

Theologische Erwägungen zur Bulle „Munificentissimus Deus“

Von Josef Ternus S. J.

Die Assumptadefinition vom 1. November des vergangenen Jahres ist einerseits ein Gipfel und Abschluß für den Glauben, ist andererseits ein Tor des Durchgangs auf dem Weg der Theologie. Für den Glauben gibt es keine höhere Gewähr als die Gewißheit der ‚fides divina et catholica‘, wie sie dem Gläubigen in der außerordentlichen Form eines feierlichen Lehrspruchs der Kirche dargeboten wird. Für die Theologie als Wissenschaft des Glaubens ist wie jedes Dogma so auch jede dogmatische Definition der fruchtbare Ansatz zu neuem Forschen, Fragen und Finden. Der Blickpunkt vom Gegebenen zum Aufgegebenen eröffnet hier der theologischen Reflexion neue Perspektiven nach den verschiedensten Richtungen: neue Möglichkeiten zur Erschließung der Glaubensquellen in Schrift und Überlieferung; höheren Standort der Beurteilung des dogmengeschichtlichen Weges auf Grund des neuen Datums der Glaubenserkenntnis; erweiterten Horizont für Zusammenschau und Vergleich, für Erkenntnis der Zusammenhänge und inneren Ordnung der mariologischen Wahrheiten untereinander und im Ganzen der Theologie; ein neues Kriterium zur Überprüfung der theologischen Ansichten und ihrer Begründung in der Assumptakontroverse; ein neues infallibles Prinzip als Ansatz der Folgerungen und ihrer theologischen Bewertung vom jetzigen Erkenntnisstand, seiner lehrgeschichtlichen Erfahrung und dogmatischen Ausrichtung her.

Da durch die Dogmatisation uns nicht ein neuer Inhalt der Offenbarung dargeboten, sondern ein objektiv immer schon geoffenbarter Inhalt auf neue Weise, weil durch ein neues Erkenntnismittel und nunmehr in ‚expliziter‘ Form, vorgelegt worden ist, stellt sich dem Theologen mit erhöhter Dringlichkeit die immer noch unvollendete Aufgabe, mit dem Insgesamt seines theologischen Rüstzeuges den glaubenswissenschaftlichen Nachweis zu erbringen, wie diese dogmatische Wahrheit in den Glaubensquellen von Schrift und Überlieferung enthalten ist und auf welchen Wegen gerade diese Wahrheit sich zum vollen Licht eines definierten Dogmas hat durchsetzen können. Die Dogmatisationsbulle hat gleichzeitig mit der Definition eine solche Fülle von Gesichtspunkten und Hinweisen dem Theologen an die Hand gegeben, wie man dessen nicht ohne weiteres gewärtig sein konnte, es dafür aber um so dankbarer begrüßen wird. Über die gebotene theologische Unterscheidung und unterschiedliche theologische

Qualifikation der eigentlichen Definition und jenes umfänglichen Teiles der Bulle, den man als Mantel zur Definition bezeichnen könnte, bedarf es dafür unter Theologen keiner näheren Ausführungen. Das angemessene Verfahren aber zur Auswertung der Bulle für die Glaubenswissenschaft der Theologie hat füglich zu beginnen mit einem aufmerksamen Studium des Textes der Bulle.

I. Die eigentliche Definition

Der streng definitorische Text dieser Glaubensentscheidung ‚*ex cathedra*‘ bringt die Bulle im klar abgesetzten Passus gegen Ende (44)¹, der mit den Worten „*Quapropter, postquam . . .*“ beginnt und in den Worten gipfelt: „*pronuntiamus, declaramus et definimus divinitus revelatum dogma esse: Immaculatam Deiparam semper Virginem Mariam, expleto terrestri vitae cursu, fuisse corpore et anima ad caelestem gloriam assumptam*“. Die Definition enthält also außer der formalen Aussage: „*esse dogma divinitus revelatum*“ die inhaltliche Wahrheit: „*Mariam fuisse corpore et anima ad caelestem gloriam assumptam*.“ Die Einschaltung „*expleto terrestri vitae cursu*“ gehört offenbar als Näherbestimmung des Zeitpunktes in die eigentliche Definition mit hinein. Von einem Sterben und Tod Mariens ist also nicht die Rede, was nach der Auslegungsregel ‚*abstrahentis non est negatio*‘ weder für noch gegen die Annahme eines wirklich erfolgten Sterbens und Todes Mariä ausgedeutet werden darf. Daß von dieser Streitfrage unter den Theologen — deren bei weitem größere Zahl für die Annahme des Todes eintritt, obgleich sich in jüngster Zeit die Zahl der Vertreter für die gegenteilige Annahme vermehrt hat — Abstand genommen würde, war zwar gerüchtweise verlautet, ist aber jetzt erst authentisch bestätigt.

1. An sich weckt es erfahrungsgemäß meist ein Befremden, wenn der einfache Gläubige bei uns von der Ansicht hört, die Mutter Gottes sei womöglich überhaupt nicht gestorben; sie wäre also, als Tag und Stunde für sie gekommen sei, von dieser Erde hinweggenommen worden und nicht wiedergekehrt. Auch wenn er dabei nicht unter dem nachhaltigen Einfluß modern rationalistischer und positivistischer Einflüsse steht und nur von der durchschnittlich gängigen und wie selbstverständlich angenommenen Ansicht gehört hat, die selbst in der christlichen Kunst so mannigfachen Ausdruck gefunden hat, kann man nicht von einem spontanen Ausdruck kirchlichen Glaubenssinnes bei ihm sprechen. Die wenn auch nicht sehr zahlreichen Vertreter für die gegenteilige Ansicht einer leiblichen Unsterblichkeit Mariä schon auf Erden (mit deren konkreter Möglichkeit schon Epiphanius von Salamis gerechnet hat) sind ihm so wenig bekannt wie die theologische Tatsache, daß Maria trotz ihrer Unbefleckten Empfängnis nicht als ‚reiner Urstandsmensch‘ angesehen werden kann. Die Frage hat aber schon Jahrhunderte hindurch ein besonderes Gewicht gehabt in der Zeit vor dem endgültigen Sieg der Immakulata-

¹ Wir zitieren die Bulle nach den einzelnen Absätzen, wie sie oben S. 1 ff. numeriert sind.

überlieferung. Haben doch seit den Tagen eines hl. Bernhard die Leugner oder Zweifler mit Vorliebe auf den Tod Mariens als Beweis für die Richtigkeit ihrer Stellungnahme hingewiesen².

Wenn es die Minorität der Vertreter der ‚Immortalitätsthese‘ unter den Theologen auch als Erfolg ihrer lehrgeschichtlichen Untersuchungen buchen kann, daß in der Definition mit Bedacht vom Tod Mariä nichts gesagt ist, so bleibt für diese Kontroversfrage in der künftigen Assumptatheologie dennoch auch das zu berücksichtigen, was im nichtdefinitorischen Teil der Bulle über die Frage gesagt ist. Man wird beachten müssen, daß an jenen Stellen in der Bulle, wo der Tod Mariens nur in den angeführten Texten aus Liturgie und Väterschriften erwähnt wird, die Zitation als solche nur den darin ausgesprochenen Assumptaglauben belegen will (17; 18; 21; 22). Auch dort, wo gesagt wird, daß es für die Christgläubigen schon der ältesten Zeit nicht schwer fallen konnte, „assentiri magnam etiam Dei Matrem, quemadmodum iam Unigenam suum, ex hac vita decessisse“ (14), macht sich die Bulle jene naheliegende Annahme noch nicht zu eigen — abgesehen davon, daß der Ausdruck „ex hac vita decessisse“ nicht stringent als Ableben durch den Tod verstanden werden muß. Dort wo die Bulle ihre eigene Ansicht ausdrückt (5 und 20), ist mit sichtlichem Bedacht wieder eine zu jener Frage zurückhaltende Form des Ausdrucks gewählt.

Zur Ergänzung der ‚Moralitätsthese‘ hat ein angesehener Theologe der Gegenwart jüngst eine auf Durandus zurückgehende Sentenz herangezogen und auf den Fall des Todes und der vorzeitigen Auferstehung Mariens angewandt. Die numerische Identität des auferweckten Leibes mit dem, der auf Erden gelebt und ins Grab gelegt worden ist, sei auch dann gewahrt, wenn der sterbliche Überrest im Grab vermodert und der verklärte Leib im Himmel von der einen und gleichen Seele Mariens — in kraft der eschatologisch allgemeinen und hier nur vorzeitig von Gott gewährten Befähigung — aus stofflichen Teilen aufgebaut worden wäre, die nie zum irdischen Leib gehört haben. Die von Billot u. a. vertretene allgemeine These ist bis zur Stunde unter den Theologen kontrovers. Aber im Fall der vorzeitigen Auferweckung und Aufnahme Mariens ist nicht nur ein generell bestimmter Einzelfall verwirklicht, der sich von der allgemeinen Auferstehung der Gerechten nur durch den Zeitindex als privilegiert unterscheidet. Wie es wohl keinen Theologen gibt, der den auferstandenen Leib Christi mit seinen Wundmalen nicht auch für stofflich identisch ansieht mit dem, der vom Kreuz abgenommen und ins Grab gelegt worden ist, so dürfte auch kaum Beistimmung vieler Theologen zu der befremdlichen Annahme zu erwarten sein: in der verklärten Existenz der leibhaften Gegenwart Mariens bei ihrem Sohn im Himmel seien die stofflichen Teile mit dem Tode noch einmal so gänzlich ausgewechselt worden, daß der jungfräuliche und verklärte Leib der Mutter des Herrn da droben nichts Stoffidentisches mehr mit dem enthielte, was die ‚beata viscera et ubera‘ der Seliggepriesenen hienieden waren, und es darum gegen die leibliche Aufnahme selbst nichts besagen würde, wenn auch einmal das echte, unversehrte, „volle“ Grab Mariens gefunden würde. Aber zuzugeben ist, daß die Bulle ‚Munificentissimus Deus‘ formell nichts für und nichts gegen die Annahme enthält. Doch scheint der Tenor von Absatz 38 ihr wenig zu entsprechen.

