

und „falsch“ zu unterscheiden, verwerfen, dabei aber damit rechnen, daß sich der Teufel in jede echte Erscheinung einmischt, und daß wir auf diese Dinge grundsätzlich keinen Wert legen, es sei denn, die Kirche hätte bereits ihre Approbation ausgesprochen. Wieder mahnt der hl. Johannes vom Kreuz: Wenn die Seele nach Visionen Verlangen trägt, so öffnet sie dem Teufel Tür und Tor, daß er sie hintergehen kann, weil er es gar wohl versteht, solche nachzuahmen und nachzuäffen, daß sie den guten ähnlich sehen, da er sich ja in einen Engel des Lichtes verwandeln kann. Sie würde dem Teufel und seinen Eingebungen solche Gewalt einräumen, daß sie nicht nur die einen für die anderen hielte, sondern daß die teuflischen immer mehr überhandnähmen, die göttlichen dagegen abnähmen, so daß schließlich alles in der Hand des Teufels und nichts mehr in der Hand Gottes wäre. . .²³⁾. Die Seher von Lourdes sind ein warnendes Beispiel dafür.

Maria virgo in partu

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

Ob die heilige Jungfrau, schon ehe sie wußte, daß sie die Mutter des Messias werden solle, entschlossen war, immer Jungfrau zu bleiben, ist nicht die einzige Kontroverse bezüglich ihrer immerwährenden Jungfräuschaft. Es ist katholische Lehre: Maria ist Jungfrau vor der Geburt, in der Geburt und nach der Geburt. Volle Jungfräulichkeit muß seelisch und leiblich sein. Marias immerwährende seelische Jungfräulichkeit, wenigstens seit der Menschwerdung, ist unter Katholiken unbestritten. Daher geht es hier nur um die leibliche Jungfräuschaft. Maria hatte nicht von einem Manne, sondern vom Heiligen Geiste empfangen und blieb darum, anders als die übrigen Mütter, von der Empfängnis an bis zur Niederkunft auf jeden Fall frei vom Verlust des körperlichen Siegels der Jungfräulichkeit. Bis vor kurzem war es nun unter Katholiken allgemeine Überzeugung, Maria habe auch in der Geburt dieses Siegel bewahrt, sei also dabei körperlich nicht verletzt worden und überdies auch von Schmerzen frei geblieben. An diesen Umstand dachte man hauptsächlich, wenn man von der „Jungfrau in der Geburt“ sprach. Neuestens wird aber versucht, diesem Ausdruck eine andere Deutung zu geben. Professor Albert Mitterer stellt eine Untersuchung an, was Jungfräuschaft und Mutterschaft vom Standpunkt der Biologie aus bedeuten, und gelangt zur Überzeugung, die bisherige Auffassung des jungfräulichen Gebärens Marias sei von der Erzeugungsbiologie des Aristoteles bestimmt und falle

²³⁾ Aufstieg, II, 10, S. 121.

mit der Geltung der jetzt anerkannten Entwicklungsbiologie¹⁾. Mitterer findet volle Zustimmung bei Dr. Johannes Bauer²⁾.

Leibliche Jungfräuschaft und Mutterschaft, Empfangen, Zeugen und Gebären, so sagt Mitterer, seien biologische Begriffe und ohne sie sei eine Jungfrauenzeugung auch theologisch nicht verständlich. Biologisch bestehe Marias leibliche Jungfräuschaft in der Geburt aber nur darin, daß die von einem Manne geschlechtlich unberührte Jungfrau ein Kind gebar, das aus einem von männlichen Spermien leiblich unberührten Ei gekommen ist, nicht aber in der Erhaltung der körperlichen Unversehrtheit, der Unverletztheit des Hymens und der Bewahrung vor Schmerzen in der Geburt (102-116). „Diese Verletzungen mit den damit verbundenen Schmerzen stehen in einem viel engeren inneren Zusammenhang mit der vollen leiblichen Mutterschaft als die Unverletztheit des Hymens mit voller leiblicher Jungfräuschaft. Denn sie sind nicht bloß Zeichen der Mutterschaft, sondern mit ihr notwendig innerlich verbunden“ (112).

Über die Frage, worin Jungfräulichkeit und Mutterschaft, von der Biologie her gesehen, bestehen, ist eine Meinungsverschiedenheit natürlich nicht möglich, und Mitterers diesbezügliche Ausführungen sollen unbestritten bleiben. Damit ist aber das, was von altersher über die „Jungfrau in der Geburt“ geglaubt wurde, noch nicht als falsch erwiesen. Die Vertreter der Tradition hatten zwar keine Einsicht in die biologischen Vorgänge, die Jungfräuschaft und Mutterschaft kennzeichnen, sie leugneten sie aber auch nicht. Wenn sie glauben und berichten, Maria habe Jesus empfangen und geboren und die Empfängnis sei nicht von einem Manne, sondern durch die Kraft Gottes bewirkt worden, geben sie indirekt und sachlich sogar zu, daß die Mutter, die das Kind gebar, frei war „von leiblicher Berührung ihres Eies durch Spermien des Mannes“ (103). Es ist nur ein Mehr, das die Tradition über dieses Gebären berichtet: Wunderbare Begleiterscheinungen, durch die die leibliche Jungfräuschaft in der Geburt so vollkommen bewahrt blieb, daß das göttliche Kind auch ohne Verletzung des jungfräulichen Körpers der Mutter und ohne Zerreißungen und Schmerzen geboren wurde. Selbst wenn man darin das Wesen des jungfräulichen Gebärens gesehen hätte, wäre es wohl ein Irrtum in biologischer Hinsicht gewesen, das berichtete Wunderbare aber wäre damit noch nicht als unwirklich erwiesen. Es kommt nur darauf an, ob es genügend sicher bezeugt ist. Die Glaubwürdigkeit würde den Zeugen freilich abgehen, wenn diese wunderbaren Begleiterscheinungen des Gebärens in sich unmöglich wären. Dieser Meinung ist freilich

