



# Bodleian Libraries

UNIVERSITY OF OXFORD

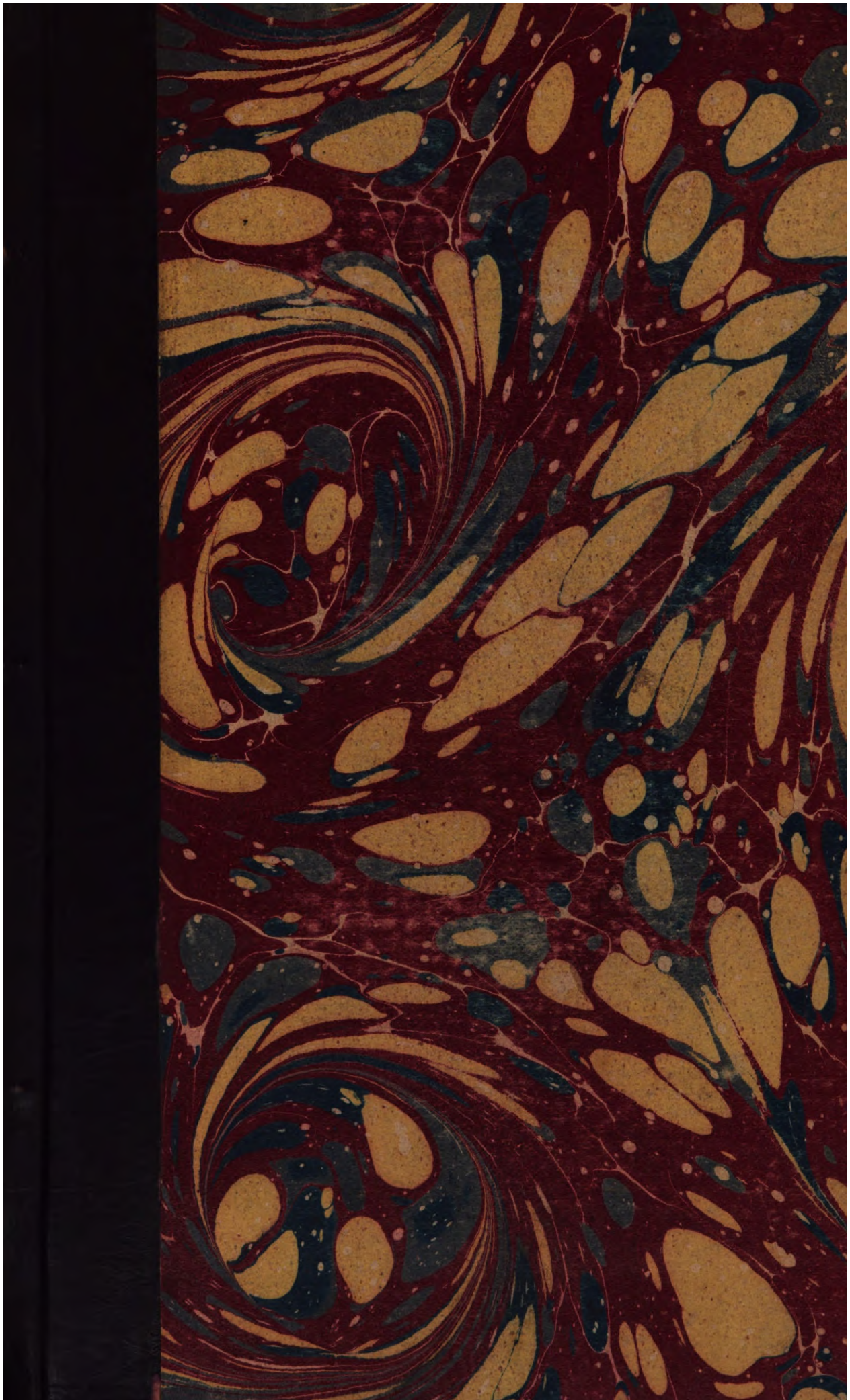
This book is part of the collection held by the Bodleian Libraries and scanned by Google, Inc. for the Google Books Library Project.

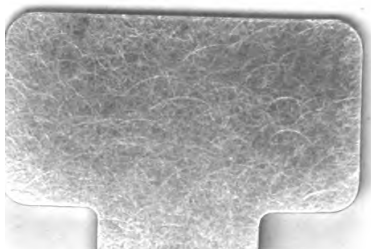
For more information see:

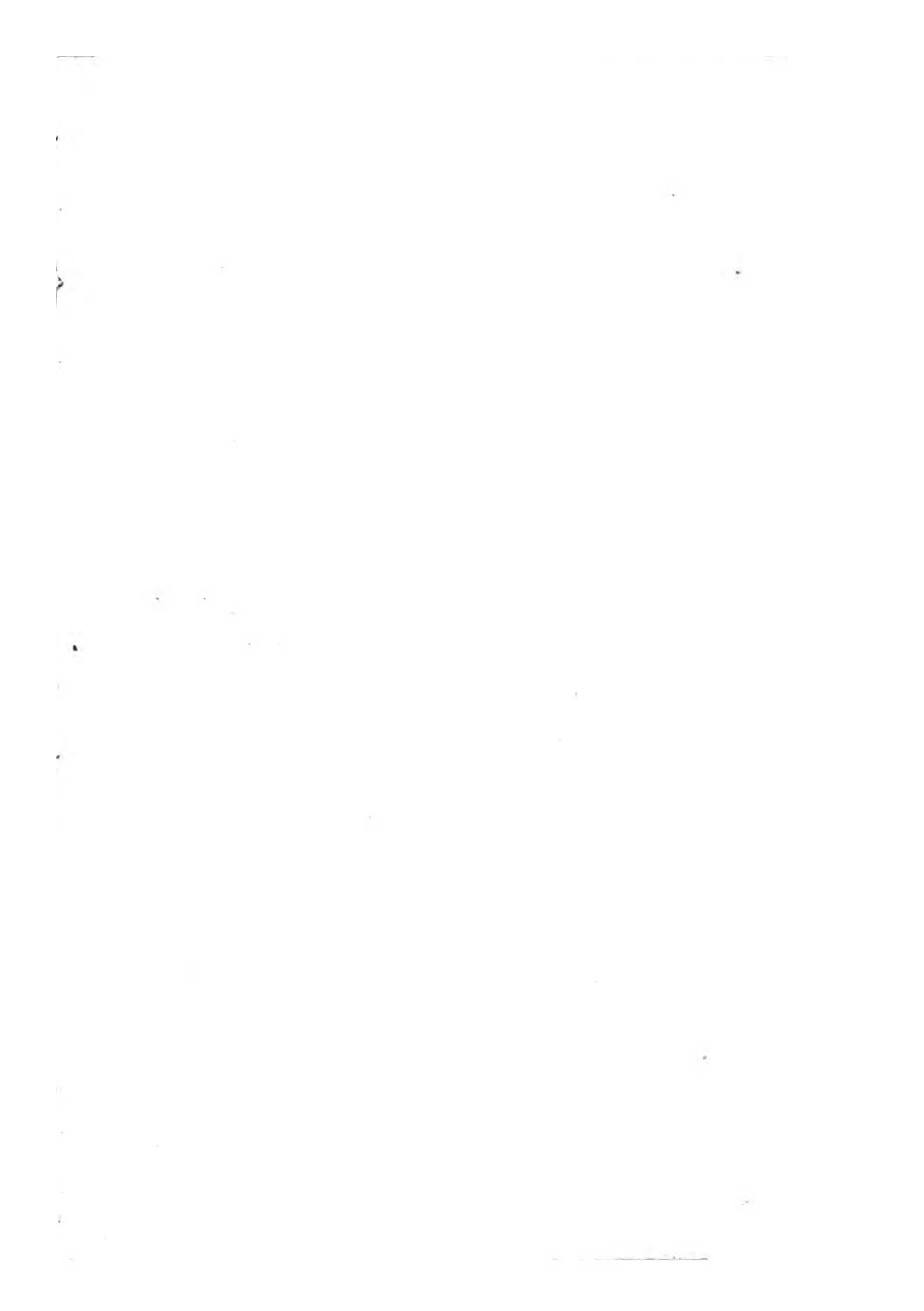
<http://www.bodleian.ox.ac.uk/dbooks>

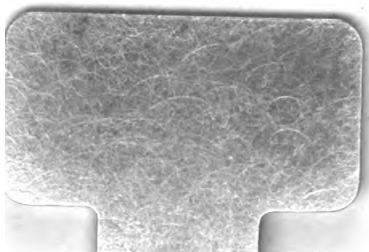


This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 2.0 UK: England & Wales (CC BY-NC-SA 2.0) licence.













# **Dogmatische Mariologie,**

das ist:

**Systematische Darstellung**

sämmtlicher

## **die allerfeligste Jungfrau**

betreffenden Lehrstücke.

---





# Dogmatische Mariologie,

das ist:

Systematische Darstellung

sämmtlicher

## die allerfeligste Jungfrau

betreffenden

### Lehrstücke.

Ein Versuch,

von

H. Oswald,

Lic. der Theol. und Prof. am Seminarium Theoborianum  
zu Paderborn.



---

Paderborn,  
Verlag von Ferdinand Schöningh.

1850.

141. i. 383.

222

1.

11

# MARIAE

SINE LABE ORIGINIS CONCEPTÆ

*ΘΕΟΤΟΚΩ, ΠΑΡΘΕΝΟΜΗΤΟΡΙ, ΑΕΙΠΑΡΘΕΝΩ*

SEXUS FEMINEI

POST DAMNA ET INFAMIAM PROTOPARENTIS HEVÆ

REPARATRICI

SANCTISSIMAE

HAS LABORUM PRIMITIAS,

**IPSIUS**  
**INCLITO NOMINI**

**DICATAS**

**ADMIRABUNDUS COMMENDAT**

**VENERABUNDUS OFFERT**

**SCRIPTOR.**

## V o r r e d e .

---

Eine dogmatische Monographie über die allerseiligste Jungfrau, welche die sämmtlichen, ihre Person sowohl als ihr so hochbedeutendes Verhältniß zur religiösen Geschichte der Menschheit betreffenden, Lehrpunkte — bekanntlich von verschiedener dogmatischer Währung — umfaßt, und zu einem einheitlichen Ganzen wissenschaftlich ordnet, würde, so will es mich bedünken, eben so interessant als wahrhaft zeitgemäß sein. Das Interesse freilich hat das vorliegende Werkchen, welches die ausgesprochene Aufgabe zu lösen unternimmt, selbst auszuweisen; darüber kein Wort in der Vorrede. Zeitgemäß aber scheint mir ein solcher Versuch aus mehrfachen Gründen. Zunächst fehlt es zwar nicht an Werken, welche über Maria handeln, wohl aber an einer Schrift, welche das ganze dogma Marianum im Zusammenhange, mit dogmatischer Schärfe und wissenschaftlicher Gründlichkeit, darstellte. In den dogmatischen Hand- und Lehrbüchern der neuern Zeit wird Mariens nur an zwei Stellen, bei der Lehre von der Erbsünde und von der Inkarnation, in der Regel nur beiläufig und in einigen kurzen Notizen gedacht; kommt's hoch, so wird bei Gelegenheit der Lehre von der Heiligenverehrung etwa noch eine meist ungenügende Bemerkung über den hyperdulischen Cult beigefügt. Durch solche nebensächliche und beiläufige Behandlung wird nicht nur der Gegenstand im Allgemeinen zerrissen und im Einzelnen über's Knie gebrochen, sondern der eigentliche Centralpunkt der hohen Bedeutung Mariens, welche nach meiner vollkommenen Ueberzeugung einzig nur bei zusammenhängender Betrachtung sich herausstellen kann, wird kaum annähernd gewürdigt. Die ältern Dogmatiker haben zwar

in eigenen Traktaten, unter der Rubrik de mysteriis B. M. V. u. dgl. Zusammenhängendes zu liefern versucht; allein ihre Leistungen sind theils der Form wegen weniger genießbar, theils lassen auch sie das, worauf es ankommt, unter der Masse fremdartigen Stoffes nicht recht hervortreten. Zu diesem gesellt sich noch ein anderer Grund. Längst schon hat es mir geschienen, als ob in Bezug auf die h. Jungfrau und ihre Geltung in der Kirche das Leben „frisch und grün“ der „grauen“ Theorie um einige Schritte vorangeeilt sei, und die Wissenschaft sich beeilen müsse, das Versäumte nachzuholen. Mir schien, daß die Dogmatik für so manche in der Liturgie, Ascese und überhaupt in der Praxis, theils von der Kirche selbst offiziell, theils von gottesleuchteten Männern in ihr, angeordnete oder doch hochgebilligte Uebungen, Ehrbezeugungen, Gebets- und Herzensergüsse an Maria kaum die gehörige wissenschaftliche Grundlage böte; und erklärte ich mir aus diesem Zurückbleiben der Theorie gegen das Leben so manche unliebsame Urtheile und Berunglimpfungen außer und sogar innerhalb der Kirche über die katholische Verehrung der Gottesmutter. Ich war und bin, einige Mißbräuche Einzelner allenfalls abgerechnet, weit entfernt, diese praktische Seite der Verehrung Mariens, um mich so auszudrücken, zu verdächtigen: gegentheils, je fester die Ueberzeugung bei mir stand, daß, was immer im constanten Leben der allgemeinen Kirche sich ausprägt, in der Lehre begründet sein müsse, desto größer schien mir die Berechtigung der Wissenschaft, und desto dringlicher die Anforderung an sie, zu der so hoch bevorzugten Verehrung Mariens, wie diese nach ihrem ganzen Umfange vorliegt, die theoretische Basis aus dem Zusammenhange der christlichen Heilsökonomie, zu erforschen und wissenschaftlich en detail festzustellen. Ich hoffe, das Ergebnis dieser Abhandlung werde eine mehr als genügende Rechtfertigung der bezüglichen kirchlichen Praxis selbst da sein, wo diese auf den ersten Blick als überschwenglich erscheinen möchte. Endlich schienen mir die neuerdings vom päpstlichen Stuhle unternommenen Schritte zur endgültigen Erledigung der so lange ventilirten Controverse über die unbefleckte Empfängniß, und daneben

die gegenwärtig, in Folge des durch die Noth der Zeit wieder mehr geweckten katholischen Bewußtseins, sichtlich im Volke zunehmende innige Liebe und Anhänglichkeit an die h. Jungfrau, eine entsprechende Theilnahme des Publikums auch an einer wissenschaftlichen Abhandlung über Maria hoffen zu lassen.

Wiewohl ich daher allerdings hoffe, die theologische Wissenschaft gefördert in etwa zu haben, so hätte mich doch dies allein nicht vermocht, mit vorstehendem Schriftchen ans Licht zu treten. Als eigentliches Ziel meiner Arbeit schwebte mir vielmehr beständig vor, Manchen in der Kirche, welche längst aus vollem Herzen die innigsten Verehrer Mariens sind, über dies und jenes, was sie bisheran mehr im dunklen Drange des Gefühles geahnt, als mit klarem Bewußtsein erkannt haben, ein tieferes Verständniß zu eröffnen; Andere aber — unter ihnen sind viele Edle, — welche (weil sie kälterer Natur, das worüber sie theoretisch sich nicht orientirt haben, auch praktisch desavouiren) den marianischen Cult, wie er thatsächlich im christlichen Volke lebt, mehr hingehen lassen und dulden, als selbst üben und pflegen, auf dem Wege wissenschaftlicher Erkenntniß, für eine tiefere Anschauung und Hochschätzung Mariens zu gewinnen: bei den einen, wie bei den andern also, die Liebe und Verehrung der h. Jungfrau zu vermehren. Ueberaus lohnend würde es für mich sein, wenn der Erfolg bei Vielen meinen Wünschen entspräche.

So sehr ich mich beflissen habe, gerade die Auffassung der Kirche über Maria und ihre Stellung in der Menschheit zu ergründen und darzustellen: so will der Ausdruck „Versuch,“ abgesehen von wissenschaftlichen Fehlgriffen, auch darauf bezogen werden, daß Alles und Jedes, was etwa originell scheinen möchte oder ist, unbedingt dem Urtheile der h. Kirche unterstellt wird, und als nicht geschrieben angesehen werden soll, wenn es auch nur im Entferntesten das katholische Dogma verletzen könnte; wie sich ohnehin von selbst versteht. Doch auf dieser Seite liegt wohl die geringste Gefahr; habe ich geirrt, so könnte es nur per excessum geschehen sein. Und gern will ich mich dann mit dem Grundsatz der Heiligen



trösten, daß in der Liebe und Verehrung Mariens nicht leicht zu viel geschehen könne. Die Schranke, welche freilich stets eingehalten werden muß, die Natur des Creatürlichen, ist nach meiner vollen Ueberzeugung niemals überschritten worden.

Noch habe ich zu bemerken, daß der erste Abschnitt dieses Schriftchens, welcher hauptsächlich die unbefleckte Empfängniß behandelt, im Wesentlichen bereits im „kathol. Magazin“ (4. Jahrg. 6. Heft. S. 705 ff.) abgedruckt war. Derselbe, des Ganzen wegen unerläßlich, erscheint hier umgearbeitet und vervollständigt.

So mögen denn diese anspruchslosen Blätter hinaustreten in die Oeffentlichkeit unseres heutigen, so herz- und gemüthlosen Treibens. Sie schlagen mitten zwischen den schrillenden und disharmonischen Mischönen der Jetztzeit, einen sanftern Akkord an, und hoffe ich zu Gott, daß er nicht gänzlich ungehört verklingen möge. — Sich selbst aber und seine Anliegen stellt der Verf. unter den mächtigen Schutz derjenigen, welcher dies Werkchen gewidmet ist, im festen Glauben, daß Sie mehr denn ein Mal in mißlichen Lagen seines Lebens ihm bereits hülfreich zur Seite gestanden hat.

Paderborn, am 1. Januar 1850.

---

## Inhaltsverzeichnis.

	Seite.
Vorrede . . . . .	vii
Eingang und Uebersicht. §. 1 . . . . .	1
 <b>Erster Abschnitt:</b>	
Die Stellung Mariens in der Menschheit im Allgemeinen, und ihre unbefleckte Empfängniß. §. 2 ff. . . . .	4
Erstes Hauptstück: Grundlegung: Hevas Urstand und Sünde; deren Folgen für Hevas Geschlecht und ihre Aufhebung durch Maria. §§. 2—4 . . . . .	4—16
Zweites Hauptstück: Die unbefleckte Empfängniß nach der bisherigen Darstellung und Begründung; und deren Kritik. §§. 5—10 . . . . .	16—40
Drittes Hauptstück: Versuch einer tiefern Erörterung und Begründung der unbefleckten Empfängniß. §§. 11—13 . . . . .	40—57
 <b>Zweiter Abschnitt:</b>	
Mariens Verhältniß zur Menschwerdung und Erlösung: die Würde ihrer Person und ihres Thuns. §. 14 ff. . . . .	58
Erstes Hauptstück: Maria die wahre und jungfräuliche Gottesmutter. §§. 15—17 . . . . .	63—81
Maria die wahre Mutter Christi. §. 15 . . . . .	63
Maria die wahre und eigentliche Mutter Gottes. §. 16 . . . . .	67
Maria die jungfräuliche Mutter. §. 17 . . . . .	73
Zweites Hauptstück: Maria die Jungfrau vor der Geburt, in der Geburt und nach der Geburt. §§. 18—28 . . . . .	81—141
Ob Maria ihre erhabene Würde verdient. §. 19 . . . . .	84
Das jungfräuliche Gelübde. §. 20 . . . . .	88
Die jungfräuliche Ehe. §. 21 . . . . .	92
Der Moment der Inkarnation. §. 22 . . . . .	101
Die jungfräuliche Empfängniß. §. 23 . . . . .	106
Die jungfräuliche Schwangerschaft. §. 24 . . . . .	111
Das jungfräuliche Puerperium. §§. 25—27 . . . . .	114—128
Die ewige Jungfrauschaft Mariens. §. 28 . . . . .	128

	Seite.
Drittes Hauptstück: Mariens Theilnahme am Erlösungs- werke. §§. 29—30 . . . . .	141—164
<b>Dritter Abschnitt:</b>	
Mariens Verhältniß in und zu der Kirche. §. 31 ff. . . . .	165
Erstes Hauptstück: Die marianische Eschatologie. §. 31 . . . . .	165
Zweites Hauptstück: Mariens Antheil an den h. Sakra- menten. §. 32 . . . . .	174
Drittes Hauptstück: Mariens Verhältniß zum kirchlichen Priesterthum. §§. 33—34 . . . . .	190—205
Viertes Hauptstück: Sinn und Bedeutung des hyperbu- lischen Cultes. §§. 35—36 . . . . .	206—225

---

## Gingang und Uebersicht.

---

### §. 1.

Die Bezeichnung „Mariologie“, welche wir unserer Schrift als Titel vorgesetzt haben, ist der allgemein üblichen Benennung einer dogmatischen Parthie, der „Christologie“ nämlich, nachgebildet; und haben wir nur zu bemerken, daß wir diesen terminus im weitern Sinn, sowohl die Person auf deren Namen er lautet, als auch ihre Thätigkeit und deren Erfolg umfassend, verstanden haben wollen. Indem wir es also unternehmen, eine „dogmatische Mariologie“ zu entwerfen, soll allerdings durch die bloße Benennung schon darauf hingewiesen werden, daß wir eine durchaus analoge Centralstellung in der Menschheit und ihrer Geschichte, wie eine solche ihrem göttlichen Sohne Christo dem Herrn zukommt, wenn auch im mindern Grade, der h. Jungfrau vindiziren. Wenn Mariens persönliche Würde und persönliche Thätigkeit nicht maassgebend und von kapitaler Bedeutung für die Geschichte der gesammten Menschheit wäre, dann würde eine dogmatische Mariologie eine unpassende oder gar absurde Bezeichnung sein. Denn wem könnte es einfallen, ein dogmatisches Lehrgeзанzes von irgend einem andern Menschen, vom h. Petrus z. B. oder Augustinus oder Thomas zu entwerfen? So bevorzugt diese und andere h. Männer immerhin gewesen, sie waren Menschen wie wir. Sie haben eine bedeutsame Stellung in der Kirche eingenommen; und ihr Wirken im Reiche Gottes war einflußreich auf Jahrhunderte; aber an der Stiftung der Kirche, an der Grundlegung des Gottesreiches, an dem Mittel- und Wendepunkte der Welt- und Menschengeschichte, an der Erlösung, hatten sie keinen selbsteigenen, thätigen Antheil. Sie sind wie wir Individuen oder Einzelwesen des menschlichen Geschlechtes als eines Ganzen, gehören also der Peripherie desselben und nicht dem Centrum an, geschweige daß sie es ausmachen. Mit Maria hat es eine wesentlich andere Bewandniß. Sie ist nicht Mensch, wie wir Menschen sind; und wenn es doch vielleicht richtig gesagt werden kann,

daß sie Mensch war wie wir Menschen sind, so ist sie sicher nicht Weib, wie irgend ein Individuum ihres Geschlechtes Weib ist; sondern sie ist in demselben Sinne das Weib, wie Christus der Mensch. Es versteht sich von selbst, daß wir die hiemit angedeutete Würde der allerfeligsten Jungfrau an der Schwelle unserer Abhandlung keineswegs für den Leser als erwiesen hinstellen, sondern erst zu erweisen gedenken. Bis dahin mag sie als problematisch gelten. Allein weil nach unserer Auffassung das Gesamtwerk der Erlösung der Menschheit und die durch dasselbe gesetzte Gnaden- und Heilsordnung an zwei Namen, obwohl nicht zu gleichen Theilen, sich knüpft, den Gottmenschen Jesus Christus und die jungfräuliche Gottesmutter Maria, und durch diese Doppelercheinung die Mitte und Fülle der Zeiten bezeichnet wird, so wie in der Zeiten Anfang und in der Naturordnung durch die beiden Stammeltern Adam und Heva die menschliche Gattung präformirt war: so kann in der theoretischen Religionswissenschaft oder der Dogmatik ex professo (außer von der Gottheit) nur von zwei menschlichen Individuen gehandelt werden, dem Menschen der Gott war und der Mutter welche Jungfrau war; außer diesen nur noch von Adam und Heva den Repräsentanten der Naturordnung, sofern nämlich diese der Gnadenordnung zur Voraussetzung dient. Kurz: Maria hat in ihrer Persönlichkeit und in ihrem Thun eine religiös-dogmatische Dualität, welche sie nur noch mit ihrem göttlichen Sohne theilt. Weil sich dieser Gedanke wie ein leitender Faden durch unsere Abhandlung hindurchzieht, deren wissenschaftlicher Zielpunkt es ist die Wahrheit desselben zu erweisen, und durch das ganze Gebiet der Religionslehre hindurchzuführen: so fanden wir in ihm die Berechtigung, der Christologie eine Mariologie zur Seite zu stellen. Wollen wir nun aber diese hohe Würde Mariens umständlicher und zwar so aussprechen, daß die Hauptpunkte der dogmatischen Lehre von Maria bereits hervortreten, so können wir uns etwa also auslassen: „Ins Dasein getreten (empfangen) ohne Erbsünde und ihr Leben hindurch die absolut Sündenlose war Maria als jungfräuliche Mutter des Herrn durch die Gnade Gottes und zugleich durch eigene freie Zustimmung, bei der Vollbringung der Erlösung, wengleich in Unterordnung unter ihren göttlichen Sohn und in Abhängigkeit von ihm, doch in einer Weise thätig, daß die Frucht ihrer Thätigkeit zur Integrität des von Christo voll-

brachten Erlösungswerkes gehört; und ist sie daher in der Heilsanstalt Christi, der Kirche, Vermittlerin von besondern Heilsgütern, welche, obwohl aus Christi Erlösungsverdienst ihren letzten Ursprung nehmend, zu ihrer aktiven Theilnahme am Erlösungswerke in einem specifischen Causal = Zusammenhange stehen! Alles dies als geistige Stammutter der Menschheit, als, in Verbindung mit ihrem Sohne dem Vertreter der ganzen Gattung (genus), besondere Repräsentantinn ihres Geschlechtes (sexus) in der Heilsordnung.“

Dies wäre so ziemlich das gesammte Symbolum Marianum, dessen genauere Bestimmung, Ausführung und Erweis unsere Aufgabe sein wird. Alle Lehrpunkte der Kirche, sowohl die feierlich entschiedenen, als auch die noch unvermittelt im Bewußtsein und Leben der Kirche vorhandenen, werden darin ihre gehörige Stelle, und an ihrer Stelle ihre Würdigung und Besprechung finden. Die ganze Mariologie wird uns daher in drei Abschnitte zerfallen. Der erste wird die Würde und Stellung Mariens im Allgemeinen, und die daraus sofort sich ergebende unbefleckte Empfängniß behandeln; der zweite wird ihr Verhältniß zur Menschwerdung und Erlösung oder die Würde und Bedeutung ihrer Person und ihres Thuns darstellen; der dritte und letzte ihr Verhältniß zu und in der Kirche auseinandersetzen. Jeder sieht leicht, daß diese drei Abschnitte in Analogie stehen zur Grundlegung (Vorbereitung), dann Ausführung und endlich zur Verwirklichung der Erlösung in den Einzelnen; oder die Person Mariens in den Vordergrund gestellt, zur Erschaffung, Erlösung und Heiligung. Wir kommen zur Sache.

## Erster Abschnitt.

# Die Stellung Mariens in der Menschheit im Allgemeinen, und ihre unbefleckte Empfängniß.

Mutans Hevae nomen.

---

### Erstes Hauptstück.

#### Grundlegung: Hevas Urstand und Sünde; deren Folgen für Hevas Geschlecht und ihre Aufhebung durch Maria.

---

### §. 2.

Wann und wo von dem Urstande, der Sünde und der Erlösung der Menschheit die Rede ist, hat die systematische Theologie sich bis heran fast ohne Ausnahme nur auf die beiden Stammväter des Menschengeschlechtes, Adam und Christus berufen; der beiden Mütter Hevas und Marias Verhältniß zum und Antheil am Falle und der Erhebung, den beiden Angelpunkten der Welt- und Menschengeschichte, ist auffallend vernachlässigt und noch nie so recht, obwohl mitunter im Allgemeinen angedeutet, im Einzelnen Gegenstand genauere Untersuchung geworden. Die Dogmatik ist deshalb gar nicht zu tadeln, sie folgte darin dem Vorgange des Apostels Paulus und dem Verhalten der Kirche selbst, welche beide bei den einschlägigen Fragen gleichfalls nur Adams und Christi gedenken. Vergl. Röm 5; 1. Cor. 15. u. Trident. Sess. 5. So gern auch wir hierin einen providentiellen Zug anerkennen, glauben wir dennoch, daß eine wissenschaftliche Verständigung über Marias Stellung in der Kirche und Menschheit, eine tiefere Auffassung ihrer erhabenen Würde und ihrer Prärogativen, insbesondere auch ihrer unbefleckten Empfängniß nur dann zu ermöglichen ist, wenn diese Theilnahme Hevas und Mariens an den Grundthaten unserer Geschichte und zwar in paralleler Gegenüberstellung genau und en detail zur Sprache gebracht wird. Wir werden daher zunächst dies Verhältniß in übersichtlicher Darstellung zu ermitteln suchen; so jedoch, daß wir hier bloß den Grund legen, die Ausführung des Einzelnen der Lehre von der Inkarnation, Erlösung und Kirche, sofern sie Maria angeht, in den folgenden Ab-

schritten vorbehalten. Nach dieser allgemeinen Fundamentirung werden wir sofort die Anwendung machen auf die so berühmte als derzeit viel besprochene fromme Lehrmeinung (*pia sententia*) von der unbesflechten Empfängniß; werden dieselbe, nachdem wir sie in kurzer Ausführung nach der bisherigen Auffassung und Begründung revidirt haben, von der gewonnenen Grundlage aus näher zu beleuchten, und zu begründen suchen.

So farg und zurückhaltend die Quellen der Offenbarung, zunächst die h. Schrift, mit Aufschlüssen über des Weibes Antheil an der religiösen Geschichte der Menschheit auch sind, so glauben wir doch, daß uns noch die meiste Belehrung in der Geschichte vom Sündenfalle selbst geboten wird. Indem wir also diese zum Ausgangspunkte der Untersuchung machen, behaupten wir: daß das Maas der Schuld beider Ureltern bei der Abfallsünde keineswegs gleich, sondern daß die Sünde des Weibes merklich größer gewesen.

Zum Beweise machen wir auf folgende Umstände aufmerksam: a) das Weib hat zuerst gesündigt, der Mann ist nur nachgefolgt. Gen. 3. 1. ff. Sie ist die Urheberin der Sünde im Sinne der Priorität. Innerhalb der Menschheit stammt das Böse vom Weibe her nach dem bekannten Sage: *omnium malorum origo mulier*. Wenn es für die Sünde der Menschheit anerkannter Maassen im allgemeinen ein Milderungsgrund ist, daß sie in letzter Instanz doch nicht in der Menschheit selbst originirt, sondern aus der gefallenen Geisterwelt stammt, so ist es für die Sünde des Mannes ein relativer Milderungsgrund, daß sie ihm darüber hinaus noch vom Weibe zugetragen ward. Die Bedeutung dieser Mildrerung liegt in der Macht des Beispiels. Heva sündigte, und nachträglich theilhaftig sich auch Adam an ihrer Sündenthats. Jeder wird, wo gemeinschaftlich ein Frevel verübt ist, den für schuldiger und strafwürdiger *ceteris paribus* erklären, welcher zuerst Hand angelegt. Daß der Ursprung des Bösen auf Erden durch das Weib, ist bekanntlich im heidnischen Alterthume eine weit verbreitete Ueberlieferung gewesen; und hat man es dem Weibe in der heidnischen Vorzeit reichlich vergolten. Die Erniedrigung und Berachtung des Weibes in der vorchristlichen Zeit schreibt sich zum guten Theil aus dieser Quelle her. — b) Das Weib ist von der Schlange, oder vielmehr von dem, der sie bewohnte und werkzeuiglich mißbrauchte, dem Teufel versucht und verführt; der Mann aber vom Weibe. Auf den ersten Blick könnte es scheinen, als ob hierin vielmehr eine



Milderung für Hevas Vergehen enthalten sei. Aber man beachte nur, daß auf Adam die Versuchung von Außen in stärkerem Grade eindringen mußte, als auf Heva. Heva, wenn es auch der Text nicht ausdrücklich sagt, so ist es doch nach dem ganzen Tenor der Erzählung vorauszusetzen, wird die Motive und Sophismen der Schlange ihrem Manne schon wiederholt haben. Sofern war die äußere Versuchung für beide gleich. Allein nun legte Heva ihr eigenes Wort, ihre eigene Versuchung, und — wie wahrscheinlich — die Macht ihrer bereits sündhaft gewordenen persönlichen Reizungen und Lockungen als Uebergewicht in die Waagschaale. Es ist dies offenbar ein Augment der Versuchung, und zwar von einer Seite her, welche jedenfalls eine mildere Beurtheilung in Anspruch nimmt, der sinnlichen nämlich. Je größer die Wucht der Versuchung, desto geringer ist die Schuld zu imputiren. — c) Das Weib ist Verführte zugleich und Verführerin; Adam ist nur Verführter. Klar ist, daß des Weibes Schuld bedeutend anschwillt durch den Umstand, daß sie mitten in der sündigen That nun sofort das Amt des Teufels übernimmt, und das von ihm Angefangene fortsetzt und ausführt. Also ist das Weib die Urheberin, wenigstens Miturheberin der Mannesünde, auch im Sinne der Causalität. — d) Ein viertes Argument endlich insinuirt uns der Apostel 1. Tim. 3. 14 in den Worten: Adam non est seductus, mulier autem seducta in prævicatione fuit. Der Apostel legt augenfällig nicht wenig Gewicht auf diese Aeußerung, indem er dadurch die gebührende Unterordnung des Weibes unter den Mann motiviren will. Es läßt sich die angezogene Stelle zur Noth zwar dahin deuten: „Das Weib ist von der Schlange oder dem Teufel, der Mann aber nur vom Weibe verführt.“ Allein der natürliche Sinn der paulinischen Worte bleibt immerhin: „Heva ist verführt, Adam aber nicht.“ Wie ist das zu verstehen? In dem Verführtwerden liegt doch immer eine Art von Ueberzeugtwerden. Heva hat sich, will der Apostel sagen, durch ihre Schuld sogar überzeugen lassen; sie hat sich dem Versucher mit Herz und Kopf so vollends ergeben, daß derselbe auch ihren Geist, ihren Verstand beherrschte und verrückte, und sie nun alle jene Akte des Mißtrauens, Unglaubens u. s. w. sogar mit verschuldetem Verlust ihrer Einsicht setzte. Nicht so Adam. Adam hat sich nicht überzeugen, sondern nur bereden lassen — vom Weibe! Und wenn er sich zuletzt auch zur That entschloß, so geschah es mehr oder doch zugleich auch aus

Schwäche und Fügsamkeit, d. h. aus ungeordneter Liebe zum Weibe, als daß er seine bessere Einsicht völlig preis gegeben hätte. Man wähne nicht, daß dies wie eine Beschönigung fürs Weib klinge, indem wer mit hellerer Einsicht die böse That vollbringt, doch schuldiger ist, als wer es mit getrübtter Einsicht thut. Nein, daß Heva nicht bloß das Herz, sondern zugleich auch den Kopf verloren, das war wiederum ihre eigene Schuld. Es sollte dies nur aufgerufen werden, um Hevas tiefere Ergebung an das Böse und den Bösen, welche sogar ihren Verstand verrückte, zu documentiren. So hat Heva nicht nur die Liebe, sondern mit der Liebe auch den Glauben verloren, was nicht in gleichem Maaße von Adam gesagt werden kann. Er erhielt sich wenigstens einen Rest besserer Einsicht; und wenn er nun dennoch wie seine Gattinn die verhängnißvolle That vollzog, so war es zugleich mit Schwäche des Herzens, falsche Sympathie fürs Weib. Adam ist nicht in demselben Sinne verführt worden, wie Heva, und auch darum ist das Maaß seiner Schuld geringer. — Uebrigens brauchen wir uns, um die Sünde des Weibes schwerer zu finden als die ihres Mannes, nicht auf die Geschichte des Abfalles zu beschränken. Das Gericht, so Gott über die Schuldigen hält und die Verhängung der entsprechenden Strafe, bestätigen vollkommen die Disparität. Gen. 3. 10 ff. Indem beide Eltern, freilich in kindischer Weise, sich zu entschuldigen suchen, läßt Gott in einem gewissen, partiellen Sinne doch ihre Entschuldigung gelten. Hiermit ist nach der Erzählung, wo der Mann die Schuld seiner That auf das Weib, und das Weib die ihrige auf die Schlange übertragen, offenbar anerkannt, daß die Schuld des Mannes zum Theil auf das Weib zurückfalle. Und was die Strafe selbst betrifft, so muß doch, weil der Grad der Strafbarkeit im gerechten Urtheile nach dem Grade der Schuld sich richtet, das Strafmaaß für die Größe der Schuld bestimmend sein. Es trifft nun aber nicht nur das Weib zuerst von beiden die Strafsentenz unmittelbar nach dem Fluche über die Schlange l. c., was, da der Mann zuerst zur Verantwortung gezogen war, nicht ohne Bedeutung sein kann, sondern das Maaß ihrer Strafe ist auch objektiv weit größer, als das des Mannes. Und was wohl zu beachten, wenn das Verderben der Ursünde gerade durch die physische Fortpflanzung sich ausbreitet, und wenn daher gerade der Generationsakt durch ihr Gift verpestet ist, so ist ja aus der Genesis sowohl als aus dem Thatbestande ersichtlich, daß eben das Weib dabei

am meisten gelitten v. 16. Schmerzen der Schwangerschaft und Geburtswehen — eben der Schmerzensantheil bei der Generation — ist des Weibes Antheil und nicht des Mannes. Der Rückschluß von der größern Strafe auf die größere Schwere der Sünde ist damit von selbst gegeben. — Die angedeuteten Gründe berechtigen uns hoffentlich an dem Satze festzuhalten, daß die weibliche Ursünde schwerer wiegt als die männliche. Ich weiß es recht wohl, daß die Theologen, Eregeten wie Dogmatiker, bis herab nicht einig geworden sind über den erörterten Punkt, ja daß Manche unter ihnen, die Sünde Adams für beträchtlicher erklärt haben als die seines Weibes. Allein der einzig denkbare Grund, welcher für diese Ansicht erbracht werden kann, wird entnommen aus der ursprünglichen, d. h. bereits im Urstande vorhandenen größern sittlichen Schwäche des Weibes im Verhältnisse zum Manne: eine nach unserer Meinung nicht nur uncrweisliche, sondern geradezu falsche Voraussetzung. Dies führt uns auf einen zweiten Punkt.

### §. 3.

Wir adoptiren sofort ohne weitere Begründung, die ohne Weitläufigkeit hier nicht angestellt werden könnte, jene von den namhaftesten Theologen vertretene und von der Kirche am meisten begünstigte Auffassung der Ursünde, nach welcher sie für die Ureltern den Verlust, und für alle ihre auf natürlichem Wege von ihnen abstammende Nachkommen den Nichtbesitz der den erstern verliehenen, den letztern aber hypothetisch zugeordneten Gnade des Urstandes bewirkte, sowohl jener Gnade, welche die an sich brechliche und dürftige Natur des Menschen in ihrer eigenen Sphäre vollendete, als auch jener, welche dieselbe über sich hinaus zu einer höhern Lebensgemeinschaft mit Gott empor hob, also sowohl der s. g. *gratia integrans* als der *gratia elevans naturam*. Der Zustand der Ureltern nach vollbrachter Abfallsünde materiell genommen, wie er im Wesentlichen sich auf ihre Nachkommen vererbte und vererbt, war sicher kein anderer, als der, durch den Verlust der (in Kraft der Gnade bewirkten) Integrität und Elevation des ganzen Wesens, gesetzte Zustand der nackten, Gottentfremdeten, Gnadenentblößten, daher nicht nur aller höhern Lebensgemeinschaft mit Gott unfähigen, sondern auch in sich dürftigen und brechlichen, weil unvollendeten Creatürlichkeit; war materiell genommen, der *status purorum naturalium*, ohne wesentliche Corruption der Natur an

sich, ein Zustand, in welchem, wenn er auch keinen Augenblick vor der Sünde wirklich gewesen ist, Gott doch den Menschen nach der Lehre der Kirche gleich anfangs hätte erschaffen können.\*) Dieses vorausgesetzt, werden wir die beiden Geschlechter, Mann und Weib nach der Sünde und vor der Erlösung, von dem Verderben durch die zufälligen, persönlichen Sünden abgesehen, materiell genommen, im Zustande des creatürlichen An=sich finden müssen. Finden wir nun aber im gefallenem Zustande, wenn wir die beiden Geschlechter mit einander vergleichen, in physischer wie in geistiger, in intellektueller wie in ethischer Rücksicht, das Weib gegen den Mann nachahmhaft zurückstehend, so werden wir nothwendig auf einen solchen Abstand des Weibes gegen den Mann, auch für den freilich wohl nur gedachten, aber doch möglichen Stand der bloßen Natur (*status puræ naturæ*) schließen müssen. In der That wird es wohl kaum weiter ausgeführt, geschweige erwiesen zu werden brauchen, daß das Weib nach dem creatürlichen An=sich, also die Natur in ihrer nackten Blöße betrachtet, dem Manne um einen merklichen Grad nachsteht. Schon daß ihre Schöpfung eine secundäre, daß sie erst vom Manne genommen, deutet darauf hin. Sie ist relativ zum Manne, bloß auf die Schöpfung gesehen, offenbar nun eine Stufe niedriger zu stellen, als er; sie bildet den *sexus sequior*. — Dagegen im Urstande selbst, welcher ein Stand der Unschuld nicht nur, sondern positiver Heiligkeit und Gerechtigkeit war, kann ich, so weit wir Kunde davon haben, durchaus keine Spur von Zurücksetzung des Weibes gegen den Mann entdecken. Wollen einige Forscher solche dennoch in der biblischen Erzählung vorfinden, so tragen sie nur das nunmehrige Verhältniß unbefugter Weise in das ursprüngliche hinein. Mag zugegeben werden, daß die Erschaffung des Weibes mit Rücksicht auf die Sünde und die künftige Erlösung geschehen: die Annahme einer Deterioration des Menschen und seiner Gattung durch ihre Erschaffung aus dem Manne ist absolut verwerflich. Adam behandelt vor der Sünde die Heva durchaus als ganz ebenbürtige Genossinn; und es darf das Verhältniß der Geschlechter im Urstande um so weniger, als das der Unterordnung des Weibes unter den Mann aufgefaßt werden, als diese geradezu ausdrücklich als Folge ihrer Sünde angegeben wird. v. 16. *sub viri potestate*

\*) Der Bajanische Satz: *Non potuit Deus creare talem hominem, qualis nunc nascitur* ist kirchlich verurtheilt.

eris et ipse dominabitur tui.\*) Wenn nun, wie wir anzunehmen sicher berechtigt sind, Adam und Heva im Urstande nach ihrer höhern und niedern Daseinsweise völlig, von der Differenz der Geschlechter abgesehen, gleichgestellt waren, und wenn das Weib in statu puræ naturæ jedenfalls gegen den Mann zurückgestanden haben würde, was folgt? So folgt, daß anzunehmen, die Gnade des Urstandes sei dem Weibe im höhern Maaße zu Theil geworden als dem Manne; außer der natürlichen und übernatürlichen Ausstattung, welche ihr gemeinsam mit dem Manne ward, sei ihr noch ein besondres divinum beneficium im Urstande zugefallen, wodurch ihr Abstand von dem Manne ausgeglichen und ihr an sich niederes Wesen auf dasselbe Niveau mit dem des Mannes emporgehoben wurde. Wir nennen das den spezifischen Weibessegens des Urstandes. Will diese Erörterung vielleicht nicht Jedem genügen, so glauben wir, daß sich aus der Erzählung der Genesis von der Verhängung der Strafe über die beiden Geschlechter Gen. 3. 16—19 mit wissenschaftlicher Schärfe die Nothwendigkeit der Annahme eines besondern Ursegens für das Weib beweisen läßt. Wir haben es schon gesagt, daß das Maaß der Strafe an beregter Stelle für das Weib größer ist als für den Mann. Sehen wir aber die hochwichtige Stelle näher an, so wird einleuchten: die Strafen der Sünde sind so geordnet und für beide Geschlechter repartirt, daß über den Mann die beiden gemeinsame Strafe verhängt wird, jene an der auch das Weib participirt, dagegen mit der Strafe des Weibes der Mann verschont bleibt. Von der Sterblichkeit einmal, welche dem Manne scheinbar allein angekündigt wird, liegt es auf der Hand, daß ihr das Weib gleichmäßig erliegt. Sollte Jemand, auf unsere christlich-socialen Zustände hinblickend bei der andern den Mann betreffenden Strafe, dem Schweiß an der Stirn, womit das Brod erworben werden muß, und den Mühsalen des Lebens, rücksichtlich der gleichen Gemeinschaftlichkeit einiges Bedenken haben, so wird dies alsbald schwinden, wenn er an des Weibes Loos vor und außer dem Christenthum denkt, wo das Weib die Mühsalen und Arbeiten des Lebens mit dem Manne mindestens zu gleichen Theilen trägt. Dagegen ist selbstredend, daß der Mann an den l. c. genannten

\*) Sollte vielleicht der erste Satztheil nach dem Urtexte richtiger übersetzt werden: «nach dem Manne wird dein Trieb sein:» so bleibt der Sinn im Ganzen doch derselbe.

Sündenfolgen des Weibes nicht participirt. Das ist sehr bedeutsam; es wird uns dadurch insinuirt, daß in der Vererbung des Sündenerbendes (und mutatis mutandis werden wir dasselbe bei der Fortpflanzung der Erlösungsgnade wiederfinden\*); es muß also ein Gesetz von allgemeiner Gültigkeit sein, das im Verhältniß der Geschlechter zu einander natürlich begründet ist), der Mann die ganze Gattung (Mann und Weib) das Weib aber nur ihr Geschlecht vertritt. Betrachten wir nun aber den Strafantheil des Weibes genauer. Unsägliche Schmerzen der Schwangerschaft und Geburtswehen werden ihr angekündigt; das ist ihr Theil; mit dem Manne aber theilt sie außerdem noch die Wiederwärtigkeiten des Lebens und die Sterblichkeit. Es folgt hieraus, daß im Urstande (unter vorausgesetztem Geschlechtsverkehr) und, falls sie in der Prüfung bestanden, überhaupt dieses spezifische Weh das Weib nicht belästigt haben würde; eben so wenig wie beide, Mann und Weib, gemeinsam im Falle der Treue den Tod zu fürchten gehabt hätten. Nun wird aber jeder Naturkundige, jeder Physiolog mit augenscheinlichem Rechte behaupten, daß die beregten Schmerzen nach dem Organismus des Weibes und nach dem Gesetze des Zeugungsprocesses durchaus natürlich seien. Wie reimt es sich damit, daß sie positive, erst durch die Sünde eingetretene Strafen, nach der Angabe der Genesis sind? Es verhält sich damit genau so, wie mit der Sterblichkeit. Gewiß: die bloße Natur, nicht gehalten und verklärt durch ein höheres Gegengewicht, fordert den Tod, als endlichen Zerfall des Zusammengesetzten. Der Tod ist natürlich im Sinne und vom Standpunkte der *natura pura* aus, der Tod ist aber unnatürlich im Sinne der *natura integra*. Und weil durch die Sünde die Natur desintegriert, und auf den *status purorum naturalium* (zurück-) versetzt ward, ist „der Tod der Sünde Sold.“ Eben so: die Natur des Weibes und das Gesetz der natürlichen Zeugung fordert die Schmerzen der Schwangerschaft u. s. w.; sie sind natürlich im Sinne der *natura pura*. Sind nun diese für das Weib, wie der Tod für beide Geschlechter, nach den bestimmtesten Lehren der h. Schrift erst Folgen der Sünde, so ergibt sich, daß wie die Unsterblichkeit (das *posse non mori*) beider Ureltern im Paradiese an ein höheres *divinum beneficium* (der Ausdruck des *Cat. Rom.*) geknüpft werden muß, wir uns genau eben so die

\*) Vergl. 3. Abschnitt 3. Hauptstück §. 33. c.

Abwesenheit jener spezifisch=weiblichen Leiden gleichermaßen durch eine über die niedere Natur hinausgehende Gnade und Wohlthat Gottes verursacht denken müsse. Wir gewinnen sohin nothwendig für den Urstand ein specificum weiblichen Segens, an dem Adam nicht participiren kann, weil er desselben eben so wenig fähig wie bedürftig ist; oder w. d. i.: die Abwesenheit jener Geschlechtsleiden beim Weibe war (wäre gewesen) Folge der übernatürlich (d. h. entitative, nicht modaliter, denn wir bleiben im Kreise der Natur) durch eine specielle Gnade in ihrer Sphäre integrierten Weibesnatur. Wenn wir diesen besondern Satz verallgemeinern — und wir sind dazu um so mehr berechtigt, weil des Weibes Minderstellung gegen den Mann äußerlich sichtbar genug auf ihrer sexuellen Schwäche basirt — so kommen wir auf das frühere Ergebniß zurück: es gibt einen speciellen Ursegen für das Weib, durch den sie, an und für sich gegen den Mann zurückstehend, vor der Sünde mit ihm auf gleiche Linie gestellt ward. In diesem bestand Hevas urständische weibliche Würde und Prærogative: Heva genoß ihn, Adam war selbstredend von ihm ausgeschlossen, weil er nach seinem creatürlichen An=sich desselben nicht bedurfte.

Gehen wir nun zum Sündenfalle zurück, und knüpfen an das im vorigen S. Gesagte wieder an, so gestaltet sich der ganze Hergang, so weit er uns angeht, folgender Maassen. Heva hat einmal gesündigt wie Adam, und darum büßte sie für sich und in Gemeinschaft mit ihrem Manne gedacht, für alle ihre Nachkommen männlichen sowohl als weiblichen Geschlechtes, die beiden Geschlechtern gemeinsamen urständischen Privilegien ein. Heva hat aber zugleich schwerer gesündigt als Adam: durch das Uebermaass ihrer Sünde relative zum Mann büßte sie für sich und für jene, welche sie in sexueller Hinsicht speciell vertritt, d. h. für die Weiber, ihre Töchter, darüber hinaus noch jenen Ursegen ein; dergestalt, daß des gefallenen Weibes Zustand — von der Schuld abgesehen und bloß materiell genommen — hinabgesunken ist unter das Niveau des Mannes bis auf die Linie auch ihres creatürlichen An=sich, d. h. ihrer Natur in deren nackten Blöße; wornach sie nur als zurückstehend gegen den Mann aufgefaßt werden kann.

Wie also die Sünde des Weibes schwerer wiegt als die des Mannes, so seufzt auch das Geschlecht des Weibes in Kraft des Falles unter einer schwerern Wucht des Elendes; auf ihr lastet ein doppelter Fluch. Es scheint uns, daß in der mosaischen Gesetz-

gebung in den Vorschriften, welche die Wöchnerinnen betreffen, auf diesen Doppelfluch, der des Weibes Antheil geworden durch die Sünde der Stammutter, unzweideutig hingewiesen wird. Levit. 12. 2. ff. Offenbar hängen die levitischen Reinigungen mit der Ursünde und deren Vererbung zusammen. Warum aber wird hier bei der Geburt einer Tochter jedesmal die doppelte Zeitdauer angelegt (sowohl für die erste Unreinheit der Mutter, als für ihre Abschließung vom Gottesdienste) als bei der Geburt eines Sohnes? wenn nicht bei der Empfängniß und Geburt der erstern das Wesen der Erbsünde tiefer eindringt, als bei einer männlichen Proles. Mag auch die nächste Veranlassung zu dieser Verschiedenheit vielleicht physiologischer Art sein, (ältere Interpreten nehmen an, daß die Animation der weiblichen proles die doppelte Zeitdauer erfordere, als die der männlichen. Von solcher Annahme ist man zurückgekommen. Jetzt spricht man von größerer Schwäche der Mutter u. dgl. bei der Geburt einer Tochter als eines Sohnes, wie in den Commentaren z. B. St. des Breiten zu lesen ist), so würde eine solche Motivierung, wenn sie auf ausschließliche Geltung Anspruch macht, eben so wenig genügen können, als wenn man z. B. die ganze Bedeutung der levitischen Speise- und Enthaltungsgesetze oberflächlich bloß aus diätetischen Sanitätsrücksichten erklären wollte! Vielmehr ist anzunehmen, daß jene physiologischen Erscheinungen eben auch die Doppelwucht der Erbsünde beim andern Geschlechte in ihrer Weise reflektiren. —

Der Abstand des Weibes gegen den Mann in physischer, wie in geistiger, in intellektueller, wie in ethischer Hinsicht, den außer und vor dem Christenthum Niemand übersehen kann, und welcher auch im Christenthume in gewissem Sinne noch nicht ausgeglichen ist, wird also durch die größere Sünde der Mutter der Menschheit bedingt. Und das ist der besondere Fluch, welcher von Heva aus auf ihr Geschlecht sich vererbt. Die Thatsache, daß das von den Ureltern vererbte Sündenweh in höherm Maaße auf dem Weibe ruht, ist anerkannt und uns Allen geläufig. Darum ist auch das Weib in der vorchristlichen Zeit, der Periode der gefallenen Menschheit, durchweg als ein Geschöpf niederer Ordnung angesehen worden, und so total um seine Ehre gekommen. Das ist des Weibes spezifischer Fall. Die Heidenwelt hatte bei all' ihrer sonstigen Bildung von Frauenwürde keinen Begriff; das Weib galt als Sclavinne des Mannes und Spielzeug seiner Lust. Wo immer ihre Lage (wie



allerdings im Judenthum) etwas besser sich gestaltete, ist dies der bereits vor Christo mehr oder minder wirksamen Gnade der Erlösung, von der ja einzelne Schimmer bereits auf die Vorwelt zurückstrahlten, in Rechnung zu bringen.

#### §. 4.

Haben wir für das Weib einen besondern Ursegen und einen speciellen Sündenfluch, so werden wir, da die Erlösung bestimmt war Alles wieder einzubringen, was die Menschheit durch den Abfall von Gott verloren, auch eine besondere Erlösungsgnade für das Weib erwarten. Und so ist es in der That. Diese aber knüpft sich an Mariens hochgepriesenen und hochpreislichen Namen. Die beiden Polhöhen unserer Gattung sind Adam und Christus; aber in Unterordnung unter ihnen erscheinen maassgebend und bestimmend die beiden Stammütter der Menschheit in der höhern so wie in der niedern Ordnung. Maria ist geistige Stammutter der Menschheit und wie Heva besondere Vertreterinn ihres Geschlechts, aber in der höhern Gnadenordnung; sie hat daher den besondern, von Heva, deren Gegenstück sie ist, sich forterbenden Fluch vom weiblichen Namen hinweggenommen. Wir setzen das hier im Allgemeinen als zugestanden voraus, um später an geeigneter Stelle es im Einzelnen zu erweisen. Mit Maria datirt daher auch in der Ordnung der menschlichen Gesellschaft des Weibes Erhebung. In dieser Fassung ist der Gedanke nicht neu; vielmehr, daß Maria alle Weiber adelt und wir im Weibe Marias Geschlecht achten und ehren, das ist mehr als genug in romantischem, oft sentimentalem Sinne ausgesprochen worden. Uns aber eröffnet sich auf dem genommenen Standpunkte eine tiefere Einsicht in diesen Sachverhalt; wir haben nämlich, die (übrigens ohne den tiefen Sinn zu würdigen, was auch so lange Hevas positiver Antheil an der Vererbung des Sündenelendes nicht festgestellt, unmöglich war) anerkannte Gegenüberstellung Mariens mit Heva vorausgesetzt, welche unten suo loco\*) ausgeführt werden soll, der jungfräulichen Mutter des Herrn in der religiösen Geschichte der Menschheit eine Stellung errungen, auf welcher sie einen reellen Beitrag zur Restitution der Gesamtmenschheit in der Wiedererhebung ihres Geschlechtes geleistet hat. Können wir uns hier auch noch nicht auf das Wie? einlassen, so sagen wir im-

\*) Vergl. §. 29.

merhin und werden es vertreten, daß es geschehen sei durch den thätigen Antheil, den sie am objektiven Erlösungswerke genommen hat. Uebrigens kann man die scheinbar durchgängige Ausnahmestellung Mariens in der Menschheit, mit andern Worten, ihre Prärogativen gar nicht anders würdigen, als wenn man, so wie Christus mit Adam, so sie mit Heva nach der gewonnenen Grundlage in Parallele bringt. Hier nur noch eine Bemerkung, um die religiöse Geschichte des Weibes nach den Grundzügen (Einzelnes im dritten Abschnitte) abzuschließen. Es müßte nämlich nach unserer Darstellung, durch die Erhebung des Weibes in Maria, dasselbe allerdings als völlig zur urständischen Ebenbürtigkeit repristinirt, nach vollbrachter Erlösung im Christenthum wieder völlig in sittlich-religiöser Hinsicht dem Manne gleichstehen. Ist dem also? Ja und Nein. Der Idee nach allerdings; allein in der Wirklichkeit modifizirt sich dieses Verhältniß. So wie die Folgen der Sünde überhaupt noch nicht sofort im Christenthum aufgehoben sind, so auch nicht die Folgen des Fluches, der das Weib insbesondere getroffen. So wie daher unser Leben im Christenthum im Allgemeinen durch zwei Faktoren bestimmt wird, Adam und Christus, so bewegt sich darüber hinaus und außerdem das Leben des Weibes in Schwankungen zwischen Heva und Maria; und nach diesen Grundsätzen muß die Stellung des christlichen Weibes beurtheilt werden. Idealiter und objektiv ist ihre Erhebung in Maria vollzogen; darum aber noch nicht sofort realiter und subjektiv. So wie die Gesamtheit der Menschen, das Weib eingeschlossen, dem Herrn nachzufolgen und nach seinem Bilde sich zu gestalten berufen ist, so kann und soll das christliche Weib es außerdem als seine besondere Aufgabe ansehen, Maria nachzuarten und ihren Typus in sich darzustellen.\*) Thut sie das, so stellt sie die ursprüngliche Frauenwürde allmählig in sich her, und ist also im Guten dem Manne völlig gleich berechtigt. Ihr sittliches Ideal, das sie erringen kann und zu erringen berufen ist, ist in keiner Weise niedriger gestellt, als das des Mannes. Denn lastet auch auf ihr in Folge des Falles ein doppelter Fluch, außer dem allgemeinen noch ein besonderer, so ist ihr durch die Erlösung auch ein Doppelsegen geworden außer dem allgemeinen, ein besonderer, den sie von Maria überkommt. Hat sie durch die Sünde mehr eingeübt, so hat sie auch durch die Erlösung mehr gewonnen als der

---

\*) Vergl. §. 36. a.

Mann. Und in diesem Sinne konnte Graf Maistre mit Recht behaupten, daß sie dem Christenthum mehr schulde als der Mann; er konnte sie, das christliche Weib, ein übernatürliches Wesen nennen, weil sie nämlich, obwohl nach Maaßgabe des bloß und rein Creatürlichen unter den Mann gestellt, durch eine specielle Gnade Christi, in Maria vermittelt, nunmehr in sittlicher Hinsicht ihm völlig ebenbürtig geworden, also höher gestellt ist, als wozu ihr bloß natürliches Verhältniß zum Manne sie berechtigte. — Falls aber das Weib der sündigen Heva nachartet, so bleibt sie nicht bloß unter den Folgen des allgemeinen Fluches, sondern auch unter denen des speciell auf ihrem Geschlechte lastenden. Daher nach unten allerdings ist die Stufe, auf die das Weib hinabsinken kann, tiefer hinabzusetzen, als bis wohin der Mann ceteris paribus entartet: eine Wahrheit, welche durch thatsächliche Erfahrung, deren Ausdruck das bekannte Wort ist: „Geht es in des Bösen Haus, das Weib hat tausend Schritt voraus,“ satzfam bestätigt wird.

Mit dieser Grundlage, welche das Substrat unserer ganzen Abhandlung werden muß, beendigen wir diese allgemeine Uebersicht; indem wir uns weitere Ausführung, zum Theil auch Beweisführung, für die spätern Theile vorbehalten. Wir werden nun sogleich, denn dafür reicht das Festgestellte schon aus, die Anwendung dieser Grundsätze auf die Lehrmeinung von der unbefleckten Empfängniß machen. Da aber dieser Punkt in gegenwärtigem Augenblick von so hoher Wichtigkeit ist, wird es gut sein, bevor wir auf der gewonnenen Grundlage weiter bauen, die Lehre von der unbefleckten Empfängniß, wie dieselbe bisher dargestellt und begründet worden ist, geschichtlich darzustellen, auch schon aus dem Grunde, damit der Leser um so besser einsehen könne, was etwa an unserer Auffassung neu und eigenthümlich sein möchte.

---

### Zweites Hauptstück.

#### Die unbefleckte Empfängniß nach der bisherigen Darstellung und Begründung, und deren Kritik.

---

##### §. 5.

Wir haben zunächst Sinn und Gehalt der s. g. frommen Meinung von der unbefleckten Empfängniß der h. Jungfrau dar-

zulegen. Die Empfängniß derselben ist nicht die aktive sondern die passive, d. h. ihr Empfangen=werden. Aktive Empfängniß Mariens könnte nochmals in einem doppelten Sinne verstanden werden. Einmal ihr *concepit de spiritu sto.*, d. h. die passive Empfängniß oder die Inkarnation unseres Herrn selbst. Daß diese heilig und fleckenlos, darüber konnte niemals ein Anstand unter Christen sich erheben. Sie gehört aber gar nicht zur frommen Meinung; und wird ihre Natur im zweiten Theile dieser Schrift umständlich besprochen werden. Dann aber könnte die aktive Empfängniß auch die eheliche Co-habitation (*opus maritale*) der Eltern der h. Jungfrau — nach ziemlich beglaubigter Legende Joachim und Anna — also den Akt, in dem der Vater die jungfräuliche Tochter zeugte, die Mutter sie empfing, bezeichnen. Ueber die Natur dieses Aktes, ob er etwa in ordentlicher Weise mit, oder ohne die *libido* vollzogen worden, auch darüber entscheidet unsere *pia sententia* wiederum gar nicht. Sie will bloß: *Maria*, die empfangene ist fleckenlos; auf ihrer Seite ist die Unbeflecktheit; über die Eltern wird gar nicht geurtheilt. Es ist nun aber die Lauterkeit der Empfängniß Mariens ihr Freisein von der Erbsünde *a primo instanti conceptionis passivæ*. Aber auch dies muß wohl verstanden werden. Die Erbsündenlosigkeit Mariens ist verschieden von der Christi; und wird sie von den Anhängern der *p. s.* insgemein also aufgefaßt, daß sie sagen: *Maria debitum peccati contraxit, non vero peccatum*. Und was heißt das? *Maria*, da sie gleich uns auf dem Wege der Natur erzeugte Tochter Adams ist, hätte an der allgemeinen Sündigkeit der Menschheit Theil nehmen sollen; es war ihr *debitum* (*debebat*). Wir wollen es erläutern. Wird von Adams Fall abgesehen, so war unser *debitum* die Integrität und Heiligkeit des Urstandes, die uns unter der Bedingung der Treue Adams zugesichert war. Dies wird uns aber nicht vermöge des Abfalles; die *carentia justitiæ et integritatis debitæ* ist die Erbsünde in der wir geboren worden; und wird diese *carentia* eben dadurch zu einer wahren *egestas*, weil die paradiesische Ausstattung unser eigentliches *debitum* sein würde. Unter Voraussetzung dagegen der Ursünde ist unser nunmehriges *debitum* die Erbschuld und = Strafe.

Dies *debitum* gilt auch für *Maria*, wegen ihres natürlichen Zusammenhanges mit dem gefallenem Geschlechte; allein Dank einer exceptionellen Gnade ist dies *debitum* der Jungfrau nicht wirklich aufgelegt worden. In Wirklichkeit ist sie nie Sünderin, auch nie

a primo instanto ihres Daseins Erbsünderinn gewesen. Unsere erb-sündige Dürftigkeit sollte nicht sein in Anbetracht der Erhebung Adams von der Sünde, sie ist aber in Folge des Falles; Marias Freiheit von der Erbsünde sollte nicht sein in Anbetracht des Falles Adams, in den auch sie gleich Allen, als seine natürliche Tochter verwickelt war; sie ist aber in Kraft einer besondern Gnade, welche ihr aus dem Verdienste Christi zusfloß. Darum bleibt sie also immer noch Erlösete des Herrn, ihres Sohnes. Sie würde gleich uns in der Erbsünde empfangen sein, falls nicht Christi Gnade sie vorab præveniando davon frei erhalten oder præservirt hätte. Mariens Erlösung ist eine præservative d. h. ist Bewahrung. Sie ist aus Gnaden von der Erbsünde frei, nicht wie Christus vi naturæ.

