

# THEOLOGISCH-PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

107. JAHRGANG

1959

3. HEFT

## Maria, die immerwährende Jungfrau

Von em. Univ.-Prof. Dr. Oskar Graber, Graz

Maria, die jungfräuliche Mutter Gottes, ist das ideale Vorbild jungfräulichen Lebens. Bis in unsere Zeit wurde das so aufgefaßt, daß Maria auch schon vor der Botschaft des Engels entschlossen war, immer jungfräulich zu bleiben. Mehrere Exegeten der neueren Zeit glauben aber, aus dem Verkündigungsbericht (Lk 1, 31—34), im Lichte der damaligen Zeitverhältnisse gesehen, entnehmen zu müssen, daß dies nicht zutreffe. Maria habe bei ihrer Verlobung wie andere Israelitinnen die Absicht gehabt, mit Josef eine gewöhnliche Ehe einzugehen und sie zu vollziehen<sup>1)</sup>. Mit großem Schwung verteidigt diese Ansicht Johannes Bauer in mehreren Aufsätzen<sup>2)</sup>, neuerdings wieder in der „Münchener Theologischen Zeitschrift“, 9 (1958), 124—135. Hauptsächlich auf diese Ausführungen wird hier Bezug genommen, weil sie so ziemlich alles zusammenfassen, was gegen einen Jungfräulichkeitsvorsatz Marias geschrieben wurde. In der bekämpften herkömmlichen Auffassung findet Bauer (= B.) „so viele Ungereimtheiten . . . , daß sie bei genauerem Zusehen als unannehmbar erscheint“, wie etwa ein Jungfräulichkeitsvorsatz auf Grund göttlicher Eingebung, die Eingehung einer Ehe bei Bestehen eines solchen Vorsatzes, das Unverständliche einer solchen Haltung im alttestamentlichen Raum und das Versagen der traditionellen Dezenzbeweise (125). Dagegen lassen sich, so meint B., zunächst Gründe von der hebräischen Syntax und Stilistik her vorbringen: Der Engel verkündet nämlich die Empfängnis als unmittelbar bevorstehend, der Sinn seines Wortes „Du wirst empfangen“ ist: „Du sollst jetzt empfangen“ (127), und darum ist die Entgegnung Marias, daß sie keinen Mann erkenne, nur auf ihren gegenwärtigen Zustand bezogen, bedeutet also, daß sie, weil von Josef noch nicht heimgeführt, mit ihm noch nicht verkehren dürfe, sagt aber nichts von ihrem Willen für die

<sup>1)</sup> D. Haugg, Das erste biblische Marienwort, Stuttgart 1938. — P. Gaechter, Maria im Erdenleben, 3. Aufl., Innsbruck 1955. — J. Schmid, Das Evangelium nach Lukas, 3. Aufl., Regensburg 1955. — K. Staab, Das Evangelium nach Lukas, Würzburg 1956, u. a.

<sup>2)</sup> Bibel und Liturgie, 24 (1956), 23—26. — Österr. Klerusblatt, 90 (1957), 244 f. — Novum Testamentum, Leiden, 2 (1957), 81—91.

Zukunft. B.s Beweis hiefür lautet: Alle mit der unseren vergleichbaren Engelsbotschaften des A.T. beziehen sich nur auf die unmittelbare Zukunft, verschieden ist dabei nur die Art der Offenbarung, nicht aber die Unmittelbarkeit bezüglich des Zeitpunktes; Beobachtungen philologischer Natur beweisen dies geradezu: Das „Siehe, du wirst empfangen“ lautet im Hebräischen, auf das der Lukastext zurückgeht: „Hinnak harah“, also ein „hinneh“ plus Suffix der zweiten Person plus Partizip. „Eine solche Konstruktion ist nach dem klaren Urteil der Grammatiker als unmittelbares Futur aufzufassen“ (126 f.).

Das Urteil darüber, ob B.s Philologie richtig ist, steht natürlich den Fachexegeten zu, aber schon die Tatsache, daß eine große Zahl von Bibelgelehrten auch jetzt noch an der alten Auffassung festhält, läßt schließen, daß sie solchen Argumenten keine entscheidende Beweiskraft zusprechen. So verweist J. Patsch z. B. auf eine Reihe göttlicher Botschaften im A.T., die nicht von der nächsten, sondern sogar von einer fernen Zukunft gegeben werden: Ex 34, 11; 2 Sam 12, 11; Is 7, 14; 43, 19; Jer 16, 9 u. a. Er findet, daß „hinnak harah“ an zwei Stellen, auf die die Neueren sich stützen (Gen 16, 11 u. Ri 13,5), weder ein Futurum instans noch einen Befehl bedeutet. (B. übersetzt nämlich: „Siehe, du sollst empfangen“). Das „hinneh“ deute nur auf etwas Unerwartetes, Außerordentliches oder Wichtiges<sup>3)</sup>.

Doch philologische Deduktionen allein können in unserer Frage nicht die Entscheidung bringen; sie können höchstens zeigen, was sprachlich möglich ist, nicht aber, was die Angeredete verstand oder verstehen mußte. Das Wort B.s: „Maria konnte eine Engelsbotschaft nur von der unmittelbaren Zukunft verstehen, weil sie nur für diese gemeint sein konnte“ (126 f.), sieht einer petitio principii auf das Haar ähnlich. Die Unterredung zwischen Maria und dem Engel vollzog sich ja nicht in hebräischer Sprache, die damals nicht mehr gesprochen wurde; die hebräische Syntax und Stilistik konnte ihr also nicht helfen, das Verständnis des Gesagten zu gewinnen. Maria mußte auch nicht alle Erzählungen von Botschaften Gottes durch Engel im A. B. kennen oder in diesem Augenblicke gegenwärtig haben, um daraus zu entnehmen, daß der Engel auch bei ihr, wie angeblich immer, die nächste Zukunft meine. Überdies gab es für sie einen ganz erheblichen, zwingenden Grund, die Empfängnis nicht als unmittelbar bevorstehend zu denken. Da sie nämlich glaubte, der Engel spräche von einer natürlichen Empfängnis, hätte sie annehmen müssen, er wisse nicht, daß sie erst verlobt, daher noch nicht heimgeführt war, oder, was noch widersinniger ist, der von Gott gesandte Engel fordere von ihr etwas Sündhaftes, etwas, um B.s Worte zu gebrauchen, das „der Sitte, die doch gottgeheiligte, gottgewollte Einrichtung war, zuwiderläuft“

<sup>3)</sup> Österr. Klerusblatt, 91 (1958), 23 f.

