

Zur historisch-theologischen Tradition der Himmelfahrt Mariens

Von Joseph Ternus S. J.

Die beiden vom Würzburger Patrologen B. Altaner in der „Theologischen Revue“ (1948 Nr. 3 und 1949 Nr. 3) erschienenen Artikel „Zur Definibilität der Assumptio B.M.V.“ haben eine besondere Aufmerksamkeit erregt. Sie gehen weit über den Rahmen gewöhnlicher Buchberichte hinaus, deren einer sich bei Altaner mit O. Faller (*De primorum saeculorum silentio*, Rom 1946) befaßt, der andere mit M. Jugie (*La Mort et l'Assomption de la Sainte Vierge*, Rom 1944). In beiden kommt Altaners eigene Stellungnahme klar und ausführlich zu Wort. Die Opportunitätsfrage soll in einem weiteren Artikel, den Altaner angekündigt hat, noch eigens behandelt werden. Eben dort werden auch die „spekulativen Beweise“, wie aus der Ankündigung zu entnehmen ist, zur Sprache kommen. Altaners Beurteilung der Schriftbeweise ist in einem längeren Exkurs des zweiten Artikels schon eingehend, im Zusammenhang mit der von Jugie, vorgetragen. Da es uns hier um das Problem der Assumpta-Tradition geht, sehen wir einstweilen auch von jenem Exkurs ab.

Es sei vorausgeschickt, daß unsere Gegenäußerungen auf den ersten Altanerartikel abgeschlossen waren und schon in Druck gehen sollten, als Altaners zweiter Artikel (nach Jahresfrist) erschien. Wir haben sie unverändert stehen lassen und in einem eigenen zweiten Teil die Erwiderung auf „Altaner II“ gebracht. — Auf den in Heft 1 der *ThRev* 1950 erschienenen 3. Artikel von Altaner konnte hier nicht mehr eingegangen werden, da die jetzige Erwiderung schon fertig im Satz stand und keine Ergänzung zuließ.

Wir beginnen mit grundsätzlichen Fragen zur Beurteilung der historisch-theologischen Überlieferung des Assumptaglaubens, um dann auf die Einzelprobleme der konkreten Forschung einzugehen, mit denen sich Altaner so eingehend und kritisch befaßt.

I

Altaner spricht in seinem ersten Artikel gelegentlich von Tradition „im ursprünglichen Sinne“. Gemeint ist das natürlich keineswegs im Sinne der Protestanten, wonach die ur- und altchristliche Zeit bis zum Nicaenum sich in Glaubensfragen nur auf eine Überlieferung im rein historischen Sinne berufen hätte, hingegen eine Tradition im dogmatischen Sinne erst in nachnizänischer Zeit

von der kirchlichen Hierarchie als dogmengeschichtliches Produkt begrifflich entwickelt und als verbindliche Norm auferlegt worden sei. Altaner setzt seinen Begriff „historisch-theologische Tradition im ursprünglichen“ oder (wie er auch sagt) „strengen Sinn“ einem „umgedeuteten Traditionsbegriff“ entgegen, dem er bei Theologen der Gegenwart und dort wieder besonders bei Verfechtern einer geschichtlich nachweisbaren Assumptaüberlieferung zu begegnen glaubt. Das ist der Sinn seiner These, in der sein Artikel gipfelt: „Ein Traditionsbeweis läßt sich also, wenn man den Begriff historisch-theologische Tradition in dem ursprünglichen Sinne weiter gelten läßt und nicht umdeutet, überhaupt nicht führen“ (140).

Gerne wird man dem um die Patrologie hochverdienten Verfasser zugestehen, „daß die hier geltend gemachten Bedenken und Einwendungen nichts zu tun haben mit einem glaubensfeindlichen Rationalismus und daß sie keiner grundsätzlichen Wunderschau entspringen“ (137). Die Frage ist, ob sie sich notwendig ergeben aus einem „auch vom Theologen zu beachtenden wissenschaftlichen Beweisverfahren“.

Altaner spricht wiederholt von „historisch-theologischer“ Tradition, setzt sich also deutlich ab vom rein profanen Historiker, deren manch einer auf theologisches Gebiet überwechselte und einem Wilderer glich, indem er — pochend auf eine falsch verstandene Voraussetzungslosigkeit der Wissenschaft und auf die Autonomie seiner eigengesetzlichen Methode, dabei aber der Ur- und Eigenständigkeit theologischer Materien vergessend — meinte, überlieferte Glaubenslehren zu Fall zu bringen, und doch nur seiner Blindheit „in theologicis“ zum Opfer fiel. Ganz anders liegt der Fall, wenn Altaner als Theologe und Patristiker gegen Faller den Vorwurf erhebt, mit seiner Methode theologischer Argumentation die Ebene des historisch-theologischen Beweises verlassen zu haben (140). Faller hatte aus der Tatsache, daß der Damascener (wie schon andere griechische Kirchenväter vor ihm) aus den besonderen Gnaden vorzügen Mariens ihre leibliche Himmelfahrt abgeleitet hat, den Schluß gezogen: Also sei diese Ansicht keimhaft auch schon von den Vätern der älteren Zeit vertreten und geglaubt worden. Man sieht, es geht hier zunächst um sehr grundsätzliche Fragen wie die: Welche geschichtliche Überlieferung kann als Grundlage eines dogmatischen Traditionsbeweises dienen? Oder um die andere Frage: Welche geschichtliche Überlieferung ist als Grundlage eines dogmatischen Traditionsbeweises unentbehrlich? Davon ganz verschieden ist die konkrete Standpunktfrage: Versteht Faller unter Tradition und Traditionsbeweis das gleiche, was Altaner meint und was er ihm zu unterstellen scheint? Auch diese Frage führt zu allgemeinen Erwägungen.

Es wird also zur leichteren Verständigung beitragen, wenn wir kurz die wichtigsten Leitsätze aus der allgemeinen theologischen Prinzipien- und Erkenntnislehre herausstellen, die hier fällig und nicht aus dem Auge zu verlieren sind.

1. Tradition nach ihrem Vollbegriff umfaßt — wie Franzelin, der Klassiker auf diesem Sondergebiet, ausführt — objektives Traditions-gut und subjektive Traditionstätigkeit. Der relative Primat liegt im Fall der theologischen Tradition bei der Traditionstätigkeit, der absolute Primat in jenem übergreifenden Ganzen von objektiver und subjektiver (aktiver) Tradition, das die lebendige Glaubensgemeinschaft der hierarchisch konstituierten und durch alle Zeit hindurch überzeitlich einen und gleichen Kirche darstellt, die in sich selbst Quell und Strom der Überlieferung trägt¹.

2. In der objektiven Tradition — im dogmatischen Sinn des Wortes — ist immer und notwendig miteinbeschlossen das aktive Traditionsmoment der lehrenden Kirche, wodurch erst die objektive Tradition ihren formal authentischen und auktoritativen Charakter hat.

3. Wie es der Natur der Sache, dem Stiftungscharakter der Kirche und dem Gesetz der natürlichen wie übernatürlichen Providenz entspricht, kam und kommt die kirchliche Überlieferung, die wir — im Unterschied zur Heiligen Schrift — die „mündliche“ nennen, in der Vielfalt jener Formen zum Niederschlag, die wir als Quellen der historischen Überlieferung zu bezeichnen gewohnt sind.

4. In der Bewahrung, Darbietung, Auslegung und Weitergabe des anvertrauten Glaubensgutes haben lebendiges Wort, schriftliche Mitteilung und andere Formen der Darstellung, Aufbewahrung und Übermittlung nur dienende Funktion als Werkzeug in der Hand des lebendigen, authentischen und auktoritativen Tradenten und Garanten, der in den Trägern des kirchlichen Lehramtes personhaft verkörpert ist und die Verheißung des Beistandsgeistes vom Herrn empfangen hat.

5. Dementsprechend haben auch die Wissenschaften, die sich mit der Erforschung jener Traditionsdenkmäler formell als solcher befassen (Geschichte, Altertumskunde, Philologie, Textkritik, Archäologie usw.) nur Dienststellung unter der Inspiration, Führung und Kontrolle der Theologie als Glaubenswissenschaft. Die fachliche Eigengesetzlichkeit jener Disziplinen bleibt auch bei dieser Ein- und Unterordnung unter ein höheres Gesetz und Prinzip der einen und ganzen Wahrheit unangetastet.

¹ Vgl. meine „Beiträge zum Problem der Tradition“: DivThom (Fr) 16 (1938) 33-56, 197-229, sowie meinen Artikel über „Gemeinschaftsglaube der Kirche. Ein Beitrag zur Soziologie des gesamtkirchlichen Lebens“: Schol 10 (1935) 1-30.

6. An der rein historischen Tradition überliefernder Quellen kann sich der Historiker auch rein historisch betätigen. Er wird aber als solcher grundsätzlich nie des wahren dogmatischen Gehaltes der Überlieferung sich bemächtigen können, auch wenn er — mit oder ohne Einfluß von Kenntnis kirchlich dogmatischer Überlieferungs-urteile — bald mehr bald weniger Ergebnisse seiner Forschung vorlegt, die äußerlich gesehen, sich mit den dogmatischen Aussagen der kirchlichen Überlieferung decken.

7. Nie kann eine nach streng historischer Methode erreichte Sicherheit einer nach theologischen Gesichtspunkten legitim gewonnenen sicheren Wahrheit widersprechen und umgekehrt.

8. Auf dem Gebiet der konkreten kirchlichen Überlieferung ist ein rein historisches Verfahren — das also die Richtschnur theologischer Kriterien entweder verleugnet oder auch nur gänzlich davon absieht — fehl am Ort und abwegig.

9. Die Theologie kann sich einer echten apostolischen Überlieferung durch den Nachweis vergewissern, daß eine Glaubensüberzeugung unter Gutheißung des kirchlichen Lehramtes durch Jahrhunderte hindurch in der Kirche bestanden hat und besteht, — ein Verfahren, das die Kirche selbst oft genug im Fall des Einspruchs von Häretikern als „dogmatische Präscription“ zur Anwendung gebracht hat. Die Frage einer möglichen Entwicklung der apostolischen Überlieferung, von impliziter (vielleicht nur virtueller) zu expliziter Gestalt, steht — von hier aus gesehen — noch dahin.

10. Zur dogmen- und lehrsgeschichtlichen Aufgabe der Theologie gehört es, über die Reichweite einer möglichen dogmatischen Präscription hinaus mit historischen Mitteln soweit als möglich den Anschluß an die Urzeit der kirchlichen Überlieferung anzustreben.

11. Selbstverständlich darf der Theologe bei der historischen Erforschung der alt- und urchristlichen Überlieferungsgeschichte niemals die Strenge historischen Denkens abschwächen oder verleugnen. Er wird niemals — im Bestreben, den Einwänden eines Historikers mit „historischer Präscription“ zu begegnen — den Wunsch zum Vater des Gedankens werden lassen, es möchte eine geschichtliche Überlieferung dort nachweislich sein, wo sie es nicht ist oder nicht sein kann.

12. Wohl aber darf der Theologe — bei aller kritischen Vorsicht und Selbstkontrolle — sich des Vorteils bedienen, seine anderweitig dogmatisch gesicherten Erkenntnisse auch beim rein historisch durchzuführenden Forschungsverfahren „heuristisch“ zu verwerten. Umgekehrt vermag der Theologe Einzelergebnisse, die sich rein historisch nur als wahrscheinlich, vielleicht auch als zusammenhanglos und unverständlich erweisen, mitunter im Lichte der anderswoher dogma-

tisch gesicherten Erkenntnisse zu höherer Gewißheit, Einheit und Verständlichkeit zu bringen².

*

Die These von der Nichtexistenz einer
„historisch-theologischen Tradition“ für die Lehre
von der Assumptio

Altaner beruft sich für seine These von der Nichtexistenz einer „historisch-theologischen Tradition“ zugunsten der Lehre von der leiblichen Himmelfahrt Mariens darauf, es sei bisher schon von vielen maßgebenden Theologen der Mißstand zugegeben worden, daß keine geschichtliche Überlieferung bestehe, die als Grundlage eines dogmatischen Traditionsbeweises dienen könne. Als Beleg wird das Lehrbuch der Dogmatik von J. Pohle II (1921) 263 angeführt, wo es heißt: „Eine geschichtliche Tradition existiert nicht, wenigstens keine solche, die als Grundlage eines dogmatischen Traditionsbeweises dienen könnte. Denn die ersten 5 Jahrhunderte stellen einen leeren Raum dar, über den keine historische Brücke führt, die mit ihren letzten Bogen etwa an das von Augenzeugen wahrgenommene und bezeugte Faktum selbst heranreichte, wie dies hinsichtlich der Auferstehung und Himmelfahrt Christi der Fall ist.“ Altaner selbst erweitert die Aussage dahin: Es sei das Ergebnis seiner Darlegungen, daß auch nicht einmal im 8. Jahrhundert eine historische Tradition für die Lehre von der Assumptio vorhanden sei (139). Daraus ergebe sich die Konsequenz, daß auch in der Folgezeit keine historische Tradition im strengen Sinne mehr aufkommen und sich bilden konnte (140). „Auch die spätpatristischen Kirchenväter — so heißt es bei Altaner — sind keine historisch brauchbaren Zeugen und Garanten für einen Traditionsbeweis“ (139). Als sichere Zeugen aus der spätpatristischen Zeit (vom 6.—8. Jahrh.) werden angeführt: Gregor v. Tours, Modestus v. Jerusalem, Germanus v. Konstantinopel, Andreas v. Kreta und Johannes v. Damaskus. Auch Altaner anerkennt die Tatsache dieser Bezeugung. „Niemand kann bestreiten, daß die genannten spätpatristischen Autoren ihren Glauben an die Aufnahme Mariens in den Himmel bekennen und in ihren Predigten für die Wahrheit dieses Wunders mit Begeisterung eintreten“ (138). Er stellt aber zur Frage, ob damit schon „ein wissenschaftlich

² Vgl. dazu die ähnlichen grundsätzlichen Erwägungen (gegenüber der Studie von J. Coppens, *La définibilité de l'Assomption*: EphThLov 23 [1947] 1 ff.) bei J. Filograssi, *De definibilitate Assumptionis B.M.V.*: Greg 29 (1948) 14 ff. und: *Traditio divino-apostolica et Assumptio B.M.V.*: Greg 30 (1949) 443 ff.

brauchbarer Traditionsbeweis“ erbracht sei, und verneint das. Denn es müsse erst geprüft und festgestellt werden, „woher diese Gewährsmänner ihr Wissen über die von ihnen geglaubte und verkündete Wahrheit bezogen haben“ (ebd.). Die Bewertung macht er — wie aus dem Textzusammenhang klar zu ersehen ist — von der Entscheidung über die Alternative abhängig: „Schöpfen sie ihre Kenntnis über das Faktum der Assumptio aus einer uns bis dahin noch unbekannten neuen, mündlichen oder schriftlichen, historisch jedoch zuverlässigen Quelle — oder handelt es sich um ein Wissen, das ihnen aus der bis jetzt ersten und einzigen Quelle, die offen und bestimmt von dem Wunder der Himmelfahrt spricht, d. h. aus dem ‚Transitus Mariae‘ übermittelt worden ist?“ (138.)

