

du mir dann die Freude, bei Frau und Kind alt zu werden? Vielleicht willst du es nicht, mich verlangst du! Siehe, o Herr, ich komme, deinen Willen zu erfüllen!"

Herbst 1853 kehrte der Todfranke nach Frankreich zurück, um in Marseille sich niederzulegen und nicht wieder aufzustehen. Dort empfing er die heiligen Sterbesakramente. Am 8. September abends, während seine Vereinsbrüder in einem Nebenzimmer beteten und weinten, richtete der Sterbende ein letztes Mal sein brechendes Auge zum Himmel. „Mein Gott, mein Gott“, seufzte er, „erbarme dich meiner!“ und seine Seele verließ ihre sterbliche Hülle. Die irdischen Ueberreste Ozanams ruhen in Paris in der Krypta der Kirche der katholischen Universität. Dort lesen wir auf seinem Grabdenkmal die Worte: „Hic in pace Fredericus Ozanam, Conquisitor juvenum in militiam Christi, princeps in societate S. Vincentii a Paulo instituenda.“ — „Warum sucht ihr den Lebenden unter den Toten?“

Ueber die Definierbarkeit der Lehre von der leiblichen Himmelfahrt Mariä noch einmal.

Von Dr. Johann Ernst, Bamberg.

Gegenüber den Einwendungen, die der mit Recht geschätzte, leider inzwischen verstorbene Münchener Franziskaner-Theologe P. Parthenius Minges in dieser Quartalschrift (1925, S. 546 bis 557) gegen den Standpunkt des Schreibers dieser Zeilen in der Kontroverse über die Definierbarkeit der Corporalis assumptio Mariae erhoben hat, dürfte zum großen Teile das, was wir in demselben Jahrgang der Theol.-praktischen Quartalschrift (S. 34 bis 45; 260 bis 273) gegenüber Mattiussi ausgeführt haben, genügen. Wir können uns daher auf zwei Punkte beschränken, die in der gegenwärtig geführten Kontroverse noch wenig eingehend behandelt worden sind. Der erste Punkt betrifft die Stellung der alten Kirche zur Frage der leiblichen Himmelfahrt Mariä, der andere die Vorbedingungen zur Dogmatisierung der Corporalis assumptio.

I.

P. Minges gibt S. 547 zu, daß für die Corporalis assumptio „ein eigentlicher Schriftbeweis nicht geführt werden kann“, ebenso, „daß man von einer apostolischen Tradition im strengen Sinne nicht reden kann“. Aber er meint als auf einen sicheren Zeugen für das hohe Alter der in der Kirche verbreiteten Tradition von der leiblichen Aufnahme Mariä in den Himmel hinweisen zu dürfen auf die wohl schon im Anfang des 4. Jahrhunderts entstandene Schrift „Transitus Mariae“, trotz ihrer Aufführung unter den Schriften, die in dem unter dem Namen des Papstes Gelasius I. gehenden De-

cretum¹⁾ als „apokryph“ bezeichnet werden, als „libri, qui ab Ecclesia non recipiuntur“.

P. Minges meint (S. 548): „Daß das Buch als apokryph erklärt wurde, sagt doch zunächst nur, daß es nicht als heiliges und inspiriertes Buch wie die biblischen Bücher gelten kann.“

Minges interpretiert das „apokryph“ des Decretum Gelasianum in dem engen Sinne, in welchem das Wort heute so ziemlich allgemein gebraucht wird. Aber im genannten Dekret hat der Ausdruck „apokryph“ einen viel weiteren und umfassenderen Sinn. Grisar schreibt in seiner „Geschichte Roms und der Päpste im Mittelalter“, I, 735: „Eine ganze Serie von Büchern wird darin als verwerflich und ausgeschlossen vom Gebrauche der katholischen Kirche bezeichnet, nicht bloß biblische Apokryphen, sondern auch andere dogmatische und historische Schriften.“²⁾ Wenn es auch vielleicht zu weit gehen mag, wenn man das fragliche Dekret als „ältesten Index librorum prohibitorum“ bezeichnet hat³⁾ — es sind in ihm Bücher aufgeführt, die nach Grisar a. a. O. „in der That untadelhaft sind und deren Verfasser sich nur einen erborgten Namen gegeben haben“ —, so ist es doch richtig, daß das Dekret den im c. 4 verzeichneten Schriften jegliche Autorität und kirchliche Geltung abgesprochen und sie wegen ihrer zweifelhaften Glaubwürdigkeit vom kirchlichen Gebrauche ausgeschlossen haben will, und das genügt, um der Annahme, als ob im Transitus Mariae eine alte kirchlich anerkannte Tradition geboten sei, das Fundament zu entziehen und die Berufung auf dieses Buch als Zeugen für eine auf die Apostel zurückgehende Lehrüberlieferung als unstatthaft und unmöglich erscheinen zu lassen.

P. Minges eignet sich S. 548 die auch von früheren Verteidigern der Definibilität der Corporalis assumptio beliebte Scheidung zwischen den „altüberlieferten Bestandteilen“ des Transitus Mariae und den ihnen beigegebenen phantastischen Ausschmückungen der alten Tradition von der Auferstehung und Himmelfahrt Mariä an, so daß die Ablehnung des Transitus Mariae durch die kirchliche Autorität nur gegen diese letzteren Bestandteile der Schrift gerichtet und erfolgt wäre.

Allein diese Unterscheidung ist willkürlich. Im Decretum Gelasianum hat sie kein Fundament. Hier wird die Schrift einfachhin als kirchliche Lektüre abgelehnt und verurteilt. Und wir meinen, als

¹⁾ Das Dekret ist später von Gratian in sein Decretum aufgenommen und so ein Bestandteil des Corpus juris canonici geworden (als can. 3, Dist. XV).

