

il grande amante, apostolo e dottore dell'Immacolata, s. Alfonso, quel giorno non vide, benché, come si esprime il Hauck, in quei tempi «sotto l'azione di questo mariologo popolare, il più influente del cattolicesimo moderno, la via fosse appianata per il trionfo finale della tesi immacolatista su la tesi opposta» (55).

ALBERT FRIES

DES ALBERTUS MAGNUS LEHRE ÜBER DIE HEILIGUNG
DER JUNGFRAU MARIA

Während bei Thomas von Aquino die Stellung zur unbefleckten Empfängnis seit dem 16. Jahrhundert, besonders seit 1854, oft und eingehend untersucht worden ist (1), wurde bei seinem Lehrer Albertus Magnus vor allem die Lehre über einen aktiven Anteil Marias an der Erlösung fünf Jahrhunderte hindurch herausgestellt (2). Seine Auffassung von der Heiligung der Gottesmutter wurde weniger beachtet. J. Schwane fasste sie in seiner *Dogmengeschichte der mittleren Zeit* als die gewöhnliche Meinung der zeitgenössischen Pariser Theologen in zwei Sätzen zusammen, aber nur nach dem *Scriptum super III Sent.* (3). J.M. Vosté OP. stellt auf einer Seite das zusammen, was Albert als «*Evangeliorum interpres*» im Lukaskommentar über die Heiligung Marias ausführt (4). Bei M. Cordovani OP. (5), J. Bittremieux (6),

(55) C. DILLENSCHEIDER C.S.R., *La mariologia de St. Alphonse I*, Fribourg 1931, 302 nota 3.

(1) Aus der umfangreichen Literatur seien nur einige Arbeiten genannt, in denen jeweils weitere Veröffentlichungen verzeichnet sind. B. BINNEBESEL, *Die Stellung der Theologen des Dominikanerordens zur Frage nach der unbefleckten Empfängnis Marias bis zum Konzil von Basel*, Kallmünz b. Regensburg 1934, 49-61. - F. DIEKAMP, *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas* II, Münster i. Westf. 1939, 358ff.; 10. Aufl. 1952 (K. Jüssen) 369. - G. ROSCHINI O.S.M., *La mariologia di S. Tommaso (Studi Mariani 2)* Roma 1950, 193-237. - G. DE ROSA, *Importante problema di esegesi tomistica nella soluzione di due studiosi contemporanei* (C. Friethoff OP., J.M. Vosté OP.) : *Marianum* 10(1948) 133-159. - A. DUVAL OP., *La dévotion mariale dans l'Ordre des Frères Prêcheurs : Maria. Etudes sur la sainte vierge, sous la direction d'HUBERT DU MANOIR S.I. II*, Paris 1952, 775-768. - R. LAURENTIN, *Théologie mariale : Bulletin Thomiste VIII*(1947-53) 1092ff. - A. FRIES, *Eine Marienpredigt des Bartholomäus von Bologna O.F.M.* : *Franziskanische Studien* 35(1953) 385-400.

(2) R. LAURENTIN, *Maria-Ecclesia-Sacerdotium*, Paris [1952], 172-177; 183-207. - A. FRIES, *Die unter dem Namen des Albertus Magnus überlieferten mariologischen Schriften (Beiträge z. Gesch. d. Philos. u. Theol. d. Mittelalters XXXVII 4)*, Münster i. Westf. 1954, 3 und 75-80.

(3) *Dogmengeschichte der mittleren Zeit*, Freiburg i. Br. 1882, 420-424.

(4) *S. Albertus Magnus sacrae paginae magister I*, Roma 1932, 53.

(5) *La mariologia di S. Alberto Magno : Angelicum* 9(1932) 206f.

(6) *S. Albertus Magnus, Ecclesiae doctor, praestantissimus mariologus : Ephemerides theol. Lovanienses* 10(1933) 221f.

M.-M. Desmarais OP. (7), J. Bergmann (8) sind sicher unechte Schriften (9), wie das *Mariale super Missus est* und das *Compendium super Ave Maria*, und nicht sicher echte Schriften (10), wie die *Summa de mirabili scientia Dei* und der Doppeltraktat über die Eucharistie, in die Untersuchung einbezogen, während die noch ungedruckten Werke, wie die Traktate *De natura boni* und *De annuntiatione* (in dem Werk *De incarnatione*) meistens nicht berücksichtigt sind. Daher erscheint es angebracht, die Frage nach der Meinung Alberts über die Heiligung Marias erneut zu stellen und seine Lehre in ihrer eigenen Prägung, Begründung, Entwicklung und in ihrem Zusammenhang mit der Theologie von früher und später herauszuarbeiten, und zwar auf Grund aller und nur der echten Schriften.

Bevor nun versucht wird, die Lehre Alberts darzulegen, erweisen sich einige Vorbemerkungen terminologischer und literargeschichtlicher Art als notwendig.

Zunächst ist festzustellen, dass Albert von der Immaculata zwar den Namen, nicht aber die Sache hat. *Super Matth.* 1, 18 (mater) fasst er einige Vorzüge der Gottesmutter zusammen. Der erste davon lautet: *Ecce mater Iesu, mater immaculata*. Der Ausdruck bezieht sich jedoch nicht auf die (passive) Empfängnis, sondern auf den Wandel Marias. Das zeigt die sogleich folgende Erklärung (11): «Immaculata, agno immaculato congrua»; *Exod.* XII 5: 'Erit agnus absque macula'. *Numquam enim cum ludentibus se miscuit, nec cum his qui in levitate ambulant, participem se praebuit, et mundam servavit animam suam ab omni concupiscentia. Tota igitur formosa est, et macula non est in ea* (Borgnet 20, 36b). Gedacht ist bei «Immaculata» also an Marias Freisein von jeder sündhaften Regung der ungeordneten Begehrlichkeit.

Sodann nähert sich in zwei Schriften, die unter dem Namen des Albertus Magnus überliefert sind, der Ausdruck in etwa der Lehre von der unbefleckten Empfängnis. In einer Trierer Homilie zu *Luc.* 11, 27, die Albert dem Grossen zugeschrieben wurde, heisst es einmal: «Dulcis Mariae in hunc mundum ingressus, qui ab omni amaritudine peccati originalis segregatus» (12). - In diesem Satz wurde eher eine Beziehung auf die Empfängnis als auf die Geburt Marias erblickt (13). Doch bedeutet der Satzgegenstand «ingressus» im mittelalterlichen Sprachgebrauch — zumal im Unterschied zu den nachfolgenden Ausdrücken «progressus» und «exitus» — die ganze Mensch-Werdung von der Empfängnis bis zur Geburt und Taufe. Selbst wenn aber «ingressus» hier ausschliesslich auf die Empfängnis zu beziehen wäre, würde diese doch nicht als unbefleckt vorgestellt. Denn die Satzaussage

(7) S. Albert le Grand, *Docteur de la médiation mariale* (Publ. de l'Institut d'études méd. d'Ottawa IV), Paris - Ottawa 1935, 39-44.

(8) *Die Stellung der seligsten Jungfrau im Werk der Erlösung nach dem hl. Kirchenlehrer Albertus Magnus*, Freiburg i.Br. 1936, 27-33. - Nachträglich ist auf das hier noch nicht benutzte Werk hinzuweisen von B. KOROŠAK OFM., *Mariologia S. Alberti Magni eiusque coequalium* (Bibl. Mariana medii aevi VIII) Roma 1954, 375-395.

(9) FRIES, *Mariologische Schriften* 18-37, 85-98.

(10) FRIES, *ebd.* 138 Anm. 30.

(11) In Anlehnung an *Tob.* 3, 16-17 und *Cant.* 4, 7. - Vgl. *Super Luc.* 1, 48 (B. 22, 128a).

(12) P.M. VON LOË OP., *Alberts des Grossen Homilie zu Luc.* 11, 27, Bonn 1916, 50²⁸⁻³⁰.

(13) F. PELSTER SI., *Besprechung der Edition von P. v. Loë: Zeitschrift f. kath. Theol.* 42(1918) 656.

«segregatus» (ab omni amaritudine peccati originalis) besagt — wie schon bei Honorius Augustodunensis und im *Mariale super Missus est* — eine Absonderung gegenüber einer einmal vorhandenen Wirklichkeit (14). Daher ist in der Homilie die Heiligung Marias im Mutterschoss ausgesprochen. Für Alberts Ansicht hat diese Stelle keine Bedeutung, da die Homilie nicht sein Eigentum ist (15).

Sodann kommt der Doppeltraktat über die Eucharistie, der unter dem Namen Alberts überliefert ist, der Lehre von der unbefleckten Empfängnis an zwei Stellen im Ausdruck nahe. *De corpore domini* d.1 c.4 n.4: «Corpus (Christi) autem ex purissimis est sanguinibus gloriosae virginis, qui ex Spiritus sancti gratia sunt mundati, numquam ulla originalis vel actualis peccati macula infecti» (16). - Nimmt man hier die ältere Vorstellung von der Rolle der (auch positiv gefassten) Begehrlichkeit im Wesen und in der Fortpflanzung der Erbsünde hinzu (17), so ergibt sich eine Folgerung, die ziemlich in der Nähe der Lehre von der unbefleckten Empfängnis steht. Um Christi willen wurde das Blut der Jungfrau von der Verderbnis gereinigt, das war die allgemeine Auffassung. Hier erscheint jedoch diese Reinigung ganz an den Anfang verlegt: «Numquam ulla originalis vel actualis peccati macula infecti». Albert dagegen unterscheidet mit vielen andern Theologen mehrere, zeitlich aufeinanderfolgende Grade in der Reinigung Marias, nämlich die Heiligung im Mutterschoss, die Heiligung bei der Überschattung durch den Heiligen Geist und jene bei der Empfängnis Christi (18). Jener Stelle aus dem Kommuniontraktat sei hier nur eine, das Fortschreiten betonende Erklärung aus der Isaiaspostille (*Super Is. 7, 14*) entgegengesetzt: «Spiritus autem sanctus, in quantum est sanctus, purificationem operatur et confirmationem. Purificationis opus est in hoc, quod plus et plus ad puritatem traxit sanguinem virginis, ut Deo congruentius uniretur, quod ab ipsa sumeretur» (Ed. Colon. XIX, Münster i. Westf. 1952, 109⁵⁴⁻⁵⁹) (19). - Die stark akzentuierte Äusserung des Kommuniontraktates ist demnach mit Albertus konstanter Lehre über die Reinigung Marias nicht zu vereinbaren (20), ganz abgesehen davon, ob die unbefleckte Empfängnis dort angedeutet ist oder nicht.

(14) FRIES, *Mariologische Schriften* 120f.

(15) FRIES, *ibd.* 117-124.

(16) BORGNER 38, 207b. - Toledo, Kapitelsbibl. Cod. 17-18 (13./14. Jahrh.), f.LXXIIIv. - Basel, Univ.-Bibl. Cod. B.IV. 16 (14. Jahrh.), f.6ra.

(17) Die Begehrlichkeit (im weiteren, nicht auf das Sinnliche beschränkten Sinn) macht die Erbsünde aus und ist als Verderbnis des Fleisches auch die unmittelbare Ursache der Übertragung der Erbsünde. Daher schreibt Albert: «Ita dico hic, quod anima suscipit culpam per unionem ad infectum corpus cum actuali concupiscentia, quae est filia (peccati) secundum Augustinum». *Quaestio de originali peccato* (Cod. Vat. lat. 781, f. 29ra). - Damit Christus von der Erbsünde frei blieb, musste das Blut der Jungfrau gereinigt werden. A. FRIES, *Ungerechtigkeit, Fall und Erbsünde nach Präpositin von Cremona und Wilhelm von Auxerre*, Freiburg i. Br. 1940, 51f.

(18) *De natura boni* (Clm 9640, f. 77v). - *De incarnatione* tr.2 q.2 a.7 ad ult. (Giessen, Univ.-Bibl. Cod. 720, f.12va/b). - *Super Luc. 1, 35* (obumbrabit) erwähnt er die Heiligung bei der Überschattung nicht mehr (B.22, 100a).

(19) Vgl. *Super Luc. 1, 35* (superveniet): «Mundavit enim sanguinem ad ampliorem munditiam deducendo...» (B.22, 97a).

(20) Das ist gerade eines von zahlreichen Bedenken, die sich gegen die Echtheit der Werke *De mysterio missae* und *De corpore domini* herausgestellt haben. Eine Zusammenstellung dieser Bedenken findet sich in der *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* (*Divus Thomas*) 2(1955) 28-67.

Eine zweite Stelle, wo ebenfalls der Ton auf dem Anfang des Daseins liegt, findet sich in der Messerklärung des Doppeltraktates *De mysterio missae* tr.3 c.8 n.2: (Gen. 3, 15) «De caudae enim inflexione et corporis tortuosi et vectis nocimento secunda fuit, quae statim a principio ante omnem libidinis vulnus (21) caput draconis contrivit et exclusit... Quare dicitur Is. VII, 14: 'Ecce virgo', vel alma ab omni macula custodita, concipiet...» (B. 38, 112a). - Auch hier ist zu sagen, dass Albert bei der Reinigung Marias mehr auf die Empfängnis Christi achtet als auf die Empfängnis Marias. Das kommt darin zum Ausdruck, dass er schreibt (22): «etiam ante quam esset mater», wo die Messerklärung den Anfang unterstreicht: «statim a principio ante omni libidinis vulnus». Wiederum ist also festzustellen, dass im Doppeltraktat nicht die echte Lehre Albertus enthalten ist, was sich auch an vielen andern Stellen derart zeigt, dass die Echtheit der eucharistischen Schriften ins Wanken geraten ist (23).

Bemerkenswert ist demnach, dass einige Anklänge an die Lehre von der unbefleckten Empfängnis in mehreren Schriften enthalten sind, die zwar unter Alberts Namen umlaufen, aber sicher nicht echt sind, wie das *Mariale* und die Homilie zu Lc. 11, 27, oder nicht sicher echt sind, wie die Werke *De mysterio missae* und *De corpore domini*. Albertus Magnus trägt eine herrliche, früh erfolgte Heiligung Marias vor, aber er verknüpft sie nicht mit dem Augenblick der Empfängnis.

Wie er über die Heiligung der seligen Jungfrau (24) denkt, führt er an

(21) Die Hs von Toledo (f.XLIVvb) hat 'usum' statt 'vulnus'. In der Baseler Hs steht 'vulnus', wie im Druck.

(22) «Haec (virgo) enim, etiam antequam esset mater, cum ad matris dignitatem a Spiritu sancto praepararetur, sic sanctificabatur, ut liberam a concupiscentiis haberet puritatem, qua digni essent sanguines sui ad hoc, ut corpus nullis impuris inquinatum de eis Spiritus operaretur». *De natura boni* (Clm 39640, f. 99r).