Bezeichnend ist wiederum die rein historische Blickrichtung. Es geht dem Verfasser bei diesen historisch feststehenden klaren Zeugnissen über die Verkündigung der leiblichen Himmelfahrt Mariä einzig darum, ob jene Zeugnisse „historisch ernst zu nehmen“ seien. Und aus Gründen methodischer Quellenkritik verneint er das. Eine genaue quellenkritische Analyse der dafür in Frage kommenden Texte, die im Artikel nicht durchgeführt werden könne, vermöge den eindeutigen Beweis zu erbringen, „daß alle diese Autoren (gemeint sind die obengenannten fünf Kirchenväter aus dem 6.—8. Jahrh.) aus keiner uns unbekannten historisch-theologischen Überlieferung geschöpft haben, sondern einzig und allein direkt oder indirekt aus dem uns bekannten, absolut legendären Transitus“ (138). Da der Beweis im Rahmen der Besprechung nicht durchgeführt werden konnte, wird man abwarten müssen, ob und mit welcher Kraft der Überzeugung er vielleicht einmal anderwärts erbracht wird. Der einstweiligen Fehlanzeige steht das Vacat gegenüber, das der Verfasser bei den Verfechtern der patristischen Assumptatradition glaubt feststellen zu können. „Weder Faller noch irgendein anderer Forscher, der annimmt, daß bei den spätpatristischen Vätern eine echt historische Tradition vorliegt, hat daran gedacht, einen Beweis dafür zu erbringen, daß und welche andere vom ‚Transitus‘ unabhängige Quelle den hier in Frage kommenden Autoren vorgelegen hat“ (138f.).

Darauf wäre zunächst zu erwidern, daß — noch unabhängig von der Richtigkeit der aufgestellten Behauptung — die beiden Fragen jedenfalls sehr verschieden nicht nur in ihrem Sinn, sondern auch in der damit gestellten Forderung des Nachweises sind: 1. Hat es eine vom Transitus unabhängige Quelle für die spätpatristischen Zeugen des Assumptaglaubens gegeben? 2. Können wir die nähere oder entferntere Materialquelle der Überlieferung im patristischen Zeitalter der früheren Jahrhunderte konkret nachweisen? Die Beantwortung der 2. Frage mag versagen, auch wenn es gelingt, die erste

zu beantworten. Und „daran gedacht“, einen solchen Beweis zu erbringen, haben jedenfalls noch Autoren aus allerjüngster Zeit nach Faller.

Gehen wir den Einzelnachweisen nach, die Altaner in seinem kritischen Referat bringt.

Sehr bezeichnend ist schon der umgekehrte Weg, den Altaner gegenüber Faller bei der Reihenfolge im Zeugenverhör einschlägt. Faller ging vom sicher dastehenden Zeugnis der Väter des 6.—8. Jahrh. aus, um von da aus stromaufwärts nach der letzterreichbaren Quelle der Überlieferung zu forschen. Das entspricht zunächst dem in aller Wissenschaft geltenden Grundsatz, vom Sicherem und Klaren zum weniger Sicherem und weniger Klaren voranzuschreiten. Es entspricht auch den Grundsätzen der theologischen Erkenntnislehre, von einer dogmatisch gesicherten Position in der Überlieferung auszugehen, um von da aus strittige Positionen methodisch richtig anzugehen. Altaner hingegen, der die kritische Begutachtung der Zeugenvernehmung umstellt, rückt an den Anfang den von Faller als ältestes sicheres Zeugnis hingestellten Predigttext des Presbyter von Jerusalem und verneint das Recht zu einer so frühen Datierung, wie sie Faller und Jugie gemeinsam annahmen, nämlich Ende des 4. oder Anfang des 5. Jahrhunderts. Wir kommen nachher darauf zurück und bemerken jetzt nur allgemein: 1. Im Gesamtbild der dogmatischen Überlieferung ändert sich damit schlechterdings nichts, im Gesamtbild der historisch-theologischen Überlieferung nur Unwesentliches. 2. Rückt das dem Timotheus von Jerusalem zugeschriebene Zeugnis ins 6. Jahrhundert, wie frühere und neueste Patrologen (darunter Altaner selbst) annehmen, so wird damit doch wohl das von Faller als so bedeutsam an den Anfang gestellte Zeugnis der Väterzeit aus dem 6.—8. Jahrhundert verstärkt, und es kommt alles darauf an, wie diese Zeugnisgruppe vom Standpunkt der historisch-theologischen Überlieferung zu beurteilen ist.

Hier aber stoßen wir auf das grundsätzlich abwertende Urteil, das Altaner über die klassischen Zeugen der Assumptaüberlieferung aus dem 7. und 8. Jahrhundert fällt: „Das Zeugnis der genannten (spätpatristischen) Kirchenväter ist — historisch gesehen — eben so viel oder so wenig wert, wie der ‚Transitus‘, d. h. es besitzt gar keine Beweiskraft“ (139). Nachdem einmal die trüben Gewässer jener unheilvollen Quelle dem Überlieferungsstrom seine Farbe geben, ist es aus. Denn „ein legendärer Bericht wird dadurch, daß er von andern übernommen, wiederholt und als glaubwürdig beurteilt wird, niemals in ein historisch zuverlässiges Zeugnis umgewandelt, das eine echte Tradition begründen könnte“. Nicht nur dem Profanhistoriker, sondern auch dem historischen Theologen wäre der Weg abgeschnit-

ten. Jeder Versuch, eine von den Apokryphen unabhängige Überlieferung nachzuweisen oder in den Apokryphen selbst einen glaubhaften historischen Kern nachzuweisen, scheidet nach Altaner an der Härte historischer Wirklichkeit — will hier sagen: an dem Haltgebot des unaufhebbaren Vakuums geschichtlicher Assumptaüberlieferung. Wenn aber an der nun einmal apokryph versuchten Assumptaüberlieferung eine ‚sanatio in radice‘ unmöglich ist, nützt auch alle Berufung auf den wachsenden ‚consensus‘ in spät- und nachpatristischer Zeit nichts mehr, um eine echte ‚historisch-theologische‘ Tradition rückschließend zu erkennen.

Was die spätpatristische Zeit angeht, so glaubt Altaner einen ihrer gewichtigsten Zeugen des damals schon klar ausgesprochenen Assumptaglaubens gerade gegen den Bestand einer Assumpta-überlieferung anführen zu können, was an sich ja schon recht merkwürdig klingt. Ein Homilet in der Kirche damaliger Zeit, den man bis heute noch vielfach als mit dem hl. Modestus von Jerusalem (im Anfang des 7. Jahrh.) identisch ansieht (während ihn Jugie und Faller aus mehr inneren Gründen erst dem Ende des 7. oder Anfang des 8. Jahrh. zuweisen), soll einen Assumptaglauben predigen, aber eine kirchliche Überlieferung des Glaubens verneinen. Das kann doch wohl schwerlich der Sinn jener Äußerung sein, wo der Prediger in diesem ältesten Encomium auf die ‚Dormitio‘, das wir haben, die Bemerkung einfließen läßt: die in der Kirche durch die Gnade des Hl. Geistes vormals berufenen Lehrer hätten sich merkwürdigerweise über den glorreichen Heimgang der Gottesmutter nicht geäußert, und auch nicht ihre Nachfolger bis heute (PG 86 b, 3280). Altaner meint: „Damit bezeugt der Autor, der als erster, dem Namen nach bekannter Vertreter des griechischen Ostens klar von der Assumptio spricht, daß kein anerkannter kirchlicher Schriftsteller von der Apostelzeit bis zur Gegenwart mit Namen bekannt ist, der für dieses Wunder Zeugnis abgelegt hätte“ (138). Die vermißte Zeugnisablage ist aber doch offensichtlich nur in dem Sinne gemeint, daß der Homilet sich vergebens nach einer greifbaren Quelle — sei es in der Hl. Schrift, sei es in außerkanonischen Denkmälern schriftlich fixierter Überlieferung — umsehe, Seine „innerste Reserve“ gegen apokryphe Legenden hat Jugie (223) nachdrücklich hervorgehoben. Nur in diesem Sinn, in dem übrigens vielfach bis heute noch gelegentlich der an sich vieldeutige Ausdruck ‚Überlieferung‘ (Traditio) gebraucht wird (vgl. H. Dieckmann, De Ecclesia, II 676), leugnet jener Festprediger eine überkommene Tradition, ohne damit sagen zu wollen, daß dem von ihm verkündeten Geheimnisse der leiblichen Himmelfahrt Mariens keine Gewähr des überlieferten Glaubens der Kirche, sondern nur eine rein persönliche oder sonstwie partikuläre, unverbind-

liche Anschauung zugrunde liege. Man braucht nicht klare, spätere Unterscheidungen von ‚implizitem‘ und ‚explizitem‘ Offenbarungsgut in den Text hineinzulesen, darf aber auch nicht eine schlechthinige Verneinung kirchlicher Überlieferung herauslesen. Insofern hat Faller recht, davon keinen weiteren Gebrauch zu machen und sich darauf zu beschränken, Ps.-Modestus als einen aus dem Kranz jener spätpatristischen Zeugen des bestimmten Assumptaglaubens anzuführen, die in ihrer ungefähren Gleichzeitigkeit und wechselseitigen Beleuchtung eines allgemein verbreiteten Assumptaglaubens ein geradezu solidarisches Zeugnis ablegen. „Labente uno, labuntur et reliqui“ (Faller 10).

Wenn sodann Altaner von einem wachsenden Chor bejahender Stimmen von „Anhängern der von den spätgriechischen Vätern vertretenen Theologie und der von ihnen angenommenen Beurteilung des Transitusberichtes“ spricht (140), so sollte man an sich erwarten, daß hier kritische Unterscheidung angebracht und gefragt würde: 1. Wer von jenen Anhängern hat die Wahrheit der leiblichen Himmelfahrt Mariens in Übereinstimmung mit jenen spätgriechischen Vätern vertreten — unabhängig davon, ob er auch ihr Urteil über den Transitusbericht mitvertreten mag oder nicht? — vielleicht auch unabhängig davon, ob er alle oder einzelne Argumente der Kongruenz mitbejahte oder nicht? 2. Wer aus jener wachsenden Zahl von Anhängern der spätgriechischen Väter hat sich in seiner Überzeugung von der leiblichen Himmelfahrt Mariens ganz oder teilweise bestimmen lassen durch das von spätgriechischen Vätern (oder andern Gewährsleuten) überkommene Urteil über den Transitusbericht? 3. Wer von jenen Anhängern hat sich einzig auf die überkommene oder selbständig verarbeitete Beweisführung aus Gründen der Kongruenz verlassen und dementsprechend mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit sich zur Wahrheit von der leiblichen Himmelfahrt Mariens bekannt? Hier ist noch viel dogmen- und theologiegeschichtliche Arbeit zu leisten. Aber die Gesichtspunkte liegen klar und dürften nicht zusammengeworfen werden, wie es in der Und-Formulierung bei Altaner geschieht, wo er von „der Zahl der Anhänger jener von den spätgriechischen Vätern vertretenen Theologie und der von ihnen angenommenen Beurteilung des Transitusberichtes“ spricht (140; Sperrung von mir); oder wie es, als Verkürzung von Möglichkeiten, zum Ausdruck kommt in jener Entweder-Oder-Formulierung: all jenen Zeugen komme nicht die Kraft einer historischen Tradition im strengen Sinne zu, „weil der Ausgangspunkt dieser ‚Tradition‘ entweder in der theologischen Spekulation oder in einem legendären Bericht, dem ‚Transitus‘, zu suchen ist“ (ebd.; Sperrung von mir).

Zur Frage steht: Was ist „das Neue und das Plus, das diese Männer gegenüber der vorausgehenden Zeit hinzugefügt haben“? Altaner erklärt: es liege auf dogmengeschichtlichem Gebiet und sei darin zu erblicken, daß diese Theologen (speziell Andreas von Kreta und Johannes von Damascus) — angeregt durch den von ihnen als historische Quelle angenommenen ‚Transitus‘ — „dazu übergegangen seien, das dort berichtete große Wunder rein theologisch zu begründen“ (139). Sie eröffneten die Reihe jener Theologen, die jene im ‚Transitus‘ berichtete wunderbare Aufnahme Mariens in den Himmel „durch theologische Spekulationen, d. h. durch Aufweisung von Kongruenzgründen, zu beleuchten und Sinn und Recht dieses Wunders verständlich zu machen und zu ‚beweisen‘ bemüht waren“ (ebd.). Bei diesen dogmatischen Spekulationen zur Begründung der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel aus den marianischen Grunddogmen der Gottesmutterwürde und Jungfräulichkeit werde auf einen Schrift- und Traditionsbeweis im üblichen und gebräuchlichen Sinn verzichtet, die notwendige Prüfung der historischen Tradition und ihrer Grundlagen unterlassen. Diese Art der Dogmatik „feiere bei den griechischen Vätern der Spätzeit ihren ersten Triumph und operiere bereits mit den gleichen Argumenten, die uns heute in der bekannten ‚Kongruenztheologie‘ vorgelegt werden“ (ebd.). Damit soll offenbar auf gewisse Mängel einer seichten und leichtfertigen Kongruenztheologie hingewiesen werden, die aber den positiven Wert gut theologisch begründeter Dezenz und Konvenienz nicht aufhebt, wie ich anderwärts gerade für die Assumptafrage nochmals dargestellt habe³. Das Axiom ‚decurt, ergo fecit‘ ist kein Apriori schlechthin, sondern geht vom konkreten theologischen Zusammenhang des wirklichen, erkennbaren geschichtlichen Heilsplanes Gottes aus. Seine Verwendung steht obendrein in organischem Zusammenhang der auch von großen Theologen der jüngsten Gegenwart und Vergangenheit (Scheeben ist nur einer ihrer Namen) so hochgeschätzten Ableitbarkeit der Assumptio aus gesicherten theologischen Prinzipien, einer Ableitbarkeit, die ihre ganze Beweiskraft erst dann zur vollen Wirkung bringt, wenn man sie in eins nimmt und als Ganzes im Zuge der kirchlichen Überlieferung sieht, von der eben diese Ableitung formell als solche — schon aus der Väterzeit her — nur einen Teil ausmacht.

³ Der gegenwärtige Stand der Assumptafrage, Regensburg 1948, 48 ff.

*Das Zeugnis der dem Presbyter Timotheus von Jerusalem
zugeschriebenen Hypapante-Homilie*

An der Fallerschen Auswertung dieses Zeugnisses bemängelt Altaner (130f.) drei Punkte: die frühe Datierung, die Deutung der darin gebrachten Wendung *ἄρχη τῆς δευτέρας ἀνάστασης*, die Bewertung des Zeugnisses als Ausdruck des kirchlichen Lehramtes.

1. Faller wie Jugie hatten diese Hypapante-Homilie des Presbyter von Jerusalem etwa um 400 angesetzt, während Altaner sie mit A. Mai, dem ersten Herausgeber (PG 86 a, 237), und mit O. Bardenhewer (Geschichte der altkirchlichen Literatur [1932] 146) der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts zuweist. Altaner will sie daher, weil höchst wahrscheinlich vom apokryphen ‚Transitus Mariae‘ abhängig, „nicht als historisch ernst zu nehmenden Traditionszeugen in Betracht gezogen wissen. Er weist zunächst den von Faller so stark hervorkehrten Grund der frühen Datierung — daß in der Homilie nur von der arianischen Häresie, gar nicht aber von den nestorianischen Streitigkeiten die Rede ist und der ‚theotokos‘-Titel nicht vorkommt — als nicht beweiskräftiges ‚argumentum e silentio‘ zurück. Ja, er sagt: „Gerade die Tatsache, daß hier nur gegen die arianische Häresie, die vom 4. bis 8. Jahrh. immer wieder als die gefährlichste Irrlehre bekämpft wurde, polemisiert wird, daß dagegen nicht von den in der zweiten Hälfte des 4. Jahrh. besonders intensiv zurückgewiesenen Irrlehren des Eunomius und Apollinaris gesprochen wird, muß als ein wichtiges Argument gewertet werden, das gegen die frühe Datierung um 400 spricht“ (130).