¹⁾ Dogma und Biologie der Heiligen Familie. Wien 1952, bes. S. 102-129. Die im folgenden angegebenen Seitenzahlen bei Nennung des Autors beziehen sich auf dieses Buch. — Ders., Parthenogenese u. Theologie, in: Theologie und Glaube, 1953, S. 113-120.

²⁾ Münchener Theologische Zeitschrift, 9 (1958), S. 134, u. Marianum 17, Rom 1955, S. 531-535.

Mitterer, denn er glaubt, wie schon erwähnt, die Verletzungen und Schmerzen seien mit der Mutterschaft notwendig innerlich verbunden und, wenn sie fehlten, wäre die Geburt nicht ein Akt der Mutter, sondern des Kindes. Daher komme es, daß der hl. Thomas, der diese Verletzungen leugne, um die Unverletztheit zu begründen, auch den Gebärakt der Mutter leugne und ihn durch einen Akt des Kindes ersetze. Das hätten auch andere getan. Dagegen macht Mitterer geltend: Das „Gebären ist eine Tätigkeit der Mutter, nicht des Kindes, und besteht darin, daß sich die Muskeln des Mutterschoßes entsprechend zusammenziehen und das geburtsreife Kind aus dem inneren Mutterschoß in den äußeren Schoß der Mutter drängen, wobei, wenn nicht die Geburtswege überhaupt, so doch das Hymen verletzt wird“ (116).

Es ist jedoch nicht einzusehen, daß die berichteten wunderbaren Umstände dem aktiven Gebären Marias entgegen wären. Die Tätigkeit der Gebärenden, durch die sie das Kind aus ihrem Schoße hinausdrängt, bleibt ihre eigene Tätigkeit, auch wenn das Hinausdrängen zufolge eines Wunders durch unverletzt bleibende Organe nicht auf normalem Wege erfolgt. Die Möglichkeit eines wunderbaren Durchdringens von Körpern durch Körper beweist der Auferstandene wiederholt. Mitterer selbst sagt: „Auch bei aktivem Gebären konnte das Hymen durch ein Wunder unverletzt erhalten bleiben“ (118). Durch psychologische und medizinische Mittel kann das Gebären heute überhaupt schon schmerzlos gemacht werden, was beweist, daß schmerzloses und aktives Gebären keine Gegensätze sind. Was natürliche Mittel bewirken können, kann Gottes Wundermacht ebenfalls. Es gibt keinen Kirchenvater, der Maria das aktive Gebären abspräche; Mitterer verweist auch auf keinen. Aber nicht einmal das, was er diesbezüglich vom hl. Thomas sagt, ist überzeugend. Wohl stellt dieser die Frage: „Utrum B. V. aliquid active egerit in conceptione corporis Christi“ (3, 32, 4) und beantwortet sie negativ. Damit spricht er ihr aber noch nicht das aktive Gebären ab. Die Frage, ob ihr Gebären ohne eigene Tätigkeit gewesen sei, stellt Thomas darum gar nicht, obwohl die ganze Quaestio 35 des 3. Teiles die Überschrift trägt: *De nativitate Christi*, und eine solche Frage zu erwarten wäre, wenn er nicht an ein normales Gebären geglaubt hätte. Dagegen sagt er ausdrücklich: „Ex parte matris nativitas illa fuit naturalis“ und: „B. V. est vera et naturalis mater Christi“ (3, 35, 3 ad 2 und in c.). Thomas wußte doch auch gewiß, daß eine Geburt, die nicht die Mutter, sondern das Kind selbst vollzieht, keine natürliche Geburt ist. Wenn er von einem „exitus prolis de utero matris“ spricht oder sagt: „Christus est egressus ex clauso utero matris“ (3, 28, 2 ad 1; 35, 6 in c.), Stellen, in denen Mitterer das Gebären als Akt des Kindes ausgesprochen sieht (117), so beweist das nichts, denn es gibt doch auch ein passives Hervorgehen. Gerade dort, wo Thomas vom „exitus prolis“ redet (3, 28, 2 ad 1), zitiert er den

Schrifttext „von jedem Erstgeborenen, der den Schoß der Mutter öffnet“ (Lk 2, 23 = Ex 13, 2), was niemand von einem Akt des Kindes verstehen wird. Vgl. auch Jo 11, 44, wo berichtet wird, daß Lazarus aus dem Grabe „herausging“, obwohl er an Händen und Füßen gebunden war. Wie wenig zudem der hl. Thomas mit der Annahme eines schmerzlosen Gebärens den Gebärakt Marias leugnen will, zeigt seine Ansicht, im Paradiese hätten alle Mütter schmerzlos geboren (1, 98, 2 ad 4).

