

# Gehört die Himmelfahrt Mariä zum Glaubensschatz?

Von August Deneffe S. J.

In einem früheren Aufsatz<sup>1</sup> wurde gezeigt, daß keine allgemeine Ansicht der Theologen gegen das Geoffenbartsein der leiblichen Himmelfahrt Mariä bestand. Eine folgende Arbeit<sup>2</sup> erbrachte den Nachweis, daß insbesondere die oftmalige Bezeichnung dieser Lehre als *pia fides* oder *pia credibilis* an sich keine Leugnung oder positive Bezweiflung ihres Offenbarungscharakters enthält und kein Hindernis ihrer dogmatischen Definition bildet.

Nunmehr sollen einige Gründe zusammengestellt werden, die für das Geoffenbartsein der leiblichen Himmelfahrt Mariä sprechen. Es handelt sich hier nicht unmittelbar um die Frage, ob Maria mit Leib und Seele in den Himmel aufgenommen sei. Die Tatsache dieser Aufnahme ist über allen Zweifel erhaben und soll hier nicht näher bewiesen werden; ein durchschlagender Beweis ist schon die allgemeine Festfeier, die eine Predigt der Tat und ein Bekenntnis der ganzen Kirche zur Wahrheit dieses Geheimnisses ist, das den eigentlichen Gegenstand der Festfeier bildet. Die Frage, die uns hier beschäftigt, ist vielmehr diese, ob die leibliche Aufnahme Mariä von Gott geoffenbart ist, und zwar so, daß sie nicht etwa eine bloße Privatoffenbarung darstellt, sondern zu dem mit dem Tode des letzten Apostels abgeschlossenen Glaubensschatz der Kirche gehört und demnach als göttlich geoffenbartes Dogma definierbar ist.

## I.

Ein erster Grund, die Frage nach der Zugehörigkeit der Himmelfahrt Mariä zum Glaubensschatz zu bejahen, ist die Übereinstimmung mancher neueren Theologen in der Annahme der Offenbarung dieses Geheimnisses.

---

<sup>1</sup> Schol 1 (1926) 161—183; vgl. 579 f.

<sup>2</sup> Ebd. 2 (1927) 53—77.

M. J. Scheeben<sup>1</sup> erklärt gegen Schluß seiner Ausführungen über die Himmelfahrt Mariä: „Dem Gesagten zufolge wäre eine dogmatische Definition der leiblichen Aufnahme Mariens ebensogut möglich wie die der unbefleckten Empfängnis.“ Der große Kölner Theologe beruft sich auf die biblisch-dogmatische Idee der Gottesmutter. Maria steht in bräutlich-mütterlicher Einheit mit Christus. Ihre Eigenschaft als mütterliche Braut Christi fordert „eine stete und vollkommene Lebensgemeinschaft, die nur mit Rücksicht auf die Vereinigung zeitweilig unterbrochen werden kann“ (S. 582). Die Stelle 1 Mos. 3, 15 (Inimicitias ponam) betrachtet Scheeben als „das erste und bedeutendste biblische Argument“ (S. 584) für die leibliche Himmelfahrt Mariä.

J. Pohle<sup>2</sup> spricht sich dahin aus, daß nach seiner Ansicht eine feierliche Definition unseres Geheimnisses nur eine Frage der Zeit sein könne: „Einen großen Schritt vorwärts haben wir jedenfalls damit getan, daß die rein historische Beweismethode endgültig verlassen und die ganze Lehre auf eine rein dogmatische Basis, gradeso wie die unbefleckte Empfängnis, gestellt worden ist. Da sowohl den theologischen Argumenten als auch dem Schriftbeweis wohl nur ein sekundärer und subsidiärer Beweiswert innewohnt, so ruht das Gerüst in erster Linie auf der kirchlichen Tradition, welche wegen ihrer auszeichnenden Charaktere zuletzt — wenigstens virtuell — auf eine apostolische Überlieferung zurückgeführt werden muß. Wir sind der unmaßgeblichen Meinung, dieser Traditionsbeweis besitze schon heute eine so unüberwindliche Stärke, daß die feierliche Definition nur eine Frage der Zeit sein kann.“

K. Gutberlet<sup>3</sup> urteilt: „Daß die seligste Jungfrau körperlich in den Himmel bereits aufgenommen ist, steht allen Kindern der Kirche so fest, daß es einer formellen Definition gar nicht bedürfte, um jene Sicherheit des Glaubens zu erlangen, welche den kirchlich formulierten Dogmen eigen ist. Das Fest

<sup>1</sup> Handbuch der katholischen Dogmatik III (Freiburg i. Br. 1882) 587, Nr. 1761.

<sup>2</sup> Lehrbuch der Dogmatik II<sup>7</sup> (Paderborn 1921) 268.

<sup>3</sup> Die Gottesmutter (Regensburg 1917) 100.

der Assumptio feiert die Kirche und mit ihr alle Gläubigen mit solcher Feierlichkeit und Begeisterung, wie sie den Festen des Herrn zukommt, deren Festideen Grunddogmen des Christentums bilden. Die Kirche könnte also mit derselben Sicherheit auf den allgemeinen Glauben und die unzweideutige Praxis der gesamten Christenheit gestützt zur Definition schreiten, wie sie dies in den großen christologischen Fragen getan hat. Jedenfalls sind die Grundlagen für die Dogmatisierung der Himmelfahrt viel klarer und bestimmter als für die Unbefleckte Empfängnis.“

Michael von Neukirch O. M. Cap.<sup>1</sup> nennt die Lehre: „de fide certa definibilis doctrina“ und erklärt ausdrücklich: „Das ist zu verstehen in dem Sinne, wie das Vatikanische Konzil erklärte, Sess. 3: Glaubenslehren sind solche, welche in der Offenbarung enthalten und durch das allgemeine Lehramt der Kirche vorgelegt werden.“

F. Diekamp<sup>2</sup> bringt seine Stellungnahme so zum Ausdruck: „Fehlt auch die unmittelbare Beweiskraft aus den Quellen der Offenbarung, so ist unsere Lehre doch mittelbar so gut durch theologische, auf der Offenbarung beruhende Beweisgründe verbürgt, daß das kirchliche Lehramt sie als eine Glaubenswahrheit zu definieren die Möglichkeit hat.“

Christian Pesch S. J.<sup>3</sup> sagt auf Grund der beigebrachten Traditionszeugnisse: „Quamvis igitur pro assumptione beatae Virginis demonstranda testimonia immediate apostolica proferre non possimus, nihilominus traditio tam antiqua tamque universalis explicari nequit, nisi recurratur ad doctrinam ab apostolis acceptam.“ Auch deutet er<sup>4</sup> durch ein „nondum“ an, daß er die dogmatische Definierbarkeit nicht für ausgeschlossen hält: „Nondum quidem est dogma definitum, attamen doctrina, quam sine summa temeritate nemo in dubium vocare potest.“

J. Linden S. J.<sup>5</sup> kommt nach einer längeren Untersuchung zu dem Schlusse: „Nach diesen Darlegungen wird die Be-

<sup>1</sup> Kleine theologisch-praktische Mariologie (Leipzig o. J.) [1925] 91 u. 100.

<sup>2</sup> Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas II<sup>3-5</sup> (Münster 1921) 347.

<sup>3</sup> Praelectiones dogmaticae IV<sup>4-5</sup> (Friburgi 1922) n. 617.

<sup>4</sup> Compendium theologiae III<sup>3</sup> (Friburgi 1924) n. 177.

<sup>5</sup> ZKathTh 30 (1906) 201—226.

hauptung der Definierbarkeit der leiblichen Himmelfahrt Mariä nicht mehr als zu gewagt erscheinen.“ Er hält die Lehre für formell geoffenbart.

Der Herausgeber des Lehrbuches der Religion von W. Wilmers S. J., J. Hontheim S. J.<sup>1</sup> schließt: „Es ist also nicht zu bezweifeln, daß die leibliche Aufnahme Marias in den Himmel von Gott formell (implicite) geoffenbart ist und von der Kirche als eigentlicher Glaubenssatz definiert werden kann.“ Hontheim hat in diesem Punkte einige Änderungen und, wie uns scheint, Verbesserungen an Wilmers vorgenommen. Letzterer hatte geschrieben<sup>2</sup>: „Deshalb sagen wir mit Recht, sie [die Lehre] sei der Heiligen Schrift entsprechend, sei eine ‚fromme Meinung‘“; ferner<sup>3</sup>: „Dadurch, daß die Kirche die leibliche Aufnahme der seligsten Jungfrau feiert, erklärt sie wohl, daß die betreffende Lehre gut begründet, daß sie eine fromme und glaubwürdige Meinung, eine *pia et probabilis opinio* sei, wie Benedikt XIV. sich ausdrückt, keineswegs aber will sie dieselbe durch die Feier allein zu einem Glaubenssatz machen.“ Das letzte kann man zugeben. Benedikt XIV. (gest. 1758) hat die Bewertung „*pia et probabilis opinio*“ nicht in seiner Eigenschaft als Papst, sondern als Gottesgelehrter und für den Stand der Frage zu seiner Zeit geschrieben; Wilmers übersetzt übrigens das *probabilis* nicht übel mit „glaubwürdig“. Hontheim aber sagt so<sup>4</sup>: „Doch bleibt es wahr, daß bis jetzt [1911] unsere Lehre nicht förmlich definiert ist. Wenn z. B. jemand sagte, die Aufnahme der Seele Marias in den Himmel sei der primäre Gegenstand der Feier und nur für diesen biete die Kirche Gewißheit, während die leibliche Aufnahme bloß eine fromme und sehr wahrscheinliche Meinung sei, so wäre eine solche Auffassung ohne Zweifel unrichtig, aber bis jetzt stände ihr keine eigentliche kirchliche Lehrentscheidung entgegen.“

J. Sachs<sup>5</sup> urteilt: „Kann der Beweis für die Wirklichkeit jener Privilegien [der Auferweckung und der leiblichen Auf-

<sup>1</sup> Lehrbuch der Religion III<sup>7</sup> (Münster 1911) 462 Anm.