2. Als ‚terminus ad quem‘ der leiblichen Aufnahme Mariens bezeichnet die Definition die ‚gloria caelestis‘, ohne eine nähere Be-

² Für die noch lange nicht beendete Kontroverse, die auch nach der Immakulatadefinition langsam wieder in Gang gekommen ist, hat K. Balič uns einen Sonderband in der von ihm herausgegebenen Bibliotheca Assumptio-nis BMV angekündigt, in dem alle einschlägigen Texte seit Augustinus zum Abdruck kommen.

stimmung beizufügen. Was im Glaubens- und Lehrbewußtsein der Kirche als definierte oder als nichtdefinierte Wahrheit über diese eschatologische Größe des übernatürlichen Endzieles aller Menschen und über die wechselseitig ungleiche Wirkung von gottschauender Seele und verklärtem Leib schon immer gegolten hat, ist von der Definition ohne eigene neue Lehräußerung offenbar so unterstellt, daß sie nur sinngemäß auf diesen Sonderfall der Assumpta anzuwenden ist. Im nicht-definitorischen Teil der Bulle (um das hier gleich vorwegzunehmen) ist in dem in Absatz 12 eingeschobenen Zwischensatz zu dem entscheidendsten Moment des Assumptageheimnisses eigens bemerkt: „quam quidem (Assumptionem), quoad caelestem ipsam ‚glorificationem‘ virginalis corporis almae Dei Matris, nulla humanae mentis facultas naturalibus suis viribus cognoscere poterat.“

3. Der Prädikatsterminus ‚assumpta est‘ ist in der Definition ebenfalls wieder ohne nähere Bestimmung belassen. Er ist also im Sinn der bisherigen Überlieferung zu verstehen, die mit der Wahl dieses Ausdrucks glücklicher war als unser abweichender Sprachgebrauch im Deutschen, der für die leibliche Aufnahme Mariä oft, wenn nicht meist, den gleichen Ausdruck verwendet wie bei der Himmelfahrt des Herrn. Trotz der neuestens so lebhaft geäußerten Kritik an unserem dahingehenden Sprachgebrauch dürfte wohl kaum ein dringlicher Anlaß bestehen, die an sich dem Wort ‚Himmelfahrt‘ anhaftende aktivisch-passivische Zweideutigkeit vermeiden und beheben zu sollen durch Abschaffung der bei uns — zum Beispiel in der volkstümlichen Bezeichnung des Festes am 15. August — sprachgebräuchlichen Bezeichnung und durch Angleichung an den lateinischen Sprachgebrauch. Ganz abgesehen von der Formulierung, wie das Assumptageheimnis von alters her in der Schule des Rosenkranzgebetes auch nach deutscher Zunge lautet, ist die katechetische Unterweisung über „Mariä Himmelfahrt“ selbst beim einfachen Volke keineswegs auf Verständnisschwierigkeit oder Gefahr eines Mißverständnisses gestoßen, wie das etwa bei dem Ausdruck ‚Unbefleckte Empfängnis‘ der Fall ist. Übrigens hat bei Griechen und Lateinern der Väterzeit und der scholastischen Tradition der doch ebenso zweideutige — weil bald aktivische, bald passivische — Sinn von ‚resurrectio‘ (‚anastasis‘) keinen Anstoß erregt trotz der terminologisch unterschiedslosen Verwendung auf den Fall Christi, Mariä oder bei den Heiligen der Auferstehung. Und umgekehrt hat es nichts Befremdliches an sich, wenn im Einklang mit der theandrischen Christologie in der Tradition wie auch in der Bulle (40) von Christus selbst ein passivisches „evehi ad Caeli gloriam“ ausgesagt wird.

4. In der Assumptadefinition selbst ist von der Krönung Mariens im Himmel nicht die Rede, wohl aber — um das hier gleich beizufügen — im nicht-definitorischen Text der Bulle, und dort zu wiederholten Malen. So heißt es z. B. in Absatz 40: „... corpore et anima ad eiusdem Filii sui dexteram, immortalis saeculorum Regis.“ Und am Ende des Väterargumentes wird die bei manchen Patres beliebte Exegese zur Psalmstelle „Astittit regina a dextris Tuis“ (Ps 44, 10) mit den Worten angeführt: „Pari modo, hac de re agentes, Reginam describunt in regiam Caelorum aulam per triumphum ingredientem ac dextro Divini Redemptoris assidentem lateri“ (26).

Was es theologisch mit der Wahrheit von der Krönung, königlichen Würde und Macht Mariens „zur Rechten ihres Sohnes“ auf sich hat — im Vergleich und wesentlichen Unterschied zu „sessio ad dexteram Patris“, die vom Apostolicum bis zur Christkönigszyklika ihre schon gut aufgehellte ‚Theologie des Königtums Christi‘ gefunden hat, steht selbst nach dieser Bulle noch in dem bislang recht unentwickelten Stadium der betreffenden These in der schultheologischen Mariologie. Immerhin verspricht die Dogmatisierung der leiblichen Himmelfahrt Mariens sowie der wiederholte Hinweis auf das Königtum Mariens in dem nicht-definierten Text der Bulle ein Impuls zu werden für ein vertieftes Studium der Frage, inwiefern und auf welche Titel hin von einer eigentlichen (und nicht bloß metaphorischen) ‚Regalitas‘ bei Maria gesprochen werden kann, wie sie unter sozial-theologischem Aspekt in der Erlösungs- und Gnadentheologie einzuordnen bzw. mit der Mediatrixfrage zu verknüpfen sein könnte. Nebenbei sei dazu noch erwähnt, daß der Hinweis in der Bulle auf die Volksfrömmigkeit des Rosenkranzes („cuius recitationem Apostolica haec Sedes tantopere commendat“) zwar nur das vierte unter den freudereichen Geheimnissen eigens erwähnt (15), daß aber in dem vom Papst selbst verfaßten Gebet, das der Pontifex gleich nach dem Akt der Definition an die „Maria Santissima Assunta“ gerichtet hat, eingangs Maria eigens in ihrer Stellung als Himmelskönigin („acclamata Regina“) angesprochen wird.

5. Theologisch bedeutsam ist endlich noch eine Überlegung zum streng definitorischen Text der Bulle, die an die Näherbestimmung des Aussagesubjektes (Maria) als „Immaculata Deipara semper Virgo“ anknüpft und fragt, warum nun gerade diese appositiven Termini — offenbar mit sichtlichem Bedacht — gewählt sein mögen. Daß die Trias „Immaculata“ — „Deipara“ — „semper Virgo“ nicht als Prädikat einer formellen Aussage dasteht, widerspricht nicht der berechtigten Annahme, daß sie einer impliziten Mitaussage im ‚spezifikativen‘ Sinn des ‚quae est . . .‘ äquivalent ist, so unberechtigt es natürlich wäre, sie im ‚reduplikativen‘ Sinn ‚qua est‘ zu verstehen, was einen Begründungszusammenhang in die Definition hineinragen würde. Damit ist ein Gedanke berührt, der uns zur theologischen Analyse des nicht-definitorischen Teiles der Bulle hinüberleitet, wo uns gleich eingangs der Zusammenhang zwischen ‚Immaculata‘ und ‚Assumpta‘ in wachsender Deutlichkeit entgegentritt.

II. Die Begründung der Definition

Das Lehramt der Kirche ist dem Hirtenamt der Kirche eingeordnet. Das Lehrwort der Bulle ist vom Geist dieser Hirtensorge beseelt, wenn es der eigentlichen Definition eine so eingehende Begründung im nicht-definitorischen Teil der Bulle vorausschickt. Wie bei der Bulle ‚Ineffabilis Deus‘ wird auch bei der Bulle ‚Munificentissimus Deus‘ (man beachte schon den gewiß nicht zufälligen Gleichklang der beiden ‚Incipit‘!) der Theologie eine Fundgrube authentischer Theologoumena — teils ausdrücklich ausgesprochen, teils leicht erkennbar miteinander geschlossen — finden.

1. Von der Definibilität zur Definition

Theologisch gesehen entscheidet die Definition von selbst — ebenso kategorisch wie authentisch — die Frage der Definibilität. Aber auch rein menschlich gesehen, sprechen eine Reihe Gründe dafür, daß dem Papst der Definition ein objektiv klares Urteil (zur Sache wie zur Lage) zu Gebote stand. So erstens schon die auf päpstliche Weisung hin erfolgte und in der Bulle ausdrücklich erwähnte eingehende Prüfung der Bittschriften (10); so ferner die päpstliche Aufforderung zu „*studia severiora*“ der Assumptafrage (ebd.), deren Erfolg schon allein durch die theologische Literatur der letzten Jahrzehnte ausgewiesen ist; so nicht zuletzt auch die — wohl von keinem Theologen, der mit römischen Verhältnissen vertraut ist, bestrittene — Kenntnisnahme der höchsten kirchlichen Stellen von all den vielen anti-assumptionistischen Bestrebungen, die ihre Bedenken und Einwände in einem Schrifttum geltend machten, das aller Welt zugänglich war.

Nicht nur unter Theologen, sondern auch für jeden Gläubigen gilt es als selbstverständlich, daß die persönliche Urteilsbildung des Papstes auf seinem Wege zur Glaubensentscheidung hin (also schon vor dem Akt der Definition selber) nicht einfach beurteilt werden kann nach den Maßstäben der Wahrheitsfindung bei einem andern Wahrheitssucher oder Richter, selbst unter sonst gleichen Bedingungen. Ist auch das Urteil der Theologen nicht so einhellig in der Beantwortung der Frage nach dem erforderlichen Vollkommenheitsgrad der ‚diskretionären‘ Erkenntnis vor einer (unfehlbaren) Glaubensentscheidung, so ist doch wiederum theologisch kein Zweifel zulässig, daß bei einem gefällten ‚dekreterischen‘ Urteil etwa einmal dem dabei voraussetzenden diskretionären Urteil objektiv nicht Genüge geschehen sein könnte.

Nach manchen Theologen würde es sogar schon genügen, wenn der Papst — auch ohne sichere Beweise für die *veritas definienda* — auf Gründe von mehr oder minder hohem Wahrscheinlichkeitsgrad, die für die Spruchreife der Glaubenswahrheit zeugten, persönlich zu einem — hinsichtlich der „*tutitas definiendi*“ — sicheren sittlich-religiösen Urteil klugen Ermessens gekommen wäre. Sie gehen von dem Gedanken aus: Wie die Unfehlbarkeit der Glaubensentscheidung nur an ihrer Rechtskraft hängt, so bleibt die Rechtskraft ihrerseits unabhängig von der Vorfrage, ob hinreichend sichere Erkenntnis der objektiv-sachlichen Gründe für die zu verkündende Glaubenswahrheit vorgelegen hat. Das gottgesetzte Amt und der besondere, ja einzigartige charismatische Beistand des Heiligen Geistes bieten die Gewähr für die mit der Rechtskraft gegebene Unfehlbarkeit der Entscheidung. Aber selbst jene Theologen, die mit Scheeben (*Dogmatik I 1 § 31 n. 464 f.*) für eine autoritative Lehrentscheidung als richterlichen Akt — eben um dieses Charakters willen — sichere Erkenntnis der objektiven Beweisgründe von seiten des Glaubensrichters fordern, lassen dennoch die Frage offen, „ob der Beistand des Heiligen Geistes, der die mit der absoluten Rechtskraft wesentlich verbundene Unfehlbarkeit garantiert, diese dadurch bewirkt, daß er im Verfahren des Richters alle intellektuellen und moralischen Fehler verhindert, oder aber dadurch, daß er bei Zulassung solcher Fehler trotz derselben das richtige Resultat herbeiführt“ (ebd. nr. 464 f.). Lasse sich die Frage auch nicht kategorisch entscheiden, so könne man doch als Regel annehmen, daß die göttliche Vorsehung, nach allem,

was wir von ihrem Wirken sonst wissen, nicht nur die schlußendliche Unfehlbarkeit der Glaubensentscheidung gewährleiste, sondern auch „die substantielle Ernsthaftigkeit und Richtigkeit des Verfahrens herbeiführen werde und so die Wahrheit des Urteils in naturgemäßer Weise aus dem Verfahren hervorgehen lasse“ (ebd.).

Diese grundsätzlichen Erwägungen aus der theologischen Erkenntnislehre (für die ich auf die Ausführungen in meiner Schrift „Der gegenwärtige Stand der Assumptafrage“³ hinweisen darf) sind von entscheidender Bedeutung für die theologische Bewertung der von der Bulle vorgebrachten Gründe hinsichtlich der Spruchreife und Opportunität der Definition, und sie sind es nicht weniger für die theologische Beurteilung des lehrsgeschichtlichen Weges, an dessen Ende nunmehr die Glaubensdefinition als krönender Abschluß steht.