(23) J. BERGMANN, *Die Stellung der seligsten Jungfrau* 28, findet, auch im *Mariale super Missus* est sei eine Stelle auf dem Weg zur Lehre von der unbefleckten Empfängnis: «Decuit enim, ut illa quae futura erat mater Dei, sancta esset et immaculata». - Leider ist durch ein Versehen der Fundort nicht richtig angegeben. Obwohl da der Ausdruck 'immaculata' steht und ausserdem die Angemessenheit ausgesprochen ist durch 'decuit', das an das bekannte Axiom — Potuit, decuit, ergo fecit — erinnert, ist es doch nur ein Anklang im Wortlaut, wie auch Bergmann zugesteht. Denn einerseits wird im *Mariale* die Heiligung Marias im Mutterschoss vertreten: «Ergo beata virgo debuit quidem in originali concipi, sed statim ab illo mundari; ergo debuit in utero sanctificari» (q. 127,5 = B. 37,179b). Andererseits stellt der Verfasser in modern anmutender Formulierung die Frage: «Quare et unde fuerit, quod non fuit sine originali labe concepta». Die Antwort aber fällt verneinend aus: «Dicimus, quod fuit impossibile, nisi conciperetur de virgine» (q. 163 § III = B. 37,239b). - Für Albert ergibt sich also noch einmal, dass der auf die Lehre von der unbefleckten Empfängnis zugehende Satz 'Decuit enim...', obwohl Albert ihn sehr wohl geschrieben haben könnte, nicht seine Meinung gültig ausspricht, da er in dem unechten *Mariale* und in dem unechten *Sermo III de nativ. beatae Mariae* (B. 13, 563a) steht. Mit Recht hat schon Dionysius der Karthäuser die Meinung des *Mariale* als gegen die unbefleckte Empfängnis gerichtet aufgefasst. Im Anschluss an ein Zitat aus dem *Mariale* q. 139 schreibt er: «Haec Albertus. Qui etiam in his verbis praesupponit Mariam dignissimam in omni originali conceptam». *De dignitate et laudibus beatae virginis Mariae* lib. 2 a.1 (*Opera minora* IV, Tournai 1908, 70a).

(24) Ambrosius sagt mit Vorliebe «heilige Maria». H. RAHNER, *Die Marienkunde in der lateinischen Patristik: Kath. Marienkunde, herausgegeben von P. STRÄTER* SI. I, Paderborn 1947, 167. - Johannes von La Rochelle OFM. bevorzugt 'gloriosa virgo', Bartholomäus von Bologna OFM. 'domina nostra', das *Mariale super Missus est* 'beatissima virgo'. Albert setzt fast immer 'beata virgo'. FRIES, *Mariologische Schriften* 48f.

fünf Stellen seiner theologischen Werke aus. Entgegen der bisher geltenden Anschauung ist ja keine selbständige mariologische Schrift aus seiner Feder erhalten. Nur Teile seiner Werke bieten sich als Quellen seiner Mariologie dar (25).

1) Das zeitlich erste Werk, das wir zu befragen haben, ist der von F. Pelster aufgefundene Traktat *De natura boni*. Entstanden ist er in der Zeit vor dem Pariser Aufenthalt, in der zweiten Hälfte des Jahrzehnts 1230-1240 (26), wo Albert in verschiedenen deutschen Klöstern dozierte. Der mariologische Teil, der mehr eine erbaulich gehaltene Veranschaulichung als eine Darlegung des Mariengeheimnisses bildet, nimmt ziemlich genau die Hälfte des unvollständig erhaltenen Traktates ein. Dieses mariologische Fragment, das eben wegen seines Umfangs (Cln 9640, ff. 77v-125r) den Rahmen des Werkes sprengt (ff. 45r-140v), steht unter dem Thema «Reinheit der seligen Jungfrau» und findet sich im Zusammenhang der Abhandlung über die Kardinaltugend der Mässigung, näherhin in dem Abschnitt über die Keuschheit, unmittelbar in dem Kapitel über die Jungfrauschaft (27). Sechs Stücke nun sollen an der Reinheit Marias herausgestellt werden: Grösse, Anmut, Segen, Würde, Gottähnlichkeit, Verherrlichung (f. 77v-78r). Das erste und längste der sechs Kapitel über die «privilegierte» Jungfrauschaft Marias will in wiederum sechs Abschnitten die Grösse der Reinheit der Gottesmutter in der Ordnung des Werdens und des Erkennens nachweisen. Die Titel dieser Abschnitte lauten: Heiligung im Mutterschoss, Bewährung im Leben, Engelsgruss, Herabkunft des Heiligen Geistes, Überschattung durch die Macht des Allerhöchsten, Einwohnung des Wortes (28). Im ersten Abschnitt also steht Alberts Lehre über die Heiligung Marias im Mutterschoss. An die Spitze stellt er das Freisein Marias von jeder, auch der leisesten, sündhaften Regung der ungeordneten Begehrlichkeit, und zwar unter Berufung auf Augustinus (29). Dieser Lehrpunkt bildet zugleich den Obersatz für die schon im 12. Jahrhundert — etwa *Summa Sententiarum* 1.1 c.16 (PL 176, 73A) — vollzogene Schlussfolgerung auf das Stillgelegtsein der aus der Sünde stammenden und zur Sünde führenden Begehrlichkeit und damit auf

(25) FRIES, *Mariologische Schriften* 132-138.

(26) O. LORRIN O.S.B., *Notes sur les premiers ouvrages théologiques d'Albert le Grand: Rech. de théol. anc. et méd.* 4(1932) 73-77, datiert ihn auf 1236/37.

(27) Keine zehn Jahre später benutzt Albert auch in dem Werk *De bono*, das als letztes zu seiner in Paris entstandenen *Summa* gehört, die Gelegenheit, um an der gleichen Stelle eine Abhandlung über die Jungfrauschaft Marias einzufügen. *De bono tract. III (De temperantia) q. 3 (De castitate) De statibus castitatis a.9 (Ed. Colon. XXVIII, Münster i. Westf. 1951, 167-171)*. - In dem moraltheologischen Traktat über die Mässigung und in der Christologie findet sich, was die systematischen Schriften betrifft, die Mariologie Alberts.

(28) «Tanta item (fuit virginis munditia), quanta sanctificatione in utero, vitae merito, angelica salutatione, superventione Spiritus sancti, obumbratione virtutis Altissimi, inhabitatione Verbi conferri potuit et monstrari» (f. 78r).

(29) «Circa primum nota, quod tanta fuit virginis munditia, ut corruptiones illecebrae carnis tam in mente quam in corpore veniales et mortales removeret. Et ideo Augustinus, cum de peccatis agitur, propter honorem domini nullam vult de beata virgine fieri quaestionem. Tanta fuit item munditia, ut nec primum motum senserit in delectatione» (f. 78r). - AUGUSTINUS, *De natura et gratia* c. 36 n. 42 (PL 44, 267).

eine Heiligung im Mutterschoss als die Ursache des Stillgelegtseins. Um auszudrücken, wie sehr die Begehrlichkeit in Maria zurückgedrängt war, spricht Albert sie von den drei Graden der Sündhaftigkeit frei, in denen sich die Auflehnung des niederen Teiles gegen den höheren auswirken kann: «Corruptiones mortales, corruptiones veniales, primus motus» (30).

Nun steht zwar die Heiligung Marias im Mutterschoss nicht ausdrücklich in der Heiligen Schrift (31). Sie ist aber Glaube und einheitliches Bekenntnis der Kirche und ist im Zeichen enthalten im Alten Testament (32). «Fides» wird hier nicht näher bestimmt. Klar ist, dass der Ausdruck nicht für die Heilige Schrift genommen wird, wie es auch vorkam. Vielmehr bedeutet er wohl die Glaubensüberzeugung, für die man sich auf Anselm von Canterbury und Bernhard von Clairvaux — ante sancta quam nata (Ep. 174, 5 = PL 182, 334C) — berief (33), oder die Analogia fidei, wie sie z.B. von Johannes von La Rochelle (34) und Bonaventura (35) im Anschluss an Bernhard (36) eingesetzt wird. Das Bekenntnis der Kirche, das ebenfalls nicht eigens nachgewiesen wird, liegt in der seit Ende des 7. Jahrhunderts in Rom eingeführten liturgischen Feier der Geburt Marias. Allgemein (37) wurde darauf hingewiesen, das Fest Mariä Geburt unterstelle die Heiligung Marias im Mutterschoss. Denn die Kirche begehe nur den Geburtstag des Herrn, der Jungfrau Maria und des Täufers Johannes, die nicht wie alle übrigen Menschen als Kinder des Zornes geboren seien. Das Fest der Empfängnis Marias, das im 12. Jahrhundert aus der griechischen Kirche über England nach Frankreich gekommen war, dort auf den Widerstand Bernhards stiess und gleichwohl im 13. Jahrhundert — trotz der Zurückhaltung Roms und der grossen Theologen — bereits gewonnenes Spiel hatte (38), erwähnt Albert hier nicht, wie auch nicht die Lehre von der Immaculata.

(30) Daraus geht hervor, dass Albert schon in dem frühen Traktat *De natura boni* nicht die mildere Ansicht seiner Ordensgenossen Roland von Cremona und Hugo von Saint-Cher teilt, sondern — wie auch Bonaventura und Thomas — sich der strengeren, für echt augustinisch gehaltenen Richtung anschliesst, wonach die Erstbewegung sündhaft ist, da der Wille die darin liegende Unordnung verhindern könnte und müsste. O. LORRIN, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles* II 1, Louvain-Gembloux 1948, 572-578.

(31) Ähnlich sagt Johannes von La Rochelle: «Ad aliud dicendum quod, etsi sanctificatio beatae virginis in utero non legatur expresse, legitur tamen in significatione...» *Summa fratris Alexandri IV*, Quaracchi 1948, n.78 S.118s.

(32) «Et de sanctificatione quidem eius in utero fides habet et omnis ecclesiae confessio, licet in Scripturis non aperte sit expressum» (f.78r).

(33) Vgl. J. SCHWANE, *Dogmengeschichte der mittleren Zeit* 414-417.

(34) «Similiter legitur in ratione fidei in veteri et novo testamento; nam legitur de Iobanne et Ieremia, quod sanctificati fuerint in utero. Sed quod aliis est concessum, non est tantae virgini negatum. Et ita fides est et ratio fidei, quia credendum est, ex quo illi fuerant sanctificati in utero, quod similiter beata virgo, et multo fortius, fuit sanctificata in utero». *Summa fratris Alexandri IV* n.78 S.118b.

(35) *In III Sent.* d.3 p.1 a.1 q.3, Quaracchi 1887, 71. - Auch THOMAS, *Summa theol.* III q. 27 a.1. - Vgl. A. BEAULI, *Das Marienbild des Alten Bundes: Katholische Marienkunde I*, Paderborn 1947, 32f.

(36) *Epistula* 174, ad Canonicos Lugdunenses, nn.4-5 (PL 182, 333f).

(37) PASCHASIUS RABBERTUS OSB., *De partu virginis* (PL 96 [unter den Werken des Ildefons von Toledo] 212A). - BERNHARD, *Ep.* 174 n.5 (PL 182, 334BC). - PETRUS VON POITIERS, *Sent. lib.4 c.7* (PL 211, 1165B). - BONAVENTURA, *In III Sent.* d.3 p.1 q.3 (71a).

(38) A. WILMART OSB., *Une prière à sainte Anne: Vie Spirituelle* 1924-25, Suppl. Nov. [18]-[26]. - B. CAPELLE OSB., *La liturgie mariale en Occident: Maria I*, Paris 1949, 226f.

Nach diesem Hinweis auf die Offenbarungsgrundlage für die Heiligung Marias deutet Albert drei Dinge allegorisch auf Maria: Die Arche Noes, die Bundeslade und den Thron Salomos. Wie in der Arche Noes, die den Schoss der Jungfrau sinnbildet, alle Tiere friedlich vereint lebten, so waren in Maria die niedrigen Strebungen — animales motus — geordnet, da sie nicht ins Unerlaubte abglitten, dank der Heiligung im Mutterschoss. Die Mächtigkeit dieser Heiligung wird durch einen Vergleich mit der Taufe hervorgehoben. In Maria wurde der Makel der Erbsünde getilgt und zugleich die Begehrlichkeit soweit zurückgedrängt, dass sie sich nicht an Unerlaubtem entzünden konnte. In uns behebt die Taufe die Erbsünde und schwächt die Begehrlichkeit, tötet sie jedoch nicht soweit ab, dass sie uns nicht mehr ins Verbotene abdrängen könnte (f.78r). Die Wirkung der ersten Heiligung bestand demnach darin, dass Maria aus dem Zustand der Erbschuld in die Gnade hineingenommen und dass dadurch ihr Inneres geordnet wurde. Sie wurde geheilt und geheiligt, so sehr geheilt, dass ihr Begehren ganz vom Geist geleitet war und nicht einmal eine ungeordnete Erstbewegung auftreten konnte. Aber sie war noch nicht vollständig geheilt von der Auflehnung des Fleisches (39). Gegenüber der Aufstellung anderer Theologen (40), wonach Maria sofort von aller Begehrlichkeit befreit wurde, sodass sie fortan überhaupt nicht sündigen konnte, hält sich Albert merklich zurück. Wie er es sieht, wurde nur der Ausbruch der Begehrlichkeit ins Sündhafte unterbunden (41), sodass Maria tatsächlich das Rechte tat, aber ganz behoben wurde die Unordnung noch nicht. Heute würde Albert wahrscheinlich auf Bazillenträger hinweisen, die selber nicht Opfer der Krankheit werden.

Bei der Bundeslade — de lignis Sethim, wobei «Sethim» mit «Saltus naturae» übersetzt — nimmt Albert die Gelegenheit wahr, die natürliche Abkunft Marias — gemäss der auf die neutestamentlichen Apokryphen zurückgehenden Überlieferung — von Joachim und Anna zu betonen — die Prämissen, aus der sich nach Augustinus die mit der Erbsünde belastete Empfängnis und die Erlösungsbedürftigkeit Marias ergab — wie auch ihre gnadenhafte Immunität gegen die aus der Begehrlichkeit kommende Glut und Zersetzung, da jenes Holz für Feuer und Fäulnis nur schwer zugänglich war. An dieser Stelle wird deutlich, dass Albert, indem er die Zeugung Marias, also die aktive Empfängnis, hervorhebt, Maria bei ihrem Eintritt ins Dasein

(39) Der Ausführung liegt die ältere Vorstellung zugrunde, die ungeordnete Begehrlichkeit bestehe nicht einfach in der Möglichkeit, dass sich die Seelenkräfte mangels des Ordnungsprinzips, der Ungerechtigkeit nämlich, dem veränderlichen Gut ungebührlich zuwenden, sie sei vielmehr positiv zu fassen als eine Realität, als habituelle oder aktuelle Hinwendung zum veränderlichen Gut, wobei es ein Mehr und ein Weniger geben kann. Erst Thomas und Skotus verhalten allen voran dem privativen Begriff von Begehrlichkeit zur Geltung. J.-B. KORS OP., *La justice primitive et le péché originel d'après s. Thomas* (Bibl.Thom. II), Paris 1930, 96. - FRIES, *Ungerechtigkeit, Fall und Erbsünde* 96f.

(40) Richard Fishacre O.P. erwähnt in seinem Setenzenkommentar (Cod. Ottob. lat. 294, f.186vb) diese Meinung, die z.B. vom Verfasser des unter Alberts Namen gehenden *Mariale* vertreten wird, FRIES, *Mariologische Schriften* 40.

(41) So auch BERNHARD, *De laudibus virginis matris*. hom.3 n. 1 (PL 183, 71D). Wenigstens findet Bonaventura dort unterstellt, dass der «Zünder» nicht ganz gelöscht war. *In III Sent.* d.3 p.1 a.2 q.2. Sed contra, arg.3 (74/75). Auch Petrus von Poitiers lehrt: «In utero mundata (Maria), ut esset sine peccato, potens tamen peccare» (Sent. lib.4 c.7 = PL 211, 1165B).

mehr als Kind ihrer Eltern und als Tochter des ersten Adam denn als Mutter des zweiten Adam betrachtet und, so sehr er die Reinheit Marias auch preist, sich dadurch den Schritt zur Lehre von der unbefleckten Empfängnis erschwert, zumal in Verbindung mit der Vorstellung, die mit der Zeugung verbundene (habituelle) Begehrlichkeit sei der eigentliche und mit Notwendigkeit wirkende Leiter der Erbsünde.