<sup>2</sup> III<sup>5</sup> (1894) 466.

<sup>3</sup> 465 Anm. 4.

<sup>4</sup> 463 Anm. 3.

<sup>5</sup> Kirchliches Handlexikon (Herausgeg. von M. Buchberger) II (München 1912) 824, Artikel Maria.

nahme in den Himmel] auch nicht historisch geführt werden wie für die Auferstehung und Himmelfahrt Christi, so ist die seit Jahrhunderten durch das ordentliche Lehramt vortragene Lehre nach den Prinzipien der katholischen Tradition doch sicher und tritt mit dem Feste der Himmelfahrt immer deutlicher und ausdrücklicher als Glaubensgegenstand hervor.“

L. Lercher S. J.<sup>1</sup> führt aus, weder die Apokryphen noch eine Privatoffenbarung könnten im vorliegenden Falle als genügende Erkenntnisquelle bezeichnet werden; nur eine wirkliche, dem Glaubensschatz einverleibte Offenbarung erkläre die allgemeine und sichere Überlieferung von Marias leiblicher Aufnahme in den Himmel; und zwar spreche die größere Wahrscheinlichkeit für eine formelle Offenbarung: „*Maiore cum probabilitate dicitur, fundamentum traditionis esse revelationem formalem et traditionem apostolicam. Nam Ecclesia vix unquam factum aliquod sollemniter celebrat, cuius veritas sola deductione theologica infertur. Deinde eiusmodi deductiones, utpote quae non omnibus placere solent, vix videntur fundare posse traditionem tam certam et universalem, qualis est traditio de assumptione corporali B. Virginis.*“

K. Wiederkehr sucht in seinem Ende 1927 erschienenen Buche<sup>2</sup> nachdrücklich den Offenbarungscharakter unserer Lehre zu beweisen.

Guido Mattiussi S. J. (gest. 1925), ehemals Theologieprofessor an der Gregoriana in Rom, verteidigt die Definierbarkeit in einer lateinischen kleineren Schrift und in einem italienisch geschriebenen Buche<sup>3</sup>. Die Titelfrage der ersten Schrift beantwortet er bejahend (S. 6): „*Corpoream Virginis assumptionem ad fidei depositum pertinere dicimus.*“ Dieselbe Auffassung verteidigt er in dem genannten Buche.

<sup>1</sup> *Institutiones Theologiae Dogmaticae III* (Oeniponte 1925) 357, n. 378 a—d.

<sup>2</sup> Die leibliche Aufnahme der allerseligsten Jungfrau Maria in den Himmel. Einsiedeln o. J.

<sup>3</sup> Guido Mattiussi S. J., *Utrum corporea Virginis Assumptio ad fidei catholicae depositum spectet disputatio* (Aquipendii 1922). Libreria Lemuriana. Ders., *L'assunzione corporea della Vergine Madre di Dio nel dogma cattolico* (Milano 1924). Soc. Editr. Tip. Card. Ferrari.

Der Benediktiner Paul Renaudin tritt in mehreren Schriften für die dogmatische Definierbarkeit ein<sup>1</sup>.

J. Bellamy sagt im *Dictionnaire de Théologie catholique*<sup>2</sup>: „Wir schließen daraus, daß die katholische Glaubensüberzeugung (la croyance catholique) von dem Geheimnis der Himmelfahrt Mariä, deren Aufblühen im 6. und 7. Jahrhundert wir festgestellt haben, auf dem Wege der mündlichen Überlieferung bis zu den Aposteln hinaufreichen muß. Das ist die einzige befriedigende Erklärung ihres Ursprunges, da diese Glaubensüberzeugung sich nicht von den Apokryphen herleitet und anderseits der schriftlichen Überlieferung unbekannt zu sein scheint.“ „Die Apostel aber“, so führt Bellamy<sup>3</sup> weiter aus, „haben die absolute Sicherheit über die Tatsache der Himmelfahrt nicht ohne göttliche Offenbarung empfangen, selbst wenn sie Augenzeugen einer Himmelfahrt Mariä gewesen wären.“

J. B. Terrien S. J.<sup>4</sup> schließt eine längere Untersuchung über die Sicherheit unserer Lehre mit den Worten: „Il semble donc raisonnable de conclure que la croyance à l'Assomption corporelle de la Mère de Dieu pourrait, si l'Église estimait opportun de le faire, être proposée comme une vérité révélée de Dieu à la foi des chrétiens.“

Der Redemptorist R. P. Herrmann<sup>5</sup> beruft sich für die dogmatische Definierbarkeit auf die Eingabe der Bischöfe an Pius IX.: „Haec propositio non est de fide definita, cum nulla de ea exstet sollemnis definitio; est tamen de fide definibilis, ut constat ex postulato quod Patres Concilii Vaticani suppliciter Pio IX obtulerunt, ut Virginis assumptionem tamquam dogma fidei proclamare dignaretur.“

<sup>1</sup> La définibilité de l'Assomption de la Très Sainte Vierge. (Extrait de la Revue Thomiste.) Paris 1902. Ins Deutsche übersetzt von einem deutschen Benediktiner, herausgegeben von J. Ev. Kleiser: Die Definierbarkeit der Himmelfahrt Mariä. Freiburg (Schweiz) 1904. — Renaudin, La doctrine de l'Assomption de la Très Sainte Vierge. La définibilité comme dogme de foi divine (Paris 1913).

<sup>2</sup> I (Paris 1903) col. 2136.

<sup>3</sup> I 2138.

<sup>4</sup> La Mère de Dieu et la Mère des hommes d'après les Pères et la théologie. Première partie. La Mère de Dieu. Tome II. 2. ed. Paris (o. J.; Approbation von 1902) 361 f.

<sup>5</sup> Institutiones Theologiae dogmaticae II<sup>6</sup>. Tract. 5, art. 3, n. 1084 (Lugduni et Lutetiae Parisiorum 1926) 164.

F. Marín-Sola O. P. hat in seinem großen Werk „Die homogene Entwicklung des katholischen Dogmas“ einen hervorragenden Abschnitt über den affektiven Weg der Dogmenentwicklung. Hier spricht er vom katholischen Sinn (*le sens de la foi*), der oft gleichsam instinktiv das Richtige herausfühlt, wo die Theologen noch zaudern. Als Beispiel bringt er an erster Stelle die Unbefleckte Empfängnis. Jahrhunderte vor der Definition war dem katholischen Volke die Behauptung, daß Maria auch nur einen Augenblick unter der Sünde und damit unter der Herrschaft des Satans gestanden hätte, unerträglich. „Die gleiche Erscheinung“, so fährt Marín-Sola fort, „hat sich fast bei allen Dogmen gezeigt, die auf die Mutter Gottes, die auch unsere Mutter ist, Bezug haben, beim Dogma ihrer ewigen Jungfräulichkeit, ihrer göttlichen Mutterschaft, ihrem Freisein von jeder persönlichen Sünde, die alle jetzt definiert sind; desgleichen noch bei ihrer Himmelfahrt und ihrer allgemeinen Mittlerschaft, Wahrheiten, die bereits der Ausdruck des allgemeinen Gedankens der Christen, Theologen oder einfacher Gläubigen, sind — und die eines Tages, so hoffen wir, als Glaubensdogmen werden verkündet werden.“<sup>1</sup>

Der holländische Theologe G. van Noort<sup>2</sup> urteilt: „*Quum autem agatur de facto, quod non nisi divino testimonio innotescere potuit, glorificatio scil. corporis b. Mariae in coelis, adhuc concludendum videtur, rem nostram esse veritatem revelatam atque in deposito fidei comprehensam.*“ — Ähnlich redet sein Landsmann P. Mannens<sup>3</sup>: „*Haec doctrina dogma proxime definibile censeri potest.*“

Theologen aus früheren Jahrhunderten, die die Himmelfahrt Mariä für eine geoffenbarte Glaubenswahrheit halten, wurden in einem früheren Artikel dieser Zeitschrift<sup>4</sup> angeführt: Franz Amicus (gest. 1651): „*Talis [sc. traditio fide divina credenda] videtur assumptio Deiparae*“; Angelus Vulpes (gest. 1647): „*Obscure revelata est*“; Ambrosius Catharinus

<sup>1</sup> F. Marín-Sola O. P., *L'évolution homogène du dogme catholique I*<sup>2</sup> (Fribourg, Suisse 1924) 364 f., n. 220.

<sup>2</sup> *De Deo Redemptore*<sup>2</sup> (Amstelodami 1910) 191, n. 264.

<sup>3</sup> *Theologiae dogmaticae institutiones II* (Ruraemundae 1902) 492, n. 846.

<sup>4</sup> 1 (1926) 169 ff.

(gest. 1553): „Qui haec negaret, non auderem dicere illum non esse haereticum.“ Suarez zweifelt nicht, daß die Himmelfahrt Mariä einmal dogmatisch definiert werden könne. Er spricht diese Ansicht aus, wo er von der Unbefleckten Empfängnis sagt: „Dico tamen primo, veritatem hanc scilicet Virginem esse conceptam sine peccato originali, posse definiri ab Ecclesia, quando id expedire iudicaverit“<sup>1</sup>. Zur Erläuterung bringt er einige Beispiele von Streitfragen, die schließlich durch eine Definition entschieden wurden; dann fährt er fort: „Addi etiam potest exemplum de resurrectione eius, de gloriosa assumptione et de sanctitate nativitatis eius; ex his enim aliqua iam sunt de fide, alia vero sunt fidei proxima, et nullus dubitat, quin tandem possint definiri.“<sup>2</sup>

Der Kirchenrechtslehrer Baldus de Ubaldis (gest. 1400)<sup>3</sup> zeigt ein gutes Verständnis für dogmatischen Fortschritt; die Leugnung der leiblichen Himmelfahrt Mariä bezeichnet er für seine Zeit als haeresi proximum: „Quaero cum Innoc. [IV. Papa], utrum sit haereticum credere quod corpus beatæ virginis Mariæ non sit in paradiso. Respondeo: Olim non fuit haereticum propter varias opiniones sanctorum patrum secundum Innoc., hodie vero est proximum haeresi, quia sollemnissimum festum fit de ascensione beatæ virginis, cuius corpus et anima pie creditur esse in Paradiso ad pedes Iesu Christi.“

Diese Äußerungen der Theologen, die erst in den letzten Jahrzehnten zahlreicher werden, bilden noch nicht einen völlige Sicherheit bietenden consensus theologorum, aber sie ergeben doch in ihrer Gesamtheit einen guten Wahrscheinlichkeitsgrund, zumal wenn man beachtet, daß eigentlich kein Theologe den Offenbarungscharakter der in Frage stehenden Lehre entschieden leugnet, und daß die Kirche denen gegenüber, die das Geoffenbartsein behaupten, kein Zeichen der Mißbilligung gegeben hat.

