vom Geheimnis des Gotteswortes 1950, 127.

der Person Jesu enthüllt und ihn als vollen und ganzen Menschen ebenso wie als wahren Gott von Gott, Licht vom Lichte, als den Gott-Menschen näherhin umschrieben.

Und im Zusammenhang mit diesen Jesus-Prädikaten hat sie auch in die Tiefen des Geheimnisses derer hinabgeleuchtet, die ihn gebar, Maria, und hat uns dieses Geheimnis des Glaubens nahe gebracht: Maria die Unbefleckt-Empfangene, die immerwährende Jungfrau, die Gottesgebärerin, die Immaculata, die Virgo, die Deipara. Die lebendige Überlieferung ist aber, wie sie neben der Person Jesu auch seine heilsgeschichtliche Stellung als des Messias, als des ewigen, für uns bittenden Hohenpriesters, als des Herrschers gezeichnet hat, auch in die heilsgeschichtliche Stellung, die die Mutter im Reiche ihres Sohnes einnimmt, betend und nachdenkend eingedrungen. Es ist der unvergleichlich tiefe Theologe Irenaeus gewesen, der dies zuerst getan hat. Wie Paulus Christus in Parallele zu Adam gestellt hat (Rö 5, 12—21, 1 Kor 15, 21 und 22), um so den heilsgeschichtlichen Bezug Christi auf das ganze Menschengeschlecht anschaulich zu machen, so hat Irenaeus zu der Parallele Eva-Maria gegriffen, um eine Ahnung in uns zu wecken, daß Maria in der Heilsgeschichte eine Bedeutung hat, die alle Eva-Geborenen umgreift. Und diese heilsgeschichtliche Funktion ist keineswegs damit erschöpft, daß sie Jesus gebar, den Erlöser aller. Diese heilsgeschichtliche Stellung Mariens setzt sich im Reiche Christi fort. Als Mutter des Erlösers ist sie auch Mutter aller Erlösten. Und diese sorgende Mutterliebe findet ihren Ausdruck in der Fürbitte für alle von ihrem Sohne Erlösten: *Haec quippe nostras lacrimas, precesque defert Filio* (Unsere Tränen und Bitten bringt sie vor ihren Sohn) (Hymnus zur Matutin der Maternitas B.M.V. vom 11. Oktober). Diese heilsgeschichtliche Funktion der Mutter des Herrn ist zuletzt klar ausgesprochen im Glauben der Kirche an Maria als die fürbittende Vermittlerin aller Gnaden.

(c) Damit haben wir aus Schrift und lebendiger Überlieferung die Voraussetzungen erhoben, von denen aus wir die Frage nach dem Offenbarungscharakter der *assumptio Mariens* stellen und beantworten können.

Wir haben im Anschluß an 1 Kor 15, 23 die Frage gestellt, wann für die Mutter des Herrn das ἵδιον τάγμα der *resurrectio carnis* anzusetzen sei, wann sie heilsgeschichtlich gesehen an der Reihe ist, in Christus wieder zum Leben gerufen zu werden (1 Kor 15, 22). Christus ist die ἀπαρχή (1 Kor 15, 20 und 23). Das aber heißt nicht nur: er ist der Erste, der von den Toten auferweckt worden ist zum ewigen Leben, sondern auch: er ist der, der alle andern wieder zum Leben ruft. Und dem Führer zum Leben (Apğ 3, 15), der schon zum Leben erweckt ist, stellt Paulus auf der anderen Seite die gegenüber, die das erst bei seiner Parusie im kommenden Äon zu erwarten haben. Wo ist aber das ἵδιον τάγμα für die Mutter des Herrn? Mit anderen Worten: Auf welche Seite haben wir Maria zu stellen? Auf die Seite derer, die die Erweckung zum Leben erst bei der Parusie des Herrn zu erwarten haben, oder auf die Seite des Christ, der von Gott schon in diesem Äon zum Leben erweckt worden ist, der als Erstling schon von den Toten erstanden ist? Auf dieselbe Linie wie Christus

dürfen wir Maria nicht stellen. Denn das würde das ἴδιον τάγμα, das Jesus als dem Führer zum Leben vorbehalten ist, das würde die heilsgeschichtliche Ordnung zerstören, die Paulus hier klar und scharf zeichnet. Jesus der Herr steht über und vor der Mutter, als der, der alle, auch Maria, wieder zum Leben ruft. Maria aber auf die Seite derer zu stellen, die erst im kommenden Äon die Erweckung zum Leben zu erwarten haben, das ist wieder gegen die von der Heiligen Schrift klar gezeichnete heilsgeschichtliche Ordnung, die den Sohn nicht ohne Zusammenhang mit der nennt, die ihn gebär: Maria. Das würde eine Disharmonie in jene gewaltige heilsgeschichtliche Symphonie bringen, deren Grundmotiv in Mt 1, 16 anklingt: Maria, von welcher geboren ward Jesus, der Christus genannt wird, ein Grundmotiv, das in den christologischen und mariologischen Sätzen in wunderbarer Harmonie, durch die ganze lebendige Überlieferung hin großartig ausgesponnen, durchgehalten wird. Maria auf die Seite derer zu stellen, die die Auferstehung von den Toten erst im kommenden Äon zu erwarten haben, das würde das biblisch begründete Band zwischen dem Christus und der, die ihn gebär, zerschneiden. Das wäre wider den Geist der Heiligen Schrift und der lebendigen Überlieferung.