Doch sei die Ansicht des hl. Thomas welcher Art immer, sie konnte jedenfalls keine Rückwirkung auf die Tradition der früheren Jahrhunderte haben. Mitterer bemerkt wiederholt, seine Darstellung der „Jungfrau in der Geburt“ habe nur dann Geltung, wenn keine weiteren Angaben darüber vorlägen (110, 114, 115, 116, 119, 122). Solche Angaben liegen aber vor, und zwar in sehr großer Zahl.

1. In fast allen Glaubensbekenntnissen, von den frühesten angefangen, und in vielen kirchlichen Lehrentscheidungen werden bezüglich der Menschwerdung Christi zwei Tatsachen unterschieden: Er ist empfangen vom Heiligen Geiste und geboren aus Maria, der Jungfrau³). Diese sorgfältige Unterscheidung der beiden Tatsachen wäre nicht verständlich, wenn das „geboren aus der Jungfrau“ nur hätte aussagen sollen: Maria hat unberührt von einem Mann ein Kind geboren, das aus einem von männlichen Spermien unberührten Ei gekommen ist (104). Denn dies ist in der vorher erwähnten Empfängnis vom Heiligen Geiste vollkommen eingeschlossen. Jedermann konnte, auch ohne einen näheren Einblick in die biologischen Vorgänge zu haben, verstehen, daß damit die Geburt eines Kindes verbunden war, auf dessen Werden keines Mannes Tätigkeit und Spermium einen Einfluß ausgeübt hatten. Wenn trotzdem auffälligerweise die Gebärende immer wieder als „Jungfrau“ bezeichnet wird, so soll das offenbar über das bereits Gesagte hinausgehen, ist also eine zweite Wahrheit, also wohl nur die, daß die körperlichen Merkmale, die ein geschlechtlich unberührtes Mädchen normalerweise als Jungfrau kennzeichnen, bei Maria erhalten blieben.

2. Das wird noch klarer aus den fast unzähligen Male bei Vätern und kirchlichen Autoritäten gebrauchten Formeln: Maria est virgo ante partum, in partu et post partum, oder: Concepit virgo, peperit virgo, permansit virgo u. ä. Dafür aus einer Fülle nur einige Zeugnisse: Die Synode von Mailand (390), die auf Anregung und unter Vorsitz des hl. Ambrosius stattfand⁴), das

³⁾ Denzinger, Enchir. Symb. 2, 6, 9, 13, 16, 20, 86, 255, 256, 282 s., 284, 290, 344, 429, 462, 994.

⁴⁾ Epistula 81 ad Siricium. Migne, Patrologia latina (PL.), 16, 1173 s. u. J. D. Mansi, Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio III, 665 s.

Laterankoncil vom Jahre 649⁵), das Toletanum XI. (675)⁶), Papst Paul IV. (1555)⁷), Clemens VIII. (1603)⁸), das Breviarium⁹) und Missale Romanum¹⁰), Hieronymus¹¹), Augustinus¹²), Petrus Chrysologus¹³), Leo der Große¹⁴), Maximus von Turin¹⁵), Fulgentius¹⁶), Johannes von Damaskus¹⁷) u. a. Warum so oft diese zwei- oder dreigliederige Formel, wenn das, was im zweiten Glied ausgesagt ist, nicht mehr bedeutet als das im ersten Enthaltene? Mitterer erklärt es so: „Diese Entfaltung war aus verschiedenen Gründen zweckmäßig wegen der verschiedenen Häresien, gegen die sie gerichtet war“ und weil die Geburt „das entscheidendste Gegenzeichen gegen die Jungfräuschaft ist“ (123). Das reicht aber zur Erklärung nicht hin. Kein Häretiker, der noch auf christlichem Boden stand, leugnete die Empfängnis Christi vom Heiligen Geiste. Damit war aber schon das zugegeben, was eine jungfräuliche Geburt im Sinne Mitterers zur Folge haben mußte, und bei dieser Erkenntnis konnte das „Gegenzeichen“ keine Beweiskraft mehr gegen die Jungfrau besitzen. Es hätte also vollkommen genügt, Maria als „virgo ante partum et post partum“ zu bezeichnen. Diese Formel ist vielmehr gegen jene gerichtet, die das unversehrte Gebären Marias ausdrücklich leugneten, wie Tertullian¹⁸), Origenes¹⁹) und vor allem Jovinian²⁰). Klar wird das aus der Entscheidung der eben erwähnten Synode von Mailand. Denn nur mit Rücksicht auf diese Leugnung ist der Ausspruch des Konzils verständlich: „De via perversitatis produntur dicere: Virgo concepit, sed non virgo generavit“²¹). Jovinian und seine Gesinnungsgenossen, gegen die die Synode entschied, gaben also zu, daß Maria unberührt von einem Manne empfangen hatte. Die „Verworfenheit“ ihrer Lehre über Marias Gebären, die das Konzil hier feststellt, konnte daher nur der Leugnung der bekannten wunderbaren Begleiterscheinungen des Gebärens gelten. Hätte die in Rede stehende Formel nur eine Entfaltung des allgemeinen Dogmas

⁵) D 256.