<sup>1</sup> Suarez, De mysteriis 3, 6, 4; ed. Vivès tom. 19, 47.

<sup>2</sup> Ebd. 48.

<sup>3</sup> Lectura super decretalibus l. 1, t. 2, c. 5, n. 10; ed. Lugduni 1551. Auf diese Stelle macht Fr. Gillmann im ArchKathKR 105 (1925) 479 aufmerksam. Ich zitiere nach Gillmann.

## II.

Ein zweiter Grund, die Zugehörigkeit der Himmelfahrt Mariä zum Glaubensschatz zu behaupten, ist die übereinstimmend kundgegebene Überzeugung vieler Bischöfe.

Ungefähr 200 Bischöfe und Prälaten des Vatikanischen Konzils erbaten die dogmatische Definition der leiblichen Himmelfahrt Mariä<sup>1</sup>. Die ganze Eingabe besteht aus drei Hauptteilen. Der erste ist eine Art Mantelnote, unterzeichnet Romae, die 23 Februarii A. R. 1870. Darin wird kurz gesagt, daß eine Bittschrift vorgelegt werde, worin „Beatam Mariam anima immaculata et corpore virgineo ad dexteram Dei Filii, nostram praestantissimam mediatricem in coelis astare, a Sacrosancto Concilio Vaticano explicite et solemniter declarari et definiri perardenter postulatur.“<sup>2</sup> Dann werden Gründe für die Möglichkeit und für die Angemessenheit dieser dogmatischen Definition aufgezählt, und endlich folgen die eigentlichen Postulate, 9 an der Zahl. Das erste ist von 18, das zweite von 113, das dritte von 31, das vierte von 5, das fünfte von 13, das sechste von 2, das siebte von 5, das achte von 7, das neunte von 1 der Konzilsväter unterschrieben; im ganzen sind es 195 Unterschriften. Der Unterzeichner des letzten Postulats, der Bischof von Jaën in Spanien (Giennensis), dessen Vorgänger 300 Jahre früher auf dem Trienter Konzil die Definition der Unbefleckten Empfängnis erbat, wünschte eine Definition durch Akklamation<sup>3</sup>.

In den Jahren 1900—1912 haben weitere 246 Bischöfe sich dieser Bitte angeschlossen<sup>4</sup>. Wenn eine so große Zahl der Bischöfe unter den Augen des obersten Lehrers der Kirche und ohne Widerspruch seitens ihrer Mitbischöfe ihre Überzeugung von der Definierbarkeit und vom Geoffenbartsein der Himmelfahrt Mariä kundgeben, kann es keinem verwehrt sein, diese Ansicht zu der seinigen zu machen. Ein Echo auf die Bittschriften der Vatikanischen Bischöfe dürfen wir wohl in

<sup>1</sup> Collectio Lacensis 7, 868—872.      <sup>2</sup> 868 a.

<sup>3</sup> „Ut tamquam dogma fidei declaretur vel potius acclametur Assumptio B. Mariae V. in coelum“ (872 d).

<sup>4</sup> Nach Godts, *Définibilité dogmatique de l'Assomption* (Esschen 1924) 45, im Anschluß an Renaudin.

einer Bemerkung sehen, die während des Konzils in einer Vorberatung über das später nicht mehr erledigte Kapitel *De mysteriis Verbi incarnati* gemacht wurde. In dieser Bemerkung, die das Datum des 14. März 1870 trägt, heißt es zur Lehre über die Auferstehung von den Toten: „Animadvertendum, cum sermo sit de resurrectione carnis, suadendum, ut videant Patres, num satisfaciendum sit postulationi de doctrina catholica circa assumptionem B. M. V. definienda, sive directe sive indirecte, eo sc. modo, quem servavit Synodus Tridentina respectu immaculatae ipsius B. V. conceptionis.“<sup>1</sup> Das Konzil von Trient hatte in seinem Dekret über die Erbsünde erklärt, es sei nicht seine Absicht, die allerseligste Jungfrau mit einzubegreifen. Ähnlich könne das Vatikanische Konzil, wenn es die am Ende der Welt erfolgende Auferstehung definieren wolle, wenigstens erklären, daß es die Mutter Gottes nicht zu denen zähle, die dann erst auferständen. Zu einer Erklärung kam es schon wegen der vorzeitigen Auflösung des Konzils nicht.

Bereits vor dem Vatikanischen Konzil wurde der Wunsch nach der Definition ausgesprochen von dem Bischof von Burgos in Spanien (*Oxomensis*)<sup>2</sup> in seinem Antwortschreiben an Pius IX. vom 27. Juni 1849: „Quando inclinata est Sedes Apostolica privilegiatum declarare initium vitae Mariae definiendo immaculatam suam Conceptionem, offertur occasio declarandi etiam privilegiatum illius finem definiendo tamquam dogma Assumptionem suam corporalem in coelum.“ Ähnlich schrieb unter dem 15. Dezember 1849 der Kardinalerzbischof Sterckx von Mecheln<sup>3</sup>: „Imo non solum immaculatam Conceptionem, sed et ipsam corporalem Beatae Mariae Virginis in coelos Assumptionem sollempni decreto confirmari posse ardentem desidero.“

Fragen wir nach dem Gewicht dieser übereinstimmend kundgegebenen Überzeugung so vieler Bischöfe, so ist es klar, daß damit noch keine feierliche Definition gegeben ist; die wurde ja erst erbeten; auch kann diese Art von Übereinstimmung

<sup>1</sup> *Collectio Lacensis* 7, 1665 a.

<sup>2</sup> Roskovány, *B. V. Maria in suo conceptu immaculata* V (Budapestini 1874) 58.

<sup>3</sup> *Ebd.* V 7.

nicht schon als eine dogmatische Lehrverkündigung des allgemeinen und ordentlichen kirchlichen Lehramts bezeichnet werden. Andererseits bietet sie aber mindestens einen guten Wahrscheinlichkeitsgrund. Zwar treten diese Bischöfe hier nicht unmittelbar als Lehrer sondern als Bittsteller auf. Aber es ist anzunehmen, daß, wenn sie als Lehrer sprächen, sie in derselben Richtung sich äußern würden. Auch finden wir keinen Widerspruch seitens der andern Bischöfe oder seitens des höchsten kirchlichen Lehramts. Wenn daher jemand schon eine moralische Gewißheit aus dieser Sachlage ableiten wollte, wäre nicht viel dagegen einzuwenden.

### III.

Ein dritter Grund ist die Lehre der Heiligen Schrift.

Allerdings, so klare Texte, wie sie für die Himmelfahrt Christi vorliegen, gibt es für die Himmelfahrt Mariä nicht. Aber wir haben doch Stellen, von denen zunächst mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit behauptet werden kann, daß sie die Himmelfahrt Mariä aussprechen.

1. Da ist zunächst das Protoevangelium: „Ich will Feindschaft setzen zwischen dir und dem Weibe“ (1 Mos. 3, 15). Die Bulle *Ineffabilis* vom 8. Dezember 1854, worin die Unbefleckte Empfängnis als Glaubenssatz definiert wird, sagt von dieser Stelle, daß sie den gemeinsamen Sieg Christi und Mariä über Satan verkünde: „*Sic sanctissima Virgo, arcissimo et indissolubili vinculo cum eo [Christo] coniuncta, una cum illo et per illum, sempiternas contra venenosum serpentem inimicitias exercens ac de ipso plenissime triumphans, illius caput immaculato pede contrivit.*“

Jenes von 113 Vätern des Vatikanischen Konzils unterschriebene Postulat zu Gunsten der Definition der Himmelfahrt Mariä<sup>1</sup> weist auf einen dreifachen Gegenstand dieses Triumphes hin. Es sei ein Sieg über die Sünde, über die böse Begierlichkeit und über den Tod. Wie Maria durch ihre Unbefleckte Empfängnis über die Sünde und durch ihre jungfräuliche Mutterschaft über die Begierlichkeit triumphierte, so durch

<sup>1</sup> *Collectio Lacensis* 7, 869 sq.

ihre alsbaldige Auferstehung über den Tod. Diesen dreifachen Sieg sehen jene 113 Väter im Protoevangelium ausgesprochen<sup>1</sup>.

Scheeben<sup>2</sup> erklärt: „Die hier geweissagte Gemeinschaft Mariens mit Christus in der unbesiegbaren und siegreichen Feindschaft gegenüber der Hölle umfaßt den Ausschluß und die volle Überwindung aller derjenigen Übel, welche durch den Teufel in und mit der Sünde in die Welt gekommen sind.“ Ferner<sup>3</sup>: „Das erste und bedeutendste biblische Argument [für die leibliche Himmelfahrt Mariä] aus 1 Mos. 3, 15 ist in dem im Jahre 1870 gestellten Antrage auf dogmatische Definition des Lehrpunktes als Hauptargument geltend gemacht, während es früher von den TT [= Theologen] kaum oder gar nicht berücksichtigt wurde.“ — „Sollte diese Beweisführung aus der Heiligen Schrift zutreffend sein, so wäre Suarez, der glaubt, in der Heiligen Schrift sei kein Beweis für unsere Wahrheit vorfindlich, weit überholt“, bemerkt<sup>4</sup> der damalige Salzburger Domkapitular, der spätere Fürsterzbischof von Salzburg, Joh. Katschthaler.

