

Mensch minor mundus (eine Welt im Kleinen), quia omnes creature mundi quodammodo inveniuntur in eo²⁸ (weil alle Geschöpfe dieser Welt gleichsam in ihm gefunden werden); nach der Vernunft gehört er zu den Engeln, nach den Sinnen zu den Tieren, nach den vegetativen Kräften zu den Pflanzen, nach dem Körper zu den beseelten Dingen. Durch das moderne Ganzheitsdenken ist uns wieder die tiefen und allseitige Beziehung des Menschen zu allem Geschaffenen, zum Ganzen der Schöpfung bewußt geworden, und wir wissen, daß der Mensch schon natürlich den Menschen, die Gemeinschaft der Menschen sowohl wie den Einzelnen, ihm besonders Nahestehenden, und auch die Naturdinge braucht und daß er aus dieser Ganzheitsbeziehung lebt und wächst. Brandenstein hat in seinem Buch „Der Mensch und seine Stellung im All“, ebenso Werner Ruge in „Leben als Harmonie der Gegensätze“ auf diese lebenshöpferische Verbindung des Menschen mit dem Ganzen hingewiesen.

So ist es sinnvoll zu sagen, daß der Kosmos bewegt, mit heilenden und heilsamen Kräften erfüllt und eingesetzt werden müsse und also eine Fülle von Funktionen in Tätigkeit trete, damit der Mensch geheilt und geheiligt werde. Die Kirche im weiteren Sinn als neue Schöpfung verstanden — schon die alte Schöpfung ist ein Lebenselement des Menschen — wurde ein sakramentaler Organismus, ein der Kräfte Gottes voller mütterlicher Schoß, aus dem die neue Menschheit heraufsteigt, ein System der Vermittlungen, das ihr ζωή, χάρις, σωτηρία und πνεῦμα aus der Fülle des Hauptes zuleitet in einem reichen, differenzierten und doch innerlich einheitlichen Geflecht von Vermittlungsfunktionen und Vermittlungsträgern, die alle in dem zusammengefaßt sind, „der aller Geschöpfe ungeschöpflicher Wurzelgrund ist von Ewigkeit her“²⁹, der unus mediator Dei et hominum, damit das All zusammengefaßt werde in ihm.

Die betende Kirche und das Dogma von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel

Von Univ.-Prof. Dr. Josef Rupert Geiselmann, Tübingen

Die feierliche Erklärung der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel zum Dogma der Kirche am Allerheiligenfeste letzten Jahres hat der Krone der Himmelskönigin nicht nur einen neuen Edelstein eingefügt und das Glaubensleben der Kirche um ein neues Dogma bereichert. Nachdem der Jubel und die Freude der Kirche verklungen ist und wir sozusagen zum Alltag in unserem Glauben zurückgekehrt sind, steht die Theologie vor der Aufgabe, das neue Dogma wissenschaftlich zu unterbauen. Am Vorabend der Dogmatisierung der Aufnahme der Herrnmutter in den Himmel auch ihrem Leibe nach haben wir darauf hingewiesen, daß in dieser Hinsicht noch viele Arbeit zu leisten ist und nicht wenige Probleme ihrer Lösung harren¹.

Es ist daher wohl angebracht, am Jahrestag der Dogmatisierung der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel eine Frage herauszugreifen, die sich der Zeit-

²⁸ S. th. I qu 91 a 1; 96 a 2; I—II, qu 17 a 8 ad 3.

²⁹ E. Walter, Christus und der Kosmos, Stuttgart 1948, S. 69.

¹ Geist und Leben 23 (1950), 327

schrift „Geist und Leben“ besonders nahe legt, die Frage nämlich, welches Schicksal der Glaube an die leibliche Aufnahme der Herrnmutter in den Himmel in der betenden Kirche gehabt hat. Die Liturgie der Kirche, und zwar näherhin das Breviergebet der Kirche bis zum Vorabend der Reformation, wollen wir als ein Zeugnis des Glaubens und der lebendigen Überlieferung darauf hin abhören, was sie uns über dieses Mariendogma zu sagen habe. Wir tun dies auch aus dem Grunde, weil man gerade in neuerer Zeit die Liturgie der Kirche und insbesondere ihr offizielles Gebet, wie es uns im Brevier vorliegt, als eine Quelle des Beweises für die leibliche Aufnahme Mariens als eine Glaubenswahrheit glaubte bestreiten zu müssen².

Gilt der Satz: *lex orandi — lex credendi*, das Gesetz des Betens soll ein Gesetz für das Glauben sein, mit Bezug auf die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel, und was besagt dieser Satz? Das ist die erste Frage, die wir zu klären haben.

I.

Das Gesetz des Betens als ein Gesetz für den Glauben Lex orandi — lex credendi

Das höchste kirchliche Lehramt hat sich gerade in jüngster Zeit wiederholt zu dem Grundsatz bekannt: *lex orandi — lex credendi*: das Gesetz des Betens soll ein Gesetz für das Glauben sein. Diese Formel hat ihren Ursprung in einem Satz aus den sog. Capitula Coelestini, auch *Indiculus de gratia Dei* genannt: *Legem credendi lex statuat supplicandi*: das Gesetz des Betens soll das Gesetz für den Glauben festsetzen³. Die Capitula Coelestini, eine aus den semipelagianischen Streitigkeiten entstandene Schrift, sind von dem Mönch Dionysius Exiguus um 500 in seine Dekretensammlung aufgenommen worden und haben dort ihren Platz unmittelbar nach dem Brief erhalten, den Papst Coelestin I. (422—432) auf Bitten der gallischen Mönche Prosper und Hilarius an die Bischöfe Galliens zur Verteidigung des von den Semipelagianern heftig angegriffenen Bischofs von Hippo, des hl. Augustinus, ausfertigen ließ. Die Stellung der sog. Capitula Coelestini unmittelbar nach dem Papstbrief hatte zur Folge, daß man auch in dieser Schrift ein offizielles Schreiben des Papstes Coelestin I. erblickte. Dafür hielt es schon der Dekretensammler Dionysius Exiguus selbst. Die Folge war, daß auch der Satz: *Legem credendi lex statuat supplicandi* als Ausspruch der höchsten kirchlichen Lehrauktorität galt⁴.

Neuere Forschungen haben jedoch ergeben, daß die Capitula Coelestini weder der Feder Papst Coelestins I. entfloßen, noch in seinem Auftrag verfaßt worden sind. Ihr Verfasser ist vielmehr ein Laienmönch aus Südgallien, Prosper von Aquitanien, der allerdings um 430 in Rom weilte und das Schreiben des Papstes Coelestin an die Bischöfe Galliens mit veranlaßt hat⁵.

Wenn daher der Satz: *legem credendi lex statuat supplicandi* auch nicht als Ausspruch der höchsten kirchlichen Lehrauktorität gelten kann, so hat er doch dadurch

² B. Altaner, Theol. Rev. 1950, 9

³ Mg P. L. 51, 209/210

⁴ Karl Federer, Liturgie und Glaube, Paradosis IV (1950), 9/10

⁵ M. Cappuyns, L'auteur du *De vocatione gentium*, Rev. Bened. 39 (1927), 198/226; ders., L'origine des Capitula pseudocélestiniens contre le Sémpelagianisme, Rev. Bened. 41 (1929), 136/170

lehramtliches Ansehen gewonnen, daß in neuerer Zeit das höchste kirchliche Lehramt diesen Satz gerade bei der Begründung des Mariendogmas zu dem seinigen gemacht hat. Beruft sich doch Papst Pius IX. in der Bulle *Ineffabilis Deus* vom 8. XII. 1854, in der die Unbefleckte Empfängnis Mariens zum formellen Dogma erklärt wird, auf diesen Satz. Wenn seine Vorgänger schon vor der Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis, so erklärt hier der Papst, in der Lauretanischen Litanei und in der Präfation der heiligen Messe die Unbefleckte Empfängnis der allerseligsten Jungfrau Maria öffentlich bekennen lassen, so sei damit durch das Gesetz des Betens ein Gesetz für den Glauben aufgestellt worden⁶. Ebenso beruft sich Papst Pius XI. auf diesen Satz in der Enzyklika *Quas primas* vom 11. XII. 1925 und in der apostolischen Konstitution *Divini cultus* vom 20. XII. 1928. In der Enzyklika *Quas primas* wird die Feier der heiligen Geheimnisse als die lebendige Überlieferung des Glaubens an die Mitwelt geschildert, wie sie schon Joh. Mich. Sailer in seinen Beiträgen zur Bildung der Geistlichen (II. 1811) bezeichnet hat: „Um das Volk über die Glaubenssachen zu unterrichten und es dadurch zu den inneren Freuden des Lebens zu erheben, ist die jährliche Feier der Geheimnisse um vieles mehr wirksam als alle Dokumente des kirchlichen Lehramtes, nicht ausgenommen die bedeutendsten“⁷. In einer Privataudienz vom 12. XII. 1935 nennt der Papst die Liturgie das wichtigste Organ des ordentlichen Lehramtes der Kirche⁸.

In allen diesen Äußerungen wird die *lex orandi* (das Gesetz des Betens) als ein Kriterium dafür bezeichnet, ob eine Wahrheit der Offenbarung zugehöre und als Wahrheit des Glaubens zu gelten habe. Die *lex orandi* wird damit zur Zeugin des Glaubens, näherhin zur Zeugin der lebendigen Überlieferung erklärt.

Diesen Sinn des Satzes: *lex orandi* — *lex credendi* hat die neueste Enzyklika Papst Pius XII. *Mediator Dei* vom 20. XI. 1947 gegen eine Deutung sichergestellt, die die *lex orandi* nicht bloß als eine Zeugin der lebendigen Überlieferung, sondern als die Regel des Glaubens verstehten wollte. Wer sind die Vertreter dieser Ansicht, gegen die sich die Enzyklika hier wendet? Sicher ist, daß G. Tyrell, „der klassische Repräsentant des religiösen Modernismus“⁹ in seinem Buche: *Zwischen Scylla und Charybdis* 1907 den Satz dahin interpretiert¹⁰. Das Dogma ist hier nur angesehen als der symbolische Ausdruck des religiösen Erlebnisses. Dem religiösen Gemüt eignet schöpferische Kraft, und der symbolische Ausdruck seines Erlebens ist Norm des Glaubens: *lex credendi*. Auf Tyrell aber berufen sich katholische Theologen und Laien in den beiden Sammelwerken: „Der Katholizismus. Sein Stirb und Werde“, 1937 herausgegeben von G. Mensching und „Der Katholizismus der Zukunft“, 1940 herausgegeben von Herm. Mulert. Auch sie sehen in dem Gesetz des Betens die Norm des Glaubens. Dies sei der tiefere Sinn des Satzes: *lex orandi* — *lex credendi*. Es duldet wohl keinen Zweifel, daß die Enzyklika *Mediator Dei*, wenn sie die *lex orandi* unter die Norm des Glaubens stellt und sie als Zeugin der

⁶ J. R. Geiselmann, *Jesus der Christus*, Stuttgart 1951, 14

⁷ AAS 17 (1925), 603 ⁸ K. Federer, a.a.O. S. 2

⁹ G. Mensching, *Der Katholizismus. Sein Stirb und Werde*. 1937, 121

¹⁰ G. Tyrell, *Trough Scylla and Charybdis or the old Theology and the new*, 1907; deutsch von E. Wolf, *Zwischen Scylla und Charybdis oder Die alte und die neue Theologie*, 1909

lebendigen Überlieferung bezeichnet, in der Klarstellung dieses theologischen Grundsatzes diese Kreise im Auge hat¹¹.

II.