(129), nämlich den vorehelichen Geschlechtsverkehr. B. gibt das zu, wenn er sagt, Maria habe sich nicht gescheut, ihre voreheliche Keuschheit „vor dem Gottesboten und seinem Auftrag ausdrücklich zu verteidigen, hier standen scheinbar Gottes Gebot und Wille gegen Gottes Gebot und Wille“, und dies sei „wahrscheinlich für Maria Kriterium für die Authentizität der Engelsbotschaft“ gewesen (130). Höchst sonderbar! Von der Gnade erleuchtetes Denken wird in einem solchen Widerspruch eher ein Kriterium für eine Täuschung durch den Teufel sehen. Kann eine Erklärung, die Maria, der weisesten Jungfrau, eine solch törichte Vorstellung von Engeln und von Gott zumutet, Anspruch darauf erheben, eine, ja die einzige „solide“, „einleuchtende und geradlinige Interpretation“ (so 124 u. 135) von Lk 1, 34 zu sein?

Eine solche Exegese sieht vollkommen davon ab, daß Schrifttexte nicht etwa wie Homer und Plato zu interpretieren sind, daß es für Katholiken noch etwas anderes zu berücksichtigen gibt, die Analogia fidei. Von dieser her wissen wir: Maria ist nicht ein israelitisches Mädchen wie andere, sie ist die Hochbegnadete, von Anfang an mit einer Fülle der übernatürlichen Gaben Ausgestattete und darum in göttlichen Dingen gewiß nicht so Unerfahrene, daß sie zu einem so groben Irrtum fähig gewesen wäre. Was Gaechter nachgewiesen hat<sup>4)</sup> und was von der neuen Exegese allgemein angenommen wird (B. 124, 125), daß nämlich im Judentum der Geschlechtsverkehr unter bloß Verlobten als sittenlos galt, spricht also nicht gegen, sondern für die von altersher vertretene Auffassung des Verkündigungsberichtes, und die Behauptung B.s, diese tue „dem Texte Gewalt an“, sei „ohne Rückhalt in den Texten“ (125), arbeite nicht mit exegetischen Grundsätzen (133), erweist sich als hinfällig.

Wollte Maria nicht die Torheit begehen zu glauben, der Engel fordere von ihr Sündhaftes, dann mußte sie das Wort des Engels also von einer Empfängnis nach ihrer Heimführung verstehen. Sagt sie aber trotzdem, daß sie „keinen Mann erkenne“, dann bezeichnet dieses Wort offenkundig nicht bloß den gegenwärtigen Zustand, sondern auch ihren Willen für die Zukunft, also einen schon bestehenden Entschluß, sich des Verkehrs mit einem Manne zu enthalten. Das Präsens „ich erkenne“ schließt die Futurbedeutung nicht aus, denn es gibt in der Bibel, wie z. B. die neutestamentliche Grammatik von Blass und Debrunner lehrt<sup>5)</sup>, ein sogenanntes duratives Präsens, von dem U. Holzmeister nachweist, daß es im Sprachgebrauch des N. T. „nichts Ungewöhnliches, sondern Häufiges ist, besonders in negativen Sätzen“. Er belegt dies mit mehreren Stellen aus Lukas, an denen die Gegenwart für die Zukunft steht, und findet, daß es der Demut der Jungfrau besser entspricht, ein

<sup>4)</sup> A. a. O. 79–82.

<sup>5)</sup> Teil 1, Hauptteil, § 323.

schlichtes „ich erkenne nicht“ zu sagen als das mehr selbstbewußte „ich werde nicht erkennen“<sup>6)</sup>). Sogar K. Staab gibt zu, daß es „sprachlich natürlich möglich wäre, das Wort Marias auf die Zukunft zu beziehen“<sup>7)</sup>). Durch ein duratives Präsens ist auch das „Auffallende“ erklärt, daß ein Präsens (ich erkenne nicht) innerhalb der Verse 31—35 sich findet, „wo durchwegs Futura stehen“ (128). Die Empfängnis, Geburt, Namengebung und Erhöhung des Messias konnten nämlich gar nicht anders denn als zukünftig verkündet werden, da sie zukünftig waren, während ein für Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft geltender Beschlüß immerhin sinnvoll auch im Präsens ausgesagt werden kann.

Noch eine weitere Erwägung spricht gegen B.s Beweisgang. Wie der Verkündigungsbericht zeigt, beruhigt der Engel die heilige Jungfrau endgültig mit dem Hinweis auf die Allmacht Gottes. B. glaubt, das geschehe zur Lösung ihrer Bedenken wegen des vorehelichen Geschlechtsverkehrs: „Maria sieht die Unmöglichkeit, richtiger die Unerlaubtheit der Verwirklichung der Engelsverkündigung darin, daß sie der Sitte . . . zuwiderläuft. Darauf trifft der Gipfel der Erklärung Gabrieles: ‚Gar nichts ist bei Gott unmöglich‘“ (129). Ist es schon schwer, B. auf diesem Wege zu folgen, so kommt es noch schlimmer: Er geht so weit zu glauben, Maria habe die Möglichkeit dessen gelehnt, was der Engel ihr verkündete, und er will dies mit Hilfe von Grammatik und Wörterbuch nachweisen. Im Worte Marias: Πῶς ἔσται τοῦτο bedeutet ihm das πῶς nicht ein „Wie“; Πῶς-Fragen mit dem Futur sind ihm in Wirklichkeit keine Fragen, sondern Negationen, und somit ist „rein philologisch gesehen zwischen dem Wort des Zacharias: ‚Unde hoc sciam‘ (Lk 1, 18) und dem Marias kein Unterschied anzunehmen“ (129). Das hieße also, Gottes Macht könne Unsittliches vollbringen. Das ist wirklich überraschend, denn dann hätte Maria dem Engel gegenüber sich weniger ehrerbietig benommen als Zacharias. Dieser fragte nur zweifelnd, Maria aber hätte die Zustimmung direkt verweigert. Dabei zeigen beide Verkündigungsberichte, daß der Engel sich Maria gegenüber ganz anders beträgt als gegen Zacharias. Diesem wird ein Tadel ausgesprochen und über ihn sogleich eine Strafe verhängt; der Jungfrau aber gibt der Engel bereitwillig Aufschluß und weist sie auf das Wunder hin, das sich an Elisabeth vollzogen hatte. Auch Elisabeth, vom Heiligen Geiste erfüllt, preist sie selig wegen ihres Glaubens (Lk 1, 45) in offenkundiger Anspielung auf den dazu im Gegensatz stehenden Unglauben des Zacharias. Das ist doch ein Zeichen, daß Maria nicht an der verkündeten Tatsache gezweifelt, sondern nur nach dem Wie der Erfüllung gefragt hatte, das sie nicht kennen konnte. Ein Zweifel an der göttlichen Botschaft oder gar deren

<sup>6)</sup> Verbum Domini, 19 (1939), 73.