Salomos Thron aus Elfenbein (3 Reg. 10, 18-20) (42) ist ebenfalls ein Bild für den keuschen Schoss der Jungfrau. Indem Albert diese Beziehung aufzeigt, entfaltet er weiter die Fülle, die er in der ersten Heiligung Marias gegeben findet. Der Thron ist mit Gold, Maria aber mit dem Gold der Gottheit umkleidet, sodass sie hervorleuchtet in der Herrlichkeit der Heiligen, in der jungfräulichen Reinheit der Engel — in caelibatu angelorum —, am meisten aber in der Ehre, die ihr als der Mutter Gottes gebührt. Da nämlich die Kinder den Eltern Ehre erzeigen müssen, ist überaus gross die Ehre dieser Mutter, die von Gott und Christus, ihrem Sohn dem Fleische nach, auf Erden und im Himmel geehrt worden ist. Weiterhin sind da die Stufen des Thrones, wobei allerdings aus den sechs Stufen, welche die Vulgata angibt, sieben geworden sind, da Albert für seine Auslegung die Siebenzahl benötigt. Die Stufen werden nämlich auf sieben Gaben des Heiligen Geistes bezogen (43), die Maria kraft der Heiligung in hervorragendem Grad besass. Dass sie voll Gottesfurcht war, nehme der Glaube ohne weiteres an. Der Geist der Gottseligkeit habe alle ihre Affekte verwandelt. Im Geist der Wissenschaft habe sie sorgfältig und getreu das Gelübde der Jungfräulichkeit beobachtet, jedoch derart, dass sie bei der Geburt Jesu aus der Ehrbarkeit der Ehe das Zeugnis der Keuschheit erhielt und ihrem Sohn der Trost väterlicher Fürsorge nicht fehlte. Durch den Geist der Stärke habe sie mit dem Fuss dem Drachen den Kopf zerschmettert, die Welt von dessen unheilvollem Verbrechen befreit und das Virus, das von der ersten Mutter auf die Kinder übertragen wurde, unschädlich gemacht. Durch den Geist des Rates, wodurch sie die Ratschlüsse Gottes erkannte und erfüllte, habe sie den «Engel des grossen Ratschlusses» geneigt gemacht, zur Erlösung der Menschheit in ihren Schoss herabzusteigen. Mit dem Geist der Einsicht, womit sie das Unsichtbare Gottes erkannte, habe sie sich bereit, den Besuch und den Gruss der guten Geister zu empfangen. Mit dem Geist der Weisheit — quo sic sibi Spiritus Dei dulcedine sapore sapuit — habe sie irdischen Trost als ungenügend verschmäht (f.78v) (44).

(42) Die Stelle wird schon auf Maria gedeutet von PETRUS DAMIANI, *Serm.44 in nativ. beatae Mariae virg.* (PL 144, 756f), HUGO VON SAINT-CHER OP., *In Luc.* 1, 34 (Ed. Venedig 1754, f.132vb), RICHARD VON SAINT-LAURENT, *De laudibus...* lib.10, c.2 (Borgnet 36, 157f), LUDOLF VON SACHSEN OCarth., *Vita Iesu Christi* p.I c.11 n.16 (Ed. Rigolot, Paris 1870, 110f). - In der Malerei wurde seit der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts der Vergleich Marias mit dem Thron Salomos sehr oft ausgeführt. ST. BEISSEL, SI., *Geschichte der Verehrung Marias in Deutschland während des Mittelalters*, Freiburg i.Br. 1909, 485-489.

(43) Hugo von Saint-Cher, Richard von Saint-Laurent, Ludolf von Sachsen (s. vorige Anmerkung) und Albert, *Super Luc.* 1, 32 (B.22, 80a) — wie auch die Malerei — nehmen sechs Stufen (Vulg.) als Tugenden, die Maria bei der Verkündigung bekundet hat.

(44) Über die Gabe der Weisheit schreibt Albert einige Jahre später im *Scriptum super III Sent.* d.34 a.3 B.28, 625a: «(Sapientia) a sapore dicta magis quam a sapere». - Auch bei den übrigen Gaben kommt das, was Albert hier über deren Realisierung in Maria sagt, mit den Ausführungen des *Scriptum* überein. O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles* II 2 (tome 3), Louvain - Gembloux 1949, 398ff: *Les dons du Saint Esprit du XIIe siècle à l'époque de saint Thomas d'Aquin*.

Die Deutung der zwölf kleinen Löwen (leunculi) auf die von Gott verliehenen Auszeichnungen Marias enthüllt noch weiter das prachtvolle Bild, das sich Albertus Magnus von ihrem in der ersten Heiligung so sehr begnadeten Seelenleben gemacht hat. Diese Auszeichnungen teilt er in drei Vierergruppen ein: In gratia, in dignitate, in praemio (45). Zuerst also vier besondere Gnaden: Die Tugend, die das Laster ausschliesst; der Gehorsam, mit dem sie die Gebote beobachtete und deren Übertretung vermied; das Gelübde, mit dem sie die Räte erfüllte und die Gewissheit des göttlichen Wohlgefallens erlangte; das Übermass (gratia supererogationis), mit dem sie es in der Gottesliebe zu einzigartiger Vollendung brachte. Sodann eine vierfache besondere Würde: Sie empfing ohne Begehren, ging schwanger ohne Schwere, ward ohne Schmerzen Mutter und ohne Berührung Mutter des Gottmenschen, des Mittlers Christus Jesus. Überdies eignen ihr vier Vorzüge in der Verherrlichung. Sie trägt die allen Heiligen gemeinsame Krone der Seligkeit (aurea), besitzt die besondere Auszeichnung der Jungfrauen (aureola), deren Führerin und Königin sie ist, da sie von ihnen allen als Mutter des Bräutigams der Jungfrauen geehrt wird. Endlich ist sie auch über die Engelchöre erhöht, und sie erfreut sich an der Ehre ihres Sohnes, der sie als Mutter verehrt und der als König der Himmel sie als Königin zu sich genommen hat. All diese Herrlichkeit wurzelt also in Marias Heiligung im Mutterschoss, die ihr um Jesu willen verliehen wurde, und was der kostbare Thron für Salomo war, das ist Maria für Jesus, «Thron des wahren Friedensfürsten, auf dem dieser zu allen kommt, die er im Frieden seiner Gnade mit sich versöhnt».

Der Ertrag des mariologischen Fragments im Traktat *De natura boni* lässt sich etwa so zusammenfassen: Ausgangspunkt ist das Freisein Marias von persönlicher Sünde, sogar von der Erstbewegung der ungeordneten Begierlichkeit. Von dieser Tatsache aus schliesst Albert mit der theologischen Tradition auf eine Heiligung Marias im Mutterschoss. Er merkt an, dass eine solche Heiligung zwar in der Heiligen Schrift nicht offen ausgesprochen wird, wohl aber im Glauben enthalten und im Bekenntnis der Kirche bezeugt ist. Auf Grund der von altersher geltenden Typologie sieht er die Heiligung Marias auch vorgebildet in der Arche Noes, in der Bundeslade und im Thron Salomos. An dieser Veranschaulichung lässt sich die Wirkung der Heiligung erkennen. Schon hier im ersten Werk Alberts zeigt es sich, dass er die vorgeburtliche Heiligung nicht vorwiegend negativ fasst als Reinigung, als Befreiung von der Erbsünde, sondern — im Unterschied zu den meisten andern Theologen — stark das Positive unterstreicht. Die Heiligung bewirkt in Maria, was die Taufe uns vermittelt, nur ungleich reicher. Zunächst also empfängt Maria die Kindschaftsgnade und damit die Befreiung von der Erbsünde, und zusammen mit der Gnade eine einzigartige Fülle von Tugend-

(45) Hugo von Saint-Cher bringt eine andere Anordnung. « Quattuor sunt caeli (Mariae generatio, angelica salutatio, Spiritus sancti superventio, filii Dei venerabilis conceptio); quattuor carnis (quod fuit virginitatis primiceria, sine corruptione foecunda, sine gravitate gravida, sine dolore puerpera); quattuor cordis (devotio humilitatis, reverentia pudoris, magnitudo credulitatis, martyrium cordis) ». In *Luc.* 1, 28 (Ed. Venedig 1754, f.132rb). - Das ist, was die Gruppierung und den Inhalt der Auszeichnungen angeht, genau die Ausführung Bernhards in der Predigt am Sonntag in der Oktav von Mariä Himmelfahrt (PL 183, 432-438). Später übernimmt sie Albert im Lukaskommentar 1, 28 (B.22, 61a) von Hugo.

kräften, die durch die sieben Gaben des Heiligen Geistes zur Entfaltung und Vollendung geführt wurden, und zwar um so leichter und sicherer, je mehr die ungeordnete Begehrlichkeit durch jene Heiligung stillgelegt war. Sie war in Maria an jedem Ausbruch ins Sündhafte verhindert. Das Seelenleben Marias war vollkommen geordnet, ohne dass jedoch die Begehrlichkeit und damit der Widerstreit in ihr ganz behoben war. Es bedurfte noch weiterer Reini- gung, bis das Blut Marias — nach mittelalterlicher Vorstellung die Materie der Empfängnis — von aller Verderbnis, die nach augustinischer Auffassung die Erbsünde auf die Seele überträgt, befreit und für den Leib des Gottes- sohnes tauglich war. Dank der Heiligung erfreute sich Maria ferner zwölf erhabener Auszeichnungen. Je vier Vorzüge ihres Gnadenlebens, ihrer Mut- terschaft und ihrer Verherrlichung sind nämlich in jenem Geheimnis grund- gelegt. Über den Zeitpunkt der Heiligung, ob alsbald oder lange nach der Empfängnis, sagt Albert hier nichts. Auch ist von einer Auseinanderset- zung mit der Lehre von der unbefleckten Empfängnis noch nichts wahr- zunehmen.

2) Der zweite Ort der Lehre Alberts über die Heiligung Marias ist das von A. Ohlmeyer aufgefundene Werk *De incarnatione* (46) das nach 1240/41 in Paris (47) verfasst ist. Es ist eine systematische Schrift, die aus Disputatio- nen hervorgegangen ist. Sie enthält einen Traktat *De annuntiatione* (48), den Albert, wie I. Backes festgestellt hat, als Erster und weithin Einziger in seine Christologie eingefügt hat. Im diesem Traktat nun handelt Albert zunächst (q. 1) über das Geheimnis der Verkündigung selbst, nämlich über die Angemessenheit einer Verkündigung, über die Aufgabe und die hierarchi- sche Stellung des Engels, über die Weise, den Zweck und den Verlauf der Verkündigung.

In diesem letzten Abschnitt (a. 6), der einen Kommentar zu Luc. 1, 26-38 bildet, gibt Albert schon einen wichtigen Aufschluss über seine Stellung zur Immaculata. Er verknüpft nämlich unter Berufung auf Augustinus (49) die Erbsünde mit der in der Vereinigung der Geschlechter wirksamen Begehr- lichkeit und fordert daher für eine erbsündenfreie Empfängnis des Erlösers die jungfräuliche Empfängnis (50). Durch eine solche verhängnisvolle, in

(46) F. HABERL, *Die Inkarnationslehre des heiligen Albertus Magnus*, Freiburg i.Br. 1939, XXVI, nahm zwar an, das Werk *De incarnatione* setze das *Scriptum super III Sent.* voraus. Doch wurde die Priorität der Schrift *De incarnatione* gegenüber dem *Scriptum* nachgewiesen von P. MASCARUCCI, *Il progresso di Cristo nella scienza in Sant'Alberto Magno : Divus Thomas* (Piac.) 51 (1948) 217-250 und I. BACKES, *Das zeitliche Verhältnis der Summa de incarnatione zu dem dritten Buche des Sentenzenkommentars Alberts des Grossen* (*Stu- dia Albertina, Festschrift für B. Geyer. Beiträge z. Gesch. d. Philos. u. Theol. d. Mittelalters - Suppl. IV*), Münster i. Westf. 1952, 32-51. Da das *Scriptum super III Sent.* 1245 redigiert wurde, ist das Werk *De incarnatione* das eine oder andere Jahr früher anzusetzen. O. LOR- TIN, *Problèmes concernant la Summa de creaturis et le Commentaire des Sentences de saint Albert le Grand : Rech. de théol. anc. et méd.* 17 (1950) 325.

(47) LOTTIN, *ebd.* 326f.

(48) *De incarnatione* tr. 2, *De annuntiatione* (Giessen, Univ.-Bibl. Cod. 720, ff. 3r-16v). - A. OHLMEYER OSB., *Zwei neue Teile der Summa de creaturis Alberts des Grossen : Rech. de théol. anc. et méd.* 4 (1932) 393.

(49) *De nupt. et concup.* 1, 18 n. 20 (PL 44, 425).

(50) « Ad aliud dicendum, quod de virgine oportuit eum nasci, quia sicut dicit Augusti- nus, peccatum originale nascitur ex vulnere concupiscentiae, quae annexa est commixioni

der augustinischen Auffassung von der Erbsünde verankerte Prämisse war natürlich der Zugang zur Lehre von der unbefleckten Empfängnis Marias verschlossen. Albert steht also unter der gleichen intellektuellen Hemmung, die einen Bernhard von Clairvaux davon abhielt, die Heiligung Marias in den Augenblick der Empfängnis zu verlegen (51). Gesellt sich zu dem — schon im Traktat *De natura boni* festgestellten — Achten auf die aktive Empfängnis die augustinische Vorstellung von der Fortpflanzung der Erbsünde, dann muss eine unbefleckte Empfängnis Marias sozusagen als unmöglich erscheinen — *propter peccatum, quod inerat (conceptui)* (52). Dabei ist jedoch zu beachten, dass Albert die Folgerung auf die Unmöglichkeit der erbsündelosen Empfängnis Marias nicht zieht. An anderer Stelle weist er etwas später ausdrücklich die Möglichkeit nach. Auch zeigt sich hier bei der bald folgenden Erklärung von «*Dominus tecum*», dass Albert Maria ebenso sehr als Mutter des Gottessohnes betrachtet wie als Kind ihrer Eltern und als Tochter Adams. In dem Grusswort des Engels liegt ausgesprochen: «*Specialis dignitas gratiae, qua electa est, ut esset mater Dei; ante enim quam esset mater, electa fuit, ut esset mater*» (f.7vb). Aber gerade den Augenblick der Empfängnis Marias sieht Albert nicht genug im Licht ihrer besonderen Erwählung. Diese ist für ihn wie für Bernhard (53) der Grund, die Geburt Marias geheiligt zu sehen durch «eine unermessliche, aus dem Mutterschoss hervorgehende Heiligkeit». Doch auf sein wie Bernhards Denken über die (passive) Empfängnis Marias wirkt sich das Geheimnis der Erwählung nicht aus und konnte sich nicht auswirken wegen des zu starken Eindrucks der augustinischen Erbsündenlehre. Selbst für den Fall, dass Albert — und Johannes von La Rochelle, Bonaventura, Thomas von Aquino und andere — mehr die passive Empfängnis ins Auge gefasst hätte, wäre noch die Unterscheidung eines zeitlichen und eines logischen Nacheinander auf die Empfängnis Marias anzuwenden gewesen, wofür die Zeit jedoch noch nicht reif war. Erst Johannes Duns Skotus hat diese Unterscheidung, die freilich auch schon Albert dem Grossen und andern bekannt war, an das Geheimnis der Empfängnis Marias herangetragen, und eine noch jüngere Theologie hat es dann in die Worte gefasst (54): «*Maria war natura prius der Erbsünde verfallene Tochter Adams, doch tempore simul die begnadete Tochter des himmlischen Vaters*». Von Bernhard bis Skotus war ein langer Weg, und Albert — wie fast alle seine Zeitgenossen — steht noch in der Nähe Bernhards.