Aus diesem Dilemma, in das uns unsere Erwägungen geführt haben, führt uns der Glaube der Gesamtkirche heraus, daß Maria schon in diesem Äon mit dem Leibe in den Himmel aufgenommen ist, führt uns heraus die bevorstehende Erklärung Papst Pius XII. als des obersten Lehrers der Kirche, daß die assumptio eine Wahrheit sei, die uns der offenbarende Gott geschenkt hat.

Diese Offenbarung ist allerdings von Gott nicht ausdrücklich ausgesprochen. Sie ist auch nicht in einem einzelnen schon formulierten marianischen Dogma allein enthalten, weder im Dogma von der immaculata conceptio allein, noch im Dogma von der immerwährenden Jungfrau allein, noch im Dogma von der Gottesgebärerin allein, noch im Glauben der Gesamtkirche an Maria die fürbittende Vermittlerin aller Gnaden allein.

Aber sie alle zusammen in Verbindung gebracht mit dem vom heiligen Apostel Paulus ausgesprochenen heilsgeschichtlichen Prinzip des ἴδιον τάγμα (1 Kor 15, 23) führen uns auf die assumptio Mariens hin. Denn das ἴδιον τάγμα von 1 Kor 15, 23 sagt aus, daß die Auferweckung von den Toten der jeweiligen heilsgeschichtlichen Stellung des einzelnen entspricht. Die heilsgeschichtliche Stellung Jesu hat dazu geführt, daß er schon in diesem Äon von den Toten erstanden ist. Die Stellung, die Maria, die Mutter des Herrn in der Heilsgeschichte einnimmt ist aber so, daß sie weder Christus noch den übrigen Gläubigen schlechthin gleichgestellt werden kann. Sie steht unter Christus, aber als leibliche Mutter des Erlösers und geistliche, fürsorgende Mutter aller Erlösten über allen denen, die ihre Erweckung zum Leben erst im kommenden Äon zu erwarten haben. Wo also haben wir das ἴδιον τάγμα der Mutter des Herrn und aller Erlösten anzusetzen? Doch wohl in der Mitte zwischen Christus und denen, die auf ihre Auferweckung im kommenden Äon warten. Das, was zu folgern hier unmittelbar nahe gelegt wird, spricht das kommende Dogma der assumptio aus. Maria wird durch das Dogma von der leiblichen Aufnahme in den Himmel deutlich auf die Seite aller Erlösten gestellt, weil

auch sie wie alle andern Kinder Evas durch den Urheber des Lebens vom Tode ins Leben wieder gerufen ist, weil das was sie damit erfährt, keine *ascensio*, sondern eine *assumptio*, kein selber aus eigener Machtfülle Hinaufsteigen, sondern ein von Christi Gnade Hinaufgenommenwerden ist. Maria wird aber durch das Dogma von der *assumptio*, ihrer Stellung in der Heilsgeschichte entsprechend, über alle Erlösten und an die Seite ihres Sohnes gestellt, weil Christus das, was er den andern erst im kommenden Äon geben wird, seiner Mutter schon in diesem Äon geschenkt hat. Dieses vorzeitige Eingehen mit Leib und Seele in die Gottesherrlichkeit ist möglich. Es ist für die Mutter des Herrn ein Geschenk dessen, der der Herr über die Zeiten der Heilsgeschichte ist, ein Geschenk des Herrschers über die Äonen, des unsterblichen und unsichtbaren Gottes (1 Tim 1, 12). So können wir sagen, daß die genannten Wahrheiten in ihrer Zusammenschau auf die *assumptio* Mariens hinkonvergieren. Wir haben in der *assumptio* keine unmittelbar ausgesprochene, aber eine mittelbar nahegelegte Offenbarungswahrheit oder theologisch formuliert eine *veritas implicite revelata*.

So haben wir von der Heilsgeschichte ausgehend versucht, das kommende Dogma von der *assumptio* Mariens dogmatisch zu begründen. Unser Anliegen war, die bisher vorzüglich anthropologische Begründung nach der christozentrischen hin zu ergänzen, und vor allem der von der theologischen Situation der Gegenwart geforderten heilsgeschichtlichen Betrachtung gerecht zu werden.

II.

Die leibliche Aufnahme Mariens in kerygmatischer Sicht.

Was ergibt sich aus dem, was wir bisher dargelegt haben, für die Glaubensverkündigung. Von welchen Grundgedanken muß sie beherrscht sein, welche besonderen Gesichtspunkte muß sie berücksichtigen?