Das aus dem Satz: lex orandi — lex credendi sich ergebende besondere Problem mit Bezug auf das Dogma von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel

Fragt man aber, inwiefern die betende Kirche, im besonderen die das Brevier betende, Zeuge der lebendigen Überlieferung der Glaubenswahrheit von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel sei, so stehen wir vor einem besonderen Problem. Glaubt man doch, daß die lex orandi der Kirche als Beweis für das Assumpta-Dogma auszuscheiden habe. So meint Berth. Altaner besonders darauf hinweisen zu müssen, „daß man aus dem theologischen Prinzip lex orandi est lex credendi kein Argument für die Definibilität gewinnen kann“ und daß, wer einen Definibilitätsbeweis aus der Liturgie des 15. August führen wolle, sich auch daran erinnern sollte, daß das römische Brevier und so manche andere Offizien durch viele Jahrhunderte bis zur Brevierreform von 1568 in den Lektionen ausdrücklich unser Nichtwissen vom Schicksal des Leibes der Gottesmutter betont haben¹². Auch das Evangelische Gutachten zur Dogmatisierung der leiblichen Himmelfahrt Mariens der Heidelbergischen Theologischen Fakultät erhebt gegen das Mariendogma das Bedenken, daß „im römischen Brevier bis zur Reform von 1568 mit den Worten des Pseudo-Hieronymus sogar zum Ausdruck gebracht wurde, daß die Kirche nicht wisse, was mit dem Leibe der Maria nach ihrem Tode geschehen ist“¹³.

Daraus würde folgen, daß die betende Kirche nicht nur die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel nicht bezeugt, sondern gegen das Dogma von der assumptio zeugt. Die Frage bedarf einer Klärung. Wir legen unserer Untersuchung einige Breviere zugrunde, die zur Verfügung standen, zum großen Teil Incunabeln, die am Vorabend der Reformation und vor der Brevierreform von 1568 gedruckt worden sind.

Da das Offizium der Kirche im engsten Zusammenhang mit der liturgischen Gestaltung der Messe eines Festes steht, so gilt es, die Meßfeier der Assumptio zunächst zu untersuchen, insofern sie eine Quelle für die Gestaltung des Offiziums auf das Fest der Assumptio der Herrnmutter geworden ist.

III.

*Die Gestaltung der Meßfeier der Assumptio Beatae Mariae Virginis
im Sacramentarium Gregorianum*

Die Gestaltung der Festfeier der Assumptio Mariens vom 15. August ist in den Brevieren der verschiedenen Ordens-, Kathedral- und Stiftskirchen eine außerordentlich mannigfaltige. Auf alle aber hat die Messe Einfluß ausgeübt, die das

¹¹ K. Federer a.a.O. S. 4

¹² Berthold Altaner, Zur Frage der Definibilität der Assumptio B. M. V. Theol. Rev. 1950, 9

¹³ Chr. Kaiser Verlag, München 1950, 9

Sacramentarium Gregorianum enthielt, das Papst Hadrian I. Karl dem Großen übersandt hat. Aber gerade dieses Sakramentar enthält mit seinen beiden Marienfesten Mariae Geburt und Assumptio Mariens ein besonderes Problem. Schon Alkuin weiß darum, daß die beiden Marienfeste dem ursprünglichen Sacramentarium Gregorianum erst später eingefügt worden sind. Tatsächlich läßt sich aus dem Liber Pontificalis erschließen, daß das Fest der Aufnahme Mariens in den Himmel erst nach dem Tode Gregors des Großen im Zeitraum zwischen 604 und 687 in die Liturgie der römischen Kirche Eingang gefunden hat.

Das Meßformular dieses Festes, so wie es im Sacramentarium Gregorianum enthalten ist, zeigt dabei nichts weniger als einen einheitlichen Aufbau. Es muß auffallen, daß in ihm der Festgedanke fast nicht zum Ausdruck kommt. Die Antiphone sind dem Commune Virginum entnommen, denselben Eindruck machen die Lektionen. Nichts, was auf die assumptio Mariae Bezug hätte. Und gleich allgemein sind auch die Gebete gehalten. Die Kollekte fleht nur zu Gott, daß wir durch die Fürbitte der Gebärerin seines Sohnes, unseres Herrn und Gottes, gerettet werden. Die Komplet bittet darum, daß wir, die Feste der Gottesgebärerin festlich begehend, durch ihre Fürbitte von allen drohenden Übeln bewahrt werden. Eine Ausnahme macht das Gebet über die Opfergaben. Hier klingt noch von ferne an, daß die Festfeier ursprünglich der Dormitio und nicht der Assumptio, dem Entschlafen Mariens und nicht ihrer Aufnahme in den Himmel galt. Fleht doch das Gebet super oblata, daß die Fürbitte der Gottesgebärerin dem Volke zur Hilfe komme. Sie, die nach dem für alles Fleisch geltenden Gesetz verschieden sei (quam pro conditione carnis migrasse cognoscimus), möge in ihrer himmlischen Glorie bei Gott für uns Fürsprache einlegen. Man sieht: „Nichts durchbricht hier eine kluge Neutralität“¹⁴. Das Fest feiert Maria als die Virgo Virginum, als die Jungfrau aller Jungfrauen.

Von den bisher angeführten Gebeten unterscheidet sich aber das Veneranda-Gebet. Es bringt eine völlig andere Note in die Festfeier. „Ehrwürdig, o Herr, ist uns die Feier dieses Tages“, so bekennt es. „An ihm ist die heilige Gottesgebärerin zwar dem zeitlichen Tode erlegen. Allein es konnte durch die Fesseln des Todes nicht festgehalten werden die, die deinen Sohn, unsern Herrn, aus sich im Fleische geboren hat“¹⁵.

Mit diesem Veneranda-Gebet hat es aber eine besondere Bewandtnis¹⁶. Während die bisher angeführten Gebete der ursprünglichen Gestaltung der Festfeier angehören und in der Zeit zwischen 604 und 687 entstanden sind, ist das Veneranda-Gebet erst im Zeitraum zwischen 687 und 701 durch Papst Sergius den drei früheren Gebeten hinzugefügt worden, den Papst, der die Feier der assumptio Mariae durch eine Prozession weiter ausgestaltet hat. Von ihm sagt der Liber Pontificalis: Constituit autem, ut . . . letanea exeat (Ausgabe Duchesne I, 376 u. 381). Das beim Ausgang der Prozession von der Hadrianskirche nach Maria Maggiore zu sprechende

¹⁴ B. Capelle, L'oraison Veneranda à la messe de l'Assomption, Ephem. Theol. Lovan. 26 (1950), 364

¹⁵ Veneranda nobis, Domine, huius est diei festivitas, in qua sancta Dei genitrix mortem subiit temporalem, nec tamen mortis nexibus deprimi potuit, quae filium tuum Dominum nostrum de se genuit incarnatum.

¹⁶ B. Capelle, a.a.O. 354/364.

Gebet ist aber nach dem Liber Pontificalis gerade unser Veneranda-Gebet. Seine Entstehung fällt also in die Regierungszeit des Papstes Sergius (687—701). Die Herkunft des Veneranda-Gebetes einmal geklärt, eröffnet aber außerordentlich interessante dogmengeschichtliche Perspektiven.

Papst Sergius ist Syrer und mit der Festfeier der assumptio Mariens des byzantinischen Ritus vertraut. Mit dem Veneranda-Gebet ist die bisherige Feier der assumptio Mariae der römischen Kirche, die der Jungfrau der Jungfrauen galt, ohne Zweifel um den Festgedanken des byzantinischen Ritus bereichert worden, der sich auch auf den Leib Mariens bezog. Scharfsinnig weist B. Capelle auf den Zusammenhang hin, der zwischen unserem Veneranda-Gebet und dem Festhymnus der byzantinischen Assumptafeier, dem sog. kontakion, besteht. In diesem Hymnus wird ausgesprochen, daß Grab und Tod die Gottesgebärerin nicht in ihrer Gewalt haben behalten können, wie dies das Veneranda-Gebet ja auch bekennt. Was der byzantinische Hymnus sagt, daß Grab und Tod über die Gottesgebärerin keine Macht behalten konnten, das drückt auch die Veneranda-Oration aus, wenn sie betet, daß die Gottesgebärerin zwar dem zeitlichen Tod erlegen sei, aber durch die Bande des Todes nicht habe niedergehalten werden können. Und beide sagen dies in deutlichem Anklang an die Worte des Petrus in Apg 2,24: „Gott hat ihn auferweckt, lösend die Wehen (Bande) des Todes. Der Tod hat nicht vermocht, ihn in seiner Macht zu behalten“. Allein der byzantinische Hymnus bekennt noch weiter, daß der, der in dem immer jungfräulichen Schoße der Mutter Wohnung genommen hatte, die Mutter des Lebens wieder zum Leben erweckt habe. Und davon schweigt das Veneranda-Gebet. Es kann nicht übersehen werden, daß die positive Aussage des byzantinischen Festhymnus, daß der, der einst im immer jungfräulichen Mutterschoß sein Zelt aufgeschlagen hat, die Mutter des Lebens wieder zum Leben gewandelt hat, in das Veneranda-Gebet nicht aufgenommen worden ist. Der Grund kann nicht darin liegen, daß diese positive Aussage über die Auferweckung des Leibes Mariens durch ihren Sohn ja schon durch die negative Aussage ausgedrückt sei, daß Mariens Leib durch die Bande des Todes nicht habe niedergehalten werden können. Denn das wurde in der abendländischen mittelalterlichen Theologie allgemein dahin verstanden, daß der Leib der Herrenmutter nicht der Verwesung verfallen sei. Aber nicht der Verwesung verfallen ist noch nicht gleichbedeutend mit auferweckt und mit der Seele vereint in den Himmel aufgenommen werden.

Zwar glaubt B. Capelle in einer außerordentlich sorgfältigen Analyse des Veneranda-Gebetes, daß der Gehalt der Aussage, Maria sei durch die Fesseln des Todes nicht niedergehalten worden, erst voll ausgeschöpft sei, wenn man diese Aussage dahin verstehe, daß der Leib Mariens wieder zum Leben erweckt, auferstanden und in den Himmel aufgenommen worden sei¹⁷. Sicher ist, daß im Verlauf der fortschreitenden Entwicklung des Glaubens an die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel, diese Stelle des Veneranda-Gebetes so ausgedeutet worden ist. Aber fraglich bleibt es, ob dies so verstanden werden muß und nicht anders verstanden werden kann. Denn ebenso sicher ist, daß durch die Martyrologen des 9. Jahrhunderts

¹⁷ a.a.O. 359/360

das Veneranda-Gebet dahin verstanden worden ist, daß der Leib der Herrnmutter nicht der Verwesung im Grab anheimgefallen sei, daß man aber über das positive Schicksal des Leibes nichts wisse¹⁸. An dem Punkt, wo die frühmittelalterliche dogmengeschichtliche Entwicklung des Assumpta-Glaubens einsetzt, hat man, gestützt auf das Veneranda-Gebet, angenommen, daß Maria zwar den leiblichen Tod erlitten habe, daß aber der Leib der Herrnmutter durch die Bande des Todes nicht festgehalten werden konnte, d. h. nicht der Verwesung im Grabe anheimgefallen sei. Aber was das weitere Schicksal des Leibes der Herrnmutter anlangt, so hat man sich auf die Lösung Isidors von Sevilla¹⁹ und des Beda Venerabilis²⁰ zurückgezogen, daß man darüber nichts wisse²¹. Und dieses Nichtwissen ist ausgesprochen worden in der Reaktion gegen die apokryphen Erzählungen, mit denen Gregor von Tours den Glauben an die leibliche Aufnahme Mariens stützen wollte. Gegenüber dem — apocryphum et frivolum dicere —, Apokryphes und damit Freventliches lehren, hat man sich auf das cum pietate nescire, auf das gottesfürchtige Nichtwissen zurückgezogen²². Vielleicht bietet uns diese dogmengeschichtliche Situation des 9. Jahrhunderts gewisse Fingerzeige, die uns das Schweigen des Veneranda-Gebetes über die Auferweckung Mariens erklären können.