Die zweite Frage des Verkündigungstraktates befasst sich in sieben Artikeln mit der Heiligung im Mutterschoss. An dritter und vierter Stelle wird die Empfängnis und Geburt Christi erörtert (ff.12v-16v).

Im ersten Artikel der *Quaestio de sanctificatione in utero* bestimmt Albert die in der Heiligung verliehene Gabe als Heilsgnade (*gratia gratum*

sexuum. Cui vulneri subiacere non debuit, qui vulnus curare venit. Et ideo necesse fuit, ut nasceretur de virgine» (Giessen, Cod.720, f.7va). - Das unechte *Mariale super Missus est* übernimmt diese Stelle wörtlich. FRIES, *Mariologische Schriften* 24f.

(51) *Ep.* 174 n.7 (PL 182, 335f).

(52) BERNHARD, *ebd.* (PL 182, 336A).

(53) *Ep.* 174 n. 5 (PL 182, 334D): «*Immensa prodiens ex utero sanctitas*».

(54) J. KAUP OFM., *Duns Skotus als Vollender der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis (Aus der Geisteswelt des Mittelalters, Festschrift für M. Grabmann. Beiträge z. Gesch. d. Philos. u. Theol. d. Mittelalters Suppl.III/2)*, Münster i.Westf. 1935, 1005.

faciens) im Unterschied zur Amtsgnade (*gratia gratis data*). Den Anlass dazu bietet die Beobachtung, dass in den von der Bibel genannten Fällen — bei Jeremias und Johannes dem Täufer (55), von denen aus auf Maria geschlossen wurde — die Heiligung mit einer Berufung zum Prophetenamt verbunden ist. Nach seiner Meinung aber geschieht die vorgeburtliche Heiligung durch heiligende Gnade: «*Solutio. Dicimus, quod ista gratia (sanctificationis) est gratia gratum faciens, et est species gratiae praevenientis*» (f.9va). Nimmt man hier das etwas jüngere (56) *Scriptum super II Sent.* zu Hilfe (d.26 a.7 ad quest.2 = B. 27, 455a), so wird deutlich, dass Albert mit dem Ausdruck «*gratia praeveniens*» die Heiligung ausschliesslich als ein Handeln Gottes an Maria kennzeichnen will (57). Auf den Einwand, die Gabe der Heiligung sei mit der Berufung zu einem Amt verknüpft, gesteht Albert zu, die Gnade der Heiligung im Mutterschoss unterscheide sich von der Gnade der Tugenden und Gaben durch eine hinzutretende Hinordnung auf die Betätigung einer Amtsgnade, wie der Prophetengabe oder der Gottesmutterschaft (58). Im Mutterschoss geheiligt wird ein Mensch zum persönlichen Heil und zu einem besonderen Dienst am Heil.

Im zweiten Artikel untersucht Albert, ob mit der vorgeburtlichen Heiligung die endgültige Befestigung im Guten gegeben wurde. Schon im Traktat *De natura boni* hatte er betont, bei Maria sei durch die erste Heiligung zwar jede sündhafte Regung der Begehrlichkeit unterbunden, nicht aber diese selber behoben worden. Die gleiche Zurückhaltung legt er hier an den Tag. Die Frage ist, wie es dem systematischen Charakter des Werkes entspricht, allgemein gestellt und beantwortet. Die Heiligung im Mutterschoss schliesst keine eigentliche Befestigung, keine Unwandelbarkeit des freien Willens ein, die weder der erste Mensch noch der erste Engel besass. Nach dieser Feststellung wird noch eine Unterscheidung empfohlen. Befestigung könne einmal einen Zustand des freien Willens besagen, wobei man mit Augustinus in der Heilsgeschichte einen vierfachen Zustand annehme: *Ante peccatum, post peccatum ante gratiam, post peccatum et post gratiam, in beatitudine*. Sodann könne die Befestigung als Grad eines seelischen Gehabens — *condicio habitus* — verstanden werden. Die Gnade könne ja die Begehrlichkeit so

(55) Albert bezieht sich für diese Angaben auf Anselm von Canterbury. Vgl. *De conc. virg. et de orig. pecc.* c.16 (Ed. F.S. Schmitt OSB., 2. Bd., Rom 1940, 157f).

(56) Aus dem darin genannten Jahr 1246 oder höchstens vom Anfang 1247.

(57) Diese Art von Gnade kommt dem gnadenhaften Verdienst zuvor, das durch ein Mitwirken des Willens mit der Gnade (*gratia subsequens et cooperans*) zustande kommt.

(58) «*A gratia autem virtutum differt et donorum, quod cum actu virtutum ponit ordinationem ad actum gratiae gratis datae, ut esse prophetam vel matrem Dei*» (a.3 ad 2 [f.10va]). - Für Albert ist demnach die Gottesmutterschaft eine 'Gratia gratis data'. Es ist aber nicht die von M.J. SCHEEBEN, *Handbuch der kath. Dogmatik* III, Freiburg i.Br. 1882 (Neudruck 1925) n.1609 S. 500 getadelte «sehr dürftige und einseitige» Auffassung. Denn Albert erfüllt sehr wohl die Forderung Scheebens: «Mindestens muss man sie als eine 'gratia consecrans' betrachten..., welche eine spezielle Verbindung der betreffenden Person mit Christus einschliesst und dadurch zur Erlangung der heiligmachenden Gnade disponiert und den Besitz derselben vermittelt». Nach Albert ist es zwar so, dass die Gnade der Heiligung Marias eine Hinordnung auf die Gottesmutterschaft einschliesst. Was aber damit von der Tatsachenordnung gesagt ist, gilt umgekehrt von der Zielordnung, wie es Scheeben verlangt. In der Zielordnung besitzt die Gottesmutterschaft eine Hinordnung auf die Gnade der Heiligung. Jedenfalls ist es nicht so, dass Albert die Gottesmutterschaft «ausser und neben der gratia habitualis betrachtet».

sehr schwächen; dass diese nicht mehr viel zur Todsünde reizen könne. In diesem zweiten Sinn lasse sich von einer Befestigung der im Mutterschoss Geheiligten sprechen, allerdings nicht schlechthin (59). Diese Ausführung gilt, ohne dass es eigens ausgesprochen wird, auch in Bezug auf Maria. Das Mariale unter Alberts Namen zuerkennt Maria vom Mutterschoss her den Gnadenvorzug der Unfähigkeit zum Sündigen, eine gnadenhafte Unsündlichkeit, die Befestigung im Guten (60), wogegen Albert hier die endgültige Befestigung nur bei den Seligen anerkennt, so sehr er in Maria jede Gefahr der Sünde und jeden Ausbruch der Begehrlichkeit gebannt weiss. Für ihn ist die Befestigung in der Gnade kein Komplement der Heiligung im Mutterschoss, und es liegt ihm viel daran, den Trennungsstrich gewahrt zu sehen.

Das Verhältnis der Gnade der Heiligung zur Taufgnade und zur Gnade der Tugenden und Gaben (61) ist der Fragepunkt des dritten Artikels. Vorgeburtliche Heiligung und Taufgnade stimmen darin überein, dass sie die Erbsünde tilgen: «Ad aliud dicimus quod ista gratia (sanctificationis) in hoc convenit cum gratia sacramenti, quod tollit originale peccatum» (f.10va). Genauer sagt das Albert etwas später (a.5): «Contra peccatum autem similiter duobus modis ordinatur (sanctificatio in utero), quia in peccato duo sunt (62), scilicet originalis iniustitia, quam tollit gratia sanctificationis in utero, et in hoc convenit cum gratia baptismi; et pronitas ad malum, quam reprimit illa, ut non habeat virtutem, quantum est de se, incitandi ad mortale peccatum, et in hoc differt a gratia baptismali, quae non sic reprimit fomitem, quin possit incitare ad mortale peccatum» (f.11ra/b). Vorgeburtliche Heiligung und Taufe beheben also das Formalelement der Erbsünde, den Mangel der Gerechtigkeit, das Fehlen der Gnade — per iustitiam Christi —, wie Albert bei

(59) «Vel melius dicatur, quod est confirmatio duplex. Una, quae dicit statum liberi arbitrii... Alia confirmatio est condicio habitus, scilicet quando aliquis habitus gratiae ita vehementer debilitat fomitem, quod non multum inclinatur ad mortale peccatum. Et talis confirmatio potest esse sanctificationum in utero. Sed hoc iterum non est confirmatio simpliciter, sed secundum quid» (f.10ra/b).

(60) FRIES, *Mariologische Schriften* 40.

(61) Der Unterschied zwischen der sakramentalen Gnade und der Gnade der Tugenden und Gaben wird in dem einige Jahre jüngeren *Scriptum super IV Sent.* dargelegt. «Ad aliud dicendum, quod (gratia sacramentalis) differt a donis et virtutibus in hoc, quod dona et virtutes dicunt perfectiones potentiarum ad actum. Sacramentalis autem gratia licet perfectionem contra morbum peccati... Dicendum ergo ad primum, quod habita gratia virtutum non per se habetur gratia sacramentorum, quia virtutes ordinantur ad actus meritorios, sed sacramenta contra defectum peccati (d.1 a.4 = B.29, 12). Zur Entwicklung der spekulativen Erkenntnis der heiligmachenden Gnade ist zu vergleichen A.M. LANDGRAF, *Dogmengeschichte der Frühscholastik I/1*, Regensburg 1952, 206-219.

(62) In der Begriffsbestimmung der Erbsünde verbindet Albert das Anselmianische mit dem Augustinischen. Die Erbsünde ist: «Pronitas ad omne malum cum carentia debita iustitiae». *Quaestio de peccato originali* a.2 (Cod.Vat.lat.781, f.29rb): «Solutio. Ex verbis Anselmi colligitur talis ratio originalis: Originale est pronitas ad omne malum cum carentia debita iustitiae. 'Pronitas etc.' ponitur ibi tamquam materia originalis, 'cum carentia etc.' tamquam forma. Vel sic convertendo: Originale est carentia debita iustitiae cum pronitate ad omne malum». - Soweit die Kenntnis heute reicht, ist Albertus Magnus der Erste, der die Unterscheidung 'Materie-Form' auf die Erbsünde — analog — anwendet, wie nach ihm Bonaventura und andere. O. LOTTIN, *Le péché originel chez Albert le Grand, Bonaventure et Thomas d'Aquin*: *Rech. de théol. anc. et méd.* 12(1940) 290. - Die gleiche Begriffsbestimmung der Erbsünde steht auch *Super II Sent.* d.30 a.3 (B.27, 505a) und an der oben wiedergegebenen Stelle aus dem Verkündigungstraktat (f.11ra/b).

der Taufe schreibt. Was übrig bleibt, ist keine Sünde mehr, sondern Folge der Sünde. Die Heiligung im Mutterschoss und die Taufe kommen auch darin überein, dass in beiden Fällen alle Tugendkräfte verliehen werden. Doch zeigt sich da auch ein Unterschied, der mit dem Materialelement der Erbsünde zusammenhängt, das ohne Schuldcharakter zurückbleibt. Die in der vorgeburtlichen Heiligung verliehenen Tugenden können sich ungehindert zur Heilswirkung entfalten, da gleichzeitig die der Tugendbetätigung (usus)(63) entgegengesetzte, in der Begehrlichkeit liegende Disposition geschwächt wird. Insofern ist die Gnade der Heiligung im Mutterschoss von grösserer Wirkmächtigkeit als die Taufgnade (64). Weiterhin unterscheidet sich die vorgeburtliche Heiligung von der Gnade der Tugenden und Gaben dadurch, dass sie auf die Betätigung einer Amtsgnade hinbezogen ist, z.B. der Prophetengabe oder der Gottesmutterchaft.

Aus der das Positive der Sanctificatio betonenden Vergleichung mit der Taufgnade entsteht die weitere Frage, ob die im Mutterschoss Geheiligten nach ihrer Geburt Sakramente gegen die Erbsünde empfangen mussten. Darauf antwortet der vierte Artikel. Die Geheiligten waren verpflichtet, Sakramente zu empfangen. Dabei wurde ihnen nicht die erste Gnade geschenkt, sondern die Gnade unter einer andern Rücksicht — entsprechend der speziellen Bestimmung der einzelnen Sakramente gegen die Krankheit der Erbsünde — als vorher, was ihnen eine Steigerung der Gnade einbrachte (f.10vb).

Nunmehr fragt Albert noch eigens nach der Wirkung der Heiligung im Mutterschoss, obwohl sie schon mehrfach berührt worden ist. Die Hauptantwort dieses fünften Artikels weist zunächst auf die doppelte Richtung hin, in der die Wirkung der Heiligung verläuft, einmal gegen die Erbsünde und dann — über die sakramentale Gnade hinaus — auf das Gute hin. In beiden Richtungen bewirkt die Heiligung ein Doppeltes. Auf das Gute hin vermittelt sie die ungehinderte Betätigung der Tugend durch Entfernung des Hindernisses, das in der Begehrlichkeit liegt, sowie die Hinordnung auf die Betätigung einer Amtsgnade im Prophetenstand und in der Gottesmutterchaft. In der Richtung gegen die Sünde hebt die Heiligung wie die Taufe die Ungerechtigkeit auf und drängt im Unterschied zur Taufgnade die ungeordnete Begehrlichkeit soweit zurück, dass sie nicht mehr zur schweren Sünde treibt (f.11ra/b). Nach beiden Richtungen hin ist auf der Seite der vorgeburtlichen Heiligung die reichere und herrlichere Wirkung. Heilend — gegen die Sünde — und heiligend — auf das Gute hin — ist die Gnade der Heiligung im Mutterschoss noch mächtiger als die Taufgnade und die Gnade der Tugenden und Gaben.

Der sechste Artikel zeigt wiederum, dass Albertus Magnus nicht bis dahin vorgedrungen ist, die vorgeburtliche Heiligung in den Augenblick der Empfängnis zu verlegen. Die Darlegung ist betitelt: *De tempore collationis*

(63) 'Usus' erinnert an die für die Entwicklung des Gnadenbegriffes bedeutsame Unterscheidung: *Virtutes in munere - virtutes in usu*, auf die Petrus Lombardus hinweist (*Sent.* IV d.4 c.7 n.54, Quaracchi 1916, 772). - A. LANDGRAF, *Dogmengeschichte* I/1, 212ff.