²⁾ Vgl. Hefele, Konziliengeschichte II, 621: „Sofort werden in c. 3 die libri recipiendi der Kirchenväter, in c. 4 die libri apocryphi, qui non recipiuntur, aufgeführt und es werden hier diejenigen Bücher als apokryph bezeichnet, welche die römische Kirche verwirft, mögen sie unterschoben (eigentlich apokryphisch) oder echt sein.“

³⁾ Vgl. Hefele a. a. O. S. 618.

den besseren Interpreten der Stellung des *Decretum Gelasianum* zum *Transitus Mariae* den Verfasser des wohl aus dem 8. Jahrhundert stammenden pseudohieronymianischen Traktates *De assumptione B. Mariae* (Cogitis me) anerkennen zu müssen, der ausdrücklich und mit Namensnennung vor dem *Transitus Mariae* warnt mit den Worten (Migne, P. I. 30, 123): „Wie und zu welcher Zeit und von welchen Personen ihr (der seligsten Jungfrau) heiligster Leib von dort (aus ihrem Grabe bei Jerusalem) weggenommen oder wohin er gebracht wurde, weiß man nicht . . . Wir überlassen das ganz dem lieben Gott, bei dem nichts unmöglich ist, als daß wir auf eigene Autorität hin etwas in unbesonnener Weise entscheiden wollen.“ Noch schärfer und klarer drückt sich die mit dem genannten pseudohieronymianischen Traktat etwa gleichalterige pseudoaugustinische Homilie 208 aus, wo es mit unverkennbarer Hindeutung auf die Verurteilung des *Transitus Mariae* durch das *Decretum Gelasianum* heißt (n. 2): „Hodierna die ad coelos assumpta fuisse traditur virgo Maria. Sed quo ordine hinc ad superna transierit regna, nulla catholica narrat historia. Non solum autem respuere apocrypha, verum etiam ignorare dicitur haec Dei Ecclesia.“ Und mit einem weiteren deutlichen Fingerzeig auf die kirchliche Desavouierung des *Transitus Mariae* durch das *Decretum Gelasianum* heißt es a. a. O.: „Et quidem sunt nonnulla sine auctoris nomine de ejus assumptione conscripta, quae, ut dixi, ita caventur, ut ad confirmandam rei veritatem legi minime permittuntur.“ Zur Erklärung des oben zitierten „quo ordine hinc ad suprema transierit regna“, möge nachstehender Satz a. a. O. n. 3 dienen: „Vera de ejus assumptione sententia haec esse probatur, ut secundum Apostolum, sive in corpore sive extra corpus, ignorantes, assumptam credamus.“ Wenn also in derselben n. 3 vor der „mendacitas“ des unbekannten Autors des *Transitus Mariae* gewarnt wird, so gilt diese Zensur nicht bloß dem phantastischen Beiwerk, sondern direkt dem eigentlichen Kern des apokryphen Buches, dem Berichte der Auferstehung und leiblichen Himmelfahrt Mariä selbst.

II.

P. Minges gibt, wie wir oben gesehen haben, zu, daß für die *Corporalis assumptio B. Mariae* „ein eigentlicher Schriftbeweis nicht geführt werden kann“; er gibt gleichfalls zu, „daß man von einer apostolischen Tradition im strengen Sinne nicht reden kann“ (S. 547); er billigt das Zugeständnis Scheebens, daß „die Voraussetzung nicht ausgeschlossen ist, daß das Buch (*Transitus Mariae*) an irgend eine kürzer gefaßte Tradition sich angeschlossen, was aber entfernt nicht hinreicht, um das Dasein einer solchen zu beweisen“ (S. 548); er gibt ferner zu (S. 548), daß aus der Erwähnung der leiblichen Himmelfahrt Mariä in einigen alten, nicht in der ganzen Kirche, sondern nur in einzelnen kirchlichen Provinzen gebrauchten Litur-

gien ebensowenig ein stringenter Beweis gezogen werden könne, als die so „naheliegende Folgerung“ einerseits aus der hohen Würde der Gottesmutter, anderseits aus der Tatsache der Auferstehung und Himmelfahrt ihres göttlichen Sohnes für die Tatsächlichkeit dieses Privilegs auch für Maria stringenter Natur ist (S. 549 f.); er gibt „unbedenklich“ zu, daß aus der unbefleckten Empfängnis keineswegs mit Notwendigkeit die Unverweslichkeit und leibliche Aufnahme in den Himmel folge, daß diese ein besonderes Privilegium der Gottesmutter darstelle (S. 550); er gibt zu, daß „die Dezenz- und Konvenienzgründe, die den Glauben an die leibliche Himmelfahrt Mariä mitveranlaßten“, „niemals eine volle und absolute Sicherheit erzeugen können“, „zumal die leibliche Aufnahme Mariä in den Himmel meistens nur eine *pia opinio* genannt wird, auch von Benedikt XIV.“ (S. 550) — und trotzdem hält er unsere Opposition gegen die Definierbarkeit der Corporalis assumptio für unrichtig, weil wir „an die Definierbarkeit einer Lehre zu hohe Anforderungen stellen, die zu weit zu gehen scheinen und den Offenbarungscharakter bereits definierter Dogmen in Frage stellen“ (S. 547, 551).