Inzwischen ist die ganze Frage in ein neues Stadium gerückt durch die unlängst erschienene Untersuchung von B. Capelle O.S.B., *Les homélies liturgiques du prétendu Timothée de Jérusalem* (Eph. Lit. 63 [1949] 5 ff.). Capelle will den Nachweis erbringen, daß der Verfasser der Hypapante-Homilie ein dem Namen nach unbekannter Schriftsteller aus der Zeit zwischen dem beginnenden 6. und dem ausgehenden 8. Jahrhundert sei. Demselben Anonymus seien zuzuschreiben: die unter dem Namen des Antiochener Presbyter Timotheus gehende Homilie „In crucem et in transfigurationem Domini“ (PG 86 a, 255 ff.); ferner die drei ps.-athanasianischen Sermones „In nativitate Praecursoris, in Elisabeth et in Deiparam“ (PG 28, 905 ff.), „In censum sive descriptionem Sanctae Mariae et in Josephum“ (PG 28, 944 ff.), „In caecum a nativitate“ (PG 28, 1001 ff.). Schon Combefis hatte in seiner ‚Bibliotheca Concionat.‘ (I, 49) die beiden Presbyter — den Jerusalemer und den Antiochener — sehr spät angesetzt („auctores medii aevi aut paulo superioris“; cf. PG 86a, 235). Montfaucon, der Herausgeber der Athanasiana in der Mauriner-

ausgabe, forderte für die genannten Ps.-Athanasiana einen ähnlich späten Ansatz. Capelle ist den Stilkriterien und anderen Indizien genauer nachgegangen und hat obendrein für den von ihm angenommenen späten Ansatz für alle fünf Stücke das Urteil von andern Fachleuten (Peeters, Botte, Lebon) eingeholt und Beistimmung gefunden: „La cause nous paraît jugée“ (23). Ob die Zuweisung der fünf Homilien an ein und denselben anonymen Verfasser, für die Capelle sich im wesentlichen nur auf innere Kriterien stützt — wenigstens einige erscheinen doch wohl fraglich —, allgemeine Zustimmung bei den Patrologen finden wird, bleibt abzuwarten. Wenn ein gemeinsamer Verfasser anzunehmen ist, wäre eine breitere Basis gewonnen zur Beurteilung der Eigenart und des Eigenwertes auch jener „ps.-timotheischen“ Homilie, in der das Assumptazeugnis steht. In der Tat glaubt Capelle, aus literarischen Vergleichen den Nachweis erbracht zu haben, daß der Anonymus stark abhängig ist von apokryphen Schriften. Als Hauptargument dafür werden die beiden ps.-athanasischen Homilien „In censum“ und „In caecum natum“ angeführt. So recht überzeugen will der Nachweis nicht. Jedenfalls würden apokryphe Einflüsse in jenen Homilien nur dann eine A-pari-Vermutung für die Hypaponte-Homilie rechtfertigen, wenn die These von einem gemeinsamen Verfasser als sicher angenommen wird.

2. In der fraglichen Interpretation des textkritisch nicht sicher bezeugten griechischen Wortlautes jener an das Schwertwort (Luc 2, 25) ansetzenden Aussage in der Hypapante-Homilie lehnt Altaner die von Jugie gegebene Deutung auf den Ölberg, von wo die Himmelfahrt des Herrn erfolgt ist, als unhaltbar ab⁴. Ebenso den von Jugie auf Grund von neuen Hss und Zuhilfenahme einer Konjektur konstituierten Text (*εἰς τοὺς ἀναληψίμους χώρους μεταναστεύσαντος* statt des Textes von A. Mai bei Migne (*ἀναληψίμοις αὐτὴν χωροῖς μεταναστεύσαντος*), dem übrigens auch Jugie eine gute Wahrscheinlichkeit belassen will. Daß der Homilet hier von der leiblichen Himmelfahrt Mariens spreche, hält Altaner nicht für ausgeschlossen, stimmt aber Jugie bei, der die vorausgegangene Wendung *ἄχρι τῆς δεῦρο ἀθάνατος* als Aussage dafür annimmt, daß die Jungfrau Maria nicht durch den Tod in ihre Herrlichkeit eingegangen sei (131). Faller hatte die gewöhnliche Auslegung vertreten und mit überzeugenden

⁴ Auf ein Mißverständnis, das Altaner hier unterlaufen ist, sei nur nebenbei hingewiesen; Seiner Textübersetzung nach Jugie („Der, welcher in ihr gewohnt hat, hat sie an den Ort, von wo aus die Himmelfahrt [des Herrn] erfolgt ist, versetzt“) fügt er auslegend bei: „d. h. auf dem Ölberg ihr Grab finden lassen“ (131). Nun heißt es aber bei Jugie — und war bei Faller S. 29 ausdrücklich zitiert: „Celui qui fit son séjour en elle, l'ayant fait changer de résidence, l'ayant enlevé à l'endroit où se produisit l'Ascension, c'est-à-dire sur le Mont des Oliviers“ (M. Jugie, a. a. O. 72. Vgl. auch ebd. die längere Anm. 11).

Gründen aus dem Text, Kontext und Sprachgebrauch der Griechen gestützt. Das *ἀθάνατος* wolle in der nur wie im Vorübergehen erwähnten Himmelfahrt Mariä bloß den gewordenen, nicht den gewesenen Zustand treffen. Über einen vorausgegangenen Tod sollte weder bejahend noch verneinend etwas gesagt sein, was ja auch durch das Nein zur Auslegung vom Schwertwort bei Luc 2 (im Sinn eines angeblich vorausgesagten Martyriums) gar nicht gefordert war.

Auch Capelle, der die Faller'sche Textrestitution als „excellente“ anerkennt und ihr in allem Wesentlichen beistimmt, der ferner gleichfalls in diesem authentischen Text ein deutliches Assumptazeugnis ausgesprochen sieht⁵, will die Fallersche Interpretation des *ἄχου τῆς δεῦρο ἀθάνατος* nicht annehmen. Faller hatte sich auf die orientalische Sprechweise berufen, wie sie sich an der vielerörterten Stelle Mt 1,25 bekundet, wo von Joseph gesagt wird: „Nec cognovit eam, donec peperit“. Wie dort die Unberührtheit Mariens rein sprachlich auf einen Termin hin begrenzt ausgesprochen wird, ohne dem Sinne nach eine nur zeitlich begrenzte Unberührtheit zu meinen, ebenso wenig sei in dem „usque adhuc“ der Assumptastelle in der Hypapante-Homilie die leibliche Unsterblichkeit Mariens nur als faktisches Interim — bisher nicht gestorben —, sondern die definitive Unsterblichkeit gemeint. Demgegenüber macht Capelle geltend, ein zeitlich begrenzendes Epitheton habe wohl einen guten Sinn dort, wo noch mit einer Veränderung gerechnet werden kann, wie im Fall des Ausdrucks in der Matthäusstelle, nicht aber dort, wo eine Veränderung des Zustandes endgültig ausgeschlossen ist, sei es aus der Natur der Sache heraus („On ne dit pas qu'un triangle a trois angles (jusqu' aujourd'hui)“), sei es auf Grund endgültiger Setzung von außen, wie im Fall der Seligen des Himmels („On ne dit pas que S. Benoit est parmi les élus (jusqu' aujourd' hui)“). Daran „könne auch der ganze Orient nichts ändern“ (25). Man müsse also aus der Stelle schließen, daß der Verfasser dieser Hypapante-Homilie mit andern der Meinung gewesen sei, Maria sei hinweggenommen worden, ohne durch den Tod gegangen zu sein. Ja noch mehr: „Il semble prévoir que peut-être elle sera soumise un jour au sort commun des mortels“ (26). Ein solches Überleben eines alten Glaubens sei bei einem so „konfusen Schriftsteller“ nicht zu verwundern.

Man fragt sich zunächst: Soll wirklich noch in spätpatristischer Zeit — oder wie Capelle gern sagt: in byzantinischer Zeit, und er rechnet ja mit der Möglichkeit, daß der unter wechselndem Namen sich verbergende „Homilist“ womöglich gar erst im 8. Jahrhundert geschrieben habe — noch so „konfus“ über die leibliche Himmelfahrt Mariens

⁵ Une translation corporelle dans les régions supra-terrestres est clairement énoncée dans ce texte (25).

in einer Festhomilie habe reden können? Man kann sodann auf die von Capelle an dem anonymen Homileten so stark herausgestellte Eigenart hinweisen, immer wieder in anreizendem rednerischem Dialog Einwände zum Ausdruck zu bringen. Wäre es dann wirklich so unerhört, wenn er da bei der Erörterung des Schwertwortes (Luc 2) und im Bestreben, die Deutung des von Simeon genannten Schwertes auf ein kommendes leibliches Martyrium abzuweisen, auf die leibliche Himmelfahrt Mariens mit Worten hinwies, die man sinngemäß wiedergeben könnte: Seht, wie kein leibliches Schwert ihr etwas anhaben konnte! Gewiß ist das keine Übersetzung. Aber die Frage ist, ob in spätpatristischer Zeit (6.—8. Jahrhundert) in solchem Zusammenhang das *ἄχρη τῆς δευρο ἀθάνατος* nicht sehr gut vereinbar war mit einer als definitiv angenommenen leiblichen Unsterblichkeit Mariens. Einstweilen scheint die Fallersche Auslegung noch durchaus zu bestehen und für eine so späte Zeit fast allein möglich zu sein.

3. In diesem Zusammenhang ist es — und damit kommen wir zur dritten Be-
 anstandung der Faller'schen Auswertung jenes Zeugnisses, das bislang Timotheus
 von Jerusalem zugeschrieben wurde —, daß Altaner (diesmal nicht als Historiker,
 sondern als Theologe) den Vorwurf erhebt, es sei für Fallers Interpretations-
 methode bezeichnend, daß er im Lehrzeugnis des angeblichen Timotheus eine
 Äußerung des „kirchlichen Lehramtes“ erblicken wollte. Der Vorwurf behält sein
 Gewicht, auch wenn man von der Verfasserfrage und der frühen Datierung des
 Zeugnisses absieht. Es handelt sich eben um eine Homilie im kirchlichen Raum.
 Ihr Urheber braucht kein „authentischer Lehrer“ der Kirche im streng dogmatischen
 Sinn zu sein, gehört aber doch wohl zur „lehrenden Kirche“ im weiteren Sinn
 eines durchaus gängigen Sprachgebrauches. Daß Faller es so gemeint hat, läßt die
 beigefügte Begründung — „cum hic sermo sit publicus in ecclesia in festo ‚Hypa-
 pante‘ habitus“ (30) — deutlich genug erkennen. Es sollte eben Wert darauf gelegt
 werden (und diesen Wert behält das Zeugnis), daß man es hier mit einem Vor-
 gang zu tun hat, der klar bekundet: 1. es handele sich nicht um eine dem Volk
 als neu und fremd erscheinende Meinung, die ja der Homilet wohl kaum in
 solcher Kürze der Beiläufigkeit und Selbstverständlichkeit hätte vortragen können;
 2. daß die ganze Art der vorgetragenen Sentenz nicht den Eindruck macht, die
 Vorstellung einer apokryphen Winkeltradition auf die Kanzel zu bringen, sondern
 auf eine dem Volk bekannte allgemeine Annahme jener Kirche anzuspieren, die
 offenbar nicht von gestern stammte. (Man vergleiche, was oben über Ps.-Modestus
 gesagt worden ist.)

Epiphanius, Hieronymus und andere ‚Gegenzeugen‘

Wir kommen zunächst zu den beiden Kronzeugen, die Altaner wider
 die These von einer apostolischen Assumptaüberlieferung allgemein
 und gegen Faller insbesondere meint ins Feld führen zu können: Epi-
 phanius und Hieronymus. Daß wir sie als hervorragendste Kenner
 nicht nur der altchristlichen Literatur, sondern speziell auch der
 palästinensischen Lokaltradition anzuerkennen haben, ist selbstver-
 ständlich. Ihr Schweigen — wenn es zu erweisen wäre (für Epipha-

nus trifft es nicht zu) — *könnte* befremden. Es wäre allein aber noch nicht beweisend.

Ist denn nun tatsächlich ein Widerspruch zwischen dem Befund bei Epiphanius und Hieronymus einerseits und dem Zeugnis des Presbyter Timotheus andererseits? Beginnen wir mit Epiphanius.

Faller hatte aus dem „Panarion“ des Salaminers vor allem die Widerlegung der Irrlehre 78, die der „Antidikomarianiten“, herausgegriffen und daraus zwei wichtige Stellen (nr. 11 und 24) als besonders belangvoll für die Frage der Assumptaüberlieferung einer eingehenden Untersuchung unterworfen. Altaner glaubt, daß Faller „bei seiner Untersuchung über Epiphanius von einer viel zu schmalen Basis aus argumentiert habe“ (131). Diese Beanstandung kann dazu beitragen, das Thema „Epiphanius und die Assumptaüberlieferung“ seiner noch ausstehenden letzten Klärung entgegenzuführen. Es fordert aber die Billigkeit, darauf hinzuweisen, daß Faller 1. eine wesentlich breitere Basis von Epiphaniustexten heranzieht, als man nach dem Vorwurf Altaners meinen könnte; 2. im Vorwort seiner Schrift ausdrücklich gesagt hat, daß dieser sein erster Versuch einer Darstellung in einer späteren Veröffentlichung zum gleichen Thema ergänzt werden solle; in der jetzigen unvollständigen Darstellung werde er aber vor allem der von Jugie vertretenen Tendenz, die Schweigepause der Assumptaüberlieferung ungebührlich auszuwerten, entgegengestellt. Damit war natürlich auch in gewissem Grad die Textauswahl durch das vorgesteckte Ziel (*corrigendi „quae maioris sunt momenti, reliquis, Deo favente, in tempus posterius remandatis“*; cf. *prologum*) eingengt.

Was nun Altaner zur Verbreiterung der Textbasis beiträgt, um die genuine Meinung des Salaminers zu klären, dürfte kaum zur Stütze seiner These von der Nichtexistenz einer Assumptaüberlieferung im 4. Jahrh. dienlich sein und die beachtlichen Gründe Fallers für das Gegenteil (gerade auch auf Grund des Epiphaniuszeugnisses) schwerlich hinfällig machen.

Was von Altaner aus der „Anker“-schrift des Epiphanius zur Verbreiterung der Basis einschlägiger Texte herangezogen wird, ist lediglich eine Häufung von in der Bibel erwähnten echten Totenerweckungen und Fällen von Auferstehung vor der allgemeinen Auferstehung, die Epiphanius in immer neu angesetztem Beweisgang ins Feld führt gegen jene dort bekämpfte Irrlehre der Origenisten, die behauptete: der Leib, in den wir auferstehen sollen, sei nicht identisch mit dem Leib, den wir bei unsern guten und bösen Werken auf Erden tragen. Die Häufung der Beispiele, die aus dem Alten und Neuen Testament angezogen werden, soll dazu dienen, die katholische Lehre von der Auferstehung des Leibes an Menschen verschiedenster Klassen (Un

beschnittener und Beschnittener, Männer und Frauen, Verheirateter und Unverheirateter, Gerechter und Ungerechter) als allgemeines Gesetz zu erweisen. Soll es da so auffällig und befremdlich erscheinen, wenn der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel mit keinem Wort gedacht ist? Wäre es angebracht gewesen, daß Epiphanius nun gerade in diesem Waffengang mit den Origenisten sein „Non liquet“ bezüglich der Vorgänge beim Heimgang Mariens, über die sich die Schrift ausschweigt, beigefügt hätte? Hätte er sich in dieser Frontstellung gegen die Origenisten nicht ganz inopportun mit seinen gewundenen Darlegungen über die Assumptafrage belastet, die wir aus Adv. Haer. 78 nr. 11 und 23 (worüber gleich mehr) zur Genüge kennen?