Wenn die positiven Aussagen des byzantinischen kontakion-Hymnus von der Auferweckung des Leibes der Herrnmutter durch ihren Sohn in das Veneranda-Gebet nicht übernommen worden sind, so geschah das nicht etwa aus bloßem Zufall, sondern dahinter steht eine bestimmte Absicht. Die Festfeier hält auch in der Komposition des Veneranda-Gebetes die „prudente neutralité“²³ durch, die der Stil der bisherigen römischen Liturgie des assumpta-Festes aufweist. Ich kann mir keinen anderen Grund denken, warum man sich auch im Veneranda-Gebet mit dem Schweigen über die Auferweckung des Leibes der Herrnmutter und seiner Aufnahme in den Himmel beschied, als den, daß man dadurch vermeiden wollte, den apokryphen Erzählungen über Mariens Schicksal nach dem Tode die Wege zu bereiten. Das Schweigen über die leibliche Auferweckung Mariens durch ihren Sohn war die prudente neutralité, mit der man gegen die apokryphen Himmelfahrtserzählungen Stellung nahm, zu einer Zeit, in der gerade durch das sog. Decretum Gelasianum die Legende vom transitus Mariae als „apokryph“ abgestempelt wurde²⁴, und das will hier so viel sagen wie ketzerisch. In diesem Dekret finden wir die schroffste Anwendung des seit Augustin und Hieronymus sich einbürgерnden dogmatischen Gebrauchs von „apokryph“ gleich „verwerlich“. Nicht nur die öffentlich-gottesdienstliche Lesung, sondern auch die Privatlectüre wird hier für verboten erklärt²⁵.

¹⁸ Martyrologium des Adon v. Vienne, H. Quentin, *Les martyrologes historiques du Moyen Age* 1908, 594. Martyrologium des Usuard, Mg. P. L. 124, 365

¹⁹ De ortu et obitu Patrum c. 67, Mg. P. L. 83, 148/149

²⁰ Geyer, Itinera hierosolymitana, 306 u. 311/312

²¹ M. Jugie, *La mort et l'assomption de la sainte Vierge* 1944, S. 276

²² M. Jugie, a.a.O. S. 276

²³ B. Capelle a.a.O. S. 364

²⁴ E. v. Dobschütz, *Das Decretum Gelasianum* 1912, S. 12 nr. 6, 1. u. 303/304. Ed. Schwarz, *Decretum Gelasianum*, Zeitschrift für neut. Wissenschaft 29 (1930), 162 ff.

²⁵ E. v. Dobschütz, 287

IV.

*Die Gestaltung des Festes der assumptio Beatae Mariae Virginis
in den Offizien der Kirche*

Bei der außerordentlich mannigfaltigen Gestaltung der Festfeier der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel in dem offiziellen liturgischen Gebete der Kirche vor der Brevierreform von 1568 kann die Frage, welche Bedeutung diesen Offizien und im Zusammenhang damit den verschiedenen Brevieren als Zeugen des Glaubens und Quellen der lebendigen Überlieferung zukommt, nur durch eine genaue Untersuchung des gesamten Bestandes der Quellen abschließend beantwortet werden.

Die verschiedenen Breviere sind als Quellen der lebendigen Überlieferung dogmatisch so gut wie nicht ausgewertet. Hier liegt für die Gestaltung des Nachweises der Glaubenswahrheiten aus der Tradition ein fast völlig unbeachtetes und unbearbeitetes Feld vor uns. Bei der Lückenhaftigkeit unserer Kenntnisse auf diesem Gebiet ist daher äußerste Vorsicht im Urteil geboten. Man kann sich nicht sorgfältig genug vor verallgemeinernden Schlüssen aus einem einzelnen Tatbestand hüten, und wäre es auch die Gestaltung des Breviers der Kirche Roms.

In der Frage, die wir zu beantworten haben, sind nur eine beschränkte Anzahl von Brevieren herangezogen worden. Es kann sich bei der Untersuchung also um kein abschließendes Ergebnis handeln. Aber die Ergebnisse sind interessant genug, um nicht verschwiegen zu werden.

Das Fest erscheint in allen Brevieren unter dem Titel: Assumptio Beatae Mariae Virginis. Die Festfeier als Aufnahme Mariens in den Himmel des Sacramentarium Gregorianum hat den alten Festgedanken des Heimgangs (dormitio, pausatio) Mariens verdrängt. Aber daß dieser noch Jahrhunderte lebendig geblieben ist, das zeigen uns zwei Übersetzungen des Breviers in deutscher Sprache. In ihnen taucht plötzlich wieder zu Anfang des 16. Jahrhunderts der alte Festgedanke auf. In dem deutsch-römischen Brevier von 1518 kommt der ursprüngliche Titel: Dormitio Mariae noch zur Geltung. Die Vesper wird mit der Rubrik eingeleitet: An dem abent unser lieben frawen *schidung* zu der vesper. Das Fest selbst ist bezeichnet mit: Von dem hochzeitlichen Fest unser lieben frawen Himelfart²⁶.

An dem allgemeinen Aufbau des Offiziums fällt auf, daß in den älteren Formen — so wie es uns im Konstanzer Brevier z. B. entgegentritt²⁷ — in den Antiphonen, Versikeln und Hymnen, genau wie bei der Meßfeier des Sacramentarium Gregorianum, der eigentliche Festgedanke kaum zum Ausdruck kommt. Dies gilt im besonderen mit Bezug auf die *leibliche* Aufnahme Mariens in den Himmel.

Die Gebete sind dem Formular der Messe entnommen: die Kollekte Famulorum tuorum, das Gebet über die Opfergaben Subveniat Domini, das den Heimgang Mariens erwähnt, und vor allem das Veneranda-Gebet.

Was letzteres anlangt, so ist es gegenüber dem gregorianischen Sakramentar dahin erweitert worden, daß es nun eine Bitte enthält, also den eigentlichen Gebetscharak-

²⁶ Konviktsbibliothek Tübingen 4344, fol. 401/402. Deutsch Römisches Brevier, Augsburg, durch Alexander Weissenhorn 1535 fol. 491/492. Konviktsbibliothek Tübingen 4345.

²⁷ Ausgabe 1945, Konviktsbibliothek Tübingen, V 1550 fol. 361r/363r

ter erhalten hat. Betet das Sacramentarium Gregorianum: Ehrwürdig ist uns das Fest dieses Tages, so lautet das Gebet im Brevier des Deutschordens: Das ehrwürdige Fest dieses Tages möge uns die Hilfe des Heiles gewähren (Veneranda nobis, Domine, huius diei festivitas opem conferat salutarem)²⁸. Das ist die Form des Veneranda-Gebetes, wie es seit dem 12. Jahrhundert in verschiedenen Missalen erscheint. So im Missale des zisterziensischen Typs²⁹, im Lateran-Missale des 12. Jahrh., im Missale der Kurie des 13. Jahrh.³⁰.

Allein entscheidend ist, wie das Veneranda-Gebet im Laufe der Jahrhunderte verstanden wurde, was aus ihm herausgelesen oder auch in es hineingelesen worden ist.

Von den Martyrologen des 9. Jahrhunderts Adon von Vienne und Usuard³¹ wird das Gebet dahin verstanden, daß Maria zuvor gestorben, ihr Leib aber nicht der Verwesung verfallen sei. Wo aber der Leib der Herrenmutter nach dem Willen Gottes verborgen gehalten werde, in dieser Frage bekennt die Kirche, daß sie es nicht weiß, und lehnt durch ihr Bekenntnis des Nichtwissens das Wissen der apokryphen Erzählungen vom Heimgang Mariens als frivol ab.

Zu der Zeit aber, da die Breviere entstehen (vom 13. Jahrhundert ab), ist die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel theologisch schon so weit geklärt, daß nunmehr die Aussage des Veneranda-Gebetes, Maria sei zwar dem zeitlichen Tod unterworfen, aber durch die Bande des Todes nicht niedergehalten worden, im Sinne der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel verstanden wird.

So sagt Ps. Augustin, der der zweiten Hälfte des 11. oder dem 12. Jahrhundert zuzuweisen ist, unter deutlicher Anspielung auf das Veneranda-Gebet: Wir stehen nicht an, zu sagen, daß Maria den zeitlichen Tod erlitten hat. Wollten wir aber sagen, daß sie durch die Bande des Todes festgehalten und wie alle andern Menschen der Verwesung anheimgefallen sei, so stünde das im Widerspruch mit der Heiligkeit der Herrnmutter und dem Vorzug, den sie vor allen andern dadurch hat, daß sie der Tempel Gottes geworden ist. — Nicht durch die Bande des Todes festgehalten werden bedeutet ihm daher soviel wie: Maria sei mit dem Leibe in den Himmel aufgenommen worden³².

Petrus Comestor († 1179) sagt in seiner Predigt auf das Fest der Aufnahme Mariens in den Himmel unter Anspielung auf das Veneranda-Gebet: „Das Gebet des heutigen Tages spricht es aus: Sie konnte durch die Bande des Todes nicht niedergehalten werden.“ Dies aber sagt, daß Maria am heutigen Tage sowohl die Seligkeit der Seele als auch die Verherrlichung des Leibes erlangt hat³³.

Abälard ist in seiner Predigt auf dieses Fest der Ansicht, daß die Festoration dieses Tages — das Veneranda-Gebet — die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel ausspreche, wenn sie sage, daß Maria durch die Bande des Todes nicht niedergehalten werden konnte³⁴.

²⁸ Nürnberger Ausgabe vom Jahre 1504, Konv. Bibl. Tübingen 4343, fol. 340v.

²⁹ Dijon 114, 12. Jahrh.

³⁰ Avignon 100; Ottob. 356, B. Capelle, a.a.O. 368

³¹ M. Jugie, 208 ³² Mg. P. L. 40, 1144/1145 ³³ Mg. P. L. 171, 630

³⁴ Mg. P. L. 178, 541. M. Jugie, 384/345. Hr. Weisweiler, Abälard und die leibliche Aufnahme Marias in den Himmel, Scholastik 25 (1949), 238

Absalom, der regulierte Chorherr von Sprinckirchbach († 1203), bemerkt in einer Predigt gegen die Gegner der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel: Offenbar ganz anders lautet das Gebet der Gesamtkirche, in dem von Maria gesagt wird, sie habe durch die Fesseln des Todes nicht festgehalten werden können. Wenn dem so ist, so folgt daraus, daß Maria nach Überwindung des Todes mit ihrem verklärten Leibe in den Himmel aufgefahren ist (*cum corpore glorificato ascenderit*)³⁵.

Das Veneranda-Gebet dient Albert dem Großen zum Beweis dafür, daß Maria sofort nach ihrem Tode mit dem auferstandenen Leibe in den Himmel aufgenommen worden ist. Nicht niedergehalten werden durch die Fesseln des Todes heißt: nicht der Verwesung (*incineratio*) anheimfallen. Wäre Maria aber nicht sogleich nach ihrem Tode wieder auferstanden, so wäre sie der Verwesung anheimgefallen wie die Körper der andern Menschen. Also ist sie wirklich auferstanden³⁶.

Es bleibt am Schlusse zu bemerken, daß das Veneranda-Gebet nicht in allen Brevieren verwendet wird. Allein nicht nur dadurch unterscheiden sich die verschiedenen Brevierformen, sondern vor allem durch ihre Lektionen. Und hier hebt sich als eine besondere Gruppe die ab, die den Brief des Ps. Hieronymus *Cogitis me* für ihre Lektionen gewählt haben.