2. Primat der Glaubensüberzeugung der Kirche

In jenem Teil der Bulle, der die wichtigsten Gründe für die Spruchreife der Wahrheit von der leiblichen Himmelfahrt Mariens als göttliches Offenbarungsgut der Kirche darlegt (12 ff.), wird bezeichnenderweise an die erste Stelle das Argument aus der gegenwärtigen allgemeinen Glaubensüberzeugung der Kirche gesetzt, wie sie sich im ordentlichen Lehramt der Bischöfe des ganzen Erdkreises und dem darin miterfaßten, weil von ihm getragenen Glauben des katholischen Volkes ausspricht. Zur authentischen Feststellung dieser Lehr- und Glaubensübereinstimmung diente schon die vom Papst gewünschte Sammlung und Sichtung der seit dem Pontifikat Pius' IX. beim Heiligen Stuhl eingegangenen Assumpta-Bittschriften und -Gutachten, für die er selber auf das bekannte zweibändige Dokumentenwerk ‚Petitiones‘ eigens hinweist (10), dann aber vor allem (und damit war — analog zu dem Verfahren des Heiligen Stuhles wenige Jahre vor der Immaculatadefinition — schon der Weg zur außerordentlichen Lehrverkündigung beschritten) die offizielle Rundfrage an den gesamten Weltepiskopat in dem Apostolischen Schreiben ‚Deiparae Virginis‘ vom 1. Mai 1946. Sie gipfelte, wie die Bulle eigens mitteilt, in den beiden Fragen an den einzelnen und persönlich befragten Bischof: 1. ob er der Ansicht sei, die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel könne als Glaubenssatz vorgelegt und definiert werden? 2. ob er, mit seinem Klerus und Volk, eine solche Definition wünsche? Die von der Bulle hervorgehobene „fast einhellige“ Zustimmung der so hochoffiziell befragten und entsprechend authentisch antwortenden Bischöfe des Erdkreises wird mit sichtlichem Nachdruck — unter Berufung auf die Lehre des Vatikanums (De fide catholica,

³ Regensburg 1948, 14 ff.

cap. 3 et 4; De Ecclesia Christi, cap. 4) — als ein für sich allein schon hinreichendes ‚argumentum certum ac firmum‘ für dieses maria-nische Geheimnis als Offenbarungswahrheit hingestellt (12).

Bei den jüngsten Kontroversen um die Definibilität des Assumptageheimnisses kam leider nicht immer bei allen Theologen der metho-dische Prinzipat des ‚argumentum ex actuali et universali consensu Ecclesiae‘ hinreichend zur Geltung. Es ist kaum berechtigt zu sagen, es sei vor der offiziellen Rundfrage des Papstes bei den Bischöfen für den umschränkten Blick der einfachen Theologen nicht möglich ge-wesen, einen moralischen Konsensus damals schon einwandfrei fest-zustellen. Jedenfalls ist nunmehr auch der letzte Rest von Bedenken ausgeräumt. Wie die feierliche Verkündigung des Dogmas für künft-ig eine nicht mehr zu überbietende Handhabe der nächsten Glauben-sregel darstellt, so ist es für den Theologen überdies von großem Vorteil, durch die vorbereitenden Maßnahmen zur Definition und die dabei erhobenen Feststellungen ein durchsichtig klares Bild über den vorher schon bestehenden und in sich selbst schon definitorisch entscheidenden moralischen Konsensus gewonnen zu haben. In das dogmatische Traditionsargument der mariologischen Schultheologie der Zukunft wird der Hinweis auf diese Bulle und die darin ge-machten Angaben über die „*concors Ecclesiae Magisterii doctrina atque concors christiani populi fides*“ (12) als unwiderlegliches Zeug-nis eingehen können.

3. Der Glaubenssinn des christlichen Volkes

Mit aufmerksamem Interesse geht der Theologe auch den Hin-weisen der Bulle auf den Glaubenssinn des christlichen Volkes nach. In Betracht kommen, nebst den Absätzen 6, 9, 34, 36, vor allem der 12. und 14. Absatz. Von jeher hat die Theologie diesem ‚locus theo-logicus‘ Beachtung geschenkt. Zum Thema eingehender Untersuchun-gen aber wurde er seit der modernistischen Theorie der Dogmen-entwicklung. Berief man sich doch für den angeblichen Transformis-mus der Dogmen auf eine spontane Entwicklung des christlichen Glaubensbewußtseins, das dem kirchlichen Lehramt so vorgeordnet sei, daß seinem definitorischen Akt nur noch zufalle, die gemeinhin von der hörenden Kirche schon vertretenen Anschauungen zu bestätigen (vgl. Denz. 2006). Als die katholischen Theologen demgegenüber den objektiv gleichbleibenden Sinn der Dogmenentfaltung unter der Lei-tung des Heiligen Geistes und des kirchlichen Lehramtes betonten und sich dafür auf den vom Vaticanum sanktionierten Kanon des Leriners beriefen: „*in eodem dogmate, eodem sensu, eademque sententia*“ (vgl. Denz. 1800), wiesen sie beispielsweise auch auf den Assumptaglauben der gemeinkirchlichen Überzeugung hin. Was damals namentlich von

Gardeil und Marin-Sola über den ‚sens de la foi‘ und den ‚sens social de l'Eglise‘ ausgeführt worden ist, um die gewährte Homogenität der Glaubensentwicklung im kirchlichen Gemeinschaftsglauben darzutun, ist in der jüngsten Assumptakontroverse von erhöhter Bedeutung geworden.

Was am meisten bei den diesbezüglichen Hinweisen und Andeutungen der Bulle auffällt, ist die durchgehends betonte Primärfunktion des kirchlichen Lehramtes: „Siquidem christifideles, suorum Pastorum institutione ac ductu, a Sacris Litteris didicere ...“ (14); „... singularis catholicorum Antistitum et fidelium conspiratio“ (12 — übernommen aus der Bulle ‚*Ineffabilis Deus*‘); „... ordinariam Ecclesiae Magisterii doctrinam concordem concordemque christiani populi fidem, quam idem Magisterium sustinet ac dirigit“ (12). Im gleichen Sinne ist auch die Anerkennung gehalten, die dem dynamischen Impuls des gläubigen Volkes gezollt wird, dessen zäh durchhaltende und doch willig untergegebene Bewegung so großes Verdienst an der Herbeiführung der Assumptadefinition hat. An der Immakulatadefinition vom Jahre 1854 hat sich eigentlich erst „die steigende Inbrunst ihrer Hoffnung entzündet“ (6). Der Erfolg aber war ihr nur beschieden durch das einträchtige Zusammengehen ihres „frommen Wettbewerbes“ mit den Vota der Bischöfe (9).

Bedeutsam ist sodann die wiederholte (zum Teil in die Zitate aus der theologischen Überlieferung eingestreute) Erwähnung dessen, was dem gläubigen Herzen als konvenient und was als diskonvenient oder seinem Assumptaglauben als schlechthin unerträglich erschienen ist. Nebst den objektiven Beweggründen dieser — unter der „Erleuchtung der Gnade“ (14) und der Anerkenntnis der kirchlichen Glaubensnorm — mit sicherem Instinkt herausführenden und unterscheidenden, annehmenden oder ablehnenden Herzensfrömmigkeit ist der subjektive Faktor der ‚*connaturalitas animi*‘ auf Grund der habituellen und übernatürlichen Glaubensdisposition zwar nicht mit den schulgebräuchlichen Termini genannt, aber klar genug vorausgesetzt. Ansätze einer genaueren theologischen Analyse des ‚*sensus communis fidelium*‘ wird man in der Bulle kaum erwarten und schwerlich finden, geschweige denn Aufschlüsse über das kritische Problem ‚affektiver Erkenntnis‘ überhaupt und der darauf aufgebauten Analogieparallele zwischen dem ‚*sensus communis*‘ im natürlichen Erkenntnisbereich und dem ‚*sensus communis*‘ im übernatürlichen Glaubensbereich.

Was aber in der Assumptadiskussion seit einem Jahrhundert immer deutlicher hervortrat und heute wieder stärker erkannt wird — die Funktion und Bedeutung des gemeinsamen und einheitlichen Glaubenssinnes in der Kirche und kirchlichen Lehrentfaltung — findet auch in der Bulle wieder eine neue Bestätigung. Man empfindet nachgerade

eine besondere Dringlichkeit systematischer Aufarbeitung all der Probleme, die mit der ‚analysis sensus communis fidelium‘ — einem Gegenstück zur allgemeinen ‚analysis fidei‘ im theologischen Glaubens-traktat — aufgegeben sind. Das von Newman, Bainvel, Marin-Sola u. a. erreichte Stadium kann nicht mehr genügen. Diese Erkenntnis hat — aus Anlaß der Debatte um die Assumptadefinibilität — den Dominikanerpater D. M. Koster zu seiner bedeutsamen Abhandlung über den „Glaubenssinn der Hirten und Gläubigen“⁴ angeregt, die hoffentlich eine regsame und fruchtbare Fortführung auch bei anderen Theologen finden wird. Daß der Glaubenssinn den Vorrang vor dem Kult und der Theologie hat, läßt die Bulle u. a. an jener Stelle (41) erkennen, wo sie ihn bei der Rekapitulation der ‚loci theologici‘, die für den Offenbarungscharakter der Assumptalehre sprechen, gleich nach der Schrift aufzählt. Nicht mit Unrecht aber findet Koster die Tatsache befremdlich, „daß das wirklich bestehende innere Verhältnis von Glaubenssinn und Theologie noch kaum gesehen ist“ (vgl. a. a. O. 231).

4. Das Traditionsargument

Das besondere Interesse des Theologen wird nun weiterhin gefesselt durch die anschließenden Ausführungen der Bulle, die außerordentlich wichtig sind für das in letzter Zeit so lebhaft diskutierte ‚historisch-theologische Traditionsargument‘ — die ‚testimonia, indicia atque vestigia per decursum saeculorum‘ (13). Der Primat des ‚dogmatischen Traditionsargumentes‘ aus dem gegenwärtigen aktuellen Glaubensbewußtsein der Kirche bleibt vorausgesetzt. Bedeutsam erscheint, wie Anfang und Ende dieser Ausführungen (14 und 38) das historische Traditionsargument an das biblische Offenbarungsgut über die Vorzugsstellung Mariens im Heilsplan anknüpfen lassen.

Den Keim der Überlieferung sieht die Bulle (14 und 38) in der von der Schrift dargebotenen Offenbarung über die Person, das Leben und die Stellung Mariens im Geheimnis der Menschwerdung und im Heilsplan der Erlösung. Daß neben der Würde der Gottesmutter-schaft hier eigens auch die Stellung Mariä als ‚alma Redemptoris nostri socia‘ (14; vgl. 40) genannt ist, wird die ‚soteriologische‘ Mariologie künftig dankbar mitverwerten unter ihren Hinweisen auf authentische Lehräußerungen der Kirche. Der Aufweis des biblischen Keimes der Assumptäüberlieferung (wie er im 3. Absatz der Bulle gestreift war, im 14. aber weiter ausgeführt wird) hebt zunächst hervor, daß der von Gnade erleuchtete und von Pietät erfüllte Blick der Gläubigen am biblischen Offenbarungsbild von der Person, dem Leben und der Heilstellung Mariens an der Seite ihres Sohnes die

⁴ Die neue Ordnung 3 (1949) 226 ff.