Wir haben in unserem Schriftchen S. 33 uns auf die Stelle in der dogmatischen Konstitution des Vatikanischen Konzils *Fidei catholicae c. 3* berufen (Denzinger-Bannwart 1792): „*Fide divina et catholica ea credenda sunt, quae . . . ab Ecclesia sive solemnii iudicio sive ordinario et universali magisterio tamquam divinitus revelata proponuntur.*“¹⁾

Dieser Feststellung meint Minges S. 551 mit dem etwas schwer verständlichen Einwurf begegnen zu können: „Aus diesen Worten scheint Dr. Ernst zu viel herauszulesen. Das Konzil spricht nur von bereits als Dogma erklärten Sätzen, nicht aber von solchen Lehren, die erst Dogma werden sollen.“

Wir möchten jedoch meinen, von solchen Lehren, die Dogma werden, also als „*divinitus revelata credenda*“ erklärt werden sollen, müßte erst erkannt und vorher festgestellt werden, daß sie *divinitus revelata*, ein sicherer Bestandteil der göttlichen Offenbarung sind. Das kirchliche Lehramt schafft nicht unfehlbare Dogmen, sondern dekklariert und stellt (*quoad nos*) authentisch und unfehlbar fest, was

¹⁾ Wir wollten mit diesem Zitate beweisen, daß nicht alle in der Kirche allgemein angenommenen Lehrmeinungen und Ueberzeugungen schon deswegen den Charakter einer Glaubensüberzeugung und Glaubenslehre haben und haben müssen, sondern nur solche Lehren, welche als Offenbarungswahrheiten in der Kirche allgemein geglaubt, bezw. als solche vom kirchlichen Lehramte zum Glauben proponiert werden. Denselben Zweck hatte auch das Zitat aus Kleutgen (Theol. d. Vorzeit I², 115 f.): „Was die Theologen einstimmig für ein Dogma erklären, ist als solches zu betrachten. . . . Wir reden nicht von dem Falle, wenn die Theologen, sei es auch in Glaubenssachen, eine Meinung, die sie für begründet halten, verteidigen.“

schon vorher in der göttlichen Offenbarung, sei es explicite oder implicite, als infallible Wahrheit enthalten und gegeben war.

Weder den Theologen, noch den eigentlichen Trägern des kirchlichen Lehramtes steht regulariter das Charisma der Inspiration zu Gebote, sondern nur die Gnade der göttlichen Assistenz, die ein eigenes Suchen und Mühen um die Erkenntnis, daß eine Lehre ein sicherer Bestandteil der göttlichen Offenbarung ist, nicht unnötig macht.¹⁾

Es hat sogar Theologen gegeben, die als notwendige Vorbedingung einer infalliblen päpstlichen Lehrentscheidung ex cathedra und deren Anerkennung reifliche Ueberlegung und sorgfältiges Studium der Glaubensquellen forderten, um aus ihnen die fragliche Entscheidung zu erheben und die sichere Ueberzeugung zu gewinnen, daß die betreffende Lehre in der Schrift oder in der auf die Apostel zurückgehenden Tradition explicite oder wenigstens implicite enthalten sei. Man hat mit Recht diese Anforderung abgelehnt,²⁾ weil dadurch die Infallibilität einer päpstlichen Entscheidung ex cathedra praktisch illusorisch gemacht, den Widerspenstigen die Ausflucht offen gelassen würde, die wesentliche Vorbedingung einer hinreichenden Untersuchung habe gefehlt, und weil die Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes überhaupt nicht von der in jedem Falle für sich allein ungenügenden menschlichen Anstrengung im Prüfen, Ueberlegen, Beraten und Beten abhängig sein kann, sondern in dem der Kirche verheißenen Beistand des Heiligen Geistes fundiert ist. Immerhin ist in dem Obigen das natur- und ordnungsgemäße Vorgehen bei einer lehramtlichen Entscheidung, einer dogmatischen Definition gezeichnet.

Darauf beruht auch das naturgemäße, von der Kirche ex. gr. auf den letzten zwei allgemeinen Konzilien praktisch anerkannte Recht, der theologischen Wissenschaft, zu der beabsichtigten Dogmatisierung ihr Votum abzugeben, wenn dieses Votum auch kein votum decisivum, sondern nur ein, immerhin nicht leicht zu nehmendes, votum consultativum ist.

Es wäre ein offenkundiger Nonsens, ja ein offenkundiger Mißbrauch der kirchlichen Lehrgewalt, wenn deren Träger von den Gläubigen eine jeden Zweifel ausschließende Zustimmung zu einer Lehre „als von Gott geoffenbart“ verlangen wollte, ohne selbst eine sichere Ueberzeugung gewonnen zu haben, daß diese Lehre wirklich ein Bestandteil der in Schrift und Tradition objektiv vorliegenden göttlichen Offenbarung ist. Eine aus den Offenbarungsquellen gewon-

¹⁾ Heinrich, Dogmat. Theologie II, 229: „Es müssen die Träger des (kirchlichen) Lehramtes in ihrer Lehr- und Richtertätigkeit selbsttätig sein . . . Um daher zu lehren oder über Streitfragen, welche die Glaubens- und Sittenlehre betreffen, zu entscheiden, müssen sie jene menschlichen Tätigkeiten setzen und jene Mittel anwenden, wodurch auch jeder Gläubige die christliche Wahrheit und ihren wahren Sinn zu erkennen vermag: Gebet, Erforschung der Schrift und Ueberlieferung, Nachdenken. Da sie nicht eine neue Offenbarung oder eigentliche Inspiration empfangen, sondern lediglich das Glaubensdepositum bewahren und trenn erklären sollen, so müssen sie die Quellen, worin dieses Depositum enthalten, genügend erforschen.“

²⁾ Vgl. Phillips, Kirchenrecht II, 339 f.; Nissius in der „Zeitschrift f. kath. Theol.“ 1914, S. 17 f.; Scheeben, Dogmatik I, 212.

nene Probabilität für eine Lehre kann wohl eine „*opinio pia*“ fundamentieren,¹⁾ nie aber die Grundlage für eine dogmatische Glaubensüberzeugung, für eine dogmatische infallible Lehrentscheidung bilden. Was objektiv in dem apostolischen Glaubensdepositum nur als Probabilität, als eine bloß wahrscheinliche Offenbarungswahrheit vorhanden war und ist, kann von der Kirche niemals als sichere Glaubenswahrheit definiert werden.