Es ist auch wohl keine wirksame Stütze für jenes unzulängliche argumentum e silentio, was Altaner aus dem gegen die marcionitische Gnosis gerichteten Kapitel Adv. Haer. 42 als „eindrucksvolle Aussage“ beibringt. Es geht dort im Scholion 6 um die Galaterstelle (5,19 ff.) von den offenbaren Werken des Fleisches: qui talia agunt, regnum Dei non possidebunt, die von Marcion für seine gnostische Lehre in Anspruch genommen wurde, daß der Sitz des Bösen im Fleische sei. In der „refutatio“ zieht Epiphanius zunächst den biblischen Bericht von der Schöpfung und vom Sündenfall heran und kommt dann auch, beim Beweis auf die Leibunschuld der Heiligen, auf „die heiligste Jungfrau Maria“ mit dem einen Satz zu sprechen: Πῶς οὐ κληρονομήσει Μαρία ἁγία μετὰ σαρκὸς τὴν Βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, ἢ μὴ πορνέυσασα, μὴ ἀσελήγησασα, μὴ μοιχευθεῖσα, μηδέν τι τῶν ἀνηκίστων σαρκὸς ἔργων ἐργασασμένη, ἀλλὰ ἄχραντος μείναςα; Petavius übersetzt (PG 41, 778): Nonne sanctissima Virgo Maria cum ipsa carne coeleste regnum carpesset; cui neque vitium est unquam oblatum, nec libidine est ulla aut adulterio foedata; neque quidquam ex nefariis illis carnis operibus admisit, sed integra inviolataque perstitit? Altaner fragt nun angesichts dieser Stelle: „Ist in diesem kurzen Satz nicht eindeutig gesagt, daß Epiphanius auch für Maria die Aufnahme ihres Leibes in den Himmel erst von der Zukunft erwartet?“ (132). Uns will hingegen scheinen, daß wir es hier nur mit einem der vielen Fälle zu tun haben, wo die futurische Sprechweise nicht eine zeitlich noch ausstehende Erfüllung meint, sondern eine logisch zu erschließende Folge. Entspricht es doch durchaus dem gewöhnlichen Sprachgebrauch und richtigem Empfinden, von einer unterstellten Voraussetzung aus fragend in Zukunftsform von einer Folge zu reden: „Wenn dem so ist, wird dann...“ So liegt der Fall doch ganz augenscheinlich auch hier bei der Epiphaniusstelle. Kurz vorher hieß es, man dürfe den Paulustext 1 Kor 15, 50: σὰρξ καὶ

*αἷμα βασιλείαν Θεοῦ οὐ κληρονομήσουσιν*⁶ (PG 41, 777) nicht in fälschlichem Sinn dahin verallgemeinernd auslegen, als ob alles Fleisch schlechthin schuldig und vom Himmelreich ausgeschlossen sei. Wenn nämlich von allem Fleisch und Blut schlechthin gelten würde: *οὐ κληρονομήσουσιν*, wird dann auch die heiligste Jungfrau Maria mit ihrem Fleisch das Himmelreich nicht erben (*πῶς οὐ κληρονομήσει*)? Hier gilt grundsätzlich das gleiche, was für die analogen Fälle bei ähnlich gebauten Texten anderer Kirchenväter zu sagen ist. Tillemont, der quellenkundige Kritiker des 17. Jahrh., hat sie schon größtenteils zusammengetragen. Es handelt sich vor allem um gewisse Texte bei Athanasius, Hieronymus, Ambrosius, Augustinus und Avitus von Vienne⁷.

Es sind daher von Altaner keine eindeutigen Texte im Sinne der Gegenthese namhaft gemacht worden, die Faller hätte heranziehen müssen. Ebenso wenig hat Faller „einen von Epiphanius nirgends ausgesprochenen Gedanken von der Assumptio in den (von ihm analysierten) Text hineingetragen“, wie Altaner (133) meint. Er hat vielmehr die allein wirklich für die Frage in Betracht kommenden Texte (wohlgemerkt: Plural) methodisch sauber analysiert und vorsichtig auf ihren gemeinten Sinn untersucht. Daß er dabei zunächst an Hand des in Adv. Haer. 78 eingeflochtenen Epiphaniusbriefes die Doppelgestalt der in Arabien grassierenden Häresie der Antidikomarianiten und des abgöttischen Marienkultes der Kollyridianerinnen als zeitlichen und geistigen Hintergrund auswertet, entspricht ganz den Forderungen einer wissenschaftlichen Interpretation dieser wichtigen Epiphaniustexte. Nicht minder auch, daß er zur Bestätigung der Ergebnisse aus Texthintergrund, Textanalyse und Textvergleich die Indizien aus andern zeitgenössischen Assumptazeugnissen heranzieht. Fällt auch das Zeugnis des Presbyter Timotheus von Jerusalem aus, es bleibt jedenfalls immer noch sehr wahrscheinlich, daß eine ältere Fassung des „Transitus“ schon damals im Umlauf war. Gerne sähe man bei Altaner, wo er sich mit der von ihm als „unbezweifelbar

⁶ Epiphanius beläßt es bei der von Marcion gewählten Lesart *κλήρονομήσουσιν* (statt: *κλήρονομήσαι οὐ δύναται*), wozu der textkritische Apparat der Editionen zu vergleichen ist.

⁷ Man vgl. dazu den Abschnitt in meiner Schrift „Zum gegenwärtigen Stand der Assumptfrage“, der den Titel trägt: „Entgegenstehende Vätertexte“ (S. 36 ff.). Dort ist auch schon (um das hier gleich beizufügen) die Antwort vorweggenommen auf einen Einwand Altaners (134) aus Hieronymus (Contra Rufinum 2, 5 [PL 23, 447]; Epist. 75, 2 [PL 22, 687] — wozu ich noch eine ähnliche Stelle aus Contra Joannem Hierosol. 31 [PL 23, 399] gebracht habe); ferner ebendort schon die Antwort auf den jetzt nochmal von Altaner (134) vorgebrachten Einwand aus dem „*unus et solus Christus, adhuc resurrectione perpetua resurrexit*“, ein „*modus elenchi*“, dem wir in dieser oder jener Variante bei Athanasius im Osten, bei Ambrosius, Augustinus und Avitus von Vienne im Westen begegnen (vgl. meine oben angezogene Assumptastudie, 38 ff.).

eindeutige Äußerung“ bezeichneten Stelle Adv. Haer. 78, 24 befaßt — es ist der eine der beiden Grundtexte Fallers —, eine nähere Begründung für seine Behauptung, man dürfe, „wenn man im Ideenkreis des Autors bleibe, nichts herauslesen, was zur These der Assumptio führt“ (133). Hatte doch immerhin selbst ein so unerbittlicher Kritiker wie J. Ernst in Bezug auf Adv. Haer. 78, 11 — es ist der zweite der Fallerschen Grundtexte, von dem Altaner selbst meint, er spreche im wesentlichen dieselben Gedanken aus (133) — zugestanden, daß „unter den etwas mysteriösen Worten dennoch die Möglichkeit von Tod, Begräbnis, Auferweckung und leiblicher Himmelfahrt Mariens ausgesprochen sein könnte“⁸. Und wenn Ortiz de Urbina [wie Altaner gelegentlich selbst anmerkt (133)] bei Epiphanius einen leisen Hinweis auf die Assumptio findet (OrChrPer 1940, 22), so erledigt sich das — nach allem, was wir hier gesagt haben — nicht mit dem Vorwurf einer „isolierten Betrachtung“, den Altaner dann wohl auch gegen die eingehende Erörterung der Epiphaniustexte bei Bovér, *La Asunción de María*, Madrid 1947, 122 ff. erheben müßte.

Fest der ‚Dormitio‘

Widerspricht nun etwa das Fehlen eigener Marienfeste und speziell eines Festes der ‚Dormitio‘ oder der ‚Assumptio‘ einer schon für das 4. Jahrh. angenommenen apostolischen Assumptioüberlieferung? Faller hat das verneint mit dem Hinweis darauf, daß sich die Person Mariens für Kult und Kerygma noch nicht von der Person Christi so abgehoben hatte, wie das nachmals nach Abschluß der trinitarischen und christologischen Dogmenentwicklung der Fall wurde. In den Festen des Herrn, namentlich Epiphanie und Weihnachten, wurden die Mariengeheimnisse nach dem Stand der damaligen liturgischen Entwicklung einschlußweise mitgefeiert, während die Gedächtnisfeier von Märtyrern gemäß einem ganz andern liturgischen Entwicklungsgesetz schon längst zur selbständigen Entfaltung gelangt war.

Jugie nimmt an, ein Fest des Todes und der leiblichen Himmelfahrt Mariä lasse sich erst für das letzte Drittel des 6. Jahrh. belegen. Faller ist geneigt, schon für das ausgehende 5. Jahrh. ein Marienfest anzunehmen, das deutlich vom weihnachtlichen Kreis geschieden und ein wirkliches Fest des glorreichen Heimgangs Mariens gewesen wäre. In jedem Fall bleibt die Frage, wie sich für das 4. Jahrh. das „*silentium liturgicum*“ mit der Annahme vertrage, daß dennoch schon eine apostolische Überlieferung der Assumpta bestanden habe. Wiederum gilt es zu bedenken, daß eine solche Überliefe-

⁸ Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge 7 (1930) 25 Anm.

nung nicht schon formell ausdrücklich gewesen zu sein braucht, erst recht also nicht allgemein ausdrücklich im Bewußtsein der Zeit gestanden haben muß, und wiederum erst recht nicht so, daß sie nun auch schon einen liturgischen Ausdruck hätte finden müssen. Denn Altaner stimmt darin gewiß mit uns überein, daß eine besonnene historische Kritik sich angesichts des Schweigens der Quellen nicht nur vor einem trügerischen „argumentum e silentio“ hüten wird, sondern auch nicht einem fehlgehenden Apriorismus, wie es hätte sein müssen, noch auch einem geschichtsfremden Anachronismus verfallen darf, der von einem dogmen- und kultgeschichtlich entwickelten späteren Bild aus meint rückschauend Ähnliches schon im 4. Jahrh. als fällig erwarten zu dürfen. Gewiß bedurfte es nicht einer schon entwickelten Christologie oder theologischen Metaphysik, um ein geschichtliches Wunder wie die Auferstehung oder die Himmelfahrt des Herrn aus echter glaubwürdiger Überlieferung entgegenzunehmen und fortzupflanzen. Darum gilt aber noch nicht — wie man nach Altaner (137) meinen müßte — der Schluß a pari: man müßte bei einer apostolischen Überlieferung der wunderbaren Himmelfahrt Mariens doch wohl ein Gleiches für die Kunde und Bekundung derselben im 4. Jahrh. erwarten, was jedoch durch das Schweigen der Quellen widerlegt werde. Das psychologische Apriori eines gleichgerichteten Interesses der Zeitgenossen vorausgesetzt, ist es dennoch eine Verkennung der ‚disparitas in paritate‘, wenn Altaner sich auf die angebliche ‚paritas‘ mit den apokryphen Kindheitsevangelien beruft. Wir kommen weiter unten — in anderem Zusammenhang — darauf zurück.

Mariengrab?

Nur der Vollständigkeit halber sei noch auf die kritische Frage Altaners betreffs einer schon angeblich im 4. Jahrh. umgehenden und örtlich fixierten Überlieferung vom Grab Mariens im Tal Josaphat bei Jerusalem eingegangen. Altaner stellt dieser Annahme (bei Faller) ein Argument in Frageform entgegen: „Wie ist es zu erklären, daß Hieronymus von den Grabstätten einer langen Reihe, besonders alt- und neutestamentlicher und altchristlicher Personen in und außerhalb von Jerusalem und des Heiligen Landes spricht, niemals aber ein Mariengrab erwähnt?“ (133 f.) Um so auffälliger findet er dieses Schweigen als doch — nach Ausweis des Briefes von Paula und Eustochium aus dem bethlehemitischen Kloster an Marzella nach Rom (PL 22, 485 ff., bes. 489—92) — die heiligen Stätten und Gräber das Ziel vieler Pilger waren. Meinerseits möchte ich gerne zugeben, daß man in jenem Brief (dem 46. in der Sammlung der Hieronymusbriefe bei Migne), namentlich in der Ausmalung eines Rundgangs bei der Peroratio des Briefes, eine Erwähnung des Mariengrabes erwarten dürfte, wenn damals schon eine solche Überlieferung mit genauer Ortsangabe bestand (wie es nachher im 5. oder wenigstens im 6. Jahrh. der Fall war). Immerhin bleibt zu bedenken, daß es auch hier nicht angeht, a priori jede, wenn für uns heute auch nicht mehr feststellbare Ursache auszuschließen, warum in diesem „Wallfahrtsplan“ das Mariengrab in der

Nähe des Ölbergs nicht miterwähnt wird. Könnte nicht vielleicht die Kritik des geistlichen Vaters Hieronymus an der Ortsüberlieferung die Ursache des Übergehens im Briefe seiner geistlichen Töchter gewesen sein, was aber noch nicht eine Unkenntnis von einer umgehenden Assumptaüberlieferung zu sein brauchte. Steht doch fest, daß Epiphanius, neben Timotheus und Hieronymus ebenfalls ein guter Kenner der palästinensischen Traditionen, zwar von sich bekennt, nicht zu wissen, ob Maria überhaupt gestorben und wo sie begraben worden sei, an der Tatsache ihrer leiblichen Verherrlichung aber nicht zweifelt. Und wenn — was immer noch recht wahrscheinlich bleibt — der apokryphe ‚Transitus‘ in einer seiner frühesten Gestalten schon im 4. Jahrh. im Umlauf war, würde sich das Gesamtbild der Assumptaüberlieferung in jener Zeit recht gut verstehen lassen. Weitere Forschung mag wachsende Klärung und Sicherheit bringen.

Sehen wir hier noch zu, was es mit Altaners Kritik an Fallers historischer Beurteilung der apokryphen Assumptaüberlieferung auf sich hat.

Apokryphen

Da könnte sich vielleicht jemand durch die bei Fachleuten nicht seltene Warnungstafel einschüchtern lassen, die diesmal konkret lautet: „Wer sich nicht in mühsamer Einzelforschung mit Problemen der unübersehbar reichen Legendenliteratur beschäftigt und sich nicht eine genaue Vorstellung über die geistesgeschichtlichen Voraussetzungen und die literarischen Kompositionsgesetze dieser Literaturgattung verschafft oder wer nicht zum mindesten eine sichere Kenntnis der unter Führung der Bollandisten (Hippolyte Delehaye!) geleiteten Forschungsarbeit gewonnen hat, wird kaum in der Lage sein, ein zutreffendes Urteil über ein Literaturprodukt wie den ‚Transitus‘ zu fällen und die Schrift in die richtigen Zusammenhänge zu stellen“ (136).