<sup>7)</sup> A. a. O. 16.

Abweisung wäre zudem ein sittlicher Fehler gewesen, mindestens eine Überraschungssünde derjenigen, die der Engel eben bezeichnet hat als die Gnadenvolle, mit der der Herr ist, die Gnade gefunden hat vor Gott. Es wäre im Widerspruch zur Überzeugung der Kirche, daß Maria in ihrem ganzen Leben nie eine läßliche Sünde beging<sup>8)</sup>. Wieder ein Beispiel dafür, wohin eine Exegese führt, in der man mit Grammatik und Syntax allein auskommen will.

Der traditionellen Exegese wird von B. wiederholt vorgeworfen, sie tue dem Texte Gewalt an. Nun ist es aber gerade die neue Exegese, die im Texte Änderungen, Einschübe vornehmen muß. Darnach ist in den Worten des Engels: „Du wirst empfangen“, ein „jetzt“ zu ergänzen, in der Frage Marias: „Wie wird dies geschehen, da ich keinen Mann erkenne“, das Wörtchen „noch nicht“. B. mag sich bemühen, das Recht zu solchen Einschüben durch die Eigenart des Hebräischen zu rechtfertigen, „die es dem Kontext überläßt, solche Partikeln zu ergänzen“ (126). Lukas schrieb nicht hebräisch, sondern griechisch. Nun gibt B. zu, daß die griechische Septuaginta und die lateinische Übersetzung oft ein „jetzt“ oder ein „noch nicht“ in den Text einsetzen, „ohne im Hebräischen dafür eine ähnliche Partikel zu finden“ (126). Hätte man da nicht erwarten dürfen, daß Lukas oder derjenige, der die hebräische Vorlage in das Griechische übersetzte, ebenfalls eine solche Einfügung vorgenommen hätten, wenn dies der selbstverständliche Sinn des Urtextes wäre?

Gegen die traditionelle Erklärung bringt B. mit Haugg noch vor, man vermisste „ein Eingehen des Engels auf die Frage der Jungfrau, wenn diese im Sinne eines Keuschheitsgelübdes ausgelegt werden müßte“ (128). Man vermißt es aber nicht, der Engel gibt ja Maria die Zusicherung, daß ihre Jungfräulichkeit nicht angetastet wird, weil sie nicht von einem Manne, sondern durch den Heiligen Geist empfangen werde. Er hätte gar nicht anders sprechen können, wenn Maria ausdrücklich auf einen Jungfräulichkeitsvorsatz sich berufen hätte.

Die Behauptung, der Wortlaut der Heiligen Schrift widerlege die traditionelle Erklärung, steht also mindestens auf unsicheren Füßen. Es kommt daher für die neue Exegese darauf an, noch andere Gründe zu finden, die etwa zu einem Verlassen der alten Auffassung zwingen. Darum die Behauptung B.s: Bei Bestehen eines Jungfräulichkeitsbeschlusses wäre es unverständlich, daß Maria sich verlobte. Sie hätte überdies Josef für den gleichen Vorsatz gewinnen müssen oder hätte ihn bewußt getäuscht. „Auch bliebe zu erklären, wieso die Schrift sich nicht genauer ausdrückt“ (125, 134 Anm. 25). Das letztere ist nun unschwer erklärt. Die Darstellung der Heiligen Schrift ist gewöhnlich knapp, oft werden Dinge, die zum Verständnis des Gesagten notwendig wären, nicht berichtet (vgl. die Kind-

<sup>8)</sup> Tridentinum, S. VI, can. 23, Denzinger 833.

heitsgeschichte Jesu) und Aussprüche, die schwer verständlich sind, bleiben ohne die erwartete Erklärung (vgl. Lk 2, 44). Warum hätte es dann im Verkündigungsbericht anders sein müssen? Eine Lösung der genannten Schwierigkeiten ist übrigens gut denkbar. Wenn Maria eine Ehe schließen wollte, so gewiß nicht, wie andere Mädchen, auch aus sinnlichem Verlangen; sie war ja, wie wir sicher wissen, frei von der Begierlichkeit. Es müssen also, entgegen dem gewöhnlichen Verlauf der Dinge, andere Gründe gewesen sein, die zur Verlobung und zum Willen zur Ehe führten. War Maria sich dessen bewußt, daß Gott sie zur Wahl des jungfräulichen Standes angeregt hatte — eine besondere Gnadenführung der Unbefleckt Empfangenen, die zur jungfräulichen Gottesmutter bestimmt war, kann kaum geleugnet werden —, dann durfte sie es der göttlichen Vorsehung überlassen, ihrem Entschluß auch in der Ehe treu bleiben zu können, zu der uns näher nicht bekannte Umstände gedrängt haben mußten. Das ist nicht eine Verlegenheitsauskunft, da die Heilige Schrift ganz deutliche Anhaltspunkte dafür gibt, bei Maria ein solches Verhalten anzunehmen. Nachdem sie vom Heiligen Geiste empfangen hatte, machte sie davon Josef keine Mitteilung, obwohl seine Rechte dadurch berührt waren, sondern überließ diese Mitteilung Gott (Mt 1, 18 ff.). Ja noch mehr: Es wird nicht bezweifelt, daß Maria wenigstens von dem Zeitpunkt an, da sie Mutter Gottes geworden war, zu dauernder Jungfräulichkeit entschlossen war. Trotzdem blieb sie im Verlöbnis mit Josef, ließ ihn also, bis er durch den Engel Kunde erhielt, in der „Täuschung“, er dürfe eine normale Ehe mit ihr erwarten. Wenn die heilige Jungfrau in dieser Zwischenzeit — es dürften mehrere Monate gewesen sein — eine solche „Täuschung“ zulassen konnte, warum wäre es früher so ganz ausgeschlossen gewesen?