⁶) D 281.

⁷) D 993.

⁸) D 993,2.

⁹) Fest. Purif. B. M. V., Resp. 1.

¹⁰) Fest. Imm. Conc., Graduale u. Tractus.

¹¹) In Ezech. 44, 1, l. 13. c. 44. PL. 25, 430.

¹²) Sermo 115, n. 3. PL. 38, 1073. Sermo 186, 1, 1. PL. 38, 999. De symbolo ad catechum., Sermo 1 c. 3. n. 6. PL. 40, 630. De catechiz. rud., c. 22, n. 40. PL. 40, 339.

¹³) Sermo 117. PL. 52, 521.

¹⁴) Sermo 22, 2. PL. 54, 195. Epist. 28, 2. PL. 54, 759.

¹⁵) Sermo 5. PL. 57, 235.

¹⁶) Epist. 17, 12. PL. 65, 458.

¹⁷) De fide orthod., 4. 14. Migne, Patrologia graeca (=PG.) 94, 1161.

¹⁸) De carne Christi c. 23. PL. 835 s.

¹⁹) In Lc., hom. 17. PG. 13, 1836.

²⁰) Aug., De haer. n. 82. PL. 42, 45.

²¹) PL. 16, 1173 s. Mansi III, 665 s.

der Jungfräulichkeit Marias sein sollen, so wäre angesichts einer Gefahr diese Aufspaltung sogar unklug gewesen. Das „virgo generavit“ bot nämlich den Doketen einen scheinbaren Anhaltpunkt für die Leugnung der wahren menschlichen Natur Christi. Augustin sagt das ausdrücklich; der Text ist zu bedeutend um ihn zu übergehen: „Hoc de Manichaeorum nomine et criminis faciebat etiam Jovinianus, negans Mariae sanctae virginitatem, quae fuerat dum conciperet, permansisse dum pareret: tamquam Christum cum Manichaeis phantasma crederemus, si matris incorrupta virginitate diceremus exortum. Sed in adiutorio ipsius Salvatoris, sicut spreverunt Catholici velut acutissimum quod Jovinianus exseruerat argumentum, et nec sanctam Mariam pariendo fuisse corruptam, nec Dominum phantasma fuisse crediderunt, sed et illam virginem mansisse post partum et ex illa tamen verum Christi corpus exortum“²²).

Gegen die gegebene Deutung der dreiteiligen Formel bringt Mitterer auch vor, sie verstöße gegen die Logik, gegen das Gesetz, daß die eingeteilte Gattung in allen Einteilungsgliedern den gleichen Sinn haben müsse (123 f.). Man braucht jedoch unter „Jungfrau“ nur das zu verstehen, woran die Alten vor allem dachten, nämlich: Maria im Besitze des unverletzten Siegels der Jungfräulichkeit, dann hat „die Jungfrau“ in allen drei Teilen des Spruches genau den gleichen Sinn.

3. Was die bisherigen Texte indirekt erkennen lassen, das liest man bei den Vätern auch ausdrücklich. In Kenntnis der jungfräulichen Empfängnis und der sich daraus ergebenden gleichfalls jungfräulichen Geburt bezeugen sie überdies mit größter, eindrucksvoller Einmütigkeit die bekannten wunderbaren Begleiterscheinungen dieser Geburt. Es können natürlich nur ganz wenige Zeugnisse geboten werden. Irenäus sieht im Gebären Marias erfüllt, was Isaías 66, 7 steht: „Ehe sie, die kreißte, gebar und ehe die Geburtswehen eintraten, ward sie von einem Knäblein entbunden“²³). Ephräm läßt Maria Mutter werden „servata virginitate et sigillis non solutis, . . . integris virginalibus“²⁴). Gregor von Nyssa nennt die Gebärerin „frei von Schmerzen“²⁵). Amphilochius bringt den Ausspruch: „Soweit es auf die Natur der Jungfrau ankommt, wurden die jungfräulichen Pforten durchaus nicht geöffnet, soweit es aber auf die Macht des geborenen Herrn ankommt, ist ihm nichts verschlossen, sondern alles offen“²⁶).

Hieronymus, der tapfere Verteidiger der Jungfräulichkeit Marias gegen die Irrlehrer seiner Zeit, bemerkt zu den Worten

²²) Contra Julianum I. 1, 2, n. 4. PL. 44, 643.

²³) Demonstratio praedic. evang. II, 2, n. 54. Bibliothek der Kirchenväter, Kösel, 4. Bd., 622.

²⁴) Hymni de B. M. 18, 20. M. J. Rouët de Journel, Ench. patr., 711.

²⁵) Or. 1. In Christi resurr. PG. 46, 601 s.