Wir können uns auch so ausdrücken: Maria hat wie Alle in Adam gesündigt; es gilt auch von ihr: in quo omnes peccaverunt; allein nur idealiter. Adams Sünde verwirklicht sich aber nicht in ihr; denn es ward die Reproduktion der Sünde Adams, wie sie bei der gemeinen Generation stattfindet, bei ihrer Empfängniß durch Gottes gnädige Dazwischenkunft verhindert. Damit ist zunächst, wie man sieht, nur ein Frei-sein von der Erbsünde als solcher d. h. von der Erbschuld bezeichnet; ihre Folgen können unbeschadet der p. s. Maria eben so gut treffen, als sie uns noch bleiben, nachdem durch die Taufe die Erbsünde getilgt worden. Genau zu sprechen, will die p. s. nicht mehr, als daß die Gnade Christi welche uns in der Taufe wird, bei Maria zurückdatirt bis zum allerersten instans ihres Daseins. Was bei uns nachträgliche Erlösung, ist bei ihr vorausgehende Bewahrung. Es haben sich gleichsam bezüglich Mariens in Gott von Ewigkeit zwei Ideen gekreuzt; die Idee der Sünde Adams und der Gnade Christi. Beide haben aber bereits in der bloßen Idee sich ausgeglichen, und noch vor der Verwirklichung der erstern. — Das ist das prævisa Filii tui morte, ab omni labe præservasti des bekannten Kirchengebets de Immac. — Während bei uns die Idee der Sünde sich erst verwirklicht, um dann nachgerade getilgt zu werden. Ich weiß recht wohl, daß einige Theologen das Privilegium der h. Jungfrau weiter ausdehnen; allein unsere p. s. besagt an sich nicht mehr. Hieraus ergibt sich endlich auch, was unter dem Epitheton immaculata im Sinne der p. s. zu verstehen. Es ist damit die macula animæ per peccatum (orig.) contracta, kurz die macula peccati gemeint. Unter macula pec-

cati versteht aber der theologische Sprachgebrauch die auf dem Menschen haftende Schuld, der *reatus culpæ* \*), wohl zu unterscheiden vom *reatus poenæ*. Bei der Erbsünde ist aber nach der am meisten begründeten Meinung, der auch wir zugethan sind, der Schuldleck an der erbfindigen Seele nur negativ, nämlich die Abwesenheit des der Seele zuständigen, ihr hypothetisch zugeachten Schmuckes durch das wirksame, einen Zustand in uns setzende Wohlgefallen Gottes oder die heiligmachende Gnade. Ist die Erbsünde die Abwesenheit der Gnade, so bedeutet also die Unbeflecktheit der jungfräulichen Empfängniß die Anwesenheit derselben. Maria war daher nach der p. s. vom ersten Augenblicke ihres Daseins an im Besitz dieser Gnade. — Von dieser heiligmachenden Gnade können die übrigen Vorzüge des Urstandes, die Integrität der geistigen Kräfte, die Impassibilität und Immortalität allerdings getrennt werden, wie es der Sachverhalt des getauften Christen beweiset. Die *pia sent.* sagt eigentlich nur, daß jene Gnade welche das Kind in der Taufe erhält, Maria im allerersten Momente ihres Lebens zu Theil geworden. Es ist nicht gut, daß man die Abwesenheit des *fomes peccati* oder der Begierlichkeit, wie es einige Theologen thun, hiermit ohne weiteres zusammen wirft. Nicht als ob es uns einfallen könnte, Mariens Fleisch für begierlich zu halten; sondern weil auch Gegner der p. s. nie bezweifelt haben, daß in Maria keine Begierlichkeit wenigstens als *actu* wirksam, angenommen werden dürfe. Man darf also bei der *conc. immac.* nicht an die *macula carnis* denken, sondern nur an den Schuldleck der Seele. Wenn von Einigen leiblich-physische Fleckenlosigkeit mit hineingezogen wird, so haben sie, wie wir zeigen werden, in der Sache zwar sehr Recht, gehen aber über den Umfang unserer dogmatischen Sentenz hinaus.

## §. 6.

Nachdem wir Sinn und Gehalt der frommen Meinung von der unbesf. Empf. festgestellt haben, gehen wir dazu über, ihre dogmatische Qualität anzugeben. Es kann dies füglich nur in einem historischen Referat geschehen, das die Geschichte der theologischen Controverse

---

\*) Wir können keinen wesentlichen Unterschied zwischen der Sünden-Schuld als Zustand, und der Makel auffinden; und sollte sich auch, nach Meinung einiger, noch distinguiren lassen, bei der «unbesf. Empf.» ist der Flecken sicher die Schuld, und mit dem einen die andere negirt.

erzählt. a) die berühmte Controverse über die unbesf. Empf., welche Jahrhunderte hindurch nicht nur die beiden Orden, den seraphischen und cherubischen, sondern auch die ganze theolog. Welt in Bewegung gesetzt hat, nahm ihren Ausgang von der bekannten Epistel des h. Bernhard, Abtes von Clairvaur an die Domherren von Lyon (ad canonicos Lugdunenses). Dieselben hatten eigenmächtig das Fest der Empfängniß der h. Jungfrau an ihrer Kirche zu feiern begonnen (von dem bis dahin nur einzelne Spuren, namentlich in England, vorkommen). Der Doctor Mellissus, obwohl wie Jeder weiß, der innigste Verehrer der h. Jungfrau, tadelt sie darüber mit strengen Worten; es sei unbesonnen, äußert er, ohne das Ansehn der römischen Kirche ins Mittel zu rufen, solche Neuerung vorzunehmen; die Empfängniß Mariens könne kein Gegenstand der Verehrung sein, weil mit Ausnahme Christi, von allen Menschen und auch von Maria, das Wort des Psalmisten gelte: ecce in iniquitatibus conceptus sum cet. Er selbst hält dann dafür mit der Kirche, daß Maria in utero matris sanctificata sei, daß somit das festum Nativitatis B. M. V. (das damals schon allgemein) allerdings gefeiert werden könne, nicht aber die Conceptio. Mindestens hätten sie die römische Kirche fragen sollen. Libenter, heißt es unter Andern, Maria hoc honore carebit\*). Mit diesem Briefe hebt die Streitfrage an; und sie betraf zugleich die Statthastigkeit der Festfeier, so wie das Privilegium der Jungfrau. Fehlte es auch gleich nicht an Vertheidigern der Unbesflecktheit, so war dennoch die Mehrzahl der Theologen, wohl durch Bernhards Ansehn bestimmt, anfänglich entschieden auf Seiten der Gegner; zumal da auch der h. Thomas, der Doctor Angelicus, der größte Theolog des Mittelalters, sich gegen die unbesfleckte Empfängniß entschied. Thomas, das ist unleugbar nach der Hauptstelle

\*) Später als nach h. Bernhards Tode die öffentliche Meinung dem Privilegium Virginis günstiger geworden, hatte, so erzählt eine artige Legende, ein Mönch zu Clairvaur eine nächtliche Erscheinung. Der sel. Bernhard erscheint ihm, ganz in Lichtgestalt, aber ad mamillam pectoris hat er eine furva macula. Der Mönch stußt. Woher dieser schwarze Flecken? fragt er den gefeierten Verstorbenen. Bruder, lautet die Antwort, quia de Dominæ Nostræ Conceptione scripsi non scribenda. Die Vision wird im Convent zu Papier und im nächsten Cisterzienser-Kapitel zur Sprache gebracht. Man entscheidet sich, den Bericht zu verbrennen. So, fügt der Referent hinzu, maluit abbatum universitas Virginis periclitari gloriam, quam St. Bernardi opinionem. Niemand glaubt jetzt noch wohl das Hinförchen.

(S. p. 3 q. 27 art. 2), welche durch Stellen aus seinen übrigen Schriften bestätigt wird, hat bis zu seinem Tode die unbesflechte Empfängniß nicht geglaubt. Wenn Maria, so läßt er sich aus, keinen Augenblick in der Erbsünde gewesen, dann ist sie auch nicht durch Christum von derselben erlöst worden; und doch ist Christus der Erlöser aller Menschen. Die römische Kirche feiert darum auch (damals) ihre Empfängniß nicht. Ihre Geburt feiert sie, weil die Jungfrau, im Mutterleibe durch Christi Gnade geheiligt, sündenrein geboren ist. Wenn ihre Empfängniß in einzelnen Kirchen gefeiert wird, und die römische Kirche dies duldet, so muß gesagt werden, daß die Bezeichnung des Festes ungenau ist, daß darunter ihre Heiligung im Mutterleibe zu verstehen, welche, weil wir deren Zeitpunkt nicht wissen, dann uneigentlich Empfängniß genannt wird. So der Engel der Schule. Man hat sich später alle Mühe gegeben die Äußerungen des h. Thomas mit der p. s. in Einklang zu bringen, ja sogar geglaubt, das Ansehn des großen Scholastikers zu Gunsten derselben anrufen zu können; noch augenblicklich wird unter den Dominikanern, seinen Anhängern und Ordensgenossen gestritten, ob Thomas für oder gegen die fr. Meinung gewesen. Allein nach meinem Dafürhalten sind die Äußerungen des h. Thomas ganz unverfänglich und gar nicht mißzuverstehen. Das freilich kann und muß zugegeben werden: der h. Thomas würde, wenn er jetzt lebte, für die unbesfl. Empf. sich aussprechen. Denn da er l. c. art. 1. Mariens Heiligung im Mutterleibe durch das Fest ihrer Geburt motivirt, und da er an andern Stellen seiner Schriften eine Erlösung von dem bloßen debitum peccati gelten läßt, das auch die p. sent. bei Maria nicht verkennt: so würde er, da das Fest der Empfängniß jetzt in der ganzen Kirche gefeiert wird, und der apostolische Stuhl (siehe unten) entschieden hat, daß diese Festfeier die Lauterkeit der Empfängniß zur Voraussetzung hat, gewiß keinen Anstand nehmen, der Lehrmeinung beizupflichten. — Seit Thomas machte es sich der Predigerorden gewissermaßen zum Ehrenpunkte, die unbesfl. Empfängniß zu bestreiten; und da der mit ihm rivalisirende seraphische Orden bald dieselbe zu seinem Lösungsworte erhob, so ward dieser Punkt recht eigentlich eine Ordenscontroverse. Wer Menschen kennt, wird nicht beanstanden zu behaupten, daß bei einzelnen Gegnern und Bertheidigern in der Hitze des theolog. Streites etwas vom esprit du corps mit untergelaufen ist. Der seraphische Orden indes hat glänzend gesiegt. Nachdem allmählig Einzelne aus der familia St. Dominici in das



Lager der Gegner übergegangen, hat der Predigerorden in neuester Zeit auch offiziell die Waffen gestreckt, und die Controverse aufgegeben. Beim sel. Papste haben die Vorsteher des Ordens noch in 40er Jahren das Indult nachgesucht, das Fest der „unbefleckten“ Empfängniß wie die Franziskaner feiern zu dürfen; und begehen es nunmehr *de præcepto*. Doch wir greifen vor. Im seraphischen Orden war es der h. Bonaventura, welcher, nachdem er in frühern Schriften allerdings das Gegentheil verfochten, und auf die Frage: *utrum anima B. V. sanctificata fuerit ante peccati orig. contractionem?* mit Nein geantwortet hatten, später entschieden der fr. M. huldigte\*). Unter seinem Generalat ward im Orden das Fest der unbesf. Empf. eingeführt, und als eins der höchsten Feste (*solemnitas*), als Titularfest, gefeiert, so wie denn der seraphische Orden in seiner ganzen Liturgie und seinem Officium die unbesf. Empf. sehr hoch betont und gleichsam als sein Palladium und Schibboleth ansieht. Jedemoch bis zu Anfang des 14. Jahrh. neigte sich die Masse der Gelehrten entschieden der negierenden Seite zu. Bernhards und Thomas' Ansehen schlug durch: bis dann durch Duns Scotus, den *doctor subtilis*, die allgemeine Meinung einen vollständigen Umschwung nahm. Duns Scotus ist nicht, wie vielfach geglaubt wird, der erste, aber er ist der hauptsächlichste Vertheidiger der frommen Meinung. Von Orforth soll er nach Wadding's (*annales ord. Min.*) Erzählung nach Paris berufen, in *celebri consessu universitatis* das Privilegium der h. Jungfrau in 200 Argumenten mit glänzendem Erfolg vertheidigt haben. Örtliche Sagen knüpfen sich an den Hergang. Das ist freilich nicht sicher; so viel aber ist gewiß, daß er in seinen Sentenzen mit Scharfsinn und Erfolg seine Sache verfocht. Die Pariser Universität (die Sorbonne), bislang gegen die Lehrmeinung, dekretirte, daß fortan Niemand von ihr graduirt werden solle, der sich nicht eidlich auf den Glauben an die unbesf. Empf. verpflichte. Ihr sind viele Hochschulen, auch in Deutschland: Köln, München, später gefolgt. Scotus vertheidigte den Lehrpunkt vor Allem mit innern Decenz- und Congruenzgründen — sein

---

\*) Cf. *Libri 3 sentt. dist. 3 art. 1.* *Dom. nostra fuit gratia plena, gratia præveniente in sua sanctificatione, gratia scil. præservativa contra foeditatem orig. culpæ, quam contraxisset ex corruptione naturæ, nisi speciali gratia præventa præservataque fuisset.... Spiritus sanctus eam a peccato (non quod in fuit, sed quod in fuisse) redemit.*

potuit, decuit, ergo fecit ist berühmt geworden, — und suchte dabei die aus der Tradition für's Gegentheil beigebrachten Argumente zu widerlegen\*). — Seit Scotus, kann man wohl sagen, hat die Kirche mehr und mehr zur frommen Meinung sich hingeneigt; daher an seinen Namen in der That die p. sent. sich knüpft. Bis heran hatte übrigens die Sache durchaus nur einen Privatcharakter. Die Autorität der Kirche schien sich zum ersten Male auf dem Concil von Basel betheiligen zu wollen. Nachdem dort das für und wider durch Joannes von Turrecremata sorgfältig geprüft, entschieden die Väter im 36. Decret (a. 1439), daß die Lehre von der unbesf. Empf. Mariens eine fromme, dem katholischen und kirchlichen Culte angemessene, von allen Katholiken anzunehmende sei, und daß es fortan Keinem freistehen solle das Gegentheil zu lehren\*\*). Indes da die Basler Synode damals ohne Haupt war und vom Papste sich losgesagt hatte, so kann dies Decret wohl ein Zeugniß vom Glauben jener Väter, aber keine dogmatische Sanction abgeben. Da nun die Streitigkeiten immer von Neuem auflebten, so hat dann im letzten Viertel des 15. Jahrh. Papst Sixtus IV. (ein Franziskaner) zum ersten Male kirchlich gesprochen in drei Constitutionen, in denen Ablässe auf das officium conceptionis und die h. Messe von der Empfängniß bewilligt, übrigens aber beiden Parteien untersagt ward, einander zu verletzern. So weit war die Angelegenheit bis zur Zeit des Kirchenrathes von Trient geblieben. — b) Auf dem Tridentinum war, wie berichtet wird, die bei weitem größere Zahl der Väter der frommen Meinung zugethan; manche Eiferer drängten, die quæstio domestica, wie man sie nannte, endlich zur Entscheidung zu bringen. Allein die Mehrzahl war doch der Ansicht, daß das Concil nicht berufen sei, eine solche innere Controverse zu erledigen, sondern gefährliche Ketzereien zu verurtheilen. Man begnügte sich daher endlich mit dem bekannten Zusatz zur 5. Sitzung\*\*\*), in dem die Sixtinischen Constitutionen er-

\*) Cf. Lib. 3. dist. 2 qu. 1. und appendix ad Rosarium B. M. V. von Joannes Carcellus. Manches ist verloren.

\*\*\*) Der Ausdruck, den die Synode dem Lehrpunkt gibt, ist: gloriosam Virginem, Dei genitricem præveniente et operante divini Numinis gratiâ singulari, nunquam actualiter subjacuisse peccato orig., sed immunem semper fuisse ab omni originali et actuali culpa, sanctamque et immaculatam.

\*\*\*\*) Declarat tamen hæc ipsa s. synodus, non esse suæ intentionis comprehendere in hoc decreto, ubi de peccato orig. agitur, beatam et imma-

neuert werden und gesagt wird, die Väter seien nicht gewillt, die h. Jungfrau in vorstehendes Dekret über die Erbsünde einzuschließen. Indeß auch nach dem Tridentinum lebte die alte Frage immer wieder auf; neuerdings ward für und wider mit großer Hitze gestritten in Schulen, Hörsälen, Privatcolloquien, auf Kanzeln sogar, oft zu nicht geringem Ärgerniß des gläubigen Volkes, das dann auch für oder wider, meist aber für die unbesfl. Empf. Partei nahm. In unserer Zeit, welche eine ganz andere Richtung genommen hat, können wir uns kaum eine Vorstellung machen von dem Interesse mit welchem derartige Sachen damals behandelt wurden. Es kommt nicht selten vor, daß Gelübde gemacht wurden, die fr. Meinung „bis auf's Blut“ zu vertheidigen. — Es gaben darauf die Bajansischen Händel die nächste Gelegenheit zu Äußerungen von Seiten des apostolischen Stuhles. So ward der 7. Satz des Bajus: *Nemo præter Christum est absque peccato orig.; hinc beata V. mortua est propter peccatum ex Adamo contractum, omnesque ejus afflictiones in hac vita, sicut et aliorum justorum, fuerunt ultiones peccati actualis vel originalis* kirchlich verurtheilt; und Pius V. erneuerte die Sixtinischen Constitutionen, fügte aber bei, daß obwohl Jeder befugt sein solle *alterutram sententiam* zu vertheidigen, die Angelegenheit nicht mehr vor dem Volke in populären und in lebenden Sprachen abgefaßten Schriften zur Sprache gebracht werden dürfe. Zugleich ward nun das Fest der Empfängniß (aber ohne den Zusatz der „unbefleckten“) über die ganze Kirche ausgedehnt und de præcepto zu feiern verordnet. Auch so endeten die zum Theil mit großer Erbitterung geführten Streithändel nicht. Im 17. Jahrh. war es besonders die spanische Kirche, die katholischste in der Welt, welche, so Klerus als Laien, mit großem Eifer sich der Sache annahm. Die spanischen Könige Philipp III. und IV. schickten feierliche Gesandtschaften an den römischen Hof (Paul V. und Gregor XV.) und drängten unablässig die Päpste, die Sache zu Gunsten der h. Jungfrau zu erledigen. Allein die Päpste glaubten dennoch dem Drange sich erwehren zu müssen; das Höchste das erreicht ward, war, daß Gregor 1622 die Meinung, Maria sei in der Erbsünde empfangen,

---

culatam (sic!) Virginem M. Dei genitricem, sed observandas esse Constitutiones sec. rec. Sixti IV. sub poenis in his Constitutionibus contentis, quas renovat. Die Bedenken, welche gegen die Echtheit dieses Zusatzes erhoben worden, sind längst erledigt.

unter schwerer Strafe, öffentlich oder auch nur in Privatschriften oder Colloquien zu vertheidigen untersagte. Damit schien unbeschadet der innern Ueberzeugung jedes Einzelnen, der Streit in der Wurzel abgeschnitten. Keineswegs. Man hängte sich jetzt an den Zusatz *immaculata* und behauptete, dies Epitheton sei auf die *Virgo*, nicht auf ihre *conceptio* zu beziehen; daher alle kirchlichen Erlasse und Indulte, Offizien, Feste, Titel zu Bruderschaften und Patrocinien nicht die unbefleckte Empfängniß als solche gälten, sondern die Empfängniß der unbefleckten Jungfrau. Da entschied denn Alexander VII. im Jahre 1661 in der Constitution: *sollicitudo omnium ecclesiarum*, daß allerdings das Fest der Empfängniß nebst Zubehör, wie es auch in der Natur der Sache liegt, den Satz: *B. V. præveniente scilicet gratia a peccato orig. esse præservatam*, zur doktrinalen Unterlage habe, im Uebrigen die Verordnungen seiner Vorgänger erneuernd. Dies ist die letzte Aeußerung und Entscheidung der höchsten kirchlichen Autorität. Der Streit als solcher hatte hiermit unter Allen, welche aufrichtig der Kirche angehören, nothwendig ein Ende. — Die Lage der Dinge in dogmatischer Hinsicht ist also nunmehr folgende: Die *pia sent.* von der unbesf. Empf. ist annoch kein deklarirtes Dogma; es kann Jeder ungestraft und ohne der Häresie zu verfallen, innerlich der gegentheilen Ansicht beipflichten; darf diese seine Ansicht aber in keinem Falle, öffentlich oder privatim, schriftlich oder mündlich vertheidigen, während der Vertheidiger der frommen Meinung völlig freien Spielraum hat. Das Fest der Empfängniß, die auf das *Officium* und die *h. Messe* von derselben zugewilligten Ablässe, die *Titular-Patrocinien* für Orden, Kirchen, Privilegien, Bruderschaften *ic.* gelten die unbefleckte Empfängniß im Sinne der *p. s.*; und nur deshalb ist damit die dogmatische Sanktion im strengsten Sinne noch nicht gegeben, weil liturgische Akte an sich keine beweisende Kraft fürs Dogma haben. An diese Bestimmungen hat sich Jeder zu halten; es mußte daher, um das Mindeste zu sagen, sehr auffallend erscheinen, als im vorigen Jahrb. ein gewisser *Lauzun* und in unsern Tagen *G. Hermes* so mißlieblich über die unbefleckte Empf. sich äußerten. In den jüngsten Tagen schien unter dem Pontificate Gregors XVI. ein neuer Eifer für die *fr. M.* in der katholischen Welt zu erwachen. Nicht nur der Predigerorden sondern Bischöfe aus allen Enden der Welt, namentlich die französischen, suchten in Rom das Indult nach, die *h. Jungfrau* offiziell unter dem Titel der unbefleckt Empfangenen verehren zu dürfen. Bekanntlich

geschieht das durch einen Zusatz zu zweien öffentlichen Formularien der Liturgie: in der Präfation des Festes durch den Zusatz *immaculata zu conceptione* und in der Lauretanischen Litanei durch Beifügung am Schlusse: *o Virgo sine labe originali concepta* \*). Dieser Eifer war offenbar Folge des wieder erwachten Sinnes für die Verehrung der h. Jungfrau, dieses Zeichen echter Katholicität, welche gegen Ende des vorigen und zu Anfang des laufenden Jahrh. durch den kältenden Hauch rationalistischen Wesens auch innerhalb der Kirche gelitten hatte; und als solcher sehr zu billigen. Schon glaubten römische Theologen — Lambroschini, Perrone — der Zeitpunkt möchte endlich gekommen sein, die Frage durch den h. Stuhl in *optima forma* erledigen zu lassen, und drückten eine rührende Sehnsucht nach diesem Tage aus: als die Disturbien der allerjüngsten Zeit im Mittelpunkte der Kirche, welche in Jedermann's Munde und Herzen sind, die Sache nochmals auf die weite Bahn schieben zu müssen schienen. Indes selbst mitten im Strudel der äußersten Verwirrung ward die Angelegenheit von unserm h. Vater Pius IX., dem sie eine persönliche Herzensangelegenheit zu sein scheint, nicht aus den Augen verloren. Was in diesem Augenblicke von dort aus für den endlichen Abschluß der Sache geschehen ist, geschieht, ist Jedem unter uns bekannt; und sieht man mit Spannung dem Ergebnisse entgegen. Ob nach unserer Ueberzeugung die Akten für die dogmat. Definition spruchreif seien, darüber werden wir uns unten aussprechen.

### §. 7.

Nachdem so die dogmatische Qualität unserer Lehrmeinung ist vorgelegt worden, haben wir den Beweis, wie ihn die Vertreter der p. s. bis heran geführt haben, darzustellen. Wir werden also einstweilen fortfahren, bloß historisch zu referiren, ohne unser eigenes Urtheil, das wir bis zum Schlusse zurückhalten, einzumischen. Es ist begreiflicher Weise von der h. Schrift, weil auch sie von den Freunden der p. s. angerufen wird, auszugehen.

Zu Gunsten der unbefleckten Empfängniß Mariens wird aber aus der h. Schrift im Wesentlichen Folgendes angeführt. Vor Allem beruft man sich auf Gen. 3. 16: *ipsa conteret caput tuum*

\*) Auch die Diocese Paderborn erfreuet sich durch die Bemühung des sel. Bischofs Richardus dieser Vergünstigung.

nach der jetzigen Lesart der Vul., im Protoevangelium. Sie, nämlich das Weib, Nachkömmling Hevas, deren Tochter, wird des Teufels Kopf zertreten: Gegenstand vieler h. Gemälde. Ipsa wird nun im prägnanten Sinn genommen, und bezeichnet die h. Jungfrau. Ist sie aber die Schlangentreterin, die Siegerin über den höllischen Feind, so muß, sagt man, klar sein, daß sie auch keinen Augenblick unter dessen Botmäßigkeit stehen durfte, weil sie dann vielmehr von ihm besiegt worden. Die Erbsünde ist aber Botmäßigkeit des Satans und der Erbsünder steht unter Satans Herrschaft. Der Raum gestattet nicht, auf exegetische Prüfung der Lesart einzugehen. Bekanntlich ist aber diese Lesung sehr prekär, und auch, wenn sie zulässig, ihre direkte Beziehung auf Maria willkürlich. Die Freunde unseres Privilegiums haben das eingesehen. Aber wenn auch, fahren sie daher fort, die Lesart des Urtextes (אִתּוֹ) vorzuziehen, und zu übersetzen: „er selbst — der Weibessaame — wird der Schlange den Kopf zertreten;“ so ist ja doch der eigentliche Schlangentreter Christus, und ist es nach dem Texte als Weibessaame d. h. mit Nachdruck: als vom Weibe geboren d. i. als Sohn der h. Jungfrau, (welche im Texte für Heva zu substituiren). So ist also Christus der Ueberwinder der Sünde, der Hölle und ihres Fürsten in seinem Verhältnisse zum Weibe κατ' ἐξοχήν, also in seiner Sohnschaft zu Maria; und die Mutterschaft Mariens, ihr Verhältniß zum göttlichen Sohne, erlaubt nicht zu denken, daß sie der Sünde unterlegen, über welche ihre Leibesfrucht den Sieg davon tragen sollte. Man sieht, so gefaßt, devolvirt das aus dieser Stelle für die p. s. zu erhebende Argument auf den bekannten Congruenzgrund: propter honorem Filii die Mutter von der Befleckung durch die Sünde auszunehmen; worüber unten. — Weiterhin werden einige Stellen des N. T. angezogen, welche die Kirche in ihrer Liturgie in höherm, mystischen Sinne auf die h. Jungfrau accommodativ anwendet, und die als solche Unbeflecktheit aussprechen. Die vorzüglichsten sind Cant. 4. 8. Tota pulchra es amica, et macula non est in te. 5. 2. (Anrede an die Braut) soror mea, amica mea, columba mea, immaculata mea 6. 8. una est columba mea, perfecta mea u. dgl. m. Indesß wird selbst von den Freunden der p. s. und mit Recht, nicht gar zu viel Gewicht auf diese Stellen gelegt, da sie nur im übertragenen Sinne auf Maria anwendbar, nach allen gesunden dogmatisch-exegetischen Grundsätzen nicht beweisen können, sondern, indem sie von der Kirche gebraucht werden, ein-

fach nur dienen, deren Meinung objektiv kennen zu lernen. — Ein fernerer Induktionsgrund aus der h. Schrift wird entnommen aus ihrem Zeugnisse über Joannes den Täufer und Jeremias den Propheten Luc. 1. u. Jerem. 1; von denen der erste vom Mutterleibe an, letzteres bereits im Mutterleibe (wenigstens nach dem Wortlaute) geheiligt worden. Muß nun, wie es für sich spricht, Maria an Heiligkeit alle Gerechten überragen, so kann, glaubt man folgern zu dürfen, ihr Vorzug nur noch darin gesetzt werden, daß ihre sanctitas eine sanctificatio præambula d. h. eine præservatio a peccato gewesen. — Auf jene Stellen, welche von der Erbsünde sprechend, in ihrer Allgemeinheit und Ausnahmslosigkeit die h. Jungfrau einzuschließen scheinen, wird endlich ein Doppeltes entgegnet. Einmal, daß derartige generelle Sentenzen sehr oft nicht ohne Ausnahme zu verstehen. Behauptet doch die Schrift mit gleichem Nachdrucke, daß alle Menschen wirkliche Sünder seien. *Nemo est, qui non peccat. In multis offendimus omnes.* Und dennoch darf solche Behauptung nicht auf Maria bezogen werden, da es dogmatisch feststeht, daß sie actu auch nicht einmal venialiter gesündigt hat. *Trid. Sess. 6. can. 23.* Daneben wird aber zweitens auch wohl erwidert, daß die Aeußerungen der h. Schrift ganz gut auch auf Maria, nämlich bezüglich des *debitum peccati* bezogen werden können, nicht aber auf die verwirklichte Sünde selbst; und also in ihrer Allgemeinheit stricte belassen bleiben, ohne unserere p. s. zu präjudiziren. So weit die h. Schrift. Uebrigens geben die Vertheidiger der p. s. so ziemlich Alle bereitwillig zu, daß in der h. Schrift kein entscheidender Beweisgrund zu Gunsten der Sentenz enthalten sei: und ist man damit zufrieden, die Einwürfe aus derselben, welche contra lauten, erledigt zu haben. Wir gehen zur Erblehre der Kirche über, welche den Anhängern der f. M. mehr Ausbeute gewährt.

### §. 8.

a. Bis auf die Zeiten des h. Augustin und die Pelagianer ist es in der That nicht zu erwarten, daß die Väter unsere Controverse, wie sie jetzt mit dogmatischer Schärfe vorliegt, auch nur aufgefaßt, geschweige förmlich und bestimmt bezeugt hätten; da bis dahin die Lehre von der Erbsünde selbst, zu der sie nur ein Anhängsel ist, im dunkeln Hintergrunde des unvermittelten Gedankens ruhte. Man muß es sich genug sein lassen, Stellen aus der patri-

fischen Litteratur dieser Periode beizubringen, die im Allgemeinen darthun, in welcher hohen Ehren die Väter die Gottesmutter gehalten, wie sie selbe über alle geschaffenen Wesen erhoben und sie stets unter dem Gesichtspunkte der Ausnahme und Vorzüglichkeit betrachtet haben. Solche mitunter feurige Ergüsse deuten auf etwas Besonderes bei der h. Jungfrau nach der Anschauung der Väter hin, ohne die Sache freilich ins Klare zu stellen. Einige der vorzüglichsten Documente.\*) Die Passion des h. Andreas, allerdings unecht, aber jedenfalls ein Zeugniß aus uralter Zeit, enthält unter Andern Folgendes: „Wie aus unbefleckter (ἀμωμος) Erde der erste Mensch geschaffen ward, so war nothwendig, daß aus einer unbefleckten Jungfrau (ἀμωμος παρθενος geht an sich weit eher auf Maria's Verhältniß zur Inkarnation) der vollkommene Mensch geboren werde;“ damit das in Adam gefallene Menschengeschlecht durch Gottes Sohn erlöst werde. Die Anhänger der p. s. argumentiren: die Erde aus der Adam genommen, war durchaus unbefleckt, rein und jungfräulich, noch nicht durch die Sünde der Menschen alterirt. Damit nun die Antithese in ihrer Wahrheit bestehe, muß auch die Jungfrau, aus der Christus genommen, nicht nur durchaus rein, sondern immer rein gewesen, und nicht erst nach vorausgegangener Befleckung durch die Sünde erst wieder gereinigt worden sein. — Der h. Dionys von Alexandrien u. A. reden die h. Jungfrau mit folgenden oder ähnlichen Worten an: „einzige Jungfrau, Tochter des Lebens, Tabernakel gefestigt durch den h. Geist und immer von ihm beschützt; Zelt, dessen Thor versiegelt und durch Gottes Hand verschlossen war, unversehrt, unverletzt, unverderbt.“ Vorzüglich schön und erhaben sind die Ergüsse des h. Ephräim, des Hauptvaters der syrischen Kirche, welcher Maria an verschiedenen Stellen seiner Schriften nennt: Immaculata et intemerata, incorrupta et prorsus pudica, atque ab omni sorde et labe alienissima Virgo, Dei sponsa, Domina nostra; inviolata planeque pura et casta Virgo Dei genitrix; sanctior Seraphim, incomparabiliter reliquis omnibus supernis exercitibus gloriosior; dann immaculata, immaculatissima, purissima u. dgl. Solche Ergüsse dienen wenigstens, die überaus hohe Meinung der Väter von Marias Würde zu documentiren. Besonderer Nachdruck wird dann gelegt auf den von vielen Vätern bereits dieser Periode angestellten Vergleich zwischen

\*) cf. Perrone: de immaculato B. M. V. conceptu. Münster 1848.



Heva und Maria. So vom h. Justin, h. Irenäus, Tertullian, h. Cyrill von Jerusalem, h. Ephiphanius. In seinem Zwiegespräch mit dem Juden Tryphon äußert Justin: „Eva, da sie noch Jungfrau und unverfehrt, hat durch Teufels Wort verleitet, durch ihren Ungehorsam uns den Tod gebracht; Maria, die Jungfrau, als ihr der Engel die Botschaft brachte, in freudigem Glauben zustimmend, hat Hevas Ungehorsam wieder gut gemacht.“ Die Stellen aus Irenäus fast gleichlautend, sind in unser Brevier aufgenommen. Ephiphanius (Hæres. 78) findet im Namen der Heva (μήτηρ ζώντων Mutter der Lebenden) Marias Würde geheimnißvoll angedeutet, und sagt, daß Maria die Ursache des Lebens, wie Heva die Ursache des Todes für Alle geworden. Aehnlich die übrigen.

b. Seit Augustin und nachdem die Natur der Erbsünde klarer vord Bewußtsein getreten war, müssen nun auch die Aeußerungen der Kirchenlehrer über das Verhältniß Mariens zu derselben bestimmter werden; was auch wirklich der Fall ist. Vom h. Augustin erwähnen wir die oft citirte Stelle de natura et gratia 36. 42: *excepta igitur sancta Maria, de qua propter honorem Domini nullam prorsus, cum de peccatis agitur, haberi volo quæstionem* (sc. werden Alle, wenn gefragt, sich als Sünder bekennen, auch die größten Heiligen); inde \*) *enim scimus, quod ei plus gratiæ collatum fuerit ad vincendum omni ex parte peccatum, quæ concipere et parere meruit eum, quem constat nullum habuisse peccatum.* Es muß zwar eingeräumt werden, daß der h. Bischof nach dem Zusammenhange nur von wirklichen Sünden spricht; allein, behaupten die Vertheidiger des jungfräulichen Privilegii, die Begründung läßt in der Art der Beweisraft die Anwendung auf die Erbsünde zu. — Als der Pelagianer Julian dem h. Augustin gegen die Lehre von der Verbreitung einer wahren Sünde, von Adam aus, auf alle Nachkommen durch die natürliche Geburt, den Einwurf machte: *Tu ipsam Mariam diabolo nascendi conditione transscribis*, antwortete Augustin: *Non transscribimus diabolo Mariam conditione nascendi; sed ideo quia ipsa conditio solvitur gratia renascendi\*\*).* Die Freunde der p. s. behaupten nun, die *conditio nascendi* sei die aktive Empfängniß der h. Jungfrau durch ihre Eltern, diese *conditio* also das *debitum pec.*, das ge-

\*) Corrupte Lesart. *Und. unde.*

\*\*\*) *Contra Julianum lib. 4. c. 122.*

löset wird durch die *gratia renascendi*; diese sohin in Beziehung auf die passive Empfängniß, um die es sich bei der p. s. handelt, eine *gratia præservativa*; und sei daher die Jungfrau nach Augustin keinen Augenblick in der Gewalt des Teufels gewesen. Die Stelle bleibt, auch nach unser Dafürhalten, dunkel. Uebrigens spricht Augustin, wo er von der Verbreitung der Erbsünde handelt, jedesmal allgemein, nur Christum ausnehmend; was denn in Hinsicht Mariens von den Anhängern der p. s. auf das *debitum p.* beschränkt wird. Nach Augustin werden die Aeußerungen der Lehrer allerdings bedeutsamer. Der h. Proklus \*) von Constantinopel verweilt bei dem Gedanken, daß Christus durch seine Geburt aus der Jungfrau in keiner Weise verunreinigt sei; und bemerkt darauf, dies sei so wenig der Fall, als er durch die Erschaffung verunreinigt worden. *Quam enim citra omnem sui labem formaverat, ex ea nulla contractâ maculâ processit.* Darum nennt er die Jungfrau das Paradies des zweiten Adams, aus welcher jungfräulichen Paradieses=Erde (*ex virginali paradiso*) er sei gebildet worden. Derselbe Gedanke kommt auch sonst vor. Entschiedener noch ist das Zeugniß des h. Paschasius Rabbertus (*de perpetua B. M. virginitate*, nach Andern ist Idephons von Toledo Verfasser); derselbe sagt nachweg: *constat eam ab omni peccato immunem fuisse, und wieder: ab omni contagione primi parentis alienam.* (Es ist aber nach dem Context nicht ganz evident, ob der Verf. von einer Heiligung im Mutterleibe oder von der eigentlichen Conception spricht. Es scheint, er meine die Information des Fötus im Mutterleibe durch die nachträglich geschaffene Seele, nach damaliger Ansicht). Endlich ist auch der h. Anselm de *conceptu Virginis* anzuführen, der sich also ausläßt: *Decibat, ut illius hominis conceptio de matre purissima fieret. Nempe decens erat, ut ea puritate, qua major sub Deo nequit intelligi, Virgo illa niteret, cui Deus filium suum ita dare disponebat, ut naturalis esset unus idemque communis Dei patris et Virginis filius.* Kann eine solche Person, der nächst Gott die größte Reinheit eignet, je als besleckt vorgestellt werden! — Auf diese Weise gelangt man so ungefähr in die Zeit des h. Bernhard. Wir haben nicht Raum für weitere Ausführung; es sind indeß die wichtigsten Stellen beigebracht worden. Man fügt aus der Tradition auch noch wohl bei, daß das Fest der

\*) Oratt. in s. Dei genitricem I. u. II.

Empfängniß (8. Dec.) schon in uralter Zeit gefeiert sei, freilich nicht im Abendlande\*), sondern im Orient, wo es in Calendarien und Menologien figurirt als conceptio B. Annæ Christiaviæ. Da die aktive Empfängniß der h. Anna, sagt man, nicht wohl als Gegenstand einer Festfeier zu beweisen ist, so muß diese vielmehr die passive Empfängniß ihrer jungfräulichen Tochter gelten sollen. Der Schluß auf die Unbeflecktheit derselben macht sich dann von selbst. —

So wissen die Anhänger der fr. M. in der That einen ordentlichen Faden zusammenhängender Ueberlieferung zu Gunsten der p. s. nachzuweisen. Zwar kommen der Zeugnisse, welche fürs Gegentheil zu sprechen scheinen, bei den Vätern auch genug vor, aber man versteht es mit Geschick ihre Beweisraft zu eludiren. Wirklich scheinen die Väter, deren Zeugniß aufs Gegentheil lautet, in der allerdings nicht leichten Sache, nicht klar gesehen zu haben. — Es haben nun zwar der h. Bernhard und die Masse der Scholastiker bis auf Duns Scotus gerade darum gegen die unbefleckte Empfängniß sich erklären zu müssen geglaubt, weil dieselbe in der Erblehre nicht begründet sei. Allein die Scholastiker des Mittelalters, wird darauf bemerkt, hatten aus Mangel theils an literarischen Hülfsmitteln theils an Sinn für historische Studien und Kenntniß der griechischen Sprache, keine gehörige Uebersicht über die Documente der patristischen Literatur. Und es war auch so ihre Weise, mehr aus ihrem speculativen Scharfsinn als aus positiven Bürgschaften zu entnehmen. So muß denn bei ihnen ein error facti angenommen werden; und muß darum die Zeit vom 12. bis zum 14. Jahrh. als eine vorübergehende Verdunkelung der sonst constanten Traditionslehre, welche erst durch Duns Scotus wieder ins rechte Licht hingestellt worden, angesehen werden. — Wir gehen zu den innern Gründen über.

### S. 9.

Auf diese wohl fällt nach Meinung der meisten Anhänger der pia sent. das größte Gewicht. — Es braucht nämlich ein christlicher Lehrpunkt nicht ausdrücklich geoffenbart zu sein, um zum christlichen Glaubensdepositum zu gehören, sondern es genügt, daß er mit einer anerkannten Offenbarungslehre in einem unzertrennlichen Zusammen-

\*) Dort finden sich die ältesten Spuren des Festes im 9. Jahrhundert; und zwar in Spanien. Später drang die Feier nach England und verbreitete sich von dort allmählig über den Continent.

hange steht, so daß er gleichsam nothwendige Folgerung aus derselben ist. Es wird nun versucht, einen solchen Zusammenhang nachzuweisen. Auch hier wird gern eingeräumt (Perrone l. c.), daß sich ein solcher weder mit metaphysischer noch mit physischer Nothwendigkeit darthun lasse; mit moralischer Sicherheit aber glaubt man ihn behaupten zu können. Die unbesfleckte Empfängniß, sagt man, ist ein mit moralischer Sicherheit aus anerkannten Glaubenssätzen abzuleitender Folgesatz: es ist das der s. g. Decenz- oder Congruenzbeweis. Da über das potuit kein Zweifel, so läßt sich aus dem decuit oder der Ziemilichkeit vor Gott, allerdings der Schluß auf das fecit oder die Wirklichkeit machen. Das decuit aber ist nachzuweisen. Was nun so von den Vertheidigern der fr. M. aus innern Gründen ist vorgebracht worden, ist so bekannt, daß wir um nicht Zeit und Raum zu verschwenden, uns mit einer ganz übersichtlichen Skizze begnügen. — Es versteht sich, daß man aus der Würde Mariens argumentirt. Maria, sagt man zuvörderst, ist wahre und natürliche (obwohl übernatürlich föcundirte) Mutter Christi. Propter honorem Filii muß die Erbsünde bei ihr negirt werden. Denn Ehre und Schmach der Eltern fallen auf die Kinder, vor Allem der Mutter auf den Sohn zurück; und mehr noch als bei uns, nach der Denkweise des Orients, wo es ganz üblich ist, wie mehre Beispiele des A. T. zeigen, daß man um den Sohn zu beschimpfen, seine Mutter herabsetzt\*). Es würde aber der Mutter, und sohin dem Sohne, zur Unehre gereichen müssen, wenn sie auch nur auf einen Augenblick wahrhaft besetzt und Sünderinn gewesen. Man soll nun nicht sagen, daß so um der erbsündelosen Jungfrau willen auch deren Eltern wieder frei von der Erbsünde gewesen sein müßten u. s. w.; denn die Unmittelbarkeit des Verhältnisses zu Christo kommt hier allein in Betracht. — Durch ihre göttliche Mutterschaft kommt die Allerheiligste in ein mystisches Verwandtschaftsverhältniß auch zu den übrigen Personen der Trinität. Da sie vom h. Geiste überschattet den Herrn empfing, so muß sie als Braut des h. Geistes angesehen werden; zu Gott dem Vater tritt sie einmal in das Verhältniß der Tochter, weil der h. Geist, in dessen Kraft sie

---

\*) Dies geht so weit, daß König Saul über die Freundschaft seines Sohnes Jonathan mit dem ihm verhassten David erboßt, diesen in der Wuth anredet: «o Sohn eines verkehrten und widerspenstigen Weibes,» also seine eigene Frau herabsetzt, um seinen Sohn zu beschimpfen. 1. Sam. 20. 30.

empfang und gebar, vom Vater von Ewigkeit ausgeht (gehaucht wird), andererseits in ein collaterales Verhältniß, weil sie in der Zeit denselben, den der Vater von Ewigkeit zeugt, wahrhaft empfing und gebar. Maria ist also, was kaum auszusprechen, gewissermaßen in die Familie der h. Trias aufgenommen; und daß sie als Königin des Himmels, Herrinn der Engel verehrt wird, ist nur einfache Folge aus solcher Erhebung. Wie kann es sich, fragt man, reimen, daß ein Geschöpf nahezu göttlicher Ehren gewürdigt, jemals unter der Herrschaft des Teufels gestanden? — Die Incarnation tritt auch unter den Gesichtspunkt einer mystischen Vermählung des ewigen Wortes mit der menschlichen Natur (in der hypostatischen Vereinigung), und zwar mit dieser, in der Individualität der h. Jungfrau. In dieser Anschauung muß der Engel Gabriel als der vom Himmel gesandte Brautwerber an die in Maria repräsentirte menschliche Natur angesehen werden, um deren bräutliches Ja-Wort zur hypostatischen Vermählung einzuholen. Nun spricht es aber für sich selbst, daß die mystische Braut des Logos rein sein muß nicht bloß actu, sondern beständig rein gewesen. Ist das etwa das Ideal eines Ehebundes, wenn die Braut am Altare, wo sie dem Bräutigam sich hingibt, wir wollen nicht sagen, früher bereits gefallen, sondern auch nur einen Andern geliebt, einem Andern angehört hat? Das Ideal der Ehe fordert die erste Liebe. War aber Maria je in der Erbsünde, so hat sie doch dem erklärten Gegner des Logos, dem Satan angehört. Daß sie etwa später von ihm emanzipirt worden, kann ihre bräutliche Idealität nicht herstellen; sie durfte als mystische Braut des Herrn niemals einem Andern zu eigen gewesen sein. — Maria ist in allweg Hevas Gegenstück. War nun Heva das erste Weib κατ' ἐξ., vom ersten Augenblicke ihres Daseins an bis zu ihrem Sündenfalle nicht nur rein und unschuldig, sondern im Stande der heiligmachenden Gnade, so darf auch Maria das zweite Weib, die zweite, geistige, und höher als Heva gestellte Mutter der Menschheit, keinen Augenblick außer der Gnade und dem Licht, unter der Herrschaft des unreinen Geistes und in der Nacht der Finsterniß gedacht werden. Also. — Wird von der andern Seite entgegnet: Maria ist und bleibt aber doch jedenfalls die Erlösete ihres Sohnes, so antworten die Freunde der p. s.: dem Erlösungsbegriffe geschieht vollkommen genüge durch das debitum pecc. orig., das auch bei Maria anzunehmen, und von welchem allerdings nur die Gnade Christi sie erlöset hat und erlösen

konnte. Denn die Präservation ist auch Erlösung, unter dem Gesichtspunkte, daß wenn die präservative Gnade nicht gewirkt hätte, die Erbsünde erfolgt wäre. Zwar sagt der h. Augustin irgend wo: nemo renatus nisi qui natus; aber das kann er nur von der im Sakramente gespendeten Gnade verstehen; denn sonst könnte auch von keiner Heiligung im Mutterleibe, welche doch nicht beanstandet wird, Rede sein. Es ist auch dem Sprachgebrauche der heil. Schrift ganz conform, die Bewahrung von einem Uebel, das uns sonst getroffen haben würde, wenn der Schutz nicht erfolgte, eine Erlösung zu nennen\*). Ja, sagen die Freunde der p. s. mit Duns Scotus, indem sie das gegenseitige Argument zu ihren Gunsten kehren, offenbar steht die vorausgehende Bewahrung höher als die nachträgliche Erlösung. Hat nun Christus, was Jeder zugibt, die Menschheit erlöst in der vollendetsten Weise, so möchte es geziemend sein, daß Gott die Erlösungsgnade Christi einmal auch in der höchstmöglichen Weise zuwende; und diese ist die Präservation. Steht es nun allerdings nach der Lehre von der Fortpflanzung der Erbsünde fest, daß bei keinem andern Menschen eine solche Bewahrung stattfindet, so scheint es die Ehre des Sohnes, als des Erlösers der Menschheit, in vollendetstem Grade zu fordern, daß seiner Mutter die Erlösungsgnade ausnahmsweise präservativ zugewendet werde, damit in ihr die Erlösung in höchstem Grade sich verwirkliche. Die Cavillation, daß sohin von Maria angefangen in aufsteigender Linie mit gleichem Zuge angenommen werden könne, alle ihre Vorfahren möchten von der Befleckung der Sünde Adams bewahrt worden sein — womit das Dogma von der Fortpflanzung der Erbsünde völlig eludirt wäre — ist unberechtigt; denn hier ist die unmittelbare Berührung mit Christo allein maßgebend; und die Ehre des Erlösers fordert nicht, daß bei allen Menschen die Erlösung quoad modum die vollendetste sei. — Endlich wäre noch als äußerer Congruenzgrund beizufügen: Muhammed im Koran spricht sich über die unbesleckte Empfängniß der Mutter Jesu ziemlich deutlich aus, — daher die lächerliche Ver-

\*) Vergl. Psal. 85. 13: eruisti (עָרַוְתִּי, synonym mit עָרַוְתִּי dem eigentl. salvare) animam meam ex inferno inferiori (sc. in quo fuisset, nisi auxilio prævenisset); ibid. 143. 10: qui redemisti David de gladio maligno (sc. in quem incidisset, nisi præcavisset). Selbst das libera nos a malo des Vater=unser gehört dahin.

läumdung bei Gibbon z. B., die Christen hätten den Lehrsatz aus dem Islam entnommen; — außerkirchliche Denker, wie z. B. Jacob Böhm der Theosoph, haben die unbefleckte Empfängniß der Gottesmutter anerkannt. Sollten Christen und Katholiken jene nicht als unbefleckt empfangen verehren, der von Muselmännern und Katholiken jenes Prädikat nicht verweigert wird?

### §. 10.

Bisheran haben wir nur das Amt eines unparteiischen objektiven Berichterstatters verwaltet. Wir kämen nun mit unserm Urtheil selbst zu Worte. Vorab aber diese Bemerkung. Die dogmatische Qualität der frommen Meinung von der unbefleckten Empfängniß ist, wie die kurze historische Skizze in §. 6. und §. 8. nachgewiesen hat, von leisen Anhängen ausgehend in stets fortschreitendem Prozesse dahin gediehen, daß augenblicklich nur noch der letzte äußerste Schritt zur definitiven, formellen Sanction fehlt. Das ist unlängbare Thatsache. Die p. s. steht in dieser Beziehung als einzig in ihrer Art gegenwärtig da; und nur noch das Dogma von der Unauflösbarkeit der Ehe bietet nach seiner dogmatischen Qualität einige Aehnlichkeit mit derselben. Ich sollte nun denken, eine solche Lage der Dinge müßte jedem aufrichtigen Katholiken an sich schon und unabhängig von jeder sonstigen Beweisführung eine genugsame Ueberzeugung von der Wahrheit der p. s. beibringen. Auf die Autorität der lehrenden Kirche fußt daher zuvörderst auch meine Ueberzeugung. Die Kirche, vom h. Geiste in alle Wahrheit eingeführt und geleitet, kann nicht irren noch fehlen. Mir aber scheint das ein sehr kümmerlicher Glaube, so Jemand das Walten des Geistes der Wahrheit in der Kirche ad amussim auf die unter Strafe der Ausschließung von der Gemeinschaft deklairten, und in den genau formulirten Buchstaben der dogmatischen Sanction eingeschlossenen Glaubenssätze beschränken wollte. Nur die äußerste Noth von außen dringt in der Regel der Kirche ihre Anathematismen ab. Nebenher geht noch so manches Andere im Leben der Kirche, was ein aufrichtig ihr Ergebener nicht abweisen wird. Nun ist aber die lehrende Autorität in der Kirche in der Gutheißung, Anempfehlung und Bevorzugung der fr. M., obwohl mir die Geschichte zeigt, zurückhaltend und dem Entwicklungsgange im Leben und in der Schule nur nachfolgend, bereits so weit vorangeschritten, daß mir jeder Rückschritt unmöglich scheint. Reaction ist unmöglich, um die

bannale Phrase auf einem Gebiete zu gebrauchen, wo sie volle Berechtigung hat. Wer die Geschichte der Kirche kennt, wird uns beipflichten, wenn wir behaupten: nie wird die Controverse wieder auf den Standpunkt zurücktreten können, auf dem sie z. B. im 12. Jahrh. zur Zeit des h. Bernhard stand. Wie sollte, um hier an Eins zu erinnern, denkbar sein, daß die Kirche in einer Thatsache irre, welche nun Jahrhunderte schon Gegenstand einer allgemeinen Festfeier ist? In diesem Glauben also an das höhere Walten des Geistes Gottes in der Kirche, das sich nicht auf das trockne Gerippe der definirten Glaubenssätze beschränkt, sondern das Gesamtleben der Kirche umfaßt, und im Wesentlichen keine allgemeine und dauernde Irrung in Lehre, Cult und Disciplin zuläßt, wurzelt zuvörderst meine Ueberzeugung. Dann aber will ich auch nicht läugnen, daß zu derselben das Herz einen gewichtigen Beitrag liefert. Dem Katholiken ist die Liebe und Verehrung zur h. Jungfrau wie angeboren; er versenkt und ergötzt sich so gern in der marianischen Devotion. Wir werden im Verlaufe dieser Schrift, vornehmlich im 3. Abschnitt, Gelegenheit finden, diese Erscheinung zu begründen. Das ist gewiß, wo es sich um die Ehre der Hochgebenedeiten handelt, da ist das katholische Gemüth unwillkürlich und unversehens zu ihrem Gunsten präoccupirt, und glaubt nicht leicht genug thun zu können. Wird daher die Frage nach der unbefleckten Empfängniß auf das Gebiet des Gemüthslebens hinübergespielt, da hat der Vertheidiger leicht gewonnen Spiel, und der durch das Herz gestimmte Verstand ergibt sich gern.

Steht so meine Ueberzeugung von der Wahrheit (verschieden davon ist die Definirbarkeit) unseres Satzes unerschütterlich fest, so spreche ich es andererseits eben so unverholen aus, daß die bisheran (außer der Lehrautorität der Kirche als solcher) von den Theologen beigebrachten positiven sowohl als innern Gründe mich nicht in gleichem Maße befriedigen. Geschweige daß dieselben, wie sie vorgebracht werden, mir für dogmatische Sanktion auszureichen scheinen, erstreckt sich nach meinem Dafürhalten ihre Tragweite kaum so weit, als die Sache bereits unter den Händen der kirchlichen Lehrautorität erledigt ist. Um dies Urtheil in etwa zu begründen, so ist es erstens mit obigem Schriftbeweis, wie er geführt worden, aufrichtig gesprochen, wenig oder gar nichts. Zuletzt reducirt sich Alles auf die Stelle Gen. 3. 16. Nun ist aber die Lesart ipsa nicht nur sehr präfär; sondern, davon abgesehen, ist ihre direkte Be-



ziehung auf Maria eine offenbare exegetische Willkür. Aber auch die Wichtigkeit der Lesart und ihre Beziehung auf Maria vorausgesetzt, wird Jeder mit der Einrede bei der Hand sein: Warum sollte M. nicht Schlangentreterin d. h. Siegerin über den Teufel sein können, wenn sie auch auf einen Augenblick in seiner Obmacht gewesen? Gebrauchte doch der Apostel Röm. 16. 10: Deus autem pacis conterat Satan sub pedibus vestris velociter einen ganz ähnlichen, vielleicht auf das Protoevangelium l. c. anspielenden Ausdruck von der Ueberwältigung des Bösen durch die Christen mit der Gnade Gottes! Und selbst, wer darin etwas Unziemliches fühlt, wird zugeben, daß eine so bestrittene, von den Vätern nie zu diesem Behufe citirte Stelle, unmöglich angethan ist, darauf einen ordentlichen Beweis zu gründen. Doch dies wird von den Freunden der p. s. meist auch zugegeben. — Die Tradition zweitens bezeugt zwar, daß die Väter in Maria etwas durchaus Außerordentliches gefunden und ihr eine Sonderstellung zuerkannt haben; will man aber einen genügenden Beweis, so entschlüpft eine Stelle nach der andern und bleibt kaum eine oder die andere, welche unsere Meinung entschieden documentirt, unangefochten. Wir halten es nicht für nöthig, umständlich auf die einzelnen Stellen zurückzukommen. Was soll aber eine oder die andere mehr oder minder zweifelhafte Väterstelle, wo eben so viele sind, welche freilich auch nicht entschieden, dagegen zeugen? Die Wahrheit scheint mir: den Vätern ist unsere fr. M. als Fragepunkt, und insbesondere die Unterscheidung zwischen debitum peccati und wirklicher Sünde, gar nicht mit gehöriger Klarheit in den Sinn gekommen. Das Wichtigste, das die Erblehre bietet, ist offenbar die von den ältesten Zeiten an bei den Vätern sich findende, oft wiederholte Gegenüberstellung Marias und Hevas; aber in der Form wie die Väter den Gedanken aussprechen, ist derselbe noch weit entfernt, ein vollgültiges Argument für die unbefleckte Empfängniß abzugeben. — Die Hauptsache drittens wären die Congruenzgründe, oder der Zusammenhang der Lehre mit andern unzweifelhaften Glaubenssätzen. Auch hier hat die Schule die Sache so weit gefördert, daß man den unzertrennlichen Nexus der unbefleckten Empfängniß mit der Würde und Stellung Mariens wohl ahnt, aber gewiß nicht, gilt's den formellen Beweis, sich zufrieden erklären wird. Am meisten Anstand habe ich nach der bisherigen Darstellung immer an dem Begriffe der präservativen Erlösung selbst gefunden. Kann die Erlösungs-Gnade ohne Weiteres dem zu gute kommen,

der noch nicht innerhalb des Geschlechtes der Menschen steht? Ist die Gnade Christi nicht ein Erbverdienst, errungen im Geschlechte und fürs Geschlecht; wie ist dann aber eine Theilnahme an demselben möglich, bevor einer dem Geschlechte selbst angehört? Wenn Augustin sagt: *Nemo renatus, nisi qui natus* (Wiedergeburt ist die Theilnahme an der objektiven Erlösungsgnade, ist nach Joan. 3. subjektive Erlösung), so werden wir es uns gern gefallen lassen, weiter zurückgehend für die Geburt die (passive) Empfängniß zu substituiren, und eine Entsündigung oder Zuwendung der Erlösungsgnade im Mutterleibe für zulässig halten; denn das Kind im Schooße der Mutter gehört bereits dem Geschlechte an, es ist in *utero natus*, mag daher auch in *utero renasci*. Auch nach dem Sprachgebrauche der h. Schrift wird die Empfängniß nicht selten als Geburt angesehen. Aber noch weiter zurück, wie kann da von Wiedergeburt Rede sein? Wohlverstanden, es soll gar nicht gesagt werden, daß die Präservation von der Erbsünde nicht an sich bei Gott möglich sei; darüber ist keine Frage. Sondern die Frage ist, wie unter Voraussetzung der christlichen Heilsordnung, nach welcher das im ersten Stammvater gefallene Geschlecht von der Schuld der Sünde durch den zweiten Adam in Kraft seines, die ererbte Schuld ausgleichenden, Genugthuungsverdienstes erlöst wird, eine Präservation zulässig sei. Recurrirt man hier auf eine Ausnahme der Regel, so ist diese zwar möglich, aber so etwas Außerordentliches, daß sie nur, wo Gottes Wort selbst nicht spricht, und die Erblehre mindestens sehr zweifelhaft läßt, durch die schlagendsten Gründe glaublich gemacht werden kann. Da lassen die bisheran für die Ausnahme beigebrachten Argumente, wie Jeder, der klar zu sehen gewohnt ist, sich eingestehen muß, manches, vieles zu wünschen übrig. Allerdings wird auf die göttliche Mutterwürde Mariens und ihre ganz eigenthümliche Stellung zum Erlösungswerke hingewiesen, allein in einer so äußerlichen und unbestimmten Weise, daß sie ihre Präservation von der Erbsünde noch keineswegs als nothwendige Folge derselben erscheinen läßt. Das sind meine Bedenken. Man wird die Unterscheidung nicht vergessen: ein Anderes ist es an der Sache festhalten, ein Anderes, die für selbe angebrachten Gründe nicht genügend finden. Indessen würde ich als gehorsamer Sohn der Kirche, die es nach S. 6. untersagt hat, die *pia sent.* irgendwie zu bekämpfen, auch diese Ausstellungen nicht vorgetragen haben; wenn ich sie nicht zu erledigen, und auf einem

etwas andern Wege einen genügenden Beweis für das zarte Geheimniß von der unbefleckten Empfängniß zu erbringen gedächte. Hoffentlich werden dann zugleich, aber auch erst dann, die gedachten Congruenzgründe selbst in ihrer vollen Wahrheit und Beweiskraft erscheinen.

---

Drittes Hauptstück.

Versuch einer tiefern Erörterung und Begründung der unbefleckten Empfängniß.

---

§. 11.

Wir schicken der Erörterung selbst, welche sich auf das im 1. Hauptst. grundgelegte Fundament erbauen muß, folgende Betrachtung voraus.

In Beziehung der h. Jungfrau gelten zwei Reihen von Sätzen, welche sich zu widersprechen scheinen, und Ausgleichung fordern. Einerseits: a) Maria ist von jeder aktuellen sogar läßlichen Sünde in jedem Augenblicke ihres Lebens frei gewesen. Dogma der Kirche. Trid. Sess. 8. can. 34 quemadmodum de B. V. tenet Ecclesia; — b) Maria ist von keinem, selbst dem leisesten Anhauche der Begierlichkeit, auch unfreiwillig und actu primoprimo je befleckt worden; oder: der locus peccati war in ihr niemals actu wirksam; ein selbst von solchen Theologen, welche die p. s. bekämpfen, nie bezweifeltes Lehrsatz; — c) endlich unsere fromme Meinung: Maria ist fleckenlos empfangen. — Gegenüber stehen eben so viele scheinbare Antithesen; a) Maria ist natürliche Tochter Adams, auf dem Wege des Fleisches von ihren Eltern gezeugt; b) Maria theilt unwidersprechlich gewisse Folgen der Erbsünde, Leiden und Krankheiten des Leibes, und sogar den Tod, „der Sünde Sold\*);“ c) Maria ist selbst Erlösete und nicht Erlösende\*\*), sntemal es nach dem Ap. nur einen Mittler gibt zwischen Gott und den Menschen, den Menschen Jesus Christus. Nennen wir sie Mittlerinn, so darf das nur

---

\*) Beim Herrn selbst sind die Gebrechen des Fleisches, Leiden, Schwächen und endlich selbst der Tod bekanntlich anderer Art, sind freiwillig übernommene Genugthuungsleiden; nicht Strafe der Sünde (excepto peccato), sondern Mittel, sie stellvertretend abzubüßen.

\*\*) Doch wird sich unten zeigen, daß sie in gewissem Sinne wohl Miterlöserinn der Menschheit heißen darf.

von secundärer Vermittlung verstanden werden\*). Diese gegenüberstehenden Sätze suchen ihre Ausgleichung, und weisen damit schon auf eine höchst singuläre Sonderstellung unserer h. Jungfrau zum Menschen und seiner religiösen Geschichte hin. — Eine weitere Vorerinnerung. Kann auch auf die Erbsünde und die Natur ihrer Fortpflanzung unmöglich hier des Genaueren eingegangen werden, so dürfen wir doch als anerkannt voraussetzen, daß die Zeugung durch die nächsten Eltern zwar nicht der letzte Grund, wohl aber die physische Occasional-Ursache der Uebertragung der Erbsünde sei. In dieser physischen Bedingung reflectirt sich freilich vom Sündenerbe nicht der moralische Schuldleck an der Seele, um den es sich bei der p. s. eigentlich handelt, sondern das physische\*\*) Uebel als Strafe für die Schuld. Allein es wird möglich sein, vom physischen auf das ethische Uebel, von der Strafe auf die Schuld später einen Schluß zu machen. Dem physischen Uebel der Erbsünde werden wir daher zunächst unser Augenmerk zuwenden müssen; wir werden die Zeugung Mariens durch ihre Eltern allerdings in Betracht ziehen müssen, um zu sehen, ob und in wiefern die Sünde von diesen aus, auf selbe sich vererben konnte. — Endlich braucht wohl kaum erinnert zu werden, daß beim Zeugungsakte zwei Prinzipien concurriren, das männliche oder Formalprinzip als principium quo, und das weibliche, materielle, als principium quod. Nun zur Sache selbst.

Wir resumiren das Resultat des 1. Hauptst. mit folgenden Worten: In Folge der Sünde Heva's unterliegt das andere Geschlecht einem speciellen, durch deren größere Schwere bedingten Fluche. Sollte im Erlösungswerke alles Sündenelend abgethan werden, so mußte auch das Geschlecht des Weibes seines besondern Fluches entlastet werden. Diese specifisch weibliche Entsündigung wird bewirkt durch Mariens thätigen Antheil (vgl. 2. Abschn. 3. Hauptst.) am Erlösungswerke; darum ist sie im umgekehrten Verhältnisse zu Heva, jedoch immer wie diese in Unterordnung unter dem gemeinsamen natürlichen Stammvater, so sie in Unterordnung und Abhängigkeit von der Gesamtvertretung der Gattung (genus) durch Christum, die specielle Vertreterinn ihres Geschlechtes (sexus) in der Heilsordnung. Ist sie nun aber, fahren wir fort, thätige Urheberinn dieses

\*) Freilich doch in einem weitauß andern Sinne, als bei allen übrigen Heiligen. Vgl. 3. Abschn. 4. Hauptst. S. 35.

\*\*) «Physisch» im Gegensatz zu «ethisch,» nicht zu «geistig.» So immer.

weiblichen Erlösungssegens, so fordert es ihre (weil sie bloßes Geschöpf war, ihr allerdings von Gott aus Gnaden verliehene, aber es fordert ihre), stets von der Gesamtvertretung abhängige, zugleich aber doch derselben zur Seite gehende Stellung im Erlösungsgeheimnisse, daß sie selbst vorab ganz und gar vom weiblichen Sündenfluch unberührt bleiben mußte. Wer die Strafe für persönlich Andere stellvertretend abbüßen und aufheben soll, darf ihr nicht selbst persönlich unterliegen; wer die Genugthuung leisten soll, darf ihrer nicht selbst bedürfen — *ex propriis et alias indebitis*; — aus welchem Grunde (unter andern) ja auch Christus als durchaus sündenlos begriffen werden muß. Sollte Maria den Fluch, der auf ihr Geschlecht drückt, lösen, so durfte sie nicht selbst von ihm getroffen werden. Maria durfte daher, so möchten wir uns einstweilen ausdrücken, nach der ihr von Gott von Ewigkeit zugebachten Würde in Mitten der zu erlösenden Menschheit, zwar wohl gemeinsam mit Allen den Sündenfluch, welcher für Alle von Adam herkommt, durfte aber nicht das besondere Sündenweh, welches ihr Geschlecht von Heva überkommt, sich zuziehen.