Aber ist ein Jungfräulichkeitsentschluß vor Christus nicht doch ein Anachronismus, etwas, was im alttestamentlichen Raum unverständlich erscheint? B. glaubt, eine Stütze für diese Behauptung in einem Aufsatze W. Hillmanns zu finden. Dort heißt es, es sei unerklärlich, daß Maria, noch in der alttestamentlichen Heilsordnung stehend, aus einem unerfindbaren Grunde das eindeutig Geringere für sich gewählt habe. Der Jungfräulichkeitsvorsatz besitze erst in der christlichen Heilsordnung Wert und Sinn, erst mit dem Eintreten in die Fülle der Zeit sei eine höhere Wertung der Jungfräulichkeit verständlich<sup>9)</sup>. Auf solche und ähnliche Überlegungen gibt aber J. Dillersberger die Antwort: Schon die Tatsache der Unbefleckten Empfängnis als „singulare privilegium“, das nicht nur einzig Maria zuteil wurde, sondern auch eine einzigartige Prägung der ganzen Persönlichkeit und Geistigkeit der Jungfrau darstellte, mache eine solche Einwendung unwirksam. „Wenn man gelegentlich argumentiert hat, daß Maria nach der ganzen Tradi-

<sup>9)</sup> Wissenschaft und Weisheit, 19 (Düsseldorf 1956), 161 f.

tion des A. B. gar nicht auf den Gedanken der Wahl des jungfräulichen Lebensstandes kommen konnte . . . , ist dieses Urteil nicht doch zu sehr nach Weise der anderen Menschen gemacht? Wer will den Beweis antreten, daß einer so unbefleckten und begnadeten Seele unter der ständigen Führung des Heiligen Geistes der Gedanke einer jungfräulichen Lebensweihe unmöglich war? Heißt Unbeflecktheit von der Sünde nicht auch helle, klare Wachheit des Geistes auch für die feinsten Einwirkungen Gottes in die Seele?<sup>10)</sup> Von solchen Erwägungen will die neue Exegese merkwürdigerweise nichts wissen. Und doch genügt, wie auch sie zugibt, ein Wort des Engels, das auf zukünftige Jungfrauschaft gar nicht Bezug nimmt, um in Maria sofort den Entschluß zu wecken, nur jungfräulich mit Josef zusammenzuleben. Kann es dann so unwirklich und anachronistisch sein, anzunehmen, daß sie schon vorher dem Gedanken an Jungfräulichkeit mindestens sehr nahestand? Dann bedurfte es aber doch nur mehr einer besonderen Erleuchtung, um diese Geneigtheit zum ausdrücklichen Entschluß zu machen. Auch K. Staab gibt ohne weiteres zu, daß eine übernatürliche Erleuchtung genügt hätte, aber er meint, damit würde auf jedes psychologische Verständnis verzichtet<sup>11)</sup>. Das ist allerdings nicht einzusehen. Maria war doch von Gott seit jeher bestimmt, immer jungfräulich zu bleiben; ihr späteres Leben zeigt das. Spätestens als sie Mutter geworden war, erkannte sie dies auch ausdrücklich als Willen Gottes. Was Gott aber einmal gibt, pflegt er vorzubereiten und verleiht dazu im voraus anregende und erleuchtende Gnaden. Eine solche übernatürliche Erleuchtung für Maria anzunehmen, widerspricht also weder der Psychologie Gottes noch macht es einen Jungfräulichkeitsvorsatz Marias zu einem psychologischen Rätsel. Das große Maß anregender Gnaden, das ihr mit der Fülle der Heiligungsgnade zweifellos zuteil wurde, läßt den Schluß auf eine solche Erleuchtung gewiß nicht als ungereimt erscheinen.

Zu den Einwänden vom Gesichtspunkt der alt- und neutestamentlichen Heilsordnung aus läßt sich sagen: Das N.T. beginnt in gewisser Hinsicht schon mit Maria, die als zukünftige Mutter Jesu zu ihm in engster Beziehung stand, weshalb auch die Erlösungsgnade schon vor der Erlösungstat in ihr die volle Wirkung auszuüben begann, wie die Unbefleckte Empfängnis beweist. Der Sinn des jungfräulichen Lebens, wie Paulus ihn später darstellt (1 Kor 7, 25 ff.), nämlich die volle und ungehinderte Hingabe an Gott allein, trifft bei Maria in einzigartiger Weise zu, wirklicher als je bei einer christlichen Jungfrau der folgenden Zeit, da sie mit ihrem ganzen Dasein auf Christus hingeordnet war, um der göttlichen Mutterschaft willen geschaffen, dem Erlöser voll und ganz ange-

<sup>10)</sup> Klerusblatt München, 37 (1957), 379 f.

<sup>11)</sup> A. a. O.

gliedert war, wie K. Feckes sagt<sup>12)</sup>), ja nach der Überzeugung der Kirche, wie sie in der Anwendung von Spr 8, 22 auf sie zum Ausdruck kommt (Epistel vom 8. Dezember), mit dem ewigen Worte am Anfang der Heilspläne Gottes stand. Mochte es für sie selbst auch „unerfindbar“ gewesen sein, warum sie sich zur Jungfräulichkeit gedrängt fühlte, so war der Grund hiefür objektiv doch in vollster Klarheit gegeben. Die Gnade regt sehr oft zu Handlungen an, deren letzter Sinn den Menschen unbekannt bleibt. Gott hatte Maria zur Mutter, und zwar jungfräulichen Mutter seines Sohnes bestimmt; ein entsprechender Entschluß Marias hatte also in den Augen Gottes Wert und Sinn. Man muß eben, wie J. Galot sagt, „die Zusammenhänge, wie sie im Geiste Gottes bestehen, von der Ordnung ihrer Ausführung in der Zeit unterscheiden“<sup>13)</sup>.

Die Berufung B.s auf Hillmanns „glänzende Darlegungen“ (133) ist übrigens noch aus einem anderen Grund verunglückt. Wenn Hillmann auch mit Rücksicht auf die religiöse Auffassung des A. B. Marias Keuschheitsvorsatz leugnet, gibt er doch anderseits zu, was B. mit allem philologischen Rüstzeug als unwissenschaftlich erklären will, daß nämlich die traditionelle Meinung über Maria in Lk 1, 27—34 eine Stütze findet. Entsprechend seiner Auffassung von der Entstehung der Evangelien, sieht Hillmann nämlich darin mehr als „nur die historische Berichterstattung eines unbeteiligten Zeitgenossen“. Jeder einzelne Bericht verdanke „seine Formulierung der sich entfaltenden Glaubensverkündigung... Das spätere gereifte Glaubensverständnis... kann sehr wohl in Lk 1, 26—38 mitsprechen... und mehr sagen wollen als das nur Faktische im Zeitpunkt der Begebenheit selbst, nämlich die inzwischen in der Kirche bewußte Tatsache und Bedeutsamkeit der dauernden Jungfrauschaft Marias. Wenn man mit dieser Möglichkeit rechnen muß, kann man unbesorgt aus dem Wortlaut zu erschließen versuchen, was über alles Vorhergehende nicht gesagt wird.“<sup>14)</sup> Das bedeutet aber, daß wir im Verkündigungsbericht sogar ein der Urkirche zugehöriges Zeugnis über Marias ständigen Willen zur Jungfräulichkeit besäßen.