Nicht bloß das Verlieren einer in der apostolischen Predigt objektiv gegebenen Wahrheit, auch das Hinzufügen einer im depositum fidei nicht (auch nicht *implicite*) vorhandenen Lehre wäre eine Veränderung der zur treuen Bewahrung in die Hände der Kirche gelegten Offenbarungswahrheit. Gewiß kann der im apostolischen Glaubensdepositum bloß *implicite* gegebene Glaubensinhalt im Laufe der Zeit explizit werden, aber diese Entwicklung und Entfaltung muß mit einer gewissen Notwendigkeit geschehen. Man hat zutreffend hier das Bild von der Entwicklung der Pflanze aus dem Samenkorn gebraucht.²⁾ Die ganze Pflanze und jeder Teil derselben entfaltet sich mit Notwendigkeit, mit einer stringenten Logik sozusagen, aus dem Samenkorn. Was nicht bereits im Samenkorn grundgelegt und präformiert ist, ist als eine Mißbildung zu betrachten. Ebenso muß die Entwicklung des Glaubensbewußtseins in der Kirche aufgefaßt werden.

Das ist die Lehre der angesehensten Theologen älterer und neuerer Zeit.

So schreibt Scheeben (Dogmatik I, 207): „Weil es sich bei der autoritativen Lehrbestimmung zwar um einen Akt der Jurisdiktion, aber um einen Akt richterlicher Jurisdiktion handelt, so setzt derselbe naturgemäß in dem Urheber der Bestimmung eine sichere Erkenntnis der Beweise für die aufzustellende Wahrheit . . . voraus. . . . Was vor allem das Verhältnis der Erkenntnis zum Urteil selbst . . . betrifft, so wäre offenbar ohne solche Erkenntnis das Urteil ein unbefugtes und verwegenes.“³⁾

¹⁾ Minges argumentiert S. 552: „Manche Theologen fügen noch hinzu, daß die Leugnung (der *corporalis assumptio*) gottlos, verwegen, gottelasterisch u. s. w., also sündhaft sei. Das würde sie doch nicht sein, wenn es sich um eine rein auf menschlicher Autorität beruhende fromme und probable Meinung nach ihrer Ansicht handeln würde.“ Daß die „fromme und probable Meinung“ von der leiblichen Himmelfahrt Mariä auf bloß menschlicher Autorität beruht, ist nach unserer Kenntnis noch von keinem Theologen, der in unserer Frage Autorität besitzt, behauptet worden, wenigstens nicht in der neueren Zeit. Die „*pia et probabilis opinio*“ von der leiblichen Himmelfahrt Mariä hat sehr ernsthaft zu nehmende theologische, also auf die göttliche Offenbarung zurückführende Gründe für sich, nur haben dieselben nach dem Urteil angesehener Theologen nicht die ausreichende Kraft, um eine sichere, jeden Zweifel ausschließende Glaubensüberzeugung zu gewährleisten.

²⁾ Vgl. Vinzenz von Verin, *Commonitorium* c. 23, al. 31.

³⁾ Bei Mattiussi (*Utrum corporea Virginis assumptio ad fidei catholicae depositum spectet, disputatio* S. 50) lesen wir: „Non ad obtinendam

Auch Suarez und Benedikt XIV. verlangen strenge Beweise als Vorbedingung für eine infallible Glaubensüberzeugung, für ein Dogma. Nach Suarez (In P. III, qu. 37, a. 4, disp. 21, sect. 2, n. 9) ist die Lehre von der leiblichen Himmelfahrt Mariä deswegen nicht *de fide*, weil einmal keine Definition derselben durch die Kirche vorliegt, und weiterhin auch kein Zeugnis für dieselbe aus der Heiligen Schrift und auch keine ausreichende Ueberlieferung, welche einen unfehlbaren Glauben begründen könnte (*nec est testimonium Scripturae aut sufficiens traditio, quae infallibilem faciat fidem*). Aus demselben Grunde¹⁾ und unter Anführung des zitierten Suarezschen Textes erklärt Benedikt XIV. (De festis P. II, c. 8, n. 18) die Corporalis assumptio bloß für eine „*pia et probabilis opinio*“, wenn auch sonst so viele Gründe für dieselbe sprechen, daß es eine Verwegenheit, eine Unfrömmigkeit,²⁾ eine Anstößigkeit

definitionem (corporeae Virginis assumptionis) evidens ejus continentiae (in revelatione divina) demonstratio necessaria est. Modo enim prudens judicium de revelatione ipsa eam veritatem continente efformari queat, jus habet et potestatem, qui Ecclesiae praeest, decernendi, quid credere oporteat. Ad hoc promissam habet Dei assistentiam, ne videlicet in iudicando secundum ea, quae prudenter dignoscuntur, Ecclesiam decipiat.“ Nimmt man „Evidenz“ im strengen Sinne des Wortes, nämlich als die vollkommene Klarheit des Sachverhaltes, die keinen dunkeln Rest zurückläßt und darum den Intellekt zur Zustimmung nötigt, so kann man Mattiussi beistimmen. Es ist gewiß für die Definition einer Lehre nicht jene „Gewißheit verlangt, welche allen einleuchtet und alle zur Bestimmung zwingt“ (Mattiussi a. a. O.). Es ist auch daran kein Zweifel, daß Gott nicht zulassen wird, daß die höchste Lehrautorität die Kirche um die Wahrheit betrügt. Aber nicht können wir Mattiussi recht geben, wenn er weiter konkludiert: „Etsi ergo probabiliter tantum in fidei deposito Assumptionem contineri ostenderemus, bene tamen et pie Pontificis sententiam praestolari liceret, et Pontifex eam ferendi jus haberet.“ Gewiß würde die göttliche Vorsehung eine Zerreißung der Kirche auf jeden Fall zu verhindern wissen, aber der Träger des obersten kirchlichen Lehramtes würde schwer sündigen, wenn er etwas nur wahrscheinlich im depositum fidei objektiv Enthaltene und Nachweisbares als sichere, unfehlbare Offenbarungswahrheit ex cathedra zu verkünden versuchen würde. Das Weitere über diesen Punkt siehe unter Nr. III, S. 539 ff.