V.

Die Breviere mit den Lektionen aus dem Briefe des Ps. Hieronymus Cogitis me

Unter den mannigfaltigen Formen des Assumpta-Festes der verschiedenen Breviere findet sich eine, die sich als eine besondere Klasse von den übrigen dadurch abhebt, daß hier für die Lektionen der Brief des Ps. Hieronymus *Cogitis me* und zwar der Eingang von *Cogitis me, o Paula et Eustochium* bis „*quod sine periculo nescitur*“ benützt wird. Als Beispiele seien genannt das Brevier der römischen Kirche³⁸ und das Brevier von Konstanz³⁹ und die beiden schon erwähnten teutsch-römischen Breviere. Gerade aus dieser Tatsache, daß dieser Abschnitt aus dem Brief des Ps. Hieronymus im offiziellen Gebete der Kirche verwendet wurde, glaubten Berth. Altaner und die Heidelberger Theologische Fakultät schließen zu dürfen, daß die Tradition der römischen Kirche gegen die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel als eine Glaubenswahrheit zeuge.

Die Autorität des Kirchenvaters Hieronymus, den dieser Brief zum Verfasser haben will, hat ihm offenbar die Stellung im liturgischen Gebete eingebracht. Und seine Ablehnung der apokryphen Erzählungen vom Heimgang Mariens paßt gut zu dem Geiste, aus dem heraus das Veneranda-Gebet verfaßt wurde, dessen bewußtes Schweigen von der Auferweckung der Mutter des Lebens durch ihren Sohn ja auch den Zweck verfolgt, die apokryphen Berichte von der Auferweckung Mariens nach ihrem Tode durch Christus abzuwehren.

³⁵ Mg. P. L. 211, 256. M. Jugie 386/387

³⁶ *Mariale qu. 132*, Sämtliche Werke, Ausgabe Vivès Paris 1898, Bd. 37, 184. M. Jugie 395/396

³⁷ Mg. P. L. 30, 1226—1246 ³⁸ M. Jugie, 361 A. 1

³⁹ Konstanzer Brevier Inkunabel von 1495, Konviktsbibliothek Tübingen, V 1550, fol. 362 v/363 r

Obwohl, wie wir heute wissen, schon wenige Jahre nach seinem Erscheinen dieser Brief durch Ratramnus dem Hieronymus ab- und dem Abte von Corbie Paschasius Radbertus als Verfasser zugesprochen wurde, ist es Hinkmar, der Erzbischof von Reims gewesen, der trotz des Einspruchs von Ratramnus an Hieronymus als Verfasser festhielt. Seitdem erfreut sich dieser Brief durch das ganze Mittelalter hindurch unbestritten der Auktorität des Hieronymus, bis Baronius in seiner Ausgabe des *Martyrologium Romanum* 1584 diesen Brief dem Hieronymus abgesprochen hat.

Dieser Brief kann nicht das Werk des Hieronymus sein. Seinem ganzen Inhalt nach ist er der getreue Ausdruck der Theologie des 9. Jahrhunderts in der Frage der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel. Er kann erst nach dem 7. Jahrhundert entstanden sein, da er das Werk des Abtes von Yona, Adamnanus († 704), *De locis sanctis* benutzt⁴⁰. Der Brief ist vielmehr sehr wahrscheinlich von Paschasius Radbertus⁴¹.

Und doch besteht ein schwerwiegenderes Bedenken, das verhindert, dem Ergebnis Lambots restlos zuzustimmen: In der Frage nämlich der bei Jesu Tod auferstandenen Leiber vieler Heiliger (Mt 27, 52 und 53). Die Stellung, die hier der Brief des Ps. Hieronymus einnimmt, ist eine ganz andere als die des Paschasius Radbertus in seinem Kommentar zum Matthäusevangelium. Die Frage, die der Brief des Ps. Hieronymus erhebt, ist die, ob diese Auferstehung nur eine zeitweilige, ob die „Heiligen“ wieder zum Staub der Erde zurückkehrten (*utrum redierint in pulverem terrae*), oder ob ihre Auferstehung eine vollendete und dauernde war (*perpetua et completa resurrectio*). Der Brief weist auf einige Gelehrte hin, die diese Meinung vertreten und dieser auch in ihren Schriften Ausdruck verliehen haben. Diese Gelehrten begründen ihre Ansicht damit, daß diese „Heiligen“ nicht wahre Zeugen Christi wären, wenn ihre Auferstehung keine wahre, d. h. dauernde und vollendete gewesen wäre. Der Verfasser des Briefes entscheidet sich für keine der beiden Ansichten und bescheidet sich mit einem Nichtwissen⁴².

Anders Paschasius Radbert in seinem Matthäuskomentar⁴³. Viele fragen, sagt Radbert, ob ihre Auferstehung eine endgültige war, oder ob sie auferstanden sind, um wieder zu sterben wie Lazarus. Letzteres sagt das Evangelium bestimmt nicht. Eine größere Anzahl von Theologen vertritt daher die Ansicht, daß ihre Auferstehung eine dauernde war. Andere sind wieder anderer Meinung. In diesem Streit der Meinungen stellt sich Radbert entschieden auf die Seite derer, die die Auferstehung der „Heiligen“ für eine endgültige ansehen und begründet dies damit, daß diese wirkliche Zeugen der wirklichen Auferstehung Christi gewesen sind. Daher sei es gottesfürchtig, nicht etwa nur die Meinung zu hegen, sondern wahrhaftig zu glauben und zu bekennen, daß sie endgültig auferstanden sind, um nie

⁴⁰ C. Lambot, Rev. Bened. 46 (1934), 265.

⁴¹ Schon G. Morin hat aus der stilistischen und inhaltlichen Verwandtschaft dieses Briefes mit den Werken Radberts im Abte von Corbie den Verfasser vermutet. Rev. Bened. 5 (1888), 350. Ihm schloß sich T. Agius an. Journal of theological Studies 24 (1922/23), 176/183. C. Lambot hat dann auf Grund des von ihm in Cod. 239 der Univ.-Bibliothek Gent (13. Jahrh.) gefundenen Briefes Hinkmars v. Reims an Odon, Bischof von Beauvais, es sehr wahrscheinlich gemacht, daß Radbert sein Verfasser ist. Ihm schließt sich H. Peltier an. D. Th. C. XIII, 1632, ebenso M. Jugie, 278 A. 2

⁴² Mg. P. L. 30, 124

⁴³ Mg. P. L. 120, 965 D/966 A.

wieder zu sterben. Denn wie konnten sie wirkliche Zeugen der wirklichen und dauernden Auferstehung sein, wenn sie alsbald wieder zum Staube der Erde zurückgekehrt wären. Den mit weniger Widerspruchsgeist Erfüllten können wir dies über den Sinn des evangelischen Briefes überzeugend darlegen. Bei denen, die dies nicht glauben wollen, soll es uns genug sein, wenn sie dem nicht widersprechen können. Dies ist die Meinung, die wir mit einigen heiligen Lehrern teilen.

Man sieht: Radbert vertritt hier gerade die Ansicht, die nach dem Brief des Ps. Hieronymus einige Gelehrte vertreten. Ja, er begründet seine Ansicht wörtlich so, wie es im Hieronymusbrief diese Gelehrten tun. Fast könnte man meinen, als ob der Hieronymusbrief den Matthäuskommentar als Vorlage benutzt hätte. Radbert ist entschieden der Meinung, die Auferstehung der „Heiligen“ sei eine endgültige gewesen. Der Hieronymusbrief lässt die Frage in der Schwebe und bekennt sein Nichtwissen. Der Hieronymusbrief lässt die fromme Meinung in diesen und ähnlichen Fragen gelten, Radbert begnügt sich nicht mit der bloßen frommen Meinung, er fordert wirkliches Glauben und Bekennen (*non solum opinari verum et credere ac fateri*).

Das kann wohl kaum ein und derselbe geschrieben haben. Wir müßten denn annehmen, Radbert habe sich in seiner Ansicht gewandelt.

Jedenfalls scheint mir das Bedenken so schwerwiegend, daß es wohl kaum angeht, Radbert als Verfasser des Briefes *Cogitis me* mit absoluter Sicherheit zu bezeichnen, ehe diese Widersprüche nicht aufgehellt sind.

Mag dem nun sein, wie ihm wolle, sicher gehört dieser Brief dem 9. Jahrhundert an. Vor 846 geschrieben, in einem Prachtkodex von Erzbischof Hinkmar der Kirche von Reims übergeben, dient dieser Brief in der karolingischen Epoche verschiedenen monastischen Kirchen als Text für die ersten acht Lektionen des Offiziums von der Aufnahme Mariens in den Himmel⁴⁴. Im Offizium der Cluniazenser ist der Brief am Feste der *assumptio* selbst ganz gelesen worden. Die Rede des Hieronymus: *Cogitis me, o Paula, sei so ausgezeichnet*, schreibt Ulrich von Cluny, daß — ganz gegen die Regel — als 9. Lektion nicht das Evangelium des Festes gewählt, sondern alle Lektionen der Rede des Hieronymus entnommen werden (*Cluniacenses consuetudines c. 36*)⁴⁵. Der cluniazensische Gebrauch ist dann mit dem Aufkommen der Breviere im 13. Jahrhundert fast allgemein übernommen worden, nur daß der Brief des Ps. Hieronymus auf die Lektionen der ganzen Oktav verteilt worden ist. So blieb es bis zur Brevierreform des Papstes Pius V. vom Jahre 1568. Allein die Art, wie der Brief des Ps. Hieronymus für die Lektionen herangezogen wurde, war sehr verschieden. Wir haben Breviere, die noch am Vorabend der Reformation den Teil des Hieronymusbriefes als Lektion aufweisen, in der er zu der Frage der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel kritisch Stellung nimmt, so das Konstanzer Brevier, Ausgabe 1495⁴⁶, das *Breviarium monasticum secundum ritum et morem*

⁴⁴ Martène, *De antiquis monachorum ritibus* IV, 7 nr. 25

⁴⁵ Mg. P. L. 149, 683/684

⁴⁶ Konviktsbibliothek Tübingen V 1550 fol. 262 v/263 r. Auch das durch Bischof Hugo von Konstanz 1516 verbessert herausgegebene Brevier behält die Lektionen aus Ps. Hieronymus mit ihrem kritischen Teile bei Konv.-Bibliothek Tübingen 4439, Pars aestivalis fol. 86 r/87 r.

monachorum ordinis Sancti Benedicti de observantia cassinensis, Ausgabe 1506⁴⁷, und die beiden Deutsch-römischen Breviere vom Jahre 1518 bzw. 1535⁴⁸. Ein Brevier — das der Kathedralkirche von Eichstätt, Ausgabe 1525 — hat diesen kritischen Teil des Hieronymusbriefes zwar noch aufgenommen. Aber er ist aus dem Brevier teil, das das Festoffizium enthält, herausgenommen und in den Anhang verwiesen und mit der Rubrik eingeleitet: Wenn es einem beliebt (quantum quis voluerit) kann er auch diese Lectio lesen — ein Zeichen, daß man ihn nicht mehr im Einklang fand mit dem lebendigen Glauben der Kirche und doch wegen der Auktorität des Kirchenvaters Hieronymus ihn nicht ganz zu entfernen wagte⁴⁹.