(64) « Solutio. Dicimus, quod gratia ista maioris virtutis est quam gratia sacramenti. Cum enim in utraque infundantur virtutes omnes, gratia sanctificationis in utero magis confert eas expeditas ad usum, et hoc ideo, quia magis debilitat fomitem, qui est contraria dispositio usui virtutum » (f.10va).

huius gratiae. Zum Verständnis der Lösung ist die gewöhnliche mittelalterliche Vorstellung vom Zeitpunkt der Beseelung des Fötus und die augustinische Auffassung von der Fortpflanzung der Erbsünde mitheranzuziehen. Der letzte Einwand lässt die Meinung von einer Begnadung vor der Beseelung erkennen. Er schliesst mit der Feststellung: «Ergo nihil est, quod dicitur, quod habuerit gratiam ante animam». - Darauf die Hauptantwort: «Quod concedimus, dicentes ad primum, quod primo, ut habuit animam, habuit originale peccatum, ut prius dictum est» (f. 114v). An diesem Zusammenhang lässt sich erkennen, dass nicht nur Albert dem Grossen — nicht zuletzt wegen der Beharrung in der traditionellen augustinischen Auffassung von der Erbsünde und bei der sie stützenden Autorität Bernhards — die Voraussetzungen dafür fehlten, die vorgeburtliche Heiligung auf die Empfängnis selber zu beziehen, dass vielmehr auch der Lehre von der unbefleckten Empfängnis, wie sie sich damals nun einmal darbot, die Voraussetzungen fehlten, um von Albert und den andern zeitgenössischen Theologen bejaht zu werden. Einer Begnadung Marias vor der Beseelung mussten sie von ihrem Gnadenbegriff her die Zustimmung versagen.

Endlich hebt Albert im siebten Artikel — *de ipsis sanctificatis* — die besondere Christusbezogenheit derer hervor, bei denen eine Heiligung im Mutterschoss angenommen wurde. Am Anfang steht das Prinzip: «Dicendum, quod omnis sanctificatio in utero ad sanctitatem in utero ordinatur. Christus enim non est sanctificatus in utero, ... sed in ipso omnis sanctitas in utero requievit». - Alle Heiligung im Mutterschoss ist auf die Heiligkeit im Mutterschoss bezogen. Die Hinordnung beruht nun entweder auf der Materie, aus der Gottes Sohn seinen Leib gebildet und mit sich vereinigt hat, oder auf der Ankündigung des Erlösers, die mehr oder weniger anschaulich sein konnte. Im ersten Fall kommt nur Eine für die Heiligung im Mutterschoss in Frage. Denn aus ihr allein hat der Gottessohn Fleisch angenommen. Unter den Propheten haben Jeremias und Johannes der Täufer deutlicher die Offenbarung von der Heiligkeit des Messias empfangen und anschaulicher kundgetan. Daher wurden sie auch durch eine besondere Gnade gewürdigt, jener Heiligkeit nahezu kommen. Isaias, Job, Jakob, die Ahnen (*patres*) gehören mangels der besonders ausgeprägten Beziehung zu Christus nicht zu den im Mutterschoss Geheiligten. Mit der Dreizahl der Geheiligten legt Albert dann noch die Rangfolge fest, in der jene drei Personen an der Heiligkeit im Mutterschoss teilhatten: Der Vorläufer Johannes stärker als Jeremias, und — beide überragend — Maria (ff. 114v-12r).

Bei der Heiligung Marias, die grösser ist als die des Propheten und des Täufers, verweilt Albert noch in der ausgedehnten Entgegnung auf den letzten Einwand. Zur Erläuterung dieser Antwort muss hinzugenommen werden, was Albert nach verbreitetem Brauch (65), aber in eigener Prägung über die doppelte Verderbnis ausführt, die seit der Paradiesessünde den menschlichen Körper belastet. Die eine davon ist im Körper selbst grundgelegt, aber erst ausgelöst durch die Sünde der Stammeltern. Es sind die physischen Mängel — *defectus naturales* —, wie Hunger, Durst, Müdigkeit, Krankheit, Schmerz, Schwäche, Tod. Sie haben — wobei es nur um die

(65) WILHELM VON AUXERRE, *Summa aurea* lib. 2 tr. 27 c. 1 (Ed. Regnault f. 97va). - ROLAND VON CREMONA, *Summa* (Paris, Cod. Maz. lat. 795, f. 54va). - HUGO VON SAINT-CHEER, *In II Sent.* (Cod. Vat. lat. 1098, f. 71rb). - BONAVENTURA, *In II Sent.* d. 31 a. 2 q. 1 (Quaracchi 1885, 749a).

Tatsachenfrage geht — Strafcharakter, und diese 'Poenalitates' werden zusammengefasst unter dem Namen 'Verderbnis der Leidensfähigkeit' (*corruptio passibilitatis*). Die andere Verderbnis hat sowohl ihre Auswirkung wie ihre Grundlage von der Ursünde. Sie ist im Körper, sofern der Mensch durch Schuld von der Gnade abgefallen ist. Dieses Verderben ist die habituelle Begehrlichkeit, die sich über die Organe verteilt, soweit sie von der Vernunftseele nach dem ihr eingepflanzten Naturgesetz geleitet werden können und müssen. Diesem Gesetz widerstreitet jenes Gesetz der Glieder, das sie schwer beweglich macht für das Gute und leicht empfänglich für das Schlechte. Als Abbild der ersten Sünde und als Instrument jeder weiteren Sünde heisst die habituelle Begehrlichkeit 'Corruptio vitii', Verderbnis der Sünde, Schuldverderbnis (66).

In der Entgegnung auf den erwähnten Einwand führt nun Albert aus, man könne die Auswirkung der Begehrlichkeit in doppelter Hinsicht sehen, nämlich in Verbindung mit der Verderbnis der Leidensfähigkeit allein oder in Verbindung mit der Verderbnis der Leidensfähigkeit und der Schuldverderbnis, und zwar der Schuldverderbnis, soweit sie nur zur lässlichen oder auch zur schweren Sünde treibt. Mit Hilfe dieser doppelten Unterscheidung weist Albert jetzt die herrliche Wirkung der vorgeburtlichen Heiligung Marias nach. In Jeremias und Johannes wurde die in der Schuldverderbnis liegende Begehrlichkeit stillgelegt, sofern diese zur schweren Sünde führt. Belassen wurde ihnen — dem Propheten mehr, dem Täufer weniger — die Verderbnis der Leidensfähigkeit und die Schuldverderbnis, soweit sie zur lässlichen Sünde drängt. In Maria dagegen blieb nach der Heiligung im Mutterschoss nur jene Begehrlichkeit zurück, die sich in der Verderbnis der Leidensfähigkeit auswirkt, nicht jedoch die Schuldverderbnis.

Nun geht Albert im Prozess der Reinigung und Heiligung Marias noch die höheren Stufen durch. Dank der fortschreitenden Bewährung in aller Tugend konnte sich die Herrlichkeit in ihr immer reicher entfalten und wurden die der Begehrlichkeit entgegenwirkenden Kräfte gefestigt. Dann ereignete sich die Überschattung durch den Heiligen Geist und damit eine weitere Heiligung. Hatte die erste Heiligung die ungeordnete Begehrlichkeit soweit abgeschwächt, dass sie nicht mehr als zur Sünde treibende Kraft in Tätigkeit treten konnte (*quoad actum*), so tilgte die zweite Heiligung die inzwischen durch Marias Mitwirken weiter zurückgedrängte Begehrlichkeit als Gehaben oder seelische Ausrichtung (*quoad habitum*). Endlich hob die Empfängnis Christi, mit der die dritte Heiligung verbunden war, die Begehrlichkeit in Maria auch als Anlage auf (*quoad dispositionem*) (67), sodass das Aufbegehren des Niedern gegen das Höhere vollständig von ihr genommen und ihr Inneres vollkommen geordnet war.

Die Verknüpfung der allgemein vertretenen Lehre von der fortschreitenden Heiligung Marias mit den Gesetzen der Psychologie, näherhin der aristotelischen Habitus-Lehre, ist Eigengut Alberts des Grossen. Damit geht er hier im Verkündigungstraktat über seine schlichte Aussage im Traktat *De natura boni* hinaus und lässt sein sorgsames Bemühen erkennen, in der Frage

(66) *Quaestio de peccato originali* a.2 (Cod.Vat.lat.78r, f.29va). - *Super II Sent.* d.30 a.1 (B.27, 496f).

(67) Der Unterschied zwischen *Dispositio* und *Habitus* wird erklärt *De bono* tr.1 q.5 a.1 (Ed. Colon. XXVIII, Münster i.Westf. 1951, n.113 S.74b); *Super II Sent.* d.35a, 6 (B.27, 569a).

der Heiligung Marias so weit zu gehen, wie seine theologischen Prinzipien es gestatten (68). Es liegt ihm alles daran, den nach der Sündenreinheit Christi nächstmöglichen Grad der Jungfrau Maria zuzusprechen: «Puritas enim Christi fuit nec habere nec habuisse originale aliquo modo. Sed proxima puritas sub illa est habuisse, sed nullo modo habere» (f.12va/b). Mit dieser Deutung des Anselm-Wortes glaubt er das Höchstmögliche von Maria auszusagen.

Was Albert hier ausführt, scheint von grosser Bedeutung zu sein für das Principium consortii, das Marias Leben beherrscht. Obwohl im Mutterschoss einzigartig begnadet und von aller Schuldverderbnis befreit, stand Maria doch unter der Corruptio passibilitatis, sodass sie dem Leid des Lebens, auch dem Tod, als den Folgen der Sünde, als den Defectus naturales, ausgesetzt blieb. Fern von ihr blieb alles, was sittlich nicht in Ordnung ist, was irgendwie etwas mit Schuld zu tun hat, als zeitlich Letztes auch die Verwesung. Sie fasst Albertus Magnus mit der Bibel als Strafe der ersten und ererbten Sünde auf. Durch die Verwesung muss der Leib von den aus der Sünde stammenden und der endgültigen Verherrlichung entgegenstehenden Dispositionen gereinigt werden. Wo also der Sündenzünder (fomes), die Begehrlichkeit, nicht ganz gelöscht ist, muss die Verwesung den Leib für die Auferweckung bereiten. Da nun aber in Maria durch die Menschwerdung des Gottessohnes die Begehrlichkeit auch in der Form der Disposition, also vollständig, getilgt wurde, ist bei ihr eine Verwesung gegenstandslos (69). Kraft der ihr belassenen Verderbnis der Leidensfähigkeit litt und starb Maria in Gemeinschaft mit Jesus. Da sie aber durch Gottes gnädiges Handeln an ihr von der Schuldverderbnis befreit war — anfänglich durch die vorgeburtliche Heiligung, vollständig bei der Empfängnis Christi —, wurde sie nach ihrem Tod dank der gleichen Gemeinschaft mit Jesus der Seele und dem Leibe nach in den Himmel aufgenommen. Die Assumptio erscheint als natürliche Auswirkung der Heiligung Marias.

Eine Zusammenfassung des Inhalts des Verkündigungstraktates, der ein Sondergut des Albertus Magnus ist und — zusammen mit andern Teilen

(68) Entsprechend seinem Grundsatz: «...Bene puto, quod quidquid potest percipere creatura pura capax Dei, hoc totum communicatum est matri Dei... Tamen notandum, quod licet dicatur 'exaltata super choros angelorum', et super choros archangelorum nihil sit nisi altitudo divina, non tamen est exaltata ad aequalitatem altitudinis divinae, quia sicut prius dictum est, distantia est extra mensuram. Et ideo, licet sit altior omnibus angelis, tamen adhuc distat a dignitate divina sine proportionis mensura». *Super I Sent.* d.44 a.5 ad quaest.3 (B.26, 397b). - Als besonders gut wird diese Stelle hervorgehoben von DIONYSIUS CARTELLI, *In I Sent.* d.44 q.2 (*Opera XX*, Tournai 1902, 596a).

(69) «Dicimus, quod terminus resurrectionis accipitur a causa mortis, ut dicit Haimo. Quae causa est originale peccatum, in quo duo sunt, scilicet carentia iustitiae debitae, a qua fuit vita in statu innocentiae. Et haec causat mortem quantum ad separationem animae a corpore. Iustum enim est, ut dicit Augustinus, ut sicut deseruit anima suam vitam per iniustitiam, ita infligatur ei necessitas separationis a corpore, cui ipsa fuit causa vitae. Similiter in originali peccato pronitas est ad omne malum, quae est tabes inficiens corpus et disponens contraria resurrectioni. De resurrectione (Florenz, *Bibl.Naz.Conv.soppr.Cod.* G.5.347, f.52va). - Man vergleiche W. KÜBEL, *Die Lehre von der Auferstehung der Toten nach Albertus Magnus* (*Studia Albertina* 308 f.). - Seinen Glauben an die Aufnahme Marias in den Himmel spricht Albert kräftig aus *Super IV Sent.* d.13 a.14 ad 2: «Ad aliud dicendum, quod illa pars, quae iam resurrexit, est illa quae adepta est stolam animae, ut patet ex praedictis, vel stolam corporis et animae, si aliqui sunt, qui cum domino iam sunt in patria, quod ego credo quidem esse verissimum de beata virgine, et aliis, qui cum domino surrexerunt» (B.29, 360a).

seiner Werke — seine Vorliebe für dieses Geheimnis bezeugt, lässt zunächst erkennen, dass er hier die Tatsache der vorgeburtlichen Heiligung Marias unterstellt. Ein Bezug auf die Quellen der Offenbarung — wie im Traktat *De natura boni* — wird hier nicht ausdrücklich genommen. Auch die geläufige Schlussfolgerung vom Freisein Marias von persönlicher Sünde auf ein Stillgelegtsein der Begehrlichkeit und damit auf eine Heiligung vor der Geburt wird nicht gezogen. Es handelt sich vielmehr um ein spekulatives Bemühen um das Geheimnis. Daher bildet auch mehr die vorgeburtliche Heiligung im allgemeinen den Gegenstand der Erörterung, natürlich mit besonderer Berücksichtigung Marias. Der formale und inhaltliche Unterschied zwischen dem Traktat *De natura boni* und dem Werk *De incarnatione* ist wohl nicht nur aus dem zeitlichen Abstand — es sind ja kaum zehn Jahre — und der verschiedenen literarischen Gattung — erst erbaulich, dann systematisch — zu erklären. Inzwischen war Albert mit der theologischen Wissenschaft an der Universität von Paris in lebendige Fühlung gekommen, und dadurch hat sich seine Methode, Meinung und Lehrrichtung bedeutend gewandelt.

Seine Stellung zur Lehre von der unbefleckten Empfängnis zeigt sich hier bedingt durch die Bindung einer erbsündelosen Empfängnis an die jungfräuliche Empfängnis. Daher muss ihm, zumal bei der Blickrichtung auf die aktive Empfängnis und der Treue zur herkömmlichen Auffassung von der Fortpflanzung der Erbsünde, eine Heiligung Marias im Augenblick der Empfängnis fernliegen. Bei einem Kontakt mit der Lehre von der unbefleckten Empfängnis findet er den Grund — *gratia ante animam* — völlig ungenügend und setzt seine Auffassung dagegen, dass Maria zugleich mit der Beseelung sich zuerst die Erbsünde zuzog und erst dann in die Gnade hineingenommen wurde. Ob kurz oder lang nach der Beseelung, gibt er hier nicht an. Wie ihm selber, so fehlten auch der Lehre von der unbefleckten Empfängnis die Voraussetzungen für eine Annäherung. Wie andere Theologen seiner Zeit, konnte er sich dem Einfluss Bernhards nicht entziehen.