„wunderbare Harmonie und Kohärenz“ marianischer Privilegien habe erkennen können, womit die göttliche Vorsehung die „alma Redemptoris socia“ als einen „Gipfel ohnegleichen“ — die Menschheit Jesu Christi ausgenommen — erscheinen ließ (14). Zwar mochte es den Gläubigen „nicht schwer fallen, der Ansicht beizupflichten (assentiri), daß auch die ‚Magna Dei Mater‘ ebenso wie ihr Eingeborener Sohn aus diesem Leben verschieden sei; das habe aber nicht gehindert, „offen zu glauben und zu bekennen, daß ihr heiliger Leib nie der Verwesung verfallen, daß der hehre Tabernakel des göttlichen Wortes niemals in Fäulnis und Asche zerfallen sei“ (14).

Man würde diesem Passus nicht gerecht, wenn man aus ihm nur einen der bekannten theologischen Konvenienzgründe heraushören wollte, die von sich aus allein — ohne das verstärkende Gewicht der anderweitig schon feststehenden Wahrheit als Tatsache — weder einzeln noch alle zusammengenommen eine volle Sicherheit verbürgen können. Es gilt die durch den Tenor der Bulle im ganzen hindurchgehende und namentlich an dieser Stelle deutlich mitschwingende Überzeugung nicht zu überhören, daß das christliche Lehr- und Überlieferungsgut nicht eine bloße Summe an sich abgelöster und unter sich losgelöster Sätze ist, auch nicht in ein System Ganzes aus solchen Sätzen aufgeht, sondern um konkrete heilsgeschichtliche Personen und Ereignisse gruppiert ist, ja selber primär eine objektive lebendige Gestalt heilsgeschichtlicher Wahrheit und Wirklichkeit ist. Es ist auch nicht so, als ob diese theologische Auffassung erst mit dem dynamisch-vitalen und personalistischen Zug der jüngeren Neuzeit — etwa mit Möhler und Newman — aufgekommen wäre. Es ist vielmehr die gemeinsame Überzeugung der gesamten theologischen Überlieferung seit der Väterzeit, die allenfalls einmal in dekadenter Zeit verblassen mochte, jedenfalls aber in den Schulen der großen scholastischen Tradition die Seele aller Thesen blieb. Damit aber ist jedenfalls gegeben: wie in Christus als dem ‚Wort‘ in Person alle christologischen Aussagen der Offenbarung und Offenbarungstheologie ihren ursprünglichen Ansatz haben und bewahren, so in Maria — sei es als der Mutter des Herrn und Gehilfin des Erlösers, sei es als Urbild der Kirche — alle mariologisch ableitbare Wahrheit und Erkenntnis. Der Persongrund dessen, was je mit Wahrheit über Christus oder Maria ausgesagt wird, steht immer auch in der Überlieferung und Offenbarungsentfaltung mit drinnen als Existenz- und Entfaltungsgrund des fortlebenden Christus in der Gemahlschaft mit der Kirche, seiner Braut. Mariologie und Ekklesiologie hängen nicht bloß innig zusammen, sondern sind — namentlich in ihrer jüngsten Entwicklung — an- und ineinander emporgewachsen.

Mit Spannung haben wohl alle Theologen der von der Bulle ge-

troffenen Auswahl und gewählten Form ihrer Zeugnisbelege aus der christlichen Überlieferung entgegengesehen. Bemerkenswert erscheint zunächst, daß die Bulle darauf verzichtet hat, von der vielbeklagten Zeugnislücke der vier oder fünf ersten Jahrhunderte auch nur andeutungsweise zu sprechen. Sie erwähnt auch nicht — weder direkt noch indirekt — das Apokryphenproblem, ja nennt nicht einmal den Namen des ‚Transitus‘ oder ähnlicher Legenden. Ein solches Vorgehen war möglich und für den Zweck der Dogmatisationsbulle gewiß angezeigt, da die dogmatische Gewähr der Überlieferung von dem Aufweis historischer Zeugnisse aus den frühesten christlichen Jahrhunderten unabhängig bleibt. Die meisten Theologen haben — namentlich seit Scheeben — darauf verzichtet, sich noch um die Einengung oder gar Schließung der frühchristlichen Zeugnislücke zu bemühen, während andere sich trotz der anerkannten Unabhängigkeit des dogmatisch-präskriptiven Beweisverfahrens nicht nehmen ließen, nach Indizien einer direkten oder indirekten Bezeugung in jener ‚Zone des Schweigens‘ zu fahnden. Ohne ihre Nachforschungen und oft mühsamen Untersuchungen wäre der Stand unseres heutigen Wissens über das wirkliche Vakuum frühchristlicher Bezeugung wohl kaum erreicht worden. Und die Arbeit ist immer noch nicht zur Genüge der Wissenschaft getan. Die Fragen um das Ursprungsproblem der Apokryphen, die Feststellung des Deckungs- und Nichtdeckungsverhältnisses ihrer originär sich gebenden legendären Anschauung im Verhältnis zum ‚sensus communis‘ der nicht legendären marianischen Tradition, das ‚Leucius-Charinus‘-Problem u. a. mehr harren noch der Aufhellung. Weder Patrologie noch patristische Theologie können sich daran desinteressiert erklären, wenn positive Theologie und Dogmengeschichte sich ihre Fragen und Aufgaben nicht wollen beschneiden lassen von praktischen Gesichtspunkten opportuner Apotheotik und positiv entlasteter Dogmatik. Daß die Bulle von diesem Fragenkreis und ihrem derzeit noch unbefriedigenden Stand der Erforschung absah und absehen mußte, ist ebenso begreiflich, wie der Grundsatz einleuchtend ist: Absehen heißt nicht Stellung nehmen.

Unbekümmert um Fragen der Chronologie und der geschichtlichen Entwicklung im einzelnen, werden von der Bulle gleich zu Eingang ihrer Zeugnisbelege die unzähligen Gotteshäuser und Bilder zu Ehren der „in den Himmel aufgenommenen Jungfrau Maria“, beziehungsweise ihres „solcherart einzig dastehenden Triumphes“ erwähnt; ferner die vielen und vielartigen Patrozinien unter dem Titel der ‚Assumpta‘ und das Geheimnis im marianischen Rosenkranzgebet, „quod, ut omnes norunt, de Assumptione agit Beatae Virginis in Caelum“ (15). Mehr im einzelnen wird dann — nach einem Hinweis auf die grundsätzliche Bewertung liturgischer Argumente in der Enzyklika ‚Mediator Dei‘ (16) — die liturgische Bezeugung der Assumptaüberlieferung aus Ost und West in alter Zeit („inde

ab antiquis temporibus in Orientis et Occidentis regionibus“) dargelegt, darunter an erster Stelle (17) die Festoration (zum 15. August) aus dem ‚Sacramentarium Gregorianum‘. Sie wird als Zeugnis der Kirche unter dem Pontifikat Hadrians I. (in karolingischer Zeit) bewertet. Auf den vielerörterten Text jener Oration, die in den Worten „nec mortis nexibus deprimi potuit“ das entscheidende Moment im Assumptageheimnis, die „Verherrlichung des jungfräulichen Leibes der hehren Gottesmutter“ (vgl. Absatz 12 der Bulle), nicht formell zum Ausdruck bringt, bezieht sich wohl die nachgeschickte Bemerkung der Bulle von der „temperantia verborum, qua Romana Liturgia uti solet“ (18). Zur Bestätigung dienen die noch klarer ausgesprochenen Assumptazeugnisse aus dem ‚Sacramentarium Gallicanum‘ und aus den *Μηναῖα τοῦ ὅλου ἐνιαυτοῦ*, eine Art liturgischen Kalenders des griechisch-byzantinischen Ritus (18).

Als Zeugnis des gemeinsamen Beitrages, den der Glaubenssinn des christlichen Volkes im Verein mit der Initiative und Führung der kirchlichen Oberhirten beige-steuert haben, werden drei Beispiele liturgischer Festerhöhung und Feiergus-taltung aus den Pontifikaten Sergius' I., Leos IV. und Nikolaus' I. nach den ent-sprechenden Berichten aus dem Liber Pontificalis bzw. dem Antwortschreiben Papst Nikolaus' I. an die Bulgaren gebracht (19).

Im Übergang zu den Festhomilien und ähnlichen Verkündigungszeugnissen der aus-gehenden Väterzeit (Johannes von Damaskus, Germanus von Konstantinopel und das dem hl. Modestus von Jerusalem zugeschriebene ‚Encomium in Dormitionem‘ (21 f.) — Andreas von Kreta und Gregor von Tours sind nicht erwähnt, gewiß nicht ohne Bedacht — werden die zwei wichtigen theologischen Gesichtspunkte betont: 1. über das Verhältnis von Glaube und Liturgie: „Catholica Liturgia non gignit fidem, sed eam potius consequitur“; und 2. über den Sinn der patristischen Fest-homilien; „de eiusmodi doctrina utpote christifidelibus iam nota atque accepta locuti sunt“ (20).

Bezeichnend ist weiterhin die Stellungnahme der Bulle zum uneinheitlichen Bild des Mittelalters in der Assumptfrage. Was damals durch den Wider-streit zwischen den Autoritäten eines vermeintlichen Hieronymus und eines ver-meintlichen Augustinus an Zurückhaltung der einen und Zwiespalt der anderen Zeitgenossen und Theologen genährt worden ist, wird nicht eigens erwähnt. Aus dem Auf und Ab im Übergewicht von Ja oder Nein oder neutraler Zurückhaltung in jener Phase der Verdunkelung im Raum der westlichen Assumptüberlieferung wird in der Bulle lediglich — unter der vorsichtigen Formulierung „non defuere qui“ — das Verdienst jener Autoren hervorgehoben, die sich (nach dem schola-stischen Prinzip ‚fides quaerens intellectum‘) einer Konklusionstheologie bedienten, um aus Glaubensprämissen eine innere Begründung (ratio theologica) für das marianische Assumpta-Privileg herzuleiten. Bemerkenswert dabei ist vor allem, wie die Bulle an jenen Argumenten theologischer Folgerung unterscheidet zwi-schen dem primären Materialprinzip („primum elementum“) und dem formalen Beweisgrund („vis argumenti“). Jenes wird in der Sohnespietät des Herrn gegen seine Mutter gesehen, dieses hingegen in der unvergleichlichen Würde der Gottes-mutterschaft und der in ihr begründeten und mit ihr gegebenen Begnadungen. Im einzelnen wird an solchen Begnadungen aufgezählt: jene „überragende Heiligkeit, die alle Heiligkeit der Menschen und Engel übertrifft“, die „die innigste Ver-bundenheit der Mutter mit ihrem Sohne“ und jene „Zuneigung besonderer Liebe, mit der hinwiederum der Sohn seine würdigste Mutter immer bedachte“ (25). Es ist der Weg, den auch schon die spätere Väterzeit bei ihren theologischen Er-wägungen zum Assumptaprivileg eingeschlagen hatten (vgl. 26). Wenn die Bulle — ohne auf die vielerörterte Frage nach Stringenz oder bloßer Kongruenz solcher theologischen Ableitung einzugehen — von dem Bemühen jener scholastischen

Theologen sagt: „*varia argumenta protulerunt, quibus mariale eiusmodi privilegium illustrarent*“ (2), so darf man wohl daraus entnehmen, daß die ‚*vis argumenti*‘ nicht losgelöst betrachtet werden darf von der schon anderweitig feststehenden Glaubenswahrheit. Das „*illustrare*“ wird also von der Bulle dahin verstanden: „*hoc Assumptionis privilegium miro quodam modo concordare cum divinis veritatibus per Sacras Litteras nobis traditis*“ (24). Mit der wachsenden Sicherheit über das Geoffenbartsein der Wahrheit ist auch — nach den Regeln der ‚*analogia fidei*‘ — das Gewicht jener theologischen Herleitung verstärkt worden.