Andere Breviere wiederum haben die Lektionen aus dem Hieronymusbrief noch beibehalten. Aber es ist entweder nur der Eingang des Briefes bis zu seinem kritischen Teil verwendet worden oder aber der kritische Teil wird (absichtlich) übergangen. Ein Beispiel für den ersten Fall ist das Brevier der Ecclesia Augustensis vom Jahre 1495, das drei Lektionen aus dem Hieronymusbrief hat, die aber alle dem Eingang des Briefes entnommen sind. Die dritte Lektion schließt mit dem Satz: tu autem ea melius reserabis, quae nescio si per speciem aliquam aut certe in spiritu vidisti⁵⁰, also kurz bevor die kritische Stellungnahme des Briefes zur leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel beginnt. Absichtlich übergangen ist dieser Teil des Hieronymusbriefes in den Lektionen des Breviers des Zisterzienserordens. Dieses Brevier behält die Lektion aus dem Hieronymusbrief auch noch nach der Brevierreform von 1568 bei. Die 12 Lektionen für das Offizium des Festes sind diesem Brief entnommen, und zwar ist der Anfang des Briefes bis certe in spiritu vidisti — vgl. das Brevier der Ecclesia Augustensis — auf die ersten acht Lektionen verteilt. Dann wird der Teil des Briefes übersprungen, der die kritische Stellung zur leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel enthält. Die 9.—12. Lektion enthalten den Abschnitt des Briefes: Hodie gloriosa semper Virgo Maria celos ascendit (Heute ist die glorreiche immerwährende Jungfrau Maria in den Himmel aufgestiegen) — Mariae vero simul se tota infundit plenitudo gratiae (in Maria aber hat sich die ganze Fülle der Gnaden auf einmal ergossen)⁵¹. Wieder in anderen Brevieren wird der Hieronymusbrief ohne seinen kritischen Teil in den Lektionen des Festes verwendet. Aber die Rubrik schreibt vor, daß während der Oktav die Lektionen aus diesem Brief zu nehmen sind. So das Brevier von Würzburg, Ausgabe 1507. Am Feste selbst wird der Hieronymusbrief mit einem Abschnitt des kritischen Teiles als Lektion verwendet und hört mitten in der kritischen Ausführung mit der Stelle Mt 27, 52 u. 53 auf (Mg. P. L. 30, 124 A). Aber die Rubrik gibt zugleich die Anweisung, daß während der Oktav aus dem Sermo „Cogitis me“ sechs Lektionen zu nehmen sind, die wohl da beginnen, wo die Lektion des Festes aufgehört hat, daß also anzunehmen ist, daß der ganze kritische Teil des Briefes zur Lesung kam.

⁴⁷ Das Brevier enthält als Lektionen während der Oktav den Hieronymusbrief vom Eingang bis „quamquam humanum cernatur ex carne quod nascitur“. Mg. P. L. 30, 122 C/125 B. Konv.-Bibl. Tübingen, 4437, 374 r/375 r

⁴⁸ Konv.-Bibl. Tübingen 4344 fol. 404 r. u. v.; 4345, fol. 491 v/493 r u. 494 v/495 v

⁴⁹ Breviarium cathedralis ecclesiae Eystetensis 1525, Konv.-Bibl. Tübingen 4441

⁵⁰ Mg. P. L. 30, 123 B. Konv.-Bibl. Tübingen V 1546, fol. 500 v/501 r

⁵¹ Mg. P. L. 30, 126 B/127 A. Breviarium sacri ordinis Cisterciensis, Paris 1587, fol. 275 v/277 v. Konv.-Bibl. Tübingen 4438

Schon aus dieser Freiheit und Vielfalt der Auswahl ergibt sich, daß von einer einheitlichen Stellungnahme aller Breviere der Kirche zu dem kritischen Teil des Hieronymusbriefes keine Rede sein kann. Eine einheitliche über den größeren Teil der Gesamtkirche sich erstreckende Überlieferung vom „Nichtwissen“ über die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel bestand also in der betenden Kirche nicht.

Was aber sagt der Hieronymusbrief über die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel näherhin aus? Aus dem Brief erfahren wir, daß um die Mitte des 9. Jahrhunderts der Glaube an die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel in der abendländischen Kirche sehr verbreitet war und dieser Glaube sich vorzüglich auf die apokryphen Erzählungen über den Heimgang Mariens aus Ps. Melitos *Transitus Beatae Mariae Virginis* stützte⁵². Aber auch das erfahren wir, daß gerade in dieser Zeit eine außerordentlich lebendige Kontroverse darüber bestand, ob Maria auch mit dem Leibe, oder nur mit der Seele in den Himmel aufgenommen wurde (utrum assumpta fuerit simul cum corpore an abierit relicto corpore)⁵³, und daß einige zu beweisen versuchen, Maria sei schon auferstanden, im Himmel mit der Unsterblichkeit umkleidet und selig vereint mit Christus⁵⁴. In diese Kontroverse greift Ps. Hieronymus ein und unterwirft die Gründe, auf die sich der Glaube an die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel zu seiner Zeit stützt, einer eingehenden Kritik.

Die apokryphen Erzählungen der *Transitus*-Legende werden als eine tragfähige Grundlage für diesen Glauben abgelehnt. Hier geht der Verfasser mit dem Decretum *Gelasianum* einig. Das einzige Sichere, was sich aus ihnen ergibt, ist, daß die Glorreiche am heutigen Tage verschieden ist (*migravit a corpore*, 123 C). Aus dieser Bemerkung ersehen wir, daß die ganze Liebe des Verfassers dieses Briefes noch der alten Festfeier der *Dormitio Mariae*, dem Heimgang Mariens gilt, wie er ja auch noch in dem Gebete der Festmesse über die Opfergaben des gregorianischen Sakramentars zum Ausdruck kommt: „Maria, das Los alles Fleisches teilend, ist heimgangen und bittet für uns in der himmlischen Glorie.“ In dieser Liebe zur *Dormitio Mariae* stimmt Ps. Hieronymus überein mit den Martyrologen seiner Zeit, einem Adon von Vienne und Usuard, Mönch der Abtei St. Germain des Prés, die ihre Martyrologien um 850/860 bzw. 869/877 verfaßt haben⁵⁵. Abgelehnt wird ferner der Beweis für die leibliche Aufnahme Mariens aus dem leeren Grab der Herrnmutter. Zwar werde bis auf den heutigen Tag ihr Grab mitten im Tale Josaphat gezeigt, das zwischen dem Ölberg und dem Berge Sion liegt. Dort werde in einer ihr geweihten Kirche ihr leeres Grab gezeigt — für Ps. Hieronymus kein Beweis, daß Maria mit ihrem Leibe auferstanden sei. Sei es doch völlig ungewiß, wie und zu welcher Zeit der Leib aus dem Grab gelangte, oder — gegebenenfalls — von welchen Personen der heiligste Leib vom Grab entfernt und wohin er dann gebracht worden sei, oder — ob er wirklich auferstanden sei. All dies bleibe im Dunkel, wie ja auch das leere Grab des Apostels Johannes, in dem sich nur Manna vorfinden soll, kein Beweis für seine schon erfolgte Auferstehung ist, mögen dies auch noch so viele annehmen.

In dieser Kritik des Beweises aus dem leeren Grab Mariens stützt sich Ps. Hier-

⁵² Mg. P. L. 30, 123 C ⁵³ Ebda 123 D

⁵⁴ Ebda 123 D ⁵⁵ M. Jugie, 208

nymus auf Beda's Buch von den heiligen Orten, mit dem er zum Teil wörtlich übereinstimmt⁵⁶.

Soweit die Kritik des Ps. Hieronymus. In seiner positiven Stellungnahme zur Frage der leiblichen Aufnahme Mariens nimmt er den analogen Fall der beim Tode Jesu auferstandenen Leiber vieler „Heiligen“ (Mt 27, 52 u. 53) zum Ausgangspunkt. Auch hier geht es um die Frage, welches ihr ferneres Schicksal gewesen sei. Daß sie wieder zum Staub der Erde zurückgekehrt sind, ist nicht gewiß (*certum non habuimus*), da die Heilige Schrift nichts davon ausdrücklich sagt. Einige Gelehrte vertreten daher die Meinung, ihre Auferstehung sei eine endgültige und vollkommene gewesen und geben dieser Meinung in den uns hinterlassenen Schriften Ausdruck⁵⁷. Sie begründen dies mit dem Hinweis, jene Heiligen wären keine wirklichen Zeugen des Herrn gewesen, wenn ihre Auferstehung keine wahre und endgültige gewesen wäre. Daß sie aber eine endgültige war, geht aus Apg 2, 23 hervor, wo Petrus von David sagt, sein *Grab* ist unter uns. Er sagte nicht, er selbst oder sein Leib sei unter uns, sondern nur sein Grab, in dem er beigesetzt war. Daraus ergebe sich, daß Davids Grab leer gewesen, er also mit den übrigen Heiligen auferstanden sei. Noch andere Schriftstellen nehmen diese Gelehrten zu Hilfe, um zu beweisen, daß diese Heiligen auferstanden, nunmehr mit Christus in ewiger Gemeinschaft herrschen. Ps. Hieronymus will nicht in Abrede stellen, daß dies möglich ist, da bei Gott nichts unmöglich ist. So kommt er in dieser Frage zu folgender Lösung: daß die Leiber der Heiligen wieder zum Staub der Erde zurückkehren, kann nicht bewiesen werden, weil die Schrift davon schweigt. Daß ihre Auferstehung eine endgültige war, ist möglich, aber nicht gewiß. So kann sich Ps. Hieronymus zu keiner Entscheidung durchringen. Auch hier gilt für ihn: *quid horum verius censeatur, ambigimus.* Wir können uns nicht entscheiden, was wahr ist. Und so ist sein Ergebnis — das Nichtwissen.

Die Frage der Auferstehung dieser „Heiligen“ dient aber Ps. Hieronymus als Analogie, um von ihr aus zur leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel Stellung zu nehmen. Auch sie leugnet er nicht. Aber sie ist nicht gewiß, weil alle Gründe, die man für sie vorbringt, vor der Kritik nicht bestehen können. Und so muß die Frage in der Schwebe bleiben: *ambigimus, nescimus, wir schwanken und wissen nichts Bestimmtes.* Es wäre daher verwegen, mit der theologischen Auktorität eines „Hieronymus“ etwas für ausgemacht zu erklären, was er nicht beweisen kann. Es geht nicht an, unüberlegt eine theologische Entscheidung zu treffen in einer Sache, von der man ohne Gefahr (des Glaubens) sagen kann, daß man darüber nichts wisse. Wo aber die theologische Entscheidung versagt und versagen muß, da hat, um sicher zu gehen und den Glauben nicht zu gefährden, die fromme Meinung das Wort, daß Maria mit dem Leibe in den Himmel aufgenommen worden ist⁵⁸.

⁵⁶ Ps. Hieronymus schreibt: *Quomodo autem vel quo tempore aut a quibus personis sanctissimum corpus eius inde ablatum fuerit... nescitur* (Mg. P. L. 30, 123 D). Beda: *a quo vel quando sit ablata nescitur*. Geyer, Itinera hierosolymitana, 311/312. M. Jugie, 271.

⁵⁷ Vgl. zu dieser Frage die eingehende Studie von H. Zeller, Corpora Sanctorum, ZkTh 71 (1949), 385/465

⁵⁸ *Quod (quia Deo nihil est impossibile) nec nos de beata Maria Virgine factum abnuimus, quamquam propter cautelam (salva fide) pio magis desiderio opinari oporteat, quam inconsulte definire, quod sine periculo nescitur*, Mg. P. L. 30, 124 A/C

Dogmengeschichtlich gesehen ist dieses Dokument in mehr als einer Hinsicht sehr aufschlußreich.

1. Es bezeugt den Glauben vieler seiner Zeit an die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel, läßt ihre Möglichkeit offen und ihre Annahme als fromme Meinung gelten.