²⁶) Oratio 2. In occursum Dmni, n. 3. PG. 39, 49.

des Hohenliedes 4, 12 vom verschlossenen Garten und dem versiegelten Quell: „Quod clausum est atque signatum, similitudinem habet Matris Domini, matris et virginis“²⁷). Augustin gibt die Erklärung für den bei ihm und anderen fortwährend vorkommenden Ausdruck „incorrupta virginitas“: „Eum visceribus fecundis et genitalibus integris Virgo Mater effudit“²⁸). Petrus Chrysologus, der wiederholt von Marias unverletztem Gebären spricht, erklärt: „Pariendo non perdidit virginitatis insignia . . ., quae nullas partus pertulit passiones“²⁹). Leo der Große bezeugt: „Cuius virginitas sicut non est violata partu, sic non fuerat temerata conceptu“³⁰). Die Väter des Konzils von Chalcedon geben in ihrer Ansprache an Kaiser Marcian die Erklärung, in welchem Sinne die Gottesmutter Jungfrau zu nennen sei: „Desjenigen wegen, der ihr auf eine Weise, wie es Gott geziemte, den Mutterleib verschließt hielt“³¹). Der begeisterte Lobredner Marias Jakob von Sarug sagt: „Er, (der Heilige Geist) machte sie zu der Gebenedeiten unter den Weibern und befreite sie vom Fluche der Schmerzen ihrer Mutter Eva . . . Maria trug ihn (Christus) innerhalb der verschlossenen Pforte der Jungfräulichkeit, bei seiner Geburt ließ er das Siegel dieser in seinem Verschluß“³²). Der Leib Christi durchdrang den Schoß Marias, wie er später durch verschlossene Türen hindurchging, sagt neben vielen anderen Gregor der Große³³). Johannes von Damaskus verweist dafür auf die Macht Christi³⁴). Den Abschluß dieser Zeugnisse mögen die Worte des Papstes Hormisdas an Kaiser Justinus bilden: Christus wurde in der Zeit geboren „hominis more, matris vulvam natus non aperiens et virginitatem matris deitatis virtute non solvens. Dignum plane Deo nascente mysterium, ut servaret partum sine corruptione, qui conceptum fecit esse sine semine“³⁵). Die Reihe der Aussagen ließe sich fortsetzen bis in unsere Tage; schon ein Blick in die Dogmatiklehrbücher auch der neuesten Zeit bestätigt den Fortbestand der Tradition³⁶).

²⁷) Adv. Jovin., l. 1. n. 31. PL. 23, 265.

²⁸) Epist. 186, 1. PL. 38, 999. Ep. 137, 2, 8. PL. 33, 519. Vgl. Sermo 215, n. 3. u. 4. PL. 38, 1073 u. 1074. Tract. 121 in Jo, n. 4. PL. 35, 1958.

²⁹) Sermo 144, PL. 52, 585 und Sermo 117, PL. 52, 521. Vgl. Sermo 84, PL. 52, 436. Sermo 142, PL. 52, 580. Sermo 145, PL. 52, 589.

³⁰) Sermo 23, c. 1. PL. 54, 199 s. Vgl. Sermo 22, 2. PL. 54, 195. Epist. 35. PL. 54, 809.

³¹) J. D. Mansi, Sacr. Concil. nova et ampl. coll. VII, 1197.

³²) Bibl. d. Kirchenväter, Kösel, Bd. 6, 357.

³³) Homil. 26, 1. PL. 76, 1197.

³⁴) De fide orthod. 4, 14, PG. 94, 1161.

³⁵) Epist. 79. PL. 63, 514.

³⁶) Die gebotene Übersicht mag erkennen lassen, was von dem Worte Dr. Johann Auers (Geist und Leben, 23. Jg., 414 f.) zu halten ist: „Später (er verweist zuerst auf die Lateransynode 649) taucht einige Male eine fast medizinische Auffassung über die Jungfräulichkeit auf, die die körperliche Unverletztheit Mariens vor, in und nach der Geburt besagt.“

4. Was die Väter über die Jungfrau in der Geburt sagen, findet deutlichen Niederschlag in der Liturgie der Kirche, die in ihrer *lex orandi* kundgibt, was sie glaubt. Meßbuch und Brevier bezeugen den Glauben an ein schmerzloses Gebären Marias ohne Verlust des jungfräulichen Siegels. In einer Adventsantiphon des Breviers spricht Maria zum Engel: „Paritura sum regem, qui claustrum virginitatis meae non violavit?“ Der Vers „post partum virgo inviolata permansisti“ kehrt in Meßbuch und Brevier das ganze Jahr hindurch wieder; wenn die Kirche damit kundtut, daß sie an ein Unverletztableben nach der Geburt glaubt, so glaubt sie natürlich ebenso an ein Unverletztsein in der Geburt. Im Offizium von Neujahr und Lichtmeß liest man: „Nesciens mater virgo virum peperit sine dolore.“ Die Sekret des Festes der Heimsuchung und Geburt Marias sagt, daß Christus „natus de Virgine matris integritatem non minuit, sed sacravit“. Die Muttergottespräfation unterscheidet die jungfräuliche Empfängnis durch Überschattung des Heiligen Geistes ausdrücklich von der „gloria permanens virginitatis“. An den Samstagen von fünf Monaten stehen im Officium B.M.V. in Sabbato oben zitierte Texte aus Ambrosius, Hieronymus und Augustinus. Wie die Kirche amtlich betet, so betet auch das christliche Volk. In der Lauretanischen Litanei ruft es Maria an als „mater inviolata, mater intemerata“.