Sehen wir nun, die Sache schärfer ins Auge nehmend, das Sündenerbe uns von der pönalen Seite an, so wird es: a) keinem Bedenken unterliegen, daß der besondere Heva's-Fluch, welcher von den Eltern auf die erzeugte Tochter übergeht, physisch bedingt (oben) wird durch den besondern Antheil, den das Weib oder die Mutter beim Generationsakte einer Tochter einlegt (vgl. S. 3 S. 13.). Forderte die Würde der künftigen Repräsentantin des andern Geschlechts daher die Aufhebung des besondern Antheils, welcher vom weiblichen Prinzip herrührt, so ergibt sich, daß die Zeugung der Jungfrau von ihren beiden Eltern nicht auf Seiten des Vaters und der Mutter in gleichem Sinne natürlich heißen darf. Abseiten der Mutter mußte, etwa durch göttliche Dazwischenkunft oder wie immer, der Verderben bringende Einfluß sistirt werden. Wie das geschehen? brauchen wir nicht zu wissen. Es gibt Theologen, welche behaupten, die Erzeugung der h. Jungfrau durch ihre Eltern sei *sine ardore libidinis* geschehen. Von Seiten der Mutter Anna werden wir etwas Derartiges annehmen müssen. Das christliche Alterthum hat von jeher in der Generation der h. Jungfrau etwas Außerordentliches gefunden; nur nicht recht gewußt, wie es sich darüber auslassen sollte. Bedeutsam aber möchte es für unsere Auffassung wohl sein, daß das christliche Volk offenbar mit größerer Liebe die Mutter Anna verehrt

(als auf welche ein Schimmer vom Strahlenkranze marianischer Würde zurückfällt), als den Vater Joachim; ja es möchte selbst in diesem Betracht nicht ganz ohne Sinn sein, daß die heil. Jungfrau beständig immaculate concepta, nie imm. genita heißt; denn wenn auch der Ausdruck „Empfängniß“ nach dem Sprachgebrauch auf den ganzen Akt (oder vielmehr sein Ergebnis) bezogen werden kann, so geht er doch im besondern Sinne auf das mütterliche, wie „Zeugung“ auf das väterliche Prinzip. Indes legen wir hierauf kein Gewicht. Genug: wir brauchen nicht das Prinzip — denn die p. s. tangirt nicht den Akt von Seiten der Eltern, das Zeugen oder Empfangen, sondern nur von Seiten der Tochter das Empfangen werden; — sondern nur dessen Ergebnis: vom Sündenerbe, das selbe in seinen physisch=übeln Folgen betrachtet, konnte Maria den Antheil, den die Tochter vom Vater hat, überkommen, nicht aber den, welchen sie von der Mutter noch besonders hat. Unbeschadet dessen bleibt Maria, wenn gleich in höchst eigenthümlicher, von uns nicht weiter zu ergründender Weise, natürliche Tochter Adams. Wir haben uns also gegen die erste zu Anfang dieses S. angezogene Antithese nicht verfehlt, wenn sie auch modifizirt worden ist.

b) Wir dürfen das gewonnene Resultat auch so aussprechen: Maria als Mensch, d. h. nach dem was ihr mit der menschlichen Natur gemeinsam ist, konnte den physischen Folgen der Ursünde unterliegen, aber als Weib d. h. in der Specialität ihres weiblichen Wesens durfte sie es nicht. Gehen wir nur die physischen Sündenfolgen im Einzelnen durch, so werden sich bereits einzelne der eben genannten Sätze in glänzendes, ungeahntes Licht stellen. Zugleich wird das zu Sagende gewissermaßen die Probe auf das gewonnene Resultat abgeben. — Wir werden eine gewisse Theilung des physischen Sündenerbes, auf Grundlage des geschlechtlichen Unterschiedes, versuchen müssen. a) Die nächste Folge ist die Concupiscenz; diese aber ist doppelseitig, entweder libido oder gula, tendirend auf die Erhaltung der Gattung oder des Individuums. Erstere ist die unordentliche Sinnlichkeit im engern und eigentlichen Sinne. Wir sagen nun: von der Libido oder besser Libidinosität mußte Maria völlig und auch im Reime unberührt bleiben. Denn durfte Maria als Weib nicht den weiblichen Sündenfolgen unterliegen, so konnte die libido sie gar nicht erreichen, weil in einem Weibe die libido nur weiblich gedacht werden kann; und daher wenn sie nicht specifisch weiblich gedacht werden darf, gar nicht vorgestellt werden kann. Die unor-

dentliche Sinnlichkeit im engern Sinn fundirt ja ganz und gar im Sexualrapport; und kann daher im Individuo nur verschieden, je nach dem männlichen oder weiblichen Pole vorstellig gemacht werden. Die Sinnlichkeit ist ja eben sexuell, sie ist nicht der menschlichen Natur in ihrer Gemeinsamkeit annex; vielmehr die menschliche Natur, vom Geschlechtsunterschiede abgesehen und in der Indifferenz gedacht, kann (in diesem Sinne) nicht mehr als begierlich aufgefaßt werden. Doch viele Worte würden die an sich sonnenklare Sache nur verdunkeln. Maria ist also völlig rein und lauter von jeder sinnlichen Regung; der Zunder der bösen Lust war in ihr gar nicht vorhanden; der leiseste Anhauch auch des unfreiwilligsten bösen Gedankens ist bei ihr unmöglich. Zwar sind alle Theologen darüber einig, daß der fomes peccati in Maria nicht gewirkt habe. Aber sie wissen sich über die Sache nicht gehörig zu verständigen; sie sprechen daher hin und her von einer Dämpfung, Löschung oder Consopirung des auch ihr angeboren sein sollenden Keimes der Begierlichkeit, und suchen dann in ihrer Lebensgeschichte nach dem Zeitpunkte, in welchem das allerdings der Anlage nach vorhandene fomes p. durch ein Maaß außerordentlicher Gnade nachgerade ausgelöscht sein möchte; den sie dann verschieden ansetzen, der eine früher, der andere später. Das kann uns nicht genügen: wir gehen über eine nachträgliche Löschung hinaus und finden von unserm Gesichtspunkte aus, daß dieser Zweig der unordentlichen Sinnlichkeit auch nicht dem Keime nach vorhanden gewesen; und haben wir sohin eine Prärogative Mariens von unserm Grundgedanken aus, welche ihr die sententia communissima beilegt, bewiesen, indem wir sie noch in etwa erweiterten.

Eigentliche Erbauung liegt direkt nicht in dem Zwecke unserer Abhandlung, allein bei Betrachtung dieser staunenswerthen Prärogative erliegen wir der Versuchung, einige gemüthliche Reflexionen zu machen. Maria an Leib und Seele (die böse Lust umfaßt beide) physisch lauter und rein von jeder auch der leisesten Regung sündhafter Lust, von jeder Bemakelung durch den sinnlichen Trieb seit dem ersten Augenblicke ihres Daseins bis zum letzten! Das ist ihre Jungfräulichkeit, und diese marianische Virginität ist qualitativ verschieden von jeder andern, auch der reinsten und lautersten Menschen beiderlei Geschlechtes. Sie ist die Jungfrau ohne weiteres im eminenten Sinne; denn ihr Seelen Spiegel ist unberührt auch von der entferntesten frei- oder unfreiwilligen Trübung. Und dennoch ist sie Weib,

Tochter unserer Gattung; so ist sie denn das wundersame Weib. In welcher verklärter und himmlischer Schönheit strahlend werden wir uns ihr Fleisch denken müssen, in welchem auch die leiseste Zuckung unreiner Begier unmöglich war! Sie ist die Reinheit selbst in verkörperter Gestalt, die Unschuld selbst im faßbaren, anschaulichen Bilde, die inkarnirte Jungfräulichkeit. Nehmen wir nun ihre geheimnißreiche Mutterwürde, welche auch nicht den leisesten Schatten auf ihre jungfräuliche Reinheit geworfen hat, hinzu, welche ein Bild gestaltet sich bei der Betrachtung einer solchen Mutterjungfrau vor unsern Augen, mit welcher zartem Zauber von Anmuth, Liebreiz und Holdseligkeit umflossen strahlt die Hehre! Sie ist das ideale, nach allen Phasen feines Lebens und seiner Würde konkret gewordene Weib, ohne allen Anfaß des Bösen, Schmutzigen und Lüsterlichen. Nimmt es noch Wunder, daß die Heiligen der Kirche beim Anblicke eines solchen Weibes entzückt, im Genuße der Beschauung gleichsam geschwelgt haben\*); nimmt es Wunder, daß die freudige Betrachtung dieses Bildes in der rechten Weise angestellt, beim frommen Verehrer Mariens in ersprießlichster Art die niedern Triebe, indem sie dieselben veredelt und spiritualisirt, aufhebt und zurückdrängt; nimmt es Wunder, wenn die christliche Kunst wieder und wieder den höchsten Vorwurf, dessen sie fähig, in der Darstellung eines solchen Ideals findet, und ihr Höchstes leistet, indem sie versucht, eine solche Idee in annähernder Vollendung auf die Leinwand zu werfen oder in plastischer Form auszuprägen? Mariens Virginität ist eine durchaus singuläre, und unter diesem Gesichtspunkte mußte sie von vorn herein als *ἀειπαρθενος* verehrt werden. Die Kirche im richtigen Instinct perhorrescirt jeden Gedanken an die Möglichkeit eines geschlechtlichen Umganges der Gottesmutter auch nach der Geburt des Herrn (v. infra 2. Abschn. 2. Hauptst.). Wenn daher auch die biblischen Documente nicht entschieden sprachen, ja selbst fürs Gegentheil aufgerufen werden zu können schienen: die Kirche ließ die Häretiker lästern. Wirklich erscheint ein solcher Gedanke auf diesem Gesichtspunkte lästerlich und absurd, fast eben so lästerlich, als wenn mehr denn jüdische Un-

---

\*) Nihil est equidem, quod me delectet magis, quam de gloria B. M. V. habere sermonem. St. Bernhard. Es ist, möchte ich sagen, ein launiges Spiel des Schicksals, daß gerade der sinnigste und köstlichste Verehrer und Lobredner Mariens aus allen Jahrhunderten, der h. Bernhard, sich von der unbefleckten Empfängniß nicht überzeugen konnte. Auch das lehrt Demuth!



gebührt in neuerer Zeit selbst an der sakrosankten Person des Herrn in dieser Beziehung gefrevelt hat. Marias Virginität ist specifisch, und von ihrem Namen unzertrennlich; sie ist es von der alle Jungfräulichkeit auf Erden ihren Namen hat, die Jungfrau. Kehren wir zur Sache zurück. —  $\beta$ ) Auf natürlichem Wege durfte die Jungfrau κατ' ἐξοχήν, wie gezeigt, nicht Mutter werden; sie ist es aber laut der Incarnationslehre auf übernatürlichem Wege, überschattet vom h. Geiste, geworden: sie hat den Herrn selbst empfangen und geboren. Da kommen denn die Schmerzen der Schwangerschaft und die Geburtswehen, ohne Frage nach ihrer Bedeutung Buß- und Sühnmittel für die Lust der Empfängniß, in Betracht. Diese sind nach ausdrücklichem Zeugniß der h. Schrift Gen. 3. specifisch weibliche Sündenstrafen. Also Maria konnte ihnen nicht unterliegen. Es ist in der That außer aller Frage: Maria hat ihren göttlichen Sohn unter dem Herzen getragen und geboren ohne alle Schmerzempfindung. Hier sehen wir wieder den tiefen und ich hoffe entscheidenden Grund für einen Lehrpunkt, welcher sich freilich auch anderweitig begründen läßt. Unten 2. Abschn. 2. Hauptst. S. 24. —  $\gamma$ ) Der zweite, jedoch minder bedeutsame und von aller Häßlichkeit freie Zweig der Concupiskenz ist die gula oder jene Sinnlichkeit, welche sich auf die Erhaltung des individuellen Lebens durch die Nahrung bezieht. Sie ist offenbar nichts Sexuelles, sondern beiden Geschlechtern in gleicher Weise gemeinsam. Als natürliche Tochter Adams können wir Maria nicht sofort von aller, auch unfreiwilliger, sinnlichen Regung dieser ungeordneten Lust freisprechen. Ich habe bei den Theologen darüber keine entschieden ausgesprochene Meinung finden können; man begnügt sich im Ganzen damit, vom Sündenerbe Alles was häßlich ist, bei Maria zu negiren. Nach unserer Auffassung ist der Keim zu dieser Art von sinnlicher Lust freilich nicht zu leugnen. Aber sehr begreiflich scheint mir, diesen Keim als todtgeboren anzusehen, daß es nämlich in der Wirklichkeit bei der bloßen Anlage blieb, und diese auch in entfernter Weise nie sich auswirkte. Ist doch bei einem actu stets, das ganze Leben hindurch so außerordentlich begnadigtem Geschöpfe leicht abzusehen, daß Versuchungen von dieser Seite, welche überhaupt leichter sind, entweder gar nicht aufkommen konnten oder doch beim leisesten Beginne sofort beschwichtigt wurden. Es würde wohl auch nach meinem Gefühle die Würde der h. Jungfrau nicht beeinträchtigen, falls wir solche Versuchungen actu primo bei ihr für möglich hielten; ich glaube aber dies nicht einmal, denke vielmehr,

daß diese Art von Sinnenreiz nachgerade durch die Gnade consopirt worden; und sind wir daher geneigt, in diesem Punkte der Jungfrau jenen Grad von Vollkommenheit beizulegen, welchen ihr gemeinlich die Theologen in Bezug auf die Begierlichkeit überhaupt zu vindiziren pflegen. Die entferntere Anlage dürfen wir aber freilich hier nicht verkennen. — δ) Die übrigen physischen Bestandtheile ordnen sich leicht von selbst. Krankheiten, Leiden, Gebrechen des Leibes, Mühen des Lebens, Hunger, Durst, Ermüdung und endlich der Tod sind beiden Geschlechtern in völlig gleicher Weise gemeinsam. An diesen mußte daher auch die Jungfrau participiren, als welche vom Sündenweh zwar den der menschlichen Natur gemeinsamen Antheil Adams, nicht aber den besondern Antheil Hevas sich zugezogen. Gibt es übrigens Gebrechen, Schwächen des Leibes und Krankheiten, welche specifisch weiblich sind (wir hatten oben schon, aber nur auf eine bestimmte Phase des Lebens sich beziehende, Gebrechen des Weibes: Schmerz der Schwangerschaft und Geburtswehen), so muß von ihnen die Jungfrau freigesprochen werden. Es haben aber die hier verzeichneten Folgen gar nicht mehr den Charakter des Häßlichen an sich. Ist die Schuld getilgt oder gar nicht vorhanden (vgl. d. f. S.), so sind sie nur einfache Pönalitäten, welche zur Erwerbung heilsamen Verdienstes Gelegenheit bieten. Bei Maria beeinträchtigen sie die Würde nicht, steigern sie vielmehr. Wir würden sie sonst nicht als die schmerzhafteste Mutter verehren können: ein so gewichtiges Moment im hyperdulischen Cult. Maria hat diese afflictiones, wie sich von selbst versteht, in hohem Maaße verdienstlich für sich ausgebeutet; und zugleich zum Frommen der Kirche diese ihre, nach der satisfactorischen Seite für sie selbst überzähligen, Verdienste in dem Genugthuungsschatze der Kirche niedergelegt; wie die Lehre vom Ablass nachweist. — ε) Noch können als physisch=geistige Folgen der Ursünde Verdunklung des Verstandes fürs Höhere und Schwächung des Willens im Guten zur Sprache kommen. Hierüber läßt sich nichts Bestimmtes sagen. Sofern aber diese Deterioration der Geisteskräfte aus der ungeordnet gewordenen Sinnlichkeit mit deren Anhängeln herrührt, muß das Urtheil nach Maßgabe des über die Theilnahme Mariens an derselben Gesagten ausfallen, sohin diese Herabsetzung der geistigen Kräfte bei Maria als mindestens quantitativ geringer, denn bei andern Menschen angesehen werden.

## §. 12.

Im Bisherigen haben wir die *pia sent.* eigentlich noch gar nicht berührt; denn bei ihr handelt es sich nicht um die Strafen der Sünde, sondern um die Schuld als *macula animæ*. Wir müssen nun zusehen. a) In der physischen Seite des Sündenerbes muß sich die ethische, in dem Uebel die Schuld, wie in der Wirkung die Ursache spiegeln. Denn wo Strafe, genauer Strafbarkeit, da Schuld; wo keine Strafe auch keine Schuld, und auch beider Maaß steht im Wechselverhältniß. So werden wir also zuvörderst sagen müssen: Da Maria kraft der ihr aus Gnaden gewordenen Stellung im Heilswerke, nach der einen Seite, nämlich als Weib, von der Strafe der Sünde nicht etwa nachträglich erst befreiet worden, sondern von vorn herein frei sein mußte, so darf sie in derselben Beziehung auch die Schuld der Erbsünde nicht kontrahirt haben. Da sie aber in dem, was der menschlichen Natur in beiden Geschlechtern gemeinsam ist, und nicht nach der Differenz dieser, sich besondert, von den Weh der Sünde nicht unberührt blieb und bleiben sollte: so müßten wir sagen, daß sie in derselben Beziehung unbeschadet ihrer Sonderstellung die Schuld kontrahiren konnte. Sehen wir aber näher zu, so werden wir begreifen, daß nun überhaupt von Schuld bei ihrer Empfängniß nicht mehr Rede sein darf. Wie so? Theilung ist wohl in der Strafordnung, nicht aber in der Schuldordnung zulässig; und wer in einer Beziehung nothwendig, weil straffrei (ethisch), schuldfrei sein muß, der muß überhaupt ohne Schuld sein. Ethische Schuld vor Gott kann gesteigert oder gemindert werden, aber ungleichartig theilbar ist sie nicht. Man denke an das Bußsakrament; die Strafe wird erlassen zum Theil oder gänzlich, je nachdem; aber die Schuld wird verziehen oder nicht verziehen, entweder: oder. Die Schuld der (wohlverstanden) einen und einheitlichen Erbsünde ist entweder vorhanden, oder nicht vorhanden, ein Drittes ist nicht möglich. Deutlicher: eine Schuld innerlich verschieden nach den Geschlechtern gibt es nicht; oder wer wird wohl von einer männlichen und weiblichen Sünde nach dem subjektiven Moment, jenem der Schuld, sprechen? Oder auch mit andern Worten: Maria als Weib muß nach ihrer Stellung, weil nothwendig straffrei, auch schuldfrei gedacht werden. Nun ist aber Maria nicht erst Mensch und dann Weib; sondern Maria ist menschliche Person und Individuum als Weib; die menschliche Natur wird in ihr kon-

fret zur weiblichen Person. Wenn also Maria als Weib nach der Würde ihrer Person, als Vertreterinn ihres Geschlechtes ohne Schuld fleck bei ihrer Empfängniß gedacht werden muß, so muß sie überhaupt als frei von der Schuld angeschauet werden. Der Creatianer würde vielleicht einfach sagen, die Seele des Menschen (*anima rationalis*) als geistige Kraft, ist übergeschlechtlich, und geht in die Bedingungen der geschlechtlichen Sonderung nur *per communicationem idiomatum*, und zwar erst dort ein, wo sie die *Physis* berührt. Hier aber waltet die Strafe der Sünde, nicht mehr die Schuld. Ist Maria hier nothwendig ohne Sündenfolge (Strafe) auch nur nach ihrem Geschlechte zu denken, so kann bei ihr nach der übergeschlechtlichen Seele von Schuld nicht mehr Rede sein. Jedenfalls aber ist die Seele eine (physisch) einfache Substanz, und ihre Einfachheit erlaubt nicht, eine Theilung des ihr anhaftenden *reatus culpæ* anzunehmen nach einem Eintheilungsgrunde, welcher aus der (physischen) Verschiedenheit der Geschlechter entnommen ist. Kann aber die Schuld der Erbsünde nicht getheilt werden, so fällt sie bei Maria nothwendig gänzlich aus. Denn wenn Strafe und Schuld in analogem Verhältniß wie Wirkung und Ursache zu einander stehen, so ist doch klar, daß wenn eine einheitliche untheilbare Ursache *casu quo* eine doppelte Wirkung nothwendig setzen würde, von denen die eine nicht geduldet werden darf, die ganze Ursache gestrichen werden muß. Nun aber versteht es sich dann freilich auch, daß wo ganz und gar alle Schuld negirt werden muß, die noch bleibenden physischen Folgen der Erbsünde auch nicht mehr unter den Begriff der eigentlichen Strafe gestellt werden dürfen. So ist es bei Maria; und wir haben es daher im Vorigen absichtlich vermieden, den Antheil Mariens am Erbübel eigentliche Strafe zu nennen. Wo Strafe im eigentlichen und strengen Sinn, da muß Schuld sein, oder doch gewesen sein. Aber wo nie Schuld gewesen, da kann zwar wegen des Zusammenhanges mit Schuld- und Strafe-behafteten Wesen physisches Uebel vorhanden sein; allein es verliert sofort den Charakter eigentlicher Strafe (*vindicta, ultio*), und wird zur einfachen Pönalität, zum einfachen Leiden (vgl. S. 11 h. d.). Die übeln Folgen, welche vom Sündenerbe auch Maria getroffen haben, müssen, was ihren ethischen Werth anbetrifft, genau so angesehen werden, als die Leiden und das Weh, welche durch die menschliche Sünde auf die unfreie, und daher unzurechnungsfähige, der Schuld unzugängliche Natur herniedergekommen sind. In Maria sind sie nichts weiter als

natürliche Leiden, bei ihr die Quelle überzähligen Genugthuungsverdienstes. Maria mußte nach ihrer Stellung zur Gesamthat der Erlösung empfangen werden ohne Schuld und Strafe (*reatus culpæ et pœnæ*), also frei von aller Sünde im weitesten Umfange; sie überkam vom leidigen Vermächtniß unserer Ureltern nichts Anderes als gewisse, an sich ethisch völlig indifferente Schwächen und Leiden, und es fallen zudem unter diesen wiederum mindestens, wie wir im vorigen S. sahen, noch alle jene fort, an die sich die Vorstellung des Häßlichen und Schmutzigen knüpft. In unserer Darstellung ist das ein folgerichtiges Ergebniß. Wenn aber die Theologen die Vorzüge Mariens, welche wir im vorigen S. beschrieben haben, und welche sie allerdings thatsächlich wohl anerkennen, erst als nachträgliche Aufhebung, Consopirung u. dgl. der entgegengesetzten Nachteile auffassen, dann können sie freilich keinen berechtigten Schluß auf die vorausgehende Bewahrung von der Erbschuld, welche die *pia sent.* fordert, aus ihnen mehr ziehen.

c) Daß es so sein müsse, ist, so hoffen wir, sobald unsere Prämissen im 1. Hauptst. zugegeben werden, nicht länger zu beanstanden; wie es aber so geschehen, ist eine andere Frage; und weiß ich nicht, ob es mir gelingt meine Vorstellung so recht ins Klare zu setzen. Indes, wenn auch nicht, das Vorgetragene leidet nicht darunter. Ich denke mir aber den Hergang der Präservation der Allerseligsten von der *macula animæ* bei ihrer Empfängniß etwa in folgender Weise. Es concurriren dabei zwei Gnaden. Der Moment ihrer Entstehung oder der Akt ihrer Empfängniß (wir halten dafür, daß das Embryo vom ersten Augenblicke an besetzt ist; andernfalls würde die Darstellung sich modifiziren müssen) wird *a posteriori* von jener Gnade beschienen, welche unmittelbar und direkt aus Christi Erlösungsverdienst stammt (die Wirksamkeit solcher Gnade wird allgemein zugestanden und hat auch keine Schwierigkeit; aber ihre Alleinwirksamkeit würde nur erzielen, daß Maria im zweiten Momente ihres Daseins oder *a conceptione*, keineswegs, daß sie im ersten oder in *conc.* heilig wäre: worauf doch die *pia sent.* besteht). Mit dieser Gnade *coalescirt* aber eine andere, welche den Akt selbst auch *a priori*, von Seiten der Mutter, dem *principium quod* ihrer Generation, oder doch den bestimmten Antheil, welchen die Mutter beim Akte einzulegen hatte, rein und lauter bewahrt. Diese Gnade ist allerdings eine eigenthümliche, ist zunächst keine *gratia salvatoris*, sondern vielmehr *gr. creatoris* d. h. sie geht von der ewigen

Liebe Gottes aus, welche der zweiten Mutter der Menschheit diese eminente Stellung im Werke der Wiederbringung anweisen wollte. Indes mittelbar entspringt sie doch wieder aus dem Verdienste Christi, weil Maria Vertreterinn ihres Sexus nur ist und sein kann in Subordination unter und Dependenz von Christo, dem Vertreter des ganzen Genus; genau so wie Heva in Abhängigkeit von Adam in der Naturordnung den *sexus muliebris* vertritt. — Diese beiden Gnaden *a parte post* und *a parte ante* concurriren; und wenn nun das väterliche Prinzip ihrer Empfängniß (NB. das Produkt, das Kind ist nicht Sohn, sondern Tochter) allerdings an sich sündhaft gedacht werden muß, so ist es doch, scheint mir, sehr leicht vorzustellen, daß sein Einfluß durch die Concurrenz jener beiden Gnaden in der Schuldordnung aufgehoben, und nur noch in Bezug auf die Sündenfolgen wirksam gewesen; zumal da ja die Zeugung nur äußere Bedingung der Vererbung der Sünde, und nicht eigentliche Ursache ist, und da ferner die Erbsünde nur negativ die Abwesenheit der Gnade, welche sein sollte, ausdrückt. Die positiven Gnaden mußten die Lücke ausfüllen, wenigstens da ausgefüllt haben (wenn nicht wo der Vater die Tochter zeugte, doch präcise da), wo die Mutter sie vom Vater empfing; und da fängt erst Mariens passive Empfängniß, welche in Rede steht, an. Uebrigens ist selbstredend, daß die beiden von uns nach der Verschiedenheit des Motivs aufgestellten Gnaden vor Gott doch nur eine sind, welche die h. Jungfrau im Moment ihrer Entstehung allseitig ergreift. Sie ward also empfangen (von der Mutter) im Besiz der Gnade, d. h. ohne die *macula peccati originalis*, sie ward also unbefleckt empfangen: unsere fromme Meinung.

c. Maria bleibt aber dennoch Erlösete ihres Sohnes, denn beiderlei Gnade geht in letzter Instanz aus dem Erlösungsverdienste Christi hervor, auch jene ganz besondere; denn es liegt ja auf der Hand: wäre Christus nicht Mensch geworden, die Gesamtmenschheit zu erlösen, so wäre sie nicht berufen, in der Heilsordnung ihr eigenes Geschlecht zu repräsentiren; und konnte selbst verstanden ihr Geschlecht nicht vom besondern Fluch erlöset werden, wenn es nicht zugleich mit Allen von der gemeinsamen Schuld befreiet ward. Es bleibt sohin Christi Würde durchaus unangetastet. Er bleibt das Haupt (einzig, wenn man so will) in der Gnadenordnung, wie Adam in der Naturordnung; allein, daß wir es nochmals aussprechen, wiewohl unter beiden, doch auch zugleich neben beiden zur

Seite treten für beide Ordnungen Maria und Heva ein, durchaus nicht bloß passiv in der Geschichte der Menschheit, sondern aktiv und maassgebend. — Sie bleibt Erlösete, aber allerdings in einer ganz andern Weise, als bei jedem andern Nachkommen der beiden Stammeltern, ist ihre Erlösung vollzogen. Diese ist eine durchaus eigenthümliche, inkommunikabele; da ihre (Wieder=?) Erhebung in den Gnadenstand nicht einzig und allein durch Christi Erlösungsverdienst als solches, das ihr Gott wie den andern Menschen in freier Liebe zugewendet hätte, sondern zugleich auch durch ihre Stellung im Erlösungswerke bedingt wird. Das ist Mariens s. g. präservative Erlösung; und so muß die pia sent. sie deuten, wenn sie eine volle wissenschaftliche Verständigung zulassen will, obwohl ihre Bertheidiger bis heran darüber nicht klar waren. Nun fallen auch die oben am Begriffe derselben gemachten Ausstellungen fort. Diese Stellung Mariens im Erlösungswerke ist freilich auch gratuit — denn Maria ist pures Geschöpf, welches Alles der Gnade dankt, — aber es ist das Gnade im weitern Sinne, wie unser Dasein und Leben, die Unsterblichkeit unserer Seele auch Gnade ist, d. h. es ist Natur. Und so kann in der That in dieser Beziehung wohl gesagt werden, daß Maria in Besitz der Gnade oder des göttlichen Wohlgefallens oder heilig war (außer ihr kein Geschöpf, die Menschheit Jesu ausgenommen) *beneficio naturæ*. Das ist der Ausgangspunkt für viele andere Prärogativen der Allerseligsten; auf die wir mehrtheils im Verlaufe zurückkommen werden. Hier nur so viel. Nichts ist leichter, als von diesem Gesichtspunkte aus einzusehen, daß Maria, hierdurch aus der Reihe aller übrigen Geschöpfe (die Engel mit eingeschlossen) wesentlich herausgestellt, als Geschöpf eigener Art für sich eine Sphäre des Geschöpflichen darstellt; daß sie als eine Art von Mittelgeschöpf zwischen der Gottheit und den übrigen Creaturen angesehen werden muß. Nun ist sie, man ahnt es, aber man ponderire auch die Bedeutung dieses kirchlichen Attributes, Königin des Himmels in Wahrheit zu nennen, nicht etwa bloß im Affekte der Liebe und der Andacht, welcher es so genau nicht nimmt. Nur Eins noch, denn wir verlieren uns. Die Arianer ihrer Zeit haben sich sehr bemüht, so einen Mittelbegriff zwischen Endlichem und Unendlichem herzustellen, und auf ihren Logos zu beziehen: dies zwar konnte nicht gelingen; immer sank der Logos, so hoch man ihn stellte, sollte er nicht wahrer Gott sein, in den Umfang des Geschöpflichen zurück. Allein fast alle die hohen und erhabenen

(obzwar im Kreise des Endlichen bleibenden) Prädicate, welche die Arianer ihrem Logos beilegten, sind in der Kirche, wengleich mit dunkelm Bewußtsein ihrer Geltung, auf Maria übertragen worden. In der That, in Maria haben wir das von den Arianern gesuchte Mittelwesen (vergl. u. A. 3. Absch. 4. Hauptst.). Glaube man doch vor Allem nicht, daß derartige Glorien der Allerfeligsten, wie sie bei den Heiligen Gottes so oft sich ausgesprochen finden, lauter Ueberschwenglichkeiten und allen Grundes ledig seien. Doch brechen wir hierorts einstweilen ab; es wird sich vielfache Gelegenheit finden, auf die gloriwürdigen Attribute der Jungfrau zurückzukommen.

### §. 13.

Mit der Sache wären wir fertig; es erübrigen noch einige nachträgliche Bestimmungen. Zunächst noch eine Bemerkung über das Prädicat *immaculata* nicht sowohl, in so fern es als Epithet zu *conceptio*, sondern vielmehr als Attribut zu *Virgo* steht. In den Verhandlungen des 17. und 18. Jahrh. über die fr. M. wollten, wie wir sahen, zuletzt manche Gegner wol eine *conceptio immaculatae*, aber nicht eine *immaculata conc.* zugeben. Auch hat der Kirchenrath von Trient in der Beilage zur 5. Sitz., obwohl über die *pia sent.* nicht entschieden ward, der Jungfrau selbst das Attribut: *immaculata* förmlich beigelegt. Wir behaupten nunmehr, daß das Epithet der „Unbefleckten“ der h. Jungfrau im vollsten Umfange und in einem ganz eminenten Sinne eigen ist. Wir können betreffs Marias ganz distinkt eine dreifache Fleckenlosigkeit unterscheiden. 1. *Macellos* ist sie zunächst im vulgären Sinne des Wortes als unversehrte und ungeschwächte Jungfrau, deren Fleisch nicht deflorirt ist; als solche, deren Virginität überhaupt nicht, und insbesondere auch nicht durch ihre Mutterschaft, im Geringsten ist verletzt worden. Dies ist die Abwesenheit der *macula carnis*. Diese Fleckenlosigkeit theilt sie mit jener Klasse von Heiligen, welche ins Lebensbuch als *virgines* eingeschrieben sind. 2. Darüber hinaus ist Maria die Fleckenlose in Beziehung auf die absolute Virginität des Herzens (s. oben §. 11.), das vom ersten Pulschlage bis zum letzten nie durch die leiseste fleischliche Bewegung ist berührt, geschweige entweicht worden. Diese Fleckenlosigkeit theilt Maria mit keinem Menschen — von Christo ist nicht Rede, — sondern einzig mit den Engeln. Darum ist sie Engel im Fleische, inkarnirter Engel in einem weitaus andern Sinne, als wir diesen Ausdruck nicht



selten katachrestisch gebrauchen. Es ist die totale Abwesenheit des *homines peccati*. Faktisch zwar theilt Maria diesen Vorzug mit den Engeln; derselbe hat aber bei ihr einen andern Sinn, weil die Engel rein=geistige, sie aber dennoch, wie die übrigen Menschen, ein mit Fleisch bekleidetes Geistwesen ist. Uebrigens liegt in dieser doppelten Fleckenlosigkeit das Verständniß über den frommen Glauben (über den die Kirche offiziell nie sich geäußert), daß ihr Leib nicht verweset, sondern erstanden bereits an der Glorie des Himmels Theil nimmt. (Vgl. 3. Abschn. 1. Hauptst.). — 3. Fleckenlos ist endlich die Jungfrau d. h. frei vom Schuldflack der Erbsünde im strengen Sinne unserer Sentenz. — Das ist Mariens allseitige Unbeflecktheit oder *immaculatio*. Das Prädicat: *Immaculata* wird so zu ihrem spezifischen Attribute, wird zu ihrer Insignie, ihrem Schibboleth. Wie Gott nicht bloß der Heilige, sondern die Heiligkeit selbst, absolut heilig ist, in einem ähnlichen Sinn ist Maria nicht bloß unbefleckt, sondern die Unbeflecktheit selbst, absolut fleckenlos. Sie ist die Lauterkeit. Zwar ist auch Gott der absolut Reine und auch die h. Engel sind es, aber weil sie nur geistige Wesen, so liegt das Attribut der Fleckenlosigkeit in ihrer Natur, und ist als sich von selbst verstehend, dort nicht an seiner Stelle. Bei Maria aber, der Tochter unserer Gattung, der mit Fleisch und Blut bekleideten, ist es recht eigentlich an seiner Stelle und charakteristisch. Nennen wir Maria daher die „Unbefleckte“ im vorgetragenen dreifachen Sinne, so deuten wir ihre höchste Würde und charakteristische Stellung an. Fügen wir dann das Substantiv Mutter=Jungfrau, durch welches ihr Verhältniß zur Menschheit ausgedrückt wird und zu ihrem Geschlechte insbesondere, dessen zwei sonst unverträgliche und sich ausschließende Pole — Mutterschaft und Jungfrauschaft — in ihr vereinigt sind, noch bei: so gewinnen wir den kürzesten Ausdruck aller ihrer wesentlichen Glorien und Prärogativen: Maria ist die unbefleckte Mutter=Jungfrau. Doch hierüber wird nun bald ein Mehreres gesagt werden müssen. —

So haben wir uns denn in unserer Weise über die unbefleckte Empfängniß der Allerheiligsten verständigt. Es ist freilich geschehen und konnte nur geschehen, indem wir über den Umfang der frommen Meinung, wie er gewöhnlich aufgestellt wird, hinausgingen; indem wir Anderes hineinzoogen, was freilich auch wohl mehrentheils von den Theologen der h. Jungfrau *exceptionell* zuerkannt wird, aber ohne daß sie es rechtschaffen zu begründen wüßten. Dann sehen diese Vor-

züge Mariens als *disjecta membra* aus, welche man von Seiten des Gemüthes zwar gern zugibt, über welche man aber intellektuell sich nicht orientiren kann. Wir haben sie combinirt; und aus ihrer möglichst tief erfaßten Zusammenstellung ist unsere Auffassung erwachsen, in welcher, so hoffe ich sagen zu dürfen, die zerstreuten Glieder zu einer organischen Einheit sich zusammen finden, deren Herzmitte die unbesfleckte Empfängniß ist, so wechselweise sich erklärend, begründend, wohl auch näher bestimmend. Allerdings ist so die Lauterkeit der jungfräulichen Empfängniß unter unsern Händen aus einem exceptionellen Privilegium zu einer wahren Prærogative geworden d. h. zu einem Vorzuge, welcher, unter Voraussetzung der allerdings aus Gnaden ihr gewordenen Stellung, ihr *zukum, res debita* bei ihr war. Doch was schadet das? Es haben auch schon andere Theologen herausgeföhlt, daß die unbesfleckte Empfängniß, falls sie recht verstanden werden solle, zu einer Prærogative werden müsse. Ausnahmen, nackte Ausnahmen taugen nirgends, so wenig in der Dogmatik wie in der Grammatik. Und das ist das Verdienst, welches ich der gegebenen Darstellung hoffe beilegen zu dürfen, daß in ihr die unbesfleckte Empfängniß nicht isolirt und losgerissen vom Ganzen der Heilsordnung dasteht, sondern im Zusammenhange mit der ganzen Oekonomie erfaßt wird. Und nur in solcher Weise wird der Lehrpunkt den tiefern Denker ansprechen; der menschliche Geist wird stets bestrebt sein, jeden einzelnen Lehrsatz in Connexion mit dem ganzen Lehrgebäude aufzufassen; und nur dann wird er befriedigt sein, wenn es gelingt\*). Zwar hat sich mit dem Grundgedanken dieser Abhandlung die Theologie bis heran wenig befaßt, die Kirche nirgends direkt sich über ihn ausgesprochen; allein da es schwerlich möglich sein möchte, auf einem andern Wege einen Zusammenhang der

---

\*) Und glaube ich, daß dieser innere Nachweis allerdings von großem Belange ist bei der Frage, welche augenblicklich alle Gemüther in Bewegung setz, der Definirbarkeit und endlichen Definition der Lehre von der unbesfleckten Empfängniß. Was übrigens unsere Meinung in der obschwebenden Frage sei, darüber haben wir uns bereits vorlängst öffentlich ausgesprochen. Wir verweisen den Leser auf das: *Kath. Magazin*, 4. Bd. 6. Hft. S. 751 ff.; und wir benugen gern diese Gelegenheit, zu erklären, daß es uns sehr freuen würde, wenn, wie es allerdings nunmehr den Anschein gewinnt, das dort schließlich gegen die Zeitgemäßheit einer baldigen Dogmatifirung der p. s. aus der Stimmung der Gemüther u. s. w. erhobene Bedenken sich nicht bewähren sollte. Es versteht sich, daß darnach unser *votum* sich ändern würde.

unbefleckten Empfängniß mit der Lehre vom Falle und der Erlösung nachzuweisen, so ist uns die kirchlich so hoch beglaubigte fromme Meinung eben eine große kirchliche Bürgschaft für die ganz einzige Sonderstellung Mariens in der Menschheit; und sie enthält nach unserm Dafürhalten einen fruchtbaren Keim, welcher in Zukunft noch manche schöne Früchte zeitigen wird: es wird in der dogmatischen Theologie die Würde und Bedeutung Mariens noch in manchen Punkten, über welche die Wissenschaft sich noch nicht recht klar geworden, weiter geführt werden müssen. Einzelne derartige Punkte wird hoffentlich der Verfolg dieser Schrift noch aufhellen, und würde es uns sehr freuen, hier eine neue Bahn gebrochen zu haben.

Wir stehen am Schlusse des ersten Abschnittes; ziehen wir mit kurzen Worten das Resultat desselben. Für den direkten Nachweis jener bedeutsamen Stellung Mariens in der Welt- und Menschengeschichte, die wir zu Anfang andeutungsweise ausgesprochen haben, ist im Bisherigen positiv noch gar nichts geschehen. Wir haben nur erst vorgearbeitet. Indes ein Doppeltes ist doch erreicht. Wir haben durch detaillirte Erörterung der Geschichte des Sündenfalles an der Hand der h. Urkunde, eine über das Maas der gemeinsamen Verschuldung hinausgehende Betheiligung der Ahnfrau der Menschheit an der Abfallsünde, und in Folge dess, ein auf der zweiten weiblichen Hälfte der Menschheit lastendes partikuläres Unheil nachgewiesen: dadurch haben wir für die von uns in Anspruch genommene Dignität Mariens in der Heilsordnung Raum gemacht, d. i. die Möglichkeit gefunden; keineswegs freilich deren Wirklichkeit begründet. Wir haben aber zweitens erkannt, daß unter Zugrundlegung oder Voraussetzung dieser Würde Mariens (und, dürfen wir beifügen, einzig unter dieser) über die kirchlich so sehr verbürgte Lehrmeinung von ihrer unbefleckten Empfängniß eine wissenschaftliche Verständigung und ein inneres Verständniß möglich ist. Beides zusammen kann zwar nicht geradezu bewiesen, wird aber den Unbefangenen jedenfalls zur Anerkennung der von uns vertretenen marianischen Würde geneigt machen. Wir kommen jetzt, nachdem der Boden geebnet, und das Fundament gewonnen, zur eigentlichen Construction unseres marianischen Lehrgebäudes. — Marias dogmatische Qualität hängt selbstredend durchaus von ihrem Verhältnisse zu ihrem Sohne, unserm Herrn und Erlöser ab; ihre Würde kann daher nur erkannt werden in ihrer Stellung zur Inkarnation und zum

Werke der Erlösung, der ersten und der zweiten Oekonomie, wie die Väter sagen. Daher auch die Urkunden der Offenbarung über Maria, bis dahin schweigend, erst zu reden anfangen, wo sie in Beziehung tritt zu ihrem Sohne d. i. beim Geheimniß der Inkarnation. Zur wissenschaftlichen Darstellung dieses Verhältnisses und dieser Stellung gehen wir nun im 2. Absch. über: er bildet die Mitte unserer ganzen Abhandlung auch der Bedeutung nach. Hier können wir uns schon freier bewegen; wir haben dogmatische Gewähr, haben wissenschaftliche Bearbeitungen vor uns; und kann hier unser Augenmerk nur darauf gerichtet sein, die gemachte Voraussetzung, unsere Grundanschauung über Maria, als das Ergebnis der Offenbarungslehre über Mariens Verhältniß zur Inkarnation und Erlösung, nachzuweisen. Wir könnten füglich diesen zweiten Theil die Mariologie im engeren Sinne nennen.

---

## Zweiter Abschnitt.

### **Mariens Verhältniß zur Menschwerdung und Erlöfung: die Würde ihrer Person und ihres Thuns.**

Gaudia matris habens cum virginitatis honore.

St. Bernardus.

---

#### §. 14.

Vorläufiges. Es ist unsere Aufgabe, den geheimnißreichen Akt der Menschwerdung des Sohnes Gottes von Seiten der Mutter d. h. in so fern darzustellen, als die h. Jungfrau bei demselben theiligt war: indem aus ihrer Beziehung zum Geheimnisse der Inkarnation fundamentaliter ihre ganze Würde entspringt. Selbstverständlich liegt es außer unserer Absicht, das Mysterium der Inkarnation an sich d. h. die hypostatische Vereinigung dogmatisch abzuhandeln, müssen wir vielmehr bei unsern Lesern eine sogar genauere Bekanntschaft mit diesem Grunddogma des Christenthums voraussetzen. Nur über die Thätigkeit des h. Geistes beim Akte der Inkarnation selbst, müssen wir Einiges aus der Christologie entnehmen, das unerlässlich ist, um Mariens Stellung zu diesem gnadenreichen Geheimniß tiefer zu würdigen. Nach dem trinitarischen Canon: opera ad extra tribus personis communia, fällt der Akt der Inkarnation (bestimmter: des Inkarnirens) sofern er, wie die Schöpfung, ein Wirken Gottes nach Außen bezeichnet, dem dreipersonlichen Gott, dem Vater, Sohn und h. Geiste gemeinsam zu; derselbe muß jedoch aus unten zu nennenden Gründen in seiner Eigenthümlichkeit insbesondere dem h. Geiste beigelegt, wie die Schule sagt, zugeeignet werden per appropriationem attributivam. Demnach ist es der h. Geist, welcher den Sohn Gottes inkarnirt, welcher ihn die menschliche Natur hat annehmen lassen. Es gilt nun zuvörderst die Natur dieser Thätigkeit des h. Geistes, von welcher die marianische durchaus abhängig ist, dogmatisch zu fixiren.

Da läßt nun bereits die h. Schrift nicht im Mindesten zweifeln, daß die Thätigkeit des h. Geistes bei der Inkarnation ganz analog der des männlichen oder väterlichen Prinzipes beim natürlichen Zeug-

gungsprozesse zu denken ist. Der h. Geist nämlich vertritt nach der h. Schrift die Stelle des Vaters; er ist es, welcher im jungfräulichen Schooße, der reinen Werkstätte des gloriwürdigen Geheimnisses, die Kraft des männlichen Zeugungsprincipes surrogirt. Was daher bei der gemeinen Generation der Mutter zufällt, das muß bei der Inkarnation der h. Jungfrau, und was dem Vater eignet, dem Wirken des h. Geistes, wenigstens der Substanz nach, zugeschrieben werden. Die h. Schrift in dem Bericht über die Annunciation, vielleicht dem anmuthigsten und zartesten Passus des N. T., drückt die Thätigkeit des h. Geistes aus als Ueberschattung der h. Jungfrau durch den h. Geist. Luc. 1. 35: Spiritus stus. superveniet in te et virtus Altissimi\*) (synonym mit dem h. Geiste) obumbrabit tibi; ἐπελεύσεται ἐπὶ σε, ἐπισκιάσει σοι. Es unterliegt keinen Augenblick dem geringsten Bedenken, daß durch den gewählten, zarten Ausdruck: obumbrari, ἐπισκιάζειν analogisch das bräutliche oder bestimmter maritale Verhältniß ausgedrückt werden soll; um so weniger, als diese Worte des Engels an Maria, die Antwort sind auf das jungfräuliche Bedenken: Quomodo fiet istud, quoniam virum non cognosco? Das Juthun des Mannes soll also durch die Kraft des h. Geistes ersetzt werden; er an die Stelle des Vaters eintreten: das ist die omumbratio Virginis per Spiritum s. Was so klar aus dem Contexte erhellt, grammatisch zu erläutern, ist mehr Sache der Exegese als Dogmatik. Ich bemerke nur, was das ἐπισκιάζειν anbelangt, daß zur Erklärung des Ausdruckes für den alttestamentlichen Sprachgebrauch verglichen werden kann Gen. 1. 3. spiritus s. ferebatur super aquas, und vielleicht noch passender Ruth 3. 9: (zu Booz) extende pallium super ancillam tuam — עַל פְּנֵי הַיְּרֵכָה — was dem ἐπισκιάζειν äußerst nahe kommt; daß aber auch im profan-griechischen Sprachgebrauche ἐπισκ. im Sinne von officium mariti præstare vorkommt. So muß Maria die Jungfrau allerdings schon nach der h. Schrift, als vom h. Geiste föcundirte, imprägnirte Mutter Christi angesehen werden, und ist sie daher die sponsa spiritus sancti. Es ist aber diese Auffassung der Thätigkeit des h. Geistes bei der Inkarnation im strengen Sinne dogmatisch. Das Symbolum Apost. gibt: conceptus de spiritu s., was genau die Bezeichnung für die Wirkung des väterlichen

\*) Ich kann es durchaus nicht billigen, daß Einige darin den Vater finden wollen.

Prinzipes ist, daher nicht zu verwechseln mit a spiritu s., was falsch; vielmehr: conceptus a virgine de spiritu s., oder wie es im englischen Größ lautet: concepit (Maria) de spiritu s. Dem entspricht im Evangelium: Ecce concipies. — Das Niceno-Constantinum hat: incarnatus est de spiritu s. ex Maria Virgine, de und ex männliches und weibliches Generationsprincip. Im Urtext dagegen werden beide einfach neben einander gestellt, der h. Geist und die Jungfrau: σαρκωθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ παρθένου Μαρίας. Jede Weiterung wäre überflüssig. Wie nun aber die das männliche Prinzip ersetzende Wirkung des h. Geistes im jungfräulichen Busen, zu bestimmen sei, ist im Allgemeinen klar. Das männliche Prinzip ist das aktive, bestimmende, formgebende; das weibliche ist das passive, bestimmt werdende, materielle: d. h. die h. Jungfrau hat von ihrem Fleische und bestimmter von ihrem reinsten Herzblute (unten) die stoffliche Basis oder die materielle Substanz unterbreitet; und der h. Geist hat das Gegebene gestaltet, entwickelt, formirt. Er hat aus der Substanz der h. Jungfrau die menschliche Natur Christi gebildet. Wir wollen auf die Differenz zwischen Creatianismus und Generatianismus, die auch hier zum Vorschein kommt, gar nicht weiter eingehen. Der Creatianer wird sagen, daß der h. Geist die menschliche Seele Jesu im Augenblicke der Inkarnation aus nichts geschaffen und nur den Leib aus ihrer Substanz gebildet habe, der Generatianer wird auch für die Seele Jesu in der Seele der h. Jungfrau irgend welche substanzuelle Basis, welche der h. Geist ausbildet, anerkennen müssen. Was aber den Leib betrifft, so ist es z. B. der h. Geist, welcher den Theil vom Blute der h. Jungfrau, der zur Inkarnation des Herrn bestimmt war, aussondert, movirt, in den Mutterleib translocirt und nun formirt. Wie das im Einzelnen zu denken sei, brauchen wir theils gar nicht zu wissen, theils aber, so fern es für die Wissenschaft von Interesse ist, soll es unten zur Sprache kommen.

Es ist so eben gesagt worden, daß die göttliche Thätigkeit beim Inkarnationsakte attributiv dem h. Geiste, ihrer Eigenthümlichkeit wegen, zufalle. Es liegt für eine tiefere Einsicht in Natur dieses Aktes daran, über die Gründe sich zu verständigen. Wer mit den trinitarischen Principien vertraut ist, wird diese unschwer auffinden können. Ich nenne nur die hauptsächlichsten. 1. Die göttliche That der Inkarnation signalisirt sich auf den ersten Blick überhaupt als eine mit dem Gepräge des Geistwirkens gezeichnete. Sie ist

keine Substanzschöpfung (denn die Substanz der menschlichen Natur Christi\*) war vorhanden, in Maria), sondern nur eine Formschöpfung, ein secundärschöpferischer Akt, eine *creatio secunda*. Nun muß aber nach der Trinitätslehre das Ausbilden, Ausgestalten, Vollführen dem h. Geiste beigelegt werden, weil er die *αἰτία τελειωτικῆ* ist. Damit wäre eigentlich die Sache schon abgemacht. Doch mögen wir auch folgende Congruenzgründe beachten. 2. Die Inkarnation zählt zu den Gnadenwundern, ja sie ist das höchste und erste Gnadenwunder, die Bedingung aller Heilsgnaden selbst. Nun aber ebenfalls der h. Geist das Prinzip und der Spender der Gnade. 3. Die Inkarnation ist der höchste Beweis der Liebe Gottes zu den Menschen. *Sic Deus dilexit mundum, ut filium unigenitum daret.* Joan. 3. Wiederum das Prinzip der Liebe in Gott selbst sowohl als in der Creatur, ist der h. Geist, der durch die Liebe in uns wohnt. Röm. 5. 4. Dem h. Geiste wird die göttliche Thätigkeit bei der Inkarnation zugeschrieben wohl auch um im ethischen Sinne die Empfängniß Christi als eine geistige, pneumatische im Gegensatz zur sinnlich=fleischlichen, sarkischen Zeugung des gemeinen Menschen zu bezeichnen: also um jeden auch den entferntesten Gedanken an eine libido bei der Einfleischung Christi fern zu halten, um eine Empfängniß zu charakterisiren, welche nicht *ex voluntate carnis* oder *ex voluntate viri* vollzogen wird. Joan. 1. Diese Gründe können bei einigem Nachdenken leicht vermehrt werden.

So wahr es ist, daß der h. Geist bei der Menschwerdung das väterliche d. i. Zeugungsprinzip vertritt, daß also die Menschheit Christi von der Mutter aus dem h. Geiste empfangen ward, so besteht in dem *modus agendi* dieser göttlichen Thätigkeit doch eine sehr große Verschiedenheit. Es darf durchaus nicht gesagt werden, daß der h. Geist Jesum, den Menschen, gezeugt habe. Natürliche Zeugung ist bei Gott eine immanente, ewige, nothwendige Handlung, und zwar ist diese *propter oppositionem relationis* ein ausschließlicher Akt des Vaters in Bezug auf den Logos. Wenn Gott aber nach außen producirt, so schafft er ein Creatürliches,

\*) Wir wollen uns mit dieser Ausdrucksweise nicht gerade gegen den Creatianismus und für den Generatianismus erklären. Auch der Creatianer darf sich so ausdrücken; wir ziehen diese generatianistisch klingende Ausdrucksweise nur der Einfachheit wegen vor, ohne der Art der Entstehung der menschlichen Seele damit präjudiziren zu wollen. Dies ein für alle mal.



Zeitliches, Endliches. Die Menschheit Jesu als creatürlich u. s. w. konnte Gott nicht zeugen, sondern nur schaffen. Mit andern Worten: der Zeugungsbegriff findet auf die Thätigkeit des h. Geistes ihrem Modus nach bei der Inkarnation keine Anwendung; denn sie war von Seiten des Geistes keine Wesensmittheilung, keine *origo viventis a vivente conjuncto principio in similitudinem naturæ*, sie war keine Segung aus der Substanz, sondern aus dem oder durch den Willen. Anders bei der h. Jungfrau. Mit dieser ist die Menschheit Christi consubstantiell, nicht aber mit dem göttlichen Wesen des h. Geistes. Auch hier wäre jedes weitere Wort überflüssig. Daher wir wohl sagen dürfen, die Thätigkeit des h. Geistes tritt an die Stelle des Zeugungsprinzipes; nicht aber, der h. Geist übernimmt die Zeugung, oder zeugt aus der h. Jungfrau. Vielmehr es wird die *vis generativa viri* wird durch einen schöpferischen d. h. nicht aus der Substanz sondern aus dem Willen produktiven Akt des h. Geistes ersetzt. Hieraus folgt, daß die Thätigkeit des h. Geistes im jungfräulichen Schooße, weil sie keine Zeugung ist von seiner Seite, obwohl sie ein generatives Ergebnis hat, nicht ausreicht, den h. Geist zum Vater des Menschen Jesu zu stempeln. In solchem Sinne darf die Nebeneinanderstellung des h. Geistes (als des menschlichen Vaters) und der h. Jungfrau (als der menschlichen Mutter) nicht genommen werden. Christus hat keinen menschlichen Vater auf Grund seiner menschlichen Empfängniß, obwohl er auch als Mensch einen natürlichen (nicht bloß adoptiven) Vater hat, wie die Christologie zeigt, nämlich Gott den Vater im Himmel. Es folgt daraus freilich auch, daß wenn man die h. Jungfrau die Braut, das Gemahl u. dgl. des h. Geistes nennt, dies zwar wohl in einem mehr als figürlichen Sinne, aber doch nur nach einer gewissen Analogie verstanden werden darf. Ganz dasselbe gilt und aus denselben Gründen, wenn man von der besondern Zueignung absehen, und die göttliche Thätigkeit bei der Inkarnation dem dreipersönlichen Gott zuschreiben will, von der Trinität selbst. Der dreipersönliche Gott darf nicht der Vater Jesu Christi heißen. — Diese kurzen Bemerkungen über die Natur der göttlichen Thätigkeit beim Geheimnisse der Menschwerdung mögen zum Verständniß des Folgenden ausreichen. Wiederaufnahme der Untersuchung muß aber vorbehalten werden.

Indem wir nun auf Maria selbst übergehen, werden wir folgenden *modus procedendi* einhalten. Wie nach der Lehre von der

Person Christi, bei dem Sohne auf Grund der Incarnation, alles Gewicht fällt auf seine göttliche und menschliche Natur in deren hypostatischen Vereinigung, so fällt bei der Mutter in Kraft ihrer Betheiligung bei der Incarnation der ganze Nachdruck auf ihre jungfräuliche und mütterliche Würde in deren Vereinbarung. Wie Er — Christus — der Gottmensch Θεο-άνθρωπος, so ist Sie — Maria — die Jungfrau=Mutter παρ-θενούητος. Hiermit ist im tiefsten Grunde Alles gesagt. Wir werden daher 1. zunächst die Idee der Mutterschaft Mariens hervorheben und betonen, die eine Seite ihrer unaussprechlichen Würde, werden dann 2. die Idee der Jungfrauschaft herausheben, die andere Seite, und darauf im Einzelnen die Würde der Maternität mit dem Adel der Virginität auszugleichen suchen. Damit ist Mariens Verhältniß zur Incarnation erledigt. Indem wir dann 3. in die Natur desselben tiefer einzudringen versuchen, werden wir daraus Mariens Stellung zum Werke der Erlösung selbst ermitteln. Der zweite Abschnitt enthält also drei Hauptstücke. Indem wir die weitere Anordnung der folgenden Theile vorbehalten, stellen wir für die Mutterschaft Mariens folgende drei einzelne Bestimmungen auf: Maria ist wahre Mutter Christi; M. ist wahre und eigentliche Gottesmutter; M. ist die jungfräuliche Mutter: der letzte Punkt nur im Allgemeinen, denn das Besondere ist eben Gegenstand des 2. Hauptst.

---

Erstes Hauptstück.

**Maria die wahre und jungfräuliche Gottesmutter.**

---

Maria die wahre Mutter Christi.

§. 15.

Diese erste Bestimmung ist im Allgemeinen so anerkannt von Freund und Feind, daß wenige Worte zu ihrer Darstellung genügen werden. Die h. Schrift nennt Maria von Nazareth wieder und wieder die Mutter Jesu, so daß es nutzlos wäre, die unzähligen Stellen anzuführen. Zur Erinnerung des Lesers verweise ich auf zwei Begebenheiten, eine aus dem Anfang, die andere aus dem Schlusse des Lebens Jesu. Luc. 1, 53 spricht die Elisabeth: „Woher mir die Ehre, daß die

Mutter meines Herrn zu mir kommt?“ und Joan. 19, 26 spricht Jesus zu seiner Mutter vom Kreuze herab: „Weib sieh deinen Sohn“ (Joannes statt meiner)\*). Zum Beweise aber, daß die h. Schrift damit eine Mutterschaft im wahren und natürlichen Sinne bezeichnen wolle, dient die Beobachtung, daß der Pfleger Vater des Herrn, Joseph, der im Glauben des Volkes für seinen wahren Vater galt, auch nur in ein scheinbares Verhältniß des Vaters zum Herrn gestellt wird, mit der Beifügung: *ut putabatur*. Luc. 3, 23. Joseph im Gegensatz zu Maria war also nur *pater putativus*, sie daher *mater vera*. Ferner wird bei der Botschaft des Engels die wahre Mutterschaft Mariens so genau wie nur möglich bezeichnet. Luc. 1, 31. *Ecce concipies et paries filium*. Empfängniß und Geburt sind ja die beiden Momente, welche das Zutun der Mutter bei der Generation des Sohnes am bestimmtesten ausdrücken und beglaubigen. Dasselbe kehrt wieder bei der Geburt des Herrn in der Christnacht. Luc. 2. Die Zeit ihrer Schwangerschaft ist erfüllt, und sie gebiert ihren erstgeborenen Sohn. Endlich mag der Ap. Paulus die Sache abschließen. Gal. 4, 6: *misit Deus filium suum, factum ex muliere. γενόμενον ἐκ γυναικός*. Was können wir mehr fordern? Maria ist also die wahre, natürliche Mutter Christi, und ist hiermit alle phantastisch-doketische Auffassung der Menschwerdung, wie sie in den ersten Jahrhunderten wohl vorgekommen: als ob Christi Fleisch und Leib im Himmel seinen Ursprung habe, und durch den Schooß der Jungfrau wie durch einen Kanal nur hindurch gegangen sei u. dgl., eine Auffassung, welche übrigens die Substanz des Geheimnisses alterirt, als unbiblisch und absurd abgewiesen. Maria ist wahre und natürliche Mutter Christi: Alles also, was wesentlich erfordert wird, den Begriff einer solchen Mutterschaft zu constituiren, das muß Maria bei der Menschwerdung des Herrn prästirt haben. Dies ist in der That ein folgenschwerer Satz. Die Mutterschaft Mariens zu Christo bildet die Grundlage und Grundvoraussetzung aller ihrer Glorien, an der durchaus nicht gerüttelt werden darf. Man darf insbesondere die Virginität nicht auf Unkosten der Maternität so weit ausdehnen, daß die letztere wesentlich verkümmert würde. Beide Vorzüge sind gleich heilig; wer Mariens wahre Mutterschaft angreift, um etwa ihre Virginität bes-

\*) In der Anrede nennt Jesus die h. Jungfrau meines Wissens niemals: „Mutter.“ Dies aber nur, weil diese Anrede dortlandes nicht üblich.

fer auffassen zu können, der weiß nicht was er thut. Ein echter Freund Mariens ist er nicht; er würde aus ihrer Strahlenkrone gerade jene Perle ausbrechen, welche auf alle übrigen erst ihren eigenthümlichen wunderlieblichen Glanz wirft. Haben wir also eine wahre Mutterschaft, so haben wir eine wahre Empfängniß, wahre Schwangerschaft, wahre Geburt. Ohne uns hier schon auf Einzelnes einlassen zu wollen, so ist doch, da anerkannter Maassen das mütterliche Prinzip das stofflich-materielle ist, durchaus anzuerkennen und festzuhalten, daß Maria aus ihrem Fleisch und Blut das stoffliche Substrat, das stamen zum Fleische Christi hergegeben hat, und daß dies dann innerhalb ihres Schoosfes ist abgesondert und ausgebildet worden zu einem leiblichen Organismus in einer durchaus analogen Weise wie sonst der Fötus im Mutterleibe sich ausbildet: nur daß all jene Wirksamkeit, welche bei der gemeinen Generation vom männlichen Prinzip ausgeht, nach dem vorigen §. durch die Kraft des sie überschattenden h. Geistes ersetzt ward. Mehr hätten wir eigentlich hier nicht zu sagen; wir wollen jedoch die Aufmerksamkeit des Lesers noch auf folgende Punkte richten. — Der Sohn Gottes ist Mensch geworden ohne Zuthun des Mannes in Kraft des h. Geistes, aber aus dem Weibe. Wie in der Uebnahme der Menschheit selbst, war der Sohn Gottes auch durchaus frei in diesem eben so unbegreiflichen als außerordentlichen Modus ihrer Annahme. Er hätte allerdings unter Andern auch auf natürlichem Wege ins Geschlecht der Menschen eintreten können. Dagegen ist die Angemessenheit dieses Modus mit Rücksicht auf den Zweck der Menschwerdung, die Erlösung von der Sünde, welche eben ordentlicher Weise auf dem vom Gifthauch verpesteten Wege der gemeinen Zeugung sich ausbreitet, sofort einleuchtend. Recht schön ist auch die von mehreren Vätern und Theologen gemachte Bemerkung, daß durch diese Weise der Einfleischung der Kreis der möglichen Arten, wie ein Mensch seinen Ursprung finden kann, erfüllt und abgeschlossen wird. Vier Weisen sind denkbar: der rein und unmittelbar schöpferische (wenn gleich unter vorausgesetzter substantieller Basis) Ursprung des Menschen von Gott: diesem modus verdankt Adam sein Dasein. Luc. 3, 38. Adam, qui fuit Dei, sogar in der Genealogie. Die ordinäre Zeugung, als Ursprung aus dem geeinten Prinzip des Mannes und Weibes durch körperlichen Austausch der Geschlechtseigenthümlichkeiten: so sind alle andern Menschen entstanden; bei diesem Modus ist Gott (von der Seele etwa abgesehen) schöpfer-

risch gar nicht, sondern nur erhaltend und concurrirend thätig. Der dritte Modus ist die Origination vom Manne allein: so trat Heva ins Dasein; hier ist die unmittelbare Thätigkeit Gottes nur Mitursache von einer Seite. Noch war die vierte Weise übrig: der Ursprung vom Weibe allein, wo die göttliche Thätigkeit dann surrogirend von der andern Seite eintreten muß. Diese Weise wählte der Sohn für sich bei seiner Herabkunft. Ein Weiteres ist nicht leicht gedenkbar. — Eben so schön ist die Erinnerung einiger Väter, wie der Herr durch diese Weise seiner Einfleischung beide Geschlechter geehrt habe. Denn während er selbst in der Eigenthümlichkeit des männlichen Geschlechtes auftreten wollte, mit Ausschluß des weiblichen, wollte er ausschließlich vom weiblichen seinen Ursprung nehmen, um so die scheinbare Zurücksetzung des Weibes einigermaßen auszugleichen. Diese Bemerkung ist schön, sagte ich: ich muß sie aber sofort mit der Gegenbemerkung begleiten, daß das Verhältniß der Geschlechter, wie es in der Heilsordnung sich reflectirt, weit tiefer aufgefaßt werden muß. Auf den ersten Blick erscheint das Verhältniß Mariens zu Christo in Folge der Inkarnation ein durchaus anderes, als das Hevas zu Adam. Sie ist Christi Mutter, Heva Adams Gattinn. Indes wenn wir die Verschiedenheit der beiden Ordnungen, der natürlichen und der Heilsordnung, näher ins Auge fassen, so werden wir uns über den Unterschied der relativen Stellungen der beiden Frauen bis zu dem Grade verständigen können; daß wir ahnen, falls wir das Verhältniß der Geschlechter zu einander in beiden Ordnungen von vorn herein zu construiren hätten, wir es uns ungefähr so denken müßten, wie es in Wirklichkeit vorliegt. Der Unterschied drückt sich wesentlich in zwei Stücken aus: a. In der ersten Ordnung geht Alles von der Natur aus, und dringt ins Gnadenleben über; in der zweiten Ordnung geht Alles von der Gnade aus, und greift ins Naturleben über. b. Mit den ersten Eltern hebt die Gattung an; die Inkarnation ist aber eine göttliche Segung in Mitten der schon vorhandenen Menschheit. Fassen wir nun beide Ordnungen in eine Einheit zusammen, so hebt das Ganze mit Adam an und schließt mit Christo. Adam ist das erste Haupt der Menschheit. Heva ward von ihm genommen, und sie ist *praeternaturali modo* seine Tochter, aber seine natürliche Gattinn. Die Abfolge ist in der wiederhergestellten höhern Ordnung die umgekehrte. Christus ist auch hier zwar das Haupt; aber er ward von Maria genommen und ist ihr Sohn *supranaturali modo*;

sie ist aber auch seine mystische Braut (s. 1. Abschn.). So culminiren beide Ordnungen in Adam und Christus, den beiden Männern; aber beiden stehen in einiger Abstufung zur Seite die beiden Frauen, Heva und Maria; und das Band, des beide respective mit den beiden Polhöhen verbindet, ist jedenfalls ein analoges. Nicht umsonst werden im kirchlichen Sprach- und Gebetsgebrauche so manche Prädikate Christi in seiner menschlichen Natur, weiblich umgebogen, sofort auf Maria übertragen. Er ist der König des Himmels, Sie die Königin; Er unser Herr, Sie unsere Herrinn u. dgl.

Maria die wahre und eigentliche Mutter Gottes.