1. Sie muß die Frage der Opportunität behandeln. Ist die Dogmatisierung der *assumptio* opportun? Gerade das ist für viele die Hauptschwierigkeit, um ihr volles und freudiges Ja zu dem zu geben, was am Allerheiligenfest sich begeben soll. Was sollen wir dazu sagen? Zum ersten steht die Verkündigung des Glaubens nicht unter dem Gesetz der Opportunität. Als Gesetz hat der Apostel vielmehr aufgestellt: verkünde das Wort, ob gelegen oder ungelegen. Zum andern: wie wollen wir jetzt schon urteilen, ob die feierliche Dogmatisierung gerade jetzt opportun oder nicht opportun sei. Nach mehr als dreißigjähriger Forschung auf dem Gebiete der Dogmengeschichte wüßte ich kein einziges Dogma anzugeben, das bei seiner Dogmatisierung nach menschlichen Maßstäben gemessen „opportun“ war. Sie waren alle für viele, oft für sehr viele höchst inopportun, und sie haben sich alle aus späterer Sicht gesehen als höchst opportun erwiesen. Eine solche das Schicksal der ganzen Kirche berührende Tat, wie es die feierliche Erklärung eines Dogmas ist, geschieht nicht ohne das besondere Wirken des die Kirche Gottes durchlebenden Geistes Christi: Das Providentielle einer solchen Erklärung geht uns Menschen oft erst nach Jahrzehnten, vielleicht erst nach Jahrhunderten auf.

2. Es wird notwendig sein, darauf in der Glaubensverkündigung hinzuweisen, daß mit dem Dogma von der *assumptio* nicht etwas völlig Neues, bisher nicht Dagewesenes in der Kirche eingeführt wird. Wir müssen betonen, daß die Gesamtkirche schon bisher die *assumptio* im Glauben hingenommen, in der Liturgie gefeiert und in der christlichen Kunst verherrlicht hat. Durch die Dogmatisierung werden wir nur in der Gewißheit bestärkt und wird jeder Zweifel beseitigt, daß die *assumptio* ihren Grund im Worte und der Heilstat des offenbarenden Gottes hat.

3. Es muß das Anliegen der Glaubensverkündigung sein, den Unterschied des *ascensio* Jesu und der *assumptio* *Mariae* herauszustellen. Die Predigt aber auf den apokryphen Bericht des *transitus* *Mariae* zu stellen, wäre geradezu eine Verfälschung des *assumptio*-Dogmas.

4. Die Glaubensverkündigung wird die *assumptio*-Predigt christozentrisch auszurichten haben. Die *assumptio* ist keine Verdunkelung Christi und seiner zentralen Erlösungstat, der Auferstehung. Denn was die Mutter des Herrn an Herrlichem durch ihre leibliche Aufnahme erhielt, das verdankt sie Christus, dem Auferstandenen, dem Erstling der Entschlafenen, dem Führer zum Leben.

Der Leib in heidnischer und christlicher Aszese

Von August Brunner, S. J., München

Die Ansicht, der Leib sei etwas Unreines und der Stoff an sich böse, ja, der Ursprung des Bösen, ist in den außerchristlichen Religionen und Philosophien weit verbreitet. Die Gründe für diese Ansicht sind mannigfaltig. Einer der hauptsächlichsten mag in der Tatsache liegen, daß manche leiblichen Vorgänge einen natürlichen Widerwillen und Ekel erregen. Dieser Ekel ist ein Schutzmittel, durch das sich das Leben gegen gewisse Gefahren der Ansteckung sichert und hat eine angemessene Sorge für körperliche Reinlichkeit und Schönheit zur Folge. Ontologisch ist er ohne Bedeutung. Ein weiterer Grund für die Entwertung des Leibes liegt darin, daß die körperliche Arbeit mühsam ist und der Mensch sie darum gerne von sich wegschiebt auf die Schultern des Schwachen, den er sich durch seine Überlegenheit unterworfen hat. Die Notwendigkeit körperlicher Arbeit wird darum gerade in den höheren heidnischen Kulturen zum Zeichen des Unfreien, des Sklaven. Und da die Sklaverei auf die Dauer auch den Sinn des Sklaven ändert, so wird die Arbeit auch mit diesem sklavischen Sinn, der ein Kind der Unfreiheit ist, in Verbindung gebracht. Ein Mensch, der körperlich arbeitet — die aristokratische Anstrengung der Jagd, des Sports und des Krieges ausgenommen —, müsse, so meinte man, auch eine unfreie und unedle Natur besitzen. Körperliche Arbeit war darum in der Antike verachtet. Selbst große Künstler, deren Kunst Umgang mit dem Stoff und körperliche Anstrengung verlangte, wie Baumeister und Bildhauer, wurden von manchen zu den Banausen, zu den knechtlichen Arbeitern gerechnet.