Angesichts einer solchen Fülle von Zeugnissen, die beliebig vermehrt werden könnten, von Aussagen über die wunderbaren Erscheinungen, die das Gebären der unberührten Jungfrau begleiteten, kann man wohl sagen: Es gibt nicht viele Dogmen, für die eine so ununterbrochene und reiche Tradition besteht, wie für die hier verteidigte Wahrheit. Ihr kommt zweifellos die zu ihrer Anerkennung von Mitterer geforderte Einhelligkeit zu, „die für sie als Kriterium der Offenbarung erforderlich ist“ (128). Diese Tradition überliefert, was Mitterer zu bedenken gibt, nicht etwa „nur patristische Schlüsse aus dem Offenbarungsgut“, die Väter stellen ihre Aussagen nicht erst schlußfolgernd fest (ebd.), sondern geben sie als überlieferte Lehre wieder. Man denke nur wieder an die Synode von Mailand und damit an Ambrosius, die Jovinians Leugnung der Unverletztheit Marias in der Geburt als „Verworfenheit“ brandmarken und als „entgegen der Lehre der Priester, der Heiligen Schrift und dem Apostolischen Glaubensbekenntnis“ (Mansi III, 665 f.). Man lese die oben angeführten Worte Augustins (*contra Jul.*, l. 1. 2. n. 4), wo er die Behauptung, Maria sei in der Geburt verletzt worden, in gleich scharfer Weise wie den Doketismus verurteilt und bezeugt, daß die Katholiken durch Gottes Hilfe in gleicher Weise sowohl an die wahre Menschheit Christi als auch an Marias Unverletztheit in der Geburt glauben. So pflegt man in der Tradition nicht zu sprechen, wenn man auf eigene Verantwortung erst aus Prämissen Schlüsse zieht.

5. Es fehlt trotzdem nicht an Versuchen, die Einmütigkeit des Väterkonsenses zu bestreiten. Mitterer nimmt einmal den hl. Ambrosius für sich in Anspruch (117, Anm. 156) und meint jedenfalls die Stelle aus dem Lukas-Kommentar II, 57³⁷). Der Kirchenlehrer bezieht sich dort auf Lk 2, 23, wo Ex 13, 2 zitiert wird: „Alles Männliche, das den Mutterschoß öffnet, wird heilig dem Herrn genannt werden.“ Ambrosius sagt, diese Worte seien nicht nach dem Literalsinn zu nehmen, da ja nicht alle Erstgeborenen heilig wären, die Aussage gelte nur von Christus, „insfern er allein den stillen Mutterschoß ... der heiligen Jungfrau Kirche zur Wiedergeburt des Gottesvolkes öffnet. Er allein öffnete auch sich den Mutterschoß, ... um makellos hervorzugehen“. Ambrosius sagt aber auch im gleichen Lukas-Kommentar (II, 7), daß Maria das Vorbild der Kirche ist, „die als Jungfrau gebiert ohne Schmerzenslaut“³⁸), was die Väter immer mit der Unverletztheit in Verbindung bringen. So wenig Ambrosius „den Mutterschoß der heiligen Jungfrau Kirche zur Wiedergeburt des Gottesvolkes“ verletzt denkt, ebensowenig jedenfalls auch den Mutterschoß Marias. Auch die schon erwähnte Synode von Mailand, der Ambrosius vorstand, läßt mit ihrer Entscheidung gegen Jovinian keinen Zweifel an der Auffassung des Kirchenlehrers bestehen. Aber auch er selbst bekundet sie auf unmißverständliche Weise. In der Schrift *De institutione virginis* n. 52, die ungefähr fünf Jahre nach dem Lukas-Kommentar verfaßt wurde, gibt er folgende Erklärung zu Ez 44, 1 f.: „Porta igitur Maria, per quam Christus intravit in hunc mundum, quando virginali fusus est partu, et genitalia virginitatis claustra non solvit. Mansit intereratum septum pudoris et inviolata integritatis duravere signacula, cum exiret ex virgine. Bona porta Maria, quae clausa erat et non aperiebatur. Transivit per eam Christus, sed non aperuit“³⁹). Mit dem Ausdruck „aperire vulvam“, den Ambrosius im Lk-Kommentar gebraucht, weil die Heilige Schrift damit das erstmalige Gebären bezeichnet, will er also nur die Tatsache feststellen, daß das Kind aus dem Mutterschoß wirklich hervor ging. Diese Art, die Geburt zu bezeichnen, ist auch bei anderen nachweisbar. Hieronymus z. B. sagt: „Solus enim Christus clausas portas vulvae virginitatis aperuit, quae tamen clausae jugiter permanserunt“⁴⁰). Ganz ähnlich Amphilochius in der oben zitierten Stelle und Isidor von Pelusium⁴¹.

Die Berufung Joh. Bauers auf Fulgentius als Zeugen gegen die Tradition ist nicht glücklicher⁴²). Als Beleg hiefür soll ein Satz in

³⁷) PL. 15, 1655.

³⁸) PL. 15, 1635 s.

³⁹) PL. 16, 334.

⁴⁰) *Dial. contra Pelagianos*, II, 4. PL. 23, 563.

⁴¹) *Epistolarum* I. 1. PG. 78, 196, 198.