¹⁾ Es ist eine verfehlte Exegese, wenn man behaupten will (vgl. „L' Assunta“ vom 15. August 1923, S. 119), Benedikt XIV. nenne bloß deshalb die Lehre von der leiblichen Himmelfahrt Mariä eine „*pia et probabilis opinio*“, weil sie noch nicht definiert ist, bezw. zur Zeit Benedikts XIV. noch nicht definiert war.

²⁾ Auch Minges übersezt (S. 557; vgl. S. 555) das „*impium*“ bei Benedikt XIV. mit „gottlos“, trotz der Remonstration in unserem Schriftchen S. 9, Anm. 2. Diese Schärfe der Bedeutung ist dem fraglichen technischen Ausdruck fremd. Das zeigt die Gegenüberstellung zu „*pia et probabilis opinio*“ bei Benedikt XIV. a. a. O. und die Gegenüberstellung in der von Benedikt XIV. a. a. O. mit Billigung zitierten Stelle aus Joh: „*Impius, blasphemus, stultus et mentis omnino expertus, qui tam piam religiosamque sententiam rejicere impugnareve auderet*“, sowie die Stelle bei Suarez (a. a. O.): „*Est jam nunc tam accepta haec sententia, ut a nullo pio et catholico possit in dubium revocari aut sine temeritate negari*.“ Diese Belegstellen bestätigen die Auffassung bei Heinrich, Dogmat. Theol. II, 618:

(scandalum), eine Torheit und ein Unverstand wäre, von dieser Lehrmeinung abzuweichen.

Man sage nicht, dieser Vorbehalt und diese Vorbedingung der ausreichenden, sicheren Bezeugung gelte wohl für den einzelnen Theologen oder auch für den einzelnen Gläubigen, der vorkommendenfalls für sich (oder andere) seine Glaubensüberzeugung in diesem oder jenem Lehrpunkte zu bilden habe, nicht aber für das kirchliche Lehramt. Denn, wie wir oben gesehen, müssen die Träger des kirchlichen Lehramtes, wenn sie für die Gesamtheit der Gläubigen die dogmatische Wahrheit definieren, die Glaubenspflicht feststellen wollen, ordnungsgemäß denselben Weg gehen und dieselben Mittel gebrauchen, wie die einzelnen Theologen, bezw. Gläubigen, wenn sie für sich (oder andere) den infalliblen Glaubensinhalt und die Glaubenspflicht feststellen wollen.

P. Minges macht S. 552 ff. geltend, daß „die Kirche Lehren als Dogma definiert hat, die Jahrhunderte hindurch ausdrücklich verworfen oder mehr oder minder als häretisch bekämpft wurden“. Ja, die Bestreitung einer Lehre durch eine größere oder geringere Anzahl von Theologen auch „Jahrhunderte hindurch“ macht eine dogmatische Definition durch die Kirche allerdings nicht unmöglich, vorausgesetzt, daß die Kontroverse im Laufe der Zeit durchschlagende Argumente zu Tage gefördert hat, durch welche die betreffende These bezüglich ihres Offenbarungscharakters solche Klarheit und Festigkeit erlangt, daß sie vom kirchlichen Lehramt gegen abweichende Meinungen geschützt und endlich förmlich und feierlich als von Gott (sei es explicite oder nur implicite) geoffenbart deklariert werden konnte. Wären derartige stringente Beweise für den Offenbarungscharakter der Corporea assumptio Mariae im Laufe der durch die bekannten Anträge auf dem Vatikanischen Konzil eröffneten Dogmatisationsbewegung zu Tage getreten, so würde der postulierten dogmatischen Definition kein Hindernis im Wege stehen.

III.

Erster zu nehmen als die Einwendungen P. Minges' ist die Einrede, welche der Münchener kenntnisreiche Theologe Nikolaus Paulus gegenüber unserem Standpunkt in der Frage über die Definierbarkeit der leiblichen Himmelfahrt Mariä in der „Zeitschrift für katholische Theologie“ 1924, S. 633 f., erhoben hat.

Paulus gibt zu, daß wir „im Anschluß an Suarez mit vollem Rechte betonen, daß weder die Heilige Schrift noch die kirchliche Ueberlieferung solche Zeugnisse darbieten, welche hinreichen, um der Lehre von der Himmelfahrt Mariä die Qualität eines Glaubensartikels zuzusprechen“, aber er bemerkt, Suarez habe der

„Die propositio impia verstößt gegen die Gott schuldige pietas, die fromme Ehrfurcht und kindliche Liebe und Dankbarkeit.“

diesbezüglichen Darlegung die „wichtige Bemerkung“ beigefügt. „Atque ideo videtur habere (sententia de corporali assumptione B. Mariae) eum gradum certitudinis, quem habet alia veritas super tractata de sanctificatione in utero matris“ (In p. III S. Thom., qu. 37, a. 4, disp. 21, sect. 2, n. 9). Von der Heiligung Mariä im Mutter Schoße, d. i. von der unbefleckten Empfängnis Mariä, handelt Suarez an einer anderen Stelle desselben Werkes (In p. III, qu. 27, a. 2, disp. 3, sect. 6, n. 4) und sagt, daß dieselbe von der Kirche als Dogma erklärt werden könne, wenn dieselbe eine solche Definition für zweckmäßig erachte (posse definiri ab Ecclesia, quando id expedire judicaverit).¹⁾

Aber wie ist diese Auffassung Suarez' in Harmonie zu bringen mit der klaren Lehre des großen Theologen, daß weder Schrift noch Tradition ein genügendes Zeugnis biete, um die Lehre von der leiblichen Himmelfahrt Mariä als unfehlbare Offenbarungswahrheit zu verbürgen (quae infallibilem faciat fidem)?