Die Kirche ist überzeugt, daß der Heilige Geist nicht nur die Seele, sondern auch den Leib „der glorreichen Jungfrau und Mutter Maria zur würdigen Wohnung des Sohnes Gottes vorbereitete“ (Oration im Brevier zum Salve Regina). Die Vorbereitung auf die jungfräuliche Gottesmutterenschaft bestand nun nicht in der Bewahrung der leiblichen Unversehrtheit, denn dieser als solcher kommt kein sittlicher Wert zu; dazu mußte die Zustimmung des von der Gnade getragenen freien Willens, also ein eigener Entschluß kommen. Dagegen meldet B. allerdings ein „schwerwiegendes

<sup>12)</sup> Katholische Marienkunde, 2. Bd., Paderborn 1952, 89.

<sup>13)</sup> Nouvelle Revue Théologique, 79 (1957), 471.

<sup>14)</sup> A. a. O. 164, Anm. 8.

Gegenargument“ an: „Wieso sollte Maria nur auf die Jungfräulichkeit vorbereitet werden und nicht auch auf die Mutterschaft, schärfer formuliert: wenn Maria von jeder Begierlichkeit, von dem fomes libidinis von allem Anfang an frei war, wozu faßt sie dann einen Jungfräulichkeitsvorsatz? Muß sich dieser Vorsatz nicht allein gegen die Mutterschaft richten?“ Ihr Entschluß zur Mutterschaft hätte zudem die Hingabe an Gott nicht beeinträchtigt, sie hätte Gott ungeteilt anhangen können, weil sie nicht ungeordnet an einen Ehepartner verhaftet gewesen wäre (133 f.). Darauf lässt sich antworten: Marias Zustimmung zu dauernder Jungfräulichkeit richtete sich objektiv keineswegs gegen die Mutterschaft, die Gott ihr zugesagt hatte, sondern war, wenn ihr auch nicht bewußt, gerade eine Vorbereitung darauf, weil sie nach dem Plane Gottes jungfräuliche Mutter sein sollte. Einer speziellen Vorbereitung auf die körperliche Mutterschaft als solche bedurfte es nicht, denn diese liegt nicht im Gnadenbereich, dem die göttliche Mutterschaft zugehört. Hatte Gott von seiner Seite die Unbefleckte Empfängnis als würdige Vorbereitung auf die göttliche Mutterschaft gegeben, so war eine Bereitung auf die jungfräuliche Mutterschaft von seiten Marias durchaus angemessen. Das Freisein von der Begierlichkeit machte einen solchen Vorsatz nicht sinnlos, denn das donum integritatis hindert nicht den Genuß erlaubter sinnlicher Freuden. Auf solche verzichten und aus Liebe zu Gott sich dazu verpflichten, bleibt also auch beim Fehlen der Begierlichkeit ein gottgefälliges Werk, das Maria, wenn sie auch nur in geordneter Weise an einen Partner verhaftet gewesen wäre, ohne den Willen zur Jungfräulichkeit nicht hätte vollbringen können.

Als „mißliche Lage der Vertreter der Vorsatztheorie“ bezeichnet B. deren Bestreben, „möglichst irgendwelche Parallelen für eine Hochschätzung und Praxis der Jungfräulichkeit aus dem zeitgenössischen Judentum ausfindig zu machen“ (124). Parallelen müssen aber doch einige Bedeutung für unsere Frage besitzen, sonst wäre das eifrige Bemühen, solche zu bestreiten, nicht recht verständlich. Aber nehmen wir selbst an, für die Zeit, um die es sich hier handelt, wären keine solchen nachweisbar. Warum hätte die freiwillige Jungfräulichkeit nicht mit Maria den Anfang nehmen können, bei der sie, wie früher gezeigt, doch die vollste Sinnerfüllung fand? Wenn Jungfräulichkeit um Gottes willen etwas Übernatürliches ist, das nur durch die Gnade ermöglicht wird, wäre es dann so undenkbar, daß die Gnadenvolle, die Gebenedete unter den Frauen, die Unbefleckt Empfangene, die tatsächlich als erste immerwährende Jungfrau bleiben sollte, die Anregung dazu auch als erste empfangen und ihr Folge geleistet hätte? Doch abgesehen davon, es gibt eine Parallelie, wie sie gefordert wird. Philo, der Zeitgenosse der Jugendjahre Marias, berichtet über Jungfrauen, die aus höheren Motiven die Jungfräulichkeit als Lebensstand erwählten. Er spricht von

„Frauen, von denen die meisten bejahrte Jungfrauen sind, die die Keuschheit nicht aus Zwang beobachten . . . , sondern aus freiem Entschluß, aus dem Streben und Verlangen nach Weisheit . . . Sie verachten die Körperfreuden, da sie nicht nach sterblichen Nachkommen Verlangen haben, sondern nach unsterblichen. Nur solche aus sich zu zeugen, ist imstande die von Gott geliebte Seele, wenn der Vater geistige Lichtstrahlen in sie aussendet, durch die sie fähig sein wird, die Lehren der Weisheit zu schauen“<sup>15)</sup>. B.s Einwand: „Welche Triebkräfte in den Klöstern der Therapeuten am Werke waren, wissen wir nicht“ (132), widerspricht dem klaren Wortlaut des Textes, denn Philo gibt sie an: „Die geistigen Lichtstrahlen, die Liebe Gottes zu den Genannten, die Liebe zur Weisheit.“ Der vereinzelte Zweifel Lagranges an der Existenz der Therapeuten, an den B. sich klammert, genügt nicht, um dem Berichte Philos die Glaubwürdigkeit zu nehmen. Doch B. fährt fort: „Selbst wenn man in essenischen Ordensgemeinden ehelos gelebt hat oder vielleicht sogar ‚in der Welt‘ in essenischem Geiste auf die Ehe verzichtet hat, wo findet man denn irgend einen Hinweis darauf, daß man im gleichen Geiste auch noch geheiratet hätte, um dann die Ehe doch nicht zu vollziehen?“ (131). Einen solchen Hinweis findet man freilich nicht und braucht ihn auch nicht, denn nur eine gab es, die bestimmt war, jungfräuliche Mutter zu werden, und die die göttliche Vorsehung, um ihren und ihres Sohnes Ruf zu wahren, in einer Ehe führen mußte. Denn das Geschehen um Maria ist etwas Einmaliges