2. Eine zweite Stelle bieten die Worte: „Gebenedeit bist du unter den Weibern“, womit Elisabeth, vom Heiligen Geiste erfüllt, Maria begrüßte (Luk. 1, 41 f.) und womit nach der Vulgata und andern abendländischen Zeugen auch der Engel Gabriel Maria anredete (Luk. 1, 28). Maria steht als neue Eva neben Christus, dem zweiten Adam. Auf die erste Eva fiel der Fluch Gottes. Wenn daher der Heilige Geist Maria als die Gebenedeite preist, so liegt die Annahme nahe, daß er diesen Segen im Gegensatz zu dem über Eva verhängten Fluch verstanden wissen will. Maria war frei von dem

<sup>1</sup> Collectio Lacensis 7, 869 d: „Quumque Gen. 3, 15 Deipara exhibetur singulariter associata Filio suo in hoc triumpho; accedente unanimi sanctorum Patrum suffragio, non dubitamus, quin in praefato oraculo, eadem Beata Virgo triplici illa victoria praesignificetur illustris; adeoque non secus ac de peccato per Immaculatam Conceptionem, et de concupiscentia per Virginalem Maternitatem, sic etiam de inimica morte singularem triumphum relaturo, per acceleratam ad similitudinem Filii sui resurrectionem, ibidem praenuntiata fuerit.“

<sup>2</sup> Handbuch der katholischen Dogmatik III (Freiburg 1882) Nr. 1751 S. 581.

<sup>3</sup> Nr. 1755 S. 584.

<sup>4</sup> ThPrQschr 43 (1890) 300.

Fluche: „In Schmerzen sollst du deine Kinder gebären“ (1 Mos. 3, 16). Sie ist auch frei von dem Fluche: „Du bist Staub und sollst zum Staube zurückkehren“ (1 Mos. 3, 19). Zwar sollte Maria sterben, um auch hierin ihrem göttlichen Sohne ähnlich zu werden. Aber sie sollte nicht zu Staub werden, nicht unter der Herrschaft des Todes (*mortis imperium*: Hebr. 2, 14) stehen.

Der hl. Thomas von Aquin unterscheidet in seiner Erklärung des Englischen Grußes<sup>1</sup> einen dreifachen Fluch, der über die Menschen als Strafe für die Sünde verhängt wurde. Der erste Fluch betrifft das Weib, „*scilicet quod cum corruptione conciperet, cum gravamine portaret, et in dolore pareret*“. Und hiervon war Maria frei. Der zweite wurde über den Mann ausgesprochen, „*scilicet quod in sudore vultus sui vesceretur pane suo. Ab hac immunis fuit B. Virgo, quia, ut dicit Apostolus 1 Cor. 7 [32 ff.], virgines solutae sunt a cura huius mundi et soli Deo vacant.*“ Der dritte Fluch war den Männern und Frauen gemeinsam, „*scilicet ut in pulverem reverterentur. Et ab hac immunis fuit B. Virgo, quia cum corpore assumpta est in coelum; credimus enim quod post mortem resuscitata fuerit et portata in coelum. Ps. 131, 8: ‚Surge Domine in requiem tuam; tu et arca sanctificationis tuae.‘ Sic ergo immunis fuit ab omni maledictione, et ideo benedicta in mulieribus.*“ Es fragt sich, ob der hl. Thomas der Ansicht war, daß der Heilige Geist mit den Worten „*Benedicta tu*“ die Freiheit Mariä von diesem über die ersten Menschen verhängten Fluch aussprechen wollte. Ausdrücklich sagt der hl. Thomas das nicht. Es liegt aber doch nahe, ihm diese Ansicht zuzuschreiben: „*Immunis fuit ab omni maledictione, et ideo benedicta in mulieribus*“, sagt er. Das Gebenedeitsein hätte nicht seine volle Wahrheit, wenn nicht auch die Freiheit von diesem Fluche darin enthalten wäre; bei Maria ist aber wegen ihrer Muttergotteswürde das Gebenedeitsein in seinem vollsten Inhalt anzunehmen<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Opusc. 6. In salutationem Angelicam. Ed. Parmensis 16, 134.

<sup>2</sup> Es ist auch schon der Versuch gemacht worden, aus den Worten „*gratia plena*“ einen Beweis zu erbringen. Wie die Unbefleckte Empfängnis, so soll auch die Jungfräulichkeit und die leibliche Himmelfahrt in

3. Eine dritte Schriftstelle ist der bereits eben aus dem hl. Thomas angeführte Psalmvers: „Surge, Domine, in requiem tuam, tu et arca sanctificationis tuae“ (Ps. 131, 8). Diese Worte sprach der König Salomon am Schluß seiner großen Rede bei der Einweihung des Tempels (2 Par. 6, 41), und sie beziehen sich in ihrem Litteralsinn auf die von den Priestern (2 Par. 5, 7) in das Allerheiligste getragene Bundeslade. Es ist aber eine gut begründete und zum mindesten wahrscheinliche Ansicht, daß die Worte im typischen, vom Heiligen Geist beabsichtigten Sinne die leibliche Himmelfahrt Mariä aussprechen. Freilich haben wir keine Schriftstelle, die uns diesen typischen Sinn so klar bezeugte, wie etwa Joh. 19, 36 den typischen Sinn der Worte „Os non comminuetis ex eo“ (vgl. 2 Mos. 12, 46). Vielleicht kann, wie wir am Schluß dieses Abschnittes sehen werden, Offb. 11, 19 zur Erklärung dieses Typus herangezogen werden. Eine Reihe von Traditionszeugnissen berechtigen wenigstens zur wahrscheinlichen Annahme eines solchen typischen Sinnes. Der hl. Modestus, Patriarch von Jerusalem († 634), hat eine Lobrede auf die Dormitio, Koimesis, der Allerseligsten Jungfrau, gehalten, worin er ihre leibliche Himmelfahrt feiert: „Sei begrüßt, heiligste Gottesgebärerin, weil der König der Herrlichkeit, der Herr Jesus, der dich auserwählte, daß du auf Erden sein geistiges Reich seiest und der durch dich uns sein himmlisches Reich gab, auch bestimmt hat, daß du in diesem Reich leibhaftig in Unverweslichkeit mit verweilest“ (σύσσωμον ἐν ἀφθαρσίᾳ; vgl. Eph. 3, 6). „Er [Christus] hat sie aus dem Grabe auferweckt und zu sich genommen.“<sup>1</sup> In dieser Rede findet sich auch der Satz: „Er, der auf Sinai das Gesetz gab und von Sion aus Gesetzgeber war, er unser Gott, ließ von dort aus seine heilige Bundeslade kommen, von der ihr Ahn-

---

diesen Worten ausgesprochen sein. Eine Bezeugung der Unbefleckten Empfängnis in dem „gratia plena“ zu sehen, liegt nahe. Aber daß des weitern auch die leibliche Himmelfahrt darin ausgesprochen sei, dürfte nicht so leicht zu beweisen sein. Gegen den Versuch eines solchen Beweises wendet sich CivCatt 70 (1919 III) 279; vgl. ebd. 76 (1925 I) 241 f. — Auch Dr. Ernst lehnt die Beweiskraft ab: ThPrQschr 74 (1921) 386 f. und 78 (1925) 272.

<sup>1</sup> S. Modestus, Encomium n. 10 et n. 14; MG 86 b, 3302 B 3311 B.

herr David gesungen hat: „Erhebe dich, o Herr, zu deiner Ruhe, du mitsamt deiner heiligen Bundeslade.“<sup>1</sup> Es ist beachtenswert, daß diese Rede auf die Koimesis, das Entschlafen, gehalten ist<sup>2</sup> und doch zugleich die leibliche Himmelfahrt Mariä verherrlicht. Das Fest der Koimesis Mariä war das Fest ihrer leiblichen Himmelfahrt, jedenfalls auch dieser, nicht nur ihres seligen Hinscheidens.

Vom hl. Andreas von Kreta († 720) haben wir drei Predigten auf die Koimesis Mariä. Er setzt die Tatsache, daß der Leib Mariä nach dem Tode nicht der Verwesung anheimfiel, sondern auferweckt wurde, in Beziehung zu ihrer wunderbar bewahrten Jungfräulichkeit, ein Gedanke, der uns auch sonst bei der Behandlung dieser Geheimnisse begegnet<sup>3</sup>: „Wie ihr Schoß nicht verletzt wurde, als sie gebar, so ging ihr Fleisch nicht zu Grunde, als sie gestorben war. O Wunder! Das Gebären entging der Verletzung, und das Grab reichte nicht heran an die Verwesung; denn diese berührt die Heiligen nicht“ (vgl. Ps. 15, 10). Den Vers Ps. 131, 8 führt er so ein<sup>4</sup>: „Deinetwegen flehte David, der Ahnherr Gottes, Christus an: ‚Erhebe dich, Herr, du mitsamt der Lade deiner Heiligkeit.‘“

Albert d. Gr.<sup>5</sup> sieht in der aus unverweslichem Holz gefertigten Bundeslade eine Realprophezeiung der Himmelfahrt Mariä, und im Psalmvers 131, 8 eine typische Voraussage desselben Geheimnisses: „Quod non fuerit incinerata, intelligitur manifeste in figura de arca foederis Domini, per quam significabatur Maria, quae quidem arca constructa fuit de lignis setim, quorum natura talis est, quod nunquam a vermibus roduntur nec perforantur, nec in aqua submersa unquam putrescunt, sicut solent alia ligna: ergo sine omni putrefactione surrexit. Hoc idem et clara luce praevidens Psalmista clamat cum audacia Ps. 131, 8: ‚Surge Domine, in requiem tuam.‘ Et statim subinfert: ‚Tu et arca sancti-

<sup>1</sup> Ebd. n. 4; 3287 C.