### §. 16.

Das ist die höchste aller Prärogativen Mariens: die Mutter Gottes, des Sohnes Gottes im wahren und eigentlichen Sinne des Wortes zu heißen, und als solche verehrt zu werden. Maria ist die θεοτόκος\*), Deipara, Dei genitrix, Gottes Mutter und Gottes Gebärerinn: seit dem Concil von Ephesus (J. 431), dessen Stichwort war *Μαρία ἡ θεοτόκος*, und das in diesem Punkte von der zweiten allgemeinen Synode von Ct. ausdrücklich ist bestätigt worden, erklärtes Dogma der katholischen Kirche. Es ist nicht unsere Sache, dies Dogma umständlich zu erweisen, da es zum innersten Gehalte des Mysteries der hypostatischen Union selbst, nach der katholischen Auffassung gehört; und als solches auf der Höhe der Kirchengeschichte der verflachenden nestorianischen Auffassung gegenüber, welche aus der hypostatischen Vereinigung der beiden Naturen in der Einheit der göttlichen Person, eine bloß äußere, moralische, scheinliche (*ἐνωσις σχετικῆ*) Verbindung der menschlichen Person Jesu mit der Gottheit machte, ist durchgekämpft worden. Das Alles müssen wir als unsern Lesern bekannt voraussetzen. In der Verwerfung dieses Ehrennamens der Mutter Christi hat der Nestorianismus seinen eben so berufenen als angemessenen Ausdruck gefunden. Und jene andere häretische Auffassung des Incarnationsgeheimnisses, Adoptianismus genannt, obwohl sie bescheidener auftrat, stellt sich, im Grunde gesehen, ganz ebenbürtig dem flachen Nestorianismus zur Seite. Denn an sich streitet es eben so mit dem Grundgedanken der hypostatischen Vereinigung der

\*) *τίκτειν* umfaßt beides, das *concupere* und das *parere*.

beiden Naturen in der einen göttlichen Person, wenn Christo in seiner menschlichen Natur die wahre natürliche Sohnschaft zum Vater, als wenn ihm in seiner göttlichen Natur die wahre natürliche Sohnschaft zur h. Jungfrau abgesprochen wird: jenes Adoptivismus, dieses Nestorianismus, beides gleichmäßig rationalistische Verflachung des christlichen Central-Dogma's von der hypostatischen Union. So wie Christus auch als Mensch einen natürlichen (nicht bloß adoptiven) Vater im Himmel hat, so hat er auch als Gott eine natürliche Mutter auf Erden: die h. Jungfrau, und diese ist daher Mutter Gottes. Zwar kennt die h. Schrift den Ausdruck „Mutter oder Gebärerin Gottes“ allerdings nicht, doch kennt sie die Sache, indem sie die hypostatische Vereinigung lehrt. Denn die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in der Person Christi, zusammen mit dem eben erörterten Lehrsatze, daß Maria die natürliche Mutter des Herrn, enthält als unmittelbare Folgerung: Maria ist die wahre Mutter Gottes. Ist nämlich derjenige, den Maria als Mutter empfangen, getragen und geboren hat, wahrhaft Gott, so ist sie ja deshalb nothwendig Mutter Gottes; und ist die Person dessen, den sie empfing und gebar, gleichfalls nach dem Dogma der hypost. Union, ausschließlich die göttliche, so ist Maria, weil natürliche Sohn- und Mutterschaft im letzten Terminus immer auf die Person geht, ausschließlich Mutter Gottes. Zwar nennen wir sie mit Recht auch die Mutter des Menschen Christus; aber wenn wir sie so heißen, so wollen wir nur sagen, daß sie die Mutter dessen ist, der auch Mensch war oder menschliche Natur hatte, nicht aber als ob sie einer menschlichen Person, welche gar nicht vorhanden ist, mütterlich das Dasein gegeben hätte. Wer mit den Prinzipien des hypost. Union vertraut ist, wird hier gar keine Schwierigkeit finden, und leicht alle Gegenreden wider diesen glormwürdigen Titel der h. Jungfrau in ihrer Richtigkeit bloßstellen können. Berühren wir doch die wesentlichsten. — Allerdings fundamentirt jede wahre Mutterschaft zuletzt auf dem Begriffe der Zeugung, oder da es sich um das Weib handelt, genauer des Empfangens und Gebärens. Nun hat zwar Maria, sofern die Natur oder das Wesen in Betracht kommt, freilich den Sohn Gottes nicht geboren — es müßte ja von Ewigkeit geschehen sein, und Maria ist Kreatur; — aber was soll das? Darum ist sie bloß nicht von Ewigkeit Mutter des Sohnes Gottes gewesen. Aber sie hat zeitlich den wahrhaft empfangen und geboren, welcher in der Fülle der Zeit die mensch-

liche Natur so an sich genommen, daß dieselbe fortan göttlich personirt, in der göttlichen Hypostase der zweiten Person subsistirt. Sie hat also wahrhaft, auf den persönlichen Terminus gesehen, und auf diesen muß bei der Bestimmung der Sohn- und Mutterschaft gesehen werden, Gott empfangen und Gott geboren; sogar: sie hat das göttliche Wesen empfangen und geboren, darf, weil die Person des Logos vom Wesen Gottes real nicht zu trennen ist, gesagt werden, wenn nur zur Vermeidung jeden Mißverständnisses: „zeitlich“ oder „nach dem Fleische,“ beigefügt wird. Also der Begriff der Generation verschlägt gegen die Würde der Gottesmatterschaft Mariens nichts; die freilich nicht zu beanstandende Unbegreiflichkeit der Sache ist ganz auf die persönliche Einheit der göttlichen und der menschlichen Natur in der Person des Sohnes Gottes devolvirt; und wer diesen Titel Mariens angreift, lädirt daher das Dogma von der hypost. Union. — Auch die bekannte Unterscheidung zwischen einer ewigen und zeitlichen Geburt Christi, und der aus dieser entnommene, gar bedenkliche und Mißverständnissen ausgesetzte Sag: „So wie Christus als Mensch keinen Vater hatte, so hat er als Gott keine Mutter,“ wird den mit der Inkarnationstheorie vertrauten Leser nicht anfechten können. Maria ist Mutter Gottes, soll ja nicht, wie Nestorius lästerte, in dem heidnischen Sinn verstanden werden, als ob Gott der Vater zeitlich aus Maria der Mutter den Sohn sich erzeugt habe; oder umgekehrt, als ob Maria von Ewigkeit durch Mittheilung ihres Wesens dem Sohne Gottes das Dasein gegeben habe; welchem vernünftigen Christen könnte solcher Gräuel auch nur in den Sinn kommen? Es heißt einfach: Maria ist wahre Mutter dessen, der Gott war, ist und sein wird; aber in der Zeit die menschliche Natur in seine Hypostase aufgenommen hat. So gut der Sohn Gottes der menschlichen Natur seinen persönlichen Charakter mittheilen konnte, so daß sie wahrhaft seine Menschheit war, wie unser Leib und unsere Seele unser persönliches Eigenthum sind, eben so konnte er — und er mußte es, vorausgesetzt daß er aus Maria als dem mütterlichen Prinzip seine menschliche Natur entnehmen wollte — Marien den Charakter seiner (des Sohnes Gottes) Mutter mittheilen, dergestalt, daß sie in demselben Sinne seine Mutter, als die menschliche Natur seine Menschheit ist. Ist aber in Kraft der hypostat Union die menschliche Natur Christi wahrhaft der Leib und das Blut des Sohnes Gottes, so ist auch Maria, das Weib von Nazareth, die wahre Mutter des Sohnes Gottes. Beides ist



durchaus identisch, beides zuletzt freilich auch gleich unbegreiflich. — Eine andere Einrede verdient kaum noch berührt zu werden; die sich etwa so ausläßt: wenn Maria Mutter Gottes im wahren und eigentlichen Sinne ist, so wird, da Maria durch die Bande des Blutes in aufsteigender Linie mit andern Menschen zusammenhing, auch diesen der Zusatz „Gottes“ je nach dem Grade der Consanguinität beigelegt werden müssen; so werden Joachim und Anna die wahren Großeltern Gottes, so wird David der Urahn Gottes heißen müssen: was doch Jedem stoßen wird. Wir erwidern. Es ist wahr, man bleibt, um zum Beispiele einen Fall herauszuheben, besser dabei stehen, die h. Anna die Großmutter Christi zu nennen, als daß man sie die Großmutter Gottes nennet. Den Grund muß Jeder fühlen. Es muß unangemessen sein, ein so durchaus singuläres Verhältniß, das Maria allein angeht, und bei ihr sich abschließt, zur Grundlage anderer Verwandtschaftsbezeichnungen in den entferntern Graden zu machen. Indesß absolut unrichtig wären diese Benennungen nicht; und wenn der Zusatz: „nach dem Fleische“ beigelegt wird, auch nicht mehr auffallend. Wird doch z. B. David schon von einigen Alten *θεοπάτωρ* genannt; und was ist es am Ende anders, wenn der Apost. Röm. 9, 5 sagt. Patres.... ex quibus est Christus secundum carnem, qui est super omnia Deus\*). Mit alle dem sieht man, ist der Ehrentitel: „die Gottesmutter“ für Maria noch gar nicht gefährdet. — Maria ist also die wahre und eigentliche Mutter Gottes, Mutter des Sohnes Gottes, Mutter der ewigen Weisheit, Mutter der zweiten Person in der Gottheit u. dgl. Nur bei einer Bezeichnung könnte noch ein geringes Bedenken sich einstellen: darf sie auch Mutter des Wortes oder des Logos heißen? Daß es mit diesem Prädikate nicht gleiche Bewandniß hat, wie mit den eben genannten, wird aus folgender Betrachtung einleuchten. Wenn

\*) Es ist zwar die Schrift eines Bruders Joan. Thomas de sto. Cyrillo: de laudibus B. Annæ auf den Index gesetzt worden donec corrigatur; indesß nicht sowohl, weil der Verf. darin die h. Anna die Großmutter Gottes genannt, als vielmehr weil er andere Gruditäten vorgebracht hatte. So war u. A. Anna als Schwiegermutter des h. Geistes bezeichnet. Dies ist nicht nur eine unerträgliche Grudität, sondern dogmatisch unrichtig. Maria ist Braut des h. Geistes, aber (S. 14) doch nur in einem gewissen analogen Sinne. Weil dieser Titel schon bei Maria nicht geradezu im Blutsverhältniße wurzelt, so kann derselbe auch für weitere Grade der Verwandtschaft keine Folge mehr haben.

wir die zweite Person in der Gottheit den Logos nennen, so bezeichnen wir damit direkt und förmlich den Modus der ewigen Zeugung des Sohnes durch den Vater: es geht nämlich ewig der Sohn vom Vater aus per intellectum, als das ewig von ihm gesprochene innere Wort. An dieser ewigen Zeugung ist aber Maria nicht direkt und nicht förmlich theilhaftig; und in Anbetracht daher, daß „Mutter des Logos“ dahin mißverstanden werden könnte, als ob Christus aus Maria in dieser Weise seinen Ursprung habe, ist die Bezeichnung im formellen Sinne unzulässig. Dagegen im bloß materiellen Sinne, wornach mater Verbi heißt: mater ejus qui est verbum ist offenbar nichts einzuwenden. Daher ist diese Bezeichnung auch in den kirchlichen Formularien nicht sehr üblich; indeß daß sie auch ohne merklichen Anstoß gebraucht werden mag, beweiset das herzinnige Gebet des h. Bernhard: Memorare . . . noli o mater Verbi, verba mea despiciere, das viele meiner Leser ohne alles Bedenken gebraucht haben. —

Statt aller dieser Minutien ist es von weit größerem Interesse, das Prädikat der „Mutter Gottes“ historisch in der Kirche nach seinem Einflusse auf das christliche Volk zu erforschen. Das Concil von Ephesus (431) ist für den marianischen Cult wirklich Epoche machend. Als die Devise dieser Synode glänzt das Attribut der Jungfrau: Θεοτόκος, von jetzt an unantastbarer Besitz aller Freunde der Allerseligsten, d. h. aller wahren Christen. Der h. Cyrill von Alexandrien hat das Verdienst, dies Attribut recht populär gemacht zu haben. Zwar war Maria, wie es eben der h. Cyrill seinen nestorianischen Gegnern nachgewiesen, auch früher schon, und von den ältesten Zeiten her, unter diesem Namen verehrt worden, ist doch im apost. Symbolum selbst der Keim desselben unschwer zu erkennen; allein bis dahin war die Sache nicht zur deutlichen Einsicht entwickelt. Das christliche Volk nahm es damals dem Nestorius am meisten übel, daß er die h. Jungfrau lästerte, indem er ihr dies Attribut entzog. Das Volk ist nicht angethan, einer subtilen Irrlehre bis auf den Grund zu sehen. Allein sobald Nestorius, nach seinem Grund-Irrthum folgerichtig, die Ehren der Mutter Christi antastete, da fühlte das Volk mit richtigem Instincte, um welche große Sache es sich handelte. — Der Häresiarch hat, wie aus der Geschichte bekannt, ein höchst klägliches, bedauernswerthes Ende gefunden; unter Andern wird erzählt, daß ihm seine Zunge bei lebendigem Leibe verfault sei. Jedermann erkannte damals darin ein göttliches Strafgericht, weil es jene Zunge war, mit der er die h. Jungfrau gelästert.

Ueberhaupt auf Sie ward während der nestorianischen Händel vom christlichen Volke Alles bezogen. So galt es als eine schöne Vorbedeutung damals, daß die ephesinischen Väter in einer von der h. Jungfrau benannten Kirche zu Ephesus sich versammelten. Als nun von den Vätern jene Sitzung gehalten ward, in der über das Attribut entschieden werden sollte, da waren alle Gemüther in Spannung. Die Sitzung zog sich bis spät in die Nacht hinein. Das Volk hielt unausgesetzt alle Thüren und Eingänge des Versammlungsorts unlagert. Als nun endlich die Thüren sich öffneten, und die Botschaft kam, daß die Väter feierlichst die Gottesmatterschaft erklärt hätten, da war Jubel und Freude, Händedruck und Umarmung überall. Triumph- und Fackelzüge folgten unmittelbar, und die ganze Nacht hindurch war die Stadt erleuchtet. Dieser Scene im Orient entsprach nicht lange nachher eine ähnliche im Occident, in der Hauptstadt der Christenheit, zu Rom. Nach einigen Verzügen wurden von Ct. aus, dem damaligen Papste, dem h. Cölestin die Akten und der Bericht über den glücklichen Erfolg der Synode von Ephesus übersandt. Die Documente trafen gerade am Tage vor Weihnachten in Rom ein, in jener Zeit also, wo die Christenheit das Geheimniß der Menschwerdung, um das es sich handelte, feiert. Der Papst konnte sich nicht enthalten, die Freudenpost sofort zu veröffentlichen. Er eilte in die Kirche; hier war das Volk zur nächtlichen Vorfeier des großen Geheimnisses bereits versammelt. Er verlas den Bericht und alles Volk brach laut frohlockend in ein nicht enden wollendes Freudengeschrei aus. Hier geschah es nun auch, wie wenigstens sehr verbürgte Forschung (Baronius)\*) wahrscheinlich macht, daß zum englischen Gruß jener Zusatz gemacht ward: sancta Maria, mater Dei ora pro..., in dem das Ave-Maria seinen Abschluß fand. Und seitdem wird Maria auf dem ganzen Erdenrunde täglich von Millionen und aber Millionen Stimmen mit der Anrede: „Mutter Gottes“ begrüßt. — Die Verehrung Mariens ist von jeher groß gewesen in der Kirche Gottes. Unrichtig ist, wenn Neuere behaupten, dieselbe sei erst mit dem Concil von Ephesus aufgekomen. Wer die Schriften der ältesten Väter z. B. des h. Ephyram liest, überzeugt sich leicht davon. Wahr ist nur und unleugbar, daß dieselbe in stets fortschreitendem Progresse gewachsen. Hier leitet allerdings die Synode von Ephesus mit der feierlichen Feststellung der Muttergottes-

\*) Andere verlegen diesen Zusatz freilich in viel spätere Zeit.

schaft eine zweite Periode ein. Neuen Aufschwung, und das ist die dritte Periode, nahm die Liebe und Verehrung Mariens durch den Eintritt der germanischen Völker in die Kirche. Die christlich-germanischen Völker während des Mittelalters durchzieht ein so eigenthümlicher Zug von Ehrfurcht und Achtung gegen das schwache Geschlecht — man nennt ihn den chevaleresken Zug. So wie es einerseits gewiß ist, daß diese natürliche Disposition der Gemüther in der Verehrung Mariens, wie sie bereits in der Kirche bestand, ihre christliche Wahlverwandtschaft fand, so ist andererseits anzuerkennen, daß solche Gesinnung auf die Liebe und Verehrung Mariens, in der mit Recht das unaussprechliche Ideal aller edlen Weiblichkeit gefunden ward, fördernd und steigend zurückwirken mußte. Damit gleichzeitig fielen dann in der gelehrten Theologie die Verhandlungen über die unbefleckte Empfängniß, eine Frage, die sich das Volk mehr und mehr zu Gunsten der h. Jungfrau beantwortete, bevor noch die Doktoren sich einigen konnten. So geschah es denn allerdings, daß der hyperbulische Cult erst in den mittlern Zeiten in sein Vollmaß trat, daß Maria erst damals in den Besitz aller ihr kirchlich gebührenden Ehren eingesetzt ward. Doch brechen wir ab. Jeder sieht, daß durch die Gottesmatterschaft Mariens Würde ihren höchsten Gipfel erreicht.

Maria die jungfräuliche Mutter.

§. 17.

Wir können diese dritte Bestimmung nicht besser einleiten, als mit den Worten St. Bernhards: Unum est, in quo nec similem visa est habere (Maria) nec sequentem: gaudia matris habens cum virginitatis honore. Mariae privilegium est, nec dabitur alteri, prorsus singulare est, sed continuo etiam indicibile invenitur. — Christus der Gottmensch ist der Zeiten Mitte, das Centralfactum, um das alle Geschichte kreiset, die Inkarnation. An dieser orientirt sich die Welt, von dieser datirt die christliche Zeitrechnung. Nun aber: es wird dies selbe Ereigniß, das Ereigniß aller Ereignisse, nur unter einem andern, eben so bezeichnenden und seine unermessliche Größe und Einzigkeit ausdrückenden Namen uns vorgeführt, wenn wir die Mitte der Zeiten den Partus Virgineus nennen. Incarnatio Verbi und Partus Virgineus sind zwei, von den beiden Hauptpersonen entlehnte Benennungen ein und derselben Thatsache, die das tiefste Fundament des Christenthums bil-

det: Maria ist des Herrn Mutter als reine, unversehrte Jungfrau. Darum ist des Herrn Menschwerdung eine wunderbare, übernatürliche, durch Gottes unmittelbare Dazwischenkunft bewirkte. Darum ist unser Herr „Sohn der Jungfrau,“ der Parthenier, im wahren und eigentlichen Sinne. Es versteht sich, bei einem solchen Geheimniß muß alle natürliche Einsicht zu Schanden werden; ein Sinn, der aus Fleisch und Blut stammt, faßt das nicht, ihm ist das zarte Geheimniß eine Thorheit und ein Aergerniß. — So hoch erhaben und hehr die Sache, so wenig Worte sind zum Beweise nöthig. Die jungfräuliche Mutterschaft Mariens, im A. B. in mannigfachen dunkeln Schattenbildern vorbedeutet, wie z. B. im Dornbusch, der brennt und nicht verbrennt, ist aufs bestimmteste vorherverkündigt von dem Evangelisten unter den Schemen der Vorzeit, Jesaja in seinem hochbedeutsamen Orakel über Emmanuel und die Jungfrau (Jes. 7. 14): „Siehe die Jungfrau schwanger und gebärend einen Sohn, den sollst du nennen „Gott=mit=uns.“\*)

\*) מַלְאָכָה. — Es hieße allerdings, Eulen nach Athen tragen, wollten wir über diese neuerdings so viel und gründlich besprochene Stelle noch Etwas beifügen. Vgl. « die Weissagung von der Jungfrau und vom Immanuel » von Pr. Reinke, Münster 1848. Dafür ist auch in einer Anmerkung kein Raum. Indes möchte ich doch in aller Kürze die Freunde alttest. Exegese auf einen Umstand aufmerksam machen, der mir bei aller Anerkennung ihrer Verdienste von den gläubigen Erklärern dieser Stelle (in und außer der Kirche) noch nicht gehörig beleuchtet zu sein scheint. Die messianischen Erklärer haben nämlich für den Unbefangenen vollkommen genügend dargethan, daß מַלְאָכָה nach Etymologie und Sprachgebrauch jedenfalls nur ein unverehelichtes Frauenzimmer bezeichnen könne. Indes, daß in dem Begriff der almah nicht nothwendig die « unversehrte Jungfräulichkeit » liege, muß nach Proverb. 30. 19. auch zugegeben werden. Wenn nun auch freilich an unserer prophetischen Stelle von einer außerehelichen natürlichen Schwangerschaft, wie für sich selbst spricht, nicht Rede sein kann, sohin allerdings die almah hier eine virgo illibata sein muß, so ist, da hier doch auf die unversehrte Jungfräulichkeit so viel ankommt, immer die Frage noch nicht erledigt, warum wohl der Prophet nicht statt almah das Wort בְּתוּלָה, das diesen Begriff so markirt ausdrückt (Joel 1. 8. ist nicht dagegen), gewählt haben möge. Diese Frage finde ich nirgends gehörig beantwortet; und ist sie für die volle innere Ueberzeugung von der Beziehung dieser Stelle auf die jungfräuliche Mutter des Herrn nicht ohne Belang. Hierüber will ich unmaßgeblich meine Ansicht mittheilen. Es könnten h. l. drei Vokabeln in Betracht kommen: בְּתוּלָה, עַלְמָה, נַעֲרָה, welche sämmtlich an vielen Stellen mit Jungfrau übertragen werden können.

Was der Evangelist des N. B. geweissagt, haben die Evangelisten des N. B. nachgewiesen. So erzählt denn Luc. 1. 26. ff.: Der Engel des Herrn wird vom Himmel herabgesandt zu einer Jungfrau in Nazareth Namens Maria. Er grüßt eintretend die

Der genauere Unterschied der drei verwandten Begriffsausdrücke ist aber folgender. Der erste  $\text{הַתְּרוּמָה}$  bezeichnet die unversehrte Jungfräulichkeit des Weibes schlecht hin (Gen. 24. 16. Virgo  $\text{הַתְּרוּמָה}$  incognita viro als Speregete). Der Begriff der Jugend tritt zurück. Weil die Weiber im A. T. meist heiratheten, so wird freilich regelmäßig die b'thulah ein junges Weib sein müssen; allein eine alte Jungfer kann auch so heißen. — Der dritte Ausdruck  $\text{הַתְּרוּמָה}$  bezeichnet die Jugend des Frauenzimmers, und der Begriff der Virginität tritt zurück, so daß sogar die junge Wittwe, Ruth, eine naarah heißt; freilich in der Regel ist das junge Mädchen eben auch die Jungfrau. — Unser  $\text{הַתְּרוּמָה}$  verhält sich nun zu beiden so, daß es aus der  $\text{הַתְּרוּמָה}$  die Jugend und zwar nicht jede, sondern die reife, frische, blühende Jugend (meist), und aus der  $\text{הַתְּרוּמָה}$  die Virginität, und zwar nicht jede, sondern bestimmt die ehelose herausnimmt und combinirt. So haben alle drei ihre verschiedene Begriffssphäre; und almah bezeichnet ein reifes, aber unverehelichtes Mädchen. — Dies vorausgesetzt, glaube ich nun, war die Wahl des almah dem Propheten mit Hinblick auf die Mutter des Herrn fast geboten. Denn 1. was uns in dem denkwürdigen Orakel das Wichtigste ist, nämlich die bestimmte Vorausverkündigung der ungeschwächten Virginität Mariens, war es für die Zuhörer des Propheten in jener Lage der Dinge eben nicht. Wir können sagen: die unbefleckte Virginität hervorzuheben, war nicht die besondere Absicht des Sehers; sondern worauf es zunächst ankam, war, daß diese Leibesfrucht der (bekanntlich jungfräulichen Mich. 5. 2. damalige Bekanntschaft muß zum Verständniß der Stelle vorausgelegt werden) Mutter jenen bedeutsamen Namen Immanuel führen solle, welcher Rettung aus der obschwebenden Gefahr gewährleistete. Hierauf fällt aller Nachdruck. Somit war der Proph. gar nicht gehalten oder auch nur veranlaßt, jenes Wort zu wählen, was gerade das Merkmal der Unbeflecktheit markirt. Es ist völlig genug, wenn er einen Ausdruck wählte, der in diesem Zusammenhange unter Voraussetzung der Bekanntschaft mit dem Geheimnisse, nicht mißzuverstehen war. Instruktiv ist der Vergleich von Gen. 24. 1. v. 16 mit 43. Rebecka heißt dort b'thulah, hier almah. Dort erzählt der Verf.; und es kam ihm darauf an, indem er das Mädchen in seiner Qualität (wie schön cet) uns beschreibt, nun auch ihre illibata virginitas hervorzuheben, daher sagt er: sie war eine b'thulah, kein Mann hatte sie erkannt. Das war ein Vorzug, wie ihre Schönheit cet. auch. Dagegen v. 43, wo der Hausknecht seine Begegniß am Brunnen vor den Eltern erzählt, da nennt er sie almah, (er betete: die almah, welche mir zuerst begegnet . . . da kommt Rebecka). Daß almah hier Jungfrau bezeichnen müsse, ist vollkommen klar, denn er suchte ja ein Weib für Isaaß, selbstredend kein ver-

Jungfrau mit den Worten: Du bist die Gesegnete unter den Weibern! Und als die Jungfrau über solch einen Gruß als Jungfrau erschrikt, spricht der Himmelsbote: Ja, du wirst empfangen und gebären einen Sohn! Und dieser wird Sohn des Allerhöchsten

heirathetes oder geschwächtes Frauenzimmer, sondern eine Jungfrau. b'thulah und almah ist also hier in der Sache ganz dasselbe. Aber wo es nicht darauf ankommt, in detaillirter Beschreibung zu erklären, da wählt der Hausknecht nun das schicklichere und vor den Eltern und der Jungfrau selbst, anständigere Wort. Es wäre ja beleidigend gewesen, jenes Wort, welches durch scharfe Ausprägung der Unbeflecktheit, immer an das Gegentheil erinnert, vor den Eltern zu gebrauchen; wo aber diese vorausgesetzt wird, da ist almah an seiner Stelle. Wir haben in unserer Sprache nicht zwei solcher Ausdrücke, und können es uns daher nicht gut veranschaulichen. Weil nun aber almah den Stand und nicht gerade die Eigenschaft in der Virginität hervorhebt, so konnte es freilich auch vom jungen, unverehelichten Frauenzimmer gebraucht werden, das nicht gerade illibat ist. So Prov. 30. 19. Unser «Jungfrau» werden wir nicht leicht, wohl aber das verkümmerte «Jungfer» so gebrauchen. Dies thut aber seinem Begriffe, wo an verbotenen Umgang nicht zu denken ist, keinen Abbruch. Almah ist ein junges, aber reifes Mädchen vor der Verehelichung. Dies kann nur eine Jungfrau sein oder eine Dirne. Ist letzteres von selbst ausgeschlossen, dann nothwendig das erstere. — 2. Es scheint mir, daß abgesehen von diesem katachrestischen Gebrauche, almah das edlere, feierlichere und darum auch im Conterte passendere Wort war. Eben der Schärfe wegen, womit b'thulah den Begriff des Ungeschwächteins hervorhebt, eignet es sich, wo dieses vorauszusetzen, für die feierlichere Sprache nicht. Daher war es ganz in der Ordnung, daß der Prophet zur Bezeichnung der ertauchten Mutter Christi almah und nicht b'thulah wählte. — 3. Sicher ist auch, daß almah und nicht b'thulah das Merkmal der Jugend einschließt und hervorhebt. Almah ist die Jungfrau, welche herangereift in der Blüthe der Jahre steht, adulta; b'thulah kann auch die superadulta sein. Daß nun der Seher die Mutter des Herrn im jugendlich blühenden Alter schauen mußte, ist bekannt. Wir sagen «mußte» nach der künftigen Wirklichkeit, und vielleicht sogar nach der künftigen Nothwendigkeit. Denn vielleicht gehört es zum Begriffe der wahren Mutterschaft Mariens, daß sie nicht über die Jahre der natürlich möglichen Empfängniß hinaus sein durfte. B'thulah kann eine Jungfrau sein, über die Jahre hinaus, und naarah ein Mädchen vor der Reife; sohin taugten beide Bezeichnungen h. l. nicht. — 4. Ich glaube, es darf angenommen werden, im Begriffe von b'thulah liege eine Jungfräulichkeit, welche nicht nur das Zuthun des Mannes, sondern proprie und logisch auch die Schwangerschaft und die Mutterschaft ausschließt. Im natürlichen Laufe der Dinge gibt es ja keine Virginität, die zugleich Maternität sein könnte. Also konnte ursprünglich, vor dem Kundwerden

genannt werden. Und auch das jungfräuliche Bedenken: Wie soll das geschehen, da ich keinen Mann erkenne? wird der Jungfrau beschwichtigend erwidert: der h. Geist wird über dich kommen und die Kraft des Allerhöchsten wird dich überschatten; und darum wird deine Leibesfrucht Sohn Gottes sein. Und zu guter Letzt muß selbst der Engel das Bedenken mit Gottes Allmacht abweisen. Bei Gott ist kein Ding unmöglich. — Ergänzend erzählt nun den weiteren Verlauf der erste unter den Evangelisten Matth. 1. 18. ff.: So ist Christi Geburt geschehen. Maria seine Mutter war mit Joseph vermählt, aber bevor sie noch zusammen kamen, ward sie erfunden, daß sie empfangen vom h. Geiste. Und als Joseph zweifelt, weist der erscheinende Engel ihn zurecht: Joseph nimm keinen Anstand, Maria zu dir zu nehmen, denn was in ihr geboren ist, ist vom h. Geiste. Und dann fügt der Evangelist\*) bei: das Alles ist geschehen, damit erfüllt würde, was vom Propheten Jesaja ist vorhergesagt worden: Siehe eine Jungfrau wird empfangen und gebären! Und zum Schlusse der Erzählung bemerkt der Evangelist nochmals: Er erkannte sie nicht, bis sie ihren Erstgeborenen geboren: Sein Name ist Jesus. — Das ist der hochheilige Bericht der Evan-

---

des Geheimnisses, für eine solche Virginität, mit der die Mutterschaft vereinbar, für die *foecunda integritas*, kein Wort vorhanden sein. Liegt nun aber im Begriffe von *b'thulah* auch die Schwangerschaft *est. negirt*, so war es ganz natürlich, nothwendig sogar, zur Bezeichnung der *mater virginalis* einen Ausdruck zu wählen, welcher (da an jenen katachrestischen Gebrauch nicht zu denken war) den Stand der Virginität scharf genug bezeichnete, nicht aber nach dem bisherigen Sprachgebrauch, zugleich *ipso verbo* die Mutterschaft ausschloß. *B'thulah*, denken wir, ist eine Jungfrau, welche ohne *contradictio in adjecto* nicht Mutter sein kann; almah eine solche, die es sein kann: was freilich im natürlichen Laufe der Dinge nicht ohne sündhaften Umgang, der die lautere Virginität aufhebt, möglich ist, hier aber durch ein Wunder der Gnade, ohne Aufhebung derselben, ermöglicht ward. Denken wir nun, daß es zur Zeit Jesajas bereits üblich geworden, die große *Joleda* (Mich. 5. 2.) also zu nennen, so wird auch das letzte Bedenken (das nach meinem Dafürhalten das wichtigste ist, was die messianischen Erklärer noch nicht gelöst haben) gegen den Gebrauch gerade dieses Wortes in der jesajanischen Stelle schwinden. — Da die almah in der Kirche so berühmt geworden, so mag es sein, daß wenn wir Maria in Hymnen und Gebeten *alma parens Domini, alma redemptoris mater* u. dgl. nennen, an dies attest. *אֵלֶּמָה* erinnert werden soll. Sonst bedeutet lat. *alma* (v. *alere*) die «Nehre» und auch die «Fruchtbare.»

\*) So scheint es uns; Andere finden darin fortgesetzte Rede des Engels.



gelen über das zarte Geheimniß der jungfräulichen Geburt. Jeder menschliche Zusatz könnte ihn nur fälschen und entstellen. Wer angesichts dieses Berichtes noch zweifelt, wer seinen irdisch-sinnlichen Verstand nicht gefangen gibt an das Wort Gottes, mit dem ist einfach nichts mehr anzufangen, er ist in das Lager des Unglaubens übergegangen. Wir sagen mit dem apokalyptischen Seher nur dies (Apoc. 22. 18—19): Wer da mindert und mängtelt an den Worten dieses Berichtes, dessen Antheil wird Gott aus dem Buche des Lebens herausnehmen, und aus der h. Stadt. Sollen wir noch sagen, daß angesichts dieses, über jedes Atom von Zweifel absolut erhabenen Berichtes, wenn der Apostel Gal. 4. den Sohn factum ex muliere nennt, er nur das Geschlecht und allenfalls das Alter, keineswegs aber den Stand bezeichnen will? Wir haben es gesagt, es war unnöthig. Uebrigens ist die Schicklichkeit (von einer Nothwendigkeit kann nach §. 15. wohl nicht Rede sein) der Geburt Christi von einer jungfräulichen Mutter unschwer einzusehen. Wollte Gottes Sohn aus dem Weibe die menschliche Natur annehmen, so durfte Er doch wohl an seiner Mutter nichts beeinträchtigen, zerstören. Seine Geburt durfte keine Depravation, Defloration und Depotenzirung der Mutter bedeuten. Die Mutterschaft des Sohnes Gottes durfte die Integrität seiner Mutter nur erhöhen, verklären, adeln, nicht verlegen, entstellen. Auch hier wäre jedes weitere Wort überflüssig. Was so bei oberflächlicher Betrachtung bereits als allein geziemend sich darstellt, darüber werden wir im dritten Hptst. noch tiefer eingehende, speculative Gedanken entwickeln.

Von keinem Christen, der irgend diesen Namen verdient, ist je die übernatürliche Geburt des Herrn oder die jungfräuliche Mutterwürde Mariens in Bezug auf die Menschwerdung des Herrn beanstandet. Anders wird allerdings die Sache, wenn es sich um Mariens Virginität, abgesehen von Christi Geburt, handelt; was uns aber zur Zeit noch nicht beschäftigt. In der allerältesten christlichen Zeit finden sich einige Religionspartheien, ein Theil der Ebioniten, die Cerinthier und Karpokratianer, welche die Jungfräulichkeit Mariens bei der Geburt des Herrn geleugnet; es sind dieselben, welche die Gottheit Christi schlecht hin verwarfen, und ihn als Jesum von Nazareth für einen natürlichen Menschen erklärten, von natürlichen Eltern, Joseph und Maria, auf natürlichem Wege erzeugt. Nun, dann nimmts kein Wunder mehr. Sie waren noch ehrlich genug, unsere kanonischen Schriften, so weit sie die

Geburt Christi berühren, zu verwerfen. Sie waren im Grunde nur Juden, und den christlichen Sekten können sie nur in so weit beigezählt werden, als sie ihre irdisch-fleischliche d. h. recht asterjüdisch aufgefaßte Messiasidee in Jesus von Nazareth verwirklicht fanden. Ansonst aber ist es das funeste Privilegium der von Gott verworfenen, unsaubern und verkommenen Judenschaft gewesen, in ihren talmudischen, von Knoblauchdunst stinkenden Schriften, besonders in dem Buche toldoth Jeschuah, die Geburt des ihnen so verhassten Nazareners und seine jungfräuliche Mutter mit wahrhaft satanischem Ingrimm zu verlästern. Sie haben das Gräuliche ausgesprochen, daß Jesus, der Christen Eins und Alles, gebrochenem Ehebunde sein Dasein verdanke, sträflichem Umgange seiner Mutter (die sie mit der Maria von Magdala verwechseln) mit dem Soldaten Pandira von der kaiserlichen Wache. Und noch neulich hat ein französischer Neujude Salvador solche Lästerung Angesichts des christlichen Europas zu wiederholen sich nicht entblödet. Solches Unterfangen war bei Israels entarteten Söhnen das Rainsmahl ihrer Verwerfung; es war ihr Vorrecht, bis eine Gott und allem Glauben entfremdete s. g. theologische Richtung — Gott sei Dank, außer der Kirche — unter Menschen, welche den Namen Christen zu tragen fortführen, indem sie Alles, was über den Umfang der fünf Sinne hinausgeht, anfeindeten, auch an diesem Geheimniß gefrevelt haben. Die rationalistische und die mythisch-pantheistische Exegese in ihren beiden Koryphäen, Paulus von Heidelberg und Strauß hat auch das Evangelium von der Verkündigung und der Geburt mit ihrem Geifer besudelt. In dieser saubern Darstellung ist Maria, die Hochbegnadigte, geradezu die Verföhrte, Betrogene, und wenns hoch kommt, die gutmüthige Schwärmerinn, die in erhitzter Phantasie sich einbildet, daß aus übernatürlicher Kraft an ihr geschehen, was einen sehr natürlichen Grund hat. Wie hiermit das zarte, jungfräuliche Evangelium von der Annunciation in den gemeinsten Koth hinabgezogen wird, wer dann bei solchem Frevel der erscheinende Engel sein solle, kann der Leser leicht sich denken. Fluch über ein solches Unterfangen! Es thut uns fast schon leid, unsere Feder durch diese, mit tiefster Entrüstung niedergeschriebenen Worte befleckt zu haben.

Maria die Jungfrau und die Mutter, Maria die jungfräuliche Mutter und mütterliche Jungfrau. Wen durchzuckt es nicht bis in die tiefsten Fasern seines Herzens, wenn er auf diese unaussprechliche Doppelwürde der Gottesmutter zu denken kommt.

Heiden haben eine gewisse Vorahnung gehabt von diesem christlichen Geheimnisse. In Indien wie in Gräcien hat man so etwas von übernatürlicher Befruchtung der Mütter großer Männer gefabelt. Der Wirklichkeit nach gehört die Thatsache dem Christenthume: es ist ein *factum prorsus singulare* der *partus virginalis*. Aber auch der Idee nach gehört die Verbindung der Würde der Mutter mit der Blüthe der Jungfräulichkeit der christlichen Welt an. Es würde uns hier zu weit führen (auf Einzelnes kommen wir im Verfolg), die Bedeutung dieser Idee fürs christliche Leben in allen seinen Beziehungen zu entwickeln. Nur ist hier wohl die rechte Stelle, „Jesus und Maria“ nach der Bedeutung der geeinten Doppelwürde Beider, kurz in Parallele zu bringen. Wir sagen: Zwei Ideen sind's, welche das Christenthum neu in die Welt gebracht, und wodurch es die Menschheit von Grund aus in allen Richtungen reformirt hat, unter sich abhängig von einander: die Verbindung des Göttlichen mit dem Menschlichen und des Jungfräulichen mit dem Mütterlichen, beides in der Einheit der Subjekte; also die Idee des Gottmenschen und der Mutterjungfrau (wie ist es zu bedauern, daß unsere gemüthreiche Sprache kein gangbares Compositum für den Ausdruck dieser Idee hat), die Idee des *θεῶ-ανθρωπος* und der *παρθενότητος*: beide sind einzig im Glauben zu erfassen, beide sind ausschließlich Ergebnis der christlichen Offenbarung, beide sind eben so durchaus neu, als specifisch christlich. Die erhabenste, großartigste und gewaltigste unter beiden ist ohne Frage die erstere; die schönste, sinnigste und zarteste ist die zweite. Nach jener wird in Christo dem Herrn das Göttliche durch die menschliche Umhüllung gemildert, und uns näher gebracht, das Menschliche gehoben und nahe an die Gottheit hinangerückt. Wir müssen es der Christologie überlassen, die weltumschaffende Bedeutung dieser Idee zu entwickeln. Nach dieser wird in der Person Mariens die Mutterschaft gereinigt, verklärt und geadelt durch die Virginität, und diese versüßt und gemildert durch den Mutternamen. Die Mutterschaft ist süß und mild; aber sie hat den Beigeschmack des Unreinen (nach der Sünde). Die Jungfrauschaft ist rein und keusch, aber sie hat (ebenfalls nach der Sünde und für die bloß natürliche Anschauung), aber sie hat den Beigeschmack des Deden, Traurigen und Fühllosen. Indem in Maria beide Vorzüge sich einigen, werden die Mängel der Attribute abgestreift, und nur die Blüthenknospen bleiben: die Mutter = Milde und Süße strahlt auf die Jungfrau,

und die jungfräuliche Reine und Keuschheit strahlt auf die Mutter, gegenseitig hinüber und herüber; und so entspringt aus diesem durcheinander glimmernden und schillernden Lichtglanz in blendender Farbenpracht die Aureola der holdseligen Jungfrau=Mutter, der Keinsten, der Keuschesten, wie der Süßesten, der Mildesten. — Wir sagten: diese beiden Ideen haben die Welt reformirt. Zeigen wir es in einem Zuge und an einem Beispiele. Wir wählen die Kunst. Hier gibt die Idee des Gottmenschen die Vereinigung des Schmerzes mit der Erhabenheit; und die Idee der Jungfrau=Mutter die Verbindung der Schönheit mit der Reinheit. Das sind zwei künstlerische Ideale, welche das Christenthum, der Vorzeit unbekannt, den Kunstfreunden vorhält. Das Heidenthum kennt keine Schönheit (im engeren Sinn, vor Allem weibliche) die rein und keusch, die nicht lüstern und irdisch wäre; kennt keinen Schmerz, der erhaben und göttlich, der nicht gemein und unwürdig wäre. Und wer nur ein bisschen Kunstkenner ist, der weiß, wie dem Ausdruck dieser beiden Ideale die christliche Kunst, die plastische wie die pittoreske, durch Jahrhunderte hin ihre Nahrung, ihren Sporn und ihre herrlichsten Schöpfungen verdankt. Daher sie immer und immer wieder, die christliche Kunst, in der Darstellung des leidenden Heilandes und der Madonna ihr nie alterndes Sujet findet. Wer die Madonna von San Sisto mit der Mediceischen Venus vergleicht, oder wer einen leidenden Heiland, etwa aus der spanischen Schule, von Alonso Caro z. B., mit dem sterbenden Gladiator zusammenstellt, der hat den Unterschied zwischen Christenthum und Heidenthum in der Kunst. Auf die ethischen Beziehungen, die freilich für den Theologen wichtiger sind, werden wir noch zurückkommen.

---

### Zweites Hauptstück.

#### **Maria die Jungfrau vor der Geburt, in der Geburt und nach der Geburt.**

---

#### §. 18.

Vorläufiges. Das vorige Hauptst. hat im Allgemeinen die dogmatischen Sätze über Person und Würde Mariens festgestellt. Es gilt nun, ihre beiden Würden im Verhältniß zu einander,

näher und im Einzelnen zu erörtern. Zwar hat die dogmatische Mariologie weder dieselbe Bedeutung noch dieselbe Schwierigkeit mit der Christologie; allein für die Darstellung ungemein viel Aehnlichkeit, wie es ja auch nicht anders sein kann, da sie nur der Reflex derselben ist. Die drei im vor. Hptst. entwickelten Sätze ordnen sich aber ihrer Bedeutung und innerm Zusammenhange nach also. Quell und Grund aller marianischen Vorzüge ist ihre Gottesmatterschaft, diese daher das Fundament der speciellen Mariologie. Durch diese wird das Verhältniß Mariens zu Christo in seinem innersten Kerne, und ihre Würde als aus Christi Würde derivirt, bezeichnet. Dieser Baum der Gottesmatterschaft theilt sich aber in zwei Hauptäste. Weil Maria Gottesmutter, ist sie Mutter als Jungfrau und Jungfrau als Mutter. Der Fortgang unserer Untersuchung kann also sachgemäß nur die Aufgabe haben, beide Vorzüge mit einander zu vereinbaren und auszugleichen. Man sieht, dieser Lehrpunkt der Mariologie entspricht in seiner Art dem Dogma von der Vereinigung beider Naturen in der Christologie. Nachdem dort Christi göttliche und menschliche Natur einzeln für sich festgestellt worden, gilt es dort, die Vereinigung beider in einem Subjekte, einer Person nachzuweisen. Das ist die unio hypostatica. Ganz ähnlich hier. Maternität und Virginität sind beide einzeln nachgewiesen. Es führt also jetzt der Faden des Vortrags darauf, nun dieselben, erstere in ihrer Würde, letztere in ihrem Adel, beide aber in voller Wahrheit als in der einen Person Mariens coexistirend, zu vereinbaren, d. h. über ihre Compatibilität utcumque uns zu verständigen. Weil die Gottesmatterschaft den Ausgangspunkt bildet, so wird die Mutterschaft Mariens zu Grund gelegt; sie bildet daher den Grundstoff, den Aufzug gleichsam des wunderlieblichen Gewebes; sie ist es, die bestimmt und modifizirt wird, ohne ihre Wahrheit einzubüßen, wie bei Christo die Menschheit. Dagegen das bestimmende Moment bietet die Virginität, gleichsam der Einschlag, wie bei Christo die Gottheit; nur mit dem Unterschiede, daß während bei Christo das göttliche Wesen seinem Begriffe nach nur bestimmend und durchaus nicht bestimmt werdend (durch die angenommene Menschheit) gedacht werden darf, hier allerdings gegenseitig die Virginität von der durch sie bestimmten Maternität wohl in etwa modifizirt vorgestellt werden darf, ohne freilich auch nur im mindesten verdunkelt zu werden. Selbstredend muß also der Versuch, beide Würden Mariens pro posse zu vereinbaren — der Gegenstand dieses Hptst. —

vorwaltend die Virginität ins Auge fassen, zeigend, daß diese durch die Maternität in keinem Augenblicke ist getrübt worden. — Da ist es nun seit Jahrhunderten schon in der Kirche, fast wie ein symbolischer Ausdruck hergebracht, das Wesen der Sache in dem bekannten, drei=gegliederten Satze auszusprechen: *Maria virgo ante partum, in partu et post partum*. Wer auch nur wenig weiß von Maria, der kennt zum Mindesten doch, um mich so auszudrücken, dies zum kürzesten Ausdruck gebrachte *Symbolum Marianum*. In allerhand Variationen zieht es sich durch die kirchlich=liturgischen Gebetsformularien hindurch. Manchem der Leser wird es wohl auch in dieser Fassung geläufig sein: *M. virgo concepit, virgo peperit, virgo in ævum permansit*. Sehen wir prüfend die drei Glieder dieses Satzes genauer an, so bemerken wir alsbald, daß das letzte mit der Inkarnation direkt in gar keinem Zusammenhange mehr steht: er betrifft ein rein=persönliches Verhältniß Mariens in ihrem Leben nach der Geburt des Herrn, nachdem das Geheimniß in ihrem Schooße völlig ausgewirkt war. Es ist ihre *Meiparthenie*, ihre *virginitas perpetua*, von der Geburt des Herrn an exclusiv, bis zu ihrem Tode. Für uns, die wir von der Inkarnation ausgehen, kann sich dieser Punkt daher nur als Nachtrag oder Anhang gestalten, als solcher ist er indeß nicht ohne Belang für unsern Grundgedanken. Dagegen die beiden ersten Sätze: *virgo concepit* und *virgo peperit* stehen mitten in der Sache. Daß diese kirchliche Unterscheidung zwischen beiden nicht müßig sei, daß sie einen wichtigen Sinn habe, wird sich zeigen. Indesß statt der nun bleibenden Zweigliederung scheint es uns passender und erschöpfender, eine Dreitheilung aufzustellen. Man wird sich davon überzeugen, wenn ich sie nur ausspreche: nämlich Anfang, Verlauf und Endschluß des Processes der Menschwerdung, so weit das Geheimniß die jungfräuliche Mutter angeht, d. h. Mariens (aktive) Empfängniß, Mariens Schwangerschaft und Mariens (aktive) Geburt. Von Seiten des Herrn, sein Eintritt in den Schooß der Mutter (*ingressus in uterum*), seine körperliche Ausbildung im mütterlichen Schooße, und sein Austritt aus demselben (*egressus ex utero*) oder seine *Nativitas*. Man kann an eben so viele kirchliche Feste zur Feier dieser Geheimnisse anknüpfen, nur daß wie in der Lehre so auch in der Festfeier der mittlere Punkt zurückgestellt ist. Der Anfang ist die Verkündigung, für den Verlauf haben wir wenigstens das Nebenfest der „Erwartung Mariens“ (*expectatio partus*); den Schluß bil-

bet das Geburtsfest des Herrn, Weihnachten; welches dann, gleichsam die Krone, bekanntlich als Fest für das ganze Geheimniß der Menschwerdung eintritt. In diesen drei Momenten haben wir sohin Mariens mütterliche und jungfräuliche Würde zu vereinbaren; also ihre jungfräuliche Empfängniß, ihre jungfräuliche Schwangerschaft und ihr jungfräuliches Puerperium nachzuweisen. So wie wir aber diese zarte Materien, deren Darstellung, wie wir recht wohl fühlen, für erdwärts gerichtete, leichtsinnige Gemüther allerdings etwas Mißliches und Bedenkliches sogar, haben könnte, am Ende mit der Glorie der ewigen Jungfrauschaft nachträglich krönen werden, so geziemt es sich auch dieselben zum vorauf mit einigen dogmatischen Arabesken zu versehen. Es werden das sein: einige vorläufige Punkte, welche zwar nicht nothwendig zum eigentlichen Gegenstande gehören, aber doch durch ein enges Band mit ihm verknüpft sind. Wir nennen sie die Präliminarien der jungfräulichen Mutterschaft. So wird es uns hoffentlich gelingen, das zarte Bild, das nur mit h. Vorsicht betrachtet sein will, auf eine eben so liebliche als angemessene Weise einzurahmen, damit so Verf. als Leser keinen Schaden an der Betrachtung desselben nehmen. So viel zur Anordnung des Stoffes in diesem Hauptst., das sohin fünf Stücke enthalten wird. Ueberflüssig wäre es, sie nochmals ausdrücklich aufzuzählen.

Ob Maria ihre erhabene Würde verdient?

### §. 19.

I. — Die Präliminarien der jungfräulichen Mutterschaft. — Es sollen vorläufig einige mit der Stellung Mariens zum Infarnationsgeheimnisse innig zusammenhängende Punkte erörtert und darauf bezügliche Fragen gelöst werden. Ich muß aber zuvörderst bemerken. Jenen anmuthigen und wunderlieblichen Sagenkreis, welcher in der christlichen Legende die Jugendjahre der Allerseligsten umschlingt, und ihr erstes Leben ausschmückt, können wir nicht zur Grundlage dogmatischer Untersuchung gebrauchen. Nicht als ob wir ihn verachteten, er ist schön und enthält wohl in vielen Stücken auch ideelle Wahrheit; allein er ist historisch nicht verbürgt. Wird sind einzig auf die Schrift als authentische Quelle angewiesen. Diese aber zeigt uns die Blume von Nazareth nur so eben in ihrer vollen Blüthe, nicht den Keim und nicht die Knospe. Aber selbst dann sind die evangelischen Nachrichten über Maria so spärlich

und so dürftig, daß Einer vor Ungeduld, ein Mehreres und Näheres zu wissen, vergehen möchte. Es ist als ob unter providentieller Absichtlichkeit die h. Schrift das schöne Bild nur so eben im Streiflicht zeigen sollte; dann aber sofort es dem Blicke wieder entzieht, um eine desto größere, wehmüthige Sehnsucht nach demselben zu erwecken. Es macht sich aber ganz natürlich. Denn Maria ist, um den Vergleich des spanischen Dichters zu gebrauchen\*), wie die Morgenröthe, goldgesäumt und rosenfarben, die in ihrem strahlenden Schooße das Tagesgestirn trägt. Sie glänzt nur beim Aufgange am Morgen. Sobald die Sonne über den Horizont getreten, weicht das Morgenroth zurück; Maria verschwindet gegen den Herrn in den Evangelien. Nur wenn das Tagesgestirn sich zum Untergange neiget, kommt auch das begleitende Roth wieder zum Vorschein, eben so herrlich und prachtvoll wie am Morgen, nur milder, weicher, sanfter, wehmüthiger, um es als Abendroth wieder in den mütterlichen Schooß aufzunehmen. So Maria als Schmerzensmutter in der Passion und unter dem Kreuze. Indesß zur Sache. — Der erste Punkt, den wir aufnehmen, ist billig: Mariens ethische Stellung zu ihrer Würde, oder die Frage, hat Maria die hohe Stellung, zu welcher sie von Gott erkoren war von Ewigkeit, verdient; und wenn, in welchem Sinne ist das zu nehmen? Augenfällig hat diese Frage hier einen andern Sinn, als wenn in der Christologie untersucht wird, ob die menschliche Natur Christi ihre Aufnahme in die göttliche Hypostase verdient habe. So unbedingt diese Frage verneint werden muß aus dem einfachen Grunde, weil die menschliche Natur Christi vor ihrer Aufnahme gar nicht existirte, und durch ihr Aufgenommenwerden erst ins Dasein trat, so war ja Maria, bevor die ihr zuge dachte Würde ihr übertragen ward, Person, zurechnungsfähig, dienstdienstbefähigt. Die Antwort auf unsere Frage lautet nun mit großer Uebereinstimmung aller Theologen: Von einem Verdienste im eigentlichen und strengen Sinne des Wortes, dem *meritum de condigno* der Schule, kann hier nimmermehr Rede sein, aus zweien aber innerlich zusammenhängenden Gründen. Mariens Würde, deren Mitte die Gottesmutter schaft, ist so hoch erhaben und überschwänglich, daß zwischen derselben und menschlichem Verdienste gar keine Proportion, wie sie zum eigentlichen Verdienste doch gehört, besteht. Wer das beweisen wollte, würde unnütze Worte

\*) Calderon de la Barca: devocion de la Cruz.



verlieren. Zwar ist auch die ewige Seligkeit des Himmels, als Genuß des unendlichen Gottes an sich vollkommen impropotional zum menschlichen Verdienste, und doch sollen wir sie verdienen: allein den Himmel verdienen wir durch gute Werke verrichtet in Anschluß an das unendliche Erlösungsverdienst Christi, das unser Thun, an sich unzulänglich, in unendlichem Maasstabe verwerthet. Es ist also immer die Gottmenschheit d. h. die Inkarnation das Prinzip unseres menschlichen Verdienstes. Aus diesem Prinzip darf aber Mariens Verdienst-Befähigung für ihre erhabene Würde nicht hergeleitet werden, weil diese ja selbst mit zum Prinzip des Verdienstes gehört; aber principium meriti non cadit sub meritum. Wie die Menschwerdung selbst, so ist auch die Mitbetheiligung Mariens an derselben durch kein menschliches Verdienst condigne errungen, sondern es wurzelt in der Freiheit der erbarmenden Liebe Gottes gegen das gefallene Geschlecht. — Aber in einem andern Sinne, nämlich, ob Maria durch ihre ethische Idealität sich so ausgezeichnet habe, daß unter Voraussetzung der Menschwerdung des Sohnes Gottes von einer irdischen Mutter, unter allen Erdentöchtern die waren, sind und sein werden, gerade sie zur höchsten Würde, mit der eine bloße Creatur betraut werden kann, erkoren ward, so daß gerade sie und sie einzig es relativ werth war, Mutter des Herrn zu heißen, in diesem Sinne muß die Frage, in Anbetracht der göttlichen Heiligkeit und Weisheit, eben so unbedingt bejaht werden. Maria stand so hoch, daß sie es relativ werth war, Gottes Mutter zu sein und zu heißen. Der Leser mag diesen Satz durch eigenes Nachdenken ansbeuten; ich will bei demselben nicht verweilen. Vom Lobe der sittlichen Größe und des ethischen Heroismus der Hochgebenedeiten sind alle christlichen Kanzeln voll. Auf Eins nur möchte ich dabei sein Augenmerk richten. Wenn mit Fug Mariens Heiligkeit und Tugendgröße so hoch angeesetzt wird, ist der Berechtigungsgrund dafür wohl das Wenige, das uns die h. Schrift thatsächlich über Mariens Leben in ethischer Hinsicht mittheilt? Unmöglich. Es ist schön und herrlich — freilich. Aber es sind doch im Grunde, nur einige dürftige Notizen, welche wohl große Achtung und Liebe zu Maria von Nazareth einflößen können, aber an sich keinenfalls ein so überschwengliches Lob marianischer Tugendgröße begründen. Der Berechtigungsgrund liegt eben in unserm Satze. Und alle Ergüsse über Mariens Tugendheroismus werden zuletzt von der Beherzigung ausgehen müssen: welch hohen Stand der Heiligkeit mußte die erreicht

haben, die es werth war Gottes Mutter zu heißen; und dann: wie mußte sie durch diese Würde selbst noch ferner geheiligt werden. Aber das ist auch wahr, dieser unser Satz eröffnet einen Blick auf eine so steile und einsame Tugendhöhe und sittliche Vollendung, daß Väter und Theologen wohl sagen durften, Gott habe an Maria der schlichten, vergessenen und verkannten Jungfrau von Nazareth größeres Wohlgefallen gehabt, als an allen übrigen Geschöpfen, Menschen und Engeln zumal; und mehr um seine Mutter zu erlösen, sei der Sohn Gottes Mensch geworden, als um die gesammte übrige Menschheit wieder mit dem Himmel zu versöhnen. — Noch in eine andere schöne Beleuchtung wird unser Satz bereits von vielen alten Vätern gestellt. Auf die Frage nämlich, warum der Sohn Gottes erst nach vier Jahrtausenden Mensch geworden, gibt es bekanntlich allerhand zulässige Antworten. Die genügendste ist wohl, daß so der Zweck der Menschwerdung am besten erreicht werden konnte, indem durch eine so lange Frist die Menschheit zweckmäßig und heilsam auf die Zukunft des Erlösers vorbereitet ward u. dgl. Indes, es kann auch mit Fug geantwortet werden, und haben viele Väter also geantwortet: die Menschwerdung mußte so lange ausgesetzt bleiben, weil noch keine angemessene Werkstätte, keine passende Dffizin, vorhanden war, in der das Geheimniß vollbracht werden konnte, weil die Erforne unter den Menschentöchtern noch immer auf sich warten ließ. In der That erschienen die vier Jahrtausende vor Christus unter diesem Gesichtspunkte als eine große Vorbereitungszeit, als Frist zur Präparation der hoch begnadigten Werkstatt des großen Geheimnisses, dem makellosen jungfräulichen Busen. In einem allmählichen historischen Prozesse sollte das durch die Sünde verpestete Geblüt in den Adern der Menschheit bis dahin gereinigt werden, daß es geziemend lauter sein möchte, vom Gottes Sohne an sich genommen zu werden. Und siehe, Generationen entstehen und vergehen zu Hunderten, zu Tausenden; noch immer erscheint die Erforne nicht, noch immer ist Fleisch und Blut der fieschen Menschheit zur Aufnahme des Sohnes Gottes im Läuterungsproceß nicht hinlänglich gereinigt: bis endlich in Maria von Nazareth die sündhafte Verpestung dermaßen ausgeschieden, um eine angemessene Werkstätte für das einzufleischende Wort abzugeben. Wirklich unter diesem Gesichtspunkte ist Maria der Zielpunkt der ganzen vorchristlichen Geschichte, sie die reinste Blüthe der Menschheit, mit welcher der Sohn Gottes den mystischen Bund angemessener Weise feiern konnte

(Vgl. 3. Abschn. 4. Hptst.). Wie sehr dies mystische Brautbett geschmückt sein mußte durch Gottes Gnade und eigene Mitwirkung, bedarf keiner Erinnerung. Unser Satz, in Verbindung mit dem Erfolge selbst, hebt Maria auch in ethischer Hinsicht aus dem Kreise alles sonst Creatürlichen weit hinaus, und stellt sie in mitten der göttlichen und der gemein creatürlichen Heiligkeit.

#### Das jungfräuliche Gelübde.

##### §. 20.

Ein zweiter, weit schwierigerer Präliminar-Artikel ist folgender. Der rechtmäßigen Mutterschaft geht unter gewöhnlichen Verhältnissen die Ehe voraus. Außereheliche Mutterschaft ist blamabel und illegitim. Und wiederum: der vollen, eigentlich s. g. Virginität geht das Gelöbniß, das Keuschheitsgelübde voraus, wodurch erst die Virginität eine religiöse, eine gottverlobte wird. Wie steht Maria in Bezug auf diese beiden Präcedentien ihrer Doppelwürde? Zwar ist bei Maria Alles außerordentlich, aber wir werden es schon von vorne herein ahnen, daß so weit beide, Ehe und Gelöbniß, dazu dienen, der Mutter- und Jungfrauschaft das Vollmaaß ihres Werthes zu geben, sie auch bei Maria zutreffen werden. Wirklich muß gesagt werden, sowohl daß Maria in wahrer Ehe gelebt — versteht sich in einer jungfräulich-enthalttsamen, indeß auch der Anfänger in der Theologie weiß, daß Continenz der Wahrheit der Ehe keinen Abbruch thut, — als auch, daß sie ein wahres *votum virginittatis* nunkupirt habe. Maria war menschlich vermählt und gottverlobt: beide Stücke gehören so gut wie die Mutterschaft und Jungfräulichkeit selbst, zu ihrer weiblichen Idealität. Der biblische Nachweis aber, und die Ausgleichung derselben haben eigenthümliche Schwierigkeit. Heben wir mit dem Gelöbniß an.

Die h. Legende weiß recht schön zu erzählen, wie Maria in früher Jugend schon von ihren Eltern in den Tempel geführt sei, und dort im Schatten des Altars als Tempeljungfrau oder Hierodule einer ewigen Reinheit sich verlobt habe. Allein auf diese, nicht einmal der Möglichkeit nach über jeden Zweifel erhabene Sage, kann die Dogmatik nicht fußen. Jedemoch die h. Schrift genügt aus sich selbst schon, das Gelöbniß einer beständigen Jungfrauschaft bei Maria mit einer Wahrscheinlichkeit festzustellen, welche an Gewißheit grenzt. Wir berufen uns auf das Wort Luc. 1, 34: *quomodo fiet istud, quo-*

niam virum non cognosco? Man darf sich nur in etwa in die Scene hineindenken, um einzusehen, daß solche Worte ein Gelöbniß der Keuschheit zur Voraussetzung haben. Maria war Verlobte Josephs oder gar, wie andere wollen, geradezu seine Vermählte (vgl. flg. S.); Maria war als solche in reifem Alter. Denken wir nun einen Augenblick ein solches Gelöbniß nicht vorhanden, wie unpassend, ja unbegreiflich wäre dann nicht solche Einwendung im Munde einer solchen Braut oder Gattinn? Der Engel des Herrn verkündete ihr, wie es auch bei mehreren Frauen des A.=T. geschehen, eine überaus erhabene Leibesfrucht: wie konnte eine Braut oder Gattin auf eine solche Einrede kommen, wie sie in jenen Worten enthalten ist, wenn nicht ein besonderes Hinderniß vorlag; wie konnte sie, Braut oder gar Gattin, bei der Botschaft des Engels auf einen andern Gedanken verfallen, als daß sie diese Leibesfrucht von ihrem künftigen oder schon jetzigen Manne in natürlicher Weise empfangen werde? Um einen aktuellen, gegenwärtigen ehelichen Umgang (im Falle noch nicht geschעהner Vermählung) konnte es sich denkbarer Weise bei den Worten des Engels gar nicht handeln; denn der Engel sagt einfach: du wirst empfangen. Wenn Maria daran Anstoß nimmt, und diesem Anstoße den Ausdruck gibt: „das geht nicht an, denn ich erkenne keinen Mann,“ so hat das gar keinen Sinn, oder es heißt: „weder gegenwärtig habe ich ehelichen Umgang, der Leibesfrucht versprechen könnte, noch werde ich jemals einen solchen haben; wie soll ich bei deinen Worten mich zurecht finden?“ d. h. das Präsens: cognosco steht für die Gegenwart mit Einschluß der Zukunft, nach einem ganz gewöhnlichen Sprachgebrauche. Ein unbesangenes Ueberlesen der herrlichen Stelle kann auf nichts Andres führen, als, um das Mindeste zu sagen, auf den entschiedenen Vorsatz, jungfräulich enthaltsam leben zu wollen. Wie richtig diese Auffassung, zeigt auch die häretische, insbesondere protestantische Exegese, welche, weil sie ein Gelübde der Virginität für schriftwidrig und verwerflich hält, weil sie überhaupt den religiösen Werth derselben verkennt, hier recht sichtbar ins Gedränge kommt. Um jeden Preis soll ein solches Gelöbniß aus der Stelle herauserklärt werden. Es ist aber wirklich kläglich die Art, wie diese außerkirchliche Exegese jene Einwendung Mariens zu motiviren sucht. Sie legt starken Ton auf den Umstand, daß der Engel bei der Ankündigung Josephs oder eines Mannes überhaupt keine Erwähnung thut. Freilich. Daher sei Maria als bloß Verlobte (was fraglich) auf die Einrede gekom-

men: ja, ich erkenne aber jetzt keinen Mann. Als ob bei Verheißung einer Leibesfrucht an eine Frau oder auch nur Braut, die Erwähnung des Mannes nöthig wäre, als ob sich diese nicht von selbst verstände! Solche Erwähnung war auch bei den Ankündigungen an die Frauen des N. = T. nicht geschehen. Maria war bei dem Gruße des Engels, wenn nicht bereits Gattinn (vgl. fgd. S.), so doch jedenfalls Braut (desponsata viro). Wenn nun einer Braut, um das Mindeste anzunehmen, angekündigt wird, daß sie (zukünftig und nicht jetzt) gebären wird, wie kann um's Himmels willen, eine solche — vorausgesetzt, daß sie die Ehe in ordinärer Absicht einzugehen gedenkt — mit der Einrede kommen: es ist aber nicht möglich, denn ich erkenne keinen Mann? Man sieht, wie arg Vorurtheil und Befangenheit verblenden können. Wie gut der Engel sie versteht, zeigt der bekannte Erfolg der Erzählung. Und wie um dem Leser die Bedeutung des marianischen Wortes: quoniam virum non cognosco nahe zu legen, hat der Evangelist unmittelbar vorher bei Eingang der Scene bemerkt, daß Maria verlobt (oder vermählt) war mit einem Manne Namens Joseph. Genug. — Wir fügen nur dieses bei. Für einen einfachen Vorsatz jungfräulichen Lebens, einen Vorsatz, der nach Gutbefinden wieder aufgegeben werden mag, klingen die Worte offenbar zu entschieden, energisch und peremptorisch. Wir haben ein eigentliches votum castitatis. Ob ein mehr oder minder förmliches, feierliches, ob ein unbedingtes oder vielleicht an die Bedingung „falls Gott nicht ausdrücklich anders über sie verfüge“ geknüpftes, das sind Fragen untergeordneten Belanges, worüber die Meinungen differiren. Da ich aber nicht einsehe, wie sie aus dieser Schriftstelle, welche die einzige einschlägige ist, sollten erledigt werden können, und da die Aeußerungen der Väter hierüber für uns nicht maassgebend sein können, weil sie keine andere authentische Documente vor sich hatten als wir, und ihre betreffenden Ansichten nur Privatmeinungen sind: so lassen wir solche auf sich beruhen. So hätten wir das Gelübde festgestellt, dürfen nun aber um aufrichtig zu sein, die Bedenken nicht verhehlen. —

Es wird nämlich Jedermann mit der Einrede bei der Hand sein: Gelübde ewiger Keuschheit, ist bald gesagt, und unter Christen sehr geläufig, bei Maria aber wäre eine solche Annahme gänzliche Verkennung des Standpunktes. Maria wußte doch zum voraus nicht um ihren hohen Beruf; sie war eine hebräische Jungfrau, und wenn auch noch so ausgezeichnet, doch nach den Ideen, Sitten und

Ansichten ihrer Zeit zu beurtheilen. Gottverlobte Jungfrauschast ist aber keine Tugend des A.=Z., ist für jene Zeit schlechterdings beisspiellos, so sehr, daß Virginität, nämlich Ehelosigkeit und dann auch Unfruchtbarkeit, des Weibes bekanntlich für ein Unglück, für Schimpf und Schande gehalten ward. Den Umschwung der religiösen Auffassung hat erst das Christenthum gebracht, darf also nicht anachronistisch auf Maria übertragen werden. Wie sollen wir ein solches Gelöbniß, noch dazu bei einer mindestens Verlobten, begreiflich finden? Die Elemente dieser Einwendung sind wahr, und sollen von uns nicht in Abrede gestellt werden: erst das Geheimniß der jungfräulichen Mutterschaft bei der Menschwerdung Gottes selbst ist es, das die christliche Welt alle diese auf den Rapport der Geschlechter bezüglichen Verhältnisse in einem vom Standpunkte des A.=B. wesentlich verschiedenen höhern Lichte anzuschauen gelehrt hat. Vgl. unten 3. Abschn. 3. Hauptst. Ich weiß daher hier nichts Anderes zu erwidern als: das ist eben jene triviale Ansicht von Maria, welche auch bei ihr alle Verhältnisse mit hausbackenem, philisterhaften Maasstabe messen will. So lange man Maria nicht als durchaus singulär und über allen Vergleich hinaus gestellt, von Anfang bis zu Ende unter dem Gesetze einer (wohl begründeten) Ausnahme stehend, anschauen will, kommt man jeden Augenblick in Verlegenheit. Uns aber ist eben das unausweichliche Wort der h. Schrift aus ihrem Munde: *virum non cognosco* ein Beweis mit, daß die gewohnten Regeln des Ueblichen und Wahrscheinlichen bei ihr gar nicht zutreffen. Haben wir aber Mariens Sonderstellung in der Menschheit auch nur in etwa begriffen, dann bitte ich um Gottes willen, können wir darin etwas Auffallendes finden, daß Maria, die Mutter Gottes zu sein erkoren, erkoren auf Grund ihrer relativen Würdigkeit, eine solche sittliche Höhe und Tugend erreicht hat, welche den Standpunkt des A.=Z., das die Jungfräulichkeit allerdings nicht fassen konnte, längst überwunden hat, und den christlichen der vollendeten Herrschaft des Geistes über das Fleisch anticipirt? Doch was sage ich, anticipirt? Das ist falsch, sie selbst bezeichnet eben in concreto jenen spezifisch-christlichen Umschwung; es gehört nothwendig zu ihrer Stellung, daß sie zuerst und zwar vollkommener als Jede nach ihr den Gedanken absoluter Jungfräulichkeit verwirklicht. Wer das nicht einsieht, der ist ein Klog. Das Gegentheil muß uns nach dem im ersten Abschnitt von uns Entwickelten von vorn herein als lästerlich erscheinen. Allerdings war ein Keuschheitsgelöbniß derzeit ein Außerordent-

liches, allein wer will denn das Außerordentliche nicht gerade bei Maria in der Ordnung finden? Wir schließen mit der Bemerkung: Mariens Virginität ist also nicht bloß eine nachträgliche, gleichsam unwillkürliche — denn nach der Verkündigung verstand sich diese so sehr von selbst, daß sie, dann erst beabsichtigt, für ein großes Verdienst kaum noch angesehen werden könnte — sondern sie ist eine, ohne Rücksicht auf den ihr verborgenen Rathschluß Gottes frei gewählte, ist eine absichtliche, von Jugend auf mit der Entschiedenheit freier Wahl dem Herrn gelobte Keuschheit. Maria ist also zeitlebens gottverlobte Jungfrau gewesen; und vorzüglich als solche repräsentirt sie das mystisch-beschauliche Leben; als solche führt sie den Reigen h. Jungfrauen an, und wird als Regina Virginum von uns begrüßt.