Der Glaube an einen Jungfräulichkeitsentschluß Marias findet eine starke, ja die stärkste Stütze in der Tradition. Das Bestehen einer solchen Tradition durch über 1500 Jahre habe ich in einer eigenen Schrift nachgewiesen<sup>16)</sup>. Es ist jedenfalls eine kühne Behauptung B.s: „Für die postulierten Jungfräulichkeitsideen bei Maria gibt es weder in der biblischen noch in der patristischen Überlieferung einen sicheren Anhaltspunkt“ (134). Einige Seiten vorher schränkt er diese Aussage allerdings ein auf die „älteste Überlieferung“ (124). Den Beweis hiefür macht er sich allerdings sehr leicht; er lautet: „Die gelegentlichen (einander widersprechenden) Bemerkungen Augustins oder Gregors von Nyssa stehen doch sehr vereinzelt da und ein so bedeutender Mariologe wie Ambrosius kennt keinen Jungfräulichkeitsvorsatz“ (134 f.). Die Auffassung Augustins, der noch dazu in einer späteren Schrift Josef die Absicht zuschreibt, mit Maria eine normale Ehe einzugehen und sie zu vollziehen, ist, wie B. weiter ausführt, unausgeglichen und unfertig; er gibt sich gar nicht Rechenschaft über die Frage, ob Maria vor ihrer Verlobung Josef von ihrem Gelübde

<sup>15)</sup> De vita contemplativa. Opera omnia, vol. VI, Berolini 1915, n. 32, pg. 54; n. 68, pg. 64.

<sup>16)</sup> Die Frage Marias an den Verkündigungssengel, Graz 1956, S. 6—17.

gesprochen oder ihn getäuscht habe und wie Keuschheitsgelübde und Ehe sich vereinbaren lassen. „Oder hat Augustin gar seine Meinung später in etwa korrigiert?“ (134, Anm. 25). Doch der Versuch, Augustins Autorität in unserer Frage anzuzweifeln oder ihm eine Meinungsänderung zuzuschreiben, ist vergeblich. Er spricht ja nicht nur das eine oder andere Mal, sondern wenigstens sechsmal von einem Vorsatz oder Gelübde Marias<sup>17)</sup>). Ja, in einer Schrift, die er an gottgeweihte Jungfrauen richtet, stellt er Maria wegen ihres freiwilligen Gelöbnisses als kommendes Vorbild für freiwillige Jungfräulichkeit hin, schreibt also ihrem Gelübde eine besondere, dauernde Bedeutung für die Kirche zu<sup>18)</sup>). Eine so oft und so klar ausgesprochene Überzeugung hätte Augustin nicht durch eine bloß gelegentlich hingestreute Bemerkung korrigiert, die noch dazu Maria gar nicht direkt berührt. (Vgl. seine *Retractationes*.) Der Text, aus dem B. herausliest, Augustin habe später Josef den Willen zu einer normalen Ehe zugeschrieben, lautet: „Neque enim cum (Joseph) eam (Mariam) vidisset iam virginem divina fecunditate donatam, ipse aliam quaesivit uxorem, cum utique nec istam quaesisset, si necessariam coniugem non haberet, sed vinculum fidei coniugalis non ideo iudicavit esse solvendum, quia spes commiscendae carnis ablata est.“<sup>19)</sup> Nur unter gänzlicher Außerachtlassung des Kontextes lässt dieser Ausspruch sich im Sinne B.s interpretieren. Julian, gegen den Augustin dies schrieb, hatte behauptet, eine Ehe komme nicht zustande und selbst eine schon bestehende Ehe werde gelöst, wenn kein Geschlechtsverkehr erfolge<sup>20)</sup>). Das widerlegt nun Augustin in folgendem Gedanken-gang: Zwischen Maria und Josef bestand schon zufolge der prima fides desponsationis eine wahre Ehe, wie der Engel bestätigt, der Maria Josefs Gattin nennt. Nun hatte Maria durch göttliches Eingreifen empfangen. Als Josef das erfuhr, kam für ihn ein ehelicher Verkehr mit Maria nicht mehr in Frage. Es war also der Fall gegeben, um den es sich gegen Julian handelte. Trotzdem, so sagt Augustin, dachte Josef nicht daran, das Verlöbnis zu lösen. Die fides blieb weiter bestehen, und damit war die Behauptung Julians widerlegt. Daß Josef in der Absicht sich verlobt habe, mit Maria zu verkehren, davon steht im Texte nichts. Jedenfalls ist es nicht aus den Worten zu beweisen: Josef hätte Maria nicht zu erwerben gesucht, „si necessariam coniugem non haberet“. Denn der Sinn dieses Ausspruches ist ganz unverständlich und es liegt zweifellos eine Text-verderbnis vor, wie das grammatisch unmögliche Imperfekt „haberet“ zeigt. Die Ehe Marias und Josefs war gültig, obwohl kein

<sup>17)</sup> Sermo 215, n. 4, P. L. 38, 1074; Sermo 225, c. 2, n. 2, P. L. 38, 1096 s.; Sermo 290, c. 4, n. 4, P. L. 38, 1314; Sermo 291, n. 5, P. L. 38, 1318 s.; De civitate Dei, l. 16, c. 24, P. L. 41, 501.

<sup>18)</sup> De s. virginitate, c. 4, n. 4, P. L. 40, 398.

<sup>19)</sup> Contra Julianum, l. 5, c. 12, n. 48, P. L. 44, 811.

<sup>20)</sup> P. L. 44, n. 46, 810 s.

ehelicher Verkehr stattfand; dies und nichts als dies will Augustin an dieser Stelle beweisen. Das geht noch deutlicher hervor aus dem von Augustin unmittelbar vorher (n. 46) gegebenen Hinweis auf seine Schrift „*De nuptiis et concupiscentia*“<sup>21)</sup>, wo er ganz das gleiche darlegt unter Hinweis auf den Willen Josefs (und Marias), den Vollzug der Ehe auszuschließen.

Von Gregor von Nyssa besitzen wir ein unübersehbares Zeugnis für den Glauben an Marias Entschlossenheit zur Jungfräulichkeit<sup>22)</sup>, das sich nicht durch die Bemerkung abtun läßt, daß selbst Vertreter des Jungfräulichkeitsvorsatzes sich ausdrücklich gegen seine Interpretation von Lk 1, 34 verwahren (135, Anm. 25). Denn diese Verwahrung betrifft bei keinem dieser Vertreter die Gültigkeit des Zeugnisses über Marias Vorsatz, sondern einzig die irrtümliche Meinung Gregors, Maria habe die freiwillig erwählte Jungfräulichkeit höher geschätzt als selbst die Würde der Gottesmutterschaft. Es ist nicht schwer einzusehen, daß dieser Irrtum der als sicher angenommenen Tatsache des Jungfräulichkeitsvorsatzes nicht entgegensteht.