Es wird wohl kaum einen Theologen von heute geben, der sich zur Assumptafrage geäußert hat und dabei nicht gewußt oder nicht gegenwärtig gehabt hätte, daß die darauf bezüglichen apokryphen Schriften „in einer Zeit geschrieben wurden, in der die mit freischaffender Phantasie komponierte, wild wuchernde Literatur der legendären Märtyrer- und Heiligengeschichten entstanden ist“ (136). Niemand wird übersehen, daß in derselben Zeit (vom 4.—6. Jahrh.) „die so zahlreichen unechten ‚martyria‘ und ‚passiones‘ sowie die zum größten Teil unhistorischen Berichte über Entdeckungen von Märtyrergräbern und Reliquien verfaßt worden sind“ (ebd.). Daß jene Literatur dem Bedürfnis der breiten Masse der Christen nach Wunderberichten entgegenkam, „die es schmerzlich empfanden, daß die Überlieferung über die Heldenzeit des Christentums — die ersten drei Jahrhunderte — so spärlich und dürftig war“, sind zeit- und geistesgeschichtliche Hintergründe, über die wohl kaum ein Assumpta-theologe von heute im Unklaren gewesen ist. Über literarische Kompositionsgesetze damaliger Legendenliteratur würde er allerdings

nicht ungerne eine Belehrung begrüßen von seiten derer, die sich in mühsamer Einzelforschung mit dieser Literaturgattung befaßt haben. Vielleicht gibt uns der Verfasser anderwärts einmal konkrete Hinweise auf solche ‚Gesetze‘ altchristlicher oder wenigstens damaliger Legendenliteratur. Auf der Suche nach einem historischen Kern, der sich vielleicht darin finden oder gar annähernd bestimmen lassen könnte, ist „dem aus andern Bezirken der theologischen Wissenschaft Kommenden“ jede Handreichung des Spezialkenners willkommen. Daß man in der reichen Literatur apokrypher Evangelien und Apostelgeschichten es nicht selten mit einem historischen Kern zu tun hat, bestreitet aber wohl kaum ein ernster Forscher, und gewiß nicht Altaner. Um so mehr befremdet, daß er diese Möglichkeit in unserm Fall so ganz und gar von der Hand weist, obwohl man ihm gern alle Sicherung zubilligen wird, um „nicht unter dem Einfluß von hier sich einschaltenden Stimmungen und Wünschen nur zu leicht ein Fehlurteil zu fällen und dort eine geschichtliche Überlieferung anzunehmen, wo es sich tatsächlich nur um eine apokryphe Dichtung handelt“ (136).

Gegen die Annahme der Möglichkeit (mit der eine vorurteilslose Prüfung zu Beginn der kritischen Quellenanalyse jedenfalls zunächst einmal noch rechnen muß) bringt der Verfasser drei Argumente vor, die besondere Aufmerksamkeit verdienen. Wir heben sie heraus und bringen sie zunächst textgenau, wenn auch in veränderter Reihenfolge:

Argument A: „Derjenige, der mit der Annahme operiert, daß dem ‚Transitus‘ eine historische Überlieferung zugrunde liegt, müßte irgendwie verständlich machen können, daß und warum z. B. ein anerkannter legendärer Vorgang wie die im Protoevangelium Jacobi berichtete ‚Praesentatio BMV in templo‘, bereits im 2. Jahrh. fixiert worden ist, während eine angeblich vorhandene historische Tradition über die viel bedeutungsvollere Assumptio keine Beachtung gefunden hat und bis auf den Autor des ‚Transitus‘ unbeachtet geblieben ist“ (136 f.).

Argument B: „Niemand vermag auch nur vermutungsweise eine befriedigende Antwort auf die Frage zu geben, warum gerade dem unbekanntem Verfasser einer solchen phantastisch ausgeschmückten Legende das angeblich bis dahin unterirdisch fließende Bächlein einer echten historischen Tradition zugeleitet worden sein sollte, während die nicht wenigen zeitgenössischen Großen, bei denen für die Aufnahme solcher Überlieferungen unendlich günstigere Voraussetzungen gegeben waren, nichts davon erfahren oder die angeblich vorhandene Tradition nicht ernst genommen hätten“ (136).

Argument C: „Auch die Tatsache, daß der ‚Transitus‘ während mehrerer Jahrhunderte teilweise mit Mißtrauen aufgenommen, teilweise gänzlich abgelehnt wurde und sich nur langsam gegen Widerstände Ansehen und Geltung verschafft hat, spricht dafür, daß die Menschen, die mit der Schrift bekannt wurden, durch keine irgendwie geartete historische Tradition auf die aus angeblich apostolischer Quelle stammende so außerordentlich wichtige und Aufsehen erregende Kunde seelisch vorbereitet und empfänglich waren“ (137).

Prüfen wir die Tragkraft dieser Trias von Argumenten, die den Eindruck erwecken könnten: *funiculus triplex difficile rumpitur*.

A: Das 1. Argument unterstellt eine *Paritas* und zieht einen Schluß *a minori ad maius*. Legende hier (im ‚*Transitus BV*‘), Legende dort (im angezogenen Beispiel des Jakobusevangeliums). Und der Schluß *a minori ad maius*: Wenn die „*praesentatio in templo*“ ohne Stütze einer nachweislichen geschichtlichen Überlieferung die Aufmerksamkeit schon im 2. Jahrh. so auf sich zog, wie es aus dem literarischen Produkt des Jakobusevangeliums zu ersehen ist, dann hätte es damals auch schon die *Assumptio* tun müssen; denn die *Assumptio* ist an sich viel bedeutungsvoller und hätte den angeblichen Vorzug einer historischen Überlieferung von den Aposteln her für sich gehabt. Zunächst ist nun gegen die angerufene Parität geltend zu machen, daß sie ganz im Äußerlichen stecken bleibt. Man lese nur einmal bei Hennecke, Handbuch zu den Neutestamentlichen Apokryphen, Tübingen 1904, 96 ff. die von A. Meyer geschriebene Einleitung zu den Kindheitsevangelien nach und man wird — auch nach gebotenen Abstrich des rationalistischen Einschlags — durchaus verständlich finden, warum und wie es zu den apokryphen Kindheitsevangelien und Marienlegenden kam, wird andererseits auch mehr als skeptisch gegen die apriorische Forderung werden: es hätte damals auch die *Assumptio* ihren literarischen Niederschlag in apokrypher Legendenliteratur finden müssen. Auch die Vorzugsannahme einer geschichtlichen Überlieferung für die *Assumptio* ändert daran nichts, weil sie für die Zeit und ihr Motiv der Legendenbildung kein Kriterium der Auswahl des Objekts abgab, so wenig wie die objektiv größere Bedeutung der *Assumptio* (die übrigens damals noch gar nicht in weiteren Kreisen bekannt, geschweige denn in ihrer dogmatischen oder kerygmatischen Bedeutsamkeit zum Bewußtsein gekommen zu sein brauchte).

B: Bei dem 2. Beweise Altaners sind zwei Gegenfragen angebracht. Ist die Annahme eines historischen Kernes auch in der apokryphen Assumptioliteratur, speziell beim unbekanntem Verfasser des ‚*Transitus*‘, davon abhängig, ob wir heute noch angeben können, auf welchem konkreten Weg dem Verfasser damals das Rinnsal einer echt apostolischen Assumptaüberlieferung zugeleitet worden ist? Es brauchte der Kern einer vermutlichen Überlieferung (etwa aus dem Kreis um Johannes) nicht schon bald einen literarischen Niederschlag zu finden, wie es etwa die kurzen, aber bedeutsamen Angaben über die Evangelien bei Polykarp und Papias haben, noch brauchte eine solche, zunächst lokale Überlieferung schon recht bald zur allgemeinen Kenntnis kommen. Ob der ‚*Transitus*‘ in Palästina oder Syrien oder Kleinasien oder sonstwo im Orient verfaßt worden ist

— die Frage ist bekanntlich noch nicht geklärt, sowenig wie die genaue Zeit seiner Entstehung —, wo und auf welchem Weg im weiten Verbreitungsgebiet ein vermutliches Rinnsal echt apostolischer Überlieferung eingemündet sein möchte, vermag z. Zt. gewiß niemand zu sagen. Ist die ganze Angelegenheit deswegen schon als erledigt zu betrachten? Oder ist es nicht doch berechtigt, bei aller kritischen Zurückhaltung die Möglichkeit auch eines rein historischen Nachweises älteren Überlieferungsgutes im ‚Transitus‘ offen zu lassen? Ob und wieweit man dann die Indizien für eine wahrscheinliche Traditionslinie bis ins 2. Jahrh. hinauf anerkennen will, die einen Anschluß an die noch sehr im Dunkel verharrende Gestalt und Autorschaft des Leucius Charinus herstellen sollen, und wie man sich zur Inhaltsbestimmung einer derartigen Überlieferung stellen mag, darüber ist dann das Wort der weiteren Forschung anheimgegeben. Für den Nachweis einer echten Assumptaüberlieferung ist ihr Ergebnis in keinem Fall entscheidend und völlig entbehrlich.

C: Tatsache ist, daß der ‚Transitus‘ durch mehrere Jahrhunderte hindurch zwar nicht allgemein, aber doch weithin und in kirchlich angesehenen Kreisen — nicht zuletzt in Rom selbst — stärkstem Mißtrauen begegnete, gelegentlich sogar gänzlich und offiziell kirchliche Ablehnung erfuhr, wie aus dem sog. Gelasianischen Dekret (PL 59, 162) feststeht, das ins Decretum Gratiani aufgenommen und so dem Mittelalter gegenwärtig gehalten wurde. Erst nach Überwindung zäher Widerstände gelangte die Schrift allmählich zu allgemeinem Ansehen im Mittelalter. Noch heute können wir an Bedas scharfer Kritik des Apokryphon (PL 92, 1014f.), an dem ps.-hieronymianischen Brief „Cogitis me“ (PL 30, 126ff.), der ps.-augustinischen Assumptapredigt (Sermo 208; PL 39, 2130ff.) und in etwa auch aus dem ps.-augustinischen Traktat „De Assumptione BMV“ (PL 40, 1141ff.) Art und Grad der Widerstände ermessen, die der „Transitus“ zu überwinden hatte, bis er zu seinem allgemeinen Ansehen im Mittelalter gelangte. Der nur langsam weichende Widerstand hat sicher Gründe in der „massiven Wundersucht“ oder richtiger noch in der phantastischen Darstellung des apokryphen Buches ganz allgemein. Die ablehnende Haltung kann auch zum Teil „aus dem sich aufdrängenden Empfinden hervorgegangen sein, daß solch wunderbare Berichte, mochten sie auch die hl. Jungfrau betreffen, nicht angenommen werden durften, da die bisherige Tradition der Kirche nichts davon wußte“ (136) — vielleicht vorsichtiger und richtiger gesagt: nichts zu wissen schien. In der Tat war ja weithin und selbst in kirchlich sehr maßgebenden Kreisen auf dem Erdkreis — Rom nicht ausgenommen — kein Bewußtsein von einer apostolischen Assumptaüberlieferung vorhanden. Die mögliche Existenz einer doch

im Schoß der Kirche weitergegebenen Überlieferung der leiblichen Aufnahme Mariä in den Himmel ist damit aber keineswegs ausgeschlossen. Ganz abgesehen davon, daß die implizite Offenbarung marianischer Grundgeheimnisse und Gnadenvorzüge, sowie die apostolische Überlieferung einer so einschlußweise mitgeoffenbarten Wahrheit von der leiblichen Aufnahme Mariens, deren Enthüllung dem Walten des Geistes, der die Kirche Christi in alle Wahrheit zu ihrer Zeit einführt, anheimgegeben ist, von dem positiven Nachweis einer konkret empirischen Überlieferung unabhängig bleibt. Gerade wegen seiner von geschichtlicher Beweisnot unbelasteten Freiheit kann sich der Dogmatiker und theologische Dogmengeschichtler mit um so größerer Liebe und Andacht zum Kleinen auch dem feinsten Geäder vom vermutlichem Gestein apostolischer Überlieferung selbst in den Apokryphen hingeben. Er wird sich der kritischen Aufgabe, „pretiosum a vili“ zu scheiden auch jetzt noch stellen, wo Altaner erklärt: „Wenn heute manche Gelehrte der Meinung sind, daß diesem sicher legendären Bericht doch eine echte historische Überlieferung zugrunde liege, so kann dafür kein ernst zu nehmendes Argument angeführt werden“ (136).

Lehrreich ist übrigens folgende Gegenüberstellung: Altaner will aus den Widerständen, denen der ‚Transitus‘ begegnete, den Schluß ziehen, „daß die Menschen, die mit der Schrift bekannt wurden, durch keine irgendwie geartete historische Tradition auf die aus angeblich apostolischer Quelle stammende, so außerordentlich wichtige und Aufsehen erregende Kunde vorbereitet und empfänglich waren“ (137). Scheeben hingegen zieht aus dem Dasein und der Verbreitung des Buches den Schluß, „daß damals die ‚substantia facti‘ dem Bewußtsein der Gläubigen nicht als etwas Fremdartiges, sondern als etwas Sympathisches erschien“ (Dogmatik III 5, nr. 1737). Und er läßt der Vermutung Raum, daß die Schrift sich vielleicht an irgend eine schon bestehende, kürzer gefaßte historische Tradition angeschlossen, fügt aber mit Recht hinzu, daß eine solche bloße Vermutung noch entfernt nicht hinreichte, um das Dasein einer solchen zu beweisen (ebd.).

Alles in allem scheinen also doch jene Theologen von ehedem und heute recht zu behalten, die sagen: auch rein geschichtlich gesehen stoße man auf einen doppelten Weg der auf uns gekommenen Assumptaüberlieferung — den von den Apokryphen her und den von der Apokryphenliteratur unabhängigen älteren und ursprünglichen Weg.

II

Der zweite Altaner-Artikel, der sich mit Jugies Werk befaßt, berührt sich nicht nur, sondern überschneidet sich vielfach mit den Ausführungen des ersten, der sich mit Fallers großenteils gegen Jugie gerichteter Schrift auseinandersetzt. Den längeren Exkurs, in dem Altaner „die im wesentlichen ablehnende, aber nicht genügend begründete Stellungnahme Jugies in der Frage der Schriftbeweise ergänzen

will“, übergehen wir hier und jetzt, um beim Thema der historisch-theologischen Assumpta-Tradition zu bleiben. Altaners Einstellung, Verfahren und Auffassung erweisen sich — von den teilweise noch schärferen Urteilen über „organisierte Aktionen einer Definierungspropaganda“ und die „in ihrem Dienst stehende Spezialliteratur“ abgesehen — im wesentlichen als gleich mit der Haltung des ersten Artikels. Wir heben auch hier wieder die wesentlichsten Punkte heraus, indem wir sie für unsere Gegenäußerungen zu Gruppen zusammenfassen. Jedoch erscheint es uns angebracht, einen Haupt Gesichtspunkt aus unserer einleitenden grundsätzlichen Betrachtung in der bis jetzt gewonnenen konkreten Anwendung des ersten Teiles hier vornanzustellen.

Die Assumpta-Tradition aus der Sicht von heute

Einwandfrei steht heute fest, daß der über den ganzen Erdkreis zerstreute Episkopat die Lehre von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel mit moralischer Einhelligkeit als eigentliches Offenbarungsgut bezeugt.