#### Die jungfräuliche Ehe.

##### S. 21.

Wir kommen zur andern Vorstufe der jungfräulichen Mutter-schaft Mariens, der Ehe. Es muß nach Schrift- und Erblehre durchaus festgehalten werden, daß Maria mit dem h. Joseph wirklich vermählt (vere maritata) gewesen sei, mit ihm in wahrer Ehe gelebt habe. Nur versteht sich, daß es sich um eine durchaus enthaltsame Ehe, oder wie der h. Augustin sich ausdrückt, um ein matrimonium non cognitione carnis, sed copulatione conjugii handelt: was bis zur Geburt des Herrn vom Evangelisten Matth. 1, 25 mit dürren Worten gesagt wird, für die spätere Lebenszeit von uns unten noch erwiesen werden soll. Dieser Umstand der Enthaltbarkeit bleibt hier außer Betracht. — Die Wahrheit dieser Ehe nun wird uns biblisch verbürgt durch den unzertrennlichen Lebensverkehr, in welchem wir Joseph und Maria in der Jugendzeit Jesu erblicken, z. B. bei der Schagung, der Flucht, der Rückkehr, dem Tempelbesuch u. s. w., so daß beide in der öffentlichen Meinung ohne allen Anstand als natürliche Eltern Jesu galten.

Wir sagten, in der Jugendzeit Jesu. Denn wenn im spätern Leben Jesu Maria wieder allein zu stehen scheint, so kann das seinen Grund nur darin haben, daß Joseph bereits frühzeitig gestorben war; ein Umstand, den das Wort des Herrn vom Kreuze herab: „Weib siehe deinen Sohn! und er (Joannes) nahm sie zu sich“ (εἰς τὰ ἴδια in sein Haus) unwidersprechlich beweiset. Die Wahrheit der Ehe

wird uns biblisch ferner verbürgt durch die starken Ausdrücke, welche die Schrift braucht, beider Verhältniß zu bezeichnen: *γυνή ἀνήρ, μεμνηστευμένη, παραλαμβάνειν, διαλύειν* (Luc. 1. u. Matth. 1. passim), sogar *pater tuus et ego* aus dem Munde der Jungfrau selbst. Luc. 3, 48. Solche Bezeichnungen können an der Wahrheit der Ehe nicht das mindeste Bedenken übrig lassen. Väter und Theologen sind daher auch einstimmig. Die Frage ist nur, wie gleichen wir ein solches Verhältniß mit dem marianischen Gelübde, und zwar dasselbe in seinen einzelnen Stadien, als Verlobung und Vermählung mit Joseph, aus; und dann die noch wichtigere, wo ist in der evangelischen Erzählung der Uebergang von dem Stande der bloß Verlobten zur wirklichen Verehelichung anzusetzen. Von der Beantwortung des Letztern ist auszugehen, und wird der Leser aus dem folgenden allerdings mehr exegetischen als dogmatischen Erfurs selbst ersehen, daß die Frage keineswegs müßig sei. Wie könnte uns auch irgend ein Umstand in der Geschichte dieser Personen, ein Umstand der zudem für Schrifterklärung und anschaulichere Auffassung des Hergangs bei jenem Geheimnisse, das Himmel und Erde verbindet, nicht ohne Belang ist, gleichgültig lassen? Zur Beantwortung dieser Frage muß vorerinnert werden, daß die zeitliche Aufeinanderfolge in der evangelischen Erzählung offenbar diese ist: Zuerst die Verkündigung des Engels; darauf Abreise der Gottesmutter zur Verwandtinn Elisabeth und Heimsuchung; dann dreimonatliches Verweilen in deren Hause, nun Rückkehr in die Heimath (so weit Luc. 1); hier erfolgt dann die Scene, welche Matth. 1, 18 ff. beschreibt. Ich darf bei meinen Lesern voraussetzen, daß ihnen beide Berichte ad verbum gegenwärtig seien. Der Fragpunkt bestimmt sich nun näher dahin: war Maria bei der Verkündigung des Engels bereits wirklich Vermählte Josephs, oder bloß seine Verlobte (Gattinn oder Braut); und, wenn dies, bezeichnet nicht eben die Scene bei Matth. den Anfang der Ehe. Die Entscheidung ist äußerst schwer, aus einem doppelten Grunde. Einmal sind die Ausdrücke, welche in beiden Berichten nach Urtext und Vulgata vorkommen, so geartet, daß sie nicht nothwendig das eine oder das andere Verhältniß bezeichnen: *desponsata, μεμνηστευμένη; vir ejus ἀνὴρ αὐτῆς; conjux γυνή, διαλύσαι dimittere, παραλαμβάνειν accipere* können in der That in beiden Stellungen gebraucht werden, andere wie *συνελθεῖν* convenire sind überhaupt zweifelhaften Sinnes. Dann ist aber zweitens: der tatsächliche Unterschied zwischen einer jungfräulich enthalt-



samen Ehe und dem Stand der Verlobniß, welche im Orient und bei den Juden weit mehr, denn bei uns, als ein öffentlicher Akt und mit weit strengern Augen angesehen wird, ein geringer, fast verschwindender. Die einzig haltbare Differenz wäre wohl der Uebergang aus dem elterlichen Haus in das des Mannes, wodurch die *individua vitae societas* erreicht wird. Wenn etwas, kann nur dieser Umstand den Maasstab abgeben, obschon vielleicht auch dieser nicht entscheidet, da Einige z. B. der h. Chrysostomus, der Meinung gewesen, daß damals auch wohl bloß Verlobte zusammen gewohnt hätten; was mir indeß in Anbetracht der Sitten des Orients nicht scheint. — Die Theologen selbst theilen sich nun in der Beantwortung unserer Frage in zwei, fast gleich achtungswerthe Partheien. Eine große Anzahl Väter und die spätern Theologen der mittlern Zeit sämmtlich sind der Ansicht, daß Maria bereits bei der Verkündigung die — selbstverstandenen jungfräuliche — Gattinn Josephs gewesen. Eine Reihe anderer Väter, der Zahl nach kleiner, aber unter ihnen große Namen, und die neuern Exegeten vorwaltend, glauben, daß Maria, wo sie des Herrn Mutter ward, bloß Verlobte gewesen, der Anfang der Ehe dann, was sich von selbst macht, durch die Erzählung bei Matthäus bezeichnet werde. Die Sache ist offenbar ein *locus liber*. Beide Ansichten haben ihre Vorzüge, aber auch ihr Bedenkliches, wie sich aus folgender Prüfung ergeben wird.

a. Worauf die Theologen der ersten Meinung, und mit Fug, so viel Gewicht legen, ist die providentielle Absicht Gottes, warum der Sohn von einer Jungfrau, welche in einem Verhältnisse zum Manne stand, sollte geboren werden. Nebenabsichten, wie die Sorge für das Leben und die Erhaltung des Sohnes und der Mutter, die äußere Bürgschaft für die Jungfräulichkeit der Geburt u. dgl. liegen eben so sehr auf der Hand, als unserer Untersuchung hier fern. Von jeher hat man aber diese Anordnung Gottes hauptsächlich motivirt gefunden durch seine Fürsorge für die öffentliche Ehre der Mutter und auch die Reputation des Sohnes selbst; oder wie Augustin schon sich ausläßt, der Sohn Gottes hat lieber gewollt, daß die Uebernatürlichkeit seiner Geburt ignorirt, als daß an der Ehre seiner Mutter vom Publikum gezweifelt werde. Auf außereheliche Mutterschaft stand die Todesstrafe der Steinigung. Auch würde das Volk, das ein solches Geheimniß nicht faßte und glaubte, gewiß das größte Hinderniß darin gefunden haben, einen mit der *nota infamiae* Bezeichneten als seinen Messias anzuerkennen. Nun dieser Grund ist

klar; und die göttliche Absicht so wohl erreicht, daß von dieser Seite die ärgsten Feinde Christi nichts aufzutreiben wußten (in den Evangelien, die spätern Schmähungen des Talmud knüpfen nur an das kundgewordene Geheimniß an), und Jesus beim Volke durchweg als natürlicher Sohn Josephs galt. Wenn dem aber so ist, dann mußte, sagt man, Maria wo sie den Herrn empfing, bereits allgemein anerkannte Gattinn Josephs sein; denn drei Monate nachher — und so lange blieb sie im Hause ihrer Base — war es, da ihre Schwangerschaft nach Matth. 1, 18 bereits sichtbar geworden, für den öffentlichen Leumund selbstredend zu spät, und jene Absicht Gottes nicht mehr zu erreichen. Hierauf fußt die ältere Ansicht, und hält strenge daran fest. Das Einzelne wird dann also geordnet. Bei Lucas heißt Maria allerdings eine desponsata, *μεμνηστευμένη*; allein obwohl seltener, wird dieser Ausdruck nachweislich auch für die wahre Ehe gebraucht (wie bekanntlich lat. sponsus allerdings beides bedeutet), und hat ihn der Evangelist nur gewählt, um jeden Gedanken an den usus matrimonii fern zu halten. Bei Matth. 1, 18 bezeichnet dann das priusquam convenirent, nicht den Uebergang in Josephs Haus und die beginnende Ehe (denn dort war sie schon bei der Verkündigung, so daß das große Geheimniß in der Behausung Josephs vor sich gegangen) sondern dasselbe mit cognoscere (aus dem priusquam soll aber nicht folgen, daß es später geschehen. Vgl. unten). Das Wort des Engels l. c.: noli timere accipere Mariam conjugem tuam... heißt nicht: ...„Maria als deine Gattinn zu dir zu nehmen,“ sondern: „als Gattinn“ behalten, acceptam netinere. cf. Maldonatus z. d. St. Ja man fragt wohl: wie kann von einem dimittere *διαλῶσαι* ibid. derjenigen die Rede sein, die erst in diesem Augenblicke seine Gattinn werden soll, noch aber bloß seine Verlobte ist? Nur eine Gattinn entläßt man, keine Braut; Maria war also ersteres bereits, und ward es nicht in diesem Momente. — Wir geben nun gern zu, daß diese Darstellung des Ganzen möglich ist, obschon der erste Eindruck beider Scenen bei Luc. und Matth. unleugbar ein anderer ist, wie wir bei Prüfung der andern Meinung zeigen werden. Doch wir lassen dies hingehen. Nun aber kommt erst die eigentliche Schwierigkeit, an der diese Darstellung leidet: wir dürfen sie, wollen wir gewissenhaft verfahren, nicht verhehlen. Es ist nämlich nun die Annahme gefordert, daß nicht nur Maria, sondern beide als wirklich Vermählte, im Augenblick der Verkündigung das Gelübde der ehelichen Enthalttsamkeit

feierlich und förmlich, weil gegenseitig, abgelegt gehabt haben müssen; denn wie kann sonst die Vermählte sagen: *Virum non cognosco*. Und die Anhänger dieser Darstellung verstehen sich ausdrücklich dazu. In Anbetracht aber der Zeiten und Sitten, der Umstände und Personen, ist eine solche Annahme auf dem Boden rein-biblischer Untersuchung (andere Nachrichten sind durchaus nicht verbürgt), um nicht mehr zu sagen, eine sehr kühne. Verstehen man uns recht. Später, nachdem Joseph durch den Boten des Himmels vom Geheimniß unterrichtet worden, hat absolute Enthalttsamkeit, selbst das Gelöbniß derselben, auch seinerseits, nicht das geringste Bedenken mehr. Allein vorher, bei ordentlich eingegangener Ehe, nicht etwa bloß Enthalttsamkeit, welche sich von selbst macht, sondern feierlich gelobtel Ist schon religiöse Virginität über den Gesichtskreis des A.-T. weit hinaus, so müssen wir eine Verhelichung mit ausdrücklichem Gelöbniß der Enthalttsamkeit derzeit für durchaus unerhört erklären. Bei Maria werden wir zwar gern das Außerordentliche glauben, aber auf Seiten Josephs? Zwar gibt ihm der Evangelist das Prädikat des „Gerechten“ und wir wollen gern glauben, daß hiermit auch damals schon ein hoher Grad alttestamentlicher Vollkommenheit und Biederkeit bezeichnet wurde. Aber das kann nicht genügen. Joseph weiß nicht nur nach Matth. 1 bis zur Botschaft des Engels an ihn, nichts von dem Geheimniß, das vor sich ging, sondern er ist noch so weit zurück, daß er sogar an der Treue seiner Braut oder Gattin wenn nicht zweifeln, doch Bedenken haben kann; denn was anders können die Worte des Evangelisten: *noluit eam traducere* und der Plan sie zu entlassen, bedeuten\*)? Von einem solchen und überhaupt wohl von einem Manne, der Mensch war wie Andere, läßt sich bevor er eingeweiht war, so Außerordentliches damals nicht erwarten. Das wird der Unbefangene zugeben müssen. Die Sage freilich weiß hier durch allerhand außerordentliche, vorläufige Vorgänge nachzuhelfen; allein sie ist nicht authentisch und trägt in diesem Punkte sogar die

\*) Es ist nur Befangenheit, wenn man aus den Worten: *cum esset justus, noluit eam traducere* cet. gewaltsam jede Hindeutung auf einen Zweifel an der Treue Mariens abweisen möchte. Wenn Jos., uneingeweiht in das Geheimniß, auch eine noch so hohe Vorstellung von der Tugend seiner Verlobten hatte, wie ist es anders möglich als daß er, da der Schein laut gegen sie sprach, anfangen mußte an ihr irre zu werden. Dadurch wird auf Niemand Schatten geworfen, und — Gott ließ diese Trübung nur zu, um eben Joseph ins Geheimniß einzuführen.

Spur absichtlicher Erdichtung an der Stirn. Sie hat nämlich, gewiß, weil man das Mißliche obiger Annahme fühlte, Joseph zu einem 80jährigen Greise gemacht, dem das Mädchen von 14 Jahren dann nur zur väterlichen Obhut überliefert sei, so daß es von Anfang an auf nichts, als väterlichen Schutz, abgesehen gewesen. Indes diese Erzählung (aus einem Briefe des Evodius, 2. Bischofs v. Antiochien) ist offenbar apokryphisch; indem ihr Inhalt ja die oben erwähnte Absicht Gottes, welche die Hauptstütze dieser Ansicht ist, unerreichbar macht. Joseph muß gerade auch nach dieser Ansicht als ein Mann im blühenden Alter, und darf nicht als ein abgelebter Greis angesehen werden; weshalb die gewöhnlichen bildlichen Darstellungen Josephs für verfehlt erklärt werden möchten\*). — Dies ist das große

\*) Einige, dieser erstern Vorstellung hulbigende, Theologen gehen betreffs Josephs noch viel weiter, und entwickeln über Josephs Vaterschaft zum Herrn recht eigenthümliche Ideen. Dieselbe soll nicht so äußerlich gefaßt werden, wie gewöhnlich geschieht. Bloßer Nähr- und Pflegvater Christi konnte Joseph werden, wenn er auch seiner Mutter dem Blute nach ganz fremd war und blieb. Nun war aber Joseph, als Maria den Herrn empfing, bereits wahrer und rechtmäßiger Gatte der h. Jungfrau; Maria empfing den Sohn also in ihrer ehelichen Verbindung mit Joseph. Sohin war in gewissem Sinne der Herr eine, wenngleich durch göttliche Dazwischenkunft vermittelte, rechtmäßige Frucht ihrer Ehe, und Joseph war der rechtmäßige, sogar (wenn man will) wahre Vater Christi, obgleich er ihn nicht gezeugt. Denn es kann doch nicht geleugnet werden: der wahre Gatte der rechtmäßigen Mutter des rechtmäßigen Sohnes ist des letztern legitimer Vater. Oder mit andern Worten: Joseph wahrer Gatte Mariens, Maria wahre Mutter Jesu; durch Vermittlung der wahren Mutterschaft Mariens mußte auch zwischen Joseph und Jesus ein wahres, reales und nothwendiges Verhältniß gesetzt werden; kein bloß äußerliches, willkürliches. Oder auch von einem noch höhern Gesichtspunkte: Indem der h. Geist die Jungfrau überschattete, vertrat er bei Jesus Vaters Stelle, bei der Jungfrau Mannes Stelle, d. h. speciell doch Josephs Stelle, weil er einzig der rechtmäßige Mann Mariens war. Das Band der, auch ganz enthaltamen, Ehe ist ein so tiefes, alle Verhältnisse durchbringendes, daß der h. Geist indem er eine wahre Gattinn überschattete, es achten mußte, daher den rechtmäßig ihr Verbundenen nicht vollends übergehen konnte. Man sieht, es kommt eine Vaterschaft heraus ganz sonder gleichen, für die wir keinen Namen haben. Man könnte sie gegenüber der gemeinen Bluts-Vaterschaft eine Affinitäts-Vaterschaft nennen. Allerdings würde, so angesehen, das etwas auffallende Wort der Mutter im Tempel zum wiedergefundenen Sohne: Pater tuus et ego einen tiefern Sinn haben, als man gewöhnlich glaubt. — Man sieht, es ist darauf abgesehen, von der Glorie des Geheimnisses auch ein Streiflicht auf den h. Joseph fallen zu lassen. Unter Voraussetzung der Richtigkeit

Bedenken, welches sich der ältern Ansicht entgegenstellt, und was sich von dem Standpunkte der h. Schrift aus schwerlich wird heben lassen. Allerdings kehrt ähnliche Schwierigkeit auch bei der zweiten Ansicht wieder, allein sie ist dann minder groß, weil sie mehr auf Seiten Mariens sich stellt, wo Außerordentliches in der Ordnung.

b. Prüfen wir die zweite Vorstellung. Maria ist hiernach bloß Verlobte Josephs bei der Verkündigung; der Anfang des ehelichen Verhältnisses beginnt drei Monate später bei Matth. 1, 18. Zunächst scheint es doch, als wenn diese Darstellung mit der evangelischen Erzählung mehr harmonire. Wer Luc. 1, 27: *ad virginem desponsatam viro, cui nomen erat Joseph, liset, wird, wenn er ohne vorgefaßte Meinung ist, sicher eher an eine Verlobte als eine Berehelichte denken.* Das liegt nicht in dem einzigen Worte *desponsata*, sondern in der ganzen Darstellung. Auch macht die Scene offenbar den Eindruck, daß sie nicht in dem Hause Josephs, sondern in der einsamen Wohnung der Jungfrau vor sich gegangen. Warum hier überall keine Spur von Joseph, warum sofortige Abreise zur Verwandtinn, mit dieser sich zu besprechen über die großen Dinge, von denen das Herz voll war, wenn sie bereits als Gattinn im Hause Josephs wohnte? Bei Matth. 1, 18 ff. aber ist der natürliche, von selbst sich bietende Sinn des *priusquam conveniret cet.* „bevor Maria als Frau ins Haus eintreten sollte;“ die Mahnung des Engels *noli timere accipere Mariam conjugem tuum* heißt nun weit wortgemäßer: „Maria als Weib zu dir zu nehmen.“ Und das *dimittere* (vgl. oben) von einer Verlobten zu gebrauchen, welche im Begriffe steht Gattinn zu werden, hat besonders nach hebräischen Begriffen, welche den Brautstand dem ehelichen fast gleich stellten, und Versündigung in demselben als Ehebruch bestrafen, nach meiner Ansicht gar kein Bedenken. Ueberhaupt, wer die Worte in beiden Berichten unbefangen erwägt, den wills bedünken: beim ersten ist Maria Verlobte, beim zweiten soll sie eben Gattinn werden. Die eben berührte Schwierigkeit ist aber bei dieser Auffassung leichter zu lösen. Maria hatte, und bei ihr fällt es nicht auf, jungfräuliche Keuschheit von Jugend auf gelobt. Als sie nun die Jahre der Reife erreicht, ward sie nach Landesitte mit Joseph verlobt. Man muß aber wissen,

---

der erstern Vorstellung tabeln wir das nicht; obwohl uns diese Darstellung überschwänglich und wenig begründet scheint. Jedenfalls ist Josephs Verhältniß zum Herrn mit dem Mariens gar nicht zu vergleichen.

im Orient thun das die Eltern, oder nächsten männlichen Verwandten, und die Tochter selbst hat wenig, oft gar keinen Antheil daran. Maria also hatte sich nicht sowohl verlobt, sondern sie war verlobt von ihren Eltern oder ihren Anverwandten, falls jene, wie wahrscheinlich, bereits mit Tode abgegangen waren. Maria mußte sich (Jeder sieht, warum?) fügen, und konnte immerhin noch zu Gott hoffen, daß aus der wirklichen Verehelichung nichts werden würde, daß sie im schlimmsten Fall, da sie sich gewiß Gott mit ihrem Gelöbniß gänzlich in die Arme geworfen, den Bräutigam zur Continenz werde bewegen können. Wenn wir noch hinzunehmen, daß nach dem vorigen S. es kein Bedenken hat zu statuiren, ihr Gelübde sei ein conditionales gewesen (nämlich im Falle sie klar erkenne, daß selbes Gottes Willen nicht genehm, solle es ungültig sein, und sie wolle sich den Verhältnissen fügen), so scheint die große Bedenklichkeit überwunden. Unter dieser Auffassung bekommt Mariens Einrede an den Engel folgenden, ganz bestimmten Sinn: „Ich heiße zwar Verlobte eines Mannes; aber ich habe das, hoffentlich doch Gott genehme, Gelöbniß absoluter Enthalttsamkeit abgelegt. Bringst du mir die für mich allerdings traurige Nachricht vom Himmel (denn sie erkannte in diesem Augenblick den Himmelsboten), daß Gott es anders geordnet hat, und ich mich fügen soll?“ Da freilich erhält sie die freudreiche Botschaft, daß sie nicht nur ihre Jungfräulichkeit werde unverletzt bewahren dürfen, sondern daß sie die Erforne, Gottes Mutter zu werden. Bei solcher Nachricht konnte Maria denn auch nicht mehr zweifeln, daß Gott sie unter seine specielle Obhut genommen, daß er schon für Alles Sorge tragen werde; wie denn auch geschehen. Ich denke, unter dieser Voraussetzung sind erst die Worte Mariens so recht zu begreifen, jedenfalls geben sie so einen guten Sinn. Dies läßt sich zu Gunsten der zweiten Vorstellung beibringen. Ich sage nun nicht, daß diese Ausgleichung der Verhältnisse mich vollends befriedigt; aber sie mindert wenigstens die oben erörterte Schwierigkeit. Dagegen theilt sie den ersten Vorzug nicht in gleichem Maasse mit der ältern Vorstellung. Wenn Maria ihren Bräutigam Joseph erst drei Monate nach ihrer Empfängniß in einem öffentlichen Akte ehelichte, wie war da vor den Augen des Volkes der Mutter Ehre geschützt, und wie konnte Jesus als ein in rechtmäßiger Ehe von beiden gezeugter Sohn öffentlich gelten? Darauf weiß ich freilich nichts anderes zu entgegnen, als daß man vielleicht damals zwischen Brautstand und Ehestand in der öffentlichen Meinung nicht

so genau unterschied. Zwar, berichten die Rabbinen, ward ein Vergehen des Bräutigams mit der Braut wohl für ein geringeres Verbrechen angesehen als unter völlig ledigen Personen, aber es galt immer doch noch für straffällig, und ward mit Geißelstreichen gezüchtigt. Allein wenn es damals auch nur Ausnahmsweise vorkam, daß Brautleute im Hause zusammen wohnten, so konnte Joseph den Akt der Vermählung geheim halten, oder nur unter Mitwissen solcher Personen abmachen, welche in das wunderbare Geheimniß eingeweiht waren; es mochte somit der Uebergang von dem Braut- in den Ehestand in einzelnen Fällen gar nicht offenkundig werden; und wohl mochte so Maria bereits drei Monate früher für Josephs Gattinn gelten, wengleich sie derzeit bloß Verlobte war und ihre Verehelichung erst später erfolgte. Ich muß freilich hier gestehen, daß dies Expediens mir nicht vollkommen genügt.

So haben wir gewissenhaft nach der biblischen Erzählung die Vortheile und die Nachtheile beider Ansichten vorgetragen, autoritativ ist die erstere am besten begründet; doch steht auch die letztere kirchlich vollkommen frei. Wir lassen dem Leser die Wahl; nur wer eine wahre Ehe so wie ein wahres Gelübde selbst, bei Maria angreift, handelt verwegen. Vielleicht ließe sich (so Petavius: de Incarn. lib. 14 cap. 3) noch ein Mittelweg zwischen beiden Ansichten einschlagen; die Annahme, daß Maria bei der Verkündigung allerdings nur Verlobte sei, darauf aber baldigst mit Joseph ehelich verbunden wird. Allein auch dieser führt nicht recht zum Ziele. Nicht nur wird in diesem Falle von der Verehelichung selbst nichts in den Evangelien berichtet, es fehlt dann nach der biblischen Erzählung der Raum für die Vermählung. Die Verkündigung nämlich erfolgt im sechsten Monat der Empfängniß Elisabeths Luc. 1, 26; Maria bleibt drei Monate im Hause ihrer Base d. h. bis zur Geburt Joannis. (So gibt es wenigstens der Context. Später kann die Vermählung auch nicht wohl erfolgt sein; denn nun tritt Matth. 1, 18 ein.) Sie muß also nach diesem Calcül so fort nach der Verkündigung aufgebrochen sein zur Verwandtinn. Wenn nun auch durch die Annahme, daß die Zahlen nur als ungefähre gelten sollen, sich ein Verzug von einigen Tagen nach der Verkündigung in Nazareth, herausbringen läßt: so sieht doch Jeder, wenn die Feier der Vermählung in diese Frist soll verlegt werden, wie unpassend es ist, daß die Neuvermählte sofort ins Gebirge Juda verreiset, also den Gatten verläßt, und ohne seine Begleitung: zumal der Evangelist v. 39 so eng an v. 38 (Luc. 1)

anzuschließen scheint, daß Niemand ein solches Interstitium hier suchen dürfte. So können wir uns auch mit diesem Auswege nicht befriedigt erklären.

Da es sich um Mariens Lebensgeschichte handelt, so war uns der kleinste Umstand von Interesse. Indem wir sohin die möglichen Vorstellungen über den Verlauf ihrer Lebensgeschichte, wie das Gelübde vor Gott, die Verlobung mit dem Manne, ihre Empfängniß vom h. Geiste und ihre Vermählung, zeitlich in einander greifen und sich ausgleichen mögen, fernerer Forschung (eigener und des Lesers) anheim geben, müssen wir aber auf die beiden erörterten Thatsachen selbst mit Nachdruck bestehen. Wie Maria eine dem Herrn auf ewig geweihte Jungfrau gewesen, so ist sie wahrhafte Gattin Josephs des keuschen Gatten, gewesen. Als solche vorzüglich repräsentirt sie die andre, thätige Seite des Lebens, und ist auch darin für ihr Geschlecht das absolute Muster und Vorbild, mit alleiniger Ausnahme des Gebrauches der Ehe, von dem allerdings bei ihr nicht Rede sein darf. Dieser ist aber bei der Ehe so wenig wesentlich, daß der Mangel desselben nicht hindert, Maria auch als den mustergültigen Typus aller Ehefrauen zu verehren. Ihre übernatürliche Mutterschaft bekommt durch ihre Frauenwürde erst ihr rechtes Vollmaß; denn nun ist sie nicht nur mater, sondern auch matrona im echtrömischen Sinne des Wortes. Es spricht für sich, daß es nach Mariens Stellung in der Heilsökonomie für ihr Geschlecht keinen Hauptberuf geben darf, in dem sie nicht als unerreichbares Musterbild angesehen werden dürfte. Vgl. 3. Abschn. 4. Hauptst. S. 36.

#### Der Moment der Inkarnation.

##### S. 22.

Wir werden diese Präliminarien schließen mit einigen dogmatischen Notizen über die viel genannte Verkündigung selbst. Allerdings hoffe ich, daß das Voraufgehende schon einen Beitrag zum tiefem Verständniß dieser herrlichen Scene, die von jeher den Lieblingstraum des christlichen Künstlers gebildet hat, geliefert haben werde. Allein wir können uns von ihr nicht trennen, ohne noch Einiges nachzutragen; um so weniger, als in der Verkündigungsscene der hohe, ewig denkwürdige Moment der Inkarnation selbst eingeschlossen ist. Auf ein Zweifaches möchte ich das Augenmerk des Lesers lenken, auf die handelnden Personen (d. i. die geschöpf-



lichen) beim Akte selbst und auf den zeitlichen Augenblick des Vollzuges des Geheimnisses, das unter allen historischen Geheimnissen (die Trinität ist ewig) das Centrum bildet. a. Was Maria anbelangt, so bleibt uns, um ihr Bild zu vervollständigen, nur noch die Frage nach ihrem Alter übrig. Auch hier läßt die Natur der Sache nicht lange zweifeln. Nach Landesitte wurden die hebräischen Mädchen äußerst frühzeitig verlobt, und, da die Reife nach gemeiner Schätzung mit dem zwölften Jahre eintrat, im Alter nach zurückgelegtem zwölften Jahre, sofort vermählt. Längerer Aufschub galt sogar für straffällig. Da bei Maria in dieser Beziehung die Landesitte den Ausschlag gibt, so würden wir von vorn herein für dies Alter stimmen müssen. Bis zum 13—14. Jahre läßt sich das Alter unschwer ausdehnen, da Vorbereitungen zu diesem Geschäfte gewiß einige Zeit erforderten. Das Alter von 14 Jahren — die chronologische Angabe bei Nicephorus 2, 3 führt bis ins 15. als den äußersten Termin — wird nun in allen Sagen und Legenden, ja in der eigentlichen Ueberlieferung so durchgängig bestätigt, daß darüber kein Bedenken stattfinden kann. So war denn in der That Maria, als sie die Mutter des Sohnes Gottes ward, noch sehr jugendlich, eine wahre puella: *venter puellæ hajulat secreta quæ non noverat.* (b. h. erschöpfend begriff). Darnach würden unsere bildlichen Darstellungen der Verkündigung — zu denen bekanntlich die eminentesten Kunstwerke gehören — ein zu hohes Alter bei der h. Mutter ansetzen. Allein dies war durch die Kunst geboten, und die ideale Wahrheit ist durch solche Darstellung nicht verletzt. Ein Mädchen von 13—15 Jahren ist bei uns ein baares Kind, daher für den künstlerischen Ausdruck der jungfräulichen Mutter offenbar ungeeignet. Im Orient und im tiefern Süden reift das Mädchen weit frühzeitiger; im Alter von 15 Jahren ist die Tochter eine Jungfrau in voller Blüthe. Mehr soll auch durch die Bestimmung des Alters der Mutter für unsere Anschauung nicht erzielt werden, als daß wir sie uns in der ersten Reife zu denken haben, wo die Knospe eben zur ersten vollen Blüthe aufbricht, und das Infarnat der Unschuld auf die Wangen treibt. — b. Was dann ferner den Engel anbelangt, so ist sein Auftrag offenbar, die Einwilligung zu der Maria zugehenden Würde, das Ja=wort von ihren jungfräulichen Lippen zur übernatürlichen Mutterschaft einzuholen. So fern daher die Menschwerdung als eine Vermählung Gottes mit der Menschheit betrachtet wird, ist Gabriel der himmlische Pronubus oder Braut-

werber im Auftrage des Sohnes Gottes. Gott wirkt um die Menschheit, mit der er sich verbinden will; repräsentirt ist diese aber in der Jungfrau; sie soll also, nach Sitte und Anstand, zuvor ihre Einwilligung frei erklären, und zu diesem Behufe wird Gabriel als der himmlische Internuncius abgesandt. Wollen wir die Inkarnation als Segung des h. Geistes durch Ueberschattung der h. Jungfrau betrachten, auch dann kehrt dieselbe Anschauungsweise wieder, und Gabriel handelt nun aus Auftrag des h. Geistes. Hiernach ist der ganze köstliche Dialog zwischen Maria und dem Engel zu beurtheilen und zurecht zu legen. Nun war aber die vorläufige Ankündigung und Einwilligung Mariens, wenn nicht geradezu nothwendig, doch im höchsten Grade angemessen. Vielleicht kann ohne freie Einwilligung eine wahre und volle Mutterschaft gar nicht gedacht werden. (Wir drücken uns einstweilen hier zurückhaltend aus; wir hoffen im Schluß. dieses Abschn. zu beweisen, daß eine solche schlecht hin bei Maria nothwendig war.) Aber selbst wenn es absolut wohl denkbar sein sollte, daß der h. Geist ohne ihr Wissen und Wollen in ihrem Schooße wirkte und sie zur Mutter machte: so begreift Jeder, wie unschicklich, und daher im moralischen Sinne unmöglich, es hätte sein müssen, falls Maria, ohne den übernatürlichen Grund zu wissen, sich selbst als Mutter erfunden hätte. Die Jungfrau mußte also in Kenntniß gesetzt, und ihre Genehmigung mußte eingeholt werden. So hat denn Gott die Inkarnation und damit die Erlösung des Menschengeschlechtes gleichsam abhängig gemacht von der, freilich von Ewigkeit infallibiler vorausgesehenen, Einwilligung Mariens. So finden wir also Maria in ipsissimo actu zu unserer Erlösung freithätig mit betheilig; allerdings mit einer Freiheit, die nach Gottes Voraussicht und Vorausbestimmung unausbleiblich war, so daß Niemand mit dem Einsalle sich zu behelligen braucht: Wie aber, wenn Mariens Zustimmung nicht erfolgt wäre? c. Interessanter noch ist die Frage nach dem eigentlichen Moment der Inkarnation. Wir müssen zuvor bemerken, daß dieser ein einheitlicher und ganz bestimmt nachweislicher ist. — Bei der Entstehung des Menschen ist lange darüber geforscht und gefragt worden, in welchem Augenblicke der foetus animirt werde, also die Seele und damit erst der ganze Mensch ins Dasein trete. Früher setzte man gemeinhin den 30. Tag nach der Empfängniß für die Animation an; jetzt ist man wohl allgemein der Ansicht, daß das Embryo im Augenblicke der Conception auch beseelt sei oder werde, obwohl noch

nicht ohne bedeutenden Widerspruch. Solches Schwanken ist nun bei der Menschwerdung des Sohnes gar nicht möglich. Die Christologie beweiset den Satz, den wir hier entlehnen: die menschliche Natur Christi konnte ihrer hypostatischen Union nicht präexistiren, sondern sie tritt erst eben durch ihr Aufgenommen=werden in die göttliche Hypostase, ins Dasein. Wo daher die menschliche Natur Christi gesetzt wird, da ist sie hypostatisch geeint. Weil nun ferner, wie gleichfalls die Christologie zeigt, die hypostatische Vereinigung der Gottheit mit dem Leibe nur mediante animâ erfolgen kann, so muß mit der Setzung des Leibes Christi sofort auch die Seele vorhanden sein. Nach der ältern, am meisten begründeten christologischen Auffassung, welche die menschliche Seele Christi nach ihrer höhern geistigen Seite, vom ersten Moment ihres Daseins an in visione beatifica sich denkt, fällt die Seele Christi, die sofort im Vollbesitz ihrer geistigen Entwicklung sich befindet, gar nicht in den Proceß der allmählichen Ausbildung. Für den leiblichen Organismus dagegen kann und muß auch eine Ausbildung zugegeben werden, welche die neuere Christologie dann sogar auf die menschliche Seele überträgt \*). Allerdings wird sogar die leibliche Ausbildung von einigen Vätern und Theologen bestritten; diese wollen auch Christi Leib mit allen Theilen und Gliedmaßen vom ersten Augenblicke an vollständig ausgebildet und entwickelt sich denken: wo dann alles Wachsthum nur eine mechanische, rein quantitative Vergrößerung wäre. Allein diese Annahme streift so nahe an Karrikatur, ist auch so fast gar nicht vertreten und begründet, daß wir sie billig nicht berücksichtigen. Für den leiblichen Organismus des Herrn vindiziren wir also eine naturgemäße, wenn gleich übernatürlich bewirkte, Fortentwicklung vom punctum saliens an, — so nennt man den Fötus im ersten Augenblicke — durch alle Stufen hindurch bis zum Christkindlein in der Weihnacht. Aber in diesem punctum saliens bereits ist die menschliche (nach den Alten vollreife, des Gebrauches aller menschlichen Geisteskräfte fähige) Seele und die Gottheit anzuerkennen. So sehen wir also, ter erste Moment der Ueberschattung

\*) Wir können natürlich auf diese äußerst wichtige christologische Controverse nicht eingehen; geben aber die Versicherung, daß wir persönlich uns mehr der ältern Auffassung, welche keine eigentliche Entwicklung der menschlichen Seele Christi duldet, zuneigen, und stets zugeneigt haben. Vgl. das jüngst erschienene, interessante Schriftchen von Gisbert Lieber: Ueber das Wachsthum Jesu in der Weisheit.

oder Empfängniß ist auch der Moment der Inkarnation; und diesen suchen wir. —

Wir haben ihn nach dem evangelischen Bericht nicht lange zu suchen. Bis dahin, wo im Dialog die Jungfrau zum zweiten Male das Wort nimmt v. 38 ist in der Rede des Engels Alles noch zukünftig: „Du wirst empfangen, Er wird Sohn Gottes genannt werden, der h. Geist wird über dich kommen.“ Der hehre Augenblick ist also noch nicht da. Klopfenden Herzens suchen wir weiter. Wo finden wir ihn? Der Moment liegt in dem Ja-wort der Jungfrau: „Sieh ich bin des Herren Magd; **es geschehe** mir nach deinem Worte!“ Es ist geschehen!!! Das Fiat aus dem Munde der Jungfrau ist die Mitte der Zeiten; ist der Wendepunkt der Weltgeschichte; ist der Abschnitt zwischen dem alten und neuen Bunde, zwischen der alten und neuen Welt. So tritt das fiat aus dem Munde der sterblichen Jungfrau jenem schöpferischen fiat aus dem Munde Gottes ebenbürtig gegenüber: durch dies die Erschaffung, durch jenes die Erlösung. Das fiat vollzog das größte aller geschehenen Geheimnisse — denn das Trinitätsgeheimniß ist ewig und geschieht immerdar — das fiat verband den Himmel wieder mit der Erde, das fiat ist der Augenblick wo das Verbum caro factum est; es jauchzten die Söhne Gottes, die Heere der Himmlischen, sie die da gelüftet hineinzuschauen in den Abgrund des Mystariums. So geschehen (nach wahrscheinlicher Berechnung) am 25. März acht, nach Andern vier Jahre vor unserer Zeitrechnung. Die Stadt hieß Nazareth. Ort und Stunde weiß man nicht. Man weist in Nazareth auf eine Stelle hin, gezeichnet mit einem Steine, der die Inschrift trägt: Hic verbum caro factum est. — Als Maria die Jungfrau das fiat mit zitternder Stimme ausgesprochen, war sie Mutter; Gottes Sohn ruhte unter ihrem Herzen, und was sich in ihrem Schooße regte, es war das Leben des ewig Eingebornen vom Vater. So war nun ihr reiner Busen der Schrein, welcher das köstliche Himmels Geschenk barg; sie selbst ein lebendiger Tabernakel, der das gottmenschliche Sakrament einschloß, sie im eminentesten Sinne die Gottträgerinn, die *θεοφόρος*. Ihre Mutterschaft war gleichsam ein fortwährender, eucharistischer Genuß, eine beständige Communion. Denn womit anders sollte die Verbindung der werdenden Mutter mit dem Sohne unter ihrem Herzen, der an ihrem Fleische sich nährte, während er sie mit der Fülle seiner Gnaden speisete, womit anders sollte sie, obgleich sie gewiß eine noch weitaus

innigere war, als die eucharistische, von uns verglichen werden können, als mit dem Höchsten das wir auf Erden haben, der sakramentalen Speise, verglichen in jener Periode, wo jeder Pulsschlag des jungfräulichen Herzens das pulsirende Leben des Gottmenschen bezeichnete? Maria war der Tabernakel der gottmenschlich anwesenden Gottheit. Der Engel verließ sie, nicht ohne zuvor im mütterlichen Schooße den angebetet zu haben, der auch sein Schöpfer, Gebieter und Herr ist; daher die echtchristliche Darstellung unseres Geheimnisses den Engel mit gebogenem Knie vor Maria im Staube uns zeichnet. Eine künstlerische Anschauung, welche der dogmatischen Tiefe entbehrt, hat solche Darstellung auffallend und anstößig gefunden; allein sie ist die allein richtige und adäquate. Der knieende Engel betet nicht Maria an, sondern in ihrem Schooße den Sohn Gottes. —

Hiermit wären die Vorfragen im Wesentlichen erledigt. Wir kommen im Fortschritt der Untersuchung zur detaillirten Vereinbarung der mütterlichen Würde Mariens mit ihrem jungfräulichen Adel: dem eigentlichen Gegenstande dieses Hauptst.

#### Die jungfräuliche Empfängniß.

##### S. 23.

II. — Der erste Punkt der Vereinbarung marianischer Doppelwürde betrifft den Anfang, d. h. die jungfräuliche Empfängniß. Bevor wir zur Sache schreiten, schicken wir einige allgemeine Erinnerungen voraus.

Die Aufgabe ist, zu bestimmen, wie in den einzelnen Phasen der Mutterschaft die jungfräuliche Würde mit der mütterlichen auszugleichen sei. Es leuchtet schon hier ein, daß die Virginität das Attribut der Mutterschaft, ohne deren Wahrheit anzutasten, vielfach näher zu bestimmen, insbesondere alles Unreine und Schmutzige, das sich nach der Ursünde nun einmal angelegt hat, auszuscheiden haben werde. Man sieht daraus, daß wir hier die Virginität nicht nach ihrer geistigen Seite betrachten, als Lauterkeit des Herzens und Unentweihtheit des Gemüthes. Um eine solche mit der Mutterwürde verträglich zu finden, ist keine weitere Erörterung nöthig; kann doch bis zu einem hohen Grade selbst im christlichen Ehestande jungfräulicher Sinn gepflegt und gewahrt werden. Auch ist über die Reinheit des Seelen spiegels der jungfräulichen Mutter im 1. Absch.

ausreichend gesprochen. Die Virginität kann weiter noch so aufgefaßt werden, daß sie eine geistige und körperliche Seite zugleich hat: dann bezeichnet sie die Abwesenheit der Libido, ohne welche, obwohl sie in rechtmäßiger Ehe an sich keine Sünde ist, nach dem Falle leider keine Empfängniß im gemeinen Sinne mehr vor sich geht. Auch diese haben wir hier eigentlich nicht im Auge; nur eine oder andere gelegentliche Erinnerung wird genügen. Wir fassen hier vielmehr die Virginität von ihrer rein körperlichen Seite, als absolute Unversehrtheit und Integrität des jungfräulichen Fleisches. Da auch die Mutterschaft zunächst ein körperliches Attribut ist: so gilt es, beide in so weit zusammenzustellen und zu vereinbaren. Es geschieht das in der christlichen Dogmatik nicht, weil die christliche Moral auf das bloß Körperliche der Sache einen so hohen, oder gar unbedingten Werth legte: unbedingten Werth hat die Virginität nur als Tugend, als innere Reinheit des Herzens; und diese kann längst verloren sein, wenn auch äußerlich noch nicht gesündigt ist. Allein, man sage was man will, jedenfalls ist auch in diesem körperlichen Sinne Virginität ein Gut, und ein Vorzug, der keine geringe Stelle in den Glorien der Mutter des Herrn einnimmt. — Wir sind gefonnen, unsern Gegenstand, so weit es die Wissenschaft erlaubt, möglichst kurz abzuhandeln. Wenn das Sprichwort sagt: „Vom Erhabenen bis zum Lächerlichen ist nur ein Schritt,“ so gilt hier: vom Keinsten und Zartesten bis zum Unedlen und Gemeinen ist ein geringer Abstand. Gott soll uns behüten, diesen zu überschreiten. Die Consequenz der Wissenschaft hat allerdings darauf geführt, manche Fragen, die oberflächlich angesehen nur dem Vorwitz zu dienen scheinen, anzuregen. Selbst die heiligsten Männer haben sich mit ihrer Lösung beschäftigt, und wollen wir auch keineswegs Alles billigen, so war es jedenfalls gut gemeint. Wir wollen uns mit Wenigem genug sein lassen. Indeß in dem was wahrhaft wissenschaftlich ist, hat der Verf. geglaubt nicht durch ein Sittsam=thun, das gar leicht in Prüderie ausartet, von der Besprechung sich abhalten lassen zu sollen. Geht der Leser mit heiligem Sinn und reiner Absicht, zu welcher der Verf. hiermit auffordert, an die Lesung des Folgenden, wird er gewiß keinen Schaden nehmen. Kinder werden ohnehin diese Schrift nicht lesen.

Die jungfräuliche Empfängniß hat sohin a. den Sinn, daß Mariens Leib in der Conception, also Ueberschattung, nicht von außen ist verletzt oder desintegriert worden. Dogmatisches Bedenken

ist hier gar nicht vorhanden; alle Christen und christliche Theologen, welche und indem sie Mariens Virginität anerkennen, behaupten eben damit die unbedingte äußere Integrität des jungfräulichen Leibes in conceptione. Wir wären sohin mit diesem Punkte fertig; aber zum Verständniß der marianischen Virginität in partu, muß hier bereits gesagt werden, worin diese Integrität denn bestehe. Maria Virgo concepit soll heißen: das Siegel der Jungfrauschafft an ihrem Fleische ist durchaus nicht verletzt worden, sigillum Virginitatis (τὸ σφράγισμα παρθενίας) illæsum mansit. Daß es ein solches äußeres Merkzeichen, dessen Brechung und Verletzung eigentlich die defloratio virginis ist, gebe, kann selbst nach der h. Schrift nicht geleugnet werden. Unzweifelhaft spricht der Gesetzgeber des A. B. von einem solchen Deut. 22. 13—21, wo er es בְּתוּלֵי נְקִיָּה נִקְרָא Vulg.: signa virginitatis nennt, welche eine Frau, wo sie fälschlich von ihrem Manne beschuldigt wird, daß er sie bei der Berehelichung nicht als Jungfrau erfunden habe, zum Beweise ihrer Unschuld gebrauchen soll. Die Sachverständigen, Physiologen und Aerzte, sind darüber einverstanden; nur bemerken sie, daß dasselbe allerdings auch wohl ohne alle Schuld, ohne copula, durch Zufall und sonst verletzt werden könne. Daran ist uns hier nichts gelegen. Die körperliche Seite der Sache hat keinen unbedingten Werth, und stimmen wir gern der h. Jungfrau und Märtyrinn Agnes bei, welche, als ihrer Sittsamkeit das Furchtbarste gedroht ward, ausrief: „Gott kann, wenn er will, auch davor mich bewahren; und wenn es sein h. Wille nicht ist, möget ihr immerhin das Fleisch bewältigen, über den freien Geist habt ihr keine Gewalt.“ — Ordentlicher Weise aber geht diese Insignie der Virginität in der ersten Bewohnung, und unwiederbringlich, verloren. Da nun aber unser Herr sine semine virili ist in Kraft des h. Geistes von der Jungfrau empfangen worden, das Wirken des h. Geistes aber als ein im Innern derselben vorgehendes jedenfalls gedacht werden muß: so ist in der That auch die Vorstellung sehr leicht, ja von selbst gegeben, daß also unbeschadet wahrer Mutterschaft diese leibliche Blüthe der Virginität nicht geknickt zu werden brauchte, daß die claustra pudoris virginalis intacta, und weil intacta, auch clausa permanserunt. Niemand bestreitet das; wohl aber ist ernstlich bestritten worden, ob denn auch bei der Geburt des Herrn selbst, das Insigne jungfräulicher Würde nicht verletzt zu werden brauchte, und dort (s. unten S. 25.) ist die Sache schwieriger. Die hier gegebene Bestimmung

über die Empfängniß der Hochgebenedeiten findet, wie man sieht, ihren genauen Ausdruck in dem Attribut *Virgo immaculata* nach dem nächsten Wortlaute. — b. Wir müssen ferner die jungfräuliche Empfängniß als ein Vorgang im Innern des leiblichen Organismus betrachten. Wir haben früher gesagt, daß die wahre Mutterschaft Mariens schlechthin fordert, daß sie der Wirkung des h. Geistes in ihrem Fleische das stoffliche Substrat unterbreitet habe. Dieses ist zunächst, wie bei jeder Empfängniß, als Geblüt, als *sanguis* zu bezeichnen; und so viel scheint in der That wesentlich. Die Virginität Mariens bestimmt dies Blut nun aber näher dahin, daß es das reinste, lauterste Herzblut gewesen, und nicht wie die Theologen bemerken, der *sanguis menstruus*, jenes unsaubere, befleckte Blut, das der gemeinen Empfängniß dient. — In der That, wir können der Sache eine ernste, wahrhaft religiöse Seite abgewinnen: der Quell und Ursprung unseres Daseins und Lebens ist ein äußerst schmutziger, befleckter, getrübtet — durch die Sünde. Wir sind mit dem frommen Alphonsus Rodriguez der Meinung, daß der Mensch um zur Demuth gestimmt zu werden, eben so wohl wie auf das Ende seines Lebens, die Verwesung und den Moderduft des Grabes und den Fraß der Würmer, auf den Anfang desselben hingewiesen werden mag, daß er nur an die *sordes conceptionis* und *nativitatis suæ* erinnert zu werden braucht, um ihm, dem Erdenwurme, der aus Fäulniß entstanden und in Verwesung vergehen wird, jeden Stolz gründlich zu verleiden. Freilich ist es so Gottes und der Natur h. Ordnung; und wer leichtsinnig über solche Dinge denken und sprechen könnte, den müßte der Fluch des Frevlers gegen die gottgewollte Ordnung treffen; aber es fördert allerdings, auch in solchen Gedanken eine Beckstimme zur Verdemüthigung zu finden. Zur Sache. — Bei Maria ward nun zwar die Ordnung der Natur nicht eingehalten; nur was der Mutterwürde wesentlich ist, das jedoch muß anerkannt werden. Da nun die Verunreinigung des Blutes im mütterlichen Prinzip, sicher nur Folge der Erbsünde, und es gewiß für die Mutterschaft Mariens nicht wesentlich ist, daß das Blut, aus dem der h. Geist den Leib des Herrn gebildet, ein *sanguis menstruus* sei: so ist jene allgemeine Ansicht der Theologen damit gerechtfertigt. Dagegen andererseits erfordert es die Wahrheit der Mutterschaft allerdings, daß die Stätte des jungfräulichen Leibes, in welcher der h. Geist das Geheimniß auswirkte, nicht die Herzgegend sei, sondern der Schooß d. h. genauer die Matrix.



So mußte, und es ist wirklich geschehen, zur Zeit des bekannten Cajetan, der darüber berichtet, in Rom eine Meinung als häretisch verworfen werden, die nämlich, daß „Maria ihren göttlichen Sohn aus drei der reinsten Tropfen ihres Herzblutes in der Herzgegend empfangen habe.“ Damit kann eine wahre Mutterschaft nicht mehr bestehen. Die Vorstellung, welche wir uns zu bilden haben, wird also ungefähr diese sein müssen. Jene die h. Jungfrau überschattende Kraft des h. Geistes entnimmt aus der Mitte des reinsten Blutquells, dem Herzen, den stofflichen Bluttheil, und versetzt ihn in den jungfräulichen Schooß; hier nun, als in der Stätte der Empfängniß, bildet sie aus demselben das (um mich so auszudrücken) erste stamen, den Grundstock zum sakrosankten, anbetungswürdigen Leibe unseres Herrn. Die eigentliche Aktivität, (Mutter-) Thätigkeit der h. Jungfrau dabei ist keine andere, als eben ihr Ja=wort, das fiat, welches den Moment bezeichnet; und das Ja=wort nur der Ausdruck ihres Glaubens. Das ist der Sinn der Rede, wenn einzelne Väter sich ausdrücken: Maria habe den Herrn durch den Glauben ohne fleischliche Bewohnung empfangen, was vor Allem nicht im doketisch=spiritualistischen Sinn mißzuverstehen ist. Dasselbe will die im Mittelalter übliche naive Anschauungsweise, Maria habe den Herrn durchs Ohr empfangen. Auf die tiefere Bedeutung dieser marianischen Mitwirkung im Augenblicke der Empfängniß kommen wir zurück. — c. Endlich um die Wahrheit einer jungfräulichen Empfängniß allseitig festzustellen, muß noch erinnert werden, daß selbstredend die Ueberschattung durch den h. Geist ohne alle libidinöse Regung vor sich ging. Viele der h. Väter, so Augustin, haben den Ausdruck obumbrare dahin gedeutet; die Ueberschattung wäre gleich Abkühlung, das refrigerium spiritus s.; und stände als solches dem ardor oder æstus libidinis bei der gemeinen Conception entgegen. Wir haben freilich früher geglaubt, den sprachlichen Ausdruck anders erklären zu sollen; indeß die Sache spricht für sich selbst. Von Libido keine Spur beim zarten Geheimniß! Damit soll aber keineswegs gesagt sein, daß Maria im Momente ihrer Begnadigung nicht auch ein körperliches Gefühl ihrer beginnenden Mutterschaft gehabt habe. Wie wäre das anders denkbar? Mit der seligsten Wonne mußte das Wirken des h. Geistes jede Fieber und Faser ihres reinen Leibes durchsuchen. Es ist nur jede Spur von böser Lust fern zu denken; nicht die, auch körperliche, Empfindung der Mutterfreude zu bezweifeln. So wie die gemeine Empfängniß ein Moment thierischer

Ekstase ist, in dem der Geist auf den Augenblick vom Fleische völlig bewältigt und gleichsam absorbiert wird, so daß der Mensch momentan aufhört Geistwesen zu sein: so bezeichnet die jungfräuliche Empfängniß Mariens ohne Frage eine höhere geistige Ekstase, ein Verklärt- und Verschlungensein des Fleisches durch den Geist, ein Verzüchtsein des ganzen Menschen in die Lichtregion des Himmels. Sofern zum Vergleich etwa angeführt werden darf, kann, wie gesagt, nur an den eucharistischen Gruß erinnert werden. So viel zur Jungfräulichkeit bei der Empfängniß.

Die jungfräuliche Schwangerschaft.

§. 24.

III. — Es gilt, den Verfolg der Mutterschaft mit der jungfräulichen Würde auszugleichen. *Virgo in utero gestavit.* Das glorreiche Rosarium commemorirt dies Geheimniß in dem zweiten Momente: *Quem tu Virgo Elisabeth visitando portasti.* Auch dies zweite Lehrstück von der jungfräulichen Schwangerschaft erledigt sich einfach in folgender Weise. a. Indem, nach allgemeiner Annahme, der sakrosankte Leib unseres Herrn im mütterlichen Schooße durch die einzelnen Phasen hindurch sich ausbildete, durften — so fordert es Mariens Virginität — die innern Gefäße ihres h. Leibes nicht verletzt, zerrissen, gequetscht oder durchbrochen werden, wie das allerdings bei der gemeinen Generation geschieht. Die gegentheilige Annahme wäre Verletzung der innern Virginität. Nun muß aber doch im Schooße der h. Mutter eine Raumstätte für ihre Leibesfrucht hergestellt werden. Dies die scheinbare Collision beider Attribute. Es wäre also anzunehmen, daß die jungfräulichen Organe und Gefäße durch die Kraft des h. Geistes wunderbarer Weise (denn das Wunder haben wir nicht zu scheuen) ohne alle Läsion dahin erweitert wurden, daß sie unverfehrt das Gotteskind fassen konnten, — und diese Annahme scheint nach *Matth. 1. 18 inventa est in utero habens de spiritu s.* die natürlichere. Sollte dies aber physiologisches Bedenken haben, so muß eine s. g. *Compenetration* des Fleisches Christi und des jungfräulichen; angenommen werden, d. h. statuiert werden, daß Beider Leib in derselben Raumstätte anwesend war, also es muß die Eigenschaft der physischen Undurchdringlichkeit der Körper aufgehoben gedacht werden. Diese letztere Annahme unterliegt auch nicht dem allergeringsten Bedenken.

Die Durchbringlichkeit ist bekanntlich eine Eigenschaft der verklärten gloriosen Leiblichkeit; daher Christus nach der Auferstehung durch verschlossene Thüren hindurch geht. Die Möglichkeit also einer solchen gegenseitigen Compenetration zweier Körper ist gar nicht zu beanstanden. Ja es kann christologisch sogar darüber controvertirt werden, was dann eigentliche das Wunderbare und was das Natürliche beim Fleische Christi sei, ob der Zustand der Verklärung, in welchem physische Undurchbringlichkeit wegfällt, oder der gewöhnliche Zustand, in welchem das Fleisch als physischer Körper die gleichzeitige Anwesenheit eines andern im selben Raumtheile nicht duldet. Bei der eucharistischen Präsenz kehrt die Compenetrabilität des Leibes Christi bekanntlich wieder. Aber selbst wenn dafür ein Wunder anzunehmen sein sollte, so zeigen die angeführten Beispiele, daß es ein mögliches Wunder ist; und das ist uns genug. Das Wunderbare bei der Eucharistie ist selbst noch complicirter. Hier aber wo von Anfang bis zu Ende Alles wunderbar ist, kommt es nicht darauf an, das Wunderbare auszumerzen, sondern es gilt: Maternität und Virginität, immerhin durch Vermittlung des Wunders, so auszugleichen, daß beider Wesen gewahrt bleibt. Da wir bei der Geburt des Herrn, wenn das Dogma nicht verletzt werden soll, jedenfalls auf diese Beschaffenheit des verklärten Leibes uns zu berufen haben werden; so ist auch diese Weise der Auffassung zu empfehlen. Wie aber auch die Wahl zwischen beiden Vorstellungen ausfalle, noch ist die Virginität Mariens *sarta tecta*. b. Hier ergibt sich nun unter einem andern, als dem früher (§. 11. β.) ermittelten Gesichtspunkte, daß und warum die Schmerzen der Schwangerschaft, der Fluch Hevas, nach Gen. 3. „Ich will viel und groß machen die Schmerzen deiner Schwangerschaft“ bei Maria nicht zutreffen konnten. Die Schmerzen dieses Zustandes haben eben ihren physischen Grund in der Verengung, Quetschung und Brechung jener Gefäße im Leibe der Mutter durch die mehr und mehr hervorwachsende Leibesfrucht. So wie die jungfräuliche Schwangerschaft diese Erscheinungen abweist, so folgt aus der Aufhebung der physischen Ursache auch die der physischen Folgen; daher konnte Maria, als unversehrte Jungfrau, diese Mutter Schmerzen nicht empfinden. Oben haben wir diese Schmerzlosigkeit als durch die Stellung Mariens im Erlösungswerke gefordert, anerkannt, hier finden wir den physischen Grund derselben. — Aber diese Prærogative Mariens hat auch noch eine ethische Seite. In ethischer Auffassung erscheinen

diese Mutterschmerzen als Gegenwucht gegen die Wollust der Empfängniß; sie sind gewissermaßen Strafe, Buße, auch Heilmittel derselben. So wie seit der Sünde die Empfängniß nicht ohne den Kostansatz der Lust, so kann die Schwangerschaft (und die Geburt) nicht ohne den Schmerz vor sich gehen, der von Gott gleichsam als *molimen medicatricis naturæ* beigeordnet ist\*); die christliche Mutter wird beides, Lust und Schmerz, durch den Aufblick zu Gott heiligen und weihen. Allein, daß es so die von Gott gewollte Ordnung der Natur in *statu naturæ lapsæ* sei, daß Lust und Schmerz, Freud und Leid sich ausgleichen, wird kein Verständiger bezweifeln. Da nun nach dem vorigen S. die jungfräuliche Empfängniß absolut frei von der bösen Lust war, so mußte ihre Schwangerschaft (und die Geburt) eben so selbstverstanden frei sein von der Beschwerde, weil diese nun allen Sinn und Bedeutung verlieren würde. So steht denn die Schmerzlosigkeit Mariens beim ganzen Hergange nun allseitig fest: sie hat von der Mutterschaft den Genuß der reinsten, geistigsten Freude, aber, als Jungfrau, nicht den Schmerzensantheil *hevas*. — c. Es könnte vielleicht dem einen oder andern der Leser einfallen, daß in dieser Schmerzlosigkeit eben kein unbedingter Vorzug marianischer Maternität zu erkennen sei. Der Mutterschmerz, wird Jeder gestehen müssen, ist heilig und ehrwürdig. Ist er auch ein Weh', so doch ein solches, das durch die Würde der Mutter verfüßt wird; er ist ein süßes Weh. Der Aufblick zum Himmel nicht nur ist es, der ihn heiligt, sondern auch die Liebe zur Leibesfrucht. Dieser Schmerz ist es, welcher das Band der Liebe zwischen der Mutter und dem Kinde so enge schürzt, daß die Liebe der Mutter unter allen Arten menschlicher Liebe die höchste und reinste ist. Wenn eine christliche Mutter, selbst ihren herangewachsenen Sohn, der vielleicht in Gefahr steht, auszuarten, in feierlichem Augenblick zur Tugend anhält mit dem Hinweis auf jene mütterliche Liebe, in der sie ihn neun Monate in Schmerz unter dem Herzen getragen: eine solche Mahnung kann selbst beim Gefühllosen ihres Eindruckes nicht verfehlen. So scheint es, würden wir die Glorien der Allerfeligsten eher verkümmern, als steigern, wollten wir ihr den Mutter Schmerz, aus Liebe zum göttlichen Sohne in heiligster Gesinnung

\*) Es läßt sich nicht bezweifeln, daß beim männlichen Geschlecht der Schmerz «der Beschneidung an der Vorhaut» ein solcher positiver Hinweis auf die Corruption der Sünde, im N. B. sein sollte.

getragen, nicht gönnen. Darauf zur Antwort. Maria hat allerdings das *dulcamaro* des Mutterschmerzes, und zwar in einem Grade gekostet, wie keine andere Mutter. Sie hat reichlich und überreichlich den Tribut des Schmerzes an ihren göttlichen Sohn abgetragen, und ihre frühere Schmerzlosigkeit compensirt — durch ihre Compassion in der Passion des Herrn, vornehmlich unter dem Kreuze. Das ist ihr Mutterschmerz, das *stabat mater*; da ist sie die schmerzhafteste Mutter: *mater dolorosa*. Den Sie hat das Leiden ihres Sohnes nach- und mitempfunden in einem Grade, wie es keinem andern Sterblichen beschieden gewesen; und wo der entseelte verblühene Frohnleichnam auf ihren mütterlichen Schooß gelegt worden, da hat sie ihren Theil des Schmerzes, den in ihrem Schooße der Gottmensch der jungfräulichen Mutter nicht verursachen durfte, abgetragen, da wo die Weissagung Simeons vom Schwerte, das ihre Brust durchwühlen würde, in Erfüllung ging. Wir werden auf die hohe Bedeutung der Compassion Mariens zurückkommen müssen. Allein, das wird Jeder hier schon einzusehen, daß die sympathetischen Schmerzen beim Leiden und Tode des Sohnes viel edler und reiner, und darum auch verdienstlicher sind, als jene erstern Mutterschmerzen nur sein können, weil sie nämlich eine ethische Basis haben, diese letztern aber eine physische. Also die Schmerzensmutter lassen wir uns darum nicht nehmen; und die Virginität raubt uns dieselbe keineswegs.