Von Ambrosius steht fest, daß ihm das Wort Marias, sie erkenne keinen Mann, entgegen der neuen Exegese, nicht bedeutet „jetzt noch nicht“, sondern „überhaupt nicht“. Er läßt nämlich Maria bei der Ankündigung des Engels sofort verstehen, sie sei die durch Isaias vorhervenkündete Jungfrau, die als solche empfangen und gebären soll<sup>23)</sup>. Wenn er auch ein Gelübde nicht ausdrücklich erwähnt, zeigt er doch, daß er sich Maria zur Jungfräulichkeit entschlossen denkt. Sonst wäre es nicht zu verstehen, daß er sie „Jungfrau nicht nur dem Leibe, sondern auch dem Geiste nach“ nennt<sup>24)</sup> und ihre Vorbildlichkeit für christliche Jungfrauen darin sieht, daß sie bestürzt ist beim Eintritt des Engels, „weil er in Mannergestalt eintritt. Fremd war ihr der Mann, nicht fremd der Engel<sup>25)</sup>“. Und wiederum: „Es ist jungfräuliche Art, zu erzittern und bei jedem Eintritt eines Mannes zu erbeben, vor der Anrede durch einen Mann zu erröten<sup>26)</sup>.“ Das sagt Ambrosius von Maria, die er bereits verlobt wußte<sup>27)</sup>). Konnte er so sprechen, wenn er sie bereit gedacht hätte, einem Manne ehelich beizuhören? A. Pagnamenta, der eine Mariologie des hl. Ambrosius schrieb, sagt mit Recht, dieser Kirchenvater spreche zwar nicht von einem Gelübde,

<sup>21)</sup> L. 1, n. 12, P. L. 44, 420 s.

<sup>22)</sup> In diem Natalem Christi, P. G. 46, 1140 s.

<sup>23)</sup> In Lucam, l. 2, n. 15 u. 18, P. L. 15, 1639 u. 1640; ebenso De Abraham, l. 2, n. 4, P. L. 14, 501.

<sup>24)</sup> De virginibus, l. 2, n. 7, P. L. 16, 220.

<sup>25)</sup> De virginibus, l. 2, n. 11, P. L. 16, 221. Diese Worte zitiert auch Augustin in der Schrift „*De doctrina christiana*“, l. 4, c. 21, n. 48, P. L. 34, 113 und sagt, Ambrosius richte sie an solche, die bereits Jungfräulichkeit gelobt hatten.

<sup>26)</sup> In Lucam, l. 2, n. 8, P. L. 15, 1636.

<sup>27)</sup> In Lucam, l. 2, n. 1 u. 3, P. L. 15, 1633.

betone aber mit Nachdruck, daß Marias Jungfräulichkeit niemals im geringsten wankte, sondern sie von der Wiege bis zum Grabe begleitete und daß sie einen Willen besaß, der niemals sich änderte<sup>28)</sup>). Anders als manche Kirchenväter glaubte Ambrosius an eine eigentliche Ehe zwischen Maria und Josef, und das gibt B. Grund zu einem neuen Vorbehalt: „Man müßte sich einmal fragen, inwieweit eine derartige *pactio conjugalis* ein votum virginitatis zugelassen oder ausgeschlossen hätte, ob also Ambrosius mit seiner Feststellung sich nicht sogar ‚gegen‘ einen derartigen Vorsatz Marias wendet“ (135, Anm. 26). Die Frage ist aber überflüssig. Der Evangelist (Mt 1, 24) zeigt, daß Josef Maria zu sich nahm, erst nachdem sie vom Heiligen Geiste empfangen hatte. Von da an hatte Maria gewiß nicht mehr den Willen, Josef beizuhören; es wäre verwegen, dies anzunehmen. Entweder lebte sie nun durch Jahrzehnte mit Josef in häuslicher Gemeinschaft, ohne ihm gültig vermählt zu sein, was undenkbar ist, oder sie hatte trotz ihres nunmehrigen, allgemein zugegebenen Entschlusses, jungfräulich zu bleiben, eine gültige Ehe mit Josef geschlossen, mit ihm, der vom Engel belehrt, zweifellos auch nicht mehr wagte, eheliche Rechte an Maria auszuüben<sup>29)</sup>.

Außer den drei Kirchenvätern, die B. erwähnt, gibt es aber noch eine ganze Reihe von Vätern und Schriften, die direkt oder indirekt auf einen Jungfräulichkeitsentschluß Marias hinweisen. Darüber braucht hier nicht gesprochen zu werden<sup>30)</sup>. Nur dem ältesten Zeugnis wollen wir uns zuwenden, dem Protoevangelium des Jakobus, das dem 2. Jahrhundert zugehört. Schon dieses berichtet vom Willen Marias, Jungfrau zu bleiben; sie wird dem Josef nicht zur Ehe übergeben, sondern zum Schutze ihrer Jungfräulichkeit<sup>31)</sup>. Der Wert dieses Zeugnisses kann nicht deshalb bestritten werden, weil es sich in einer apokryphen Schrift findet. Gegen B. Altaner, der Traditionsezeugnissen über die Himmelfahrt Marias jeden Wert abspricht, weil sie aus einem apokryphen Buch, dem *Transitus Mariae*, schöpften, sagt M. Schmaus: „Sein apokrypher Charakter würde dies nicht von vorneherein unmöglich machen. Denn es läßt sich zeigen, daß in manchen Apokryphen eine echte Überlieferung lebt, insofern sich in ihnen die Offenbarung einen dichterischen Ausdruck geschaffen hat<sup>32)</sup>.“ Warum soll dies nicht auch von Aussagen apokrypher Schriften — und es gibt deren mehrere<sup>33)</sup> — über den Jungfräulichkeitswillen Marias gelten? Aber selbst wenn die „älteste Überlieferung“ keinen Anhaltspunkt

<sup>28)</sup> Milano 1932, 121.

<sup>29)</sup> Vgl. Lexikon für Theologie und Kirche V, 580.

<sup>30)</sup> Vgl. O. Graber, a. a. O. 6–12.

<sup>31)</sup> C. Tischendorf, *De evangeliorum apocryphorum origine et usu*, s'Gravenhage 1851, 34.

<sup>32)</sup> Mariologie, München 1955, 234.