Der mit Textbelegen versehene und (für eine Bulle) recht ausführlich gehaltene Elenchus scholastischer Assumptatheologen ist deutlich nach Früh-, Hoch- und Spätscholastik gegliedert. Wiederum muß es gerade den Theologen interessieren zu sehen, welche Auswahl die Bulle in ihrem Mantel zur Definition getroffen hat, obschon ihr natürlich fern liegen mußte, gleichsam ein zusammenfassendes wissenschaftliches Referat über die mannigfaltige Bezeugung aus jenen Jahrhunderten zu bringen.

An die Spitze der Frühscholastik ist das klare Zeugnis des Zisterzienserbischofs Amadeus von Lausanne gestellt (28). Ihr folgt in der Bulle unmittelbar (29) der Zeugnisbeleg aus Assumptapredigten des heiligen Kirchenlehrers und ‚*Doctor Evangelicus*‘ Antonius von Padua, des ersten Lehrmeisters im jungen Franziskanerorden⁵. Als Kronzeugen der Hochscholastik werden die drei heiligen Kirchenlehrer Albert, Thomas und Bonaventura angeführt (30—32). Daß Skotus, der ‚*Doctor Marialis*‘ und Fürst der Immaculatatheologie nicht genannt ist, kann nicht befremden, da bekanntlich in seinen Schriften kein ausgesprochenes Zeugnis für die leibliche Himmelfahrt Mariens enthalten ist, nicht einmal in der Art des ‚*obiter attingens*‘ wie bei Thomas von Aquin. Ob in den nach dem Zeugnis der Geschichte Duns Skotus zugeschriebenen, bislang aber nicht aufgefundenen Sermones ‚*Super missus est*‘ und ‚*De Sanctis*‘ noch einmal ein Assumptazeugnis von ihm aufweisbar sein wird, muß der Zukunft überlassen bleiben. Sein Einfluß auf die weitere Entwicklung wie der Immaculatatheologie so auch des Assumptaglaubens innerhalb und außerhalb seines Ordens liegt in der von ihm aufgestellten Grundregel: „*Si auctoritati Ecclesiae vel auctoritati Scripturarum non repugnet, videtur probabile quod excellentius est attribuere Mariae*“⁶. Bemerkenswert ist wohl auch, daß in der Bulle gelegentlich (so namentlich 38), wenn auch nicht ausdrücklich, Gebrauch gemacht wird von dem skotistischen Prinzip ‚*Potuit, decuit, ergo fecit*‘, dessen kritisch haltbarer, von Mißbrauch und Mißverständnis ausgesiebter Sinn in der Assumptadiskussion der letzten Jahrzehnte klarer herausgestellt worden ist.

Aus der Spätzeit des Mittelalters (15. Jahrh.) wird nur der hl. Bernardin von Siena mit einem Beleg aus dem ‚*sermo 2 in Assumptione BMV*‘ angeführt und ihm das Verdienst zugesprochen, zu den bislang schon vorgebrachten theologischen Gründen für die leibliche Aufnahme Mariens andere, neue beigebracht zu haben, darunter nicht zuletzt auch das „*quasi sensibile experimentum*“ der von alters her fehlenden Leibreliquien (33). Als Zeugen der frühen Neuzeit — in schon zeitlicher Nachbarschaft zur Pianischen Brevierreform — nennt die Bulle das Viergestirn heiliger Kirchenlehrer: Bellarmin, Franz von Sales, Alphons von Liguori und Petrus Canisius (34—36). Sonst wird nur noch Suarez zitiert, aus dessen Zeug-

⁵ Es sei bei dieser Gelegenheit auf das wohl umfassendste Quellenwerk der Assumptatheologie bis zum Tridentinum hingewiesen: K. Balič, *Testimonia de Assumptione BVM ex omnibus saeculis. Pars Prior: Ex aetate ante Concilium Tridentinum, Romae 1948, 416 pp.*

⁶ Siehe bei K. Balič, *Ioannis Duns Scoti theologiae marianae elementa, Sibenici 1933, 31.*

nis besonders auch die Feststellung hervorgehoben wird: in Anbetracht der in der Kirche allgemeinen Überzeugung von der leiblichen Aufnahme Mariens könne der Schluß gezogen werden, daß dieses Geheimnis ebenso fest zu glauben sei wie die Unbefleckte Empfängnis, ja es könnten diese beiden Wahrheiten definiert werden (37).

5. Assumptageheimnis und Heilige Schrift

Zu dem vielerörterten Sachverhalt ‚Assumptageheimnis und Heilige Schrift‘ spricht die Bulle nicht nur in einer Reihe verstreuter Bemerkungen, sondern auch in einer sehr grundsätzlichen Äußerung (38).

Daß man protestantischerseits jegliche Begründung für die Annahme einer vorzeitlichen Auferstehung Marias rundweg bestreitet und sich darum gemäß dem Prinzip ‚*sola Scriptura*‘ dem Assumptaglauben gänzlich versagt, war bekannt und ist neuerdings in dem ‚Evangelischen Gutachten zur Dogmatisierung der leiblichen Himmelfahrt Mariens‘ (München 1950) sowie in der amtlichen Verlautbarung der Bischofskonferenz der ‚Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands‘ (durch ihren Vorsitzenden D. Hans Meiser) bald nach der Ankündigung der Dogmatisierung nachdrücklich betont worden. Namentlich wird auch geltend gemacht, daß gegen eine Vorwegnahme der leiblichen Auferstehung die von Paulus (1 Kor 15, 23 ff.) verkündete zeitliche Auferstehungsordnung spreche, da sie nur eine Aufeinanderfolge von Auferstehung Christi und Auferstehung aller Gläubigen kenne. Für uns Katholiken ist — von der Offenbarungskonstitutiven Bedeutung der Tradition und der lehramtlichen Interpretation der Offenbarung, einschließlich der in der Schrift, abgesehen — schon nicht verständlich, inwiefern eine Vor-auferstehung mehr der Schrift widersprechen sollte als eine Vor-erlösung (in jenem weiteren Sinne, wie sie schon auf die Gerechten des Alten Bundes zutrifft). Gemäß Thema und Kontext der angezogenen Stelle des Korintherbriefes konnte Paulus das ἴδιον τάγμα in der Auferstehungsfolge so aufordnen, daß er der ἀπορρήτη Χριστός ‚in globo‘ die Auferstehung derer, die des Christus sind, ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ gegenüberstellte; und er hätte es selbst dann ohne Differenzierung tun können, wenn er ausdrücklich um die schon vorzeitliche Auferweckung Marias gewußt hätte.

Aber auch von manchen katholischen Theologen ist (vor dem Erscheinen der Bulle) die Möglichkeit einer Begründung des Assumptaglaubens aus der Heiligen Schrift geradezu und schlechthin verneint worden. Demgegenüber steht nun die authentische Erklärung der Bulle, dort wo sie — von der patristisch-scholastischen Überlieferung zur Frage nach deren Ansätzen in der Heiligen Schrift überleitend — den lapidaren Satz ausspricht: „*Haec omnia Sanctorum Patrum ac theologorum argumenta considerationesque Sacris Litteris, tamquam ultimo fundamento, nituntur*“ (38). In den anschließenden Ausführungen der Bulle (38—40) handelt es sich zunächst um die folgerungsweise Erkennbarkeit des Assumptageheimnisses aus der konkret lebendigen Charakteristik des biblischen Marienbildes im ganzen. Die engste Verbundenheit, Lebens- und Schicksalsgemeinschaft zwischen Mutter und Sohn wird herausgestellt sowie auf die Pietät und Kindespflicht des Mariensohnes („*utpote divinae legis observator per-*

fectissimus“ 38; vgl. 25) hingewiesen. Der Gedanke des ‚potuit-decui‘, dessen an der Allmacht gemessene Weite durch die Offenbarungsschranken begrenzt ist, klingt an. Dem Wesen der Schrift als Wort Gottes entsprechend wird der gläubige Sinn des ‚Herzens‘ (biblisch und christlich verstanden) angesprochen in der Folgerung: „Quamobrem quasi impossibile videtur eam cernere, quae Christum concepit, peperit, suo lacte aluit, eumque inter ulnas habuit pectorique obstrinxit suo, ab eodem post terrestrem hanc vitam, etsi non anima, corpore tamen separatam“ (38; vgl. 14). Daß diese mehr affektiv-intuitive Glaubens-sinnigkeit mit dem wachsenden Licht der Glaubensdurchdringung und Glaubenserhellung in der kirchlichen Überlieferung und Belehrung ihrer anfänglich mehr instinktiv ahnenden Erkenntnis immer klarer bewußt und gewiß wurde, ist indirekt fast aus dem ganzen Tenor der Bulle zu entnehmen.

Was die in der Assumptatheologie traditionell verwendeten Einzeltexte aus der Heiligen Schrift angeht, so führt die Bulle eine Reihe von ihnen nur mittelbar an in ihrem Zeugnisbericht aus der Überlieferung (unter den Belegen aus mittelalterlichen Theologen 26 f.). Es wird ein deutlicher Unterschied gemacht zwischen jenen Texten aus den Psalmen (44, 10; 131, 8) und dem Hohelied (3, 6; 4, 8; 6, 9), die von Theologen und Predigern nach dem Vorbild der Väter angewandt werden, „ut suam illustrent Assumptionis fidem, quadam usi libertate“ (26; vgl. 29), und jenen drei anderen Texten, die bis in die Gegenwart der Assumptatheologie herein als klassisch gelten und immer noch im Mittelpunkt der Assumptadiskussion stehen: Apoc 12, 1 f.; Luc 1, 28; Gen 3, 15. Von der johanneischen Vision des ‚sonnenumglänzten Weibes‘ wird in der Bulle nur gesagt, die Lehrer der Schule hätten in dem Bild am Himmel ein ‚signum Assumptionis‘ gesehen („significatam viderunt“ 27). Die betrachtende Versenkung in den Engelsgruß an die Vollbegnadete und Hochgebenedeite (Luc 1, 28) habe jene Lehrer dazu gebracht, in der leiblichen Himmelfahrt Marias die Vollendung der Gnadenfülle und die gegen den Evafluch gerichtete einzigartige Segnung zu erkennen (27).