2. Anders steht es mit ihrer theologischen Begründung. Die dafür angeführten Gründe sind entweder zu verwerfen (Apokryphen), oder beweisen nicht, was sie beweisen sollen (leeres Grab; Analogie der Auferstehung der Heiligen bei Jesu Tod). So richtet Ps. Hieronymus seine Entscheidung am hl. Augustinus aus, der bei der analogen Frage der Auferstehung der Heiligen bei Jesu Tod sein temerarium est definire sprach⁵⁹. Das heißt, es wäre verwegen, eine theologische Entscheidung zu fällen. Ps. Hieronymus spricht das augustinische temere definire 124 A, inconsulte definire 124 B in der Frage der leiblichen Aufnahme Mariens nach.

So bleibt ihm nichts anderes übrig als mit einem Nichtwissen sich zu bescheiden. Daß Ps. Hieronymus damit aber die Meinung der Kirche zum Ausdruck bringen wollte, das zeigte uns das Martyrologium des Adon von Vienne und des Usuard. Adon von Vienne sagt, die Kirche habe es vorgezogen, in weiser Mäßigung ihr Nichtwissen über das Schicksal des Leibes der Herrnmutter zu bekennen, als etwas zu lehren, was man nur als apokryph und darum als freventlich bezeichnen müßte⁶⁰. Das wiederholt das Martyrologium des Usuard⁶¹. Die Entscheidung des Ps. Hieronymus ist das Ergebnis einer geschichtlichen Situation, in der jede positive Aussage über die leibliche Aufnahme Mariens noch in der Gefahr steht, für den apokryphen Himmelfahrtsgedanken zu werben.

In dem Brief des Ps. Hieronymus haben wir das typische Beispiel einer allmählich ins Glaubensbewußtsein der Kirche tretenden Offenbarungswahrheit und eines im Werden sich befindenden Dogmas vor uns.

Der Glaube an die leibliche Aufnahme Mariens wird in diesem Briefe bezeugt, selbst nicht als theologisch sicher vertreten, aber auch nicht geleugnet, sondern als eine opinio pia (fromme Meinung) zugelassen, so daß alle Türen für eine weitere Entwicklung dieses im Werden begriffenen Dogmas der Kirche offen gehalten werden.

Für diese fernere Entwicklung hat der Brief dadurch eine große Bedeutung erhalten, daß er in das offizielle liturgische Gebet der Kirche aufgenommen worden ist.

Der Brief wehrt damit die apokryphen Erzählungen vom Heimgang Mariens als Glaubensgrundlage für die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel dauernd ab. In dieser nie erlahmenden Warnung liegt die nicht genug zu würdigende Bedeutung der Lesung dieser kritisch warnenden Stimme im Gebete der Kirche für die fernere Entwicklung des Dogmas von der *assumptio corporalis* (der leiblichen Aufnahme) Mariens.

Die apokryphen Erzählungen vom Heimgang Mariens suchen die Ereignisse vom Tode Marias und von dem, was auf ihren Tod gefolgt ist, zu etwas zu machen, was die Apostel ebenso erlebt haben, wie sie Tod und Auferstehung ihres Herrn Jesus

⁵⁹ Ep. 164, Ausgabe Goldbacher III 524, H. Zeller *Corpora Sanctorum a.a.O.* S. 454

⁶⁰ H. Quentin, *Les martyrologes historiques du Moyen-Age* 1908, 594

⁶¹ Mg. P. L. 124, 365

Christus erlebt haben, zu einem Ereignis also, das sie als *Augenzeugen* bezeugen können, wie sie Tod und Auferstehung Christi bezeugen und das deshalb der *Geschichte* angehört. Das lehnt der Brief des Ps. Hieronymus entschieden ab. Mit diesem Brief als einer lectio des offiziellen Gebetes der Kirche bekennt die Kirche, daß sie darüber nichts wisse und spricht ihr Nichtwissen offen aus.

Was die letzten Dinge der Herrnmutter betrifft, so steht, das bekennt die Kirche mit diesem Brief, *geschichtlich* für uns allein ihr Tod fest: *nihil aliud experiri potest pro certo nisi quod hodierna die gloriosa migravit a corpore* (*erfahrungsgemäß* steht nichts als sicher fest, als daß die Glorreiche am heutigen Tage verschieden ist).

Ebenso bedeutsam bleibt, daß der Brief sich auf das beschränkt, was die Heilige Schrift von der Herrnmutter sagt und sein Urteil über die Herrnmutter an der Heiligen Schrift ausrichtet.

Rückblickend auf den Verlauf, den die Entwicklung des Dogmas von der leiblichen Aufnahme genommen hat, können wir sagen, daß die große Mission, die der Hieronymusbrief als Lesung im offiziellen liturgischen Gebete der Kirche zu erfüllen hatte, darin bestand, mahnend hinzuweisen, daß die bisher gegangenen Wege, zum Glauben und zur Glaubenserkenntnis der leiblichen Aufnahme Mariens zu gelangen, teils nicht die richtigen, teils die nichts beweisenden sind, und daß andere Wege zu beschreiten sind, um zu einem credere et definire, einem gesicherten Glauben und einer begründeten theologischen Entscheidung zu kommen. So macht der Hieronymusbrief die Bahn für eine andere theologische Besinnung und Begründung des *assumpta*-Dogmas frei.

Der Hieronymusbrief selbst beschränkt sich, nachdem er sein sine periculo nescire, sein gefahrloses Nichtwissen mit Bezug auf die *leibliche* Aufnahme Mariens als Theologe ausgesprochen und sie wenigstens als fromme Meinung freigegeben hatte, auf *die definitio*, daß die *Seele* Mariens in den Himmel eingegangen und Königin des Himmels geworden ist. Allein es darf nicht übersehen werden, daß das Eingehen in den Himmel mit der Seele als ein besonderes Privileg der Herrnmutter gelten mußte in einer Zeit, da man vielfach noch des Glaubens war, daß die Seelen der Gerechten nach dem Tode an einem besonderen Orte auf das allgemeine Gericht warten und der Himmel sich ihnen erst nach der Auferstehung der Toten und nach dem allgemeinen Gericht öffne. Erst die Konstitution Benedikts XII. „*Benedictus Deus*“ vom 29. I. 1336 hat dem Jahrhunderte währenden Schwanken in dieser Frage ein Ende bereitet und als Dogma der Kirche erklärt, daß die Seelen der Gerechten schon vor der Auferstehung der Toten und vor dem allgemeinen Gericht alsbald nach ihrem Tode in den Himmel eingehen (Denz. nr. 530).

Was nun näherhin den *Traditionsbeweis* aus der *lex orandi* für das Dogma von der leiblichen Aufnahme Mariens anlangt, so können wir feststellen, daß nur ein Teil der Breviere den „*kritischen*“ Teil des Hieronymusbriefes aufweist, längst nicht alle, daß es also nicht angeht zu sagen, die Kirche schlechthin habe Jahrhunderte hindurch ihr Nichtwissen über die *assumptio corporalis* bekannt.

Und zum anderen darf nicht übersehen werden, in welchem Geiste die Lehre des Hieronymusbriefes gelesen und aufgenommen worden ist. Es ist nicht so, als ob man die ablehnende Haltung in der Frage der leiblichen Aufnahme Mariens bei der

fortschreitenden Entwicklung des Assumpta-Glaubens widerspruchslösung hingenommen hätte. Das zeigt das Brevier von Eichstätt, Ausgabe 1525, wo die Lesung aus dem Hieronymusbrief aus dem Festoffizium herausgenommen, in den Anhang des Breviers verwiesen und das Lesen dem Belieben des Einzelnen überlassen wird. Daraus ersieht man: Die Entwicklung des Dogmas von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel war schon so weit fortgeschritten, daß der Glaube an sie in der Kirche bereits so allgemein und der Gegensatz der Lehre des Hieronymusbriefes zu ihm so stark empfunden, daß man diesen nicht mehr als geeignete Lektüre für das Festoffizium empfand. Andererseits war die Achtung vor der Auktorität des „Hieronymus“ und der aller Liturgie eigene konservative Zug so groß, daß man es nicht über sich brachte, den Hieronymusbrief aus dem Brevier ganz zu verbannen und so zu dieser Kompromißlösung kam.

Man hat ferner diesen kritischen Teil des Hieronymusbriefes mit dem Wissen darum gelesen, daß er dem lebendigen Glauben der Kirche längst nicht mehr entspreche. Zeuge dafür ist Abälard. Schon ihm ist der Hieronymusbrief zum Problem geworden. Auf der einen Seite steht die Auktorität des Kirchenvaters Hieronymus, auf der andern der im 12. Jahrhundert schon weit fortgeschrittene Glaube an die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel. Abälard löst die Frage in ganz modern anmutender Weise. Den Weg dazu zeigt ihm die Regel des hl. Benedikt, die bekennt, daß Gott oft einem Jünger offenbare, was er einem Älteren noch verborgen gehalten habe. So habe es geschehen können, daß das, was zur Zeit des „Hieronymus“ noch verborgen und ungewiß war, später durch den offenbarenden Geist offenkundig geworden sei: *revelante Spiritu fieret manifestum*. Gelte doch auch von der Kirche Dan 12, 2: „Es gehen viele vorüber und gar mannigfach ist das Wissen“⁶². Wenn Abälard hier sich zum fortschreitenden Glaubensverständnis im Raum der Kirche bekennt und dieses auf die „Offenbarung“ des Heiligen Geistes zurückführt, so wird Offenbarung hier nicht in dem modernen technischen engeren Sinn von Kundtun neuer Wahrheiten durch Gott verstanden, auch nicht im Sinn von Privatoffenbarung (wie M. Jugie, 386 meint), sondern vom Walten und Wirken des Heiligen Geistes überhaupt im Sinne von Joh 16, 13 vom Geiste, der in alle Wahrheit einführt⁶³. Die Pietät gegen die Auktorität des Kirchenvaters „Hieronymus“ hat es also vermocht, daß man sein „Nichtwissen“ und seine Ungewißheit über die leibliche Aufnahme Mariens auf den ihm dies noch nicht „offenbarenden“ Heiligen Geist zurückführte und im Offizium der Kirche mit Ehrfurcht umgab, nun schon im Wissen um sein Nichtwissen, zu Zeiten also, wo man schon längst über das hinausgeschritten war, was „Hieronymus“ über die leibliche Aufnahme Mariens zu sagen hatte.

Das Bemerkenswerteste ist aber dies, daß auch das, was über die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel erst später durch den „offenbarenden“ Heiligen Geist in der Kirche kundgemacht wurde, seine Aufnahme in das Offizium der Kirche gefunden hat und als das zweite und positive Zeugnis der Kirche von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel neben dem älteren kritischen des Hieronymusbriefes im offiziellen liturgischen Gebete der Kirche einhergegangen ist.

⁶² Mg. P. L. 178, 543

⁶³ H. Weisweiler, Scholastik XXV (1950), 237/238

VI.

Das Brevier des Deutschordens mit den Lektionen aus Ps. Augustin

Dieses zweite, positive und jüngere Zeugnis von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel, das zur Ehre gelangt, zu den Lektionen des Festoffiziums in assumptione Beatae Mariae Virginis benutzt zu werden, ist der Traktat des Ps. Augustin⁶⁴.