<sup>33)</sup> O. Graber, a. a. O. 11.

für die hier verteidigte Wahrheit böte, müßte dies kein Schaden für sie sein. Eine kirchliche Tradition gibt es nicht nur in ältester Zeit, sie besteht vielmehr immerfort und hat jederzeit die gleiche Bedeutung für die Erkenntnis religiöser Wahrheiten. Für unsere Annahme spricht nun eine Tradition, die nicht nur in der Väterzeit beginnt, sondern von da an ununterbrochen und einmütig bis ins 20. Jahrhundert fortbesteht. Zur Zeit der Glaubensspaltung wurde diese Wahrheit sogar als Unterscheidungslehre vom Protestantismus angesehen, wie Canisius und Suarez bezeugen<sup>34)</sup>. Diese Überzeugung wird durch die Jahrhunderte nicht nur in Lehrbüchern der Dogmatik und in aszetischen Büchern vorge tragen, auch von den Exegeten sagt P. Lagrange: „Die ungeheuere Mehrheit der katholischen Exegeten hat das ‚ich erkenne keinen Mann‘ immer in einem absoluten Sinne verstanden, der die Zukunft und Gegenwart einschließt.“<sup>35)</sup> Auch K. Staab gibt zu, daß dies die seit „jeher vertretene Auffassung“, die traditionelle Exegese sei<sup>36)</sup>). Trotz des Bemühens vieler, diese Anschauung zu Fall zu bringen, gibt es auch gegenwärtig außer den meisten Verfassern dogmatischer und aszetischer Bücher noch ebenso viele katholische Schrifterklärer, die die Lukas-Stelle in Einklang mit dem finden, was die Tradition darüber dachte<sup>37)</sup>). Anderseits geben Exegeten, die einen Jungfräulichkeitsvorsatz Marias ablehnen, Erklärungen unseres Textes, die denen B.s direkt widersprechen<sup>38)</sup>.

Abschließend muß nochmals gesagt werden: Eine bedeutsame mariologische Frage, wie es die um Marias Jungfräulichkeitswillen ist, kann gewiß nicht allein aus der hebräischen Syntax und Stilistik, nach rein philologischen Gesichtspunkten gelöst werden, dabei ist auch die Analogia fidei zu beachten, das also, was wir anderswoher über Maria wissen, was jahrtausendelange gläubige Überzeugung über Maria als Vorbild steter Jungfräulichkeit dachte.

Eingangs seines Artikels (124) zitiert B. einen für die Mariologie bedeutsamen Satz aus der Enzyklika „Munificentissimus Deus“, der von Suarez stammt und den Pius XII. sich zu eigen macht: „Mysteria gratiae, quae Deus in Virgine operatus est, non esse

<sup>34)</sup> O. Graber, a. a. O. 6—17.

<sup>35)</sup> S. Luc, 7. ed., Paris 1948, 35.

<sup>36)</sup> A. a. O. 16.

<sup>37)</sup> Folgende Autoren seien genannt: I. Alfaro S. J. in: Gregorianum, 35 (1954), 337. — B. Brodmann O.F.M., Antonianum, 30 (1955), 27—44. — St. Lyonnet S.J., Le récit de l'Annonciation et la Maternité divine de la S. V., Rom 1956, 11 ss. — B. Brinkmann S. J., Scholastik, 32 (1957), 306 f. — J. Patsch C.Ss.R., Österr. Klerusblatt, 90 (1957), 144 ff.; 91 (1958), 23 f. — I. Galot S. J., Nouvelle Revue Théologique, 79 (1957), 463—477. — J. Dillersberger, Klerusblatt München, 37 (1957), 379 ff. — Nolli-Vaccari, Biblia sacra, 4. vol., Roma, pg. 174. — Christian Croke O. Carm., Catholic Biblical Quarterly, 19 (1957), 329—342. — S. del Paramo S. J., Estudios Bíblicos, 16 (1957), 161—185.

<sup>38)</sup> I. P. Audet, Revue Biblique, 63 (1956), 346—374. — Claus Schedl, Seelsorger 27 (1957), 168—171. — J. Auer, Geist u. Leben, 23. Jg., 420.— H. Schelkle, Die Mutter des Erlösers, Düsseldorf 1958, 51.

ordinariis legibus metienda, sed divina omnipotentia, supposita rei decentia, absque ulla Scripturarum contradictione aut repugnantia“<sup>39)</sup>). B. nimmt ihn für sich in Anspruch, weil er einen Gegensatz zwischen einem Jungfräulichkeitsvorsatz Marias und Lk 1, 31—34 nachgewiesen zu haben glaubt. Vorstehende Ausführungen dürften aber zeigen, daß ein solcher Gegensatz nicht bewiesen ist, daß Heilige Schrift und traditionelle Auffassung einander nicht widersprechen, wie es auch so viele Exegeten heute noch glauben. Damit besteht im Sinne Pius’ XII. die Voraussetzung für die Annahme, daß Gottes Allmacht der Mutter seines Sohnes die Auszeichnung zuteil werden ließ, auch im Geiste immerwährend jungfräulich zu sein.

## Karl V. und die Reformation

Von Univ.-Prof. DDr. Karl Eder, Graz

**Vorbemerkung.** Am 21. September 1958 waren 400 Jahre vergangen, seit Kaiser Karl V. in der Einsamkeit von San Ierónimo de Yuste gestorben ist. Der folgende Beitrag ist der Text einer Vorlesung, die am 12. Dezember 1958 in der Wiener Katholischen Akademie gehalten wurde und eine Reihe „Karl V. und Österreich“ abschloß.

Das Thema stellt einen Ausschnitt aus dem Leben Karls V. und aus der deutschen Reformation dar. Seine Eigenart bedingt, daß Karl als Staatsmann wie als Mensch gesehen wird. Es gilt daher mit besonderer Achtsamkeit, nicht hineinzutragen, sondern herauszulesen und Werturteile nicht vom Standplatz 1958 aus abzugeben. Als stark weltanschauliches Thema darf es größtmöglichen Takt erwarten, doch nicht auf allgemeine Zustimmung hoffen. Seine Schranken sind durch das bekannte Ranke-Wort: darzustellen, wie es eigentlich gewesen ist, und durch Dekalog VIII gegeben: Du sollst kein falsches Zeugnis geben wider deinen Nächsten.

### 1. Vom persönlichen Bekenntnis bis zur symbolischen Schrift der Confessio Augustana (1521—1530)

Karl V. kam als blutjunger Kaiser mit Luther am 17. April 1521 zu Worms zusammen. Es war die erste und letzte persönliche Begegnung zweier Männer, die in ihrer Art zu den Großen zählen und zwei verschiedene Prinzipien, Autorität und Freiheit, verkörperten. Hüben der in der Tradition spanisch-burgundisch-niederländischen Hoflebens und im mystischen Glanz der Kaiserkrone aufgewachsene Kaisersproß, drüben der in harter Schule geprägte Augustiner-eremit und Wittenberger Professor. Seine wuchtige Persönlichkeit und das subjektive Tiefenerlebnis von der Rechtfertigung durch

<sup>39)</sup> A. A. S. 42 (1950), 767.