Nur beiläufig sei hier bemerkt, daß die Stelle Mt 27, 52 f. („und viele Leiber der entschlafenen Heiligen standen auf . . .“) in der Bulle nirgends erwähnt wird. Namentlich in der jüngsten Assumptadiskussion war dieser Text wieder mehr herangezogen worden, um von hier aus schon die vorzeitige Auferstehung Marias wahrscheinlich zu machen. Voraussetzung dafür war, daß es sich bei jenen Aufgeweckten, die nach der Auferstehung des Herrn „vielen (in der heiligen Stadt) erschienen“, nicht um eine bloße Rückkehr ins irdische Leben, sondern um ihre endgültige Auferstehung und Verklärung handele, worüber bekanntlich die Meinungen der Väter und Theologen geteilt sind. Daß die Bulle so nachdrücklich für Maria den Begründungszusammenhang „assumpta, quia immaculata“ herausstellt, schließt aber nicht aus, daß bei anderen Heiligen in einem anderen Titel die Begründung für ihre vorzeitige und endgültige Auferstehung gelegen hätte.

Stärkste Beachtung des Theologen findet heute begrifflicher Weise die schrifttheologische Verwendung von Gen 3 in der Assumptabulle. Sie ist eingebaut in den Zusammenhang der seit dem zweiten Jahrhundert in der kirchlichen Überlieferung immer wieder gebrachten Gegenparallele ‚Eva-Maria‘ (39). Darin erscheine Maria als die neue Eva in engster, wenn auch untergeordneter Verbundenheit an der Seite des neuen Adam bei jenem Kampf wider den höllischen Feind, „der — wie im Protoevangelium (Gen 3, 15) zum voraus angezeigt werde („praesignificatur“) — mit dem vollsten Sieg über Sünde und Tod enden sollte“ (ebd.). Es wird dazu bemerkt, daß Sünde und Tod in den paulinischen Schriften immer als gekoppeltes Paar erscheinen, und unmittelbar die Folgerung („Quamobrem“) gezogen: „Wie die glorreiche Auferstehung Christi ein wesentlicher Teil und die letzte Trophäe dieses Sieges war, so sollte der mit ihrem Sohne gemeinsame Sieg der seligen Jungfrau mit der Verherrlichung ihres jungfräulichen Leibes gekrönt werden (concludendum erat).“ So habe sich an ihr das Pauluswort erfüllt: „absorpta est mors in victoria“ (1 Kor 15, 54)⁷.

Es wird also offenbar in der Bulle 1. der prophetisch-eschatologische wie messianisch-soteriologische Sinn des Protoevangeliums bejaht, 2. unter Berücksichtigung der altchristlichen Überlieferung (‚Eva-Maria‘) die Sonderstellung Mariens im Anteil an dem durch Gen 3 vorangesagten Doppelsieg über Sünde und Tod anerkannt und 3. aus der so erkannten und von Ewigkeit her vorbestimmten Partnerschaft Marias am vollen Sieg ihres Sohnes (über die Sünde und ihre Folgen) auf ein analoges Vorzugsverhältnis ihrer auch leiblichen Siegesverherrlichung mit der glorreichen Auferstehung Christi geschlossen, was dann 4. im nächsten Absatz (40) — zusammenfassend und zugleich weiterführend — in der Bewahrung vor Grabesverwesung und Gewährung vor-endzeitlicher Leibverklärung als dem Kronprivileg der „Redemptoris socia“ erfüllt angesehen wird.

Daß im Rahmen der Bulle Fragen der textkritischen, philologischen und textanalytischen Exegese zur vielgemarteten Genesisstelle ausgeschlossen bleiben mußten, ist klar. Ebenso klar und lehrreich aber bleibt der aus der Bulle zu entnehmende ‚sensus Ecclesiae‘ zum echten und vollen Textverständnis. Der durch die Propheten gesprochen und die Schrift inspiriert hat, ist für immer auch Seele und Herz der Kirche und erschließt im Gespür der Kirche und ihres Wortes den tiefen Sinn dessen, was er oft nur verhüllt in der Schrift gesagt hat und hat sagen wollen. Daß die Immakulatabulle und die Assumptabulle je ihr Mariengeheimnis so im Protoevangelium finden, darf jedenfalls nicht übersehen oder unterschätzt werden.

⁷ Vgl. dazu A. Bea, *La Sacra Scrittura „ultimo fondamento“ del dogma dell'Assunzione*: CivCatt 101 (1950, 2 dicembre) 559 f.

6. Immaculata — Assumpta

Das führt uns zurück auf die schon eingangs hervorgehobene Verknüpfung der beiden Wahrheiten: Immaculata und Assumpta. Sehr bedeutsam erscheint schon allein die Tatsache, daß nun auch in (dem nicht-definierten Teil) der Bulle ‚Munificentissimus Deus‘ ausdrücklich der Grund-Folge-Zusammenhang der beiden marianischen Geheimnisse — Unbefleckte Empfängnis und zeitlich vorweggenommene leibliche Aufnahme in den Himmel — vertreten wird. Daß es in der bisherigen Mariologie schon recht allgemein geschehen und in vielen Gutachten der Assumptabewegung ausgesprochen war, ist ebenso bekannt wie die erst seit der Aktenpublikation ‚Petitiones‘ durch Hentrich-Moos (II 883) zu allgemeinerer Kenntnis gebrachte und vielbeachtete Äußerung Pius' IX. im Antwortschreiben auf die Petition der Königin Isabella von Spanien: „Dubium non est, quin Assumptio eo modo quo a fidelium communitate creditur, e Conceptione Immaculata consequatur“ (vgl. Schol 24 [1949] 115). Dieser Äußerung des Papstes der Immakulatadefinition schließt sich nun der Papst der Assumptadefinition an, sofern er diese Folgerung ausdrücklich in die Bulle zur Definition mitaufgenommen hat. Leicht ersichtlich ist die Tragweite, die dieser Schlußfolgerung schon rein in sich genommen zukommt. Alles, was für die Annahme der Unbefleckten Empfängnis spricht — sei es in Schrift oder Überlieferung, im allgemeinen Glaubenssinn oder in lehramtlichen Äußerungen der Kirche —, spricht damit einschlußweise und mittelbar auch für die vorzeitige leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel als göttlich geoffenbarte Wahrheit.

Die noch bis zum Erscheinen der Bulle gegen die Richtigkeit und Stringenz der Folgerung: „quia immaculata, ideo assumpta“ erhobenen Einwände und die im Zusammenhang damit obwaltende Meinungsverschiedenheit bezüglich der theologischen Qualifikation dieser ‚conclusio theologica‘ läßt den der Bulle nachdenkenden Theologen bei jenem Text verweilen, wo dieser Zusammenhang der beiden Geheimnisse von der Bulle lehrhaft entfaltet wird (4—5; vgl. 40).

Es ist dort zunächst die Rede von dem durch den Tod Christi errungenen Sieg über Sünde und Tod sowie von dem Anteil des Getauften an diesem zweifachen Sieg Christi. Sodann wird hingewiesen auf das allgemeine Gesetz der Heilsordnung, wonach trotz jenes Anteils der Gerechten an dem Doppelsieg Christi der Anteil an dem Sieg über den Tod erst bei der leiblichen Auferstehung am jüngsten Tag zur vollen Auswirkung kommt; daß aber (und damit kommt die entscheidende Wendung des Theologoumenon zum Ausdruck) die seligste Jungfrau Maria von jenem Gesetz des erst endzeitlich sich vollauswirkenden Sieges über den Tod — ausgenommen war, weil ihr Sieg über die Sünde kraft ihres einzigartigen Privilegs erbsünde-freier Empfängnis erfolgt sei.

Daß ein Begründungszusammenhang ausdrücklich gelehrt wird, ergibt sich aus der modal gefaßten Relativpartikel „quae quidem“ in der Satzverknüpfung der Bulle: „Verumtamen ex generali eiusmodi lege Beatam Virginem Mariam Deus

exemptam voluit. Quae quidem, singulari prorsus privilegio, immaculata conceptione sua peccatum devicit atque adeo legi illi permanendi in sepulchri corruptione obnoxia non fuit, neque corporis sui redemptionem usque in finem temporum exspectare debuit“ (5). Die Steigerungspartikel „atque adeo“ braucht an sich nicht gerade eine Steigerung des Kausalitätssinnes zu besagen, der dem Satz hier — vom modal relativischen „quae quidem“ her — mitgegeben ist. Immerhin läßt sie schon rein lexikalisch gesehen die Möglichkeit offen für einen im Hauptton der Steigerung mitschwingenden Nebenton der Begründung. Ja die wohl offiziöse Übersetzung der Bulle im ‚Osservatore Romano‘ vom Tage nach der Definition läßt nicht einmal dieses untergeordnete Bedenken bestehen, ob auch im „atque adeo“ der beiläufige Sinn von „atque ideo“ mitzuhören sei: „perciò non fu soggetta alla lege di restare nella corruzione del sepolcro, nè dovette attendere la redenzione del suo corpo sino alla fine del mondo“ (p. 4).

In Anbetracht dessen, was noch am Vorabend der feierlichen Dogmatisierung der leiblichen Aufnahme Marias in den Himmel von einigen angesehenen Theologen gegen die Stringenz der Folgerung: weil ‚Immaculata‘, darum auch ‚Assumpta‘ — zum Teil in ausführlicher Form — geltend gemacht worden ist, verdient jener Satz der Bulle: „Arctissime haec duo privilegia inter se conectuntur“ (4) mit der nachgeschickten Darlegung und Begründung erhöhte Aufmerksamkeit. (Ob nicht auch die amtlich-liturgische Einschaltung „Regina in Caelum assumpta“ in die Lauretische Litanei unmittelbar nach der Anrufung „Regina sine labe originali concepta“ und die Verknüpfung der beiden Geheimnisse in der neuen Festoration [vgl. AAS 42 (1950) 703, 705] von dieser Erwägung mitbestimmt war?)

In der vor der Bulle geäußerten Kritik der Schlüssigkeit: ‚quia immaculata, ideo assumpta‘ wurden schon Bedenken erhoben gegen die Koordination der beiden marianischen Privilegien, ganz abgesehen also von dem Folgerungsverhältnis. Bei der Unbefleckten Empfängnis handele es sich um ein „sachliches Privileg“. Denn dort sei wirklich der Inhalt ein ganz ausschließliches Vorrecht Mariens, hier hingegen sei der Inhalt als solcher ein Gut, das allen im Gnadenstand Dahinscheidenden gemeinsam verheißen ist, so daß nur der zeitliche Unterschied der vorzeitlichen Verwirklichung bei der Gottesmutter das Besondere der Privilegierung ausmache⁸.

Man könnte mit Recht dieser Auffassung schon die Frage entgegenhalten: Würden etwa auch nur jene Theologen, die mit gewissen Vätern die von Mt 27, 52 f. berichtete Auferstehung vieler entschlafenen Heiligen zur Zeit der Auferstehung des Herrn als endgültigen Eingang in die Glorie auffassen, sich mit einem unterschiedlichen Zeitindex zufrieden geben, um den Sinn — also doch wohl ein Inhaltliches — dieser eschatologischen Vorwegnahme gemäß dem Zeitplan der Heilsvorsehung richtig und vollwertig gedeutet zu sehen? Bei der Immakulata aber ist die Heilstellung der ‚alma Redemptoris socia‘ nicht nur zweimal von der Bulle betont (14 und 40), sondern auch klar bei der Folgerung ‚Immaculata — Assumpta‘ von vornherein unterstellt (5) und auf das zugrundeliegende — den Erlöser und seine Gehilfin gemeinsam umfassende — Prädestinationsdekret zurückgeführt (40).