Um dem Leser ein selbständiges Urteil zu ermöglichen, setzen wir die ganze hier in Betracht kommende Darlegung Suarez' hieher: „Haec veritas (de immaculata conceptione Virginis) est supernaturalis, multum referens ad Ecclesiae utilitatem et pietatem, et pervenire res potest ad eum statum, in quo absque nova et explicita revelatione habeat Ecclesia sufficientia motiva ad veritatem hanc definiendam, ex implicita et tacita Dei revelatione sibi sufficienter proposita; ergo: Antecedens declaratur, quia saepe Ecclesia sua auctoritate, assistente sibi Spiritu sancto, similes controversias definivit absque nova revelatione expressa, ut potest manifestis exemplis ostendi, in quaestione de habitibus infusis, de canonica auctoritate aliquorum librorum sacrae Scripturae, de carentia omnis peccati venialis in ipsamet Virgine. Addi potest exemplum de resurrectione ejus et de gloriosa assumptione et de sanctitate nativitatis ejus, ex his enim aliqua jam sunt de fide, alia vero sunt fidei proxima, et nullus dubitat,²⁾ quia tandem possint definiri. Ad hanc definitionem satis est, ut aliqua supernaturalis veritas in traditione vel Scriptura implicite contenta sit, ut crescente communi consensu Ecclesiae, per quam saepe Spiritus sanctus traditiones explicat vel Scripturam declarat, tandem possit Ecclesia definitionem suam adhibere, quae vim habet

¹⁾ Unmittelbar vorher (n. 3) referierte Suarez die Ansicht von Cajetan und Melchior Canus: „sententiam de immaculata Virginis conceptione ... (esse) ita incertam, ut nulla ratione possit Ecclesia illam definire.“

²⁾ Die von Paulus gefürzte Zitation dieser Stelle ist geeignet, die Anschauung zu erwecken, als ob diese scharfe Formulierung einen direkten Bezug auf die Lehre von der Corporalis assumptio Mariae hätte. Aber Suarez sagt hier nur, wie der Kontext ausweist, daß unter den angeführten Lehrpunkten (ex his) einige bereits de fide, einige fidei proxima seien; und daß in bezug auf diese niemand zweifle, daß sie von der Kirche definiert werden können. Daß die Corporalis assumptio nicht de fide ist, erklärt Suarez ausdrücklich (In P. III, qu. 37, a. 4, disp. 21, sect. 2, n. 9). An gleicher Stelle referiert Suarez, ohne dagegen Stellung zu nehmen, die Ansichten hervorragender Theologen, wie Tostatus, Cajetan, Canus, Corduba, daß die Lehre von der leiblichen Himmelfahrt Mariä „pia sententia“, „probabilis“ oder „probabilior sententia“ sei, er kann also diese Lehre auch nicht für „fidei proxima“ gehalten haben, und noch viel weniger konnte er sagen wollen, niemand zweifle daran, daß die Kirche diese Lehre zum Dogma erheben könne.

eiusdam revelationis respectu nostri, propter infallibilem Spiritus sancti assistantiam. Quod autem haec veritas (de immaculata conceptione Virginis) huius ordinis sit, facile hoc modo declaratur. Quia saepe in Scriptura indicata est, ut vidimus; deinde ab antiquissimis Patribus et ut creditur, etiam ab Apostolis est tradita. Ad haec universali Ecclesiae consensione paulatim recipitur, non sine magno animarum fructu, nec sine motu, ut creditur, Spiritus sancti, qui plenitudinem gratiae Virginis ita esse intelligendam, sensim Ecclesiam docet. Potest igitur hic Ecclesiae consensus ita crescere, ut tandem possit Ecclesia absolute et simpliciter rem definire.“

Wir meinen uns nicht zu täuschen, wenn wir Suarez' Gedanken dahin, wie nachstehend, auffassen.

Suarez verneint es, daß auf dem gewöhnlichen Wege und mit den gewöhnlichen Mitteln, über welche die von der regelmässigen Assistenz des Heiligen Geistes unterstützte Theologie verfügt, ein vollgültiges, sicheres Zeugnis für die Corporea assumptio als von Gott geoffenbarte Wahrheit aus der Heiligen Schrift und der kirchlichen Tradition gewonnen werden könne. Aber neben dem gewöhnlichen Wege und außer der regulären Assistenz Spiritus sancti kennt er noch einen außerordentlichen Weg und eine außerordentliche, die reguläre Assistenz ergänzende und überragende Mithilfe des Heiligen Geistes, welche keine neue Offenbarung uns gibt, aber das, was in der göttlichen, den Aposteln und der Kirche zur Bewahrung und Uebermittlung an die Menschheit übergebenen Offenbarung ursprünglich und implicite enthalten war, aber für uns mit den gewöhnlichen uns zur Verfügung stehenden Erkenntnismitteln nicht mehr erkennbar und nachweisbar (ex implicita et tacita revelatione) ist, der Kirche in außerordentlicher Weise durch eine Quasi-Inspiration oder Quasi-Offenbarung in Erinnerung ruft, im Einklang mit der zunächst den Aposteln gemachten Verheißung des Herrn: „Der Heilige Geist wird euch alles lehren und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe.“¹⁾

Daß die „Fülle der Gnade“, die der Gottesmutter verliehen war, auch die unbefleckte Empfängnis einschließe, war wohl in der ursprünglichen, den Aposteln übergebenen Offenbarung enthalten, aber uns aus den uns überkommenen Glaubensquellen nicht mehr erkennbar und nachweisbar, und hier hat der Heilige Geist in besonderer Weise der Kirche das alte Glaubensgut in Erinnerung gebracht.