Es braucht hier nicht noch einmal auf das Material und die Auswertung in den von Hentrich und de Mooss herausgegebenen zwei Bänden der „Petitiones“ hingewiesen zu werden, auf die sich Papst Pius' XII. eingangs seiner an den Welt episkopat gerichteten Rundfrage vom Mai 1946 bezog. Inzwischen ist auch das wesentliche Ergebnis jenes hochbedeutsamen Schritts der amtlichen päpstlichen Anfrage bei allen Residential- und Titularbischöfen des Erdkreises bekanntgegeben. Pius XII. hat in einer Audienz des Generalkapitels des Servitenordens am 7. Juni 1947 (in der ihm die Gesamtpetition der Assumptadefinition jenes Ordens überreicht wurde) in seiner Ansprache erklärt: es seien jetzt schon die Antworten fast aller Bischöfe auf seine Rundfrage eingetroffen, und es hätte sich die ganz überwältigende Mehrheit („la stragrande maggioranza“) mit begeisterter Zustimmung geäußert; nur ganz wenige hätten einige Bedenken bezüglich der Opportunität einer solchen Definition⁹.

Diese Lehre muß also wenigstens in einer der beiden Offenbarungsquellen sicher — wenn auch nur einschlußweise — enthalten sein. Die theologische Streitfrage um die Unterscheidung von „formaliter implicitum“ und „virtualiter implicitum“ — ihren terminologischen Sinn, ihre innere Begründung, ihren Unterscheidungswert für definierbare und nicht definierbare Wahrheiten — ist von nachgeordneter Bedeutung, wenn, wie es tatsächlich der Fall ist, die Lehre von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel wirklich objektiv geoffenbart ist. Nur durch Offenbarung kann es in der Kirche ein Wissen um die schlechthin transzendente Wahrheit der leiblichen Verklärung Mariens im Himmel geben, wie immer es um ein Wissen

⁹ Vgl. W. Hentrich S.J., Die assumptionistische Bewegung unserer Tage unter den Theologen und im Seelsorgeklerus: *Anima* 4 (1949) 377 f.

und seine Quelle bezüglich Tod und Auferweckung Mariens bestellt sein mag, was jedenfalls nicht den Kern des eigentlichen Geheimnisses ausmacht, wofern es überhaupt — „in recto“ oder „in obliquo“ — dazu gehört. Selbst wenn uns eine verlässliche Kunde von Augenzeugen über Tod, Wiederauferweckung und Entrückung Mariens oder über eine Entrückung ohne vorausgegangenen Tod überkommen wäre, würde die dogmatische Sicherheit über die leibliche Aufnahme in die Verklärung des Himmels immer noch erst einer eigentlichen objektiven Offenbarung bedürfen. Daß eine solche — etwa im Johanneskreis — bestanden haben kann, ist zwar nicht zu bestreiten, aber als wirklich erfüllt nicht zu beweisen.

Manche Theologen lassen es — angesichts des Schweigens der Schrift und der Schweigezone der ersten christlichen Jahrhunderte — einfach bei einem *Non liquet* über Art und Weg der Offenbarung ins Bewußtsein der frühen Kirche bewenden und begnügen sich mit der später immer deutlicher erkennbaren und heute zur vollen Sicherheit gebrachten Tatsache solchen Offenbarungsbewußtseins in der Kirche. Andere schließen aus dem Auftreten expliziter Zeugnisse in nachephesinischer Zeit auf heute nicht mehr erkennbare Rinnsale einer — wenn auch spärlichen und verdunkelten — mündlichen Überlieferung aus apostolischer Zeit. Wieder andere begnügen sich mit einem Offenbarungsbewußtsein der Urkirche über die konkrete Stellung Mariens im Heilsplan mit ihren teils explizit, teils implizit erkannten Privilegien, aus dem sich nach einem inneren Entfaltungsgesetz der Glaubenserkenntnis in der Kirche auch das Assumptageheimnis zu seiner fälligen Zeit immer deutlicher bekundet habe¹⁰.

Jedenfalls — und darauf kommt es uns hier immer wieder und vor allem an: Die Offenbarungstatsache des Assumptageheimnisses steht einwandfrei fest, muß also in der mit den Aposteln abgeschlossenen Offenbarung mit enthalten gewesen und geblieben sein. In diesem Licht will die historisch-theologische Tradition gesehen und mit den Mitteln echter theologischer Wissenschaft erforscht sein. Den Belangen streng historischer Forschung tut es keinen Eintrag, wenn der Theologe weiß, daß die dogmatische Sicht mit ihren besonderen Kriterien die streng historische Sicht nicht verletzt, sondern — nach eigenem, höherem Gesetz und ohne Verwischung der Gesichtspunkte — ergänzt. Auf der theologischen Ebene darf und muß sich das jetzt so sichere Wissen des Theologen um die Offenbarungstatsache des Assumptageheimnisses bewähren sowohl beim Befragen der Schrift

¹⁰ H. Rondet S.J. hat in einem Referat über Methodenfragen der Assumptologie (auf einer Tagung von Mariologen zu Lyon, September 1948) in diesem Sinn einen Weg „à la Newman“ befürwortet, ohne indes die dabei auftauchenden Bedenken befriedigend zu zerstreuen. Vgl. *Bulletin de la Société Française d'Etudes Mariales* 6 (1949) 59 ff.

wie bei der spekulativen Erschließung mariologischer Prinzipien, Folgerungen und Analogiezusammenhänge — dort auf Ansätze der Assumptalehre, hier auf Kongruenz oder darüber hinausgehende Exigenz. Der Theologe wird sich dabei des Unterschieds bewußt bleiben, was er mit und was er ohne jene Voraussetzung zu erkennen vermag. Aber daß er seine Voraussetzung, zu der er sich bekennt, zu rechtfertigen und ihr Licht in Dienst zu nehmen weiß, bewahrt ihn — grundsätzlich wenigstens — ebenso vor einer Plusmacherei sogenannter Maximalisten, wie vor der falsch abgeblendeten Blickverengung der Minimalisten.

Die Assumpta-Tradition hat ihre Geschichte und geschichtliche Entwicklung, die in vieler Hinsicht jener von dem Dogma der Unbefleckten Empfängnis ähnlich ist, was schon zu vielen Vergleichen und Schätzungen Anlaß war. Aber auch andere dogmengeschichtliche Vergleiche lassen erkennen, wie berechtigt und fruchtbar es ist, vom entfalteten Stadium der entwickelten Tradition „retrospektiv“ theologische Erkenntnisse der echten Überlieferung und ihres Wachsens zu gewinnen, die einer vor-theologischen, vorwiegend oder rein profanen Betrachtung verschlossen bleiben. Die wirklich sachgemäße Methode wird doch die sein müssen, die „theologica theologice“ angeht und behandelt, das aber heißt: von der im Glaubensbewußtsein und Lehramt der Kirche angenommenen und vorgelegten Tatsache der Offenbarung, wie sie für das Assumptageheimnis feststeht, auszugehen und die damit gegebenen Kriterien auch beim Durchforschen von Schrift und Überlieferung zu ihrem Recht und Ertrag kommen zu lassen¹¹.

Nochmals Ps.-Timotheus und Epiphanius

Auf das durch die jüngste Abhandlung Dom Capelles in den „Ephemerides Liturgicae“ (1949) neu gestellte Problem der bislang dem Presbyter Timotheus von Jerusalem zugeschriebenen Hypapante-Homilie sind wir in unserer Erwiderung auf Altaner I ausführlich zu sprechen gekommen. Inzwischen beruft sich nun auch Altaner (in seinem zweiten Artikel) seinerseits auf Capelle, bringt aber für die Behauptung, der fragliche Text enthalte kein Zeugnis für die Assumptio (135) keine eigene neue Begründung. So darf es denn auch bei den Darlegungen unserer ersten Erwiderung sein Bewenden haben.

¹¹ Vgl. dazu G. Filograssi S.J., *La definibilità dell'Assunzione di Maria*. Studio Teologico, Rom 1949, 20 ff. Vom selben Verf. *Traditio divino-apostolica et Assumptio B.M.V.*: Greg 30 (1949) 454 ff.; 473 ff.

Zum Epiphanius-Zeugnis wird von Altaner nur noch einmal die früher ausgesprochene Auffassung wiederholt: bei dem Salaminer zeige sich erstmals ein gewisses theologisches Interesse an dem Ausgang Mariens, über den er sich seine Gedanken gemacht habe, ohne eine bestimmte Meinung zu wagen; es sei ihm eben keine historische Überlieferung über die Assumptio bekannt gewesen. Neues wird nicht gebracht. Selbst Jugie nimmt nach Altaners Meinung zuviel an, wenn er behaupte, Epiphanius habe zwar die Frage nach der Assumptio gestellt, nicht aber lösen können (135).

Das Apokryphenproblem

In der Apokryphenfrage werden Jugies Verdienste um die kritische Sichtung der rund zwanzig verschiedenen Versionen von Altaner hervorgehoben, wobei erneut (und in Übereinstimmung mit Jugie) Nachdruck darauf gelegt wird, daß den Verfassern der Apokrypha „keine ernst zu nehmende historische Überlieferung zu Verfügung gestanden habe“ (136). Immerhin wird (wiederum in Übereinstimmung mit Jugie) zugegeben, daß jenen historisch wertlosen apokryphen Legenden doch insofern eine gewisse dogmengeschichtliche Bedeutung zukomme, als „diese Legendenschreiber und -bearbeiter offenbar erstmals die der christlichen Gläubigkeit sich aufdrängende Frage nach dem Ausgang der hl. Jungfrau und insbesondere nach dem Schicksal ihres Leibes in ihrer Art und mit ihren Mitteln zu beantworten suchten“ (ebd.).

Gerade hier aber fragt eine gelassen weiterforschende Theologie — gelassen, weil die Tatsache und der Wahrheitsgehalt der theologischen Assumptatradition hiervon unabhängig auf anderem Wege feststeht —, ob wirklich, wie immer wieder behauptet wird, die dogmenhistorische Assumptatradition erst mit dem Apokryphenbericht eingesetzt habe. Vermutlich waren die immerhin beachtenswerten Untersuchungen von Bovér und Solá zum Apokryphenproblem in der Assumptatradition, über die wir in Schol 24 (1949) 616f. kurz berichtet haben, noch nicht in Altaners Hand. Jene zwei Theologen sind gerade durch Jugies Werk veranlaßt worden, die ganze Apokryphenliteratur erneut durchzuarbeiten, und kamen durch Vergleich, Reduktion und folkloristisch veranschaulichte Anwendung einer Art „formgeschichtlicher Methode“ zu der Überzeugung: es liege jener weitverbreiteten apokryphen Legendenliteratur offenbar ein echter Kern übernommenen Glaubens an eine „translatio in paradysum“ zu Grunde, ohne daß damit nun auch schon eine genauere Vorstellung im einzelnen über Art und Umstände des Heimgangs Mariens aus damaliger Überlieferung hätte entnommen

werden können. Gewiß, in manchen Apokryphen wird diese „translatio“ zunächst auf ein verborgenes irdisches — richtiger gesagt: innerweltliches — Paradies bezogen, wo der Lebensbaum steht, an dem nach anderer apokrypher Darstellung die Wiedervereinigung von Seele und Leib stattfindet. Die Vertreter einer solchen „Zwischenlösung“ (solution intermédiaire) sind aber nach Jugie selber in der Minderzahl. Und wenn diese Überführung an den Lebensbaum eines nicht-jenseitigen, sondern „irdischen“ Paradieses die volle Wahrheit der leiblichen Himmelfahrt Mariens nur unzulänglich zum Ausdruck gebracht haben, so muß man zur gerechten Würdigung dieser „Zwischenlösung“ einer Minderheit von Zeugen die Sätze vergleichen, mit denen Jugie sein Kapitel über die Apokryphenliteratur beschließt: „Haben diese Autoren auch nicht beim ersten Anhieb die wahre Lösung gefunden, die sich angesichts des Endausgangs der Gottesmutter auferlegt, so muß man sich doch erinnern, daß über diesen Punkt kein ausdrückliches Zeugnis in den Quellen der Offenbarung gegeben war. Diejenigen, die sich geirrt haben — die nicht sahen, daß Maria, wenn sie gestorben ist, hat auferweckt werden müssen — haben ihrem Leib wenigstens das Privileg der Unversehrtheit zugestanden. Diese „Halb-Himmelfahrt“ (demi-assomption) ist ein erster Schritt zur ganzen und wahren Assumptio, wie sie durch die Muttergotteswürde und die Unbefleckte Empfängnis gefordert ist“¹².

Zum kult- und liturgiegeschichtlichen Argument

Von Jugie selber war zugegeben worden, daß es schon im 5. Jahrh. ein eigenes Marienfest gab, in der alexandrinischen Kirche vielleicht sogar schon im 4. Jahrh. (179); ferner, daß das bald darauf — jedenfalls noch vor Justinian — eigens unter Namen wie „Heimgang“ (koimesis, metastasis) u. ä. begangene Fest mit jenem Urfest der „Memoria“ aufs engste zusammenhängt, ja „virtuell in ihm befaßt war“ (174); ebenso, daß der Einfluß des Ephesinum neben dem der Apokryphen nicht verkannt werden dürfe (169); daß ferner gegenüber dem Einfluß der Apokryphen auf die ideelle und liturgische Gestalt des Festes und ihre homiletische Darstellung umgekehrt auch ein Einfluß des Festes auf das Entstehen neuer Transitusberichte anzunehmen sei, die aber — wie all jene apokryphen Legenden — „als Echo des christlichen Sinnes“ zu verstehen seien, das durch die Würde der göttlichen Mutterschaft Mariens geweckt worden sei (172); daß ferner bei dem Fest der „Memoria B.M.V.“ — ganz ähnlich wie bei jeder „Memoria“ eines Märtyrers — „zweifelloso die Absicht der Kirche gewesen sei, mit dem ‚dies natalis‘ der Jungfrau Maria ihren

¹² La Mort et l'Assomption de la Sainte Vierge, 170 f.

Eintritt in den Himmel zu feiern“ (82), mit andern Worten, daß es beim „Festum Memoriae“ doch jedenfalls um die Festidee der „Dormitio“ ging, auch wenn für die leibliche Seite der Himmelfahrt teilweise Vorstellungen von einer erst vorläufigen „translatio in paradisum“ unterliefen.

Und wenn schon der Einfluß der Apokryphen auf diese heortologische Entwicklung so stark gewesen sein soll, diese aber doch in ihrer Mehrheit so klar die volle leibliche Himmelfahrt Mariens vortrugen, dann liegt es nur noch näher, das Mneme-Fest assumptionistisch zu verstehen. Jedenfalls ist nicht haltbar, was Altaner als Ergebnis der liturgiegeschichtlichen Untersuchungen Jugies über die Zeit vom 5.—9. Jahrh. meint buchen zu sollen: „Wohl finden sich in der Liturgie einige Ausdrücke, die dieser Lehre günstig sind“ — gemeint ist die Lehre von der Aufnahme Mariens mit Seele und Leib, und bei Jugie (211) ist die Rede von aufweisbaren „expressions nettes de cette doctrine“ — „doch viel größer ist die Zahl der Aussagen, die keinen klaren Standpunkt erkennen lassen, sondern im Sinne einer Entrückung des Leibes in ein irdisches Paradies gedeutet werden können“ (Altaner 136; die Sperrung von mir).

Dazu aber kommt noch das von Faller vorgebrachte Argument aus dem Vergleich des von Wright herausgegebenen syrischen Apokryphenfragments aus der zweiten Hälfte des 5. Jahrh. mit der etwa gleichzeitigen metrischen Homilie des syrischen Bischofs Jacob von Sarug. Von jenem Fragment hatte Jugie bemerkt: „C'est la plus ancienne affirmation que nous ayons de la résurrection de la Vierge“ (109). Für die Homilie des Jacob von Sarug aber wollte er — im Gegensatz zu A. Baumstark — nicht zugeben, daß sie schon ursprünglich in festliturgischem Zusammenhang gestanden habe, sondern erst in einer späteren Entwicklung in einen solchen hereingezogen worden sei (84). Fallers Gründe für die Deutung im Sinne Baumstarks sind bisher nicht widerlegt. Die von ihm angekündigte Sonderuntersuchung steht leider noch aus. Für die These von Baumstark-Faller spricht namentlich auch das von A. Smith-Lewis herausgegebene altsyrische Apokryphenfragment, das für die Wende zum 6. Jahrh. schon eine jährlich dreimal gefeierte „Memoria Deiparae“ bezeugt (Faller 21 f.).