Was aber den dogmatischen Inhalt der Unbefleckten Empfängnis betrifft, aus

⁸ Siehe J. R. Geiselman, Am Vorabend der feierlichen Dogmatisierung der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel: GeistLeben 23 (1950) 329 f.

der nicht nur die Kongruenz, sondern die Exigenz der vorzeitigen leiblichen Aufnahme in den Himmel gefolgert werden soll, so hat man oft schon und in allerjüngster Zeit mit besonderem Nachdruck dagegen eingewandt: 1. daraus, daß Maria vor der Erb-sünde bewahrt wurde, folge an sich jedenfalls noch nicht, daß sie auch vor allen mit der Erbsünde verbundenen Folgen bewahrt geblieben sei. Die Mutter des Herrn sei ja trotz ihrer Unbefleckten Empfängnis nicht als ein Mensch der Urstandsgerechtigkeit ins Dasein getreten. Sie stehe vielmehr auf seiten der Erlösten und in der Linie der Blutgemeinschaft mit Adam. Darum sei sie — wengleich vor-erlöst und voll-erlöst — dennoch dem Gesetz der menschlichen Natur unterworfen geblieben, wie es das alliturgische Assumptagebet in den Worten „propter condicionem naturae humanae“ ausspreche. Dazu aber gehöre nicht nur Sterben und Tod, sondern auch die Verwesung, die schon vom Tod selbst eingeleitet wird.

2. Es gehe auch nicht an, einen theologischen Unterschied anbringen zu wollen zwischen Sterben und Tod einerseits, Verbleiben in der Gewalt des Todes mit völliger Verwesung andererseits. Sei doch nicht einzusehen, warum Sterben und Tod als rein naturgesetzliche Folgen — ohne den Makel eines Strafcharakters — dort auftreten könnten, wo die Schuld aufgehoben sei, hingegen die bleibende Todesherrschaft in der Verwesung nur als Sündenfolge und Strafe aufgefaßt und damit nur als sichtbarer Ausdruck für den Triumph Satans gedeutet werden könnten. Ebenso wenig sei einzusehen, warum denn nur Maria und nicht alle Erlösten und Getauften vor der Strafe der Verwesung (als dem sichtbaren Triumph der Todesherrschaft Satans) bewahrt blieben, wenn doch im Bad der Wiedergeburt alles getilgt wird, „quod veram et propriam peccati rationem habet“ (Trid., sessio 5).

Wiederum liegt die Entgegnung nahe: Die Wahrheit der Unbefleckten Empfängnis als Privileg des Daseinsbeginns und Wurzel des Privilegs der Daseinsvollendung in der leiblichen Himmelfahrt steht (wie die Bulle ausdrücklich betont 4f.; 39f.) im Zusammenhang eines Heilsplanes, in dem nach Gottes freiem Willen und unter „ein und demselben Dekret“ Maria an die Seite ihres Sohnes als ‚neue Eva‘ und die ‚alma Redemptoris socia‘ gestellt ist. Doch will sich damit die Stimme der soeben geäußerten Kritik nicht zufrieden geben. Christus, und er allein, sei Urheber des Heils, der in seinem eigenen Tod und seiner selbstherrlichen Auferstehung Sünde und Tod überwunden und damit die Erlösung hergestellt habe. Maria aber, wengleich zum „Stammpaar der Erlösungsordnung“ gehörig, stehe als selbst erst Erlöste (wenn auch Vor- und Vollerlöste) auf seiten derer, die Erlösung nicht ursprünglich herstellen, sondern die Frucht der Erlösung in sich darstellen.

Wiederum muß man auch hier erinnern an den wiederholten Hinweis der Bulle auf Maria als ‚socia Redemptoris‘. In der wirklichen, wenn auch untergeordneten Partnerschaft Marias am Erlösungswerk ihres Sohnes ist die Mittlerschaft Mariens im mittlerischen Heilswerk Christi miteinander beschlossen, wenn auch selbst erst begründet und getragen von der teilgebenden Mittlerschaft Christi. Über die Art der Mitwirkung Mariens bei der Erlösung hinsichtlich des Verhältnisses ‚mittelbar oder unmittelbar‘, ‚physisch oder moralisch‘, und hinsichtlich der Erlösung als ‚objektivem Werk (und Verdienst)‘ oder als ‚subjektiver Zuwendung (der Erlösungsfrucht)‘ enthält sich die Bulle einer umgrenzenden Aussage. Aber darüber läßt sie keinen Zweifel, daß Maria zwar erlöst ist durch den gleichen Erlöser und die gleiche Erlösungstat wie wir, aber auf eine ihr ganz eigene Art der Vor- und Vollerlösung, die dann aber bei ihr auch zu einer ganz einzigartigen Darstellung der eschatologischen Erlösungsfrucht kommen will.

K. Adam⁹ will gerade in der Idee der *Mittlerschaft* jenes logische Apriori

⁹ Mariens leibliche Aufnahme in den Himmel: ThQuSchr 130 (1950) 290 f.

sehen, das erstens in sich selbst leichter aus Schrift und Überlieferung darzutun sei, das zweitens aber auch der eschatologischen Vorwegnahme der leibhaften Vollendung Marias erst ihr volles Verständnis und Gewicht gebe. Man wird das gerne zugeben, wenn das vermittelnde Apriori der Mittlerschaft Mariens nicht exklusiv verstanden wird — die Bulle geht ja mehr von der Partnerschaft Mariens als ‚socio Redemptoris‘ aus — und das ‚Apriori‘ nicht doch wieder herabgesetzt wird zu einem nur vorweggenommenen ‚Aposteriori‘ des wägenden Verstehens anderweitig gegebener Offenbarungserkenntnis. Noch weniger aber könnte man zugeben, daß die Mittlerschaft Marias überhaupt erst nach Sinn und Umfang definiert sein müßte, um als Konklusionsprinzip für die Annahme der leiblichen Himmelfahrt Mariens dienen zu können und uns nicht im „Fangnetz der Konklusionstheologie“ bei einer bloßen Konvenienz hängen zu lassen. Das aber scheint die Ansicht des Tübinger Theologen gewesen zu sein, wenn er schreibt: „Erst wenn das kirchliche Lehramt die Mittlerschaft Mariens in ihrer Tatsächlichkeit, in ihrem Sinngehalt und in ihrem Umfang als Offenbarungswahrheit definiert hätte, wäre für das gläubige Denken ein Ansatzpunkt gegeben, um die schwierige, allerschwierigste Frage zu lösen, ob auch Mariens leibliche Aufnahme Offenbarungswahrheit sei“ (a. a. O. 291). Die Sprache der Bulle scheint anders zu verstehen zu sein.

7. Virtualiter revelatum?

Wie schon im Fall der Immakulatadefinition und ihrer langwierigen Vorbereitung, so ist auch in der lebhaften Debatte der Theologen um die Definibilität der leiblichen Himmelfahrt Mariä immer wieder die Frage diskutiert worden, ob diese Wahrheit in der Offenbarung formell (wenn auch nicht ausdrücklich) mitenthalten oder nur virtuell, keimhaft in ihr eingeschlossen sei. Kein Wunder, wenn die Theologen mit Spannung darauf gewartet und — nach dem Erscheinen der Bulle — genau zugeschaut haben, was darin an Aufschluß hierüber zu finden sein möchte, sei es selbst wiederum formell einschlußweise oder nur virtuell in Anhaltspunkten und Ansätzen dargeboten. Man wird nicht sagen können, daß die Bulle, auch nur indirekt, zu der schwebenden Kontroverse unter den Theologen Stellung genommen hat. Insofern ist der ‚status quo ante‘ unverändert geblieben, trotz Definition und dem sie umgebenden Mantel der Bulle. Die Bedingungen der aus den Offenbarungsquellen und ihrer authentischen Vorlage durch das kirchliche Lehramt aufzuweisenden Definibilität lagen bei der Immakulatadefinition nicht günstiger als bei der Assumptadefinition, eher umgekehrt. Es ist jetzt nur ein zweiter besonders anschaulicher Fall eines konkreten Beispiels hinzugetreten, wo die Frage — *implicite revelatum: formaliter aut virtualiter tantum?* — vor und nach der Definition theologisch gleich akut geblieben ist (bei der Infallibilitätsdefinition des Vaticanum liegt ja der Fall doch wesentlich anders). Die neue Definition stellt nun ihrerseits als unantastbare, weil unfehlbare Gegebenheit die immer schon der Theologie aufgegebene Frage: Kann und wie kann ein ‚mediate in alio revelatum‘ auch dann ein ‚immediatum fidei‘ werden, wenn

es sich nur als ein ‚virtualiter in alio revelatum‘ erweisen läßt? Es versteht sich für den Theologen von selbst, daß die Gültigkeit und Unfehlbarkeit der Definition nicht von der Beantwortung dieser Frage abhängt, sondern in sich selbst die Gewähr der unbedingten Wahrheit und Verbindlichkeit dafür trägt, daß der Satz ihrer Lehrverkündigung geoffenbarte Wahrheit ist — einerlei wie das Band ihrer Verknüpfung mit der Offenbarung nach theologischen Kategorien näher zu bestimmen ist.

So gewiß es ist, daß eine Definition Offenbarung nicht schafft, sondern nur authentisch und unfehlbar aufweist, so unumstößlich ist die Wahrheit der Tatsache, daß mit dem Tod des letzten Apostels die göttliche Offenbarung an die Kirche endgültig abgeschlossen ist. Dagegen spricht auch nicht der bis ins 17. Jahrhundert hinein zu belegende, wenn auch nur gelegentliche Sprachgebrauch mancher Theologen, die eine kirchliche Definition noch als Offenbarung (im weiteren Sinn des ‚revelare‘) bezeichneten. Keine auch nur teilweise ergänzende Offenbarung öffentlichen Charakters kommt im Daseinsstand der nachapostolischen Kirche in Frage, so wenig wie ein Ansatz vom Charisma hagiographischer Inspiration, die mit dem der Offenbarung von gleichem Rang ist. Ist die Wahrheit vom objektiv unveränderlichen Bestand des ‚depositum fidei‘ bislang auch nicht eigens feierlich definiert, so ist sie doch schon allein durch das ‚universale magisterium ordinarium‘ als Wahrheit göttlichen und katholischen Glaubens außer Zweifel gestellt. Der in der jüngsten Assumptadefinition von dem einen oder anderen Theologen geäußerte Zweifel an dem objektiv unveränderlichen Charakter des bei der Kirche hinterlegten Offenbarungsgutes ist denn auch ganz vereinzelt geblieben und mußte von vornherein auf entschiedene Ablehnung stoßen. Eine gleichsam dinglich-tote Auffassung des bei der Kirche „hinterlegten“ Glaubensgutes konnte schon deswegen keinem Theologen beifallen, weil die immanente Entwicklung der Dogmen im Glaubensverständnis der Kirche und in ihrem charismatisch wachsenden Glaubenssinn klar dagegen spricht.