#### Das jungfräuliche Puerperium.

##### §. 25.

IV. — Zur Vereinbarung marianischer Doppelwürde erübrigt endlich noch drittens, den *partus virginalis* im engern Sinn, also das jungfräuliche Puerperium, in Betracht zu ziehen. Bei diesem letzten Lehrpunkte, mit dem wir von der Verkündigung zur Weihnacht übergehen, wird die theologische Untersuchung etwas ernstlicher. Denn der *Partus virgineus* im vollen unverkümmernten Sinne ist auch wohl von christlichen Theologen beanstandet, ja geleugnet worden; und haben sich die Verhandlungen darüber in der Kirche von frühe an bis ins 10. Jahrh. fortgesetzt. Erst seitdem ist die volle absolute Virginität Mariens, auch in partu, von der Kirche unbestritten anerkannt. Dies ist denn auch der Grund, warum in der Kirche *virgo concepit* und *virgo peperit* so bestimmt unter-

schieden wird, und auch, so viel ich sehe, warum in der Lauretanischen Litanei die h. Mutter in zweien, Unverletztheit anzeigenden, Prädicaten von uns angerufen wird, als mater intemerata und mater inviolata, wovon das erstere sich auf die virginitas in conceptu, das andere auf die virg. in partu sich beziehen zu sollen scheint. — Der Fraspunkt ist aber folgender. Zum Wesen der Mutterschaft gehört offenbar auch die Wahrheit des Gebärens. Wenn nun das Christkind in der h. Weihnacht seinen Weg aus dem mütterlichen Schooß in ordinärer Weise gefunden, so muß dasselbe in seiner Nativität den Schooß der h. Jungfrau geöffnet haben. Denn Austritt aus dem Hause ist ohne Deffnung der Thür nicht denkbar. Also uterus matris apertus, claustra uteri reserata. Diese Deffnung ist aber, so scheint es ferner, nicht anders vorstellbar, als daß durch dieselbe jenes im Vorigen erwähnte sigillum virginitatis verletzt, erbrochen werde. Ist dem also, dann muß allerdings die absolute Virginität in diesem körperlich-eigentlichsten Sinne, als mit der wahren Mutterschaft, die um jeden Preis aufrecht zu erhalten, unverträglich, negirt werden. Es wird dann die Virginität Mariens, um mich der Bezeichnungsweise Tertullians, der dieser Ansicht war, zu bedienen, auf die virginitas in quantum a viro beschränkt werden müssen, nicht auf die virginitas in quantum a partu ausgedehnt werden dürfen. Wir haben nun diesen, in der Kirchengeschichte gar nicht bedeutungslosen, Fraspunkt zu erörtern.

a. Um mit der h. Schrift zu beginnen, so spricht der evangelische Bericht über die Geburt des Herrn mit gewohnter, zarter Zurückhaltung. Luc. 2. 6. ff. schildert die h. Weihnacht also: „Als sie dort (zu Bethlehern im Stalle) waren, da wurden die Tage erfüllt, daß sie gebären sollte; und sie gebar ihren erstgeborenen Sohn, wickelte ihn in Windeln und legte ihn in eine Krippe.“ Zeugen der Geburt waren außer dem Schuß- und Nährvater Joseph, etwa die unverständigen Thiere, Ochs und Esel, bei der Krippe, und die unsichtbaren Geister des Himmels. Mit diesen wenigen Worten erzählt der Evangelist über den hehren Augenblick, wo der eingefleischte Sohn Gottes das Licht der Welt erblickte. Wie sieht diese zarte, sinnige Zurückhaltung unserer Evangelien vortheilhaft ab gegen das Verfahren so mancher Apokryphen, die allerdings sogar über den status integritatis der Mutter Manches beifügen, was der Würde eines solchen Berichtes entgegen ist! Die Wissenschaft darf und muß

es sich erlauben, auf Detail einzugehen, das von der hohen Haltung einer evangelischen Erzählung mit Fug respicirt wird. Es sieht aber Jeder, daß aus diesen wenigen Worten des Evangelisten direkt weder für noch gegen unsern Controverspunkt irgend ein Argument entnommen werden kann; indirekt möchte allerdings wohl ein Beweisgrund für die absolute Virginität Mariens auch bei der Geburt, darin gefunden werden können. S. unten. Außer dieser muß aber noch eine zweite Stelle angezogen werden, welche auf den ersten Blick gegen die absolute Virginität in partu laut genug zu zeugen scheint. Es ist die Erzählung über Mariens Reinigung und Jesu Darstellung im Tempel am 40. Tage, ebenfalls nach Luc. 2. 22—23: tulerunt eum in Jerusalem, ut sisterent eum Domino, sicut scriptum est in lege Domini: „Quia omne masculinum adaperiens vulvum sanctum Domino vocabitur.“ Der Evangelist verweist, um die Darstellung im Tempel zu motiviren, auf die mosaische Vorschrift, daß alle männliche Erstgeburt unter Menschen und Thieren dem Herrn geweiht werden sollte, weil sie vom Würmangel in Aegypten verschont geblieben. Exod. 13. 1. ff. Die Erstgeburt wird aber dort genannt: כל בכור בֶּטָר כל רִחֵם Vulg.: omne primogenitum quod aperit vulvam. Fiel unser Herr nach dem Wortlaute unter dieses Gesetz, war seine Geburt (im engern Sinn natürlich) die gewöhnliche, durch das Gesetz bezeichnete, so mußte dieselbe in so fern allerdings den h. Leib seiner jungfräulichen Mutter verletzen, durchbrechen, פָּרַץ ist noch weit stärker als aperire, „durchgraben, durchbohren“ cet. Also. — Indes, wenn man den Sachverhalt genauer prüft, ergibt sich, daß auch diese Stelle nicht gegen die absolute Virginität zeugen kann. Die Anführung dieser Gesetzesstelle beweiset noch gar nicht, daß sie mit allen ihren Verumständungen nach dem Wortlaute im schärfsten Sinne auf den Herrn passen soll. Das Gesetz hatte für seinen wörtlichen Ausdruck begreiflicher Weise den natürlichen und ordentlichen Hergang vor Augen, konnte aber einer so außerordentlichen Erscheinung in seinem Ausdrucke keine Rechnung tragen. Die Erstgeburt ist es nun allerdings, welche im ordentlichen Verlaufe den Mutterleib zum ersten Male, und daher ein für alle mal, öffnet; so begreift sich der Zusatz: primogenitum adaperiens vulvam. So fern Christi Geburt vom Evangelisten unter dieses Gesetz subsumirt wird, darf die letztere Bezeichnung aber (nichts hindert diese Auffassung) in keinem andern Sinne mehr genommen werden, als damit eben eine wahre

Erstgeburt ausgedrückt werden will, nicht aber nach dem specificum der *apertio vulvæ*. Ersteres wird von Niemanden beanstandet, letztere aber ist es gerade, worum es sich hier handelt, und bleibt diese immerhin trotz dieser Stelle noch in Frage. Wer diese *apertio uteri* mit uns leugnet, muß freilich zugeben, daß die Geburt des Herrn von der Gesetzesstelle, strengstens genommen, unberührt blieb, nach dem Grundsatz: *onera sunt restringenda*. Allein, sollte sich darum der Herr, sollten sich seine Eltern, dem Gesetze entziehen? Christus galt für den natürlichen Sohn der beiden (Luc. 2. 23. *ὡς ἐνοικήτο* also nach dem *νόμος*, nach gesetzlicher Anschauung); Maria und Joseph sollten, und darum wollten sie auch einstweilen für seine natürlichen Eltern gelten; mochten und durften sie ein Gesetz unberücksichtigt lassen, wenn es sie auch nicht in aller Strenge traf? Es gehört das mit zur Entäußerung des Herrn, zur Demuth seiner Mutter, eben so wie die Beschneidung, der sich der Herr auch, obwohl über das Gesetz erhaben, unterzog, daß beide, um uns ein Beispiel des Gehorsams zu geben, und damit „alle Gerechtigkeit erfüllt werde“ (wie der Evangelist Joannes bei einer ähnlichen Gelegenheit, der Taufe Christi, sagt), den gesetzlichen Vorschriften nachkamen. Alles das verschlägt also nichts. Daß übrigens ein Hinweis auf eine einschlägige Gesetzesstelle des A. B. keine buchstäbliche Uebertretung der dort gebrauchten Ausdrücke insinuiren will, beweiset sehr triftig, was bei Luc. unmittelbar vorausgeht: 21—22 über die Beschneidung des Herrn und die Reinigung der Mutter: *postquam impleti sunt dies purgationis ejus secundum legem Moysi . . .* Und wie lautet die *lex Mosaica*? Levit. 12. 2. ff.: *Mulier si suscepto semine pepererit masculinum, immunda erit septem diebus . . . die octava circumcidetur infantulus, ipsa vero triginta tribus diebus manebit in sanguine purificationis suæ*. Will und kann Lucas mit diesem Hinweise sagen, daß auch Maria *suscepto semine* geboren habe? Das ist absurd: und würde der Evangelist sich selbst, und dem biblisch so unumstößlich verbürgten Geheimniß der übernatürlichen Empfängniß ohne Zuthun des Mannes widersprechen. Jeder sieht, daß in der Gesetzesstelle das *suscepto semine* nur ein erklärender Zusatz: in Anbetracht der natürlichen Ordnung der Dinge, sei. So wie diese Bezeichnung auf die Empfängniß Mariens keine Anwendung finden kann, so folgt aus dem *adaperiens vulvam* (welches Lucas, der das *primogenitum* ausläßt, nur zur Bezeichnung der wahren



Erstgeburt gebraucht) eben so wenig, daß dieser Ausdruck dem Buchstaben nach auf unser Geheimniß Anwendung finden muß. Aus demselben Grunde, weil der Buchstabe nämlich hier gar nicht zu urgiren ist, müssen wir auch eine andere, mit unserm Geheimniß verflochtene, höchst seltsame Auslegung jener Gesetzesstelle abweisen, die sich bei einigen Kirchenlehrern (Tertullian u. a.) findet; als ob in derselben, gar ausschließlich, Christi übernatürliche Empfängniß und (nicht so auszudrücken) natürliche Geburt, od. w. d. i. Mariens Virginität in conceptu und Nicht-Virginität in partu prophetisch bezeichnet worden wäre. Es heißt: . . . sanctum Domino vocabitur. Sanctus Domino, sagt man nun, im vollen absoluten Sinn, ist nur der Herr. Freilich. Bei der gemeinen Zeugung aber wird doch nicht erst im Momente der Geburt, sondern schon im Momente der Empfängniß der Mutterleib verlegt oder geöffnet. Also paßt die Gesetzesstelle nicht einmal auf die gemeine Erstgeburt. Christus aber, welcher im Innern der Mutter aus dem h. Geiste ist empfangen worden, er allein ist es, der durch seine Geburt erst den Leib der Mutter geöffnet hat. So diese Auslegung. Es muß aber doch Jeder einsehen, wie unbegreiflich eine Gesetzesvorschrift wäre, fürs A. T. berechnet, die erst in dem unaussprechlichen Geheimniß der Inkarnation des Sohnes Gottes ihre Wahrheit fände. Wenn auch bereits durch die Empfängniß das sigillum virginitatis verlegt wird, so geschieht die Deffnung des Mutterleibes (im gemeinen Sinne des Wortes, und nicht mit physiologischer Genauigkeit) immerhin erst durch die Geburt; und wer die Gesetzesstelle anders verstehen wollte, macht sich eigentlich lächerlich. — Das Resultat der biblischen Erörterung ist einstweilen: die h. Schrift selbst entscheidet direkt unsern Fragpunkt nicht. Wir gehen zur Tradition über.

#### §. 26.

h. Die Erblehre. Wir verstehen hier unter Tradition nicht jene Legenden und Sagen, welche uns in den apokryphischen Evangelien aufbehalten sind, sondern die eigentliche kirchliche Ueberlieferung. Wir wollen zur Abkürzung ein summarisches Verfahren einschlagen. Unter allen Kirchenschriftstellern der patristischen Periode sind nur zwei Männer, beide keine sonderlichen Gewährleute, beide auch in andern Beziehungen der Häresie theils verdächtig, theils überwiesen, welche mit einfach klaren Worten die absolute

Virginität Mariens in der Geburt gezeugnet, d. h. eine Verletzung des jungfräulichen Leibes durch dieselbe, angenommen haben: Origenes und Tertullian. Die Worte des erstern bieten kein weiteres Interesse; den Tertullian aber müssen wir abhören. De carne Christi c. 23: Peperit quæ ex carne sua, et non peperit quæ non ex viri semine. Et Virgo, quantum a viro, et non Virgo quantum a partu. . . . Peperit, quæ peperit. Etsi Virgo concepit, in partu suo nupsit, ipsa patefacta corporis lege. In quo nihil interfuit, de vi masculi admissi vel emissi idem illud sexus resignaverit. Hæc denique illa vulva est, propter quam . . . (es folgt die oben gerügte Auslegung der Gesetzesstelle). Et quid ultra retractandum est; cum hac ratione Apostolus non ex virgine sed ex muliere (Gal. 4. 6.) editum Filium pronuntiavit, agnoscit adapertae vulvae nuptialem passionem? Nun, das ist freilich eine ganz klare, aber auch unerträgliche Stelle. Hier sieht man so recht, welche Bedeutung für die Ehre Mariens das kirchliche: virgo in partu hat, und wie wenig der Zusatz müßig. Maria wird hier zu einer gemeinen Wöchnerin mit allen Zuständen und Zufällen der Kindesnöthen gemacht! Absit. Es wird uns deutlich und scharf gesagt, daß sie bei der Geburt den Adel ihrer Virginität verloren habe, daß sie im Augenblicke, wo sie mater (im vollen Umfange) ward, aufhörte virgo zu sein; und der seltsame Afrikaner heudet das in gewohnter Weise mit seinen kantigen, oft dunkeln Anthithesen aus. Damit ist der feine Blütenstaub von dem wundervollen Doppelkranze Mariens abgewischt und verschüttet. Uebrigens, so heftig auch Tertullian hierüber ist getadelt worden, es ist doch selbst bei ihm so übel nicht gemeint. Er will keineswegs muthwillig der Würde Mariens derogiren — man darf ihn nicht nach seinen scharfen Ausdrücken, von denen er bekanntlich ein Freund war, beurtheilen; sondern er war durch das adaperens vulvam bei Lucas irregeleitet, hatte sich in den Kopf gesetzt, daß eine wahre Mutterschaft in partu, mit absoluter Virginität unvereinbar sei; und zog nun seine scharfkantigen, verletzenden Consequenzen. — Außer den beiden genannten gibt es nun ferner noch eine ziemliche Anzahl von Vätern, die im Rufe großer Rechtgläubigkeit stehen, welche allerdings auch von einer Deffnung des Mutterleibes durch die Geburt des Herrn sprechen. Indes läßt sich bei diesen nachweisen, theils, daß sie an den Sprachgebrauch bei Lucas sich anschließend, mit diesem Ausdruck nur eine wahre,

Geburt haben bezeichnen wollen, ohne über den modus abzusprechen, theils, daß sie, wie sie mitunter ausdrücklich versichern, das Geöffnet=werden des Leibes in demselben geistigen Sinn des Zustandes der Verklärung verstehen, nach welchem Christus durch die verschlossenen Thüren gegangen, so daß also nicht die geringste Beeinträchtigung des jungfräulichen Fleisches gemeint sein kann. Wann z. B. Irenäus, der zu dieser Zahl gehört, 4. 66. sich ausläßt: *Filius hominis purus pure puram aperiens vulvum eam, quæ regenerat homines in Deum, quam ipse puram fecit*, so sieht Jeder aus den gehäuften Epithetis der Reinheit, daß das *aperiri vulvam* nur statt *parere*, und zwar dies in einem Sinne, der die absolute (jungfr.) Reinheit unangetastet läßt, stehen kann. Noch deutlicher sprechen andere Väter; wir haben aber keinen Raum dafür. Vgl. Petav. de incar. l. 14. und Maldonat zu Luc. 2. — Eine dritte Klasse von Vätern, und diese ist die zahlreichste, spricht dann endlich das Geheimniß der übernatürlichen Geburt ohne Verletzung des Fleisches, mit klaren Worten aus. Wir können nicht die Stellen umständlich mittheilen; nur interessirt es vielleicht, die Bezeichnungsweise Einzelner kennen zu lernen. Amphilochius: *οὐδ' ὄλυσ αἱ παρθενικαὶ πάλαι ἀνεώχθησαν*; S. Ambrosius: *Inviolata virginitatis duravere signacula*; Hesychius v. Jerusalem: *παρθενος τίκτουσα κεκλεισμένων τῶν ὀργάνων τῆς φύσεως*; Gregorius M.: *clauso exiit utero* u. dgl. m. Noch mag als Beweisstelle ein kurzes Excerpt aus dem Concil von Chalcedon beigefügt werden. Es steht zwar nicht unter den eigentlichen Glaubensentscheidungen dieser Generalsynode, sondern in der Exhortationsrede (*λόγος προσφωνητικός*) bei Eröffnung des Concils, die indeß von allen Vätern gebilligt, und in die Akten aufgenommen ward. Es wird hier das Geheimniß der Menschwerdung gefeiert; und da heißt es: *τῶς δὲ θεοτόκος* (sc. M.); *διὰ τὸν τὴν παρθενίαν αὐτῆ καὶ μετὰ τὴν κύησιν χαρισάμενον, καὶ θεοπροπῶς τὴν μήτραν σφραγίσαντα*. (Das Siegel ist auch nach der Schwangerschaft nicht gebrochen. Also.) — Um die Möglichkeit einer solchen Vorstellung darzuthun, berufen sich diese Väter vorzüglich gern auf die Auferstehung des Herrn, der aus dem Grabe hervorgegangen, ohne das versiegelte Thor desselben zu verlegen, und auf seinen oft erwähnten Durchgang durch verschlossene Thüren, nach der Auferstehung. — So war denn die Sache durch die übereinstimmende Meinung der Kirchlichen im Grunde bereits entschieden, als sie im

9. Jahrh. im Abendlande, und zwar in unserer Nähe, nochmals angeregt ward. Die fränkischen Theologen, wie wir aus Alcuins Schriften ersehen, sprachen entschieden für den *uterus clausus*. Nun hatte Paschasius Radbertus, Abt von Corvey, in einer Schrift: *de partu virginis* nachdrücklich diesen Punkt hervorgehoben. Sein Ordens- und Klostergenosse, Bruder Ratramnus, derselbe, der mit seinem Abte auch wegen der genauern Auffassung der Abendmahlslehre einen Streit hatte, fand diese Darstellung der Theologen zu spiritualistisch, und glaubte die Wahrheit der Mutterwürde Mariens dadurch gefährdet. Er tabelte darauf in einer Schrift: *de eo quod Christus ex virgine natus est*, heftig die übliche Meinung der Theologen, dogmatizans, wie er sie u. A. bezeichnet, *Christi infantiam per virginalis januam vulvæ, humanæ naturæ nativitatibus verum non habuisse ortum, sed monstruose de secreto ventris, incerto tramite, luminis in auras exiisse: quod non est nasci, sed erumpi. Quod enim vias uteri nascendo non est secutum, sed quacunque versum tanquam per parietem domus erumpit, non jure natum esse, sed violenter egressum (constat). Jam ergo nec vere natus est Christus, nec vere genuit Maria.* Man sieht, auch dies war nicht übel gemeint; er wollte nur entschieden die Wahrheit der Geburt festhalten, und diese sich durch keine Umrede verflüchtigen lassen. Seine eigene Meinung drückt Ratramnus so aus: *Christum per naturæ januam, per solemnem parturitionis viam, ex utero Virginis prodiisse, vulvamque ejus aperuisse, ita tamen non ut clausam corrumperet, sed ut eam, nativitati suæ ostium, aperiret; non qua violaret integritatem uteri, sed quo ventris palatium vacuaret.* Die Vorstellung ist völlig klar. Matr. meint, „ein Thor öffnen“ und „ein Thor erbrechen“ seien verschiedene Dinge; mit ersterem könne die Integrität des Hauses ja bestehen. Aber ist die Vorstellung möglich? Bei einer Thür zum Hause gilt freilich jene Unterscheidung, aber nicht beim jungfräulichen Leibe, als solchen. Da ist (wenigstens nach Behauptung der Sachverständigen) Deffnung jedesmal auch Verletzung. So wollte Ratramnus — anders als Tertullian — die Jungfrauschast Mariens auch bei der Geburt festhalten, aber seine Vorstellung, wie ihm auch seine theolog. Gegner alsbald vorhielten, beeinträchtigt sie dennoch wieder. Uebrigens ward der Streit, da der angesehene Hincmarus von Rheims sich auch für Paschasius und die übliche Ansicht erklärte, bald geschlichtet. Nach solchen Prä-

cedentien war im eigentlichen Mittelalter selbst, wo ohnehin die Zeit drängte, die Glorien Mariens im höchsten Glanze erscheinen zu lassen, kein Widerspruch mehr möglich. Der uterus clausus hatte, um mich des Ausdruckes von Klee (Dogmengesch. 2.) zu bedienen, fast symbolisches Ansehen. Auch bei neuern Theologen, sofern sie sich damit befassen, weiß ich keinen entschiedenen Widerspruch. Bei Außerkirchlichen findet sich wohl ein solcher, aber da diese von Maria nun einmal gar nichts, am wenigsten das Interesse, womit die kathol. Wissenschaft selbst solche Punkte verfolgt, verstehen können, so lohnt es nicht der Mühe, darauf einzugehen. Wer aber nach solchen dogmatischen Beweismitteln noch heute von einer vulva reserata B. M. V. sprechen würde, der müßte jedenfalls für verwegen gehalten werden.

### S. 27.

c. Endlich müssen wir uns die Frage selbst nochmals scharf ansehen. Wie es in der Sache liegt, und wie es die gegebene Uebersicht auch bewiesen hat, es konnte, da die Virginität Mariens im Allgemeinen sakrosankt dastand, unsere Controverse nie anders ange-regt werden, es konnten Bedenken über die absolute Unverletztheit des jungfräulichen Fleisches bei der Geburt nie anders entstehen, als nur im Interesse der Wahrung der vollen Mutterwürde od. w. d. i. der wahren und vollen Geburt des Herrn von Maria. So versichert es ausdrücklich Natramnus. Weder er und nicht einmal Tertullian haben eine Deffnung des Mutterleibes aus einem andern Grunde annehmen zu müssen geglaubt, als weil ihnen sonst der Muttername nicht ausreichend gesichert schien. Es werden daher bei der Frage über den uterus clausus oder apertus jeden Unbefangenen zwei Gedanken leiten müssen. Der erste ist die Vorfrage: Bezeichnet denn die Deffnung des Mutterleibes in der That eine Verkümmern der Virginität? Würde bei deren Annahme der jungfräuliche Ehrenkranz der Allerheiligsten auch nur in etwa als gewelkt vorgestellt werden müssen? Alle Sachverständigen beantworteten sie mit Ja; und so scheint es auch wohlbegründet zu sein, denn Deffnung ist Verletzung mindestens in dem Sinne, daß durch solche der Integrität des jungfräulichen Fleisches einiger Abbruch geschieht. Steht dies fest, so wird Jeder, der da bedenkt, daß von der Vereinigung allerdings der wahren Mutterschaft, aber mit der vollen und unverkümmerten Virginität Alles und Jedes bei Maria ab-

hängt, wie beim Gottmenschen von der Vereinigung der wahren Gottheit mit einer wahren menschlichen Natur, billig vor einer solchen Annahme zurückschaudern. Wenn aber dem so ist, so kann — und dies ist der zweite leitende Gedanke — einzig und allein die Unmöglichkeit, die wahre Mutterschaft mit dem uterus clausus zu vereinbaren, einen Berechtigungsgrund hergeben, die absolute Virginität auch in partu, etwa zu bemängeln. Im Falle schlechthiniger Unmöglichkeit freilich, würde sich der Besonnene eher für die wahre und vollkommene Mutterschaft, aus deren Beanstandung Gefahr für das Geheimniß der Inkarnation selbst entstehen könnte, als für die absolute Virginität entscheiden. Allein, wohlverstanden, was für eine Unmöglichkeit, die allein berechtigen könnte, wird hier verstanden? Nicht die Unmöglichkeit nach dem Gesetze der Natur, denn das Wunder zu Hülfe zu nehmen, kann hier, wie schon früher erinnert, nicht den mindesten Anstand finden. Es ist die Unmöglichkeit nach dem Gesetze des Denkens gemeint, der innere Widerspruch des Begriffes oder die Ungereimtheit. Die Entscheidung liegt daher einfach darin: sprechen wir ein evidentés Absurdum aus, wenn wir in partu den uterus clausus behaupten, und doch eine wahre Mutterschaft festhalten. Nun muß die Antwort sehr leicht sein: Keineswegs; der Mutterschaft soll auch bei dieser Annahme ihr volles Genüge geschehen. Natramnus schob seinen Gegnern eine Meinung unter, welche sie nicht hatten, und nicht haben durften. Das Christkind ist in der h. Geburtsnacht allerdings durch den Schooß der Jungfrau wirklich hindurchgegangen, es hat den vollen, von der Natur vorgeschriebenen, Weg durch die Gänge der jungfräulichen Organe hindurchgemacht, genau eben so wie das Kind bei der gemeinen Geburt. Aber es hat Alles das gethan, ohne der absoluten Virginität seiner Mutter auch nur im Geringsten zu derogiren, also ohne den Leib zu verletzen d. i. ohne ihn zu öffnen; denn es muß anerkannt werden, daß Deffnung Verletzung sei; ist hindurchgegangen durch das unversehrte, unverletzte und ungeschwächte Fleisch. Ist diese Vorstellung unmöglich? Daß sie über die gemeinen Gesetze der Naturordnung hinausführe, wird nicht geleugnet. Aber dann ist die Vorstellung, daß Christus nach seiner Auferstehung durch verschlossene Thüren leibhaft hindurchging, daß er in seiner Auferstehung aus dem Grabe emporstieg, ohne das Siegel des Grabsteines zu verletzen, auch unmöglich und absurd. Die Undurchdringlichkeit des roh=physischen Körpers kann

hier nicht maßgebend sein, wie schon früher erinnert. Und, wenns darum zu thun ist, so mag man, um die Vorstellung sich zu erleichtern, etwa folgenden Vergleich, auf den bereits die Väter hingewiesen, heranziehen: Wie der Sonnenstrahl durch den Crystallkörper hindurchleuchtet, er erhellt ihn, verlegt ihn aber nicht, so drang das Christkind durch den Schooß seiner jungfräulichen Mutter, ihn verklärend, ohne ihn zu lädiren. So ist also ein wahres Geboren-werden von Seiten des Herrn, ohne Deffnung des Mutterleibes allerdings vorstellbar, und daher möglich. Und um die Aengstlichen, welche für Mariens Mutterwürde (wir achten das) allzu besorgt sein möchten, vollends zu beruhigen, so mag man denn im Augenblicke, wo Gottes Sohn das Licht der Welt erblicken sollte, von Seiten der Mutter immerhin eine, aber schmerz- und mühelose, Aktivität, einen gewissen *nisus parturiendi*, wodurch sie ihrer hochheiligen Bürde entledigt ward, annehmen: wie es denn im Weihnachtshymnus heißt: *enixa est puerpera*. Damit ist aber der Mutterschaft völlig genüge gethan; mehr kann sie nicht fordern; damit ist aber, wie Jeder begreift, der *uterus clausus* vereinbar. In Anbetracht also, daß schlechtthin nur die Unmöglichkeit, den *uterus clausus* mit der Maternität zu vereinbaren, berechtigt, hier Bedenken zu äußern, diese Unmöglichkeit aber erwiesener Maßen gar nicht vorhanden ist; in Anbetracht ferner, daß in der Kirche jede, auch die entfernteste Verdächtigung des jungfräulichen Adels der Mutter des Herrn perhorrescirt wird; in Anbetracht, daß die Mehrzahl der Väter und die scholastischen Theologen ohne Ausnahme, die *claustra virginalis uteri* bei der Geburt Christi als *integra*, und *non reserata* ansehen; können wir, obwohl die Kirche nicht ausdrücklich diesen Punkt sanktionirt hat, die Controverse über den *uterus clausus* oder *apertus* nicht, wie häufig geschieht, für eine indifferente Meinung erklären. Die Wahrheit ist nur eine, und diese ist hier einzig: Maria die Hochbegnadigte hat ohne alle und jede, auch die leiseste, auch bloß körperliche Beeinträchtigung ihrer Virginität ihren göttlichen Sohn, und dennoch wahrhaft geboren; das Insegel und die Blüthe reinsten Jungfräulichkeit ist auch körperlich durch ihr Puerperium nicht um ein Atom verlegt worden. Sollen wir noch auf die Congruenz hinweisen? Möglich war es. Und wenn der Sohn Gottes durch sein sohnliches Verhältniß zum menschlichen Weibe im Allgemeinen die Würde seiner Mutter nicht verletzen durfte (s. oben), warum sollen wir uns die unaussprechlich schöne Vorstellung, die wir mit h. Eifersucht bis-

heran gewahrt, nun im letzten Moment, dem der Geburt, und verkümmern lassen? Hier gilt, wenn irgend: Potuit, decuit, ergo fecit. — Haben wir uns hierüber verständigt, so haben wir eben damit auch den physischen Grund für Mariens absolute Schmerzlosigkeit bei der Geburt des Herrn gefunden. Untern andern Gesichtspunkten haben wir oben bereits mehrfach die Abwesenheit der Geburtswehen kennen gelernt; es ist nicht nöthig, noch länger dabei zu verweilen. Das Wort unsers Herrn selbst (Joan. 16, 21): mulier dum parit, tristitiam habet, quia venit hora ejus, findet also auf seine gebenedeite Mutter keine Anwendung. Dort kann von Kindsnöthen und Geburtswehen nicht die Rede sein; da ist keine Spur von Entkräftung, Ermattung, Schwäche, Krankhaftigkeit in jenem seligen Augenblicke, wo sie Gottes Sohn zur Welt gebiert. Wahrhaft lächerlich nicht nur, sondern selbst dogmatisch unrichtig sind also manche ältere Darstellungen der h. Scene des Christfestes, wo die Mutterjungfrau abgebildet wird als schwach, matt, blaß, unterstützt und getragen von helfenden Frauen: welch' eine unwürdige Scene für die Geburt des Sohnes Gottes! — Man kann im evangelischen Berichte, wie wir oben schon andeuteten, nachgerade zwar nicht einen eigentlichen Beweis, aber doch eine etwaige Bestätigung des Vorgetragenen finden. „Sie gebar ihren Erstgeborenen, und wickelte ihn in Windeln,“ sie selbst die Mutter also. Und als die Hirten kamen, da fanden sie das Kind und seine Mutter, und Joseph; und der Evangelist v. 19. unterläßt die Bemerkung nicht, daß Maria, noch in der Nacht, bevor die Hirten sich entfernt, alle diese Worte in ihrem Herzen bewahrt und überlegt habe. Wir fragen: Gewinnt das Ganze den Anschein einer gewöhnlichen Kindbetterinn, die fiebernd und krank darniederliegt an dem Fluche ihres Geschlechtes? Man sollte doch kaum glauben. — Bei uns, die wir über die Jahre kindlicher Unbefangenheit hinaus sind, stellen sich, in Folge der Verderbtheit unserer Natur, nur zu leicht, selbst bei den erhabensten Gegenständen, allerhand lästige Hinter- und Nachgedanken ein. Allein wir dürfen die Scene der Weihnacht in unsern Gedanken vollends erschöpfen, ohne daß wir das Mindeste finden werden, was unsere Andacht stören könnte. Treten wir in der hohen, gnadenreichen Nacht in Gedanken in den Stall zu Bethlehem, mögen wir unsern, oft allerdings so leidigen Vorstellungen, immerhin nur freien Lauf lassen, aber entfernen wir uns nicht von der Wahrheit des Mysteries, was finden wir? Da treten wir nicht in das Gemach einer



gemeinen Wöchnerinn, da finden wir keine stöhnende, ächzende Frau u. s. w., sondern wir sehen an der Seite ihres keuschen Gatten die reinste Jungfrau, an der in seligster Wonne und Entzücken das große Geheimniß, unerhört so lange die Welt steht, in Erfüllung gehen soll, das Geheimniß eines Partus Virgineus. Und wenn wir in der Vorstellung den Moment selbst auffassen wollen, verschlägt nichts: — wie die Sonne am schönen Frühlingmorgen aus dem purpurgesäumten Horizont hervortritt, oder wie der Lichtstrahl farbig den prismatischen Crystall durchleuchtet, so bligt aus dem unverkehrten, schneereinsten jungfräulichen Busen das Christkind hervor, und liegt in den Armen seiner hochbegnadigten, entzückten, wonneberauschten Mutter. Das ist keine poetische Ausschmückung, welche eine an sich unedle Vorstellung überkleiden soll, sondern es ist die nackte Wirklichkeit. Und wenn man es so will, so ist bei der Geburt des Christuskindeß der h. Geist der Geburtshelfer, denn in seiner Kraft geschah das Unerhörte, und die h. Engel, dienende Geister am Throne Gottes, das sind die Hebammen beim puerperium virginalis; während die himmlischen Heerschaaren in den Wolken, der Mutter zum Angebinde, das Wiegenlied singen, und Freude verkünden Allen, die guten Willens sind. Dies allein ist eine würdige Vorstellung der hehren Christnacht, sie allein auch dogmatisch richtig.

Nicht etwa weil es noch nöthig sein möchte, sondern nur der Vollständigkeit wegen, um Mutterschaft und Virginität bis zum letzten Verlaufe vollends in Einklang zu bringen, haben wir noch dies beizufügen. Sowohl aus dem, was wir oben über die jungfr. Empfängniß gesagt haben, daß nämlich der Leib des Herrn ex sanguine purissimo und nicht ex sanguine menstruo gebildet sei, dann auch aus der so eben geschenehen Feststellung des uterus clausus und des sigillum non læsum bei der Geburt, folgt augenscheinlich, daß von einer profluvium sanguinis beim jungfräul. Puerperium nicht die Rede sein kann; daß also wie für den Herrn selbst die sordes nativitalis (physische Ursache der Erbsündelosigkeit des Herrn), so für die Mutter die immunditia sanguinis gänzlich wegfallen müsse. Mit Unrecht haben einige Theologen daran gezweifelt. Woraus dann ferner klar wird, daß, weil Maria durch ihr Puerperium nicht einmal levitisch unrein geworden, die gesetzliche Vorschrift der Reinigung der Wöchnerinnen stricto auf sie nicht Anwendung finden konnte. Sie hat sich also auch nur aus Demuth, und, weil es die göttliche Heilsökonomie so wollte — das Beispiel der Gesetzeserfül-

lung für alle Zeiten (ein Memento für christliche Frauen), die zeitweilige Geheimhaltung des Mystariums — der legalen Vorschrift accommodirt. Nur in diesem Sinne darf der Evangelist l. c. cum compleretur dies purgationis ejus, verstanden, und nur in diesem Sinne darf der 2. Februar als Fest U. L. F. gefeiert werden.

Dagegen wird es sich von selbst verstehen, daß andere physische Attribute der natürlichen Mutterschaft, in denen an sich nicht die mindeste Verletzung der Virginität, nicht die mindeste Spur von Corruption und Herabsetzung zu finden ist, Maria beigelegt werden müssen. So würde ich es, in Anbetracht des marianischen Mazaris= mus von Seiten des jüdischen Weibes: *beata ubera quæ suxisti*, Luc. 9, den der Herr durch sein *quin immo* zu beglaubigen scheint, und in Anbetracht, daß selbst die Kirche in ihrer öffentlichen Liturgie keinen Anstand nimmt, die *ubera virginalia* zu feiern, es für ver= wegen halten, die Milchbildung in den jungfräulichen Brü= sten, allerdings ein physisches Attribut der Mutterschaft, zu leugnen. Der göttliche Säugling an der jungfräulichen Mutterbrust: in der That diese Vorstellung gehört mit zur vollendeten Wahrheit der Mutterwürde und zum süßen Namen einer Gottesgebärerinn. Doch wir brechen ab.

Länger als wir anfangs selbst vor hatten, haben wir bei diesem Gegenstande, die mütterlichen und jungfräulichen Attribute Mariens physisch zu vereinbaren, verweilt. Man kann ein so umständliches Eingehen auf das Detail in einer solchen Materie tabeln: ich weiß das recht wohl. Allein die Wissenschaft fordert eine *ἀκριβεια*, die uns nicht erlaubte, wie wir es selbst gewünscht hätten, den Gegenstand mehr zu feiern, als darzustellen. Alles kommt hier auf die Gesinnung an, mit der man der Behandlung eines so zarten Gegenstandes sich unterzieht. Uebrigens hoffen wir bei aller, durch die Sache und die theologischen Verhandlungen gebotenen, Umständlichkeit, mit Würde über die Parthenometor gesprochen zu haben. Was wir gesagt haben auch über diese physische Seite marianischer Doppelwürde, kann dem sinnigen Leser den Namen Mariens nur theurer gemacht haben. Mutter und Jungfrau, wie bald ist das gesagt! Nun aber wird man es ahnen, welch eine unerschöpfliche Reihe von Vorstellungen, die alles Schöne und Süße in sich vereinigen, damit eröffnet wird; man wird es ahnen, daß durch die Combination dieser beiden Vorstellungen Maria von Nazareth unter allen bloß geschöpflichen Wesen — denn Jesu Menschheit ist wohl geschöpflich, aber nicht bloß

geschöpft — zum wunderbarsten, überschwenglich erhabenen und holdseligsten aller Werke Gottes gemacht wird; man wird begreifen, wie nicht nur Liturgie, Moral, Ascese, sondern auch christliche Kunst und Poesie hier einen überreichen Schatz finden mußten, den sie allseitig ausbeuten und zu den schönsten Producten des menschlichen Geistes und Herzens verarbeiten konnten; man wird es begreifen, daß die Verehrung der Mutterjungfrau in der Kirche einen Grad von Energie und einen Ausdruck gewinnen mußte, welcher das ganze Leben der Kirche eigenthümlich färbt. In der That: nehmen wir die Idee der Mutterjungfrau aus dem Christenthum heraus, es verliert nicht nur eine seiner schönsten Zierden, sondern es büßt ein Wesentliches, ein Lebensbedürfniß ein; und seine Kraft verflecht, wie das die Geschichte aller häretischen, von der Kirche getrennten Religionspartheien beweiset, welche immer auch die Verehrung und Schätzung Mariens verkümmert oder ganz beseitigt haben. Die Verehrung Mariens in der Kirche ist keine Mariolatrie, aber es ist wohl zu begreifen, daß sie denen, welche draußen sind, mitunter wohl selbst ohne böswillige Täuschung, so vorkommen mag; sie überragt allerdings Alles, was sonst einem Geschöpfe zur Huldigung dargebracht werden kann. Sie hält die Mitte zwischen Anbetung und einfacher Verehrung, zwischen Latrie und Dulie; sie ist Hyperdulie. Für solche Anschauung der Allerseligsten hoffen wir durch alles Bisherige den Leser schon geneigt gemacht und vorbereitet zu haben; den Beweis selbst für die Zuständigkeit einer solchen Verehrung werden wir suo loco im 3. Abschn. 4. Hauptst. S. 35 liefern. Der Gedanke, „Mutter zugleich und Jungfrau,“ ist es, an dem die Heiligen sich entzücken, die Künstler sich begeistern, alle wahren Christen sich erfreuen.

Es erübrigt nun noch, in den jungfräulichen Kranz, den wir der h. Mutter winden, die letzte Blume einzuflechten, und damit die Krone abzuschließen.

#### Die ewige Jungfrauschaft Mariens.

##### §. 28.

V. — Die letzte Perle, welche wir dem glänzenden Faden marianischer Prärogativen einreihen, ist ihre ewige Jungfräulichkeit, *virginitas perpetua*, *ἀειπαρθενία*. Wie schon früher erinnert, gehört dieser Punkt direkt nicht mehr zum Inkarnationsgeheimnisse.

„So lange, sagt der h. Basilius (orat. 25 de Nativ. Christi), sie der Dekonomie diene, war die Parthenie nothwendig; aber was darauf folgt, brauchen wir des Geheimnisses (der Inkarnation) wegen nicht genauer zu untersuchen.“ Uns gilt die Keiparthenie als das Corollar zur Doppelwürde Mariens, welches ihre Prärogativen in dieser Beziehung abschließt. Die ewige Jungfrauschaft Mariens, um vorläufig deren dogmatische Dualität zu bestimmen, wird in der kirchlichen Liturgie und den Gebetsformularien auf die mannigfachste Weise gefeiert: *Virgo post partum, virgo in ævum permansit, virgo prius ac posterius*; endlich dient *Semper-Virgo*, dem griech. *ἀειπαρθενος* nachgebildet, als stehendes Epitheton der Allerseligsten, zur Erinnerung an diese Prärogative, und zugleich als kirchliches Gedenkzeichen, daß dieser Vorzug der Gottesmutter früher von unreinen Mäulern ist abgesprochen worden. Seit der 5. allgemeinen Synode (2. Ct.) — *Mariæ Virginitas ante partum, in partu et post partum interminabilis* — ist die ewige Jungfrauschaft Mariens, erklärter, übrigens durch die Uebereinstimmung aller Väter von Anfang an stets im Bewußtsein des Volkes vorhandener, und nur von böswilligen Häretikern zum großen Anstoß christlicher Ohren angefeindeter, Lehrsak. — Wir, die wir so tief bereits in die marianischen Mystereien eingedrungen sind, werden uns hier hoffentlich auf einem Standpunkte befinden, und auf einer Höhe der Anschauung stehen, daß vor allem positiven Beweise uns jeder Zweifel und jedes Bedenken an Mariens jungfräulicher Reinheit während der ganzen Zeit ihres Lebens, a priori als lästerlich einer- und abgeschmackt andererseits erscheinen muß. Was wir zu sagen haben, kann uns etwa nur der theologischen Erudition wegen nöthig erscheinen. Diesen Maasstab bitte ich an das Folgende anzulegen; nicht als ob wir in *optima forma* den Lehrpunkt zu erweisen gedächten. Wie? wir könnten uns die Gottesmutter, die jungfräuliche Mutter, als natürliche Menschenmutter denken; wir sollten die Gottesträgerinn (*θεοφόρος*) im buchstäblichen Sinne, als Trägerinn eines Menschen, ihren Schooß, der die Wohnstätte und der Palast des ewigen Wortes gewesen, zugleich als Behausung eines natürlichen Erdensohnes, unter dem Fluche Adams gezeugt, uns vorstellen können? Das kann nicht sein, und darum ist es nicht. Der wahrhaft Eingeborne des Vaters, muß auch — wer greift das nicht mit Händen, — so er sich herabläßt auf übernatürliche Weise, aber wahrhaft, Sohn des menschlichen Weibes zu werden, Eingeborner seiner Mutter sein, und der h. Geist kann es nicht dulden, daß der unverletzte Busen, den

er zur Werkstatt seines erhabenen Wirkens sich erkoren, nachgerade durch das Wirken eines Mannes in derselben Ordnung, schon die Feder sträubt sich es nieder zu schreiben, besleckt werde. Von Mariens eminenter Stellung im Erlösungswerke sprechen wir nicht weiter. Aber es muß doch einleuchten, daß Jene, welche neben Christus, dem geistigen Stammvater, die geistige Mutter der ganzen erlöseten Menschheit, und Hevas Gegenstück für ihr Geschlecht noch insbesondere, zu sein gewürdigt worden, nicht in der Naturordnung, als Mutter die Gattung vermehren durfte. Mit einer fast gleichen Nothwendigkeit, mit der wir uns den Herrn als jungfräulich, als solchen, der nie ein geschlechtliches Verhältniß eingegangen, denken müssen, haben wir uns Maria, von der alle Jungfräulichkeit auf Erden ihren Namen hat, als die Jungfrau schlecht hin, als ewige Jungfrau zu denken. — Dagegen als Eruditionspunkt bietet die Aei parthenie manches Wissenswerthe, sowohl was die Schrift als was die Erblehre anbelangt.

a. Die h. Schrift. Wir müssen hier den Gedanken voranzustellen, daß es uns nicht zu wundern braucht, wenn wir im N. = T. kein ausdrückliches Zeugniß für Mariens Aei parthenie finden. Maria ist das Morgenroth. Seitdem die Sonne der Gerechtigkeit aufgegangen oriens ex alto, verschwindet Maria aus dem Gesichtskreise, und nur beiläufig, wo sie mit Jesus in Berührung kommt, wird fürder ihrer gedacht. Mit klaren Worten: Mariens Bedeutung und Weltstellung liegt durchaus in ihrer Verbindung mit Christo. Unsere Prærogative gehört aber direkt nicht mehr zu ihrem mütterlichen Verhältniß in Bezug auf Christum. Also. — Nichts desto weniger würde selbst die Schrift für einen Nachweis derselben genügen. Es sind wieder die oft genannten Worte: Quomodo fiet istud, quoniam virum non cognosco, welche hier in Betracht kommen. Wir haben früher aus denselben ein votum perpetuæ virginitatis bereits eruiert. Damit ist, wie Jeder einseht, die Sache ihrerseits bereits entschieden. Man kann, um das Gewicht des jungfräulichen Bedenkens noch zu vermehren, ihren Worten die Wendung geben: „Da ich Virginität gelobt habe, so kann mich deine Botschaft nur außer Fassung bringen (turbata est in sermone); denn noch lieber will ich auf die mir zuge dachte Würde, als auf die Zierde einer Jungfrau, verzichten.“ Eine solche Antwort ist Mariens ethischer Verfassung ganz würdig, und durch die Umstände vollkommen gerechtfertigt. Da wird denn Jedermann einleuchten müssen, daß eine Person, welche einen solchen

ethischen Standpunkt einnimmt, nie ihrerseits die jungfräuliche Reinheit verlegen wird; Aber die Pflicht der Ehe? Nun, wir haben freilich es oben bedenklich gefunden, von vornherein bei Joseph „dem Gerechten“ ein Gleiches anzunehmen; und wir ziehen auch dies Bedenken nicht zurück. Allein nachgerade, nachdem ihm vom Geheimnisse Kunde geworden, wer kann noch Anstand nehmen, zu glauben, daß auch er jeden Gedanken an den Gebrauch der Ehe aufgeben mußte; wer kann zweifeln, daß er es für ruchlos gehalten hätte, man verzeihe den starken Ausdruck, die Braut des h. Geistes zu schänden? Haben beide nach der Annunciation erst gehehlicht, so war ihre Ehe von Anfang an jedenfalls eine gottverlobte, jungfräuliche; war die Ehe vor der Inkarnation schon abgeschlossen, so ward sie darauf, was sie bis dahin etwa zufällig gewesen war, eine absichtlich, sei es selbstverstanden, sei es mit förmlicher Erklärung, jungfräuliche. So bleibt Joseph der sponsus virginalis der Allerheiligsten; und in ihrer Verbindung ward zum ersten Male der Gedanke — *rarum exemplum* — einer keuschen, jungfräulichen Ehe verwirklicht. — Im übrigen gilt es nur, gewisse äußere aus der h. Schrift entnommene Bedenken gegen die ewige Jungfrauschaft Mariens zu erledigen. Es sind folgende. a. Matth. 1, 25 heißt es: *non cognoscebat eam (sc Joseph), donec peperit filium suum.* Es ist allgemein zugestanden, daß das *cognoscere* hier wie häufig, den ehelichen Umgang bezeichne. Joseph hatte keinen solchen Umgang mit Maria — bis zur Geburt des Herrn, also hatte er ihn nachher. Jene Erklärer, welche v. 18 das *συνελθεῖν* (s. oben) in demselben Sinne fassen, haben dort dieselbe Schwierigkeit. Ist Maria erfunden worden „bevor“ sie zusammen kamen, so sind sie also später zusammen gekommen. Also. Zur Antwort kann ich freilich nichts Neues vorbringen; denn jeder wohlunterrichtete Christ weiß dieselbe. Was die zweitgenannte Stelle anbetrifft (obwohl wir dieser Erklärung nicht gerade beigeplichtet haben), so ist es dem Evangelisten offenbar nur darum zu thun, daß er zeige, wie die Leibesfrucht Mariens nicht von Joseph, sondern vom h. Geiste war; er stellt also mit dem *priusquam convenirent* nur fest, was vorher nicht geschehen war. Daraus folgt keineswegs, daß es nachher geschehen sein müsse. Wenn wir sagen: X. wird sich nicht bekehren, bevor er stirbt: meinen wir dann etwa, daß er nach dem Tode sich bekehren werde?! Was aber die andere Stelle anbetrifft, so kennt auch der Anfänger den hebräischen Idiotismus des *כי קם* u. ähnlicher Ausdrücke, die nur über

den terminus ad quem ausfagen, daß ultra aber ganz aus dem Spiele lassen: sei es, daß man darüber nicht berichten will, weil es nicht zur Sache gehört, sei es, daß es sich a fortiori von selbst versteht. Im letzten Falle läßt sich das ad ki mit usque ad, et etiam postea umreden. Unter hunderten einige eklatante Beispiele, vornehmlich aus dem N. = T., um auch den weniger sprachgelehrten Leser zu befriedigen. Sagt der Herr Matth. 28, 20: ego vobiscum sum usque ad consummationem seculi, soll das etwa heißen, daß er mit dem Weltende aufhören werde, bei den Jüngern zu sein? Das ultra verstand sich ohnehin. Oder wenn 2. Sam. (Reg.) 6, 26 von der Tochter Sauls, welche leichtfertig über ihren Gatten, den König David, gespottet hatte, erzählt wird, daß Gott ihren Leib verschlossen und es darauf heißt: Michol filiae Saul non est natus usque ad diem mortis suæ: meint die Schrift etwa, daß Michol nach ihrem Tode Kinder geboren? Ebenso das Bekannte Ps. 106: sede a dextris meis, donec ponam inimicos... d. h. usque ad, sed (selbstverstanden) etiam postea. Nach Gen. 9 endlich kehrt der Nabe Noahs nicht wieder: „bis die Erde trocken.“ Später natürlich noch weniger; aber das wird nicht gesagt, weil es sich von selbst verstand. — An unserer Stelle nun, Matth. 1, 25. ist es dem Evangelisten, wie er selbst angegeben (v. 17: „mit der Geburt Christi aber verhielt es sich also“), einzig darum zu thun, die übernatürliche Empfängniß und Geburt des Herrn festzustellen. Es war ihm daher nicht genug, v. 18 bemerkt zu haben, daß Maria vom h. Geist empfangen habe, er glaubte, um jeden andern Gedanken fern zu halten, beifügen zu müssen: auch bis zur Geburt wohnte Joseph ihr nicht bei. Was darüber hinaus geht, lag außer seinem Thema; denn er will nicht ex professo über Joseph und Maria und deren Verhältniß berichten, sondern erwähnt dieser nur, sofern sie zu Jesu Geburt in Beziehung stehen. Steht somit der Aiparthenie scripturistisch weiter nichts entgegen, so können wir ganz ruhig sei. β. Ein zweites biblisches Bedenken aber haftet am Ausdrücke πρωτότοκος Erstgeborener. Der Erstgeborene Mariens heißt Christus sehr oft, u. a. Matth. 1, 25, Luc. 2, 7. Man fragt, wo kein secundogenitus sein soll, wie kann da ein primogenitus genannt werden? Die Bezeichnung Erstgeborener setzt voraus, daß mehre Brüder oder doch Geschwister vorhanden seien. — Auch hier ist einfach auf den hebräischen Sprachgebrauch zu verweisen; nach welchem בכור unzählige mal schlechtweg der Zuerst-

geborene heißt, ohne alle Rücksicht darauf, ob nachgeborene Kinder vorhanden sind oder nicht. Richtig, der h. Hieronymus: Primogenitus Christus, non quod alius post eum, sed quod nemo ante eum genitus sit. Exod. 4, 22 nennt Jehova Israel seinen erstgeborenen Sohn בְּכוֹרִי בְּנִי, da er sich doch kein zweites Volk außer Israel erkoren hatte. Wenn ibid. 12, 19 jede „Erstgeburt“ in Aegypten vom Würgengel erschlagen wird, so fällt es Niemanden ein, anzunehmen, daß etwa jene, welche nicht strengstens „erstgeboren“, sondern nur „eingeboren“ waren, auszunehmen. Ebenso ist anerkannt, daß, wenn im Buche Exod. passim das Gesetz vorschreibt, jede Erstgeburt Gott zu weihen, dabei durchaus keine Rücksicht auf spätere Geburten genommen wird d. h. daß die Eingebornen eingeschlossen werden. Der Eingeborne ist immer auch der Erstgeborene nach hebräischem Sprachgebrauche, obwohl nicht umgekehrt. Diese legale Unterscheidung zwischen (männlicher) Erstgeburt und Nachgeburt, welche im levitischen Bundesrechte von großer Bedeutung war, ist zuverlässig auch der Grund, warum beide Evangelisten Jesum Mariens Erstgeborenen und nicht Eingebornen nennen. Daß die Weihe der Erstgeburt im N. T. eine besondere Beziehung auf Christum hat, und daß auch Christus als gottgeweihte Erstgeburt dastehen soll, das ist es, was beide insinuiren wollen. Hierfür war es gleichgültig, ob der Sohn „Eingeborner“ war oder nicht, und kam es einzig darauf an, ob er „Erstgeborner“ war. Der legale Terminus, der diese Weihe bezeichnete, mußte somit Erstgeborner, und durfte nicht Eingeborner sein. Daher gebrauchten die Evangelisten den Ausdruck: „Erstgeborner“ ohne alle Entscheidung, ob eine Secundogenitur erfolgt oder nicht. Wie tief diese legale Auffassung in den Sprachgebrauch eingedrungen war, dergestalt, daß primogenitus πρωτότοκος bald völlig gleich unigenitus μονογενής galt, zeigt Hebr. 1, 6. Cum iterum Deus (sc. Pater, der Context zeigt, daß nur an die ewige Zeugung des Sohnes gedacht werden dürfe) Primogenitum introducit in orbem terræ cet. Hat denn der Sohn Gottes, seiner ewigen Zeugung nach, etwa auch Brüder? — Noch bleibt biblisch Mariens ewige Jungfrauschaft unbehelligt. — γ. Die scheinbarste Einwendung, welche gegen Mariens virginitas perpetua aus der h. Schrift entnommen worden ist, liegt in der Erwähnung der „Brüder des Herrn.“ Der ἀδελφοὶ κυρίου, fratres Domini, wird in den Büchern des N. T., in den Evangelien, wie den spätern, recht häufig gedacht. Hatte der Herr Leibliche Brüder, so kann von Aei parthenie seiner Mutter nicht



Rede sein. — Eine gründliche Abhandlung über die s. g. Brüder des Herrn würde in zu großes exegetisches Detail einführen, und zudem zu viel Raum einnehmen, als daß wir eine solche hier liefern könnten. Da indeß die Sache allerdings Maria, die der Gegenstand unserer Abhandlung ist, nahe genug berührt, und auch sonst interessant ist, so will ich versuchen, die Ergebnisse der neuern Forschungen in möglichst kurzer, lichtvoller Uebersicht, ohne alle Prätension, mitzutheilen. Es ist unnöthig, die vielen Stellen, wo die Brüder des Herrn genannt werden, sämmtlich anzuführen und zu prüfen. So wird ihrer z. B. von Joannes, der auch ein (aber entfernterer) Verwandter des Herrn war, gedacht, Joan. 7, 3 ff., und zwar nicht eben zu ihrem Ruhme. Sie hatten ihres großen Bruders (wenn sie Jesu Brüder waren, dürfen wir auch Jesus ihren Bruder nennen) Sendung und Beruf noch gar nicht tief erfaßt, und drängten ihn, sich in irdischer Weise hervorzuthun vor der Welt. Ja. v. 7 fügt der Evangelist sogar bei: denn auch seine Brüder glaubten nicht an ihn. Später aber, nach Christi Heimgang, finden wir sie bei den Aposteln Act. 1, 14, und unter ihnen 1. Cor. 15, 7 vgl. mit Gal. 1, 19 (Jacobus Bruder des Herrn als Apost.). An diesen Stellen u. a. m. werden Brüder des Herrn so genannt, daß sie theilweise zum engern Kreise des Herrn, zur Zahl der Zwölf, gehört zu haben scheinen. So fern das mit Joan. 7, 3 ff. unvereinbar sein möchte, ist nicht unwahrscheinlich, daß nicht an allen Stellen unter dem Ausdruck „Brüder des Herrn“ dieselben Personen gemeint, vielmehr dieser bald im weitern, bald im engern Sinne genommen werden müsse. Uns könnte natürlich nur die letzte Klasse der Brüder des Herrn interessieren, denn nur diese, wenn überhaupt, könnten fratres uterini Jesu sein. Im engern Sinne Brüder des Herrn sind aber gewiß die an der Hauptstelle Marc. 6, 3 namentlich aufgeführten, wo die Juden sagen: Nonne hic est faber, filius Mariæ, frater Jacobi et Joseph (Ἰωσὴφ) et Judæ et Simonis? nonne et sorores ejus nobiscum sunt? et scandalizabantur in eo. So haben wir denn vier Brüder mit Namen: Jacobus, Jose (dies ist die richtigere Lesart), Judas und Simon. Von diesen ist ohne Frage der älteste und angesehenste Jacobus, der nach Christi Heimange vorzugsweise (cf. Gal. 1, 19) als „Bruder des Herrn“ scheint bezeichnet zu werden, der erste Bischof von Jerusalem. Er ist der bekannte Apostel Jacobus, zum Unterschiede vom Zebedäiden, dem Bruder Joannis, Jacobus minor genannt. Der Vergleich von 1. Cor. 15, 7 mit Gal. 1, 19 bringt

diesen Umstand fast zur Evidenz. Der zweite Bruder (in der Reihe der dritte) Judas ist dann ebenfalls der Apostel Judas, zubenannt Thaddäus oder Lebbaeus zum Unterschied vom Verräther Judas. Der Grund: weil dieser Judas in seinem kurzen kanonischen Sendschreiben sich selbst *frater Jacobi* nennt. Ob der an vierter Stelle genannte Simon der gleichnamige Apostel Simon Kanites (i. e. Zelotes), oder vielmehr, identisch mit „Symeon,“ dem zweiten Bischof von Jerusalem, von diesem Apostel zu unterscheiden sei, darüber sind selbst nach den gediegensten Forschungen die Akten noch nicht spruchreif. Joseph (Jose) der zweitgenannte Bruder, mag derselbe gewesen sein, welcher von der Gemeinde zugleich mit dem *Mattias* den Aposteln vorgestellt wurde, um die durch den Tod des Verräthers im Apostelcollegio entstandene Lücke auszufüllen. Act. 1. Das Loos traf aber nicht ihn, sondern den zweiten Bezeichneten. So viel, um die Personen der Brüder des Herrn im engern Sinn, so weit es biblisch möglich, zu constatiren. Es entsteht nun die Frage: Waren sie etwa leibliche Brüder des Herrn, Söhne Mariens? Daß die Bezeichnung Bruder und Schwester für nähere Verwandte überhaupt, und über den ersten Grad der Blutsverwandtschaft hinaus, stehen könne, und in der Schrift beider Testamente wirklich nicht selten stehe, ist in gleichem Maasse bekannt wie anerkannt. Darüber kein Wort. Ob aber die s. g. Brüder des Herrn *fratres uterini*, oder nur nähere Verwandte desselben gewesen, darüber gibt die h. Schrift selbst direkt keine Antwort. Wenn sie allerdings häufig in der Gesellschaft der Mutter Jesu (*l. c. mater ejus et fratres ejus*, und so durchgängig) erscheinen, so beweiset das noch nicht, daß sie deren Söhne waren. Dieser Umstand erklärt sich vielmehr hinlänglich dadurch, daß Maria nach dem, noch vor dem öffentlichen Lehramte Jesu, erfolgten Tode ihres Gatten Joseph, ihr eigenes Hauswesen aufgegeben\*) und einer, wie wir gleich sehen werden, ihr verwandtschaftlich nahestehenden Familie (eben der *fratres Domini*) sich angeschlossen hatte. Indirekt aber können wir allerdings den Beweis genügend erbringen, daß die s. g. Brüder des Herrn Mariens leibliche Söhne nicht sein konnten. Jeder, der das Wort des

\*) Daher war auch unser Herr von der Zeit an ohne eignen Heerd. »Des Menschen Sohn hat nicht, wohin er sein Haupt legt.« Beide, Jesus und Maria, scheinen — zu Gunsten der Armen, — nach dem Tode Josephs, des Eigenthums sich entäußert zu haben. Der Herr wohnte heimisch während seines Lehramts im Hause Petri zu Kapharnaum; das daher seine Stadt in den Evangelien genannt zu werden, die Ehre hatte.

sterbenden Heiland des am Kreuze, wo er, im Tode noch, besorgt für das Wohlergehen seiner Mutter, dem geliebten Jünger Joannes dieselbe anbefiehlt: *Ecce mater tua*; was, wie Joannes wohl verstand, den Sinn hatte, daß er sie zu sich nehmen und für sie sorgen solle — *ex tunc recepit eam in sua* — wer dies Wort erwägt, wird einsehen müssen, daß die s. g. Brüder des Herrn leibliche Söhne Mariens unmöglich sein können, weil in diesem Falle — da sie ja den Herrn überlebten, und unter den Aposteln selbst in großen Ansehen standen — das h. Vermächtniß an Joannes, der, wenn auch vielleicht verwandt, doch weiter abstand, so wie unpassend so unnöthig gewesen sein würde. So weit die h. Schrift. Die Ueberslieferung aber und zwar bis in eine Zeit zurück, welche um ein halbes Jahrhundert (Hegesiggus) nur absteht von dem Ableben der letzten leiblichen Verwandten des Herrn (sie hießen *δεσπόσωνοι* und kommen noch zur Zeit Domitians vor), die also ihre Lauterkeit selbst verbürgt, entscheidet mit der allergrößten Bestimmtheit, daß die s. g. *ἀδελφοὶ κυρίου* keine leiblichen Brüder Jesu gewesen. Fragt man aber, in welchem Verwandtschaftsverhältniß sie zum Herrn standen, daß sie füglich Brüder desselben heißen können, so läßt die Tradition die Wahl unter zweien Annahmen. Nach der erstern, welche uns Epiphanius (hær. 78) und Cyrillus v. Alexandrien (glaphyra) aufbehalten haben, war Joseph, als er mit der h. Jungfrau sich vermählte, bereits Wittwer, und hatte in früherer Ehe mit seiner verstorbenen Gattinn Kinder beiderlei Geschlechtes gezeugt. Diese waren sohin (Halb-) Brüder und Schwestern des Herrn seiner Menschheit nach. Zwar bleibt so Mariens Sempervirginität völlig unangestastet, zwar wird so die Bezeichnung „Brüder des Herrn“ am besten begründet, allein diese Ansicht sieht so sehr darnach aus, daß sie um den Brudernamen vollends zu sichern, erdacht sei, steht auch mit der wahrscheinlichen göttlichen Absicht bei der Vermählung Josephs und Mariens (oben S. 94) so wenig in Einklang, stimmt auch so schlecht mit den übrigen Andeutungen des N. T. über die Personen der Brüder des Herrn, daß sie derzeit als mit Recht aufgegeben anzusehen ist. — Die andere, einzig richtige, Annahme lautet dahin: Die s. g. Brüder des Herrn waren seine Bettern. So fast sämtliche Kirchenväter. Hegesigg, der älteste unter den Kirchenhistorikern, berichtet nämlich bei Eusebius *H. Eccl.* 3, 10 u. a. andern Stellen. \*), welche freilich

\*) Vgl. Windischmann Commentar zu Gal. 1, 19 S. 32 ff.

dunkle Ausdrücke enthalten, doch so viel deutlich, daß *Κλωπας* der Heim, *θεῖος*, des Herrn gewesen sei. Nun kann zwar *θεῖος* des Vaters und auch der Mutter Bruder sein, es läßt sich aber aus der Schrift zeigen, daß es hier nur Vatersbruder bedeuten könne. Denn da es keinem Zweifel unterliegt, daß Joan. 19, 25: *stabant juxta crucem Maria mater ejus, et soror matris ejus Maria Cleophae (ἡ τοῦ Κλωπᾶ)*\*) derselbe Klopas mit dem von Hegesig bezeichneten gemeint sei, so war also eine Maria, die Schwester unserer h. Jungfrau (es ist nicht auffallend, daß zwei Schwestern denselben Namen führen), die Gattinn des Klopas; die Gattinn sagen wir, denn obwohl *ἡ τοῦ Κ.* auch wohl die Tochter bedeuten könnte, so ist das nicht möglich, da der Vater unserer h. Jungfrau, und also auch ihrer Schwester, nicht Klopas hieß (Joachim, Heli, Heliachim aber nie Klopas). Somit war Klopas, weil Gatte der Schwester der h. Jungfrau, sicher nicht ihr Bruder; er mußte also, um *θεῖος* des Herrn heißen zu können, Bruder des (gesetzlichen, putativen) Vaters des Herrn, also Josephs, sein. So gewinnen wir ein zweites Ehepaar, doppelt verwandt mit den Eltern unsers Herrn: Klopas, Josephs Bruder, und eine zweite Maria, Schwester der allerseligsten Jungfrau. Zwei Brüder hatten zwei Schwestern geehelicht, wie nicht selten. Erstes Datum. — Hegesig berichtet aber weiter, daß dieser Klopas der Vater des Symeon, zweiten Bischofs von Jerusalem, gewesen sei; *ὁ τοῦ Κλωπᾶ* heißt dieser Symeon. Scheint es nun schon nach der Namensähnlichkeit, daß dieser Symeon derselbe mit dem Marc. 6, 3 an vierter Stelle genannten Bruder des Herrn gewesen sein möge, so läßt sich durch Combination anderer Stellen der Evangelien diese Wahrscheinlichkeit fast bis zur völligen Evidenz erheben. Nämlich nach der Parallele zu Joan. 19, 25 bei den Synoptikern (nehmen wir bloß Marc. 15, 40) stehen unter dem Kreuze: *Maria Magdaleno, et Maria Jacobi minoris et Joseph mater, et Salome*\*\*). Dieser hier zweitgenannten Maria, der Mutter Jacobs des Jüngern und Jose's, entspricht bei Joannes

\*) Die Vulg. hat unrichtig den Namen mit *Cleophas* (Luc. 24, 1 ff.) verwechselt. *Κλωπας* ist Abkürzung von *Κλοπαυρος*, wie *Ἀντιπας* von *Ἀντιπυρος*. *Κλωπας* ist semitisch. S. unten.