Absichtlich ist gesagt, es handle sich hier um ein jüngeres Zeugnis als es der Hieronymusbrief ist, der schon dem 9. Jahrhundert angehört. Allein, war einmal Paschasius Radbert als Verfasser des Hieronymusbriefes anerkannt, was lag näher als in dem großen und ebenbürtigen theologischen Gegenspieler des Abtes von Corbie, in Ratramnus, den Verfasser dieses ps.-augustinischen Traktates zu sehen. Das hat M. Jugie getan⁶⁵. Schwerlich mit Recht. Für die Zuweisung an Ratramnus bieten sich keine Anhaltspunkte. Man müßte beim Temperament des Ratramnus erwarten, daß er sich mit der Kritik des Hieronymusbriefes an der leiblichen Aufnahme Mariens polemisch auseinandersetze. Nun fehlt aber die leiseste Spur davon, die darauf schließen ließe, daß etwas in diesem pseudo-augustinischen Traktat im Blick auf den Hieronymusbrief gesagt wäre. So spricht nichts für Ratramnus als Verfasser, wohl aber manches dagegen. Der Hauptgrund, der gegen Ratramnus als Verfasser angeführt werden kann, dürfte wohl der sein, daß Ps. Augustin schon mit dem klar ausgesprochenen Gegensatz von auctoritas und ratio arbeitet. Das verrät eine spätere Zeit als die ist, der Ratramnus angehört. Der Traktat wird frühestens der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts, nach dem Berengarstreit, anzusetzen sein, dürfte aber eher dem 12. Jahrhundert angehören⁶⁶.

Der Traktat des Ps. Augustin ist im Brevier des Deutschordens an Stelle des Briefes des Ps. Hieronymus für die Lektionen in der Oktav von Mariae Himmelfahrt verwendet⁶⁷.

Wir können hier die Lehre des Ps. Augustin über die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel nur insoweit behandeln, als sie in dem Teil dargelegt ist, der für die Lektionen des Offiziums bestimmt wurde. Der in das Brevier des Deutschordens aufgenommene Abschnitt⁶⁸ aus Ps. Augustin eignet sich aber deshalb vorzüglich für den liturgischen Gebrauch, da er nichts anderes ist als eine außerordentlich tiefe theologische Interpretation des Veneranda-Gebetes.

Dieser Ps. Augustin gibt uns einleitend Auskunft über das theologische Prinzip, das ihn bei der Begründung der leiblichen Aufnahme Mariens leitet. Die Theologie wird nach ihm bestimmt durch auctoritas und ratio. Auktorität ist aber in vorzülichem Sinn die Heilige Schrift. Aus der Auktorität der Schrift allein kann die

⁶⁴ Mg. P. L. 40, 1141—1148

⁶⁵ S. 290/291

⁶⁶ Auch B. Capelle hält ihn für „viel später“ als Ratramnus. Ephem. Theol. Lovan. 26 (1950), 356, A. 10

⁶⁷ Breviarium secundum ordinem fratrum theutonicorum, Nürnberg 1485, pg. 550/551. Konv.-Bibl. Tübingen V 1480 — Breviarium secundum ordinem fratrum theutonicorum, Nürnberg 1504, Konvbibl Tübingen, 4343 fol. 342r/343r

⁶⁸ Er ist keine wörtliche Wiedergabe, sondern ein Auszug aus Ps. Augustins Traktat

leibliche Aufnahme Mariens nicht begründet werden. Denn nachdem Jesus seine Mutter dem Johannes anempfohlen hatte, erwähnt die Hl. Schrift von der Herrnmutter nur mehr das, was Lukas in der Apostelgeschichte berichtet (1, 14): „Sie alle verharnten im Verein mit Maria, der Mutter Jesu“. Das ist das Letzte, was die Auktorität der Heiligen Schrift über die Herrnmutter sagt. Über ihren Tod und ihr weiteres Schicksal nach dem Tode schweigt sie.

So muß in diesem Falle an Stelle der Auktorität der Schrift die (durch den Glauben erleuchtete) Vernunft in ihr Recht eintreten, d. h. bestimmen, was der Wahrheit entspricht. Die Wahrheit ist also in diesem Falle die auctoritas.

Was aber steht nun mit Hilfe der Vernunft und mit der Auktorität der Wahrheit über die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel fest?

Wir sagten schon, daß der Traktat des Ps. Augustin weithin nichts anderes ist als eine theologische Interpretation des Veneranda-Gebetes.

Das Veneranda-Gebet sagt, daß Maria, das Schicksal menschlichen Daseins teilend, dem zeitlichen Tod verfallen war. Und so bekennt auch dieser Theologe: *memores conditionis humanae mortem illam subisse temporalem dicere non metuimus. Eingedenk der menschlichen Natur stehen wir nicht an, zu sagen, daß Maria den Tod erlitten hat.*

Aber sofort fügt Ps. Augustin an, wie das nicht gemeint sein kann: nicht in dem Sinne, daß Maria der Verwesung anheimgefallen sei. „Wollten wir damit sagen, daß Marias Leib wie der der andern Menschen, den Würmern zum Fraße ausgeliefert, in Verwesung und Asche sich aufgelöst habe, dann bleibt doch zu erwägen, ob dieses sich für diese durch Heiligkeit ausgezeichnete, bevorzugte Wohnung Gottes gezieme.“

Damit leitet Ps. Augustin über zur Interpretation des zweiten Teiles des Veneranda-Gebetes: Maria habe durch die Bande des Todes nicht niedergehalten werden können. Und dies heißt ihm so viel wie: Maria ist auch mit ihrem verklärten Leibe in den Himmel aufgenommen worden.

Wie aber begründet dies dieser Theologe?

1. Maria ist von dem Fluche der Adamssünde bewahrt geblieben.

Zum Stammvater ist gesagt worden: Du bist Staub und sollst wieder zu Staub zurückkehren. Diesem Schicksal ist Christi Fleisch entgangen. Dieses ist der Verwesung nicht verfallen. Dem allgemeinen Richterspruch ist also die von der Jungfrau angenommene Natur entgangen. In Christi Fleisch ist das von Maria angenommene Fleisch, oder sagen wir besser: Marias Fleisch, vor der Verwesung bewahrt worden. Damit hat Ps. Augustin das Prinzip herausgestellt, das seine fernere Begründung der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel tragen sollte.

Zum Zweiten ist Maria selbst von dem Eva-Fluch zwar nicht der Seele nach, aber dem *Leibe* nach bewahrt geblieben. Zum Weibe sprach Gott: Zahlreich will ich machen deine Beschwernde, und in Schmerzen sollst du gebären deine Kinder. Beschwernde hat Maria erlitten — der Seele nach. Denn ihre *Seele* hat das Schwert des Schmerzes durchbohrt. Darin nimmt sie teil am Eva-Fluch. Aber nicht teil nimmt sie an ihm, was den *Leib* betrifft. Denn Maria hat ohne Schmerzen geboren. So ist Maria von einem Teil des Strafgerichtes bewahrt geblieben, das über Eva ausgesprochen worden ist. Und das verdankt sie ihrer einzigartigen Würde. Und

liegt es nicht in dieser Linie, wenn wir sagen, Maria sei durch die Bande des Todes nicht zurück behalten worden. Ist nicht die Bewahrung Marias vom Eva-Fluche dem *Leibe* nach in der Bewahrung vor den Schmerzen der Geburt begonnen, in der Bewahrung vor der Verwesung vollendet worden?

2. Maria ist der Verwesung nicht anheimgefallen, weil *integritas* (Unversehrtheit) und *incorruptio* (Nichtverwesung) sich entsprechen.

Gott hat gewollt, daß sie in ihrer Jungfräulichkeit unversehrt bewahrt bleibe und er sollte nicht wollen, daß sie von Verwesung unberührt bleibe? Die Bewahrung vor der Verwesung ist aber eine der Weisen, wie der Sohn seine Mutter ehrt. Denn der Herr ist nicht gekommen, das Gesetz aufzuheben, sondern zu erfüllen. Wenn er Maria vor der Verwesung bewahrt hat, so hat der Sohn in seiner Güte nur das Gebot erfüllt: Ehre Vater und Mutter. In ihrem Leben hat er seine Mutter durch die Gnade seiner Empfängnis ausgezeichnet. Es ist daher nur Ehrfurcht gegen Gott, wenn man glaubt, daß er seine Mutter in ihrem Tode durch eine besondere gnadenvolle Bewahrung (vor der Verwesung) ausgezeichnet.

3. Die christologische Begründung der Bewahrung Mariens vor der Verwesung. Zwischen Mutter und Sohn besteht eine *besondere* Gemeinsamkeit der menschlichen Natur.

Wurm und Verwesung ist das Schicksal des Menschen. Von dieser Schmach ist Jesus ausgenommen und in der menschlichen Natur Jesu auch die Marias, da ja Jesus seine menschliche Natur von Maria angenommen hat. Der Leib Jesu ist Mariens Leib. In seinem Leibe hat Jesus Mariens Leib über alle Sterne erhoben.

Von der Begründung der Nichtverwesung des Leibes Mariens schreitet dieser Theologe fort zur Begründung des positiven Schicksals des Leibes der Herrnmutter nach ihrem Tode und sieht dieses in der leiblichen Aufnahme Marias in den Himmel. Auch diese wird christologisch von der Menschwerdung Christi und des damit gegebenen innigsten Zusammenhangs von Mutterleib und Sohnesleib aus begründet.

4. Die christologische Begründung der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel aus der Einheit des Leibes Christi und des Leibes der Mutter.

In seiner Menschwerdung hat Jesus Christus die ganze menschliche Natur zu Ehren geführt, am meisten aber die der Mutter. Wenn die Natur der Mutter der Sohn ist, dann ist die Natur des Sohnes die Mutter, dies verstanden nicht im Sinne der Einheit der Person, sondern der Einheit der Natur.

Die Gnade kann Einheit bewirken, ohne daß die Eigentümlichkeit einer besonderen Natur (wie sie zwischen der Natur von Mutter und Sohn besteht) vorhanden ist. Um so mehr ist da Einheit gegeben, wo die Einheit der Gnade und der körperlichen und geistigen Geburt besteht.

Einheit der Gnade besteht zwischen den Jüngern in Christo. Von ihnen sagt ja Jesus: „Damit sie eins sind wie wir“ (Joh 17, 12), und hernach (Joh 17, 24): „Vater ich will, daß wo ich bin, auch jene mit mir seien“. Wenn nun Jesus Christus die bei sich haben wollte, die hier auf Erden durch ihren Glauben vereint eins mit ihm sind, was sollen wir dann von seiner Mutter annehmen? Wo ist die ihr würdige Bleibe, wenn nicht in der Gegenwart ihres Sohnes? So viel ich erkenne und so viel ich glaube: Mariens Seele wird von ihrem Sohn mit einer einzigartigen Auszeichnung geehrt. In Christo besitzt Maria selber den Leib, *den* sie geboren hat, als ver-

herrlichen. Warum soll sie nicht auch ihren Leib, *durch den* sie geboren hat, als einen verherrlichten besitzen? Wenn keine Glaubensauktorität klar und bestimmt dagegen spricht, dann glaube ich, daß Maria in Christo auch ihren Leib, *durch den* sie geboren hat, als einen verherrlichten besitzt. Ist doch Maria in einem Maße geheiligt, daß sie des Himmels würdiger ist als der Erde. Der Thron Gottes, das Brautgemach des Herrn des Himmels, das Zelt, darinnen Christus Wohnung genommen hat, ist wert, daß es dort ist, wo Christus ist. Einen solch kostbaren Schatz in sich zu bewahren, dafür ist der Himmel würdiger als die Erde. Eine solche Würde und Unversehrtheit verdient, daß auf sie die Unverweslichkeit und nicht die Auflösung in Verwesung folge. Der heiligste Leib Mariens soll den Würmern zum Fraß überlassen worden sein — das vermag ich nicht zu denken und erschaudere, es auszusprechen. Zu diesem Urteil über Mariens Leib führt mich das Gottesgeschenk einer unvergleichlichen Gnade und lädt mich ein die Betrachtung vieler Stellen der Heiligen Schrift.