Man mag aber noch so sehr den Charakter des Lebendigen an der vom ‚Geist der Wahrheit‘ beseelten Kirche und an dem ihr anvertrauten Offenbarungsgut unter den verschiedensten Gesichtspunkten herausstellen, man mag auch in dem charismatischen Einfluß des Beistandsgeistes nicht nur ‚assistencia negativa‘ für die Gewähr irrumsfreier und unversehrter Bewahrung („adiciens nihil, nihil detractus“ 12), sondern auch ‚influxus positivus‘ fortschreitender Erschließung der Offenbarungswahrheit sehen (vgl. Joh 16, 13), immer bleibt die Dialektik dieses Lebensprozesses in den Grenzen beschlossen, die der vom Vaticanum sanktionierte Kanon des Leriners ausspricht: „Crescat . . . et multum vehementerque proficiat, tam singulorum quam omnium, tam unius hominis quam totius Ecclesiae, aetatum ac saeculorum gradibus, intelligentia, scientia, sapientia; sed in suo dumtaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu eademque sententia“ (Commonitorium 28; vgl. Denz. 1800). War der seinerzeit von Marin-Sola gebrauchte Vergleich mit der Entwicklung einer belichteten photographischen Platte zu starr physikalisch, so ist die heute so beliebte und gängige Sprechweise von einem ‚Keim‘ der Überlieferung geoffenbarter Wahrheit (deren sich unsere Bulle übrigens kein einziges Mal bedient) nicht frei von der Gefahr eines doppelten Mißverständnisses. Man könnte die Keimtheorie zunächst dahin mißverstehen, daß die nachapostolische Entwicklung des Offenbarungsverständnisses nach Art einer organischen Assimilation vor sich ginge, die ohne Aufnahme von Fremdschubstanz aus der Umwelt nicht

denkbar ist. Ebenso falsch aber wäre die Vorstellung, als ob die Durchdringung des geoffenbarten Glaubensgutes mit Hilfe offenbarungsfremder Erkenntnisse nicht etwa nur theologischen Fortschritt darstellte, sondern eine neue Stufe eigentlicher Glaubenserkenntnis ergeben könnte, wenigstens dann, wenn die Gewähr kirchlicher Glaubensregel Bürge stehe. Der ersten Gefahr ist die Pseudo-mystik des modernistischen Denkens erlegen. Der zweiten Gefahr schien die skotistische These nicht entgegen zu können: quod virtualiter saltem revelatum est, definibile est.

Als durch die Auseinandersetzungen mit dem Protestantismus im 16. und 17. Jahrhundert das Problem der ‚Definibilität‘ nur virtuell geoffenbarter Wahrheiten³ besonders akut geworden war, kam es zu jenen vermittelnden Versuchen zwischen skotistisch bejahender und thomistisch verneinender Sentenz (namentlich bei Molina, Suarez, Lugo), auf die — nach Marin-Sola — eine bis ins 20. Jahrhundert herrschende Konfusion des Problems zurückzuführen sei. Um sie zu beheben (so meint der genannte Dominikanertheologe) und die ältere klassische Tradition wieder aufzunehmen, sei es nötig, zwei Arten der virtuellen Verknüpfung eines Satzes mit der Offenbarung zu unterscheiden. Ist der virtuelle Zusammenhang ein notwendiger Wesenszusammenhang — sei es notwendige Voraussetzung oder Begleitschaft oder Folge —, so konnte der allwissende und wahrhaftige Gott der Offenbarung von diesem Zusammenhang nicht absehen oder ihn wesenswidrig zerreißen. Ist aber der Zusammenhang kein absoluter (metaphysischer), sondern nur ein kontingenter (physischer, psychologischer oder moralischer) Zusammenhang, dann stand es dem Offenbarungswillen frei, solchen wesensäußerlichen Kausalzusammenhang in die Offenbarungsentention miteinzubeziehen oder nicht. Er mußte es also nicht nur mitgesagt sein lassen, sondern obendrein offenbarungsklar erkennen lassen, daß es mitgesagt sei. Sowohl die sachliche wie die theologiegeschichtliche Seite der Frage ist trotz Marin-Sola und der oft gegen ihn vorgebrachten Bedenken bis zur Stunde noch nicht befriedigend geklärt. Da die neue Definition den Theologen der Frage nach dem inneren Grund der Definibilität nicht überhebt, ist das Problem der ‚virtualitas theologica‘ als ebenfalls hinreichender Voraussetzung für die Definition erneut gestellt.

Unter Berufung auf Newman hat man in den der Definition voraufgegangenen theologischen Diskussionen öfters hören können, daß die Alternative ‚aut formaliter aut virtualiter revelatum‘ in ihrem schulmäßigen Verstand das tatsächlich gegebene geschichtliche Bild der Dogmenentwicklung — namentlich auch des Immakulata- und des Assumptaglaubens — nicht adäquat zu fassen vermöge. Die vorgeordnete allgemeinere Unterscheidung nach ‚expliziter‘ und ‚impliziter‘ Offenbarung lasse noch andere Gesichtspunkte und Möglichkeiten in der Genesis des kirchlichen Glaubensbewußtseins und Lehrfortschrittes offen. Wo man von einer ‚via Newman‘ in der Dogmengeschichte spricht, hebt man als ihre besonderen Vorteile die stärkere Berücksichtigung psychologischer und soziologischer Momente im Glaubensorganismus der Kirche sowie die lebendig differenzierte Auffassung der logischen Kohärenz und Ausentfaltung der dogmengeschichtlichen Entwicklung hervor.

Daß die einschlägigen Darlegungen Newmans — soweit sie aus der katholischen Zeit des großen englischen Konvertiten und Kardinals stammen — in allem We-

sentlichen rechtgläubig sind, hat schon Marin-Sola ausführlich dargetan¹¹ und die bestehenden Bedenken aus der vom Sprachgebrauch der Schule abweichenden und darum so leicht mißverständlichen Terminologie erklärt.

Die schon seit Möhler und besonders durch Newman vielfach so glücklich herausgestellte vitale Auffassung des Offenbarungsgutes im Ganzen und seiner totalitär verlaufenden immanenten Entwicklung im Schoß der Kirche, ferner die Betonung des personalen Aspekts im Inbegriff der christlichen Glaubens- und kirchlichen Lehrsätze¹² entspricht durchaus dem, was die ältere Theologie auch bei ihrer mehr begrifflich-abstrakten Fassung eines dogmatischen Systems immer unterstellte, übrigens auch oft genug eigens, wenn auch nicht in moderner Terminologie zum Ausdruck brachte. Diese personal-ganzheitliche Auffassung kommt in der Bulle vor allem dort zum Ausdruck, wo der Keim der Assumptäuberlieferung in jenem glaubens-sinnigen Verständnis der Frühchristenheit herausgestellt wird, die am konkreten biblischen Bild Mariens eine „globale“ Erkenntnis der Offenbarung über Maria ablasen, die im wachsenden Licht der Glaubensüberlieferung und Belehrung durch die Kirche zur vollen Erkenntnis jener tiefen Mariengeheimnisse kam, zu denen auch die Offenbarungswahrheit der leiblichen Himmelfahrt Mariens gehört (vgl. 14).

Daß irgendeinem der Apostel die Wahrheit der leiblichen Aufnahme Mariä in den Himmel schon formell und ausdrücklich bekannt gewesen wäre, wird heute von vielen, wenn nicht den meisten Theologen als höchst unglauhaft angesehen, vor allem im Hinblick auf die Zeugnislücke der ersten Jahrhunderte. Bei allem Abstand von den apokryphen Legenden und kritischer Würdigung ihres historischen Einflusses wollen sich aber immer noch manche Theologen nicht für die Annahme entscheiden, es sei der Abschied der Mutter des Herrn von dieser Erde (einerlei ob über den Todessteg oder nicht) so vor sich gegangen, daß er ohne Spur empirisch-historischer Bezeugung geblieben wäre. Kein Geringerer als H. Rondet hat sich auf der Lyoner Tagung der ‚Société Française d'Études Mariales‘ (11./12. September 1948) demgegenüber mit den Worten geäußert: „Je me demande, si cet agnosticisme relatif n'est pas une réaction trop brutale“¹³.

Was aus der Bulle zu dieser Teilfrage zu entnehmen ist, bezieht sich (mehr indirekt) auf einen dogmatischen und einen überlieferungsgeschichtlichen Gesichtspunkt. Dogmatisch wird beiläufig betont, daß die Assumptio „quoad caelestem ipsam ‚glorificationem‘ virginalis corporis almae Dei Matris“ mit natürlichen Kräften des Menschengeistes überhaupt nicht erkennbar sei (12). Auf die Überlieferungsgeschichte bezieht sich der Satz, daß den Gläubigen angesichts der biblischen Schilderung des Lebens Mariä nicht schwer fallen konnte, anzunehmen, daß auch die Gottesmutter — wie schon ihr Eingeborener Sohn — aus diesem Leben abgeschieden sei („ex hac vita decessisse“ 14). Im übrigen läßt die Bulle nach dem ganzen Tenor ihrer Belehrung erkennen, daß sie von einer apostolischen Über-

¹¹ Vgl. vor allem: L'évolution homogène du dogme catholique I² 347—353.

¹² „La vie de Marie était chargée d'une théologie profonde que lentement les siècles chrétiens devaient tirer au clair.“ H. Rondet: „Études Mariales“ 6 (1948) 78.

¹³ „Études Mariales“ 6 (1948) 81.

lieferung der empirisch-historischen Seite des Vorgangs der leiblichen Aufnahme Mariä — sei es ‚quoad fieri‘, sei es ‚quoad factum esse‘ — gänzlich absieht. Aber auch von einer apostolisch überlieferten Offenbarung des eigentlichen Kerns des Geheimnisses, dessen Transzendenz von der Bulle eigens hervorgehoben wird (12), ist nirgends in der Bulle so die Rede, als ob nun schon zu Lebzeiten eines Apostels eine direkte und unmittelbare Offenbarung darüber ergangen sei. Verneint ist sie durch dieses Absehen natürlich auch nicht.

Manches Wertvolle wird der Theologe auch finden können in dem Absatz 41 der Bulle, wo im Angesicht der nun zu fallenden Definition noch einmal kurz und prägnant die wichtigsten Punkte ihrer theologischen Begründung in wohlbedachter Auswahl und Ordnungsfolge zusammengefaßt werden. Doch verbietet uns der verfügbare Raum, darauf näher einzugehen. Aus gleichem Grunde müssen wir uns versagen, aus dem der Definition vorausgeschickten Papstwort zur Opportunität der Definition (42) das hervorzuheben, was aus der Vielzahl der bislang geltend gemachten Gesichtspunkte zur Zeitgemäßheit der Lehrentscheidung in die ausdrückliche Intention des definierenden Papstes aufgenommen worden ist.

Die Dogmatisation vom 1. November des vergangenen Jahres war der Höhepunkt des Heiligen Jahres. Die Bulle des zwölften Pius im zwölften Jahr seines Pontifikates geht in die Annalen der Kirche ein als ein Markstein der dogmengeschichtlichen Entwicklung. Er bezeichnet einen der säkularen Höhepunkte im Fortschritt des kirchlichen Glaubensbewußtseins über Maria: vom Evangelium und Apostolicum her über das Ephesinum zur Immakulatadefinition in der Bulle ‚Ineffabilis Deus‘ und jetzt zur Assumptadefinition in der Apostolischen Konstitution der Assumptabulle ‚Munificentissimus Deus‘. Nicht nur die Mariologie, sondern auch die Ekklesiologie, die christliche Anthropologie und Eschatologie sind durch diese Definition, ihre Vorgeschichte und den noch über alles Erwarteten hinaus reichen Inhalt der Bulle über sich hinausgewachsen.