<sup>2</sup> n. 1; n. 7 besonders.

<sup>3</sup> S. Andreas Cretensis, In Dormitionem S. Mariae, oratio 2; MG 97, 1082 D.

<sup>4</sup> Or. 3; MG 97; 1096 A.

<sup>5</sup> Quaestiones super Missus est. Q. 132 n. 2 sq. Ed. Vivès t. 37 (Paris 1898) 185.

ficationis tuae.' Quae manifeste dicta creduntur et in figura de Maria." — Der hl. Thomas<sup>1</sup> sagt an einer schon oben angeführten Stelle: Wir glauben ihre Himmelfahrt; und dann setzt er einfachhin wie zum Beweise den Psalmvers 131, 8 hinzu: „Credimus enim, quod post mortem resuscitata fuerit et portata in coelum. Ps. 131, 8: ‚Surge, Domine, in requiem tuam. Tu, et arca sanctificationis tuae.“<sup>2</sup> — Ambrosius Catharinus O. P. († 1553)<sup>3</sup> sieht in dem Vers eine Prophezeiung der Himmelfahrt: „Pie credere se profitetur [Ecclesia] eam in coelos cum corpore a filio suo assumptam sicut et Propheta satis clare vaticinans nobis tradidit, cum dixit: ‚Surge Domine in requiem tuam, tu et arca sanctificationis tuae.“

Scheeben<sup>4</sup> anerkennt in diesem Psalmvers eine „vollberechtigte Typik“ und verbindet damit noch Offb. 11, 19: „Visa est arca testamenti eius in templo eius.“ Nachdem er den innigen Zusammenhang der Himmelfahrt Mariä mit ihrer göttlichen Mutterschaft gezeigt hat, fährt er fort: „Im Lichte aller dieser Gründe erscheint es nicht als willkürliche Akkommodation, sondern als vollberechtigte Typik, wenn man seit Modestus und Andreas Cretensis die Worte des Psalmes: ‚Zieh hin, o Herr, in deine Ruhe, du und die Lade deiner Heiligung‘, sowie die dreifache Übertragung der Bundeslade (durch den Jordan ins gelobte Land, auf den Berg Sion und in den Tempel Salomons) auf die Aufnahme Mariens in den Himmel, und zwar ihre leibliche Aufnahme, bezogen hat, zumal die Bundeslade zunächst der Typus des Leibes Mariens ist. Ebenso weist alles darauf hin, daß diejenige Bundeslade, welche Johannes (Offb. 11, 19) im Himmel im Tempel Gottes gesehen, nichts anderes ist als Symbol Mariens, und daß folglich hier die Erfüllung des erwähnten Typus dokumentiert wird.“<sup>5</sup>

<sup>1</sup> In salutationem angelicam. Ed. Parm. 16, 134.

<sup>2</sup> Weitere Zeugen für den Sinn dieser Stelle bietet J. Linden, Die leibliche Aufnahme Mariä in den Himmel. ZKathTh 30 (1906) 216 ff.

<sup>3</sup> Opuscula. Lugduni 1542. Disputatio pro Immaculata Dei Genitricis Conceptione. Lib. 3, nona persuasio, S. 84.

<sup>4</sup> Handbuch der katholischen Dogmatik III (1882) Nr. 1753 S. 582 f.

<sup>5</sup> Gegen den Beweisversuch aus Ps. 131, 8 erhebt Dr. J. Ernst (Die leibliche Himmelfahrt Mariä [Regensburg 1921] 44—58) die Bedenken: Die

4. Vielleicht kann man auch hinweisen auf 1 Kor. 15, 21—23: „Per hominem mors et per hominem resurrectio mortuorum. Et sicut in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur. Unusquisque autem in suo ordine, primitiae Christus, deinde ii qui sunt Christi.“ Damit verbinde man die Lehre von Maria als der neuen Eva. Wie Adam und Eva, wenn auch in verschiedener Weise, Ursache unseres Verderbens waren, so sind Christus und Maria Ursache unserer Erlösung und damit auch Ursache unserer Auferstehung. Daher mußte auch Maria selbst, ähnlich wie Christus, vor der allgemeinen Auferstehung und bald nach ihrem Tode auferstehen: „unusquisque autem in suo ordine“<sup>1</sup>.

Besonders auf Grund der ersten drei Stellen: 1 Mos. 3, 15, Luk. 1, 42, Ps. 131, 8, glauben wir uns zu dem Satze berechtigt: Es ist zum mindesten wahrscheinlich, ja vielleicht schon moralisch sicher, daß die leibliche Himmelfahrt Mariä in der Heiligen Schrift gelehrt wird.

#### IV.

Ein vierter Grund ist die Unmöglichkeit einer andern Erkenntnisquelle. Nur eine göttliche Offenbarung vermag die in der ganzen Kirche seit Jahrhunderten vorhandene Überzeugung von der Himmelfahrt Mariä befriedigend zu erklären. Und zwar läßt es sich mindestens mit guter Wahrscheinlich-

---

älteren heiligen Väter bringen diese Auslegung nicht; der hl. Augustinus, Enarr. in Ps. 131, n. 15 (ML 37, 1722) sieht in der *arca sanctificationis* die Kirche und erwähnt, daß andere darunter den Leib Christi verstehen; mittelalterliche Theologen, die den Psalmvers auf die Himmelfahrt Mariä deuten, nennen zugleich diese Lehre eine *pia fides*. Sie nehmen den Vers vielleicht nur in *sensu accommodato*. — Auch wir behaupten nicht, einen bereits ganz sichern Beweis vor uns zu haben. Aber die positive Wahrscheinlichkeit der auf Maria bezüglichen typischen Auslegung bleibt bestehen. Es spricht sicher kein „*unanimis consensus Patrum*“ dagegen; es ist nicht nötig, daß jede richtige Auslegung aus den älteren Vätern belegt werden könne; unter den Theologen, die Ps. 131, 8 auf die Himmelfahrt Mariä beziehen, ist auch der hl. Thomas, der diese Lehre eigentlich nie *pia fides* nennt. Vgl. Schol 1 (1926) 172 f.

<sup>1</sup> Vgl. S. Thomas, S. th. 3, q. 56, a. 1 c: „*Oportet quod resurrectio Christi sit causa nostrae resurrectionis.*“ Ähnliches gilt von Maria. Hier erscheint ein Zusammenhang zwischen der Mittlerschaft Mariä und ihrer leiblichen Himmelfahrt.

keit dartun, daß nur eine öffentliche und formelle Offenbarung die tatsächlich vorhandene Sicherheit und Überzeugung ausreichend erklärt.

Zunächst ist es klar, daß sinnliche Wahrnehmung oder etwa ein Schluß aus dem Befund des leeren Mariengrabes oder rein menschliche Autorität uns die nun einmal feststehende Tatsache der leiblichen Assumptio nicht sicher zu verbürgen vermag. Dieser Gedanke wird in der Eingabe der Bischöfe von 1870 hervorgehoben<sup>1</sup>. Der Schluß aus dem leeren Mariengrab wäre, auch wenn man die Tatsache des leeren Grabes geschichtlich nachweisen könnte, deshalb nicht zwingend, weil der heilige Leib, ohne wiedererweckt zu sein, aus dem Grabe entfernt werden konnte. Umgekehrt, ist Maria von allen Banden des Todes befreit worden, dann ist auch ihr Leib nicht mehr im Grabe. Die Himmelfahrt gestattet einen Schluß auf das leere Grab. Es bietet Predigern und Malern eine willkommene Illustration. Auf den Bildern der Himmelfahrt oder Krönung von Raffael, Dürer u. a.<sup>2</sup> geben diese Maler gerade durch die Darstellung des leeren Grabes zu erkennen, daß sie die leibliche Aufnahme Mariä in den Himmel meinen. Auch sonst, wenn die Maler einen Heiligen als bereits in der himmlischen Glorie weilend darstellen wollen, stellen sie ihn körperlich dar, weil sie die Seele allein nicht malen können. Das leere Grab aber auf den Bildern der Himmelfahrt Mariä bringt ihre leibliche Aufnahme zum Ausdruck.

Man kann nun zunächst fragen: Zugegeben, daß eine göttliche Offenbarung vorliegt, ist es eine „*revelatio publica*“ oder eine Privatoffenbarung? Nur im erstern Falle kann die Assumptio als zum Glaubensschatz gehörig definiert werden. Die Kirche feiert verschiedene Feste, die eine Privatoffenbarung oder wenigstens eine private übernatürliche Erscheinung zum

---

<sup>1</sup> „*Hoc autem factum, quod scilicet hominis corpus ante extremum iudicii diem in coelis vivat, neque sensibus neque humana auctoritate testificari potest*“ (Collectio Lacensis 7, 868 I). — Vgl. Bellamy im Dictionnaire de Théologie 1 2139. — Mattiussi, *L'assunzione corporea* (Milano 1924) 358.

<sup>2</sup> Vgl. etwa H. Detzel, *Christliche Ikonographie I* (Freiburg 1894) 515—531.

Gegenstand haben, so am 11. Februar das Fest der Erscheinung der Unbefleckten Empfängnis in Lourdes. In der vierten Brevierlesung werden die Erscheinungen erzählt, und im Kirchengebet bitten wir: „ut eiusdem Virginis apparitionem celebrantes, salutem mentis et corporis consequamur“. Etwas Ähnliches gilt vom Feste der Erscheinung des heiligen Erzengels Michael auf dem Berge Gargano (8. Mai) und vom Feste der Wundmale des hl. Franz von Assisi (17. September). Ist vielleicht die ganze Festfeier der Himmelfahrt Mariä und die Überzeugung von der Wahrheit des Geheimnisses auf eine ähnliche Privatoffenbarung zurückzuführen? Das ist nicht wahrscheinlich. Jedenfalls kann man sich auf die Ähnlichkeit mit den genannten drei Festen nicht berufen; vielmehr besteht ein doppelter Unterschied. Erstens ist die Tatsache der Erscheinung oder Offenbarung, z. B. die Tatsache der Erscheinungen von Lourdes, die den Anlaß zur Einsetzung des Festes gaben, geschichtlich festgestellt<sup>1</sup>; die Tatsache einer privaten Offenbarung der Himmelfahrt Mariä steht geschichtlich nicht fest. Zweitens wurde der Gegenstand jener drei Festfeiern, z. B. die Erscheinungen in Lourdes oder die Wundmale des hl. Franziskus, sicher erst nach der Apostelzeit bekannt; von der Himmelfahrt Mariä kann man nicht einfach behaupten, daß sie sicher erst nach der Apostelzeit bekannt wurde. Sie hängt vielmehr so enge, gleichsam als Abschluß und Krönung, mit den von Gott ganz sicher geoffenbarten Vorzügen Mariä zusammen, daß es an sich höchst wahrscheinlich ist, Gott habe auch diesen Ehrenvorzug seiner Mutter dem eigentlichen Glaubensschatz einverleibt.