Im Nachbarraum Palästina gab es damals, wie uns die Theodosiusvita des Theodor von Petra aus dem ersten Drittel des 6. Jahrh. belegt, nur ein Memoriafest, mit dem aber — nach dem Zugeständnis von Jugie (82) — als „dies natalis“ der allerseligsten Jungfrau „die Kirche zweifellos ihren Eintritt in den Himmel hat feiern wollen“. Wenn sich Jugie dennoch — unter Hinweis auf den noch kaum spürbaren Einfluß von Apokryphen und auf Epiphanius — gegen einen

eigentlichen assumptionistischen Festcharakter ausspricht, so könnte man ihm u. a. entgegenhalten, was er selbst anderwärts schreibt: „Après le Concile d’Ephèse, quand l’attention, fut attirée sur l’éminente dignité que confère à Marie la maternité divine, on ne pouvait rester indéfiniment sur l’attitude agnostique qu’avait adoptée Epiphanius“ (169). Die durch das Ephesinum belebte mariologische Liturgieentwicklung jener Zeit ist ebenso Ausdruck eines aus der Überlieferung gespeisten ‚sensus christianus‘ wie die ins Phantastische abgleitenden Wundermären der Apokryphen, von denen Jugie einmal bemerkt: „Ces affirmations, quoique venant de pareille source, ne sont pas à dédaigner, car elles sont l’écho du sens chrétien mis en éveil sur l’éminente dignité de la maternité divine“ (172). Daraus ist auch das Suchen und Fragen jener Zeit um das Mariengrab verständlich, woran selbst ein Kritiker der Assumptaüberlieferung wie J. Ernst Erwägungen anknüpfte, die sich der These vom schlechthinigen ‚Vacat‘ vor der Apokryphenzeit nicht anbequemen¹³.

Was über die liturgiegeschichtliche Überlieferung seit der späten Karolingerzeit im Altanerschen Referat gebracht wird, ändert nicht wesentlich das Bild der seit Ernst in der Assumptakontroverse geläufigen Kenntnisse¹⁴. Der in der Brevierreform Pius V. erfolgten Umgestaltung der Auswahl patristischer Lesestücke für die 2. Nokturn am Fest Mariä Himmelfahrt wird mangelnde Akribie und Ausgeglichenheit zum Vorwurf gemacht, „obwohl die ganze Reform offenkundig dahin tendierte, die Lehre von der Assumptio deutlicher hervorzuheben und sie mit Hilfe der Liturgie zu fördern“ (138). Man darf wohl fragen, ob die Brevierreformer hätten anders verfahren müssen, wenn ihnen bekannt war, daß die in der „Historia Euthymiaca“ berichtete Entrückung des Marienleibes ins „Paradies“ vom apokryphen Verfasser nur als eschatologische Zwischenlösung gemeint sein soll?

Die „scharfe Reaktion der im 17. und 18. Jahrhundert aufblühenden historischen Forschung gegen die mit falschen Behauptungen operierenden Traditionsbeweise“ beweist jedenfalls nicht mehr als, daß es auf dem Wege der dogmen- und kultgeschichtlichen Entwicklung hier — wie im analogen Fall der Immaculata Conceptio — wieder eine Phase der Verdunklung und Beunruhigung gab, die grundsätzlich auch dann nicht von entscheidender theologischer Bedeutung sein konnte, wenn sie nicht so räumlich und zeitlich beschränkt geblieben wäre. Der providentielle Ertrag kam der (theologisch nur zu wünschenden) immer stärkeren Verlagerung der Assumptabeweise vom rein historischen Blickfeld auf die Ebene echt dogmatischen Beweise-

¹³ Vgl. meine Studie „Der gegenwärtige Stand der Assumptafrage“, 33.

¹⁴ Vgl. meine Ausführungen a. a. O., 28 ff.

verfahrens. Diese schon in der späteren Väterzeit, erst recht aber seit dem Einfluß des Ps.-Augustinus einsetzende Herausarbeitung einer Prinzipientheologie der Assumptalehre nivelliert Altaner leider immer noch mit einer bloßen Konvenienztheologie (vgl. jetzt wieder 137 f.).

Die Väter der Spätzeit und die nachpatristische Tradition

Seltsam befremdet es, wenn Altaner an Jugies dogmengeschichtlichem Verdienst meint aussetzen zu müssen, die klare Himmelfahrtslehre der griechischen Kirche im 7. und 8. Jahrh. irrtümlich als „Tradition“ des griechischen Ostens bezeichnet zu haben. Der um die Wende des 7. zum 8. Jahrh. einsetzenden „spekulativen Behandlung und Begründung des in der Kirche sich langsam ausbreitenden Glaubens“ will Altaner zwar nicht ihre „theologisch ernst zu nehmende Weise“ aberkennen. Er leugnet aber, daß sie von einer theologisch ernst zu nehmenden Tradition unterbaut sei. Werden wir doch von Altaner dahin belehrt: man müsse „im Interesse einer methodisch klaren Terminologie und Beweisführung zunächst feststellen, daß bei der seit dieser Zeit sicher und eindeutig vorliegenden Bezeugung des Glaubens an die Aufnahme Marias in den Himmel nicht von einem nunmehr und endlich nachweisbaren historisch-theologischen Traditionsbeweis gesprochen werden darf. Denn den Zeugen des Assumptio-glaubens jener Jahrhunderte stand keine den früheren Generationen unbekannt oder von ihnen nicht erwähnte historische Quelle zur Verfügung, sondern es handelt sich von dieser Zeit ab darum, daß einige spätpatristische Theologen — direkt oder indirekt angeregt durch die apokryphen Transitusberichte, die sie als glaubwürdig ansahen, — auf Grund der bereits entwickelten und formell bekannten marianischen Dogmen die Konvenienzgründe für die Himmelfahrtslehre vorzutragen beginnen und diese Lehre als eine mehr oder weniger sichere verkündigen und empfehlen“ (136 f.). Wir begegnen hier aufs neue der These von der Nichtexistenz einer historisch-theologischen Tradition für die Lehre von der Assumptio, wie sie Altaner schon in seinem ersten Artikel aufgestellt und dahin erläutert hatte: auch die spätpatristischen Kirchenväter seien „keine historisch brauchbaren Zeugen und Garanten für einen Traditionsbeweis“, woraus sich die Folgerung ergebe, daß auch in der Folgezeit keine historische Tradition im strengen Sinne mehr aufkommen und sich bilden konnte. Nach allem, was wir bisher ausgeführt haben, erübrigt sich ein weiteres Eingehen auf diese unhaltbare Ansicht.

Über die nachpatristische Tradition in der Assumptafraße, die nach Altaner den Rang einer rein kirchlichen Überlieferung (von mehr

oder minder großem Ausdehnungsbereich) beanspruchen kann, dürfen wir uns kürzer fassen. Was über den Wettstreit zwischen der „agnostischen“ Auffassung nach Ps.-Hieronymus und der im Hochmittelalter fast auf der ganzen Linie mit ihrer dogmatisch-spekulativen Beweisführung siegenden Auffassung nach Ps.-Augustinus angeführt wird, ist inzwischen überholt durch eine wertvolle neue Spezialuntersuchung des Salesianerpaters J. Quadrio: *Il trattato „De Assumptione B.M.V.“ dello Ps.-Agostino e il suo influsso nella teologia assunzionistica latina* (Dissertation der Pont. Univ. Greg. 1949). Quadrio ist dem Zeugnis der Handschriften im frühen Mittelalter nachgegangen und hat im Vergleich mit den andern schon bekannten Quellen den Antagonismus der beiden vorhin genannten Auffassungen von karolingischer Zeit bis ins Hochmittelalter in seiner wechselvollen Geschichte so aufgezeigt, daß eine künftige Behandlung dieses wichtigen Ausschnitts der lehrgeschichtlichen Assumptaüberlieferung auf die bald zu erwartende Drucklegung dieser bedeutsamen Forschung angewiesen sein wird.

Die assumptionistische Bewegung der letzten hundert Jahre

Nicht ohne Befremden und Bedauern liest man Altaners Urteile über die assumptionistische Bewegung der letzten hundert Jahre. Vor allem hat es ihm angetan die nach seiner Ansicht „nicht organisch gewachsene, sondern expresse organisierte Aktion, die von relativ sehr wenigen Personen in der Hand gehalten wurde und wird“ (140). Bei der Beurteilung sowohl der Kundgebungen auf Kongressen wie der Sammlungen von Unterschriften dürfe man — von den Bedenken gegen die Art des Verfahrens und der Stimmzählung abgesehen — nicht vergessen, welches Mißverhältnis bestehe zwischen der damit erzielten angeblichen „Volksstimmung“ und der Einsicht in die wahre theologische Problemlage. Es müsse jeder Kenner dem Urteil Jugies zustimmen, „daß das im Petitionssturm zusammengetragene Material nichts zur Klärung der Definibilität beitrage“ (141).

Zunächst ein paar Gegenfragen: 1. Ist wirklich die Assumptabewegung der letzten hundert Jahre — wie sie seiner Zeit von Vaccari, Buselli, Longo, Crosta, Renaudin, Spinola u. a. in den verschiedenen Ländern organisatorisch in Gang gesetzt und nach der von Rom zeitweilig auferlegten Schweigepause seit Pius XI. erst recht mächtig angewachsen ist — wirklich nur Mache einer Organisation ohne echten Impuls drängenden Lebens, dessen Stunde gekommen und dessen gläubig fromme Glut Wege fand, sich Ausdruck zu verschaffen, mitzureißen und Woge um Woge seines Anliegens ans Herz

des Vaters der Christenheit heranzutragen? 2. Hat sich nicht in der immer deutlicher erkennbaren Wahlverwandtschaft zwischen dem Wehen des Pfingstgeistes in diesem neuen marianischen Frühling und dem Beistandsgeist des kirchlichen Lehr- und Hirtenamtes ein zweifaches Charisma der hörenden und lehrenden Kirche bekundet, dem man mit dem Aufweis menschlicher Mängel und Makel jedenfalls nicht gerecht würde? 3. Ist die in der Zeit von Leo XIII. bis Benedikt XV. vom Hl. Stuhl aus Opportunitätsgründen beobachtete Zurückhaltung mit ihrem zeitweiligen Verbot von Propaganda für Assumptionspetitionen nicht selbst schon eine Richtigstellung für den angeblichen und von Altaner inkriminierten „Druck theologisch absolut nicht orientierter Kreise auf das höchste Lehramt der Kirche“ (140)? Konnte Pius XI. nicht um so mehr der im Gehorsam erprobten Assumptabewegung wieder freien Lauf lassen, da ihm hier — zum Unterschied von einigen anderen innerkirchlichen Bewegungen — die Unterscheidung der Geister ein neues wertvolles Kriterium zur Beurteilung dieser marianisch-assumptionistischen Bewegung an die Hand gab? 4. Verkennt Altaner nicht den erkenntnistheologischen Wert des „*crescens sensus et consensus*“, dem die Assumptabewegung immerhin doch Ausdruck gab, wenn er schreibt: „Solche Kundgebungen, besonders so weit es sich um Laien, Ordensleute und Priester handelt, besitzen — vom erkenntnis-theologischen Standpunkt aus geurteilt — keinen inneren theologischen Wert“ (140)? Und was 5. den mit der wachsenden Assumptabewegung wachsenden Wert theologischer Reflexion angeht, hat nicht auch dieser dem Antrieb und der Mitarbeit von seiten jener Bewegung wahrhaftig viel zu danken, wie allein schon aus der bedeutsamen Förderung auf eigens dafür „organisierten“ mariologischen Tagungen u. ä. Veranstaltungen hervorgeht? Das Wort des zehnten Pius bei der Entgegennahme einer Petitionsadresse im Jahre 1908 („*adhuc multis studiis opus est, et quidem studiis valde seriis*“) ist gerade von der Assumptabewegung beherzigt und erfüllt worden. Darf man doch ohne Übertreibung sagen: Die Mariologie von heute wäre gewiß nicht das, was sie erfreulicherweise geworden ist, ohne die stärkste Förderung von seiten der Assumptabewegung erfahren zu haben, die ihrerseits nicht so starken Einfluß hätte ausüben können, wenn nicht eifrige Apostel der Bewegung es verstanden hätten, die Mit- und Zusammenarbeit der Theologen anzustacheln und organisatorisch zu ermöglichen. Des Dienstes, den auch die kritische Sonde in der Hand derjenigen Theologen leistete, die abseits der Bewegung standen oder stehen, soll dabei nicht vergessen sein. Nur sollte man nicht behaupten, es stehe in der Assumptafrage, was ihre theologische Klärung angehe, heute noch wesentlich in allem so wie J. Ernst sie vor zwanzig Jahren und mehr

gekennzeichnet habe. Hat doch Jugie selbst dem Bamberger Theologen zum Vorwurf gemacht, „de laisser entendre, que — du point de vue historique comme du point de vu théologique — la question était vouée au ‚status quo‘ et en resterait toujours au même point“ (486). Es ist zwar leicht, von dem heute entwickelten Stand der Assumptatheologie allerlei Schwächen in älteren Werken oder Handbüchern der Theologie zusammenzutragen. Wichtiger ist der Aufweis, wie sich die Assumptatheologie in der fortschreitenden Arbeit, namentlich der letzten Jahrzehnte, geläutert, entwickelt und vertieft hat, wie sich der Schwerpunkt des Beweisverfahrens immer mehr vom Feld der Historie auf das richtigere Niveau der eigentlich theologischen Tradition und dogmatischen Theologie verlagert hat, wie der materiale Gesichtspunkt am Objekt der Assumptafrage aus- und aufgliedert, und wie dementsprechend sich die theologische Qualifikation — teils abschwächend, teils verschärfend — differenziert hat.

Zur Entwicklungsgeschichte der theologischen Qualifikation in der Assumptatheologie seit dem 16. Jahrh. hat Jugie — aus der Erkenntnis heraus, daß sich hier wie in einem Brennpunkt die Stellungnahme der einzelnen Theologen und damit die lehrgeschichtliche Entwicklung ablesen läßt — höchst dankenswerter Weise ein reiches Material zusammengetragen. Die auf den einzelnen Etappen zwischen Maximalisten und Minimisten intrapolierten und für die Oszillation besonders kennzeichnenden Vermittlungstheologen werden zwar, wie der Fall Lugo (453) besonders klar zeigt, nicht immer richtig eingestuft. Kardinal Lugo zählt an der von Jugie aus „De virtute fidei“ dist. 20 sect. 3 n. 96 f. angezogenen Stelle nach der allgemeinen Definition der Temeritätszensur Beispiele auf und bringt dabei neben der Leugnung der leiblichen Himmelfahrt Mariens unter anderem auch die Leugnung jener Erscheinung, in der Christus dem Verfasser der Summa theologica das „bene scripsisti de me“ zugesprochen habe. Liest man die Stelle in ihrem vollständigen Zusammenhang, so wird man aus ihr gewiß nicht das Recht entnehmen dürfen, Lugo die Ansicht zuzuschreiben, er habe den Glauben an die leibliche Himmelfahrt Mariens mit der Wahrscheinlichkeitsannahme einer gut begründeten frommen Heiligenlegende gleichsetzen wollen, deswegen weil er sie hier unter einem formalen Genus theologischer Qualifikation (mit ihrem besonderen Kriterium) nebenordnet. Man darf zudem als Bestätigung auf die Darlegungen Jugies über die theologische Qualifikation der Assumptalehre bei Suarez hinweisen (413—16). Für ihn ist sie eine „veritas proxima fidei“, ihre Leugnung zwar nicht Häresie (gegen Ambrosius Catharinus), aber theologisch temerär. Und Jugie selbst beschließt die Darlegung mit dem Satz: „Ce qui est clair, c'est que la note de témérité est pour lui un minimum“ (416).