⁴²) *Marianum* 17. Jg. (1955), S. 531—535.

der Schrift *De dupli nativitate Christi* n. 6 dienen: „*Gratia Dei et mentem (Mariae) integrum servavit et carnem. . . Carni abstulit libidinem*“⁴³). Fulgentius fasse hier Empfängnis und Geburt als Einheit auf, und die „*integritas in partu*“ bedeute ihm daher nur, die Empfängnis sei ohne Begierlichkeit gewesen. Fulgentius zeigt aber wiederholt, daß er das Freisein von der Begierlichkeit auf die Empfängnis allein bezieht und davon die „*integritas in partu*“ klar unterscheidet. So in der Schrift *De fide*, wo er sagt: Christus wurde auf neue Weise geboren „*in matre virgine, sine coitu viri, sine libidine concipientis virginis: ut per deum hominem, quem absque libidine conceptum inviolatus edidit virginis uterus, ablueretur peccatum*“⁴⁴). Noch deutlicher wird dies aus der Schrift *De veritate praedestinationis* 1. 1 c. 2 n. 5: „*Virgo permansit inviolata post partum: quia nec libidinem, sensit cum Deum conciperet in utero . . . nec aliquam corruptionem, dum in vera nostri generis carne pareret*“⁴⁵). Bauer glaubt aber noch stärkere Beweise zu besitzen, einen „*textus gravissimus*“. Brief 17 des Fulgentius enthält nämlich den Satz: „*(Christus) solus est masculus adaperiens vulvam. . . Vulvam quippe matris eius non concupiscentia mariti concubentis, sed omnipotentia Filii nascentis aperuit*“⁴⁶). Die früher hier angeführten ähnlichen Aussprüche des Ambrosius und Hieronymus könnten genügen, um solche Worte als ungefährlich zu verstehen. Wenn Fulgentius an eine wirkliche Öffnung des Mutterleibes gedacht hätte, wozu dann der Hinweis auf die „*Allmacht Gottes, die ihn öffnete*“? Zudem wird ebenfalls im gleichen Brief, nur einige Kapitel zuvor, ausdrücklich gesagt, daß Maria in der Geburt unverletzt blieb: „*Ineffabiliter concepit et peperit et virgo genitrix inviolata permansit*“⁴⁷). Bauer freilich will das „*inviolata permansit*“ nur als „*unverletzt durch Geschlechtsverkehr*“ verstehen. Der Beweis hiefür ist allerdings eigenartig. Fulgentius sagt nämlich einmal: Die Kirche ist Jungfrau in all ihren Gliedern, Jungfrau bloß geistiger Weise in den keuschen Eheleuten und Witwen, Jungfrau in höherem Grade in jenen, in denen sie auch die Unverletztheit körperlicher Jungfräulichkeit besitzt (in *quibus. . . corporeae virginitatis integritate potitur*). In diesen letzteren, in denen sie auch das Fleisch von jeder Beiwohnung unberührt bewahrt (in *quibus. . . carnem ab omni concubitu reservat intactam*) habe sie, je voller sie die Jungfräulichkeit besitzt, desto voller und vollkommener den Namen eben dieser Jungfräulichkeit⁴⁸). Das ist aber doch nur die einfache Feststellung, daß Mädchen, die

⁴³) PL. 65, n. 6, 728.

⁴⁴) PL. 65, n. 17, 679.

⁴⁵) PL. 65, n. 1, 605.

⁴⁶) C. 13. n. 27. PL. 65, 468.

⁴⁷) C. 6. n. 12. PL. 65, 458.

⁴⁸) Ep. 3, c. 6. n. 10. PL. 65, 328.

geschlechtlich unberührt sind, auch körperlich unverletzt sind. Daß Fulgentius Maria, von der hier gar nicht die Rede ist — er spricht ja von der Kirche —, nur in dem Sinne unverletzt im Gebären nannte, daß sie nie mit einem Manne verkehrt habe, davon ist hier nichts zu sehen. Die früher angeführten Stellen aus des Kirchenvaters Schriften zeigen dagegen, daß er das eine von dem anderen genau unterscheidet und beides von Maria bejaht.

Es besteht also kaum ein Zweifel: Mag man auch diejenige, die unberührt von einem Manne und von männlichen Spermien gebiert, biologisch als Jungfrau bezeichnen, die Väter, die Liturgie, das christliche Volk verstehen, wenn sie Maria „Jungfrau in der Geburt“ nennen, darunter noch mehr: Sie ist es ihnen auch deshalb, weil sie unverletzt und ohne Schmerzen geboren hat.