Einen Hinweis auf Privatoffenbarungen könnte man allerdings in einer zeitlich unbestimmten Einschlebung vermuten, die sich in einer Ausgabe der vom hl. Hieronymus herrührenden *Interpretatio Chronicae Eusebii Pamphili* zum Jahre 48 n. Chr. verzeichnet findet<sup>2</sup>: „*Maria virgo Iesu Christi mater ad Filium in coelum assumitur, ut quidam fuisse sibi revelatum scribunt.*“ Der Satz steht bei Migne zur Olympiade 206 zwischen der

<sup>1</sup> Vgl. das Werk von J. Cros, *Histoire de Notre-Dame de Lourdes* I<sup>3</sup> (Paris 1925), II<sup>2</sup> (1926), III<sup>2</sup> (1926).

<sup>2</sup> ML 27, 581.

Nachricht „Thracia . . . in Romanorum provinciam redigitur“ und „Sub procuratore Iudaeae Cumano . . . Ierosolymis orta seditio.“ Im Werke des Eusebius findet er sich nicht, wie die Ausgaben zeigen<sup>1</sup>. Und auch im Werke des hl. Hieronymus ist der Satz ein unechtes Einschleibsel<sup>2</sup>.

Von einer Privatoffenbarung redet der Bischof Sicardus von Cremona (gest. um 1200): „Prius est assumpta in anima, et postmodum sicut pie creditur assumpta in corpore. Elizabeth mulier religiosa de Saxonia [wahrscheinlich ist die hl. Elisabeth von Schönau in Hessen gemeint] dicit sibi revelatum fuisse quod 40 diebus post assumptionem animae assumpta fuit in corpore.“<sup>3</sup> Aber diese Privatoffenbarung ist nicht die erste Quelle für unsere Kenntnis von der Assumptio, da die Kirche lange vor Elisabeth von Sachsen das Fest feierte; und zudem scheint sich diese Privatoffenbarung nur auf die Zeit der leiblichen Aufnahme zu beziehen<sup>4</sup>.

Eine gute Überlegung, die zur Ablehnung einer Privatoffenbarung als letzter Quelle führt, stellt L. Lercher an: Ent-

<sup>1</sup> MG 19, 540. — Eusebius' Werke. Band 5. Die Chronik aus dem Armenischen übersetzt. Herausgegeben von J. Karst (Leipzig 1911) 214 f. (Berliner Väterausgabe.) — Eusebii Chronicorum libri duo. Edidit A. Schoene. Vol. II (Berolini 1866) 152.

<sup>2</sup> Vgl. ML 27, 1029 D. — Eusebius' Werke. Band 7. Die Chronik des Hieronymus. Herausgeg. von R. Helm. 1. Teil. Text (Leipzig 1913) 180; 2. Teil. Lesarten (Leipzig 1926) 528 f. — Eusebii Pamphili Chronici canones. Latine vertit, adauxit, ad sua tempora produxit S. Eusebius Hieronymus. Edidit J. Fotheringham (Londini 1923) 262. In diesen Ausgaben von Helm und Fotheringham geschieht des Zusatzes überhaupt keine Erwähnung.

<sup>3</sup> ML 213, 420 A.

<sup>4</sup> J. Turmel spricht im Dictionnaire de la Bible (Herausgegeben von F. Vigouroux I [1895] 1136 s. v. Assomption) von der Möglichkeit einer Zurückführung des Assumptiogloubens auf eine spätere Privatoffenbarung: „Il ne nous appartient pas de prévenir la décision de l'Église. La croyance à l'assomption de la Sainte Vierge pourrait devoir son origine à une révélation privée, que la Providence aurait faite au sortir des persécutions, ou encore à l'époque où Nestorius lançait ses blasphèmes contre la Mère de Dieu.“ Er selbst hält aber den apostolischen Ursprung der Lehre für wahrscheinlich: „Cette origine apostolique semble même être la seule explication raisonnable du consentement, que nous apercevons dans l'Église à l'époque de saint Grégoire le Grand.“ Mit dieser letzteren Bemerkung dürfte er recht haben. — Auf Turmel und auf die Chronik des hl. Hieronymus macht J. Ernst (Die leibliche Himmelfahrt Mariä [Regensburg 1921] 20) aufmerksam.

weder handelt es sich um eine offenkundige, klar bezeugte Privatoffenbarung oder um eine dunkle und unsichere. Im letztern Falle wäre die allgemeine und feststehende Annahme der angeblich geoffenbarten Wahrheit durch die ganze Kirche ausgeschlossen. Eine offenkundige und klar bezeugte Privatoffenbarung aber würde auch als Tatsache bekannt sein<sup>1</sup>.

Liegt wirklich eine *revelatio publica* zu Grunde, so erhebt sich die weitere Frage, ob die leibliche Himmelfahrt Mariä in sich formell geoffenbart ist (formaliter *explicite* oder formaliter *implicite*) oder ob sie nur vermitteltst einer sog. theologischen Schlußfolgerung aus einer andern formell geoffenbarten Wahrheit erschlossen und also — nach der Sprechweise mancher Theologen — nur virtuell geoffenbart ist.

Wenn die von Marín-Sola vertretene Ansicht zu Recht besteht, daß jede eigentliche *conclusio theologica* schon in sich (*quoad se*) geoffenbart ist und nach der Definition durch die Kirche auch *quoad nos* geoffenbart und als Dogma zu glauben ist, dann würde es für die dogmatische Definierbarkeit keinen Unterschied machen, ob die Himmelfahrt Mariä — in unserer Sprechweise — formell oder nur virtuell geoffenbart ist. Und jede gute theologische Schlußfolgerung, die den Schlußsatz beweist, daß Maria wirklich mit Leib und Seele in den Himmel aufgenommen wurde, wäre als Glaubensdogma definierbar, auch wenn bei der theologischen Ableitung bloße Vernunftwahrheiten als Untersätze verwendet worden wären. Wenn diese Ansicht richtig ist, würde der Nachweis des Offenbarungscharakters vereinfacht sein. Wir vermögen aber bis jetzt der Ansicht Marín-Solas nicht zuzustimmen.

---

<sup>1</sup> „Aut supponis, revelationem fuisse valde insignem similibusque stipatam veritatis criteriis, quibus recentiore tempore apparitio Mariae immaculatae in oppido Lourdes conspicua erat, aut supponis, eam fuisse obscuram et indolis talis, ut de eius veritate sententia plane certa a coaevis ferri non potuerit. — Iamvero sola revelatio privata alterius generis non explicat traditionem universalem et constantem totius Ecclesiae. Si vero traditio de assumptione Mariae niteretur revelatione privata valde conspicua et certis criteriis probata, profecto simul cum obiecto revelationis etiam ipsum factum revelationis cum circumstantiis nobis traditum esset. Atvero de facta quadam revelatione privata insigni documenta fide digna alte silent.“ *Institutiones Theologiae dogmaticae* III (Oeniponte 1925) 375, n. 378 β.

Man kann hier wohl von dieser Streitfrage absehen, da sich auch, wenigstens zunächst mit Wahrscheinlichkeit, nachweisen läßt, daß die Himmelfahrt Mariä, wenn nicht ausdrücklich, so doch (nach unserer Sprechweise) formaliter implicate geoffenbart ist<sup>1</sup>.

Gott hat uns nämlich die andern Hauptgeheimnisse aus dem Leben Mariä formell geoffenbart: ihre Unbefleckte Empfängnis, ihre wunderbare Jungfrauschafft, ihre göttliche Mutterschaft, ihre Gemeinschaft mit Christus im Triumph über die Schlange. Da liegt die Annahme nahe, daß er auch den glorreichen Abschluß formell offenbaren wollte.

#### V.

Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit einer *revelatio implicita*. Damit eine Lehre Gegenstand des katholischen Glaubens sein könne, ist es nicht erforderlich, daß sie ausdrücklich geoffenbart sei; es genügt, wenn sie einschlußweise geoffenbart, in einer andern umfassenderen Wahrheit mitausgesprochen, formaliter *implicita revelata*, ist. Ein und dieselbe Lehre kann auch vielmal und in verschiedener Weise sowohl ausdrücklich wie einschlußweise geoffenbart sein. Es liegen Gründe vor, die eine solche eingeschlossene, mitausgesprochene Offenbarung der Himmelfahrt Mariä zum mindesten als wahrscheinlich erscheinen lassen. Die Wahrheit, die die leibliche Himmelfahrt einschlußweise enthält, scheint vor allem die Lehre von der vollkommenen, wunderbaren, im ausgedehntesten Sinne zu nehmenden Jungfräulichkeit Mariä zu sein.

1. Bei der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis ist es ziemlich klar, in welchem Satz diese Wahrheit einschlußweise mitausgesprochen wurde. Mögen die Worte: „Maria ist ohne Makel der Erbsünde empfangen“ erst viele Jahrhunderte nach Christus zum ersten Mal erklungen sein, die Kirche hat diese Wahrheit immer geglaubt und verkündet, indem sie die voll-

---

<sup>1</sup> L. Lercher (*Institutiones Theol. dogm.* III 357, n. 378 d) bringt eine gute äußere Begründung für den Ausschluß einer bloß virtuellen Offenbarung. Die Worte wurden bereits unter IV (S. 210 Anm.) aufgeführt.

kommene Reinheit Mariä glaubte und predigte. Das deutet die Definitionsbulle „Ineffabilis“ vom 8. Dezember 1854 an<sup>1</sup>.