Hier ist die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel nicht nur als Glaube klar bezeugt, sondern auch theologisch und näherhin christologisch in spekulativ tiefer Weise begründet. Die Gründe, die dieser Theologe für die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel anführt, erschöpfen sich nicht in bloßen Konvenienzgründen. Wir haben in diesem Traktat vielmehr eine auf dem Prinzip der Menschwerdung aufgebaute Theologie von der *assumptio corporalis* (der leiblichen Aufnahme) der Herrnmutter in den Himmel, die das einzigartige Verhältnis, das zwischen Mutterleib und Sohnesleib besteht, zur Grundlage hat, um von dem Leibe Mariens her, *den* sie geboren hat und der durch seine Auferstehung in die Herrlichkeit des Himmels eingegangen ist, die Aufnahme auch des Leibes in den Himmel zu folgern, *durch den* sie geboren hat. Hier ist von der Menschwerdung Christi her der Satz des Veneranda-Gebetes, daß Maria durch die Bande des Todes nicht niedergehalten werden konnte, in seinen letzten Tiefen ausgeschöpft. Maria ist mit ihrem Leibe in die Herrlichkeit des Himmels eingegangen.

Mariens Leib, nicht nur *den* sie geboren hat, sondern auch *durch den* sie geboren hat, ist in die Herrlichkeit des Himmels aufgenommen, so sagt aber nicht bloß Ps. Augustin, so betet auch nach dem Brevier des Deutschordens die Kirche in ihrem offiziellen liturgischen Gebete.

VII.

Das Ergebnis

Abschließend stellen wir fest:

Die liturgische Gestaltung des Festes der *Assumptio Mariae* zeigt zunächst im Frühmittelalter sowohl im Aufbau der Messefeier wie des Officiums keine einheitliche Gestaltung und einen auffallenden Mangel des eigentlichen Festgedankens.

Dabei sagt wenigstens das Veneranda-Gebet, das in Messe und Brevier verwendet wird, aus, daß Mariens Leib nicht der Verwesung anheimgefallen ist. Daß es aber über das fernere Schicksal des unverwesten Leibes nichts Weiteres aussagt im Gegensatz zum kontakion-Hymnus der byzantinischen Liturgie, an den sich das Veneranda-Gebet nachweislich anlehnt und das sich zur Wiedererweckung des

Leibes der Gottesgebärerin zum Leben ausdrücklich bekennt, hat geschichtlich geschen darin seinen Grund, daß damit die apokryphen Erzählungen von Tod und Auferweckung Mariens namentlich des Transitus Mariae abgewehrt werden sollen.

Demselben Ziel macht sich auch der Brief des Ps. Hieronymus dienstbar. Er bezeugt den Glauben vieler „Lateiner“ — von den Griechen will er nicht reden — an die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel. Er selbst leugnet diesen Glauben nicht, vermag sich nicht zu entschließen, ihn selbst zu bekennen, läßt ihn aber als fromme Meinung gelten.

Ein anderes ist der Glaube, ein anderes seine theologische Begründung. Daß sich der Glaube der „Vielen“ an die leibliche Aufnahme Mariens auf die apokryphen Erzählungen des Transitus Mariae stützt, das fordert die Kritik und Ablehnung der Apokryphen durch Ps. Hieronymus ebenso heraus, wie ihm das leere Grab Mariens die leibliche Aufnahme in den Himmel nicht zu beweisen vermag. Auch die analogen Fälle des leeren Grabes Davids und des Apostels Johannes und die endgültige Auferstehung der Leiber der Heiligen bei Jesu Tode sind ihm zu wenig gesichert, um von ihnen aus die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel stützen zu können. So fehlen diesem Theologen alle Grundlagen eines sicheren theologischen Beweises und einer Entscheidung der Frage im positiven Sinne. Daher kommt dieser Theologe zu dem Ergebnis des Nichtwissens. Dieses Nichtwissen gilt aber vor allem der Abwehr von dem vielen, was die Apokryphen von dem Heimgang Mariens zu wissen vermeinten. Dieses Nichtwissen läßt aber zugleich Raum der frommen Meinung, daß Maria auch dem Leibe nach in den Himmel aufgenommen sei, um in keiner Weise den Glauben zu gefährden.

Nun ist der Hieronymusbrief in das Offizium der Kirche aufgenommen und viele Jahrhunderte hindurch im offiziellen liturgischen Gebete der Kirche gelesen worden und hat hier zusammen mit dem Veneranda-Gebet seine Mission erfüllt. Er wehrt die Apokryphen als Grundlage des Glaubens an Mariens leibliche Aufnahme in den Himmel ab. Daß dies notwendig war, zeigt der Einfluß Gregors von Tours, des Propagators der apokryphen Berichte. Das beweist besonders auch die Tatsache, daß selbst Abälard, der eine theologisch gut fundierte Lehre von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel entwickelt, es sich dennoch nicht verwehren kann, die apokryphen Erzählungen Gregors von Tours vom Heimgang Mariens zu zitieren⁶⁹. Aber ebenso sicher ist, daß der Hieronymusbrief sich für eine weitere Entwicklung des Assumpta-Glaubens völlig offen hält.

Wenn das Brevier in dieser Gestalt in vielen Kathedral-, Kollegiat- und Ordenskirchen Jahrhunderte hindurch gebetet wurde, so darf freilich auch nicht übersehen werden, in welchem Geiste man das tat. Man hat dem Veneranda-Gebet nicht stets denselben Sinn unterlegt. Zwischen den Martyrologien des 9. Jahrhunderts, die aus ihm das Nichtwissen über das Schicksal von Mariens Leib herauslesen, und dem Traktat Ps. Augustins, der in demselben Gebete die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel ausgesprochen findet, liegt die immer weiter fortschreitende Entwicklung einer Glaubenswahrheit, die im Kommen ist.

⁶⁹ Mg. P. L. 178, 541. H. Weisweiler a.a.O. S. 236

Und es bleibt ferner zu beachten, in welchem Sinne man den Hieronymusbrief gelesen hat. Abälard liest diesen Traktat mit dem Bewußtsein, daß der Glaube an die leibliche Aufnahme Mariens tempore Hieronymi latuit incertum, d. h. noch im Ungewissen ruhte.

Aber es bleibt nicht minder bedeutsam, daß dieselbe Kirche neben dem Hieronymusbrief, dem Mariens leibliche Aufnahme nicht gewiß ist, auch den Traktat Ps. Augustins *De beatissimo corpore* in ihrem Brevier lesen läßt, der den Glauben an die leibliche Aufnahme der Herrnmutter ebenso klar bekennt, wie theologisch tief begründet. Hier ist das incertum (die Ungewißheit) des Ps. Hieronymus dem certum und vere credere (der Glaubensgewißheit) des Ps. Augustin gewichen, und das temere et inconsulte definire (das Verwegene einer theologischen Entscheidung aus völlig ungenügenden Gründen) eines Ps. Hieronymus hat der veritas ex multarum scripturarum consideratione, der Wahrheit aus der tiefen Betrachtung der Heiligen Schrift, bei Ps. Augustin Platz gemacht.

Die lex orandi, wie sie im Brevier mit Bezug auf den Glauben an die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel vorliegt, hat uns einen Blick verstattet in die verschlungenen Pfade, die dieser Glaube in seiner fortschreitenden Entwicklung gegangen ist. Wir haben die Bedeutung der einzelnen Teile des Breviergebetes auf das Fest der Assumptio Mariae und ihre geschichtliche Wirkung auf die Entwicklung dieser Glaubenswahrheit herauszustellen versucht. Das Gesetz des Glaubens, wie es im Gesetz des Betens zum Ausdruck kommt, können wir nicht besser schildern, als Abälard es getan hat mit Dan 12,4: Es gingen viele vorüber und gar mannigfach ist das Glaubenswissen. Der in der Kirche, in ihrem Beten wirkende Heilige Geist hat vermöcht, daß das, was zur Zeit des Ps. Hieronymus im 9. Jahrhundert noch verborgen und ungewiß war, zur Zeit des Ps. Augustin offenbar und gewiß geworden war. Was dem Älteren noch verborgen, das ward durch des Geistes Wehen dem Jüngeren offenbar. Aber der Ältere in seiner Ungewißheit und seinem Nichtwissen hat in der betenden Kirche mit Bezug auf den Glauben an die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel ebenso seine Mission zu erfüllen wie der Jüngere, dem der Glaube an die assumptio so gewiß war und die theologische Erkenntnis in so reichem Maße zu Gebote stand.

Die betende Kirche aber läßt beide zu Worte kommen, den Ps. Hieronymus und den Ps. Augustin, den Kritiker und den spekulativen Theologen, weil sie lebendige Kirche ist und das Leben, zumal das Leben des Dogmas, nur durch Gegensätze und Spannungen erhalten und vorangetrieben wird.

Das ist das Ergebnis, zu dem uns die Untersuchung einer Anzahl von Brevieren vor der Brevierreform Pius V. v. J. 1568 geführt hat. Auf dieses gestützt, können wir abschließend die Frage beantworten, ob das theologische Prinzip, wonach das Gesetz des Betens ein Gesetz sei des Glaubens, eine theologische Beweisquelle für das Dogma von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel sein könne.

Die Kirche bekennt sich auf dem Vatikanischen Konzil mit den Worten des Vinzenz von Lerin zu dem Grundsatz, daß im Raume der Kirche (unter dem steten Einfluß des Heiligen Geistes) das Verständnis des Glaubens fortschreite (Denz. nr. 1800). Der Traditionsbeweis hat aber die Aufgabe, dieses fortschreitende Glaub-

bensverständnis objektiv nachzuzeichnen, und die den Entwicklungsprozeß vorantreibenden oder hemmenden Momente aufzuzeigen.

Wenn dem aber so ist, dann darf mit Bezug auf die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel die betende Kirche als Beweisquelle nicht unbeachtet bleiben. Man kann an ihr nicht einfach vorbeigehen. Die Kirche breitet in ihrem offiziellen liturgischen Gebete, in den vielfachen Gestalten, die es angenommen, und in den zahlreichen Umwandlungen, die es im Laufe der Jahrhunderte erfahren hat, den Weg offen vor uns aus, den das Glaubensverständnis im Abendlande von der karolingischen Epoche bis zur Brevierreform Pius V. 1568 in Ansehung des Assumpta-Dogmas gegangen ist.

Am Anfang dieser Entwicklung steht der Glaube, daß Mariens Leib nicht habe durch die Bande des Todes niedergehalten werden können, d. h. der Verwesung nicht anheimgefallen sei. Was aber positiv mit Mariens Leib geschehen sei, darüber spricht die Kirche zunächst ihr „Nichtwissen“ aus. Es kommt aber alles darauf an, zu bestimmen, wie wir dieses Nichtwissen zu verstehen haben. Die Kirche will damit jenes Wissen ablehnen, das die apokryphen Erzählungen vom Heimgang Mariens zu haben vermeinen. Dieses „freventliche“ Wissen abzuwehren, ist der Grund, warum der Brief des Ps. Hieronymus seine Stellung im offiziellen liturgischen Gebete der Kirche durch Jahrhunderte hindurch erhalten hat. Als aber aus dem Glaubensbekenntnis: „Geboren aus Maria der Jungfrau“, d. h. aus dem Dogma der Menschwerdung des Sohnes Gottes und der Gottesmutterchaft Mariens, die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel hergeleitet und damit ein echtes Glaubenswissen von dem positiven Schicksal des Leibes der Herrnmutter nach ihrem Tode gewonnen war, da tritt im offiziellen liturgischen Gebete der Kirche neben den das unechte Wissen abwehrenden Ps. Hieronymus der das echte Wissen bekennende Ps. Augustin als Zeuge der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel: Der Leib Mariens, den sie geboren und der Leib, durch den sie geboren hat, sind in die Herrlichkeit des Himmels aufgenommen worden.