\*\*\*) In verschiedenen Ausgaben der Vulg. ist die Interpunktion mitunter ganz irrig gesetzt... *Jacobi minoris, et Joseph mater*. So könnte es scheinen, als ob die Mutter Josephs (Jose's) verschieden sei von der Maria Jacobi. Die Interpunktion im Texte ist die allein richtige. Der Urtext läßt keinen Zweifel,

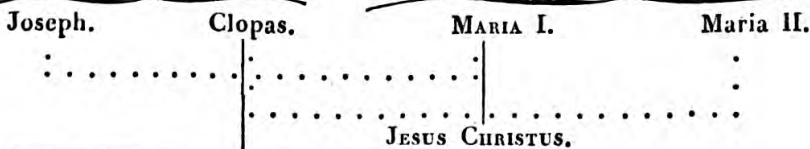
die Maria ἡ τοῦ Κλωπᾶ, die Gattinn des Klopas. Klopas war also Vater des Jacobus und Jose. Zweites Datum. Da nun dieselben Namen Jacobus und Jose unter den Brüdern des Herrn sich finden, so muß ohne Zweifel Symeon, der von Hegesigg genannte Sohn des Klopas, identisch sein mit dem dritten s. g. Bruder des Herrn, Simon, zu dem dann als vierter Judas noch hinzukommt. Nur bleibt fraglich, ob dieser „Bruder des Herrn“ und zweiter Bischof von Jerusalem, mit dem Ap. Simon Kanites zusammen falle. Klopas also war der Vater der vier s. g. ἀδελφοὶ κυρίου. Hierzu kommt noch eine andere evangelische Bestätigung. In dem Apostelverzeichniß trägt Jacobus minor auch den Zunamen: τοῦ Ἀλφαίου. Ἀλφαῖος ist aber wohl nichts andres, als der mehr gräcisirte Name des Klopas. Denken wir uns ein אֶלְפָּאִי oder אֶלְפָּאִי, so konnte einmal ἀλφαῖος, und, wenn der erste Gutturalklaut stark gehaucht ward, leicht auch κλωπᾶς daraus gebildet werden. Jacobus Alphaei = des Klopas Sohn. Hieraus möchte sich dann wohl als unzweifelhaftes Resultat ergeben: Klopas, Josephs Bruders, und Maria, die Schwester unserer h. Jungfrau, sind die beiden Eltern der s. g. Brüder des Herrn; diese also waren doppelt, von Seiten des (gefehligen) Nährvaters und von Seiten der Mutter, leibliche Vettern des Herrn; und konnten als so nahe Anverwandte füglich seine Brüder heißen\*). Es war also ganz natürlich, daß die h. Jungfrau nach dem Tode Josephs, wo sie ihr eignes Hauswesen aufgab, dieser so nahestehenden Familie (auch Klopas scheint früh gestorben zu sein) ihrer Schwester und deren Kinder sich anschloß, und daher so oft in Begleitung der Brüder des Herrn erscheint. Die biblischen Bedenken gegen die ewige Jungfrauschaft Mariens sind hiermit vollkommen erledigt.

b. Die Tradition. So wenig die h. Schrift gegen Mariens Keiparthenie zeugt, kann man doch nicht sagen, daß sie dieselbe vollkommen erhärtet. Vielmehr ist anzuerkennen, daß dieser Lehrsag

ἡ τοῦ Ἰακώβου μικροῦ καὶ Ἰωσὴ μήτηρ gehört nothwendig zusammen. Dieselbe heißt auch abwechselnd Maria Joseph und Maria Jacobi vgl. Marc. 15, 47 mit 16, 1, wo die Identität außer allem Zweifel.

\*) Zur Veranschaulichung:  
Jacob (Matth. 1, 16).

Heli (Luc. 3, 23 = Heliachim i. e. Joachim).



fratt. Dni: Jacobus M., Jose, Judas, Simon (Symeon).

seiner positiven Begründung und seinem förmlichen Ausdrucke nach, der Ueberlieferung angehöre. Dafür ist diese aber auch so entschieden, wie kaum bei irgend einem andern Dogma. Origenes erklärt, daß nur Häretiker die ewige Jungfräulichkeit Mariens geleugnet haben, und eifert sehr wider solche Verunglimpfung. Tertullian ist zwar von Einigen derselben beschuldigt; aber ein sorgfältiger Vergleich der einschlägigen Stellen (Petavius l. c.) beweiset, daß man ihm hierin Unrecht thut. Also selbst jene beiden Kirchenschriftsteller, welche wir oben rügen mußten, treffen wir hier auf dem rechten Pfade. Alle übrigen orthodoxen Väter anerkennen und feiern Mariens Aei-  
parthenie mit einhelligem Munde. Der Raum gestattet nicht, einzelne Stellen zu citiren. Sie zeigen, ähnlich wie wir es zu Anfang gethan haben, nur noch mit glühenderen Farben, die Unschicklichkeit, daher moralische Unmöglichkeit, einer Verlegung des jungfräulichen Adels, auch in rechtmäßiger Ehe, nach der Geburt des Herrn von Seiten Josephs wie Marias; sie zeigen, wie die Bezeichnung die Jungfrau ἡ παρθένος von Mariens Namen unzertrennlich sei, und sie antonomastice „die Jungfrau“ (schon im Symbolum Apost.) jederzeit sei genannt worden; wie der Name: „die Jungfrau“ ohne Zusatz gleichsam das nomen prop. der Gottesmutter geworden sei, wie alle Virginität in der Kirche von ihr abgeleitet und auf sie zurückbezogen werde; wie, so irgend ein Christ zufällig Maria nenne, er ohne Weiteres und unwillkürlich, als wenn es nicht anders sein könne, „die Jungfrau“ beifüge. Daher schon sehr früh in der Kirche dem Namen der Mutter Gottes der Zusatz: ἀειπαῖς, ἀειπαρθένος beigegeben worden ist. Vom 5. Concil, durch welches die ewige Jungfräulichkeit Mariens in die Reihe der erklärten Glaubenssätze aufgenommen ward, war oben Rede. Wollen wir schließlich in kurzen Zügen die Gegner der ewigen Virginität Mariens durchmustern, so werden zunächst einige Appollinaristen und Eunomianer dieser Blasphemie — so nennen sie die Väter, und bezeigen die größte Entrüstung — beschuldigt. Bei beiden häretischen Parteien braucht uns nicht wunder zu nehmen. Wenn die erstere die Menschheit Christi verstümmelte (sie leugnete bekanntlich die menschliche Seele) und, zum Theil mindestens, auch das Fleisch Christi nicht von Maria angenommen, sondern doketisch nur durch ihren Schooß hindurchgegangen sein ließ; und wenn die Eunomianer, „pessimi Arianorum,“ Mariens Sohn für kaum mehr als einen gewöhnlichen Menschen ansahen, dann wird freilich Maria so tief heruntergesetzt,

daß nun das Gemeine und Ordinäre auch das Annehmbarste wurde. Dann gab's in alter Zeit Gegner der ewigen Virginität Mariens, Häretiker, bei denen gerade dieser Irrthum die Hauptsache, die eigentliche Häresie, war. Der h. Epiphanius hær. 78 lehrt uns eine solche saubere Sippchaft kennen, welche er Antidikomarianiten nennt. Sie glaubten, daß Maria in ordentlicher Ehe mit Joseph Kinder geboren; es wird aber aus dem Berichte nicht völlig klar, ob damit eine eigene häretische Partei bezeichnet, oder ob nur vereinzelt Feinde marianischer Aeiiparthenie, unter diesem als Gesamtnamen vom Referenten zusammengefaßt werden. Für letzteres wohl spricht der Name; denn *ἀντιδικοί Μαρίας* sind solche, welche einen Rechtshandel oder Streit mit Maria führen. Schwerlich möchten sie selbst sich erkühnt oder erfrecht haben, einen solchen Namen sich beizulegen; sie hätten sich damit selbst gebrandmarkt. — Die bekanntesten Gegner unseres Lehrstückes sind aber Helvidius, Jovinian und Bonosus gegen Ende des 4. und zu Anfang des 5. Jahrh. Unter allen der berühmteste oder vielmehr berühmteste ist Jovinian, ein verlausener Mönch, (ein solcher ist zu Allem fähig): bei ihm lag positiver Haß gegen Virginität, ja gegen alle Akte von Enthaltfamkeit zu Grunde, und zwar ein solcher, der an förmlichen Sensualismus streifte, und ihm den Beinamen des Christianorum Epicurus erwarb. Derselbe ist bekanntlich vom h. Hieronymus in einer besondern Schrift, *contra Jovinianum*, widerlegt und an den Pranger gestellt worden. Einfluß auf das christliche Volk konnten in der Zeit solche Leute nimmermehr gewinnen. Sie konnten auch für ihre lästerlichen Behauptungen nichts weiter vorbringen, als eben jene scripturistischen Bedenken, welche wir theils nach Hieronymus l. c., theils genauer als er, nach neuern Forschungen, bereits widerlegt haben. — Nach allem diesem würde der Leser, wenn es auch nicht mehr gesagt würde, begreifen, daß wer im frommen, glaubenstreuen Mittelalter in der Kirche an der ewigen Jungfräulichkeit Mariens einen Zweifel geäußert hätte, für ein wahres Scheusal würde angesehen worden sein. Erst der neuern außerkirchlichen Theologie war es auch hier vorbehalten, natürlich vorgeblich auf Grund der h. Schrift, auf solche Lästerung zurückzukommen. Eine Exegese, welche rationalistisch-sensualistisch oder pantheist-mythisch so weit verkommen konnte, daß sie sich nicht entblödete — Fluch über sie — im Ernst die Frage zu stellen, ob auch der Herr selbst — Hochgelobt in Ewigkeit — in der Ehe gelebt, und in dieser Beziehung, was kein Pharisäer und

jüdischer Pfaffe, die doch nach dem Blute des Unschuldigen lechzten, gewagt, schmählischen Verdacht auszusprechen, brauchte noch weniger seine h. Mutter zu schonen. So ward denn der alte häretische Kohl wieder aufgewärmt. Neues ist nicht vorgebracht. Um nicht mit einer so traurigen Erinnerung dies Cap. schließen zu müssen, bemerke ich, daß auch bessere außerkirchliche Theologen, obwohl sie die Tradition verwerfen, und nach ihrem Bekenntniß den religiösen Werth der Virginität nicht begreifen, zartfühlend genug sind, es als höchst wahrscheinlich, ja gewiß anzuerkennen, daß Maria, nachdem in ihrem Schooße das Geheimniß vollzogen, ferner mit ihrem Gatten in enthaltamer Ehe gelebt habe, eingedenk, daß ihr Beruf ein anderer höherer sei, als auf natürlichem Wege der Erhaltung des Geschlechtes zu dienen. Vgl. Döhlen Commentar zu Matth. 1, 25. Doch was geht das uns an? So viel über Mariens mütterliche und jungfräuliche Würde in ihrem Verhältniß zu einander.

---

Drittes Hauptstück.

**Mariens Theilnahme am Erlösungswerke.**

---

§. 29.

Maria ist die wahre, jungfräuliche Mutter des gottmenschlichen Erlösers. Indem wir in diesen wenigen Worten, als dem Ergebniß des vorigen Hauptst., die Würde der Person Mariens, kurz zusammenfassend, aussprechen, haben wir nunmehr endlich das Fundament gewonnen, von dem aus wir uns nun auch über den Werth und die Bedeutung ihres Thuns verständigen können. Die Thätigkeit Mariens, sofern sie von dogmatischer Qualität ist, haben wir wiederholt als eine aktive Theilnahme am Werke der Erlösung, als eine, sagen wir es nur frei heraus, für das Geschlecht, das sie vertritt, miterlösende Thätigkeit bezeichnet: „miterlösend,“ weil sie allerdings stets im Zusammenhange mit, und in Abhängigkeit von, der für die Gesamtmenschheit geltenden erlösenden Centralthätigkeit des Gottmenschen, ihres Sohnes, aufgefaßt werden soll. Wir sind nun bis zu dem Punkte vorgerückt, wo es unsere Aufgabe sein wird, diese Darstellung direkt und positiv zu rechtefertigen. —



Es wird förderlich sein, den Akt oder die Akte marianischer Thätigkeit, in dem oder denen wir jene, von uns nun hinreichend qualifizierte, Theilnahme Mariens an der objektiven Erlösung glauben finden zu dürfen, nahmhast zu machen, und nach ihrer dogmatischen Qualität zu beleuchten. — Von der erlösenden Thätigkeit Christi ist, wie die Soteriologie zeigt, bekanntlich kein einziger menschlicher d. h. gottmenschlicher Akt, vom ersten Momente seiner Empfängniß bis zu seinem Tode am Kreuze, auszunehmen (nur die reingöttlichen, in der göttlichen Natur gesetzten Akte, wenn solche ausschließlich, während seines Wandels auf Erden, hergestellt werden können, fallen aus; denn unus mediator Dei et hominum, homo Jesus Christus); es fällt aber bei der eigentlich sühnenden, priesterlichen Thätigkeit Christi aus Gründen, deren Darstellung wir der Soteriologie überlassen müssen, das meiste Gewicht, außer auf den Moment der Menschwerdung selbst, auf den Akt des leidensvollen, gewaltsamen, blutigen Todes am Kreuze, also auf Anfang und Schluß seines Lebens; daher von vielen Vätern die erste und zweite Oekonomie genannt; diese als leidensvollen Gehorsam (*obediens usque ad mortem*), jene als demüthige Selbstentäußerung (*exinanivit semet ipsum, formam servi accipiens*), zur Genugthuung und Sühne, respective für den Ungehorsam und den Hochmuth der Stammeltern der Menschheit, bei deren Sünde gerade diese als die beiden Hauptmomente hervortreten. Wollen wir nun, der erlösenden Thätigkeit Christi analog, gleichfalls sagen, daß Mariens miterlösende Thätigkeit und daraus entspringende Errungenschaft für ihr Geschlecht, an das verdienstliche Handeln ihres gesammten Lebens, so weit dasselbe durch ihr mütterliches Verhältniß zu Christo bedingt war, geknüpft gewesen sei: so werden wir schwerlich irren. Suchen wir indeß, worauf es zuvörderst ankommt, specielle Akte, so werden wir, da Mariens Theilnahme am Werke ihres Sohnes, nur eine Mitthätigkeit sein kann; ihr sittliches Verhalten bei der ersten und zweiten Oekonomie vor allen Dingen in Betracht ziehen müssen. Es werden aber diese aufzuweisenden Akte eine dreifache Signatur an sich haben müssen. Das erste Requisit: sie werden, da es sich um Ersatz einer Schuld handelt, Verdienstakte sein müssen d. h. solche, welche in der freien, geistigen Natur des Menschen ihren Grund haben. Das zweite Requisit: sie werden in der Mutterchaft Mariens zu Christo entweder geradezu enthalten sein,

oder doch mit ihr in unzertrennlicher Verbindung stehen müssen; denn Mariens Thun hat miterlösende, stellvertretende Kraft nur in ihrer Beziehung zu Christo, und diese ist wesentlich die mütterliche. Wir können sie daher füglich eine christmütterliche Thätigkeit Mariens nennen, so wie die erlösende Thätigkeit des Herrn eine gottmenschliche war, d. h. eine in seiner menschlichen Natur als principium quo wirkende, aber von der sie terminirenden göttlichen Hypostase als principium quod, ausgehende. Drittes Requisite: sie werden in Condignität stehen müssen zur Sünde Hevas, für die sie eintreten sollen, d. h. nicht zur Gesamtsündenthät derselben, sondern zu jenen Motiven (s. S. 2.), durch welche Hevas Sünde die ihres Gatten an Schwere überbietet. Zwar werden wir bei den Tugendakten Mariens, welche wir suchen, nach der hohen Würde ihrer Person, die wir jetzt kennen, eine solche Aequalität im Allgemeinen voraussetzen dürfen; allein es wird, wo nicht nothwendig, doch im höchsten Grade angemessen sein, wenn jene Akte auch in ihrer specifischen Qualität jenen Momenten der größern Sünde Hevas entsprechen. Durch diese letzte Rücksicht werden wir uns bei der Auffuchung leiten lassen. Versuchen wir nun den Nachweis solcher Akte.

a. Wir wenden uns zur ersten Oekonomie, der Inkarnation. Allerdings leuchten hier manche Tugenden und Verdienstakte Mariens hervor, vornehmlich ihre Demuth und ihr jungfräulicher Sinn. Allein in diesen dürfen wir nicht den eigentlichen Treffpunkt ihres für ihr Geschlecht stellvertretenden Verdienstes finden. Dieser ist vielmehr Mariens **Glaube**; und zwar ein so vollendeter Glaube, welcher das auf dem Wege der Natur schlechtthin Unmögliche, auf Zeugniß des göttlichen Wortes, ohne Zingen und Zaudern annimmt; ein Glaube, der den sinnlichen Verstand und die natürliche Einsicht auf die einfache Erinnerung hin: Bei Gott ist kein Ding unmöglich, ohne Rückhalt zum Opfer bringt; ein Glaube endlich, der durch keine Art von Zweifel und Bedenken entstellt wird. Daß dieser Glaube Mariens bei der ersten Oekonomie der Cardinalpunkt sei, darauf deutet Vieles, Alles. *α.* Der Ausdruck der marianischen Glaubensthat ist selbstverstanden ihr fiat, und dies fiat ist, wie erwiesen, der vom Himmel erwartete Moment, die Einfleischung des Sohnes Gottes zu vollziehen. Was also Maria ihrerseits als Bedingung und Beitrag einlegt, das ist ihr Glaube. *β.* Die h. Schrift selbst betont das Moment des Glaubens vorzüglich, ja einzig,

durch den Makarismus der Jungfrau aus dem Munde ihrer Base Elisabeth, Luc. 1. 45.: Beata quæ credidisti, perficientur ....

γ. Auch die Väter legen auf den Glauben Mariens durchweg das größte Gewicht. Wie schon oben erinnert, drücken sie sich häufig darüber so aus, daß Maria im Glauben ihren Sohn empfangen habe. Weil Maria nach der orthodoxen, von den Vätern durchaus festgehaltenen Lehre, natürliche Mutter des Herrn war, so kann das nur den Sinn haben, daß die Thätigkeit Mariens, beim Akte der Inkarnation, als der Mutter, wesentlich und wesentlich nur der Glaube war, während der h. Geist das väterliche Prinzip ersetzte. Die Mutterthätigkeit Mariens darf daher nicht wie bei der gemeinen Generation als bloße Naturwirksamkeit, sondern muß zugleich mit als geistige Thätigkeit aufgefaßt werden. Beide Arten der Thätigkeit aber stehen in innigster Verbindung, und ward die sonst mehr passive Mutterwirksamkeit bei der Empfängniß, in Maria durch diese geistige Spitze aktivirt; ja der Wirksamkeit des h. Geistes gegenüber hätte das mütterliche Prinzip zu einer unfreien Passivität und bloßen Werkzeuglichkeit verkümmert werden müssen, wenn nicht diese geistige (Glaubens-) Thätigkeit hinzugenommen wird. Wir kommen im folg. S. auf diese hochbedeutsame Anschauung zurück. Der Glaube ist Mariens Antheil, den sie von dem Ihrigen (ex propriis), so weit das ein Geschöpf thun kann, einlegt; alles übrige wirkt der h. Geist in ihrem Schooß. δ. Auch im Mittelalter bricht der Faden nicht ab. Höchst interessant ist für unsern Zweck die naive Auffassung\*), daß der h. Geist durch das Ohr sich in die h. Jungfrau eingesenkt, daß sie den Sohn durch das Ohr empfangen habe. Sichtlich wird auch hier auf den Glauben hingewiesen. Fides ex auditu. Der Engel spricht das wirksame Wort des h. Geistes in das Ohr der Jungfrau hinein, und sie nimmt es mit gläubigem Herzen auf. Das ist ihre Empfängniß. Wer wird nicht an die Parabel erinnert: das Wort Gottes ist der Saame? Nur verwahren wir uns einstweilen ausdrücklich gegen spiritualistische Verflachung des Geheimnisses. — Wenn nun Mariens Stellung in der Menschheit, als Repräsentantinn ihres Geschlechtes, jedenfalls durch ihr Verhältniß zu Christo, d. h. durch ihre Mutterschaft, bezeichnet wird, so kann ihre miterlösende Thätigkeit, d. h. ihr Verdienst, das stellvertretend ihrem Geschlechte zur Aufhebung jenes besondern Flu-

\*) Vgl. Katholisches Magazin Band 4. Heft 5. S. 621. Anmerk. 2.

ches zu Gute kommt, sofern die erste Dekonomie in Betracht gezogen wird, wesentlich nur in ihrem Glauben an das Wort der Botschaft zu finden sein. Das ist hochbedeutsam. Christi Verdienst beim Akte der Inkarnation charakterisirt sich auf den ersten Blick als That unergründlicher Selbstentäußerung, oder, wie der Ap. Phil. 2. init. es nennt, Vernichtung, Exinanition. So haben wir denn zum ersten Male Beider: des Sohnes und der Mutter, Verdienstaakte einander gegenüber und zur Seite stehen: Selbstentäußerung des Sohnes, Glaube der Mutter. Vom Glauben selbst kann beim Herrn schwerlich jemals, (nach der am besten begründeten Ansicht der Aeltern, daß Christi menschliche Seele von Anfang an in visione beatifica, also über das Stadium des Glaubens hinaus war), am wenigsten bei diesem Akte die Rede sein. — Nun contraponiren wir. Indem wir auf die Ursünde zurückblicken, heben wir das §. 2 d. S. 6 u. 7 erörterte Motiv der größern Schwere der weiblichen Ursünde, das eine apostolische Grundlage hat, hervor. Heva ist verführt, der Mann ist es nicht. Nicht an Adams Sünde, wohl aber an der Hevas tritt der Unglaube schreiend hervor, sintemal Heva von der Schlange ist überzeugt und verführt, Adam aber nur vom Weibe ist berebet und beschwagt worden. Heva ist überzeugt worden, hat also den Glauben völlig verloren; nicht so (wenigstens nicht in dem Maasse) Adam, der nur durch falsche Nachgiebigkeit gegen das Weib sich hinreißen ließ. So haben wir denn ein und zwar sehr gewichtiges Moment, wodurch die Sünde des Weibes die des Mannes überbietet — den Unglauben — als aufgehoben nachgewiesen in Mariens Glauben. Daß die oben verzeichneten Requisite hier zutreffen, darauf wird sich der Leser, ohne daß wir es ausdrücklich ausführen, von selbst besinnen. Quod enim Virgo Heva alligavit per incredulitatem, hoc Virgo Maria solvit per fidem. Iren. hæ. 3. 22. 4.

b. Noch Ueberraschenderes bietet die Theilnahme Mariens bei der zweiten Dekonomie, dem Leiden und Tode, mit einem Worte, der Passion des Herrn. Wie für sich selbst spricht, kann hier Mariens miterlösende Thätigkeit nur in dem Stabat mater, d. h. in ihrer sympathetischen Theilnahme an dem Leiden ihres Sohnes gefunden werden. Hier gibt uns die Kirche selbst über die geeinte Erlösungsthätigkeit Christi und Mariens\*) den rechten Fingerzeig,

\*) Alle großen Thatfachen des Evangeliums haben vor ihrer Vollbringung

indem sie jenen Schmerz Mariens ihre *Compassio* nennt (d. h. Mitleiden im buchstäblichen Sinn, nicht in jenem abgeschwächten Sinn des jetzigen Sprachgebrauches, wornach es nur *misericordia* ist). Daß auf diese **Compassion** viel Gewicht zu legen, beweiset der offizielle Kreuzweg der Kirche, in welchem bei jeder Station als Bei- und Nachtrag die Theilnahme Mariens am Schmerze ihres Sohnes hervorgehoben und commemorirt wird. So wie also die *Passio D. N. J. Ch.* die erlösende Thätigkeit des Herrn bei der zwei-

---

eine voraufgehende Ankündigung oder Verheißung. Abgesehen vom Leiden des Herrn, das er selbst wiederholt vorausgesagt, erinnere ich an die Einsetzung des Primates, der Eucharistie, der Taufe. (So ist Joan. 3. zu verstehen). Diesen Vorzug genießt auch die *Compassion* Mariens: ein Zeichen ihrer Bedeutsamkeit. Es ist die Weissagung Simeons Luc. 2. 35. *hic positus est . . . in signum, cui contradicetur. Et tuam ipsius (αὐτῆς) animam pertransibit gladius.* — Man erlaube mir (nach Malbonat 3. d. St.) eine exegetische Bemerkung, da mir scheint, daß der Zusammenhang in dieser Stelle oft nicht recht gewürdigt wird. Es versteht sich von selbst, daß wir jene von der Kirche längst aufgegebene Deutung, « vom Schwerte des Zweifels » (an der Sendung ihres Sohnes) perhorresciren. Dies vorausgesetzt, kann das σημεῖον ἀντιλεγόμενον nicht « Zeichen (auffallende, wunderbare Sache oder Person) des Widerspruches » im gewöhnlichen Sinn, wenn anders ein ordentlicher Zusammenhang statt finden soll, bedeuten. « Zeichen » ist vielmehr, wie sonst σκοπός, « die Zielscheibe » des Widerspruches, und die Vorstellung hergenommen von Pfeilschützen oder sonst Fechtenden, welche certatim, um die Wette, auf die Zielscheibe loschießen, einhauen. Vgl. Thren. 3. 12. Daher ist auch der « Widerspruch, » das: « um die Wette losstürmen auf das Ziel, » und bezieht sich direkt nicht auf das Zeichen, sondern auf den Wettstreit der Ringenden unter einander. In sofern nun nach hebräischer Vorstellung: Nachrede, Verläumdung, überhaupt wörtliche Verunglimpfung als « Pfeile » bezeichnet werden, mag immerhin, wie gewöhnlich geschieht, bei dem *signum cui contradicetur* an den Unglauben der Juden gedacht werden; allein die volle und thatsächliche Erfüllung dieses prophetischen Wortes, liegt im Kreuztode des Herrn, wo er die Zielscheibe war, nach der Alle, Juden und Heiden cet. mit dem Mordmesser certatim losstürmten. — Dies selbe Schwert (ζόνηται jedes *telum mortiferum*) ist es nun, das, nachdem es den Sohn, die « Zielscheibe » in das Centrum, die Herzmitte getroffen, weiter dringen, und auch die h. Jungfrau verwunden wird; bei ihr allerdings nur die Seele, *animam pertransibit*. In dieser, wohl einzig richtigen Auffassung, ist nicht nur Zusammenhang in den Context gebracht, sondern es wird auch das Leiden Mariens, zum Unterschiede von dem ihres Sohnes, als ein *Seelenleiden* deutlich genug bezeichnet, und, was uns das Wichtigste, die innige Verbindung der gottmenschlichen Passion und der christmütterlichen *Compassion*, zu einem Gesamtleiden prophetisch angezeigt.

ten Dekonomie, dem Centrum des ganzen Werkes, so bezeichnet hier die Compassio B. M. V. ihre miterlösende Thätigkeit. Contraponiren wir zum zweiten Male. Bei Heva lag (s. S. 2. c. S. 6) ein zweites Moment ihrer beziehungsweise größern Schuld darin, daß sie, selbst verführt und schuldig, sofort, Satans Werk fortsetzend, ihren Mann verführt, d. i. an ihrer Schuld Theil nehmen läßt. Denn was heißt „zur eigenen Sünde verführen“ anders, als machen, daß der zweite zu Verführende an der eigenen Schuld Theil nimmt. Und das ist hier das surplus der Sünde Hevas. Wie konnte aber dies Moment der größern Sünde des Weibes füglich durch Maria ausgeglichen werden, als indem sie ihrerseits am erlösenden Verdienste ihres Sohnes, verdienstlich thätig, Antheil nimmt? Wie jenes ein Theilnehmenlassen an der sündhaften Lust, so ist dies ein Theilnehmen am sühnenden Schmerze. Die freie und willige Theilnahme an diesem Centralverdienste Christi von Seiten Mariens, sühnt und deckt hier das thätige Theilnehmenlassen (= Verführen) Adams am Schuldacte von Seiten Hevas. Adam nimmt Theil an der Schuld Hevas, Maria am Verdienste Christi: das ist keine Verschiebung der Personen, wie es bei oberflächlicher Ansicht erscheinen könnte, die Ausgleichung muß vielmehr hier sich so gestalten. Die Theilnahme Adams bezeichnet einen Zusatz zur Schuld Hevas, weil diese ihn verleitet. Für diese neue Schuld Hevas in ihrem Schuldcomplex suchen wir das Gegenverdienst, und dies ist die verdienstliche Theilnahme Mariens am Sühnleiden des Herrn. Es könnte kaum a priori eine congruentere Ausgleichung dieses speciellen Sündentheiles der Heva erdacht werden, als wir sie hier vor uns haben; und leugnen wir nicht, daß wir in diesem Gedanken eine Bestätigung unserer ganzen marianischen Theorie finden. Es versteht sich (mit Rückblick auf die obgenannten Requisite), daß, so wie die Verführung Adams durch Heva auf ihrem Verhältnisse zum Manne als Weib, (d. h. in der sträflichen Geltendmachung ihrer weiblichen Reize und Verführungskünste, s. oben) beruht, so bei Mariens Mitleiden die Kraft des Verdienstes gleichfalls in ihrem Verhältnisse als Weib zum Manne, d. h. zum Sohne, hier also wieder in ihrer Mutterschaft zu suchen sei. Denn nicht jedes Mitleiden mit dem Herrn hatte diese Bedeutung — auch Joannes, der bekehrte Schächer, die frommen Frauen\*) beklagten den Herrn — sondern das

\*) Ich kann nicht umhin, hier eine die Passionsgeschichte betreffende Bemerkung

Verdienst, dem die Kraft der Stellvertretung beizubohnt, liegt in dem Mitleiden der Mutter mit dem Sohne und einer solchen Mutter mit einem solchen Sohne, durch welchen Umstand der Schmerz Mariens ein ganz specifischer wird, und einen Grad von Intension erhält, über den wir uns keine genügende Vorstellung machen können. Sie ist die mater dolorosa, und ihre Compassion ist wahrhaft ein Mutterschmerz (s. oben S. 114), so wie ihr Glaube bei der Inkarnation eine wahrhafte Mutterthätigkeit; nur haben beide, Glaube und Mitleiden, anders als bei der gemeinen Mutterschaft — und sie mußten das haben, wenn ihnen die Dualität miterlösender Ver-

---

lung zu machen, die mir nicht außer Zusammenhang mit Mariens Stellung in der Menschheit zu stehen scheint. — Um die unermessliche Größe des Leidens Christi zu veranschaulichen, wird mit Recht u. v. A. auch darauf verwiesen, daß unser Herr von jeder Menschenklasse zu leiden hatte: von Juden und Heiden (Römern), Priestern und Laien, Vornehmen und Geringen, von Einzelnen und von der Masse, von Fremden und Nahestehenden, von Feinden und Freunden sogar. Nur eine Kategorie, und gewiß nicht die letzte, will — merkwürdig genug — nicht zutreffen: von Männern und — von Frauen. Wenn man von der Magd im Atrio des Hohenpriesters, welche den Petrus anklagt, was sich doch nur indirekt auf das Leiden des Herrn bezieht, Umgang nimmt, hat sich das andere Geschlecht bei der Passion aktiv nicht gegen den Herrn betheiligt. Das wäre nach der Stellung des Weibes, das bei einem öffentlichen Akte ganz natürlich zurückbleibt, nichts Auffallendes, wenn desselben überhaupt in der Leidensgeschichte nicht gedacht würde. Allein, das ist nicht der Fall; aber wo es geschieht, da ist es auf Seiten des Herrn, nicht selten in höchst merkwürdigen Contrasten. Ich erinnere an die Frau des Landpflegers, Prokule, gegenüber dem Landpfleger selbst, erinnere an die mitleidigen Frauen auf dem Kreuzwege, gegenüber den rohen Soldaten, erinnere an die unter dem Kreuze ausharrenden Jüngerinnen Jesu, gegenüber den feige davon gelaufenen Aposteln (Joannes ausgenommen), und endlich (selbst die h. Legende liefert den Beitrag) an die h. Veronica, gegenüber dem unbarmherzigen Ahasverosch (dem ewigen Juden, der den Herrn vom Steine an der Hausthüre, worauf er rasten wollte, verstieß). Wenn in der Leidensgeschichte des Herrn kein Zug, welchen man immer aufgreift, ist, der nicht seinen welthistorischen Sinn hätte, so ist diese Erscheinung ohne Frage bedeutsam. Auf das natürliche Mitleid der Frauen kann man sich nicht einzig berufen; man weiß, daß diese in religiösen Dingen mit einer Parteilichkeit für und gegen sich fanatisiren können, welche die der Männer weit überbietet. Mir scheint, daß das andere Geschlecht überhaupt, in Anschluß an Mariens seiner Vertreterin « Mitleiden, » bei der Wiederbringung der Menschheit, welche im Leiden des Herrn sich vollzog, einigen Ersatz leisten sollte, durch sein Betragen, für die Verführung bei Falle derselben.

dienstfakte zukommen sollten — eine geistige, nicht bloß physische Basis. So fern daher das Erlösungswerk eminenti modo durch das Leiden und Sterben, die Passion des Herrn ist vollführt worden, in demselben Sinn ist die Aufhebung des besondern Fluches, der auf dem Weibe lastet, wurzelhaft in der Compassion der h. Jungfrau geschehen; diese daher, aber selbstverstanden in Abhängigkeit von jener Glaubensthat, durch welche sie Mutter des Erlösers war, der Centralact der miterlösenden Thätigkeit Mariens. Man sieht, von welcher Bedeutung es ist, daß Maria, während des öffentlichen Lehramtes Christi in den Schatten getreten, in jenen Augenblicken, wo das große Werk abschließlich vollendet werden sollte, wieder auf den Schauplatz der Ereignisse zurückkehrt; und wer da ferner weiß und bedenkt, welch' hohen Sinn es für die ganze moralische Weltordnung hat, daß der Erlöser der Menschheit der Leidende, Schmerzensmann, Kreuzesträger ist, der wird es ahnen, warum eine Schmerzensmutter für die wiedererlösete Menschheit moralisch gefordert ward. Schmerz ist das Heilmittel jeder Sünde, daher konnte auch nur in schmerzhafter Compassion des Weibes besonderer Sündenfluch getilgt werden. So tritt denn der Freitag in der Passionswoche, wo die Kirche das Fest der Compassio oder septem dolorum B. M. V. begeht, dem Gedächtnistage des Todes unsers Herrn, dem Charfreitag, in seiner Art ebenbürtig gegenüber.

Die wesentlichen Punkte glauben wir hierdurch erlebigt zu haben; allerdings bleiben von den im §. 2. entwickelten Motiven der größern Schwere der weiblichen Ursünde noch zwei zurück, deren Aufhebung durch Maria aus dem Gesagten noch nicht einleuchtet. Obgleich wir den ausdrücklichen Nachweis einer solchen Compensation durch Maria nicht gerade in allen einzelnen Punkten für nöthig halten, wollen wir doch auch für diese den Versuch machen, wenn auch nicht mit derselben völligen Sicherheit, wie bei der erörterten, jedenfalls auch wichtigsten.

c. An zweiter Stelle machten wir oben §. 2 h. S. 5 die Bemerkung: Hevas Sünde war in so weit schwerer als Adams Vergehen, als bei letzterm die Wucht der Versuchung größer war. Das relative Uebermaß der Versuchung für Adam bestand aber in einer speciell sinnlichen Versuchung, nämlich in der Verlockung des Weibes. Läßt sich hieraus wohl das Plus der Sünde Hevas in dieser Beziehung bestimmen? Ich denke: Hevas Sünde übersteigt hoc



titulo so viel die Sünde Adams, als die Kraft jener sinnlich-geschlechtlichen Einwirkung des Weibes angelegt werden muß. Sollte dies nicht sofort einleuchten, so wollen wir es durch eine Formel veranschaulichen. Wir stellen den unbestrittenen Grundsatz auf: je größer die Versuchung, desto kleiner (*ceteris paribus*) die Sündenschuld; oder: Versuchung und Sünde stehen nach ihrer Schwere im umgekehrten Verhältnisse. Da wir hier nur diesen Umstand ins Auge fassen, werden *cetera omnia paria* angelegt. Nennen wir die Kraft der beiden gemeinsamen Versuchung *a*, den Zusatz der Versuchung für Adam *b*, die Sünde Hevas *x*, die Adams *y*: so ergibt sich folgende (arithmetische) Proportion. Wir suchen  $x - y$ .

$$x : y = a + b : a$$

$$x + a = a + b + y . x - y = b . \text{ Also. —}$$

Congruent wäre es somit allerdings, wenn wir im Leben Mariens einen besondern Verdienstakt aufweisen könnten, welcher der Kraft jener mehrgenannten Versuchung gleichkäme, und noch congruenter, wenn dieser Verdienstakt bestände in der Ueberwindung einer analogen Versuchung, oder doch in einem Tugendakte derselben species. Wir glauben einen solchen finden zu dürfen in dem früher besprochenen Ausdruck des jungfräulichen Bedenkens: *Quomodo fiet istud, quoniam virum non cognosco?* Diese Worte verbürgen, wie oben gezeigt, den Entschluß, ja das *Botum*, der Virginität von Seiten Mariens. Ein solches Gelübde, derzeit unerhört, wäre jedenfalls ein Verdienstakt, der jene Versuchung Adams durch Heva ganz angemessen aufwiegen und gut machen könnte. Wollen wir aber darauf bestehen, die Parität auch darin nachgewiesen zu haben, daß der marianische Verdienstakt als Ueberwindung einer Versuchung in dieser species nachgewiesen werde: dann fasse man nur den Moment der Verkündigung scharf ins Auge. Luc. 1. 31—32. Mit nackten, dürren Worten wird ihr vom Engel die Mutterschaft des Sohnes Gottes angetragen; Maria ahnt noch nicht den geheimnißvollen Modus der ihr zugedachten Mutterwürde. Wenn etwas, so war gewiß diese in Aussicht gestellte denkbar höchste Frauenwürde im Stande, ihren mit dem *Botum* besiegelten Entschluß zu erschüttern. Das ist die Versuchung: eine Versuchung, deren Größe unser Eifer kaum wird ahnen können, und welche ich mit der Angst des Herrn im Delgarten zusammenzustellen wage. Maria aber, obwohl auf einen Augenblick verwirrt (*turbata est in sermone*), antwortet

ganz ruhig: quomodo fiet istud . . . ? d. h. sie lehnt die ihr angebotene Würde zu Gunsten ihres Botums ab, setzt ihre mit dem Botum besiegelte Jungfräulichkeit höher als die Gottesmutterchaft. Damit ist die Versuchung überwunden. Nun erst wird sie belehrt, daß die Mutterchaft des Sohnes Gottes die jungfräuliche Reinheit nicht beeinträchtigen soll; und jetzt gibt sie ihre Einwilligung. — Die Verbindung dieses marianischen Verdienstactes mit ihrem Verhältniß zu Christo liegt auf der Hand; so wie der Reiz Hevas den Adam tentirte, (Uberschuld Hevas), so versuchte der Reiz der Mutterwürde des Sohnes Gottes die Jungfrau; sie siegte (Verdienst Mariens). Der Bedeutung nach möchte ich sonst diese Tentation Mariens mit der Versuchung des Herrn in der Wüste in Parallele bringen.

d. Es erübrigt noch das letzte Motiv der größern Ursünde des Weibes, das wir in §. 2 S. 5 auf die erste Stelle gesetzt haben: die zeitliche Priorität. Wie sollen wir dies Moment für die Ausgleichung verwerthen, und wo bei Maria das Antidoton suchen? In demselben Gedankengange, den wir so eben eingehalten, würden wir hier das Plus der Sünde Hevas gleichsetzen müssen der Macht des bösen Einflusses, den ihr Beispiel (aber abgesehen von ihrer Versuchung, die wir sub h. schon hatten, bloß in der objektiven Thatsächlichkeit des prius) auf ihren Gatten ausüben mußte. Indem wir bei Maria einen äquivalenten Verdienstact suchen, würden wir diesen am passendsten finden in der Ueberwindung des Reizes eines bösen Beispieles. Eine solche weiß ich freilich im Leben Mariens nicht zu entdecken. Man könnte wieder ihren Glauben bei der Verkündigung heranziehen, in so fern Zacharias mit dem Beispiele anfänglichen Unglaubens vorangegangen war. Aber die h. Jungfrau wußte schwerlich darum; auch hatte, wenn bekannt, das Beispiel keinen Reiz mehr, weil ja den Priester schon die Strafe getroffen. Man könnte auch an ihre Compassion denken, in so fern sie sich durch das Beispiel der Apostel vom Kreuze nicht zurückschrecken ließ: allein dies eignet sich nicht sehr, weil es, wie Joannes und die übrigen Frauen zeigen, nichts Außerordentliches und Specifisches ist. Man könnte sich auf das theologumenon berufen, wonach am Charabbath Alle und Jede am Herrn irre geworden, mit Ausnahme seiner Mutter. Schlecht begründet, und geradezu verwerflich. Da möchte ich am liebsten Matth. 1. 19. herbeiziehen. Was man auch sagen mag, es ist klar, daß Joseph Bedenken hat

an der Tugend seiner Braut (oder Gattinn). Mochte Joseph Maria noch so hoch achten, da er das Geheimniß bis dahin nicht kannte, so war es fast geboten, an ihr irre zu werden, als die Spuren der Schwangerschaft sich zeigten. Es ist eben so klar, daß Maria die bedenkliche und zweifelhafte Gesinnung ihres Bräutigams (oder Gatten) bemerkte; allein andere, höhere Rücksichten geboten zu schweigen. Wer kein steinernes Herz hat, wird ahnen, welch ein Schmerz dies für die Keine sein mußte, ein Schmerz in Folge ihrer Mutterschaft zum Herrn auf einige Zeit getragen, getragen versteht sich mit Geduld, sohin mit Verdienst vor Gott. Niemand wird gegen die Condignität dieses Verdienstes mit dem in Behandlung stehenden Plus der Sünde Hevas etwas einzuwenden haben. Fragt man aber, was uns berechtige, diese beiden Züge nach ihrer species einander gegenüber zu stellen: so erklären wir uns dahin. Macht und Reiz des bösen Beispiels liegt offenbar darin, daß der Zweite sieht, wie der Erste nach vollbrachter That scheinbar ungestraft, und wohl gar den Lohn der Sünde genießend, dasteht. Adam gewahrte, daß Heva Gottes Gebot übertreten, sah aber nicht, oder glaubte wenigstens nicht zu sehen, den Vollzug der ihnen angedrohten Strafe. Was heißt das? Das heißt: Heva, in der That schuldig, scheinbar unschuldig (straflos) in den Augen ihres Mannes. Nun hier haben wir die umgekehrte Geschichte: Maria unschuldig in der That, scheinbar schuldig und straffällig in den Augen ihres Mannes (oder Bräutigams).

So hätten wir denn eine aktive Theilnahme Mariens am Erlösungsverdienste, und zwar eine solche, welche im höchsten Maaße geeignet erscheinen muß, den besondern Fluch, den Hevas größere Sünde auf ihr Geschlecht vererbt, auszugleichen, und zwar in einer Thätigkeit, welche durchaus mit ihrer geheimnißreichen Mutterschaft in Verbindung steht, auf Grundlage unserer frühern Bestimmungen, zur Genüge nachgewiesen. Es versteht sich von selbst, daß wir nicht gewillt sind, andere Tugendakte Mariens, so fern sie mit ihrer Mutterschaft zu Jesus in unzertrennlicher Verbindung stehen, hier auszuschließen; so wenig beim Herrn selbst irgend ein theandrischer, besonders bußleidender, Akt von seinem Erlösungsverdienst ausgenommen werden darf. Eben so wenig haben wir eine bloße Condignität zwischen Schuld und Verdienst hier herstellen wollen, halten vielmehr dafür, daß Mariens Mitverdienst den Uebertrag der Schuld Hevas ex superabundanti überragt; so daß wir das vom h. Au-

gustin entlehnte Wort der Kirche auch hier glauben anwenden zu dürfen: O felix culpa (superaddita) Hevæ, quæ talem et tantam meruit habere redemptricem! Allein es wird unsere Auffassung immerhin empfehlen, daß wir ohne Zwang im Leben Mariens die compensirenden Gegenakte haben aufweisen können: wie das bekanntlich mit großem Erfolge die Soteriologie für das Gesamtwerk der Erlösung im Leben und Leiden des Herrn thut. Die beiden Hauptakte Mariens sind ihr Glaube bei der Verkündigung (dessen Ausdruck ihr Ja=wort) und ihr „Mitleiden“ (ein geistiges martyrium von h. Vätern genannt) mit dem Martertode des Herrn. An den ersten Akt reihen sich die Nebenumstände der reinsten, gottgeweihten Jungfräulichkeit, welche die empfindlichste Versuchung überwindet, und einer unverschuldeten Verkennung und Kränkung, die mit schweigender Geduld und Liebe zum Herrn ertragen werden. Diese vier Akte sind zweifelsohne die Haupt- und Centralakte von welthistorischer Bedeutung im Leben Mariens. Sie finden aber sämmtlich ihre Wurzel im Glauben, durch den sie den Sohn empfangen, sind also christmütterlich. Dieser Glaube ist, im moralischen Sinne wenigstens, die unerläßliche Bedingung der Inkarnation des Herrn, sohin unser Aller Erlösung. — Uebrigens verwirrt man diese ganze Parallele zwischen Heva und Maria, wie eine solche, ohne klare Einsicht in die Sache, oft genug von unsern Sittenschreibern zu moralischen Zwecken versucht wird, wenn man Beider sittliches Verhalten im Ganzen in Vergleich bringt. Das führt zu nichts. So fern Heva gleich Adam gesündigt hat, ist gar nicht an Maria, sondern allein an Christum den Erlöser Aller zu denken; es handelt sich hier durchaus nur um die Motive, welche Hevas Sünde im Verhältniß zur adamischen erschweren. Wollte man die Sache anders fassen, so würde man consequent das Erlösungswerk zu gleichen Theilen zwischen Christus und Maria repartiren müssen: womit das ganze Christenthum umgestoßen würde, und was eine offenbare Blasphemie gegen den Herrn wäre. Es handelt sich hier überall nur um einen Nebenkreis im Hauptkreise; es handelt sich überall nur um den Mond neben der Sonne.

### §. 30

Ob der Leser nunmehr befriedigt ist? Ob wir ihn von der aktiven Theilnahme Mariens an der Vollbringung des Erlösungswerkes, und zwar einer solchen, welche zur Integrität desselben ge-

hört, überzeugt haben? Wir wissen es nicht. Zwar haben wir jene marianischen Akte aufgewiesen, in denen eine solche aktive Betheiligung gefunden werden kann, allein daß in ihnen eine miterlösende Kraft wirklich enthalten sei, ja enthalten sein müsse, ist — wohl schon angedeutet, aber noch nicht erwiesen worden. Wir gehen dazu über, diese letzten Bedenken zu erledigen, und müssen zu diesem Behufe den ins tiefste Geheimniß gehüllten Akt der Inkarnation, dem die Menschheit Jesu ihren Ursprung verdankt, nochmals zum Gegenstande speculativer Erörterung machen.

a. Es gibt zwei Arten, wie Eines aus dem Andern seinen Ursprung nehmen, Eines dem Andern das Dasein geben kann, zwei Arten der Hervorbringung, eine doppelte Produktivität: aus der Substanz und aus dem Willen. Bei der Gottheit heißt die erste Art Procession, Emanation, und wir kennen aus der Offenbarung zwei solcher göttlichen Akte, die Zeugung und die Hauchung (spiratio); die zweite Art göttlicher Produktion heißt Erschaffung. Jene ist immanent, ewig, nothwendig, diese transeunt, zeitlich, willkürlich. Wir wollen Kürze halber — Mißverständnis ist unmöglich — jene eine generative, diese eine kreative Thätigkeit Gottes nennen. Auf dem Gebiete der Creatur entsprechen, in abbildlicher und unvollkommener Weise, der generativen Thätigkeit Gottes die Fortpflanzung, welche in den höhern Ordnungen der Thier- und Menschenwelt ebenfalls die Zeugung heißt, und der kreativen Thätigkeit Gottes das Machen (im weitesten Sinne, so daß die geistige Produktionskraft eingeschlossen ist), dessen Produktivität aber, sehr verkümmert, stets ein vorhandenes Substrat als Materie erfordert, nur Veränderung der äußern Form, kein Hervorbringen aus Nichts, kein eigentliches Schaffen mehr ist. — Indem wir nun die Entstehung der Menschheit Jesu nach der Inkarnationstheorie, und zwar nach den verschiedenen Prinzipien, welche dabei concurriren und deren Thätigkeitsarten beleuchten wollen, erinnern wir nochmals, daß wir zur Vereinfachung der Darstellung, ohne irgend gegen den Creatianismus uns entscheiden zu wollen, menschlichen Leib und menschliche Seele in Bezug auf ihren Ursprung gleichstellen, und uns des Ausdrucks „menschliche Natur“ bedienen werden, wo der Creatianer nur an den menschlichen Leib denken darf. An dem Resultate des Ganzen ändert diese Differenz nichts. — Weil die Menschheit Jesu geschöpfllich ist, so ist der Akt, welcher sie ins Dasein ruft, von Seiten Gottes nothwendig ein transeunter, zeitlicher, willkür-

licher; daher die göttliche Thätigkeit bei der Inkarnation keine generative, sondern nur (wie bei der Welterschöpfung) eine kreative sein kann. Als solche fällt sie nach früher entwickelten Gründen dem h. Geiste attributiv zu: der h. Geist schafft die Menschheit Jesu. Allein, so fahren wir nun fort, diese Thätigkeit des h. Geistes ist dennoch, genauer erwogen, keine rein und bloß kreative, weil nach dem Dogma er, Maria der wahren und natürlichen Mutter Jesu gegenüber, das väterliche (Zeugungs-) Prinzip vertritt, oder weil seine Thätigkeit ein generatives Ergebnis hat. Was heißt das? Das heißt offenbar: der h. Geist hat seine kreative Thätigkeit frei dahin beschränkt, und zwar zu Gunsten einer wahren Mutterschaft, daß der Erfolg nur ein väterlich generativer d. i. ohne Zuthun des Weibes unwirksam sein, daß sie das weibliche oder mütterliche Prinzip als Mitsfaktor zulassen, ja herbeiziehn sollte zur Herstellung des Produktes. Ein reiner Creationsakt duldet offenbar eine solche Mitbetheiligung nicht. Das Dogma von der wahren Mutterschaft Mariens fordert diese Auffassung; wir wollen aber damit keineswegs gesagt haben, daß der h. Geist nicht durch rein kreative Thätigkeit eine Menschheit Jesu hätte herstellen können. Er konnte sie aus Nichts ins Dasein rufen; dann blieb Maria gänzlich unbetheiligt. Er konnte sie ferner aus der Substanz Mariens stofflich entnehmen, und dies Substrat allein in seiner Kraft zur Menschheit Jesu ausbilden; dann war Maria Mutter Jesu etwa in demselben Sinne, in welchem die Erde, woraus der Lehm genommen, Mutter Adams, und höchstens wie Adam, aus dessen Rippe Heva gebildet, Vater Hevas ist. Maria aber ist wahre natürliche Mutter. Also die Thätigkeit des h. Geistes bei der Inkarnation, an sich, weil nach außen, kreativ, hat doch einen generativen Auslaufspunkt, hat eine generative Beimischung. Wir hoffen kein Mißverständnis, wenn wir uns ausdrücken: die göttliche Thätigkeit des h. Geistes, wesentlich kreativ, ist zugleich quasigenerativ. — Dem gegenüber betrachten wir nun das marianische, menschliche Prinzip der Inkarnation. So fern Maria der Menschheit Jesu das Dasein gegeben, ist ihre Thätigkeit, in Kraft ihrer natürlichen Mutterschaft, wie sich von selbst versteht, zuvörderst und wesentlich eine (mütterlich) generative; denn als Mutter hat sie den Sohn aus ihrer Substanz empfangen und geboren. Aber dürfen wir hierbei stehen bleiben? Wir antworten mit voller Entschiedenheit: Nein. Mariens mütterliche Thätigkeit ist nicht, wie bei der gemeinen Generation,

ein bloße generative Naturthätigkeit, sondern diese hat zur Spitze und zum Ausgangspunkte eine geistige Willens- (Glaubens-) thätigkeit. Wir haben das schon früher angedeutet, indem wir sagten, daß ihre Mutterschaft vom Glauben ausging. Hier haben wir es zu erweisen. Wenn Maria nach dem Dogma als wahre Mutter vom h. Geiste Jesum empfangen hat, so muß nach dem Begriffe wahrer Mutterschaft die Menschheit Jesu ihren Ursprung haben aus dem geeinten Prinzipie des h. Geistes und der h. Jungfrau. Nun kann sich aber nur gleichartige Produktionskraft einigen, mischen. Da nun die Thätigkeit des h. Geistes, obzwar sie generativen Erfolg hat, an sich nur kreative (Willens-, nicht Wesens- oder Natur-) Thätigkeit sein kann, so kann der Treffpunkt, wo beide sich einigen, nicht in der Natur, sondern nur in dem geistigen Willen der Jungfrau zu suchen sein, und der Beginn ihrer Mutterthätigkeit, wo sie vom h. Geiste berührt wird, kann keine natürlich generative, sondern nur eine der kreativen analoge, geistige Thätigkeit sein. Die Annahme des Gegentheils wäre ein plumper Rückfall ins Heidenthum, nach dessen Mythen die Götter generando aus sterblichen Frauen Kinder erzielen. Uebrigens kann man sich von der Wahrheit des Sages, daß Mariens Mutterthätigkeit, dem Wirken des h. Geistes gegenüber, eine geistige Spitze haben mußte, auch in diesem Gange der Gedanken überzeugen. Die gemeinen Mütter sind, bei bloßer Naturthätigkeit ohne geistige Spitze, wahre Mütter ihrer Kinder, weil beim synthetischen Wesen des Menschen, auch der Begattungsakt unter die Signatur des Geistes gestellt ist, weil nicht zwar der Akt selbst, denn dieser bleibt immer ein animalischer, wohl aber die Umstände, Bedingungen und Tendenzen unter die freie Willkür fallen. Maria aber konnte nicht ohne solche geistige Thätigkeit wahre Mutter ihres göttlichen Sohnes werden, weil der Allgewalt des in ihr wirkenden Geistes gegenüber, welche jene Umstände cet. ohne solche absorbiert haben würde, Mariens Mutterschaft zu einer reinen Passivität, zur bloßen Werkzeuglichkeit zusammen geschrumpft sein würde. Maria wäre dann etwa nur mütterliches Werkzeug in den Händen des h. Geistes, nicht wahre Mutter Christi. Bei solcher, im Falle ausschließlicher Naturthätigkeit eintretender, bloßen Werkzeuglichkeit könnte Maria um so weniger im vollen Sinne Mutter Gottes heißen, weil, da Maria Mutter Gottes nur mittels der Menschheit Christi ist, diese aber von der Hypostase des Co-

gos persönlich terminirt wird, zu einer Person auch nur eine persönliche, also geistige Thätigkeit homogen ist. Nun sehen wir auch ein, daß und warum der h. Geist das jungfräuliche fiat, den Ausdruck ihrer geistigen Willens- (Glaubens-) That, abwarten mußte, um in ihrem Schooße das Geheimniß zu wirken, denn jene geistige Thätigkeit ist nichts andres, als ihre im Glauben vollzogene Zustimmung. Unter einer andern Beleuchtung wird uns dieselbe Nothwendigkeit unten 3. Abschn. 4. Hauptst. S. 35 wiederkehren. Nun verstehen wir ferner auch, was es heißen will: Maria hat ihren Sohn im Glauben oder durch das Wort (verbo concepit Filium, singt die Kirche) empfangen. In der That die Vereinigung oder, noch bestimmter, die copula (man erlaube diesen Ausdruck, er dient zur Veranschaulichung) der Jungfrau mit dem h. Geiste ist kein physischer Akt, sondern ihrerseits nichts andres als ihr Glaube, in diesem Akte nahm sie das *σνεqua* des h. Geistes (1. Joan. 3, 9) der Kraft nach, in ihren jungfräulichen Schooß auf. Allerdings müssen wir, wollen wir das Geheimniß der Inkarnation nicht spiritualistisch uns verflüchtigen lassen, durchaus festhalten, daß an diese, im Momente der Vereinigung beider, des göttlichen und des menschlichen Prinzipes, rein geistige Thätigkeit Mariens, sofort dem Erfolge nach die physisch mütterliche Zuständlichkeit durch alle Phasen der Mutterschaft hindurch, in voller Naturwahrheit, wie wir früher gezeigt haben, sich anschließt. Allein das ist eben der Kerngedanke des Inkarnationsgeheimnisses: diese innige Durchdringung beider Sphären, des Geistigen und des Natürlichen. Und braucht uns dies Wunder zu nehmen, da die ganze ethische Bedeutung des großen Geheimnisses am Ende es ist, das Niedere, Physische, Erdwärtsgerichtete ins Höhere, Geistige, Göttliche zu verklären, den Geist von den Banden des Fleisches zu emanzipiren? Manche Väter und Theologen haben über diese Doppelseitigkeit der Mutterschaft Mariens sich so ausgelassen: Maria habe zuvor ihren Sohn im Glauben (geistiger Weise) empfangen; darauf natürlich als Mutter vom h. Geiste. Das ist Wahrheit mit Irrthum gemischt. Beides fällt durchaus in Eins zusammen; und die richtigere Ausdrucksweise ist diese: Maria hat ihrerseits in einem geistig-freien Akte (im Glauben oder im Worte, als dessen Ausdruck) den Sohn empfangen, aber der Empfangene ist dennoch physisch natürlich empfangen — von Maria. Das ist kein Unsinn. Sondern es ist, obwohl eben so unbegreiflich, genau dasselbe, wie wenn man sagt: Gott hat



seinerseits ewig (in einem ewigen Akte) die Welt erschaffen, aber die Welt ist zeitlich, als eine zeitliche, erschaffen — von Gott. Doch zur Sache. Wir fahren fort: Obwohl die Thätigkeit Mariens bei der Inkarnation eine generative war, so hat dieselbe also doch eine der schöpferischen Originationsthätigkeit analoge Beimischung, oder: sie ist zugleich quasikreativ. Staunen wir nur nicht. Sofern die Menschheit Christi der produktiven Mutterthätigkeit Mariens ihr Dasein mitverdankt (und wer kann das leugnen?), und diese doch in ihrer Spitze ein geistiger Akt ist, so versteht sich ja von selbst, daß eine geistige (Willens-) Kraft, sofern sie producirt auf Erden, nicht generativer Art sein kann, also als Produktionskraft eben kreativer Natur sein muß. Quasikreativ müssen wir freilich sagen, weil an sich einem Geschöpfe das Vermögen zu schaffen nicht innewohnt, und weil auch diese geistige Thätigkeit nur, in sofern sie die natürliche Mutterschaft bestimmt, hier produktiv oder fruchtbar wird. So weit daher mit menschlicher Zunge der Hergang ausgesprochen werden kann, durchdringen sich in geheimnißvoller Mischung die beiden Prinzipie des h. Geistes und der h. Jungfrau also: des h. Geistes Akt ist wesentlich kreativ und quasigenerativ, der Geist ist Schöpfer der Menschheit Jesu, und vertritt Vaters Stelle. Vgl. S. 61 f. Mariens Thätigkeit ist wesentlich generativ, zugleich aber quasikreativ, d. h. sie ist wahre Mutter der Menschheit Christi und zugleich die (quasi) Mitschöpferin derselben. Beides freilich und beiderseits in einem ungetheilten Akte. Wollen wir den Akt in seine Elemente auflösen, so ergäbe sich diese Abfolge, welche aber natürlich keine successio temporis, sondern nur ordinis bezeichnen soll: des h. Geistes Thätigkeit hebt kreativ an, läuft aber generativ aus; an ihrem Ende berührt diese göttliche Thätigkeit die geistige Thätigkeit Mariens, welche die quasikreative Spitze und Anfang ihrer natürlichen Mutterschaft ist. Und wollen wir es mit einem Worte sagen; so ist die Menschheit Christi gleichsam halb geschaffen und halb gezeugt, ja beides zugleich; gezeugt (empfangen) nach dem mütterlichen Prinzipie, geschaffen nach dem väterlichen, aber das Schaffen participirt in etwa an der Natur des Zeugens, und das Zeugen (Empfangen und Gebären) an der Natur des Schaffens. So geheimnißvoll das ist, brauchen wir uns darüber dennoch nicht zu verwundern. Denn der Inkarnationsakt ist es ja, welcher Gott und Welt (Menschheit), also Immanenz und Transienz Gottes, mit einander verknüpft, indem sie eine Gott-

menschheit in einem Subjekte herstellt. Immanente Produktivität Gottes ist Zeugung (und Hauchung), transeunte ist Schaffung. Der Knotenpunkt, der das Drüben und Hüben in einander schürzt, muß an der Natur beider participen. Wenn also der Erfolg oder das Produkt ein generatives und kreatives zugleich sein soll, so leuchtet unschwer ein, daß, da die beiden Faktoren — der h. Geist und die h. Jungfrau — nicht etwa jeder einen Theil des Ergebnisses, sondern in innigster Vermählung das ganze influenziren, daß des h. Geistes Wirken eine generative Beimischung, und Mariens Thätigkeit einen kreativen Zug haben muß; wesentlich freilich kann die originirende Thätigkeit des h. Geistes, als nach außen, nur kreativer, und Mariens Thätigkeit, als welche selbst Geschöpf war, nur generativer Art sein. Das möchte wohl speculativ die höchste Bedeutung der Thätigkeit Mariens bei der Inkarnation, auf welcher Thätigkeit wurzelhaft ihr Beitrag zum Erlösungswerke beruht, sein. Man sieht nebenbei auch hier wieder, daß Maria über den Kreis des Gemein-kreatürlichen erhaben ist.

Aus dieser Darstellung läßt sich eine Reihe der interessantesten Folgerungen ziehen. Einige können wir nur kurz andeuten, und müssen ihre weitere Erwägung dem Leser überlassen. 1. Es ergibt sich hieraus die Natur des Bundes, den der h. Geist zum Behufe der Menschwerdung des Sohnes Gottes mit der Jungfrau einging. Vereinigung der Gottheit mit dem Menschen kann keine substantielle sein (wohl eine substantielle Innewohnung und Anwesenheit, aber keine Einigung); denn seinem Wesen nach kann Gott nicht unter seine Unendlichkeit hinab, der Mensch nicht über seine Endlichkeit hinaus, beide aber trennt eine unübersteigliche Kluft; wesenhaft kann Gott nicht transeunt, der Mensch nicht transscendent werden. Die Vereinigung geschieht durch den Willen. Nach ihm kann Gott sich außer sich hinablassen, der Mensch sich über sich erheben, beide sich wahrhaft vereinigen. Die Vereinigung ist also eine ethische. Und selbst die hypostatische Vereinigung, die engste unter allen, ist keine physische an sich (Einheit der Naturen), sondern nur eine im persönlichen Terminus beider Naturen vollzogene. Die Vermählung Mariens mit dem h. Geiste muß daher nothwendig zunächst auch eine ethische sein, d. h. sie kann zunächst beiderseits nur durch den Willen vollzogen werden (s. oben); allein diese zunächst geistige Ehe hatte generative Folgen — die Menschheit Jesu. Wie so? Der Punkt

in dem der h. Geist und Maria sich berühren, ist offenbar, wo beider Thätigkeit zur Inkarnation zusammen trifft, und beiderseits ein Willensakt: des h. Geistes Willenserklärung, durch den Engel verkündet, Mariens Zustimmung durch den Glauben. Aber diese Vermählung beider bleibt bei dem bloßen ethischen Bunde nicht stehen. Indem der h. Geist die Wirksamkeit des zeugenden Mannes übernimmt, wird Maria zu empfangenden Mutter. So empfing Maria (geistig) den h. Geist (seine Gnade) und empfing von ihm als Mutter *uno eodemque actu*. Der Bund ist also zwar eine geistige, und doch in seinen Folgen eine natürliche Vermählung, d. h. er ist ein mystischer Ehebund, im eigentlichsten Sinne dieses Epithetons.

2. In dieser unserer Darstellung möchte man sich speculativ sogar wohl über die Nothwendigkeit, ja selbst über das Wie? einer jungfräulichen Mutterschaft verständigen können. Es versteht sich ja von selbst, daß ein solcher geistiger Akt, und damit hebt Mariens Mutterschaft an, das Fleisch wohl verklären, aber nicht desintegriren und beflecken kann. Zwar ist der Erfolg, in seiner Objektivität, die Zuständigkeit einer natürlichen Mutter. Allein es ahnt sich mit leichter Mühe, daß eben diese geistige Spitze der Mutterschaft, indem sie ja den ganzen Verlauf bestimmen, durchdringen, beeinflussen und eigenthümlich färben muß, die ganze Zuständigkeit der Mutter, ohne ihre natürliche Wahrheit aufzuheben, ins Geistige verklärt, d. h. ihr, weil sie ja selbst eine übergeschlechtliche ist, alles das entzieht, was der Jungfräulichkeit zuwider ist. Eine Mutterschaft, die so anhebt, kann nur eine jungfräuliche sein.