2. Fragt man, welches denn wohl die Offenbarungslehren gewesen seien, die die Himmelfahrt Mariä einschlußweise mit-enthielten, so verweisen wir zunächst auf die bereits unter I. (S. 191) genannten Ausführungen Scheebens<sup>2</sup>. Er sieht die Wiederbelebung und Verklärung Mariä durch eine Reihe von theologischen Momenten verbürgt, „welche unmittelbar oder mittelbar in der göttlichen Mutterschaft gründen und deren Bedeutung sich durch Anwendung verschiedener, von der Heiligen Schrift aufgestellter allgemeiner Prinzipien verstärken läßt. 1. Vor allem ist bei der Mutter Gottes, weil sie dies eben nur in und mit ihrem Leibe ist, eine dauernde Trennung des Leibes von der Seele auf ähnliche Weise undenkbar, wie in Christus wegen der hypostatischen Union des Leibes und der Seele mit der Gottheit. 2. Sodann fordert die Eigenschaft Mariens als mütterliche Braut Christi eine stete und vollkommene Lebensgemeinschaft, die nur mit Rücksicht auf die Zwecke der Vereinigung zeitweilig unterbrochen werden kann [Hinweis auf Eph. 6, 25 ff.]. . . . 3. Dazu kommen die Prinzipien der Heiligen Schrift über die dem Vater und der Mutter gebührende Ehre und die den Dienern Christi und den Genossen seines Leidens und Todes verheißene Gemeinschaft seiner Herrlichkeit. . . . 4. Sodann mußte Maria als Organ und Mitwirklerin im Werke der Erlösung auch am vollkommensten die Früchte derselben an sich erfahren . . .“

Ähnliche Gedanken entwickelte bereits im frühesten Mittelalter die pseudo-augustinische Abhandlung „De assumptione

---

<sup>1</sup> Breviarium Rom., 14 Dec., lectio 5. — Collectio Lacensis VI 839 b c: „Et re quidem vera hanc de immaculata beatissimae Virginis Conceptione doctrinam . . . in ipsa Ecclesia semper exstitisse veluti a maioribus acceptam ac revelatae doctrinae caractere insignitam illustria venerandae antiquitatis Ecclesiae orientalis et occidentalis monumenta testantur. . . . Equidem Patres Ecclesiaeque scriptores coelestibus edocti eloquiis, nihil antiquius habuere, quam in libris ad explicandas Scripturas, vindicanda dogmata, erudiendosque fideles elucubratis, summam Virginis sanctitatem, dignitatem, atque ab omni peccati labe integritatem, eiusque praeclaram de teterrimo humani generis hoste victoriam, multis mirisque modis certatim praedicare atque efferre.“

<sup>2</sup> Dogmatik III 581 f., Nr. 1752.

B. Mariae V. " lib. 1<sup>1</sup>: „Thronum Dei, thalamum coeli Domini, domum atque tabernaculum Christi dignum est ibi esse, ubi ipse est“ (c. 6). — „Ecce igitur Maria fide et opere Christi ministratrix et devota usque ad eius mortem secutrix, non plus gressu, quam imitationis ut credendum est affectu, si ibi non fuerit, ubi Christus ministros suos vult esse, ubi ergo erit? Et si ibi, numquid aequali gratia? Et si aequali gratia, ubi aequa Dei censura, qui unicuique reddit secundum sua merita?“ Das heißt: Maria ist jetzt schon in anderer Weise im Himmel als die Apostel oder die übrigen Diener Christi.

Insbesondere scheint aber, wie schon angedeutet, die vollkommene Jungfräulichkeit Mariä von der Tradition so aufgefaßt zu werden, daß sie auch die Unverweslichkeit nach dem Tode und die baldige Wiederbelebung mit einschließt.

Der Gedanke, daß Jungfräulichkeit und Unverwesbarkeit eine Beziehung zueinander haben und daß Gott bisweilen die Unverwesbarkeit wegen der Jungfräulichkeit verleihe, findet sich auch sonst ausgesprochen. Der hl. Beda berichtet von der Königin Edilthrida, sie habe zwölf Jahre mit ihrem Manne in jungfräulicher Ehe gelebt, sei dann in ein Kloster eingetreten, und nach ihrem Tode sei ihr Leib nicht verwest<sup>2</sup>.

Es finden sich Spuren einer Tradition, die Marias wunderbare Jungfräulichkeit in einem ganz umfassenden Sinne annimmt, so daß auch die Unverweslichkeit nach dem Tode und die baldige Wiedervereinigung der Seele mit dem Leibe eingeschlossen erscheint.

Der hl. Andreas von Kreta (gest. 720) brachte, wie wir schon oben (S. 204) sahen, Marias wunderbare Jungfräulichkeit mit ihrer Himmelfahrt in Verbindung<sup>3</sup>: „Wie ihr Schoß bei der Geburt ihres Kindes nicht verletzt wurde, so ging ihr Fleisch nach dem Tode nicht zu Grunde.“ Der kurz vorher (S. 212 f.) erwähnte frühmittelalterliche Verteidiger der leiblichen Himmelfahrt Mariä, der unter dem Namen des hl. Augustinus

<sup>1</sup> ML 40, 1141 sqq.

<sup>2</sup> „Nam etiam signum divini miraculi, quo eiusdem feminae sepulta caro corrumpi non potuit, indicio est, quia a viri contactu incorrupta duraverit.“ *Historia ecclesiastica* 4, 19 al. 1 (ML 95, 201).

<sup>3</sup> MG 97, 1081 D.

geht<sup>1</sup>, urteilt ähnlich: „Videtur . . . nec ullam sequi debere corruptionis aerumnam, quam nulla secuta est tantum filium pariendo integritatis corruptio.“ Und: „Tantum integritatem merito incorruptibilitas, non putredinis ulla resolutio sequitur.“ Dieser letzte Satz wird auch von Albert dem Gr.<sup>2</sup> zu Gunsten der Himmelfahrt Mariä angeführt. — B. Capelle O. S. B.<sup>3</sup> macht darauf aufmerksam, daß die Liturgie des Himmelfahrtstages und insbesondere das Evangelium mit seinen Worten: „Maria hat den besten Teil erwählt“ gerade die Jungfräulichkeit Mariä preisen. Der Grund ist deren inniger Zusammenhang mit ihrer Unverweslichkeit nach dem Tode; das eine folgt aus dem andern<sup>4</sup>. Wir würden sagen: Der Zusammenhang zwischen der wunderbaren Jungfräulichkeit Mariä und ihrer Unverweslichkeit und baldigen Wiedererweckung nach dem Tode scheint echtes Offenbarungsgut zu sein. Maria vollkommen unversehrt der Seele nach, vollkommen unversehrt dem Leibe nach, beides ist von Gott geoffenbart.

## VI.

Nicht mit Unrecht kann man sich hier auch auf das katholische Bewußtsein, den katholischen Sinn, den *sensus* und *consensus fidelium*, den *sensus fidei* berufen, der, wenn er wirklich vorhanden ist, ein Spiegelbild und ein Zeichen der Auffassung des kirchlichen Lehramtes und insofern eine theologische Beweisquelle ist. Es ist nicht nötig, daß alle Gläubigen ohne Ausnahme dasselbe denken; einzelne Abweichungen stören die zu einer Übereinstimmung notwendige moralische Einheit nicht. Im vorliegenden Fall ist es außerdem nicht nötig, daß die Gläubigen die genauen und wohl abgegrenzten und zerlegten theologischen Begriffe von *fides divina*, *fides divino-catholica*, *conclusio*, *explicite revelatum*, *formaliter aut virtualiter implicite revelatum* haben. Es würde genügen, wenn sie der einhelligen Überzeugung wären:

<sup>1</sup> De assumptione B. M. V. liber unus, n. 8; ML 40, 1148.

<sup>2</sup> Quaestiones super Missus est. Q. 132, n. 7; ed. Vivès tom. 37, 185.

<sup>3</sup> La fête de l'Assomption dans l'histoire liturgique: EphThLov 3(1926)38 ff.

<sup>4</sup> À mesure qu'on scrute les documents anciens, et que l'obscurité des origines s'éclaire de quelques lueurs, on discerne qu'effectivement c'est là une idée primitive<sup>4</sup>. A. a. O. 41.

Wir wissen die Himmelfahrt Mariä in ganz ähnlicher Weise, wie wir ihre Unbefleckte Empfängnis oder ihre Jungfräulichkeit oder ihre göttliche Mutterschaft wissen. Und eine solche allgemeine Überzeugung dürfte tatsächlich vorhanden sein.

Im Rosenkranzgebet wird die Himmelfahrt Mariä, und zwar die leibliche Himmelfahrt — denn daran denken hierbei die Gläubigen —, in eine Reihe gestellt mit den andern Glaubensgeheimnissen: Den du, o Jungfrau, empfangen hast; den du, o Jungfrau, zu Elisabeth getragen hast; der von den Toten auferstanden ist; der uns den Heiligen Geist gesandt hat. Die Gläubigen sind, so meinen wir, der Überzeugung, daß die Lehre von der Himmelfahrt Mariä den gleichen übernatürlichen Ursprung hat wie die Lehren, die in den übrigen Rosenkranzgeheimnissen ausgesprochen werden: Gott lehrt sie uns durch seine Kirche.