Wie er es sieht, hat Gott Maria über mehrere Stufen zu der ihrer Aufgabe entsprechenden Reinheit und Heiligkeit emporgeführt. Diese Stufen liegen in der dreifachen Heiligung, erstens im Mutterschoss, zweitens in der Überschattung durch den Heiligen Geist, drittens bei der Empfängnis Christi. So wurde Maria nach und nach vollständig von der ungeordneten Begehrlichkeit befreit, zunächst *quoad actum*, dann *quoad habitum*, endlich *quoad dispositionem*. Zu diesem dreifachen Handeln Gottes — die Heiligung vor der Geburt ist eine Art der *Gratia praeveniens*, die allem Tun des Menschen vorausgeht — kommt das gehorsame Mitwirken Marias durch die Bewährung in jeder Tugend, wodurch ebenfalls bis zur gänzlichen Aufhebung die Begehrlichkeit immer weiter zurückgedrängt wurde. Aber nicht nur heilend, sondern auch heiligend steht die Gnade der ersten Heiligung, um die es im Verkündigungstraktat vor allem geht, noch über der sakramentalen Gnade (der Taufe) und der habituellen Gnade, und in diesem Hervorkehren der positiven Seite der *Sanctificatio* liegt ein besonderer Wert der Ausführungen Alberts. Begründet ist diese Herrlichkeit Marias in ihrer nur einmal möglichen Verbindung mit Jesus in der Gottesmatterschaft. Auch Jeremias und der Täufer Johannes wurden im Mutterschoss geheiligt, weil sie mit so lebendiger Anschaulichkeit auf den Erlöser hinwiesen. Maria aber überragt sie unerreichbar, was die Wirkung der vorgeburtlichen Heiligung betrifft. Schon im

Traktat *De natura boni* hatte Albert die erste Heiligung mit der Taufe verglichen und ihren grossen Vorrang gegenüber der Taufe herausgestellt. Hier führt er den Vergleich noch eingehender durch. Heiligung und Taufe tilgen die Erbsünde, genauer gesagt, sie beheben das, was der Erbsünde den Schuldcharakter gibt, das Formalelement, den Mangel der gnadenhaften Gerechtigkeit. Heiligung im Mutterschoss und Taufe vermitteln auch die Tugendkräfte, wobei die Heiligung aber ausserdem die aus der Begehrlichkeit entstehenden Schwierigkeiten der Tugendübung mindert. Auf den gleichen Grund hin erhebt sich die Gnade der Heiligung auch über die Gnade der Tugenden und Gaben, der gegenüber sie überdies die Hinordnung auf ein besonderes Amt — Prophetenamnt oder Gottesmutterchaft — voraushat. Die Einstellung Alberts zur Heiligung Marias gibt sich besonders deutlich in der doppelten Feststellung kund, dass Maria als künftige Mutter Jesu durch die Heiligung im Mutterschoss der Heiligkeit im Mutterschoss, die Christus besass, am nächsten kam, und dass die nach der Sündenreinheit Jesu grösstmögliche Reinheit — *proxima puritas* — ihr zu eigen ist. Gleichwohl blieb das Erdenleben Marias mit den Defekten der Natur behaftet, obgleich ihr alles, was mit Schuld zusammenhängt, für immer fernblieb. Sie stand unter dem Verderben der Leidensfähigkeit, nicht aber unter der Schuldverderbnis.

Bezüglich der Grenzen der Heiligung Marias nach oben betont Albert, dass ihr — wie auch den andern vor der Geburt Geheiligten — mit der im Mutterschoss geschenkten Gnade keine eigentliche Befestigung im Guten verliehen wurde. Wohl verhinderte die Gnade in ihr jeden von der Begehrlichkeit ausgehenden Anreiz zur Sünde.

3) Die dritte Stelle, wo Albert die Heiligung Marias darlegt, ist das *Scriptum super III Sent.* (d.3). Gemäss den schon im vorigen Abschnitt übernommenen Angaben von Lottin fällt die Redaktion des *Scriptum* in das Jahr 1245. Was Albert im Verkündigungstraktat der nur wenig älteren Schrift *De incarnatione* über die Heiligung Marias ausführt, kehrt in der Hauptsache im *Scriptum* wieder, allerdings vermehrt um eine eingehendere Auseinandersetzung mit der Lehre von der unbefleckten Empfängnis. In acht Artikeln (70) wird hier der Fragenkomplex erörtert. Davon befassen sich die drei ersten mit dem Zeitpunkt und dem Zustand, in dem die Heiligung Marias vor sich ging. Die andern fünf Artikel suchen die Wirkung der vorgeburtlichen Heiligung zu erfassen.

Gleich im ersten Artikel beginnt die Diskussion mit den Vertretern der Lehre von der unbefleckten Empfängnis, wie die Fragestellung sofort erkennen lässt: «An beata virgo sanctificata sit in utero vel ante uterum» (71). Der Sinn ist, ob Maria schon in ihren Eltern geheiligt worden sei. Für eine solche Annahme spricht etwa die klassische Stelle (72) Anselms von Canter-

(70) *Super III Sent.* d.3 a.3-10 (B.28, 44-52).

(71) Johannes von La Rochelle formuliert die Frage so: «Utrum beata virgo ante conceptionem fuerit sanctificata. *Summa Alexandri IV* n.75 S.112. - Die Editoren weisen dabei auch auf Odo Rigaldi OFM. und Wilhelm von Middleton OFM. hin. - Bonaventura wirft die Frage nicht eigens auf, nimmt aber dazu Stellung. *In III Sent.* d.3 a.1 q.1 (62). - Die verschiedenen Erklärungsversuche bis zur Zeit Alberts sind zusammengestellt von L. BACHELIER, *Immaculée Conception: Dict. de théol. cath.* VII/1 (Paris 1922) 995-1050.

(72) *De conceptu virg. et orig. pecc.* c.18 (Ed. Schmitt, Rom 1940, 159).

bury über die Reinheit der Mutter Christi, aus der folgender Grund genommen wird: «Sed habuisse originale et amississe, non est maior puritas, quae sub Deo intelligi potest, quia maior intelligitur numquam habuisse. Ergo hoc concessum est matri, cui concedebatur, quidquid concedi potest» (45b). - Was sich hier und immer wieder zeigt, ist dies, dass die Anhänger der Lehre von der unbefleckten Empfängnis Maria nicht so sehr als Tochter Adams betrachteten wie als Mutter des Erlösers, nicht so sehr in der Gemeinschaft mit dem Geschlecht Adams wie in der Gemeinschaft mit Christus. Dieser verschiedene Ausgangspunkt musste im Zusammenwirken mit den nun einmal gegebenen theologischen Voraussetzungen zu entgegengesetzten Standorten führen und sogar einer scharfen Stellung der Frage im Weg stehen.

Die drei Gründe gegen eine Heiligung vor der Empfängnis liefert Augustinus. Die Hauptlösung stellt fest, dass eine Heiligung in den Eltern — worunter auch die Vorfahren mitzufassen sind — in keinem Fall möglich ist: «Dicimus, quod ... beata virgo et quilibet alius non potest sanctificari in parentibus» (46a). Erstens weil die Gnade der Heiligung im Unterschied zur Erbsünde nicht von den Eltern und Ahnen her kommt und deshalb nicht mit der Menschennatur weitergegeben wird. Anders ausgedrückt, die Heiligung ist eine persönliche Gabe. Zweitens weil Maria gemäss dem Gesetz der Begehrlichkeit in den Lenden der Ahnen war und ihr Fleisch dadurch zum Leiter der Sünde wurde. Drittens weil der Leib nur über die Seele an der heiligenden Gnade Anteil bekommt, niemand aber der Seele nach in den Lenden der Väter enthalten ist. Ist im zweiten Grund die augustinische Auffassung von der Erbsünde und ihrer Übertragung wirksam, so ist im dritten Grund die Lehre von der Seele als dem Subjekt der Gnade und der Kreationismus in Kraft. Damit ist eine Heiligung vor der Empfängnis abgelehnt — sanctificatio ante uterum — und die Heiligung im Mutterschoss — sanctificatio in utero — ausgesprochen. Auch Bonaventura (73) weist es mit drei Gründen als unmöglich nach, dass Maria durch eine den Seelen der Eltern verliehene Gnade geheiligt worden sei. Aber er bezieht diese Gedanken aus Bernhards Brief an die Kanoniker von Lyon, und nur Alberts letzter Grund berührt sich mit dem ersten bei Bonaventura.

Der zweite Artikel fragt: «An caro beatae virginis fuit sanctificata ante animationem vel post?» — Eben hat Albert die Erklärung, Maria sei vor der Empfängnis, nämlich in ihren Eltern, geheiligt worden, als unhaltbar zurückgewiesen. Jetzt wendet er sich der zweiten Erklärung der unbefleckten Empfängnis, dem Vorschlag einer Reinigung des Fleisches, zu und fragt, ob vor oder nach der Beseelung des Fötus. Bereits in dem Werk *De incarnatione* hat Albert die Behauptung widerlegt, die Gnade sei früher als die Seele gekommen. Das war ja die am meisten vorgebrachte Erklärung für die Lehre von der unbefleckten Empfängnis (74). So eröffnet Albert hier die Diskussion mit der Feststellung: «Hoc enim quidam praesumpserunt dicere...» (46b). Es folgen sieben Gründe, von denen zwei (6 und 7) auch von Johannes von La Rochelle dargeboten werden, und einer (2) — die Arche als Vorbild Marias — auch von Bonaventura (76).

(73) An dem in der vorletzten Anmerkung angegebenen Ort.

(74) Man vergleiche das Scholion der Werke Bonaventuras (*Super III Sen.* S.64 f.).

(75) *Summa Alexandri* IV n.77 S.115.

(76) In *III Sent.* d.3 p.1 a.1 q.2 (67a).

In der Hauptantwort spricht Albert mit einer Deutlichkeit, die nichts zu wünschen übrig lässt (77), seine Auffassung aus: «Dicimus, quod beata virgo non fuit sanctificata ante animationem. Et qui dicunt oppositum, est haeresis condemnata a beato Bernardo in epistula ad Lugdunenses et a magistris omnibus Parisiensibus» (47a) (78). Wohl keiner der grossen Theologen der Hochscholastik, die alle — vor Duns Skotus — mit Albert einig gehen, hat die von ihm vertretene Lehre von der Heiligung nach der Beseelung als Glaubenssatz ausgegeben und die andere Meinung, die im Dienst der Lehre von der unbefleckten Empfängnis stand, als Häeresie hingestellt. Bonaventura nennt seine ablehnende Meinung (79) 'communior et rationabilior et securior'. Gerade dadurch aber, dass Albert die ältere Fassung der Lehre von der unbefleckten Empfängnis mit auffallendem Nachdruck zurückweist — keine heiligende Gnade ohne die Seele —, hat er der folgenden Entwicklung ein Hindernis aus dem Weg geräumt.

Nach der Festlegung des Zustandes, in dem Maria geheiligt wurde, gibt Albert, soweit möglich, eine Bestimmung des Zeitpunktes. Daher stellt er im fünften Artikel die Frage: «Utrum post animationem et ante nativitatem ex utero sanctificata fuerit» (48). - Zwei Stellen, in denen Augustinus die Wiedergeburt von der Geburt abhängig macht, scheinen gegen eine Heiligung im Mutterschoss zu sprechen. Für eine vorgeburtliche Heiligung wird auf die im vorausgegangenen Artikel für Jeremias und Johannes den Täufer herangezogenen Bibelstellen verwiesen. Zu ergänzen ist dabei die Schlussfolgerung vom Geringeren zum Grösseren, die besonders seit Bernhard üblich war. Die Hauptantwort spricht zunächst die Tatsache der vorgeburtlichen Heiligung Marias aus. Tag und Stunde, so fährt Albert fort, könne jedoch kein Mensch kennen, höchstens durch eine Offenbarung. Nur sei es wahrscheinlicher, dass sich die Heiligung bald nach der Beseelung ereignet habe als nach einer langen Wartezeit (80), wobei mitzudenken ist, dass für Jere-

(77) Dionysius der Karthäuser sagt zur Stelle: «Siquidem Albertus in Scripto satis fortiter asserit...» In *III Sent.* d.3 q.1, Tournai 1904, 97D.

(78) *Super IV Sent.* d.6 a.9 wird die gleiche Frage erörtert, aber unter ausdrücklicher Beschränkung auf Jeremias und Johannes (B.29, 135-138). Dort wird zweimal auf das *Scriptum super III Sent.* Bezug genommen. - Von Bedeutung ist dort folgender Satz: «Si autem obiciat aliquis, quod potuit Deus causam infectionis amovere a corpore, et tunc anima non inficeretur, cum infunditur: dicendum, quod potuit Deus facere. Sed non decuit iustitiam, quia omnes in peccatis concipiendos condemnavit. Praeterea, ille qui sic conciperetur, non esset sanctificatus ex hoc, sed esset in statu innocentiae primae. Et hoc non esset decor iustitiae, sed esset deformitas, quod unus indigeret redemptore et alter non.» (B.29, 137/38). Albert gibt hier also das 'Potuit' zu. Er gehört somit nicht zu jenen, von Bonaventura angegriffenen Theologen, die zur Bewahrung vor der Erbsünde 'unmöglich' sagen. Das 'Decuit' aber lehnt Albert ab, und zwar mit Rücksicht auf Gottes Gerechtigkeit, die über alle auf dem gewöhnlichen Weg Empfangenen die Belastung mit der Erbsünde verhängt habe, sowie mit Rücksicht auf die allgemeine Erlösungsbedürftigkeit. Vielleicht hätte ein stärkeres Betrachten Marias als künftiger Mutter des Erlösers verbunden mit einem Blick auf die Barmherzigkeit Gottes, die ja ebenso eine bewahrende wie eine befreiende Erlösung wirken kann, Albert dem Grossen das 'Decuit' nahebringen können.

(79) In *III Sent.* d.3 p.1 a.1 q.2 (67b).

(80) «Solutio. Dicendum, quod ante nativitatem ex utero sanctificata fuit. Sed quo die vel qua hora nescire quemquam hominem nisi per revelationem. Nisi quod probabilius est, quod cito post animationem conferatur, quam longe exspectetur» (48b). - Auch Thomas macht sich diese Zeitbestimmung vorsichtig zu eigen: «Credetur enim, quod cito post conceptionem et animae infusionem fuerit sanctificata», *Quodlibet VI* q.5 a.7. - G. DE ROSA, *Problema di esegesi tomistica*: *Marianum* 10(1948) 143 f.

mias und Johannes die Heiligung erst lange nach der Beseelung angesetzt wurde.

Was den Zeitpunkt betrifft, denkt also Albertus Magnus genau wie Bernhard, Alexander von Hales, Bonaventura, Thomas, Petrus von Tarentaise, Richard von Middleton, Heinrich von Gent und viele andere, auch der Verfasser des unter Alberts Namen überlieferten *Mariale*. Obwohl sie annahmen, Maria habe sich die Erbsünde zugezogen, standen sie doch einhellig zu einer Heiligung im Mutterschoss, und zwar, wenn nicht sofort im zweiten Augenblick, dann jedenfalls nach kurzer Zeit (81). Dieser Bestimmung — cito post animationem — spricht auch Albert hier die grössere Wahrscheinlichkeit zu, obwohl er sich im Traktat *De natura boni* und in dem Werk *De incarnatione* noch nicht dazu geäussert hat.