Auf diese Weise konnte es auch geschehen, daß der Kanon der heiligen Schriften durchaus und zweifellos feststeht wie ein anderer unfehlbarer Glaubensartikel, ohne daß es der wissenschaftlichen Theologie möglich wäre, einen vollständigen, stringenten Beweis dafür zu führen, daß alle dem heutigen Kanon angehörigen Schriften

¹⁾ Jo 14, 26: „Paracletus autem Spiritus sanctus, quem mittet Pater in nomine meo, ille vos docebit omnia et suggeret vobis omnia, quaecumque dixero vobis“ (ὁ παρακλητὴς ἅγιος πνεῦμα ὃν ἀποστέλλει ὁ πατήρ ἐν ὀνόματι ἐμοί, αὗτος ὑμᾶς διδάσκει πάντα καὶ ὑπομνήσκει ὑμῖν πάντα, ὅσα ἐγὼ εἶπον ὑμῖν).

in allen ihren Bestandteilen durch die göttliche Offenbarung als inspiriertes Gotteswort beglaubigt sind. Ist ein derartiger Lehrpunkt im Laufe der Zeit in der Kirche zur allgemeinen Anerkennung als geoffenbarte Wahrheit gekommen, so ist das ein indirekter Beweis dafür, daß derselbe wirklich von Gott geoffenbart ist, weil der Heilige Geist sonst eine solche allgemeine Glaubensüberzeugung in der Kirche nicht zugelassen hätte und nicht hätte zulassen können.

Paulus will durch seine Bemerkungen a. a. O. dem „Eindruck“ begegnen, als nähmen wir in der Frage der Dogmatifikation der leiblichen Himmelfahrt Mariä denselben Standpunkt ein wie Suarez. Wir meinen dagegen, daß ein wesentlicher und prinzipieller Gegensatz zwischen Suarez und unserer Auffassung nicht besteht. Wir sagen in unserem Schriftchen S. 33 f. ausdrücklich: „Der Beweis (aus der allgemeinen in der Kirche herrschenden Ueberzeugung von der leiblichen Aufnahme Mariä in den Himmel) wäre stringent, wenn diese ‚allgemeine Ueberzeugung‘ in der Kirche auch nur in einer gewissen Zeitperiode eine dogmatische gewesen wäre, d. h. wenn dieser ‚Glaube‘ die Zustimmung zu einer Lehre als einer von Gott sicher geoffenbarten Wahrheit oder als einer durchaus sicheren, notwendigen Folgerung aus einer Offenbarungswahrheit in sich geschlossen hätte. Aber eine solche allgemeine dogmatische Ueberzeugung hat weder im 7. oder 6. oder 5. Jahrhundert, wie Renaudin meint, noch zu irgend einer anderen Zeit bestanden, wie sie auch heute in der Kirche nicht besteht.“¹⁾

Uebrigens dürfte das von Suarez für die Definierbarkeit einer Lehre statuierte Prinzip von der latenten Implizität einer Glaubens- und Offenbarungswahrheit sogar noch eine Erweiterung zulassen.

Bei Scheeben (Dogmatik I, 215) lesen wir: „Es kann nur noch gefragt werden, ob der Beistand des Heiligen Geistes, welcher 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 dadurch, daß er bei der Zulassung dieser Fehler trotz derselben das richtige Resultat herbeiführt (nach dem Sprichwort der Portugiesen: Gott schreibt auch auf krummen Linien gerade). Diese Frage braucht nicht entschieden zu werden, kann auch nicht einmal kategorisch und absolut entschieden werden. Es läßt sich nur sagen, Gott werde gemäß den allgemeinen Gesetzen seiner Vorsehung durch seinen Beistand in der Regel wenigstens die substantielle Ernstlichkeit und Richtigkeit des Verfahrens herbeiführen und so die Wahrheit des Urteils in naturgemäßer Weise aus dem Verfahren hervorgehen lassen.“

Demnach wäre die „naturgemäße“ Regel, daß die letztinstanzliche Entscheidung in dogmatischen Dingen auf hinreichenden, evidenten und peremptorischen (nicht bloß probablen) Gründen und Erweisen

¹⁾ Vgl. hierüber auch diese Quartalschrift 1925, S. 334 ff.

aus den Quellen der Offenbarung (Schrift und Tradition) beruht, wobei jedoch das ausnahmsweise Vorkommen des Gegenteiles nicht als prinzipiell ausgeschlossen, nicht in allen Fällen von vornherein als eine Unmöglichkeit sich darstellt.

Die Dogmatisierung der unbefleckten Empfängnis Mariä könnte vielleicht ein Exempel für einen solchen Ausnahmefall bieten, wenigstens wenn Minges recht haben sollte mit seiner Argumentation (S. 553 f.): „Die Heilige Schrift lehrt dieselbe (die unbefleckte Empfängnis) nicht ausdrücklich. Man wird auch kaum sagen können, daß eine in der Bibel oder Tradition begründete Wahrheit besteht, aus der diese Lehre als ‚durchaus sichere und notwendige Folgerung‘ sich ergäbe. Die Väter und Liturgien nennen Maria zwar sehr oft die Unbefleckte und ganz Reine, aber ausdrücklich sagen sie nicht, daß diese Reinheit sich auch auf die Erbsünde erstrecke. Die Scholastiker kannten die einschlägigen Bibelstellen, ebenso die alten Lobpreisungen Marias, wußten auch aus dem Dogma der Muttergotteswürde die gehörigen notwendigen Konklusionen abzuleiten, aber trotzdem lehrten sie, Maria sei in der Erbsünde empfangen und erst im Mutterleibe davon befreit worden. Das taten bis Duns Skotus alle Theologen, auch die Heiligen Bonaventura und Thomas, die später zu Kirchenlehrern erhoben wurden. Wie kann man da von einer apostolischen Tradition im strengen Sinne reden? Konnten Skotus und seine Nachfolger wirklich stringente Argumente für die gegenteilige Lehre vorbringen? Bewegten sie sich nicht auch im wesentlichen nur in Dezenz- und Konvenienzgründen? Diese Gründe kannten schon Anselm, Bonaventura, Thomas und die übrigen Scholastiker. Sie konnten aber die von Seite des Dogmas von der Universalität der Erbsünde und Erlösungsbedürftigkeit erhobenen Schwierigkeiten nicht aus dem Wege räumen. Skotus hob diese Bedenken und bahnte dadurch die Dogmatisierung der Immaculata an; neue Gründe, die den Alten unbekannt waren, konnte auch er nicht bieten. Und doch fand das kirchliche Lehramt diese Gründe als genügend zur feierlichen Definition. Mehr als eine *pia fides* oder *opinio pia et probabilis* lag anfangs auch nicht vor; sie wurde aber als hinreichend angesehen zum Beweis für die apostolische Ueberlieferung und das Enthaltensein dieser Lehre in der Offenbarung.“¹⁾