Eine ähnliche Überzeugung haben die Gläubigen auch bei der Festfeier. Sie sind überzeugt, daß sie den Gegenstand des Festes Mariä Himmelfahrt aus derselben Quelle erkennen, aus der sie die Unbefleckte Empfängnis, die Verkündigung, die Heimsuchung wissen. „Das Fest der Assumptio feiert die Kirche und mit ihr alle Gläubigen mit solcher Feierlichkeit und Begeisterung, wie sie den Festen des Herrn zukommt, deren Festideen Grunddogmen des Christentums bilden“, sagt Gutberlet an der oben (S. 191 f.) angeführten Stelle. Auch Marín-Sola ist der Ansicht, daß hier wie bei vielen andern marianischen Dogmen der katholische Sinn eine besondere Bedeutung habe<sup>1</sup>.

## VII.

Den Gründen für das Geoffenbartsein stehen keine beachtenswerten Gegengründe gegenüber. Daß die Himmelfahrt Mariä nicht ausdrücklich in der Heiligen Schrift gelehrt wird, beweist nichts gegen ihr Geoffenbartsein. Die im 8. oder 9. Jahrhundert hier und da und nicht allgemein auftauchenden Zweifel an der Lehre selbst beweisen ebensowenig, wie die Zweifel an der Unbefleckten Empfängnis im

---

<sup>1</sup> L'évolution homogène du dogme catholique I<sup>2</sup> (Fribourg 1924) 364 f., n. 220. — Die Stelle wurde S. 196 zum Teil zitiert.

12. oder 13. Jahrhundert etwas gegen das Geoffenbartsein dieser Lehre beweisen. Daß die Himmelfahrt Mariä als *pie credibilis* oder *pia sententia* oder *opinio* bezeichnet wurde, ist auch kein Gegengrund, wie früher<sup>1</sup> nachgewiesen wurde. Niemals bestand eine *sententia communis theologorum*, die das Geoffenbartsein geleugnet hätte. Auch eine *sententia communis*, die den Offenbarungscharakter der *Assumptio* positiv bezweifelt hätte, läßt sich, wie es scheint, nicht nachweisen. Unter positivem Zweifel wäre hier ein solcher verstanden, der positive Gründe gegen das Geoffenbartsein vorbrächte und, auf solche Gründe gestützt, das Geoffenbartsein nicht behaupten will, während er es auf der andern Seite auch nicht leugnet; das Urteil bleibt in der Schwebe. Die früher<sup>2</sup> aus Benedikt XIV. und Suarez beigebrachten Stellen geben keinen Anlaß zu der Annahme, daß diese Theologen positive Gründe gegen das Geoffenbartsein anführen wollen. Sie sagen, die *Assumptio* sei noch nicht Glaubensartikel. Aber positive Gründe, auch nur Wahrscheinlichkeitsgründe, gegen das Geoffenbartsein dieser Lehre wollen sie allem Anschein nach nicht bringen, wenn sie auch zu erkennen geben, daß sie keinen sichern Beweis für das Geoffenbartsein wissen<sup>3</sup>.

Man könnte sich noch auf die Neuheit des Glaubens an die *Assumptio* berufen: Es kann nichts Gegenstand des göttlichen und katholischen Glaubens werden, was nicht von Anfang an, mindestens seit dem Tode des letzten Apostels, Gegenstand dieses Glaubens war. Die *Assumptio* ist aber, soviel man weiß, erst seit dem 6. Jahrhundert angenommen worden; das erste klare Väterzeugnis stammt von Gregor von Tours († ca. 593). Also kann sie nicht Gegenstand des dogmatischen Glaubens werden.

Demgegenüber ist zunächst darauf hinzuweisen, daß das Fehlen älterer Zeugnisse an sich noch keinen Beweis für

<sup>1</sup> Schol 2 (1927) 53—77.

<sup>2</sup> Schol 1 (1926) 166 ff.

<sup>3</sup> Die Stellen, die Schol 1 (1926) 165—182 aus verschiedenen Jahrhunderten angeführt werden, dürften auch dartun, daß keine *sententia communis* in der positiven Bezweiflung des Geoffenbartseins der *Assumptio* geherrscht hat.

das Nichtvorhandensein der Lehre abgibt. Sodann ist die Möglichkeit zu beachten, daß sie zuerst einschlufweise offenbart war und erst allmählich mit größerer Klarheit erkannt wurde<sup>1</sup>.

Fassen wir die für den Offenbarungscharakter der Himmelfahrt Mariä beigebrachten Gründe zusammen: die übereinstimmende Ansicht vieler Theologen, die Kundgebungen so vieler Bischöfe, die Sprache der Heiligen Schrift, die Unmöglichkeit, ohne Annahme einer öffentlichen und formellen Offenbarung die tatsächliche Überzeugung der Kirche befriedigend zu erklären, die Beziehung der Himmelfahrt Mariä zu ihrer Jungfräulichkeit, die Auffassung der Gläubigen von diesem Geheimnis, — so müssen wir sagen: es besteht zum mindesten eine gute Wahrscheinlichkeit, daß die leibliche Himmelfahrt Mariä zum Glaubensschatz gehört. Ja, da alle Gründe in eine Richtung gehen und eher sich vermehren als abnehmen, während gute Gegengründe nicht vorhanden sind, so nähern wir uns der moralischen Gewißheit oder haben sie schon erreicht. Die letzte Gewißheit wird uns die heilige Kirche geben, wenn sie die Zeit für gekommen hält, eine unfehlbare Entscheidung zu fällen.

In einem neueren Aufsatz „Um die Definierbarkeit der leiblichen Himmelfahrt Mariä“<sup>2</sup> stellt Dr. J. Ernst S. 327 die Frage, ob denn seit Suarez bzw. Benedikt XIV. von der Theologie „durchschlagende, peremptorische Erweise für das Geoffenbartsein der betreffenden Lehre beigebracht“ worden seien. Und er begründet besonders in einer Polemik gegen Godts seine Überzeugung, daß solche Beweise bis heute nicht vorliegen. Wie aus der vorstehenden Abhandlung erhellt, stimmen wir eigentlich im Kardinalpunkt mit Ernst überein: absolute Gewißheit wollen wir noch nicht behaupten. Nur betonen wir mehr das Positive: gute Wahrscheinlichkeit, Annäherung an moralische Sicherheit, vielleicht schon Erreichung derselben, während Ernst mehr das Negative hervorhebt: noch keine absolute Gewißheit. Keineswegs aber beschränkt er sich ausschließlich auf diese Verneinung. „Wie ich wiederholt betont habe“, sagt er<sup>3</sup>, „sind über diesen Punkt, daß die leibliche Himmelfahrt Mariä eine der christlichen pietas ent-

<sup>1</sup> Die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit einer solchen in andern Wahrheiten mitausgesprochenen Offenbarung wurde im Abschnitt 5 erörtert.

<sup>2</sup> BonnZThS 4 (1927) 322—336.

<sup>3</sup> A. a. O. 323.

sprechende, sich in das christliche Glaubenssystem bestens einfügende Annahme ist, alle katholischen Theologen einig.“ Ferner: „Die Möglichkeit, ja die Wahrscheinlichkeit, daß die ‚Corporalis assumptio‘ von Gott geoffenbart, und ein Gegenstand der apostolischen Predigt gewesen sei, will ich keineswegs in Abrede stellen.“<sup>1</sup>

Außer der theoretischen Frage nach der Gewißheit der Offenbarungstatsache beschäftigt Ernst noch ein praktisches Anliegen. Er glaubt nämlich, das kirchliche Lehramt werde von gewisser Seite ungerechtfertigterweise zu einer Definition gedrängt. „Eben darum“, nämlich wegen der Überzeugung von der noch nicht genügend bewiesenen Definierbarkeit, „ist mir nach wie vor das ungestüme Drängen in der Bewegung für die dogmatische Definition . . . sehr antipathisch“<sup>2</sup>. Einen ähnlichen Gedanken spricht er im Vorwort zu dem Büchlein „Die leibliche Himmelfahrt Mariä“ (1921) aus sowie am Schluß eines Artikels „Über die Definierbarkeit der Lehre von der leiblichen Himmelfahrt Mariä noch einmal“<sup>3</sup>, worin er zu einigen Bemerkungen von P. Minges und N. Paulus Stellung nimmt und außerdem im Anschluß an Suarez beachtenswerte Gedanken über eine durch außerordentlichen Beistand des Heiligen Geistes mögliche außergewöhnliche Dogmenentwicklung vorlegt. Am Schluß aber (544) stehen die Sätze: „Ebensowenig dürfte Vertretern der Theologie, denen nicht sichere, peremptorische Argumente für den Offenbarungscharakter einer Lehre zu Gebote stehen, das Recht zustehen, die kirchliche Lehrautorität auf eine Definierung solcher Lehre hindrängen zu wollen: Es wäre das wie eine Herausforderung Gottes zu einem außerordentlichen, wunderbaren Eingriff.“

Ein ungerechtfertigtes Drängen kann natürlich niemand billigen. Ob von irgend einer Seite die rechten Grenzen überschritten wurden, ist mir nicht bekannt. Die Sache dürfte so liegen: Um vernünftigerweise vom kirchlichen Lehramt eine Definition zu erbitten oder zu Gott um Erlangung einer solchen zu beten, ist es nicht notwendig, daß die Bittenden oder Betenden bereits eine absolute Sicherheit von der Möglichkeit der Definition haben. Es genügt gute Wahrscheinlichkeit. Die Bitte enthält dann, wie so oft, einschlußweise die Bedingung: wenn es möglich ist. Zugleich sind die Bittenden überzeugt, daß das kirchliche Lehramt einerseits nicht ohne eigenes sicheres Wissen zur Definition schreiten wird und daß es andererseits kraft göttlichen Beistandes einen bessern Einblick in den wahren Sachverhalt hat als die einfachen Gläubigen und als die Theologen. Die Aussicht auf eine Definition darf natürlich die Theologen nicht von der positiv-theologischen Arbeit an der Feststellung der Definierbarkeit abhalten, sie wird vielmehr diese Arbeit fördern.

<sup>1</sup> BonnZThS 4 (1927) 327, Anm. 9.

<sup>2</sup> A. a. O. 334 f.

<sup>3</sup> ThPrQschr 80 (1927) 532—544.