Hier ist auch der entscheidende Grund namhaft gemacht, weshalb die Theologen vor Duns Skotus nicht zur Annahme der unbefleckten Empfängnis gelangt sind: «Sed quo die vel qua hora nescire quemquam hominem nisi per revelationem». Sie erkannten damals noch nicht, dass das Privilegium der Gottesmutter, das seit 1854 als Glaubenssatz festgestellt ist, im Depositum fidei enthalten war. Zwar wurde in manchen Kirchen das Fest der Empfängnis Marias begangen, und einige Fromme traten für die Heiligung im Augenblick der Empfängnis ein. Aber die Kirche von Rom hatte das Fest nicht übernommen, und die Lehre von der Sanctificatio in utero war von der Tradition gestützt, im 13. Jahrhundert noch mehr als zur Zeit Bernhards, weil gerade seine Stimme ein grosses Gewicht hatte. Daher sahen die Theologen des 13. Jahrhunderts nicht den Offenbarungscharakter des Privilegiums von der unbefleckten Empfängnis — Albert verlangt hier zur sichern Kenntnis von dem Augenblick der Heiligung eine Offenbarung —, und so hielten sie sich gegenüber der Bewegung der Frömmigkeit zurück, wie es ihre Pflicht war, so sehr sie auch bereit waren — wie ihre Darlegungen bekunden —, den Zeitpunkt der Heiligung Marias ganz früh anzusetzen und die Wirkung der Heiligung als einzigartig herrlich darzustellen. Wie sehr ihnen die rechte Lehre ein ernstes Anliegen war, geht daraus hervor, dass Albert dem Fest und der Lehre gegenüber nicht einmal das Zugeständnis macht: «Pium est credere», wozu er sonst doch immer neigt, wenn seine theologischen Prinzipien es zulassen (82).

Die zweite Fragenruppe (aa.6-10) hat die Grösse der Heiligungsgnade als Thema. Daher lautet die Überschrift des sechsten Artikels: «Quanta fuit sanctificatio in utero?» — Vorerst werden vier Erklärungsversuche aufgezählt (83). Gemäss dem ersten wäre mit dem Formalelement der Erbsünde auch deren Materialelement getilgt worden, was Albert mit den überlieferten Ausdrücken 'Reatus' und 'Actus' wiedergibt. Diese Meinung wird mit Beru-

(81) Man vergleiche das Scholion in der Bonaventura-Ausgabe (*Super III Sent.*, S.64b). — Auch die Übersicht bei Antonin von Florenz OP., zitiert von PETRUS DE ALVA ET ASTORGA OFM., *Bibliotheca virginialis* II, Madrid 1648, 448-452; 724-729.

(82) Etwa im vorhergehenden Artikel: «Et ex opposito nihil prohibet, immo pium est credere de beata virgine, quod caro eius etiam ex primis complexionantibus in matre non ita fuit fervida ad libidinem sicut caro alterius. Hoc tamen non potest probari aliter, nisi quia pium est credere». *Super III Sent.* d.3 a.4 ad 5 (B.28, 47 f.).

(83) Während BONAVENTURA, *In III Sent.* d.3 p.1 a.2 q.2 (753) nur drei Meinungen vorführt, stellt THOMAS, *Summa theol.* III q.27 a.3 die vier von Albert erwähnten vor.

fung auf Johannes von Damaskus und Petrus Lombardus, die von einer weiteren Heiligung bei der Menschwerdung sprechen (84), zurückgewiesen.

Zurückgewiesen wird ebenfalls der zweite Versuch, die seelische Situation Marias zwischen der ersten und der zweiten Heiligung darzustellen: «Quod habuit (fomitem) secundum habitum, sed non secundum actum inclinandi in malum» (49). Dass der sinnliche Teil in Maria gegen den höheren Teil überhaupt nicht aufbegehrt habe — worin ja die Begehrlichkeit besteht —, findet Albert unverständlich, da eine aktive Kraft immer irgendwie in die Tat dränge (85). Die Begehrlichkeit habe sich wohl in Maria geregt, sei aber durch den Willen gezügelt worden und daher nicht in Erscheinung getreten. Die hier abgelehnte Erklärung deckt sich, wie es scheint, mit der von Bonaventura (fomes consopitus), Thomas (fomes ligatus) und Hannibaldus (fomes impeditus per gratiam) vertretenen (86).

Sodann gibt Albert als zwei verschiedene Meinungen wieder, was bei Alexander von Hales und Johannes von La Rochelle zu einer einzigen verbunden erscheint (87). Die Heiligung im Mutterschoss habe Maria persönlich von der Unordnung der Begehrlichkeit befreit, nicht aber als Prinzip neuen Lebens, sodass die zweite Heiligung notwendig blieb für die Mutterschaft Marias. Vielleicht auch habe die erste Heiligung nur das Geneigtsein zum Bösen gebannt, wogegen die Schwierigkeit, das Gute zu tun, erst in der zweiten Heiligung behoben worden sei. Bonaventura findet diese Erklärung seiner Ordensgenossen schwer verständlich, obgleich er sie für vernünftig und wahrscheinlich hält. Sie findet die Zustimmung Hugos von Saint-Cher und des Albertschülers Hugo Ripelin von Strassburg (*Compendium theologiae veritatis*), wird aber von Thomas widerlegt und konnte sich nicht durchsetzen. Albert spricht dieser Meinung die Grundlage in der theologischen Tradition ab: «De aliis solutionibus videtur dicendum, ut procedunt obiectiones, quia illae fundamentum dicti sui a senioribus non habent» (49b).

In der Hauptantwort entwickelt Albert, wie in dem Werk *De incarnatione*, seine eigene Theorie von der fortschreitenden Schwächung der Begehrlichkeit entsprechend der Habitus-Lehre: «Dicendum sine praeiudicio, quod habitus fomitis dupliciter consideratur. In vigore suo, scilicet inclinans, quantum est de se, ad mortale peccatum et veniale; et in habitu tantum, et in dispositione tantum» (49a). Die erste Heiligung bewirkte also, dass die Auflehnung der Sinnlichkeit nicht zur Sünde treiben konnte, weder zur lässlichen noch zur schweren Sünde (88), und liess somit Stoff für die zweite (quoad habitum tantum) und die dritte Heiligung (quoad dispositionem tantum). Durchgesetzt hat sich als allgemein angenommen die erste von Albert ge-

(84) *Sent.* III d.3 c.1, Quaracchi 1916, 558, wo auch Johannes von Damaskus zitiert wird.

(85) In der *Quaestio de aurcola* (Cod.Vat.lat.781, f.21bv) spricht Albert von einem Widerstreit in der Seele Marias: «Ad obiectum dicendum, quod pugna fuit in ipsa. Sed nimia constantia animi fecit, ut pugnam non sentiret, et in hoc est commendabilis. Unde tentatio se habuit ad ipsam sicut gutta aquae ad caminum».

(86) HANNIBALDUS, *In III Sent.* d.3 a.2 (unter den Werken des Thomas, Rom 1570, XVII f.82va).

(87) *Summa Alexandri IV* n.79 (S.119b), wo zum Vergleichen auf eine Stelle aus dem ersten Teil der *Summa (Alexander)* hingewiesen wird (Anm. 7).

(88) Die Erstbewegung, die ja unter die lässliche Sünde fällt, wird nur im Traktat *De natura boni* eigens genannt. Im Verkündigungstraktat (*De incarnatione*) und hier im *Scriptum* tritt sie nicht mehr auf.

nannte Meinung, die sich ohne weiteres aus dem Dogma nahelegt, sofern jene Wirkung der Urgerechtigkeit, wodurch der Leib der Seele und die Seele Gott untergeordnet blieb, der unbefleckt Empfangenen nicht fehlen kann.

Der siebte Artikel ist nur eine Ergänzung des vorhergehenden. Darin wird hervorgehoben, dass die zweite Heiligung die Begehrlichkeit als seelisches Gehaben (quoad habitum) vernichtete, wie die dritte den Rest (quoad dispositionem) wegnahm (50a). Gerade bei der dritten Heiligung, im Augenblick der Empfängnis Christi, strahlte der Glanz der Sündenreinheit Christi voll auf die Mutter zurück, was veranschaulicht wird mit Ez. 43, 2, wie schon in der Schrift *De incarnatione* und später auch bei Thomas (*Summa theologiae* III q. 27 a. 3 sol.).

Im achten Artikel nimmt Albert wiederum die Gelegenheit wahr, die Herrlichkeit der Heiligung Marias zu unterstreichen durch einen Vergleich mit Jeremias und Johannes. Zugegeben wird, dass der Prophet und der Täufer lässliche Sünden begangen haben. Von Maria aber heisst es: «Dicendum, quod beata virgo numquam peccavit» (51a), und gleich darauf wird mit Augustinus hinzugefügt: «Propter honorem Domini». Angemerkt wird noch mit theologischem Takt, dass Maria damit der Sündenreinheit Christi nicht zu nahetritt. Denn Christus hatte weder die Erbsünde noch eine persönliche Sünde. Maria jedoch hat sich die Erbsünde zugezogen und wurde dann von ihr befreit. Der Rest ist — wie *De incarnatione* tr. 2 q. 2 a. 7 — ein Berechtigungsnachweis für die Überlieferung, dass die Heiligung im Mutterschoss nur dem Propheten Jeremias und dem Täufer Johannes geschenkt wurde und die andern Propheten, die Patriarchen, Job und andere ihrer nicht gewürdigt wurden. Ein Grund dafür ist — wie *De incarnatione* —, dass diese besondere Gnade eine betonte Beziehung zu den Werken der Vollkommenheit, namentlich zur Enthaltbarkeit habe. Daher wurden die Patriarchen nicht vor der Geburt geheiligt. Der andere Grund liegt in der ausserordentlichen Christusbezogenheit, die bei Jeremias (89) und Johannes — und nur bei ihnen — in der ausdrückhafteren Verkündigung des Erlösers besteht, bei Maria jedoch in ihrem Muttersein: «Sed prae omnibus illa recepit sanctitatem, quae sic ad sanctitatem accessit, ut de ipsa sumeretur, quod Deo uniretur» (51).

Auch hier im *Scriptum* — wie *De incarnatione* — liegt Albert dem Grossen viel an der Frage, ob die vorgeburtliche Heiligung den so Begnadeten, besonders Maria, die Befestigung verlieh. Vielfach sprach man Maria, wenigstens seit der Menschwerdung Christi, die Unfähigkeit zum Sündigen zu, da die Befestigung nicht nur ein Vorrecht der Glorie, sondern schon der vollendeten Gnade sei (90). Das *Mariale super Missus est* lässt die Befestigung Marias sogar mit der Heiligung im Mutterschoss einsetzen. Hier im neunten Artikel bleibt Albert bei seinem früheren Urteil, wonach die Befreiung von der Begehrlichkeit nicht die Befestigung einschliesst. Mit dem Blick auf Maria fügt er hinzu, sie sei von der Hinneigung zur Sünde, die mit der Begehrlichkeit gegeben ist, befreit worden: «Ut scilicet ex parte habitus non habuerit inclinans» (52a). Diese Formulierung lässt vermuten,

(89) Auf Grund der Stelle Ier. 31, 22 (femina circumdabit virum), die von Hieronymus und den Kommentatoren und Theologen des Mittelalters messianisch und marianisch gedeutet wurde. Diese Deutung ist aber nicht haltbar. F. NÖRSCHER, *Jeremias*, Würzburg 1947, 106.

(90) JOHANNES VON LA ROCHELLE, *Summa fratris Alexandri IV* n. 82 S. 124 f.

dass die Sünde nicht als vollständig ausgeschlossen betrachtet wird. Tatsächlich gibt Albert an anderer Stelle eine Ergänzung hierzu. *Super III Sent.* d.3 a.24: «Dicendum, quod est posse ex habitu inclinante et est posse ex libertate arbitrii. Et posse ex habitu inclinante ad peccandum vicerat beata virgo, sed habuit ex libertate arbitrii» (B.28, 62a). - Marias Inneres war vollkommen geordnet, sodass von dort keine Gefahr der Sünde kommen konnte, aber die Entscheidungsfreiheit, und damit diese Möglichkeit der Sünde, wurde ihr im Erdenleben nicht genommen, da sie noch nicht im Zustand der Seligen lebte, deren Vorrecht die endgültige Befestigung ist. Maria besass das 'Posse non peccare' des Urstandes, nicht aber das 'Non posse peccare' des Vollendungszustandes. Sie war nicht — was das *Mariale super Missus est* ihr teilweise zugesteht — «in statu glorificatorum et ultra statum innocentiae per se» (62a). Auch in diesem Punkt, den Albert für wichtig hält, ist die Entwicklung über ihn hinausgegangen, sofern die Theologie seit der Feststellung des Dogmas in der gnadenhaften Unsündlichkeit eine Auswirkung der unbefleckten Empfängnis erblickt.

Im letzten (10.) Artikel vergleicht Albert — wie schon im Traktat *De natura boni* und in dem Werk *De incarnatione* — die Heiligungsgnade mit der Taufgnade. Sprach er dort nur von der grösseren Herrlichkeit der vorgeburtlichen Heiligung, so wägt er hier genauer ab. Was zum Heil wesentlich ist, nämlich die Hinwendung zum Guten und die Abwendung vom Bösen, darin überragt die Heiligungsgnade. Die Einprägung des sakramentalen Siegels und die Öffnung der (Himmels-) Pforte ist aber ein Vorzug der Taufe, sofern in ihr in besonderer Weise das Leiden Christi wirksam ist. In der Entgegnung auf den Einwand lässt Albert es offen, ob Maria und der Täufer Johannes wegen des Siegels die Taufe empfangen hätten (52b), was er einige Jahre später eher bejaht (91). Was da über die Öffnung der Himmelspforte gesagt ist, wird verständlich mit Hilfe der ziemlich gebräuchlichen Frage, ob Maria, falls sie vor dem Sterben und Auferstehen Christi gestorben wäre, in den Himmel gekommen wäre. Was aber allgemein verneint wird, da Christus erst die himmlische Heimat erschlossen hat. Insofern ist demnach die Taufe über die vorgeburtliche Heiligung zu setzen (92).

Andere Wirkungen der Heiligung im Mutterschoss erwähnt Albert nicht, etwa diese, dass die darin verliehene Gnade sich auch auf Marias Mitmenschen derart auswirkte, dass Maria nicht Gegenstand einer geheimen Begierde werden konnte. Diesem Freisein Marias von der 'Concupiscentia passiva' begegnet man bei Johannes von La Rochelle, Richard von Saint-Laurent, Bonaventura, im Sentenzenkommentar des Thomas und im *Compendium super Ave Maria* unter Alberts Namen (93).

Beim Rückblick auf das *Scriptum super III Sent.* ergibt sich also zunächst, dass Albert hier das im Verkündigungstraktat Gesagte beibehält und vervollständigt. Zuerst wendet er sich dem Zustand zu, in dem die Heiligung

(91) «...et Ioannes et beata virgo, ut puto, fuerunt baptizati». *Super IV Sent.* d.6 a.9 ad quaest.4 ad 1 (B.29, 138b).

(92) *Super IV Sent.* d.6 a.9 ad quaest.3 (B.29, 138a) lässt Albert diesen Grund aus und erwähnt nur die Einprägung des Siegels als Vorzug der Taufe gegenüber der vorgeburtlichen Heiligung.

(93) FRIES, *Mariologische Schriften* 92.