Das lehrsgeschichtliche Entwicklungsbild der Assumptatheologie, namentlich seit dem 16. Jahrh., harrt immer noch einer befriedigenden und mehr als materialgeschichtlichen Aufarbeitung. Jedenfalls aber ist heute schon zu erkennen, wie wenig ihm die von Jugie und Altaner geteilte Ansicht von J. Ernst gerecht wird: daß „im Abendland mehrere Jahrhunderte hindurch bis in die Gegenwart die überwiegende Mehrheit der Theologen nur von einer ‚pia opinio‘ spreche, für die keine soliden, in Schrift und Tradition enthaltenen Gründe aufgezeigt werden können“ (Altaner 140). Immerhin hatte Jugie seinerseits — gestützt auf die Untersuchungen von P. Deneffe (Schol 1926 bis 1928) — gegen Ernst geltend gemacht: „On lui a justement fait remarquer que la signification des mots ‚pia sententia‘ variait avec les auteurs et quelquefois avec le contexte pour le même auteur; que la ‚pia sententia‘ pouvait être une vérité certaine, contenue dans le dépôt et par conséquent ‚définissable‘, au moins d’après certains théologiens, Suarez par exemple“ (486). Man hätte gern gesehen, wenn Altaner in seinem Referat auch das den Leser hätte erkennen lassen, um einem falschen Eindruck vorzubeugen.

Die Assumptatheologie seit der Jahrhundertwende

Wie schon Jugie (467) bemerkte, machte sich seit der Jahrhundertwende bei Theologen eine gewisse Tendenz geltend, die theologische Zensur der Assumptathese zu erhöhen. Altaner urteilt darüber: es sei das geschehen, „ohne daß die Zensoren in der Lage wären, bessere Argumente als es die Vergangenheit zu tun vermochte, für ihre Thesen ins Feld zu führen“ (139). Sollten jene Theologen wirklich so gedanken- oder verantwortungslos vorangegangen sein, als sie über die Zensurstufe anderer älterer oder gleichzeitiger Theologen bzw. auch über die in früheren Auflagen ihres eigenen Lehrbuches hinausgingen? Hat die nach den Wirren der Französischen Revolution und der napoleonischen Zeit in steilem Anstieg bis zur imponierenden Höhe der vatikanischen Theologen aufstrebende und seither doch auch gewiß nicht darniederliegende theologische Wissenschaft — und von ihr kann doch nur die Rede sein, nicht von literarischen Erzeugnissen, für welche die theologische Wissenschaft nicht einzustehen braucht —, wenn man von unrühmlichen Einzelbeispielen absieht, die es in jeder Wissenschaft gibt, das nach Jugie gefällte, aber an Schärfe über ihn hinausgehende Urteil verdient, wie es Altaner in den Worten ausspricht: „Im Vergleich zu den im 17. und 18. Jahrhundert veröffentlichten Untersuchungen und erarbeiteten theologischen und dogmengeschichtlichen Erkenntnissen muß angesichts der eingerissenen Kritikalosigkeit und oberflächlich-summarischen Beweismethode, die mit Über-

treibungen und Verallgemeinerungen arbeitet, von einem entschiedenen Rückschritt und wissenschaftlichen Defizit gesprochen werden“ (139)? Was jene Theologen zur wohlervogenen Erhöhung ihrer differenzierten theologischen Qualifikation der Assumptalehre vermocht hat, war nach der grundsätzlich formalen Seite dem Fortschritt der theologischen Erkenntnislehre (namentlich seit Franzelins Traktat ‚De Traditione‘) zu danken, nach der grundsätzlich inhaltlichen Seite jener schon mehrfach hervorgehobenen Schwerpunktsverlagerung von der einseitig historischen nach der bedeutsameren dogmatischen Sicht der Assumptatheologie, und schließlich nach der faktisch konkreten Seite hin dem viel stärker in Erscheinung getretenen Konsensus der lehrenden und hörenden Kirche. Das traditionelle ‚probabile‘ (das in der recht verstandenen Sprache der Schule nie den flachen Sinn einer modern verstandenen „Wahrscheinlichkeit“ hatte) konnte in einer schärfer herausgearbeiteten mariologischen Prinzipientheologie Raum geben für ein „demonstrabile“; das herkömmliche „summe temerarium“ konnte angesichts der mächtig angewachsenen Bekundung des Assumptaglaubens in der Kirche in die höhere Zensurstufe der „doctrina catholica“ bzw. (negativ geurteilt) eines „error in theologia“ erhoben werden; ja selbst die noch höhere Einstufung „de fide catholica“ ließ sich schon in etwa vertreten — angesichts der Bestimmtheit und Allgemeinheit, mit der sich immer deutlicher das authentische Lehramt der Kirche in schlichter Form für eine kirchlich verbürgte Untrüglichkeit des entscheidenden Punktes — Maria ist mit Leib und Seele in den Himmel aufgenommen — einzusetzen schien. Die noch bestehenden Zweifel und Meinungsverschiedenheiten der Theologen über den eigentlichen Offenbarungscharakter der Lehre, bzw. über die Erkenntnis des Zusammenhangs mit Schrift und apostolischer Überlieferung konnten bis zur jüngsten Rundfrage Pius XII. beim Gesamtepiskopat des Erdkreises immerhin noch bestehen bleiben. Durch sie ist inzwischen festgestellt, daß die Bischöfe des Erdkreises mit moralischer Einhelligkeit die Rundfrage im Ja-Sinne beantwortet haben. Für die auch von Altaner wieder gebrachte Beanstandung der statistischen Auswertung der von Hentrich - de Moos nachgewiesenen früheren Petitionen von 1332 residierenden Bischöfen sei auf die Erwiderung von W. Hentrich in seiner Abhandlung „De definibilitate Assumptionis B.M.V.“, Rom 1949, 44 ff. hingewiesen. Das Votum der als Glaubenszeugen befragten Bischöfe ist natürlich unabhängig von etwa beigefügten theologischen Gründen. Gilt das grundsätzlich doch auch schon von den „Petitionen“. Und selbst für diese trifft, wenn man das von Hentrich - de Moos veröffentlichte Aktenmaterial genauer prüft, nicht das entschieden übertreibende Urteil Altaners zu: „Fast durchweg feiert der fromme Enthusiasmus Triumphe, und die

ruhig urteilende, auf Tatsachen basierende und durch die nüchterne Logik gelenkte ‚ratio‘ kommt wenig zur Geltung“ (140). Mußten wir doch wiederholt auf theologische Tatsachen der Überlieferung aus Vergangenheit und Gegenwart hinweisen, die Altaner offensichtlich verkennt und der auch die nüchternste ‚ratio theologica‘ gerecht werden muß.

Die von den Bischöfen vor Beantwortung der päpstlichen Rundfrage vermutlich vielerorts eingeholten theologischen Gutachten entziehen sich leider unserer Einsichtnahme. Aber die rege Beteiligung so vieler Theologen auf der ganzen Welt an der Assumptadiskussion lassen jedenfalls erkennen, wie wenig gerecht Altaner geurteilt hat, als er schrieb: „An Stelle einer soliden Wissenschaft ist eine unwissenschaftliche Methode getreten, die starke, wortreiche Behauptungen aufstellt; bei näherem Zusehen lösen sie sich aber in nichts auf, d. h. sie beweisen nichts, weil Behauptungen nicht Tatsachen und Gründe ersetzen können“ (139).

Altaner ist der Meinung, eine Dogmatisierung der Lehre von der leiblichen Himmelfahrt dürfe vom Standpunkt der theologischen Wissenschaft in ihrer gegenwärtigen Lage nicht unterstützt und nicht erbeten werden, weil für einen Theologen, der es mit seiner Wissenschaft ernst nehme, der Nachweis nicht erbracht sei, daß die Lehre tatsächlich im Glaubensschatz (*depositum fidei*) der Kirche enthalten sei. Verkennt er damit nicht den gegenwärtigen Stand der Assumptatheologie sowohl nach der Seite ihres methodischen Bewußtseins wie nach der Seite ihrer objektiven Leistung und der gesicherten Ergebnisse? Es liegt uns fern, die — wie allenthalben unter Menschen — aufgetretenen Mängel im Zuge der Assumptabewegung und in der Geschichte der Assumptatheologie bis herab in die Gegenwart leugnen oder beschönigen zu wollen. Man kann es aber begreifen, daß P. J. Filograssi (Greg 1949, 485 f.) das harte Urteil (*durissimum iudicium*) Altaners mißbilligt und zurückweist, „bei neuzeitlichen Mariologen sei fast regelmäßige Kritiklosigkeit, Oberflächlichkeit in der Beweisführung und unwissenschaftliche Verallgemeinerung anzutreffen“ (130). Wenn Altaner selbst so großen Wert darauf legt, daß ein verantwortungsbewußter Theologe sich frage, was „mit Mitteln der theologischen Wissenschaft“ an Nachweis für die Definibilität erbracht werden könne, dann hat gerade die neuere Mariologie durch die ihr aufgegebenen Probleme, vor allem auch die Assumptafrage, viel zur genaueren Durchforschung der theologischen Prinzipienlehre und zum wachsend sich läuternden Bewußtsein der sachgerechten Methode beigetragen — ganz abgesehen vom Wachstum mariologischer Erkenntnis nach der inhaltlichen Seite und ihrer Verknüpfung mit Christologie,

Soteriologie, Ekklesiologie und Gnadenlehre. Wenn die strengen Maßstäbe der Theologie auch viel Spreu aussieben, so wird doch ein Kenner der heutigen Theologie schwerlich bestreiten können, daß mit der wachsenden marianischen Bewegung der letzten hundert Jahre und der dadurch angeregten dogmatischen Besinnung und dogmengeschichtlichen Forschung eine Ernte eingebracht worden ist, deren Eindruck Theologen in wachsender Zahl für die Definibilität und Opportunität des Assumptageheimnisses als Offenbarungswahrheit eintreten ließ.

Wo die theologischen Erkenntnisprinzipien klar erkannt und zur Anwendung gebracht sind, ist heute jedenfalls der Beweis durchaus möglich, daß die Lehre von der leiblichen Himmelfahrt Mariens im Depositum fidei enthalten ist und darum definiert werden kann. Dann aber trifft die Voraussetzung und die Folgerung zu, die Altaner in dem Satz ausspricht: „Wenn ein solcher Beweis möglich sein sollte, dann könnte auch im Namen der theologischen Wissenschaft dem Magisterium der Kirche der Antrag unterbreitet werden, das bisherige Stadium der theologischen Entwicklung durch eine Entscheidung des Magisterium extraordinarium abzulösen und die Lehre von der Assumptio als Dogma zu verkündigen“ (129).

Schon oft ist der Vergleich mit dem Vorabend der Immaculata-definition herangezogen worden. Er fällt gewiß sehr zugunsten der in Aussicht stehenden Assumptadefinition aus, wenn man den unvergleichlich deutlicher und nachdrücklicher ausgesprochenen „consensus theologorum“ über ihre Möglichkeit und Opportunität sich vergegenwärtigt, wie es dank den neueren Veröffentlichungen von W. Hentrich leicht gemacht ist¹⁵.

Danach haben in den letzten fünf Jahren 9 von den 10 päpstlichen Universitäten und theologischen Hochschulen Roms, 18 von den 24 kanonisch errichteten Katholischen Universitäten der übrigen Welt, sämtliche kanonisch errichteten Päpstlichen Theologisch-Philosophischen Athenäen und Theologischen Fakultäten außerhalb Roms (mit einer Ausnahme), ferner 20 Päpstliche Theologische Ordensfakultäten (mit Promotionsrecht), sodann sämtliche Theologische Fakultäten der staatlichen Universitäten Österreichs, der Schweiz, Ungarns, Polens, Jugoslawiens und (mit einer Ausnahme) der Tschechoslowakei, außerdem 5 staatliche bzw. staatlich anerkannte Philosophisch-Theologische Hochschulen Deutschlands (im ganzen also 75 theologische Fakultäten), ferner 80 Theologische Ordensstudien, fast alle Päpstlichen Regionalseminarien ‚extra Urbem‘, etwa 100 andere Zentral-, Regional- oder Diözesan-Priesterseminarien die Möglichkeit und Opportunität dieser Definition als eigentlichen Glaubenssatzes bezeugt — und zwar meist in mehr oder weniger ausführlichen theologischen Denkschriften. Das gleiche taten, auf wissenschaftlichen Kongressen vereint, fast alle Theologieprofessoren in Ländern wie Kanada, Vereinigte Staaten, Spanien und Polen; ebenso die Franziskanertheologen Italiens, Frankreichs, Spaniens, Portugals, Latein-Amerikas, Kanadas — je auf sechs

¹⁵ Vgl. namentlich: De definibilitate Assumptionis B.M.V., Rom 1949.

nationalen wissenschaftlichen Kongressen, die sich ausschließlich mit der Assump-tions-Frage befaßten¹⁶.

Aus diesem bedeutsamen Überblick ließen sich Einzelzüge und besondere Momente hervorheben, die zum größten Teil den positiven Wert und Eindruck noch steigern könnten und die geringe Zahl wohl durchweg weniger bedeutsamer Bedenken einer objektiven Kritik aufwiegen. Ohne auf die stattliche Reihe der darunter vertretenen Theologen von international bekanntem und anerkanntem wissenschaftlichen Ruf einzugehen, darf man doch wohl auch dem Durchschnitt dieser Theologen das notwendige Wissen und verantwortliche Gewissen nicht abstreiten, aus echter theologischer Erkenntnis heraus im Namen der Wissenschaft für die Definibilität und Opportunität der leiblichen Aufnahme Mariens einzutreten.

¹⁶ Die Aufzählung erhebt — wie Hentrich betont — nicht den Anspruch auf Vollständigkeit, da sie sich nur auf gelegentliche Veröffentlichungen und private Mitteilungen stützt. (Einige der oben mitgezählten Theologenpostulate — Lateranense [Rom], Paderborner Akademie u. a. — stammen aus den Jahren 1949/50 und waren in der genannten Schrift von Hentrich, *De definibilitate Assumptionis B.M.V.* noch nicht verzeichnet.) Wenn übrigens bei dieser Aufzählung Namen einer Fakultät usw. nicht vertreten sind, so darf man daraus nicht auf ablehnende Haltung schließen, da die angeführten Postulate spontan ergangen und nicht, wie bei der amtlichen Rundfrage des Papstes an die Bischöfe, von vornherein mit einer allseitigen Äußerung gerechnet werden darf. Übrigens fallen die Petitionen der Generalobern bzw. Generalkapitel sämtlicher Priesterorden und fast sämtlicher klerikalen Ordenskongregationen mit ihren vielfach ausführlichen Denkschriften auch theologisch insofern ins Gewicht, als sich diese Postulate naturgemäß auf Gutachten kompetenter Theologen der betreffenden Orden stützen.