Die Bewahrung der körperlichen Unverletztheit Marias in der Geburt ist nicht etwa eine rein medizinische Angelegenheit, sie ist von religiöser Bedeutung, weil für die Gottesmutter eine hohe Auszeichnung. Freilich wäre auch das Gegenteil keine Unehre gewesen. Mitterer gibt sich viele Mühe, dies klarzumachen (124—126). Daß aber solche Erwägungen in einer mariologischen Frage nicht ausschlaggebend sind, wird durch die Tatsache der Aufnahme des Leibes Marias in den Himmel evident klar. Es wäre der Würde der hl. Jungfrau kein Abbruch geschehen, wenn ihr Leib im Grabe verwest wäre. Und dennoch wurde dies, wie es katholischer Glaube ist, um der Gottesmutterwillen verhindert. Gerade diese Tatsache beweist, daß Gott es als zuwenig erachtete, nur jede Unehre vom Leibe der Mutter seines Sohnes fernzuhalten, daß er ihm auch positiv höchste Auszeichnung und Ehre erweisen wollte. Die byzantinische Liturgie⁴⁹⁾ und spätere Kirchenväter, wie Andreas von Kreta⁵⁰⁾ und Johannes von Damaskus⁵¹⁾, sehen demnach auch einen inneren Zusammenhang zwischen der körperlichen Unverletztheit in der Geburt und der leiblichen Himmelfahrt.

Hätte Maria, wenn auch von keinem Manne und seinem Spermium berührt, wie jede andere Frau geboren, dann wäre zwar das Wesentliche ihrer Jungfräulichkeit nicht angetastet worden, aber sie wäre, wie R. Laurentin bemerkt, nicht mehr vollkommen in der Ordnung des Zeichens: Sie, die Jungfrau schlechthin, die *virgo per excellentiam*, würde an ihrem Körper die Merkmale entbehren, die naturgemäß die Jungfrau kennzeichnen und auszeichnen und von ihrer jungfräulichen Gesinnung Wert erhalten⁵²⁾.

Die Privilegien des jungfräulichen Gebärens gehören mit zu dem Siege über den Teufel, den Maria nach kirchlicher Überzeugung errungen hat. Demzufolge blieb sie frei von der Erbsünde,

⁴⁹⁾ *Munificentissimus Deus*. A. A. S. 42 (1950) 759.

⁵⁰⁾ *Or. de dormitione S. Mariae*. PG. 97, 1081.

⁵¹⁾ *In dormitionem B. V. M., hom. 2., 14*. PG. 96, 741.

⁵²⁾ *Compendio di Mariologia*, 1956, p. 158 s.

von der ungeordneten Begierlichkeit und den aus dieser stammenden persönlichen Sünden, frei auch von der Verweslichkeit des Fleisches. Es liegt ganz in der Linie gerade dieses Privilegs, daß derjenige, dem sie es verdankte, nicht selbst ihren jungfräulichen Schoß verletzte. Da der letzte Grund aller ihrer Privilegien die Gottesmutterchaft ist, war es höchst angemessen, daß sie gerade in der Mutterschaft nicht die Folgen tragen mußte, die wegen der ersten Sünde über die Mütter verhängt wurden. Wenn Mitterer die Berufung auf die Befreiung vom Fluche der Erbsünde für wertlos erklärt, weil Maria auch andere Übel, wie die Mühsale des Lebens, als Folge der ersten Sünde tragen mußte (126 f.), so kann dem entgegen gehalten werden: Diese anderen Folgen beeinträchtigen nicht den Glanz ihrer Mutterschaft, und nur diese sollte durch ihre Privilegien glorreich gestaltet werden.

Von hohem Werte für die Verteidigung der unversehrten jungfräulichen Mutterschaft im herkömmlichen Sinn ist es, daß ein höchst bedeutendes kirchliches Dokument auch der letzten Zeit dafür spricht. In der *Constitutio „Munificentissimus Deus“* sagt Pius XII.: Maria ist zufolge des Sieges, den sie als Gefährtin des Erlösers erfocht, nicht nur „immaculata in suo conceptu“ und „sepulcri corruptione immunis“, sondern auch „in divina maternitate sua integerrima virgo“⁵³⁾.

Pastoralfragen

Beichtzuspruch. Welche Verpflichtung besteht für den Confessorius, einen Beichtzuspruch zu geben, und welche für den Pönitenten, diesen zu befolgen? Schon die Art der Fragestellung weist darauf hin, daß hier das Wort „Beichtzuspruch“ in engerem Wortsinn zu nehmen ist, also mit Ausschluß dessen, was unter der Aufschrift: „Die Pflicht des Beichtvaters, zu fragen, zu belehren und zu mahnen“ behandelt wird. Auch das sind Besprechungen mit dem Beichtkind, dienlich zur Erreichung eines vollständigen Bekenntnisses, vielleicht notwendig zur Richtigstellung eines irriegen Gewissens oder auch zur Vermittlung jenes religösen Wissensgutes, das unbedingte Voraussetzung zum Sakramentsempfang ist. Über die Notwendigkeit solcher Belehrungen und Fragen zu entscheiden, liegt im Ermessen des Beichtvaters als Richter, der für die gültige Absolution verantwortlich ist. Des weiteren weiß jeder Seelsorger, wie sehr es bisweilen eines richtigen Zusprechens bedarf, um eine für die Losprechung ausreichende Disposition im Pönitenten zu schaffen. Aber in allen diesen Fällen gibt es keine Frage um den Grad der Verpflichtung zu solchen Gesprächen mit dem Beichtkinde, denn die Sorge für die Gültigkeit des Sakramentes begründet immer eine obligatio gravis für den Spender, der auf seiten des Empfängers die Pflicht zur Aufrichtigkeit und zur Be-

⁵³⁾ *Munificentissimus Deus*. A. A. S. 42 (1950) 768.