Aber wenn wir auch den Fall als möglich zugeben, daß trotz des Mangels einer ausreichenden, sicheren Kenntnis des Offenbarungsscharakters einer Lehre seitens des obersten kirchlichen Richters die Assistenz des Heiligen Geistes doch der ihrer Natur nach infalliblen Lehrentscheidung die rechte Richtung gibt, so kann das, wie Scheeben sagt, nicht die Regel, nicht der ordentliche und naturgemäße Weg in der göttlichen Leitung der Kirche sein, sondern ist ein irregulärer, ausnahmsweiser Weg, und es wäre verfehlt,

¹⁾ Vgl. dagegen Scheeben, Dogmatik I, 147: „Die Art und Weise, wie eine Wahrheit in der anderen so enthalten ist, daß sie nicht bloß von derselben irgendwie umschlossen ist, sondern auch aus derselben, wenn auch mit Hilfe anderer Wahrheiten, ermittelt werden kann, ist eine vielfache: Als stamm- oder fernhafte Wahrheiten im obigen Sinne kommen vier vorzüglich in Betracht: 1. die allgemeineren, welche andere als partikuläre, 2. die prinzipienhaften, die andere als Wirkungen oder Konsequenzen, 3. die komplexen, die andere als Voraussetzungen oder Teile, 4. die praktischen, die andere als theoretische, oder umgekehrt, einschließen oder bedingen. Es läßt sich leicht zeigen, daß z. B. bei den Dogmen von der unbefleckten Empfängnis Mariä und der Unfehlbarkeit des Papstes vor ihrer Definition der Inhalt derselben nicht nur in einer, sondern in allen diesen Weisen in anderen Dogmen bereits enthalten sind.“

aus der Möglichkeit eines solchen Ausnahmefalles für den Vertreter des kirchlichen Lehramtes das Recht ableiten zu wollen, im Vertrauen auf ein sicheres, eventuell außerordentliches und wunderbares Eingreifen der göttlichen Providenz auf bloße Probabilitätsgründe hin eine Lehre als Dogma, d. i. als unzweifelhaften Bestandteil der göttlichen Offenbarung und des apostolischen Lehrdepositums zu deklarieren. Ebenso wenig dürfte Vertretern der Theologie, denen nicht sichere, peremptorische Argumente für den Offenbarungscharakter einer Lehre zu Gebote stehen, das Recht zustehen, die kirchliche Lehrautorität auf eine Definierung solcher Lehre hindrängen zu wollen. Es wäre das wie eine Herausforderung Gottes zu einem außerordentlichen, wunderbaren Eingriff in den naturgemäßen Gang der kirchlichen Lehrentwicklung, ein *Procedere*, gegen das sich das Wort des Herrn richtet: „Es steht geschrieben: Du sollst den Herrn, deinen Gott, nicht versuchen.“

Pastoral-Fälle.

I. (Ehe zwischen Halbgeschwistern.) Der Redaktion wurde folgender Fall eingesandt: Jemand erzählt: „Dr med. St. hatte unerlaubten Verkehr mit einer verheirateten Frau. Das nun nachher geborene Kind betrachtet er mit Sicherheit als seine Tochter, ohne daß der Ehemann davon weiß. Dr med. St. verändert nun den Ort. Sein ehelicher Sohn kommt später in dieselbe Stadt, wo Dr med. St. ehemals war und wo diese Tochter lebt. Er lernt dieses Mädchen kennen und teilt dem Vater unter Nennung des Namens dieses Mädchens mit, daß er selbe heiraten will. Dr med. St. erschrickt bei Nennung dieses Namens, und schreibt dem Sohn, er verbiete ihm die Ehe. Der Sohn hört aber nicht auf den Vater und heiratet genanntes Mädchen.“

Zwei anwesende Priester erörtern die Sache. Der eine sagt, die Ehe ist gültig auch im Falle, daß dieses Mädchen wirklich Tochter des Dr med. St. sei und folglich Halbschwester des Bräutigams, da beide nichts wußten von der Blutsverwandtschaft in so naheem Grade. Und „*melior est condicio possidentis*“. — Der andere Priester hat dieselbe Ansicht, erklärt aber, da Dr med. St. dieses Mädchen mit Sicherheit als seine Tochter betrachtet, so sei die Tatsache beiden mitzuteilen. Und die Ehe sei als zweifelhaft anzusehen mit Rücksicht auf das Bruder-Schwesterverhältnis. Eine zweifelhafte Ehe könne aber die Kirche lösen, da die Kirche nur eine sichere Ehe nicht lösen könne, denn nur sie ist vor Gott gebunden gemäß den Worten Christi.

a) Was ist zu dem Fall zu sagen?

b) Kann die Kirche Ehen lösen, die aus irgend einem Grunde zweifelhaft sind?

Dieser Fall erinnert an einen andern, der einem berühmten Exerzitienpater vorgekommen ist. Während der Exerzitien kommt einer der