Marias sich ereignete. Dabei stellt er fest, dass Maria nicht vor ihrer Empfängnis geheiligt wurde, sondern nach der Empfängnis, aber vor der Geburt. Besonderen Nachdruck legt er darauf, dass die Heiligung nicht vor der Beseelung geschah. Das ist ihm Glaubenssatz. Für wahrscheinlicher hält er es andererseits, dass die Heiligung Marias sich alsbald nach der Beseelung vollzog, cito post animationem. Mit dieser Zeitbestimmung geht er über seine älteren Werke hinaus. Ausserdem spricht er aus, dass zu einer genauen zeitlichen Festlegung der Heiligung eine Offenbarung nötig wäre, womit er zu verstehen gibt, dass er für die Verknüpfung der Heiligung mit dem Augenblick der Empfängnis keine Grundlage in der Offenbarung erkannte. Die Auffassung einer unbefleckten Empfängnis Marias lässt er in der Form, wie sie damals vorgetragen wurde — Heiligung vor der Empfängnis oder vor der Beseelung — nicht einmal als fromme Meinung gelten. Vielmehr verurteilt er die Annahme einer Begnadung vor der Beseelung als Häresie. Doch gibt er an einer Parallelstelle im *Scriptum super IV Sent.* die Möglichkeit einer Bewahrung der Seele vor der Erbsünde zu. Er fügt jedoch dem 'Potuit' des bekannten Axioms nicht das 'Decuit' hinzu, eben auf Grund des Urteils der Gerechtigkeit Gottes, das alle in der Sünde Empfangenen betrifft.

Nach dem Zustand und dem Zeitpunkt sucht er die Grösse der Heiligung Marias im Mutterschoss darzustellen. Dabei setzt er sich mit vier Meinungen auseinander, die mit der Verleihung der Kindschaftsgnade einen je verschiedenen Grad der Befreiung von der Begehrlichkeit verbanden. Bei der vorgeburtlichen Heiligung Marias wurde die Begehrlichkeit noch nicht gänzlich getilgt. Das ist ihm eine überlieferte Lehre. Auch eine solche Bindung der Begehrlichkeit, dass der niedere Teil der Seele sich überhaupt nicht gegen den höheren auflehnt und nicht zum Bösen gelockt hätte, weist Albert zurück. In der Seele Marias hat ein Widerstreit stattgefunden, obwohl er leicht aufzulösen war und keine Gefahr der Sünde verursachte. Sodann lehnt Albert die Auffassung der älteren Franziskaner als Neuerung ab, wonach die Heiligung so zu verstehen wäre, als wäre Maria zwar persönlich von der Begehrlichkeit befreit worden, nicht aber als Prinzip neuen Lebens, sodass die zweite Heiligung für die Mutterschaft Marias notwendig blieb. Auch ist es nicht so, dass im Mutterschoss zwar der Zug zum Bösen genommen, nicht aber das Hindernis zum Vollbringen des Guten behoben worden wäre. Nach der Auffassung Alberts wurde die Begehrlichkeit als Kraft, die zur Sünde treibt, stillgelegt, und nur soweit sie zur Sünde treibt. Aber als seelisches Gehaben (*habitus*) und als Anlage (*dispositio*) machte sie eine zweite und eine dritte Heiligung erforderlich. Hier wird wieder die Verknüpfung der Reinigung Marias mit der aristotelischen *Habitus*-Lehre sichtbar.

Bei einem Vergleich mit Jeremias und Johannes dem Täufer wird Maria, die nie gesündigt hat, hoch über alle erhoben, auf Grund ihrer nur einmal möglichen Verbindung mit Jesus in der Mutterschaft. Aber die endgültige Befestigung im Guten erkennt ihr Albert nicht zu. Sie war gewiss befreit von der zur Sünde drängenden Begehrlichkeit, besass jedoch, solange sie auf Erden lebte, die Entscheidungsfreiheit und damit einen Zugang zur Sünde. Sie hatte das 'Posse non peccare' des Urstandes, nicht aber das 'Non posse peccare' der Vollendung. Während die Taufe auch das Taufsiegel verleiht, wirkt sich die vorgeburtliche Heiligung mächtiger aus in dem, was zum Heil wesentlich ist, in der Hinneigung zum Guten und im Widerstand gegen das Böse. Soweit es seine theologischen Voraussetzungen gestatten, trägt somit

Albert eine einzigartige, alsbald nach der Beseelung erfolgte Heiligung Marias vor.

4) Wiederum berührt Albert das Thema der Heiligung Marias in der Isaiaspostille. Wenn dieses Werk hier an vierter Stelle genannt wird, soll über das zeitliche Verhältnis zum Lukaskommentar, der auch noch zur Befragung ansteht, nichts ausgesagt werden. Die relative Chronologie, namentlich zwischen den exegetischen, nach 1250 verfassten Schriften Alberts, ist ja noch nicht ausgemacht (94).

Super Is. 11, 1, (virga) spricht Albert die Empfängnis Marias in der Erbsünde und die Heiligung im Mutterschoss aus: «Mater enim, quamvis in originali peccato concepta sit, tamen ante nativitatem mundata ad rectitudinem deducta est. Propter quod 'mater honoris et honestatis' vocatur» (162).

In dem Fragment der Jeremiaspostille entwickelt Albert, wie schon in den früheren Werken, die Zahl der im Mutterschoss Geheiligten und die Rangfolge ihrer Heiligung. *Super Ier.* 1, 5 — sanctificavi te — heisst es nach Ausschluss anderer Personen der Heilsgeschichte über Maria, Johannes und Jeremias: «Nec mirum, si prae aliis acceperunt in utero sanctificationem, qui ad eum qui sanctus fuit in utero, speciale actu et verbo acceperunt officium, virgo beata scilicet exhibendo, praecursor viam praeparando, et vates praefigurando et praemonstrando. Et quamvis virgo mater superlativum ex privilegio acceperit, praecursor etiam comparativum, propheta Ieremias positivo non caruit (95). - Primum ergo locum beata virgo habuit, quae specialem coram Deo gratiam invenit; secundum habuit praecursor, qui viam gratiae praeparavit; tertium vero propheta Ieremias, qui huius gratiae fuit praenuntiator (96). - Maria hat der Welt den Erlöser gebracht und dadurch viel näher und wirksamer am Werk der Erlösung mitgewirkt als alle Propheten. Darum wurde sie noch früher und herrlicher geheiligt als Jeremias und Johannes. Diese Erwägung hat, wie bereits zu beobachten war, die Vorliebe Alberts.

5) Aus dem Lukaskommentar, der einen Hinweis auf die 'Praefatio episcopalis dedicationis ecclesiae' enthält und daher wohl nach 1260, dem Jahr der Bischofsweihe Alberts, redigiert worden ist, wenn nicht erst nach 1270 (97), ist vornehmlich eine zusammenfassende Stelle herauszuheben. Die fortschreitende Heiligung Marias ist der Inhalt dieses Abschnittes (1, 35). Maria wurde zunächst im Mutterschoss von aller Sünde gereinigt. Jedoch wurde damit nicht zugleich die Begehrlichkeit, das Aufbegehren des Fleisches wider den Geist, ausgelöscht, sondern nur derart gebunden, dass sie nicht zur Sünde trieb, weder zur lässlichen noch zur schweren Sünde. Dann übte sich Maria in guten Werken, und dadurch kam zur Bindung der Begehrlichkeit deren weitere Schwächung hinzu, sodass die Unordnung nicht mehr spürbar war. Bei der Empfängnis Christi wurde die Begehrlichkeit schliesslich ganz ausgemerzt (B.22, 100a).

(94) *Postilla super Isaiam* (Ed. Colon. XIX, Münster i. Westf. 1952, S.XIX f.).

(95) *Ebd.* 634⁸⁰⁻⁸⁷.

(96) *Ebd.* 634⁸³⁻⁸⁸.

(97) J.M. Vosté, *S. Albertus Magnus sacrae paginae magister I*, Rom 1932, 12.

Das ist der Sache nach die beständige Lehre Alberts, allerdings mit kleinen Unterschieden. Die Tatsache der Belastung Marias mit der Erbsünde wird unterstellt. Die erste Heiligung nahm alles Sündhafte von Maria weg. Das Positive, die aussergewöhnliche Begnadung, wird hier nicht eigens hervorgehoben, aber vorausgesetzt, wie die Betonung des hervorragenden Tugendlebens Marias zeigt. Aber hier wie in all seinen Darlegungen ringt er mit sich wegen der negativen Seite der Heiligung, die sich gegen die Begehrlichkeit richtet. Seiner früheren Meinung, dass die Begehrlichkeit durch die vorgeburtliche Heiligung nicht ganz getilgt wurde, bleibt er auch hier treu. Nur verwendet er hier zum ersten Mal den auch sonst — bei Thomas, Petrus von Tarentaise, Hannibaldus und andern — gebräuchlichen Ausdruck 'Fomes ligatus'. Verdeutlichend setzt er aber sogleich die Bestimmung hinzu, die er vom ersten bis zum letzten Werk anbringt: «(sed ligatus) ut nec in actum venialis neque mortalis posset moveri» (98). Er nimmt die Bindung also nicht absolut, sondern nur in dem Sinn, dass die Begehrlichkeit in keiner Weise zur Sünde trieb. Die weitere Stufe, die in der Bewährung Marias liegt und in der dadurch eintretenden Schwächung der Begehrlichkeit, behält er auch hier bei. Nicht aber erwähnt er mehr die Heiligung bei der Überschattung durch den Heiligen Geist, wohl weil er sie mit jener bei der Empfängnis Christi in eins setzt. Durch dieses zweite besondere Handeln Gottes an Maria lässt Albert die Begehrlichkeit vollständig behoben sein, sodass von da an kein Widerstreit mehr in Maria stattfand. Auch die Verknüpfung des Reinigungsprozesses mit der Habitus-Lehre, die ein dreifaches Eingreifen Gottes zur Voraussetzung hatte, vollzieht er hier nicht.

Einmal wandelt er den Gedanken der Gnadenfülle Marias in einer Folge von Bildern ab. Dabei fasst er die Herrlichkeiten Marias so zusammen: «Plenitudo mentis communis est cum sanctis; plenitudo ventris specialiter virginis matris; plenitudo assumptionis est plenitudo Dei ad nos unionis... Ex prima est pura; ex secunda nitet ea qua sub Deo nequit similior inveniri, puritate; ex tertia candet puritate divina» (99). - Dieses Wort vom Glanz göttlicher Reinheit, den er schliesslich über Maria ausgebreitet erblickt, erinnert an eine Stelle in seinem ersten Werk (*De natura boni*), wo er lange bei der «privilegierten oder göttlichen Jungfräulichkeit» Marias verweilt, und bekundet seine ganz hohe Auffassung von der Reinheit und Heiligkeit der Gottesmutter.

* * *

Überaus gesegnet denkt sich Albertus Magnus den Eintritt Marias ins Dasein. In der Ordnung der Erlösung stehend, auch der Seele nach, verfiel sie zwar zuerst der Erbsünde, wurde aber als erwählte Mutter des Erlösers sogleich von Gott als Kind angenommen und mit allen Tugendkräften und

(98) Auch *Super Luc.* I, 35 macht Albert auf den Unterschied zwischen Maria einerseits und Jeremias sowie Johannes anderseits aufmerksam. Diese beiden wurden durch die Heiligung im Mutterschoss soweit ausgezeichnet, dass sie nicht zur schweren Sünde getrieben wurden. Maria aber empfand auch keinen Anreiz zur lässlichen Sünde (B.22, 30a). Albert hält jede, auch die geringste (persönliche) Sünde für unvereinbar mit der Gottesmutterchaft Marias.

(99) *Super Luc.* I, 28 (gratia plena) = B.22, 61a.

Gaben des Heiligen Geistes erfüllt. Durch dieses wunderbare Handeln Gottes an ihr wurde auch die ungeordnete Begehrlichkeit so festgelegt, dass von daher kein Anreiz zur Sünde und keine Behinderung der Tugendübung kam. Marias Bewährung hinwieder — sie lebte mit ihrem ganzen Denken und aller Lust im Worte Gottes, sagt Albert einmal — stärkte die Gegenkräfte gegen die Begehrlichkeit und erwirkte ihr von Gott, dass sie immer tiefer in die Gnade hineingenommen und schliesslich von den letzten Resten der Begehrlichkeit befreit wurde, um die Mutter des Erlösers zu werden. Die eigentliche Befestigung im Guten, das Vorrecht der Seligen, wurde ihr auf Erden noch nicht verliehen, da sie immer noch die Entscheidungsfreiheit besass, obschon sie sich immer und ganz für Gott entschied. Andererseits wurde ihr die Verderbnis der Leidensfähigkeit — *Corruptio passibilitatis* — belassen, und so teilte sie das Leiden und Sterben mit ihrem Sohn. Da ihr Leib aber bei der Empfängnis Christi von allem befreit wurde, was mit der Sünde zu tun hat, war er nach dem Tod sofort bereit, ohne Verwesung in den Himmel aufgenommen zu werden. An dieser Zusammenfassung wird offenbar, dass Albert der Grosse in der Zuteilung von Herrlichkeiten an Maria soweit ging, wie seine theologischen Prinzipien trugen. An Marienverehrung ist er kaum zu übertreffen — sicher ist wohl, dass er auch Lieder auf Maria gedichtet hat —, aber für seine theologischen Aussagen über Maria hält er sich an die Schrift und Überlieferung, wie er sie vorfand und verstand.

Dabei ist er nicht zur Annahme der Lehre von der unbefleckten Empfängnis gelangt. Dafür waren einmal seine eigenen theologischen Voraussetzungen unzureichend: das Festhalten an der augustinischen Auffassung von der Erbsünde und deren Fortpflanzung, obgleich ihm die Anselmianische Begriffsbestimmung der Erbsünde bekannt und geläufig war; die Verknüpfung einer erbsündelosen Empfängnis mit der jungfräulichen Empfängnis; die Sorge um die Glaubenswahrheit von der Allgemeinheit der Erbsünde und der Erlösung; die überwiegende Sicht auf Maria als Tochter Adams; die Vernachlässigung der Unterscheidung eines logischen und eines zeitlichen Früher und Später, was gerade bei ihm auffallen muss, da er als einer der Ersten gegen die gewöhnliche Auffassung die Erschaffung der Engel und der ersten Menschen in Gnade vortrug. Ungenügend waren andererseits die Voraussetzungen bei der Lehre von der unbefleckten Empfängnis Marias. Das Fest hatte noch keinen Eingang in die Kirche von Rom gefunden. Die Überlieferung, namentlich Bernhard von Clairvaux, stand der Lehre entgegen, sodass der Glaube und das Bekenntnis der Kirche, auf die sich Albert für die Heiligung Marias im Mutterschoss berief, für die unbefleckte Empfängnis nicht einzutreten schienen. Schliesslich musste auch die Erklärung des Privilegs, wie sie damals gegeben wurde — Heiligung Marias vor der Empfängnis oder vor der Beseelung —, auf Alberts heftige Ablehnung stossen. Aber gerade dadurch hat er für sein Teil etwas beseitigt, was für das Dogma von der unbefleckten Empfängnis ein Hindernis geworden wäre. Auch hat er im Unterschied zu andern, die Bonaventura eigens widerlegt, die Möglichkeit einer Bewahrung Marias vor der Erbsünde gelehrt. So darf man abschliessend feststellen, dass auch Alberts theologische Haltung und Lehre für den Fortschritt des Dogmas, unter vollständiger Wahrung der Ehre des Erlösers Jesus Christus, von grosser Bedeutung war.