3. Maria hat durch den Glauben, durch das Wort, den Sohn empfangen. Daher wird ihre Mutterthätigkeit offenbar der immanenten Vaterthätigkeit der ersten Person in der Gottheit verwandt. Denn wie der Vater von Ewigkeit den Sohn *per actum intellectus* als das Wort zeugt, so empfängt Maria zeitlich durch den Glauben, der Willens- und Erkenntnißakt zugleich ist, durch das Wort, denselben Sohn. Und andererseits stellt sich das *Fiat* der Jungfrau, dem eine mitschöpferische Kraft innewohnt, nun ganz bestimmt und angemessen dem göttlichen *Fiat* bei der Welterschöpfung gegenüber. Also neues Licht nach allen Seiten. Uns interessirt indeß weit mehr eine andere Folgerung aus der gegebenen Darstellung.

b. Um diese aber ziehen zu können, müssen wir etwas tiefer ausholen. Die Menschheit Jesu hat ihrem Ursprunge nach das geheimnißvoll Eigenthümliche, daß sie einerseits eine unmittelbare

Sezung (Schöpfung) Gottes ist, und andererseits Produkt der Menschheit; wie sich der Herr denn selbst nach diesem seinem niedern Ursprunge *filius hominis* d. i. Kind der menschlichen Gattung nennt. Beide Seiten gehören zum Wesen des Inkarnationsgeheimnisses. Betrachten wir nun die Menschheit Jesu zunächst in letzterer Beziehung. Bei jeder Sezung in der ausgeschaffenen Welt und Menschheit, daher auch bei der Entstehung eines jeden neuen Menschen, concurriren göttliche und menschliche Thätigkeit: man nennt die erstere die *causa prima*, die andere die *causa secunda*. In der ausgeschaffenen Welt tritt Gott (vom Wunder etwa abgesehen) nicht mehr unmittelbar schöpferisch, sondern nur erhaltend, nur mitwirkend, d. h., als *causa prima* in Verbindung mit der *causa secunda*, auf. Die Eltern sind also allerdings secundär-ursachliches Prinzip ihrer Kinder; das primär-ursachliche Prinzip derselben aber bleibt Gott, indem er anfangs die Menschheit schöpferisch ins Dasein gerufen und ihr die Kraft der Fortpflanzung verliehen, dann aber sie fortan erhält und trägt. Die *causa prima* oder Gott wirkt daher auch bei der gemeinen Generation der Eltern mit, aber nicht mehr (die Controverse über den Ursprung der Seele berücksichtigen wir nicht) unmittelbar schöpferisch, sondern erhaltend und cooperirend. So fern daher Christus seinen Ursprung aus dem menschlichen Geschlechte hat, das heißt aber, sofern Maria als wahre Mutter des Herrn *per operationem naturæ* den Sohn mütterlich generirte, ist sie, wie bei der gewöhnlichen Zeugung, das secundär-ursachliche Prinzip, die *causa secunda*, der Menschheit Jesu. Aber auch hierbei concurrirt schon die göttliche Thätigkeit, als *causa prima*. In dieser Beziehung ist das primär-ursachliche Prinzip der Menschheit Jesu Gott, nicht zwar der h. Geist, in der Eigenthümlichkeit seines persönlichen Charakters, sondern vielmehr der dreieinige Gott, und attributiv, weil die Erhaltung wie die Erschaffung der zweiten Person zufällt, der *Logos*\*) selbst. — Aber Christi Menschheit ist zugleich eine neue, unmittelbare Sezung Gottes (daher Creation und Inkarnation die beiden großen Wunderthaten Gottes) und zwar attributiv des h. Geistes, in Mitten der Menschheit, wie Adam zu Anfang derselben. Sofern tritt die *causa prima* nun wieder, im Gegensatz zur Erhal-

\*) In diesem Sinne hat der Sohn Gottes die Menschheit selbst an sich genommen, *assumpsit humanitatem*.

tung und Mitwirkung, unmittelbar schöpferisch auf. In diesem Falle ist es sonst ihre Signatur, daß sie, allein wirksam, alle thätige Mitwirkung der Creatur ausschließt. Wir sagen nun aber, auf Grund der sub a. gegebenen speculativen Erörterung: an dieser unmittelbar schöpferischen Orignation der Menschheit Jesu durch den h. Geist, an diesem primär = ursachlichen Prinzip derselben, hat Maria nothwendig ihren, wenn auch noch so untergeordneten, activen Antheil. Denn da die Menschheit Jesu, wie erwiesen, einen generativen und kreativen Ursprung, und zwar in der Einheit des Orignationsactes, um mich so auszudrücken: unâ principiatione, hat; so muß hier zwischen dem h. Geiste und der Jungfrau, bezüglich ihres Verhältnisses zu Christo, eine communicatio idiomatum eintreten; d. h.: Maria muß, wie auch immer, an dieser schöpferischen Primär = ursachlichkeit Theil nehmen, sie muß wie auch immer, Mitschöpferinn der Menschheit Jesu sein. Wir haben also von Seiten des göttlichen wie des menschlichen Prinzipes elementar eine doppelte Seite wohl zu unterscheiden, nicht zu scheiden. Eine erhaltende, mitwirkende Thätigkeit Gottes, sie eignet attributiv dem Sohne Gottes selbst; und eine schöpferische Thätigkeit Gottes, sie eignet attributiv dem h. Geiste. Von Seiten der Mutter: eine gemeincreatürliche, generative Thätigkeit, diese durch die erhaltende Kraft des Logos getragen; und eine quasischöpferische Thätigkeit d. h. eine geistige Thätigkeit, die vom h. Geiste in seinen Creationsact, wenn auch noch so untergeordneter Weise, als wirksamer Mitfaktor aufgenommen worden. — Wenn wir jetzt die zerlegten Elemente wieder combiniren, und den primär = ursachlichen dem secundär = ursachlichen Ursprung der Menschheit Jesu (und diesen doppelten hat sie) einander gegenüberstellen, so ergibt sich, daß ersterer nicht reinweg auf Seiten Gottes, sondern gleichzeitig mit auf Seiten der h. Jungfrau sei, also daß sie an der causalitas prima der Menschheit Jesu mitbetheiligt (eine Eigenthümlichkeit, welche die menschliche Natur Jesu mit keinem geschaffenen Wesen theilt), so wie andererseits der h. Geist (als stellvertretender Vater) an der causa secunda derselben Theil hat. Diese communicatio idiomatum (nicht der Person, nicht der Natur, sondern) der christmütterlichen Wirksamkeit Mariens mit der göttlichen des h. Geistes, wird den nicht so überaus wunder nehmen, der da bedenkt, daß die Menschheit Jesu selbst, das Ergebnis dieses Wirkens, unter die Gesetze der communicatio idiomatum mit der göttlichen Natur, ihrem

ganzen Wesen nach, fällt. — Wir ziehen jetzt die Folgerung um die es sich handelt, indem wir vom Ursprunge der Menschheit Jesu zu ihrem Fortbestande übergehen. Die Menschheit Jesu, weil geschöpfllich, bedarf auch, nach ihrer Erschaffung, zu ihrem Fortbestande der Erhaltung, wie jedes Creatürliche. Nun ist das Prinzip der Erhaltung eben das Prinzip der Erschaffung, also hier der h. Geist. Indes ist klar, daß diese Kraft der Erhaltung hier attributiv auf die zweite Person, den Logos, devolvirt, weil die menschliche Natur Jesu, von der göttlichen Hypostase des Sohnes einmal assumirt, ihren Fortbestand nun jedenfalls auch in der göttlichen Person Christi findet, und dies um so mehr, weil ja auch der Logos schon beim Inkarnationsakt, als *causa prima concurrens cum causa secunda*, mitbetheiligt war. Allein hier behaupten wir nun, kann das marianische Prinzip, von der Erhaltung der Menschheit Jesu durch die göttliche Person, gar nicht ausgeschlossen werden. Wäre das mütterliche Prinzip bei der Inkarnation nur zweitursächlich oder generativ (dann aber auch kein wahrhaft mütterliches mehr, s. oben S. 156) gewesen, so würde allerdings, so bald ihre physische Mutterthätigkeit aufgehört hätte, etwa mit der Ablaktation, eine physische Selbstständigkeit und Unabhängigkeit der Menschheit Jesu von der Mutter eingetreten sein; wie das hienieden sonst der Fall ist. Denn nicht der generative (*causa secunda*) sondern der (bei uns zurückdatirend) kreative Ursprung (*causa prima*) bedingt bei der Creatur eine fürdauernde Abhängigkeit. Wir danken unser Dasein zweitursächlich unsern Eltern, allein wir bestehen nicht fort in Kraft unserer Eltern; wir danken unser Dasein erstursächlich Gott, und daher bestehen wir fort in der Kraft Gottes. Nun hat aber die Mutterschaft Mariens eine kreative oder doch der Creation analoge Beimischung, od. w. d. i. sie nimmt an der Eigenthümlichkeit des erstursächlichen Prinzipes Antheil; sie muß daher auch zur Erhaltung der Menschheit Jesu in realer Beziehung stehen, d. h. die göttliche Hypostase des Logos muß die Kraft der Mutterschaft Mariens, wenn auch in untergeordneter Weise, in ihre eigene Erhaltungskraft für die Menschheit Jesu, mit aufnehmen und zulassen: daraus folgt aber endlich, daß alle theandrischen Handlungen Christi, deren Principium quo die menschliche Natur, deren principium quod die göttliche Person ist — und diese sind doch die erlösenden — eine Ingrebienz marianischer Kraft und Virtus mit einschlie-

ßen: Alles auf Grund jener ersten Glaubensthat, jenes tiefgeheimnißvollen Fiat der h. Jungfrau. Wenn es daher auch nicht im Einzelnen nachgewiesen werden könnte, daß Maria zu der erlösenden Thätigkeit Christi im Verfolg seines irdischen Wandeln's thatsächlich mitgewirkt hat, so versteht sich nunmehr, auf Grund ihrer Betheiligung an der Inkarnation, ihr Antheil an, und Beitrag zu derselben von selbst. Ihre Glaubensthat, sobald sie geschehen, wird über die Bedingungen der Zeit und des Raums emporgehoben, und, mindestens in ihrer Wirksamkeit, für und für festgehalten. Allerdings ist es im höchsten Grade angemessen, daß bei dem Haupt- und Centralakte Christi zur Erlösung der Menschheit, der Passion, Mariens Theilnahme (die aber ihre Bedeutung erst aus der Mutterschaft entnimmt) auch sinnfällig hervortrete wie das in der Compassion geschehen. Maria ist, dynamisch wenigstens, von der Menschheit Jesu nie wieder zu trennen, eben so wenig, wie diese von der göttlichen Hypostase des Logos je wieder entlassen werden kann. Maria war und ist immer bei Christus, in all' sein (gottmenschliches) Thun ihren specifischen Theil und Antheil einlegend.

Nun allerdings hoffen wir für den Leser, der uns auf der etwas mühsamen Bahn dieser speculativen Erörterung gefolgt ist, die Aufgabe gelöst zu haben, nämlich nachzuweisen, daß Maria einen positiven und thätigen Antheil an der Vollbringung des Werkes unserer Erlösung, freilich in Abhängigkeit von, so wie in Verbindung mit, ihrem gottmenschlichen Sohne gehabt habe. Der Vorwurf des zweiten Abschnittes dieser Schrift ist damit erledigt.

### Dritter Abschnitt.

## Mariens Verhältniß in und zu der Kirche.

Per unum virum et mulierem unam omnia  
restaurantur. *St. Bernardus.*

### Erstes Hauptstück.

#### Die marianische Eschatologie.

#### §. 31.

Unser marianisches Lehrgebäude ist bis zum Giebel vollendet; noch erübrigt, es gehörig unter Dach, und die Verzierungen äußerlich und innerlich anzubringen. Das ist jetzt des Werkmeisters Aufgabe. Wir wollen sagen: Nachdem wir Mariens Antheil an der objektiv vollbrachten Erlösung nachgewiesen, versteht es sich von selbst, daß, wenn unsere Auffassung richtig ist, die marianische Betheiligung an dem Werke, und zwar in der von uns vertretenen Bestimmtheit, sich auf die Durch- und Einführung des Werkes in die Menschheit d. i. auf die subjektive Aneignung der Erlösung oder die Heiligung vermittels der christlichen Gnadenordnung, werde erstrecken, und der Einfluß derselben auf die ganze christliche Heilsanstalt sich werde nachweisen lassen müssen. Da wird denn die Kirche in ihrem gesammten Wesen, und in der Kirche vor Allem das Sakrament und der Cult zur Sprache kommen müssen: Der Leser kann es von uns fordern, daß wir ihm das Marianische in allen diesen Instituten nachweisen. Wir unterziehen uns im letzten Theile dieser Aufgabe, jedoch mit dem Vorbehalte, daß, da auf einem bis heran so wenig betretenen Wege mit einem Wurf nicht Alles kann abgethan werden, wir uns begnügen müssen, im Ganzen und Großen die Hauptgesichtspunkte festzustellen; und zweifeln nicht, daß wir zu einer reichen Nachlese Stoff genug übrig lassen. Allein auch so hoffen wir, daß manches Christliche und Katholische unter eine neue und zwar erst die vollkommen richtige Beleuchtung werde gestellt werden, ja daß die nachgewiesene Möglichkeit (in einzelnen Stücken, scheint



uns, sogar Nothwendigkeit) der Durchführung unserer maria-  
nischen Prinzipien durch das ganze große Gebiet der Heils- und  
Gnadenordnung, dann ein nachträgliches Argument für die Wahrheit  
der ganzen Auffassung sein werde. — Bevor wir aber dazu über-  
gehen, wollen wir einige Punkte, welche noch die Person Mariens  
selbst betreffen, nachholen, nämlich so zu sagen ihre letzten Lebens-  
schicksale, ihre *ἔσχατα*. Wir sagen zwar „nachholen,“ indef-  
findet ihre Besprechung hier ihre richtige Stelle, weil sie unserer  
noch rückständigen Aufgabe vorarbeiten. Diese der Gegenstand dieses  
Hauptst., das wir daher die Eschatologie Marias überschrieben haben.

a. Mit dem Tode und dem Heimgange des Herrn verschwindet  
Maria völlig vom Schauplatz der Geschichte; der evangelische Be-  
richt gedenkt ihrer zum letzten Male als der schmerzhaften Mutter  
unter dem Kreuze, und die Worte Joan. 19, 27: *ex illa hora ac-  
cepit eam discipulus in sua*, welche uns verbürgen, daß Maria  
fortan beim Liebesjünger Joannes gelebt habe, schließen für uns ihre  
Geschichte ab: nur daß wie als Nachklang zur Erzählung des Evan-  
geliums in der Apg. 1, 14 erwähnt wird, daß auch die Mutter  
Jesu nach seiner Aufnahme gemeinsam mit den Aposteln im Gebete  
verharrete. Auch die Legende liefert über das spätere Leben Mariens  
nicht Zuverlässiges; nicht einmal ihr Wohnort am Abend ihres Lebens,  
der nach verschiedener Angabe zwischen Jerusalem und Ephesus schwankt,  
läßt sich mit Sicherheit bestimmen. Dies Schweigen der Geschichte könnte  
befremden. Allein so achtungswerth die h. Neugierde ist, welche gern mehr  
wissen und gern die geringfügigsten Züge aus dem Leben eines so hoch-  
begnadigten Geschöpfes aufsammeln möchte: wir finden das absolute  
Stillschweigen über das spätere Leben Mariens nicht nur ganz in  
der Ordnung, sondern verehren darin einen erkennbaren Zug der  
Weisheit göttlicher Providenz. Maria hat welthistorische religiös-  
dogmatische Bedeutung nur in Verbindung mit ihrem Sohne,  
der sie durchaus ihre Sonderstellung in der Menschheit verdankt;  
diese aber erreichte mit dem Heimgange ihres Sohnes ihr aktives  
Ende. Von nun an gehörte ihr Leben in diesem Sinne nicht mehr  
der Menschheit an, gehörte daher nicht auf den Schauplatz der Weltge-  
schichte, sondern hatte nur noch die ordentliche, individuelle Bedeutung  
für sie selbst. Gerade damit dieser, aus ihrem eigenthümlichen Verhält-  
nisse zu Christo resultirende, erhabene Beruf um so mehr in die Au-  
gen falle, sollte der Darstellung desselben ein absolutes Stillschweigen  
über das was vorausging s. S. 57 u. 85, und was nachfolgte, zur

Folie dienen. Die Versuche der Apokryphen hier scheinbare Lücken auszufüllen, sind, wenn sie auf historischen Glauben Anspruch machen, eigentlich verfehlt; wenn auch als Legenden mitunter sehr schön und wahr. Uebrigens verkennen wir nicht, daß diese providentielle Fügung auch noch eine andere Seite der Betrachtung bietet. Ein so heiliges Stillleben in gänzlicher Verborgenheit, wie es eine sinnige Contemplation bei der h. Jungfrau nach dem Heimgange ihres Sohnes, der ihr Eins und Alles gewesen war und dessen Leben sie mitgelebt hatte (wir hoffen, unsere Leser sind überzeugt, in einem weitaus tiefern Sinne, als wie die Phrase gewöhnlich genommen wird. s. S. 30. S. 164), voraussetzen muß, ein solches Leben ist kein geeigneter Gegenstand der Darstellung, kann nicht wohl beschrieben werden. Es war sicher buchstäblich mehr ein Wandel im Himmel, wo ihr geliebter Sohn, als auf Erden; es war ein Leben in ihrer und ihres Sohnes großen Vergangenheit, es war ein beständiges höchst inniges Wiederauffammeln der Geheimnisse des Lebens und Sterbens Christi, an denen sie selbst thätigen Antheil genommen, in ihrer Erinnerung: ein solches Leben will mehr geahnt als dargestellt sein; es wird in jeder auch noch so tief empfundenen Darstellung an seiner Weihe verlieren müssen. Doch genug: die Providenz hat den Schleier darüber gewoben, und wir sollen ihn nicht lüften wollen; und indem wir mehr darüber sprächen, würden wir unserer Auffassung nur wider sprechen.

b. Dagegen muß über ihr Lebensende allerdings Einiges erinnert werden. Maria ist gestorben, wie andere Menschen auch. Freilich spricht der h. Epiphanius hæc. 78, 11 sehr geheimnißvoll darüber, und will nicht entscheiden, ob Maria wirklich gestorben sein möchte; auch einige neuere Theologen wollen selbst hier eine Ausnahme. Indes nicht nur die Mehrzahl der Theologen und das Bewußtsein der Gläubigen ist entschieden gegen eine solche, die Kirche selbst verhehlt ihre Meinung nicht; in dem Sacramentarium des h. Gregors heißt es unter Anderm in der Oratio für das Fest. Assumpt.: Maria . . . quam pro conditione carnis migrasse cognoscimus. — Steht so anderweitig der Tod Mariens fest, so ist derselbe mit unserer Theorie im besten Einklange, ja durch sie gefordert. Die *conditio carnis*, auf die das Kirchengebet verweist, fordert an sich den Tod. Im Urstande selbst war das Privilegium der Unsterblichkeit nur ein *posse non mori* gewesen, ein, wenn auch aus der heiligmachenden Gnade des Urstandes fließendes, doch von ihr möglicher Weise zu trennendes, *Beneficium* der Natur. So fern

ist nun freilich die Nothwendigkeit des Sterbens nach dem Sündenfalle eine Folge, oder wie der Apostel sagt, der Sold der Sünde, aber eine solche, welche aus weisen Absichten auch für die Erlöseten und Wiederbegnadigten nicht sollte aufgehoben werden. Nun ist zwar Maria jederzeit von der Erbschuld frei gewesen, aber doch (s. S. 11 S. 42 ff.) von den Folgen derselben nur in sofern, als sie das Weib in der Eigenthümlichkeit seines weiblichen Wesens angehen. Da nun das Sterben müssen, wie auf der Hand liegt, kein weibliches specifium ist, daher auch Gen. 3 über Adam, den Repräsentanten der ganzen Gattung, verhängt ward, so ergibt sich mit Nothwendigkeit, daß diese Sündenfolge auch Maria treffen, richtiger, daß in dieser Beziehung die Natur, die *conditio carnis*, in ihrem ordentlichen Rechte bleiben mußte. Doch wozu in *re evidenti* viele Worte? — Es entsteht aber die weit interessantere Frage: sollten wir uns bei Maria nicht über die Art ihres Todes irgend eine Vorstellung bilden können? Aus dem Stillschweigen der Geschichte über das Gegenteil, dann aus dem Berichte aller Legenden und Sagen, die, sonst so verschieden, hierin übereinstimmen, und auch aus der eigentlichen Ueberlieferung gilt es als völlig ausgemacht, daß Maria nicht wie ihr Sohn eines gewaltsamen, sondern eines natürlichen Todes gestorben sei. Mit Recht: ihr martyrium hatte sie überstanden in ihrer Compassion; es war ein geistiges gewesen. Das Leibliche hätte nun bei ihr keinen Sinn und Bedeutung mehr; und ohne Bedeutung, ohne Idee dürfen wir uns bei ihr keinen Umstand denken. — Die ascetisch-mystischen Theologen der Kirche haben sich viel mit der Weise ihres Todes beschäftigt: alle kommen zu dem Ergebniß, daß Maria gestorben sei aus Liebe zu ihrem Sohne. Vorzüglich schön und in seiner bekannten anmuthigen, gleichnißreichen Weise hat sich Franz von Sales in seinem *Theotimus* cap. 13 u. 14 über das Lebensende Mariens verbreitet. Wir heben folgende wenigen Worte aus: „der Phönix sammelt der Sage nach, wenn er alt geworden, auf dem Gipfel eines Berges eine Menge gewürzhaften Holzes, und legt daselbst, gleichsam wie auf einem Bette der Ehre sich nieder, sein Leben zu beschließen. Wenn dann die Sonne die Mittagshöhe erreicht hat und ihre sengendsten Strahlen zur Erde sendet, hört dieser ganz einzige Vogel — um mit den Gluthen der Sonne ganz gleich zu wirken — nicht auf, mit den Flügeln auf seinen Scheiterhaufen zu wehen, bis derselbe endlich Feuer fängt, worauf er mit demselben zugleich verbrennend, sich auf-

löset und unter diesen wohlriechenden Flammen stirbt. — Auf gleiche Weise, mein Theotimus! sammelte die jungfräuliche Mutter kraft einer höchst lebendigen und fortwährenden Erinnerung alle liebevollen Geheimnisse des Lebens und Todes ihres Sohnes in ihrem Gemüthe auf, und empfing überdies unmittelbar die glühendsten Einflösungen, die dieser göttliche Sohn, die Sonne der Gerechtigkeit, von der Höhe seines ewigen Mittags auf die Sterblichen herabsendet; und da sie nun auch ihrerseits die Flügel ihrer Seele durch beständige Betrachtung bewegte, verzehrte endlich diese göttliche Liebe sie als ein Brandopfer des lieblichsten Wohlgeruches. Also starb sie, ganz entzückt und flog auf in die Arme der Liebe ihres Sohnes.“ Der Heilige erklärt sich dann weiter dahin, daß wir diesen Liebestod Mariens nicht wie bei andern Begnadigten von heftigen Schmerzen begleitet, sondern ganz ruhig und sanft uns vorstellen müssen. — So weit sich so etwas beweisen läßt, halten wir diese Todesart Mariens für allein angemessen. Wir wollen uns in unserer Weise darüber auslassen. Da die *mors violenta* so eben beseitigt worden, so kommt nur die *mors fatalis*, der s. g. natürliche Tod bei Maria in Betracht. Dieser, allerdings zuletzt in der *conditio carnis* wurzelnd, hat zum nächsten Grunde entweder Krankheit, die eine positive Störung des leiblichen Organismus ist, oder wie man sagt, Altersschwäche, wo die Quote Lebenskraft aufgezehrt ist. Allein Sachverständige, wissenschaftliche Aerzte und Physiologen, versichern mit ernstem Nachdrucke, daß höchst selten und wohl nie Jemand ohne alle und jede Krankheit, bloß vor Alter und an verbrauchter Lebenskraft gestorben sei; die s. g. Altersschwäche sei selbst Krankheit (*marasmus senilis*); was man populär Tod aus Schwäche nenne, sei nur, daß die Krankheit nicht sichtbar in äußern Symptomen hervortrete; selbst in den scheinbarsten Fällen des Gegentheils habe sich bei näherer Prüfung gezeigt, daß irgend ein Organ, krankhaft verlegt, den Tod verursacht habe. Wir glauben von dieser Thatsache Akt nehmen zu dürfen. Wenn dem aber so ist, wenn, wie der gemeine Mann mit richtigem Instinkt sagt, der Tod jedesmal seine Ursache haben will, so entsteht die ernste Frage, durfte Maria — Gebrechen und Leiden war sie, abgesehen von den Geschlechtsleiden, unterworfen vgl. S. 47 d. — an einer Krankheit erliegen? Und wir antworten ohne Bedenken: Nein. Wir berufen uns einfach auf Marias absolute Anamartese, aus welcher Unsündlichkeit beim Herrn die Christologie die Unmöglichkeit eigentlicher Krankheit folgert. Maria war frei von der

Erbfünde, frei von jeder auch der geringsten aktuellen Sünde, frei sohin auch von jeder mit dem Sündenwesen in Verbindung stehenden Unvollkommenheit (vgl. S. 11 init. u. unten 4. Hptst.). Krankheit steht nun aber in der innigsten Beziehung zur Sünde, der ererbten und der persönlichen. Der Möglichkeit nach entspringt sie aus der Ursünde, allein der Wirklichkeit nach kann sie, so weit sie eine positive Störung des Organismus ist, kaum allein aus der Erbsünde erklärt werden, sondern entsteht erst dann, wenn die ererbte Sünde durch persönliche That sich auswirkt und Gestalt gewinnt. Dieser Zusammenhang der Krankheit mit der Sünde, zumeist wirklichen Sünde, ist in vielen, den meisten Fällen gleichsam mit Händen zu greifen; allein auch wo derselbe nicht so handgreiflich vorliegt, da steht die Krankheit doch wohl immer, wenn auch entfernter, mit der Sünde und sündhafter Unvollkommenheit in geheimnißvoller Verbindung. Wenn nun in Maria eine so vollkommene Seelenruhe und Herrschaft des Geistes über das Fleisch bestand, welche nicht nur jede Sünde, sondern auch jede Unvollkommenheit ausschloß, woher konnte Krankheit, die eine positive Störung der Organe ist, bei ihr den Ursprung nehmen? Daß auf unsern leiblichen Organismus die äußere Natur, Luft u. s. w. oftmals krankhaft einwirkt, ist eben auch wieder Folge unserer Sündhaftigkeit; absolute Sündenlosigkeit würde wohl auch solchen schädlichen Einfluß abwehren oder überwinden. Mußte aber Maria dennoch sterben, und kann der Tod wirklich nur auf eine positive Einwirkung hin erfolgen, worauf können wir, wo es sich um die nächste Ursache ihres Todes handelt, wohl anders recurriren, als auf jene, die freilich auch wohl Krankheit heißen mag (*amore languo* im Hohenlied), die Krankheit heiliger, das Heimweh gottinniger Seelen, die heilige unaussprechliche Sehnsucht, mit einem Worte die Liebe, welche die zarten Fäden die sie noch mit dem Diesseits verbanden, endlich auflösete? — Außer dieser physiologischen hat freilich die Sache noch eine gemüthliche Seite. Auch der Anfänger weiß, aus welchen Gründen die Theologen beim Gottmenschen einzig den gewaltsamen Martertod für angemessen halten; und sträubt sich schon das Gefühl gegen den Gedanken, Christus wäre, wie ein gewöhnlicher Mensch, an natürlicher Krankheit gestorben. Ähnliches trifft bei Maria zu. Die Gottesmutter an einem hitzigen Fieber oder an einer schleichenden Phtisis hinsterbend, welche eine unwürdige Vorstellung! Sie mußte in *osculo Domini* entschlafen, wie die Mystiker sich ausdrücken; der Herr mußte ihre reine

Seele aus ihrem unverkehrten Leibe wegführen. Das Feuer der Sehnsucht nach dem Himmel und nach der Verbindung mit ihrem Heimgegangenen, deren Intensivität unser Gedanke nicht von weitem folgt, mußten endlich, als die Stunde gekommen, sanft und friedlich die hehre Seele von ihrer zarten Hülle ablösen. Doch so etwas angemessen darzustellen übersteigt unsere Kräfte. Wir verweisen auf die angezogene Darstellung des h. Franz von Sales.

c. Von den Schicksalen Mariens nach ihrem Tode kann nur das Loos ihres heiligen, makellosen Leibes in Frage kommen. Ohne Zaudern erklären wir uns dahin, daß derselbe eine Weile (etwa drei Tage) nach ihrem Abscheiden, nunmehr verklärt, sich mit der Seele wieder vereinigt habe, daß Maria also bereits auferstanden und in glorreicher Leiblichkeit gen Himmel gefahren, dort mit dem Körper der ihr zustehenden Seligkeit genieße: dies nicht nur aus Gründen, die unserer Mariologie, welche allerdings eine bereits eingetretene Glorification scheint fordern zu müssen (s. die folg. SS.) entnommen sind, sondern auch aus solchen, welche von ihr unabhängig sind. Wir exponiren sie kürzlich. 1. Zwar auf jene bekannte schöne Legende: wie die Apostel nach ihrer Zerstreuung durch die ganze Welt zufällig an einem Tage in Jerusalem sich wieder zusammen gefunden, um am Sterbelager der h. Jungfrau anwesend zu sein, mit Ausnahme des Thomas; wie dann, als dieser nachgekommen, und den Wunsch geäußert, den h. Leichnam doch auch noch einmal zu sehen, der unterdeß bestattet worden, die Apostel drei Tage nach dem Tode das Grab geöffnet, den h. Leib aber nicht gefunden, statt dessen aber ein lieblicher Duft ihnen entgegen geweht\*) — auf diese Legende als solche legen wir kein Gewicht, denn ihre historische Treue ist sehr verdächtig. Allein die meisten Kirchenväter, welche darauf zu sprechen kommen, entscheiden sich für Auferstehung und (leibliche) Himmelfahrt Mariens; im Mittelalter war diese Ansicht unter den Theologen geradezu die herrschende, so daß noch Papst Benedikt XIV. (als Privatgelehrter cf. de festis B. M. V. cap. VIII. n. 18) es als summæ temeritatis bezeichnen konnte, das Gegentheil zu behaupten. Wem dies auch zu viel scheint, der wird doch auf durchgängige Uebereinstimmung der theos

---

\*) Zuerst vom h. Joannes von Damascus: homil. de dormitione B. M. V. n. 18. erzählt nach der Geschichte des Euthymius, der den bezüglichen Brief des Juvenalis, Bischofs von Jerusalem, an die Kaiser Marcian und Pulcheria mitgetheilt hatte.

logischen Ansicht einigen Werth legen. 2. Die Kirche selbst neigt sich zu dieser Vorstellung. Die Sakramentarien von Gregor und Gelasius enthalten in den Gebetsformularien an vielen Stellen diesen Punkt ganz unzweideutig; aber noch höher schlagen wir das Fest „der Himmelfahrt Mariens,“ *assumptio B. M. V.* selbst an. Hier muß ich einen ganz gewöhnlichen Irrthum berichtigen. Man hält gemeinlich dafür, daß zum Unterschiede von der *ascensio Dni.* die Bezeichnung *assumptio B. V.* absichtlich gewählt sei, um die leibliche oder bloß seelische Aufnahme Mariens in den Himmel, in *suspensio* zu lassen. Das ist falsch: was durch diesen Ausdruck, der *ascensio* gegenüber, intendirt wird, ist bloß anzudeuten, daß Christus, der Gott war, in eigener Kraft (wie auferstanden also) gen Himmel aufgefahren sei, daß aber Maria, die Geschöpf war, in der Kraft Gottes hinangestiegen, also von ihm aufgenommen sei; und wer beide Ausdrücke, wie sie lauten, nimmt, kann auch in *ascendere* und *assumi* keinen andern Unterschied entdecken. Wenn also *ascendere* unpassend von der *anima separata* steht, dann gleichermaßen *assumi*. Das deutsche Volk hat daher vollkommen Recht, die „Himmelfahrt“ Mariens in seiner Sprache festzuhalten. So gefaßt, ist die Festfeier allerdings hier von Bedeutung. Denn wenn die Kirche in diesem ersten Feste U. L. F. (dem Hochzeit= Feste) nur die Gelangung Mariens zur seligen Anschauung Gottes, wie bei andern Heiligen, feiern will, warum begehrt sie nicht Mariens Todestag, oder nach der kirchlichen Anschauung ihren Geburtstag für den Himmel (*natalitia*)? Warum eine *assumptio*? Scheint es sogar, daß man die früher neben *assumptio* vorkommende Bezeichnung dieses Festes als *dormitio B. V.* geflissentlich beseitigt habe. 3. Das Privilegium leiblicher Auferstehung vor dem allgemeinen Gerichte am jüngsten Tage, wird von den Theologen gar nicht für so außerordentlich gehalten, daß es irgend Bedenken haben könnte, ein solches für Maria zu vindiziren. Manche glauben, daß die Heiligen, deren Leiber nach Matth. 27. 52—53. beim Tode des Herrn (richtiger wohl: nach seiner Auferstehung) erstanden und Vielen in der h. Stadt erschienen, nicht zum zweiten Male gestorben, sondern mit Christo leibhaft aufgefahren seien. Unsere Meinung ist das zwar nicht, aber man erkennt darin die Ansicht der Theologen von der Möglichkeit eines solchen Privilegii. Und steht es doch sogar biblisch, obwohl nicht im kirchlichen Dogma, fest, vgl. 1. Cor. 15. 51—52. (Urtext) und 1. Theff. 4. 15,

daß jene Gerechten, welche bei der zweiten Anfunft Christi noch leben werden, gar nicht sterben\*) (und verwesen), sondern bei Leibesleben verklärt, sofort leibhaft in den Himmel aufgenommen werden sollen. Also. 4. So viel ist unwidersprechlich: Gedanke und Gefühl sträubt sich absolut dagegen, daß Mariens jungfräuliches Fleisch, in dem nie die leiseste Zuckung böser Begier gewesen (vgl. S. 13.), in dem der h. Geist so geheimnißvoll gewirkt, das mütterlich den Sohn Gottes behauset hatte, je der Verwesung, dem Fraße der Würmer sollte anheim gegeben worden sein! Wird doch bei andern Heiligen die Unverwesetheit ihres Leichnames nach dem Tode, im gewissen Sinne natürlich erklärt, weil der Geist nämlich bei ihnen eine vollendete Herrschaft über den Leib errungen. Und doch waren sie nicht ohne alle Sünde, wie Maria, die Sündenlose. Liegt es nun nicht nahe, bei Maria noch einen Schritt weiter zu gehen, und die bereits wieder erfolgte Vereinigung ihres Leibes mit der Seele anzunehmen? 5. Dazu endlich noch folgende Erwägung. Es steht zwar dogmatisch fest (entschieden in den Tagen Papst Joannis XXII.), daß die animæ separatae Sanctorum bereits der klaren Anschauung Gottes genießen; allein es ist ebenfalls sicher, daß das Vollmaaf ihrer Seligkeit noch keineswegs eingetreten, sondern für den jüngsten Tag reservirt ist, wo durch Verbindung mit dem verklärten Leibe und seine Theilnahme an der Seligkeit, erst die Vollendung gefeiert werden wird. Nur die Ansicht, daß die Heiligen in statu separationis mittler Weise ein dämmerhaftes Traumleben führen, ist kirchlich verworfen. Sonst aber ist der Mensch ein synthetisches Wesen, und der Leib gehört durchaus mit zur Ganzheit desselben. Nun appelliren wir an das marianische Bewußtsein aller wahren Katholiken. Verehren wir Maria, die Himmelskönigin am Throne Gottes, die sogar selbst Gefrönte, als eine solche, deren Glorie noch etwas Wesentliches abgeht; können wir auch nur dem Könige des Himmels, Christo dem Herrn, welcher mit verklärter Leiblichkeit zur Rechten des Vaters sitzt, seine Mutter mit Fug als Himmelskönigin gegenüberstellen, wenn wir uns sie nur in dem noch unvollendeten Zustande einer anima separata denken dürfen, Maria, bei deren gesammten Würde und Stellung ihr Leib so hoch betont werden muß? Offen-

\*) Ober wenn man schlechterdings ihren Tod will, so kann man nur sagen, daß der Moment des Todes bei ihnen mit dem der Verklärung coincidiren werde.



bar: nein; das kirchliche Bewußtsein, wie es in der Ueberzeugung Aller lebt, scheint mir völlig entscheidend. Auch sie muß mit ihrem Sohne, als *primitiæ dormientiam* für ihr Geschlecht, bereits vorangegangen sein in die Auferstehung. Alles zusammen genommen berechtigt uns gewiß, an der Auferstehung und körperlichen Himmelfahrt Mariens festzuhalten, und wenn sie daher in unserer Theorie gefordert wird, von dieser Seite kein Bedenken zu finden. Da ich übrigens der Ansicht bin, daß die beim Tode des Herrn Erstandenen (eben so wie die vom Herrn früher Auferweckten) zum zweiten Male gestorben ordentlicher Weise, und im Grabe wie andere Menschen, auch ihrem Auferstehungsmorgen noch entgegenharren, so verehere ich auch hierin ein Privilegium der Gottesmutter; und schließe mit den Worten des Hugo von St. Victor: *Virginis privilegium est, quod cum corpore suo, uti credimus, in cælo vivit.* An eine Reliquie Mariens (im strengen Sinn) ist daher eben so wenig, wie bei ihrem Sohne\*) zu denken. Von beiden haben wir ein köstlicheres Vermächtniß auf Erden, in der Kirche und in den Sakramenten; wie wir nun zu zeigen gedenken.

---

Zweites Hauptstück.

Mariens Antheil an den h. Sakramenten.

---

§. 32.

In der Kirche, welche da ist die von Christo gestiftete Heilanstalt, in der das objektiv vollbrachte Werk der Wiederbringung der in den beiden Ureltern gefallenen Menschheit, subjektiv an den einzelnen Individuen derselben soll ausgeführt werden, hat der Herr die Gesammtfrucht seiner erlösenden Thätigkeit, alle durch ihn verdienten Gnaden, Segnungen und Heilsgüter wie in einem depositum zur Aneignung für Alle hinterlegt. Weil nun aber, nach katholischer Anschauung des Menschen und seiner Bestimmung und Aufgabe im Christenthum, diese subjektiv an und von den Einzelnen zu vollziehende Theilnahme an der Erlösung in der innigsten Lebens-

---

\*) Wurden früher hier und dort Tropfen des h. Blutes unseres Herrn als noch vorhanden erwähnt, so gelten sie jetzt allgemein als unecht; sie müßten jedenfalls von der hypostatischen Union entlassen sein, was nicht wohl gedenkbar.

und Liebesgemeinschaft mit dem Gottmenschen besteht, eine solche aber keinesfalls schon bei der starr in sich abgeschlossenen, vollendeten Thatsache des historischen Faktums der Erlösung zu erreichen ist, vielmehr eine ständige, über die Schranken der Zeit und des Raumes hinaus festgehaltene Gegenwart derselben erfordert: so kann und muß gesagt werden, daß Christus der Gottmensch sich selbst mit seiner ganzen Errungenschaft der Menschheit in der Kirche vermacht hat, daß er selbst lebendig und wirksam in seiner erlösenden Thätigkeit in ihr fortlebt, ja daß die Kirche am Ende im gewissen Sinne nichts Anderes ist, als der in die zeiträumlichen Bedingungen der Menschheit eingegangene und für und für sich fortsetzende Christus selbst; nur daß die aktive Zuwendung seiner Gnade innerlich durch den h. Geist, der als Geist Christi sein Werk ausführt, und äußerlich durch Menschen, die Träger der sichtbaren Kirche, welche Organe und Minister Christi sind, vermittelt wird. Es kann nicht dieses Ortes sein, diese Gedanken umständlich auszuführen\*); und sind diese Wahrheiten zudem heut zu Tage jedem theologisch Gebildeten geläufig genug. — Wenn wir nun oben nachgewiesen haben, daß Maria durch ihre christmütterliche Thätigkeit einen aktiven und reellen Beitrag zum Werke der Erlösung in seiner Objektivität, einen Beitrag, dessen Frucht auf demselben Wege und durch dieselben Mittel, wie das Erlösungsverdienst der Menschheit überhaupt, ihrem von der Sünde tiefer angegriffenen und beschädigten Geschlechte noch besonders zu gute kommen soll, geliefert hat, so folgt, daß auch diese Frucht marianischer Thätigkeit in der Kirche deponirt sein müsse. Die Kirche ist die Erbinn Christi ex asse, daher auch Erbinn des marianischen Antheils am Werke Christi. Außer der Kirche weiß der Katholik nichts vom Erlösungsverdienste irgend welcher Art; der Menschheit kommt es durch die Kirche, welche die Bestimmung hat die Gesamtheit der Menschen zu umfassen, zu; und auf die außerkirchliche Menschheit fallen nur einzelne Strahlen vom Lichtheerde, einzelne Abspässe vom Gesamtgute der Erlösung, mittels der Kirche. Steht dieses fest, so wird nach der katholischen Auffassung der christlichen Heilsordnung nun auch ferner gesagt werden müssen, daß neben Christus auch Maria, mit der Errungenschaft

\*) Ich erlaube mir den Leser auf einen von mir im «Kath. Magazin» (B. 4. S. 3. S. 323. ff.) veröffentlichten Aufsatz über die Grundidee des h. Messopfers, wo einschlägige Punkte weiter erörtert sind, zu verweisen.

ihrer christmütterlichen Thätigkeit, in einem gewissen Sinne selbst für und für in der Kirche fortleben müsse. Wer uns bisheran mit Ueberzeugung gefolgt ist, kann diesen Satz nicht beanstanden. — Nun aber freilich ist die Kirche nur eine, und Einheit ist ihr allseitig als charakteristisches Merkmal aufgeprägt. *Unam sanctam catholicam Ecclesiam confiteor*. Ein Christus, eine Taufe, eine Kirche, ein Glaube Aller, ruft der Apostel aus. Und wie die Kirche nur eine, so bilden auch die Heilmittel, deren Besitz und Gebrauch eben ihr Wesen als Erlösungsanstalt bezeichnen, durchaus nur eine einheitliche Reihe. Es gibt wie keine Doppelordnung in der Kirche, so auch keinen doppelten Kreis ihrer h. Sakramente: bestimmt nach dem Unterschiede der Geschlechter; es gibt daher keine besondern Gnadenmittel, durch deren Gebrauch der specifiſche Antheil marianischen Heilsgutes, von denen die es angeht, angeeignet werden könnte. Diesen Satz, dessen thatsächliche Wahrheit unabweisbar in die Augen springt, nehmen wir, vorbehaltlich einer tiefern Verständigung von unserm mariologischen Gesichtspunkte aus im folg. Kap., einweilen einfach hin. Es versteht sich nun von selbst, daß die Frucht des christmütterlichen, miterlösenden Wirkens Mariens, wenn dieselbe in der einen Kirche festgehalten und in der einheitlichen Reihe der Sakramente, denen, für welche sie bestimmt ist, verliehen werden soll, es versteht sich, daß dieselbe als besonderer Antheil an die einzelnen h. Sakramente devolvirt, (in ihre Gesamtwirkung als specifiſche Wirkung mit aufgenommen) nachgewiesen werden müsse. Dieses ist die Aufgabe dieses Hauptstückes.

a. Wir werden mit der h. Eucharistie anheben; denn die Eucharistie ist nicht nur das Sakrament der Sakramente, deren Voraussetzung und Quell, sondern sie ist der Mittelpunkt und die Lebensbedingung der Kirche selbst, und, in Verbindung mit dem von ihr abhängigen Priesterthume, unerläßliches Requisit ihres Fortbestandes\*); in ihr findet das mystische Fortleben Christi in der Kirche und das Festgehalten=werden seiner Erlösungsthätigkeit in beständiger Gegenwart, seinen konkreten Ausdruck. Um nun Mariens Verhältniß zur Eucharistie zu beleuchten, muß diese in dreifacher Beziehung in Betracht gezogen werden: als eucharistische Gegenwart, als eucharistischer Genuß, oder Sakrament im engern Sinne, und als eucharistisches Opfer.

\*) Einzelne weitere Andeutungen darüber I. c. S. 332.

In erster Beziehung behaupten wir nun, ohne noch über die Weise irgend entscheiden zu wollen, eine (Mit-) Anwesenheit Mariens in der Eucharistie. — Eine solche ist in der That ein nothwendiger Folgesatz unserer marianischen Theorie, und wir schrecken vor keiner Consequenz zurück. Wenn Maria durch die verschiedenen Verdienste ihrer christmütterlichen Thätigkeit einen wirklichen Beitrag zur Erlösung geleistet hat, so muß dieser, um nicht verloren zu gehen, von ihrem Stifter an die Kirche legirt sein. Da nun aber das gesammte Erbverdienst der Erlösung fundamentaliter in der Eucharistie, in ewiger Gegenwart und Lebendigkeit, für die Aneignung festgehalten wird, od. w. d. i. da alle Gnadenschätze der Kirche in der Eucharistie, wie in einem Brennpunkte sich sammeln: so muß ja auch die Er rungenschaft Mariens, (eben so wie die Gnade Christi), zur Verleihung an Alle, denen sie zukommt, an allen Orten und zu allen Zeiten, bestimmt, auch in demselben Sinne wie diese, in der Eucharistie enthalten, sohin in dieselbe mit aufgenommen sein. Und weil nun ferner die Person niemals schlechtthin von ihrer Thätigkeit und deren Frucht getrennt werden darf, so ist damit eine gewisse, wie auch immer beschaffene, Mit anwesenheit Mariens in der Eucharistie von selbst gegeben. Maria trägt, wie wir hoffen erwiesen zu haben, einen doppelten Charakter: als Mensch, d. h. in der beiden Geschlechtern gemeinsamen Natur des menschlichen Wesens, führte sie ein individuellpersönliches Leben für sich, denn ihre Person ist eine andere, als das Wort, welches ihr Sohn war; insofern fällt sie mit ihrem Thun der Geschichte anheim, und ist, wie Person und Thätigkeit eines andern Menschen, eine abgeschlossene Thatsache. Allein nach der Specialität ihres weiblichen Wesens, oder, was jetzt genau dasselbe ist, nach ihrer so geheimnißreichen christmütterlichen Thätigkeit \*)

\*) Die ganze Bedeutung des Ideal-Weibes liegt in ihrer jungfräulichen Mutter schaft. Daher die Mutterwürde im leiblichen oder geistigen, im höhern oder niedern Sinne allerdings des Weibes höchster Beruf ist. Wir sagen «oder;» denn da die geistige Qualität mit der physischen in der einen und selben Mutter schaft im ordentlichen Verlaufe der Dinge unvereinbar ist (Mariæ privilegium est), so kann des Weibes höchster Lebensberuf, Mutter zu sein, sich nur in der einen oder andern Weise verwirklichen. Dabei spricht es für sich selbst, daß des Weibes Aufgabe dann am idealsten gegriffen wird, wenn sie in ihrer Mutterwürde jene Seite ausprägt, welche eben der Vorzug marianischer Mutter schaft ist: die geistige (s. S. 156 ff.) d. h. hier die geistliche. Nun ist aber das Lehramt zur Erziehung der Jugend, die Kran-

gehört sie der Menschheit und speciell ihrem Geschlechte an; ist nicht Individuum, sondern Gattungswesen im höhern Sinne, ist (so wie Christus der Ideal-Mensch) das Ideal-Weib, ist das Weib. Als solches ist auch ihr Thun kein historisch abgeschlossenes, sondern mittheils der Kirche in der Menschheit für und für festgehaltenes; als solches muß auch ihr Thun, das zur Gesamthätigkeit der Erlösung gehört, zugleich mit der Thätigkeit des Erlösers, als ein über Raum und Zeit erhabenes, ewig perennirendes, angeschauet werden. Und diese Anschauung kann selbstredend nur in der Eucharistie ihre Wahrheit finden. Wollen wir aber ein stringenteres Beweisverfahren einhalten, so können wir Mariens Mitanzwesenheit in der Eucharistie ganz einfach aus unsern frühern Sätzen deduciren. Maria kann, wie wir (S. 31.) sahen, in Kraft ihrer Glaubensthätigkeit bei der Inkarnation, vom Gottmenschen nie mehr getrennt gedacht werden. Wo der Gottmensch, da ist nothwendig auch sie, in seine gottmenschliche Thätigkeit jeglicher Art, stets ihren Antheil einlegend. Nun ist aber der Gottmensch in der Eucharistie wahrhaft, wirklich und wesentlich präsent, und zwar in substantieller Identität mit seiner Anwesenheit auf Erden in *diebus carnis*, wo er die Erlösung vollbrachte. Also. Oder, was im Grunde freilich auf Eins hinauskommt, da unser Herr in der Eucharistie wesentlich eben so gegenwärtig ist, wie er vom Augenblicke seiner Empfängniß bis zum Tode auf Erden lebte, d. h. da Christus auf eine zwar verborgene, aber doch reelle Weise in der Eucharistie, in der Gesamtheit der Momente seines erlösenden Lebens auf Erden, reproducirt wird, so muß ja unter andern auch der Moment seiner Inkarnation, so wie der seines Leidens und Todes, in realer Darstellung vergegenwärtigt werden in der Eucharistie. Und von beiden Akten sind ja, wie erwiesen, die entsprechenden marianischen Akte gar nicht zu trennen; der in der Eucharistie anwesende Heiland muß daher, eben so wie früher während seines irdischen Wandels, diese marianische Thätigkeit auch hier mit zulassen und aufnehmen. Da nun aber die Person nicht in allweg von ihrer Thätigkeit gesondert werden kann, so ist hiermit eine marianische Präsenz im hochheiligen Sakramente erwiesen. Uebrigens ist diese These nicht so unerhört, wie sie vielleicht Einem oder Anderm der Leser vorkommen möchte. Erleuchtete Gei-

---

tenpflege u. dgl. eine geistliche Mutterschaft; und liegt daher hierin der Zernith des weiblichen Lebensberufes. Vgl. 4. Hptst. b.

stesmänner haben längst eine specielle Beziehung Mariens zur Eucharistie geahnt, ja anerkannt. Um hier nur auf Eins aufmerksam zu machen: Wenn der h. Alphonsus Liguorio in dem beliebten Buche „der Besuchungen des Altarsakramentes“ jedesmal auf die Anbetung Christi unter den h. Gestalten eine Begrüßung seiner h. Mutter folgen läßt, so muß Jeder begreifen, wie unpassend und deplacirt ein solcher Zusatz bei einer Andacht wäre, die so eigens und ausschließlich auf Jesum geht, wenn nicht, um mich so auszudrücken, Etwas von Maria im h. Sakramente zugegen wäre. Also eine eucharistische Präsenz Mariens in der Kirche.

Daß diese Präsenz Mariens eine wahre und wirkliche, keine bloß gedachte und figürliche sei, das versteht sich nach dem Dogma von der Eucharistie und nach der katholischen Anschauung der Kirche und des Christenthums von selbst; ob aber die Anwesenheit Mariens in der Eucharistie auch eine wesentliche oder substantielle Gegenwart ihrer Person, und dann, versteht sich ihrer ganzen Person, den jungfräulichen Leib, auf den es besonders ankommt, mit eingeschlossen, also eine persönliche und leibhafte Gegenwart unter den h. Gestalten, oder vielleicht, wemgleich eine wahre, doch nur virtuelle, dynamische d. h. eine Anwesenheit der Kraft, Bedeutung und Wirksamkeit nach, sein möchte, das wagen wir nicht zu entscheiden; und wollen wir um so weniger auf die erstere bestehen, weil einmal eine substantielle und leibhafte Anwesenheit Mariens in der Eucharistie durch unsere Theorie nicht gerade gefordert wird, vielmehr eine dynamische Präsenz für ihre Durchführung genügt, und dann, weil diese letztere allerdings vorstellig gemacht werden kann. Denn man kann immerhin denken, daß in der Eucharistie nur der Gottmensch körperlich und substantiell anwesend sei, und in dieser seiner Anwesenheit zugleich, wie der Träger der übrigen Gnadewirksamkeit, so auch der Träger jenes speciellen Segens sei, welcher durch Maria ihrem Geschlechte vermittelt wird. Daß Christus, bei alleiniger substantieller Anwesenheit Seiner, zugleich die Früchte jener marianischen Thätigkeit übertragen und vermitteln könne, fällt uns nicht ein zu beanstanden; und würde nach dieser Auffassung Mariens Mit-anwesenheit auf den Grad einer bloß dynamischen oder virtuellen Präsenz zu beschränken sein. Indes wir unseres Theiles sind sehr geneigt, darüber hinaus zu gehen, und eine wesenhafte Mit-anwesenheit Mariens in ihrer ganzen Person mit Leib und Seele unter den h. Gestalten zu glauben. — Denn fürs Erste finden wir gar

keine besondere Schwierigkeit oder Bedenklichkeit bei dieser Vorstellung. Allerdings wird zu einer solchen Anwesenheit in der Eucharistie 1. eine gloriose Daseinsweise auch des jungfräulichen Leibes der h. Mutter erfordert, aus denselben Gründen, wie für die körperliche Gegenwart Christi im h. Sacramente die gloriose Seinsweise des Leibes Christi erforderlich ist. Die Entwicklung derselben überlassen wir daher der Abendmahlslehre. \*) Diese aber bei Maria fest zu halten, sind wir nicht nur berechtigt, sondern wir haben eine solche im vorigen S. nahe zu erwiesen. In so fern allerdings fordert, wie wir dort andeuteten, unsere Theorie die bereits erfolgte Glorification d. h. die Auferstehung und leibliche Himmelfahrt Mariens; 2. nöthigt die Annahme einer körperlichen Anwesenheit Mariens in der Eucharistie selbstredend zur Annahme einer *Multilocation* (d. h. einer gleichzeitigen Anwesenheit in verschiedenen Raumbestheilen) Mariens auch ihrem Fleische nach. Indeß wer mit den Erscheinungen und Thatsachen der höhern Mystik nur in etwa vertraut ist, weiß, daß nicht selten bei einigen Heiligen, gleichzeitige Anwesenheit an verschiedenen Stellen, schon während ihres irdischen Lebens vorgekommen ist; um so weniger kann eine Multilocation im verklärten Zustande des Jenseits befremden; muß sie ohnehin ja auch für Christi menschliche Natur statuiert werden; 3. muß sich der Freund dieser Auffassung zur Annahme einer *Compenetration* des Leibes Christi und des jungfräulichen, d. h. einer gegenseitigen Durchdringung beider in demselben Raumtheile, unter den h. Gestalten nämlich, verstehen. Allein der Nothwendigkeit einer solchen Annahme sind wir bereits wiederholt bei der jungfräulichen Schwangerschaft und Geburt Christi begegnet; und kann diese bei der Eucharistie wieder um so weniger Anstand finden, als ohnehin für die eucharistische Präsenz unseres Herrn nach dem Dogma eine *Compenetration* der Gliedmaßen seines h. Leibes angenommen werden muß. Andere Schwierigkeiten sind meines Wissens gar nicht vorhanden. — Ferner aber will es, uns wenigstens, bedünken, daß um die Parallele zwischen Adam und Heva einerseits, so wie Christus und Maria andererseits, vollends durchzuführen, über die bloß dynamische Anwesenheit Mariens in der Eucharistie hinaus gegangen werden sollte. Denn wie in der Menschheit neben und mit Adams Werke auch Hevas Werk, in der Generation, physisch fortgesetzt wird, so, scheint es, muß eben so neben und mit Christi Thätigkeit auch die miterlö-

\*) Vgl. auch «kathol. Mag.» I. c. S. 336 u. 339.

sende Wirksamkeit Mariens in der Kirche (und dies kann zunächst nur in der Eucharistie geschehen) mystisch fortgeführt werden, sobald dieselbe als zur Integrität des Ganzen gehörend anerkannt ist; und diese Fortführung möchte wohl eine obwohl mystische, doch substantielle Gegenwart, so wie des Herrn selbst, so auch seiner h. Mutter fordern. Und wenn Maria so gewöhnlich neben Christus dem Stammvater, als die geistige Mutter der erlöseten Menschheit begrüßt wird, so ist diese Ausdrucksweise entweder sehr unbedeutend, oder sie führt consequent genommen auch zu einer mystischen d. h. sakramentalen Mutterschaft Mariens für alle Einzelne. Wie soll diese aber realisiert werden, wenn nicht Maria in der Eucharistie in ein substantielles und körperliches Verhältniß zum Genießenden tritt. Und wenn von den Theologen nicht nur gegeben, sondern geradezu behauptet wird eine substantielle Anwesenheit des Vaters und des h. Geistes in der Eucharistie, d. h. nicht bloß vermöge der Allgegenwart beider an jedem Orte, somit auch unter den h. Gestalten, sondern eine substantielle Anwesenheit speciali titulo, eine solche, die bestehen bliebe, auch wenn beide nicht omnipräsent wären, behauptet wird, wegen jener auf der Gemeinschaft des Wesens beruhenden, unzertrennlichen Verbindung des Sohnes, der in seiner menschlichen Natur zunächst anwesend ist, mit dem Vater und dem h. Geiste: so sieht man doch, daß eine weitere Anwesenheit anderer Personen in der Eucharistie an sich kein Bedenken hat; und warum sollen wir daher nicht eine solche Mit-anwesenheit mit dem Sohne, an den sie das eben so unzertrennliche Band ihrer Mutterschaft knüpft, für Maria ansprechen dürfen? Endlich ist selbst die Vorstellung einer Leiblichen Gegenwart Mariens in der h. Eucharistie nicht so durchaus im schlimmen Sinne originell. Sie ist ziemlich deutlich in einer Stelle aus den „Betrachtungen über das Leben und die Geheimnisse Jesu Christi nach der Anweisung des h. Ignatius“ (von Claud. Perrot) ausgesprochen: „Ich wundere mich daher nicht, wenn der h. Augustin\*), im Geiste zwischen den Wunden Jesu und den Brüsten der heiligsten Jungfrau hingestellt, nicht wohl wußte, auf welche Seite er sich wenden mußte, da er einerseits die Milch der Mutter und andererseits das Blut des Sohnes betrachtete, und beiderseitig auch gleichmäßig sich angezogen

\*) Mir entgeht die Stelle aus den Schriften des h. Augustin, auf welche hingedeutet wird.



fühlte, weil es in der That auch ein und dasselbe ist. Um sich aber aus der Verlegenheit zu ziehen, hätte er nur dem Altare nahen dürfen, und beides hätte er mit einander im allerheiligsten Sakramente gefunden. Denn das Fleisch Christi ist das Fleisch Mariens, und die Milch, die er aus ihren jungfräulichen Brüsten gesogen, ist in sein Blut übergegangen, das wir in diesem großen Geheimnisse empfangen.“ — Wer übrigens mit uns für eine leibhafte und wesentliche Gegenwart Mariens in der Eucharistie sich entscheidet, für den gelten nothwendig noch folgende nähere Bestimmungen über diese Anwesenheit. Zuvörderst ist die Gegenwart Mariens in der Eucharistie überhaupt keine *ex veritate sacramenti* oder *vi verborum*. Nach dieser ist nur Christi Leib (Fleisch) und Blut unter den h. Gestalten zugegen. Sie ist vielmehr, wie die Präsenz der menschlichen Seele Christi und seiner Gottheit, durchaus nur eine Anwesenheit *per concomitantiam* oder eine secundäre, d. h. die Anwesenheit des Gottmenschen zieht die Gegenwart seiner Mutter nach sich. Und zweitens muß auch bei dieser secundären Gegenwart noch wieder eine Anwesenheit auf erster und zweiter Stufe unterschieden werden. So wie nämlich nach der Wesenheit des Sakramentes unter den Gestalten zunächst nur das Fleisch und Blut oder der Leib des Gottmenschen zugegen ist, so ist Mariens Anwesenheit, weil ihre ganze repräsentative Bedeutung in ihrem christmütterlichen Verhältnisse beruht, in der Eucharistie zunächst nur eine christmütterliche, d. h. eine Anwesenheit dessen, wodurch sie dem Frohnleichenam leiblich das Dasein gegeben, also ihres Herzblutes, und in der Fortsetzung der Mutterschaft, vornehmlich nach der Geburt, ihrer jungfräulichen Muttermilch. Da es auf eine physiologische Genauigkeit hier jedenfalls nicht ankommt, und da die Mutterwürde körperlich ihren geeignetsten Ausdruck in der Milch, die ja aus dem Blute herkommt, findet, so muß, natürlich unter Voraussetzung der Richtigkeit dieser ganzen Darstellung, das *lac virginalis* als das angesehen werden, was von Maria in der Eucharistie *primo loco* vorhanden ist, an das sich dann erst in weiterer Abfolge die ganze Leiblichkeit der h. Jungfrau, so wie ihre Seele, als unzertrennlich mit ihm verbunden, anschließen würde. Also mit dem Fleisch und Blut unsers Herrn, und mittels desselben, zugleich die Muttermilch u. s. f. in der h. Eucharistie. Wenn dem so ist, so ergibt sich die überaus liebliche und freundliche Vorstellung, daß der würdig Communizirende, indem er mit und durch das Fleisch und Blut Christi

die Milch der h. Jungfrau gleichsam aus ihren Brüsten einsaugt, in der That zu einem leiblichen Sohne Mariens wird, in demselben Sinne nämlich, wie er durch die Communion zu einem concorporeus und consanguineus Christi wird. Und wirklich, wenn Maria unser Aller geistige Mutter werden soll, so hat dies entweder nur einen sehr uneigentlichen, tropischen Sinn, oder er bedeutet eine sakramentale, d. h. zuletzt eucharistische Mutterschaft. Diese ist freilich keine rohfleischliche, grobmaterielle, sarkische, sondern sie ist eine pneumatistische, aber doch keine bloß figurliche, sondern eine real-mythische; wie ja auch der Empfang des Herrn in der Eucharistie kein rophyssischer, sondern pneumatischer Genuß seines wahren Leibes und Blutes, und wie die ganze Heilsordnung der Kirche in den h. Sacramenten eine mythische ist. So wäre denn die h. Milch u. l. F. die hehre Reliquie, auf die ich oben deutete, welche Maria nach ihrem Hinscheiden, so wie der Heiland sein allerheiligstes Fleisch und Blut, in der Eucharistie der Kirche als h. Vermächtniß überlassen hat. Und so möchte es denn wohl mehr als bloßes, leeres Bild sein, wenn es in einem uralten Liede heißt, daß Maria mit einem Tropfen ihrer Milch die Qualen des Fegfeuers lindern und auslöschen wolle, eben so wenig wie es eine bloße Figur ist, wenn wir sagen, daß wir durch Christi für uns vergoffenes Blut von den Sünden gereinigt werden. Denn so wie das Blut der konkrete Ausdruck für den gewaltsamen Tod unseres Herrn, in dem die Ausöhnung der Welt mit Gott schließlich vollbracht worden ist, so ist die Milch der konkrete Ausdruck der gesammten Mutterthätigkeit Mariens, welche ganz anders als die gemeine Mutterschaft eine Reihe von geistigen Verdienstakten enthält, in denen ihr Beitrag zur Restitution der Gesamtmenschheit geleistet ward. Also: Das Blut des Herrn, und die Milch seiner jungfräulichen Mutter\*), beide in der Eucharistie anwesend. Es ist be-

\*) Diese Darstellung, in welcher der jungfräulichen Muttermilch gedacht werden mußte, hat uns einige Ueberwindung gekostet. Unsere Zeit ist so heikel, so prüde in solchen Dingen. Anders dachte darin das Mittelalter, wie seine h. Gesänge beweisen; anders verfährt darin selbst die Kirche, wie ihre Liturgie und ihr Offizium darthut. Der gewiß gutgesinnte Daniels nennt das an einer Stelle seiner Hymnologie ein «unanständiges Tändeln.» Allein ob denn wohl diese Prüderie unserer Tage gegenüber der ferngesunden Derbheit unserer Vorfahren ein günstiges Zeichen ihres sittlichen Zustandes sein möchte? Wir zweifeln sehr.

kannt, daß sehr viele höchst anmuthige Sagen an die jungfräuliche Muttermilch der Hochbegnadigten sich anknüpfen; sie erlangen erst durch diese Auffassung ihre volle Bedeutung; und brauchen wir nicht beifügen, wie die Verehrung des hochheiligen Sakramentes durch diese Vorstellung an Innigkeit gewinnen müsse. — Uebrigens, wem diese ganze Darstellung überschwenglich, ja abenteuerlich, vorkommt, der mag sich unseretwegen davon lossagen; wir haben keinen Grund, auf sie zu bestehen: nur eine wahre, obgleich bloß dynamische Anwesenheit Mariens in der Eucharistie muß in unserer Theorie angenommen werden. In diesem Falle sinkt die vorstehende Ausführung selbstverstanden auf das Maaß einer bloß symbolischen Bedeutung herab. Aber auch dann noch muß einleuchten, daß wir *Maria speciali titulo* in der Eucharistie verehren dürfen, denn der Wirksamkeit nach ist sie unter den *h. Gestalten* jedenfalls besonders zugegen mit der ganzen Fülle ihres anziehenden Wesens: wir hoffen hiermit einen bedeutsamen Wink für zartfünnige Verehrer Mariens so wie des *h. Sakramentes* ausgesprochen zu haben. Uebrigens versteht sich, daß, was die Anwesenheit und darauf sich gründende Verehrung Mariens betrifft, der Unterschied der beiden Geschlechter noch gar nicht in Betracht kommt. Beides gilt für Alle. Anders ist es bei der zweiten Beziehung, in welcher die Eucharistie nun zu betrachten ist.

Wir kommen zum eucharistischen Genuße, zur *Communion*, als dem ersten und vorzüglichsten aller Sakramente, nach der Gnadenfülle, die sie enthält und mittheilt. Ist Maria, wenngleich nur virtuell, doch wahrhaft im *h. Sakramente* zugegen, so versteht sich von selbst, auch wirksam; und zwar wird, so wie in der Eucharistie die Fülle und der Inbegriff aller Gnaden Christi gespendet wird, während in den übrigen Sakramenten gleichsam nur Bruchtheile erscheinen\*), eben so durch den eucharistischen Genuß, also in der *h. Communion*, jener besondere Segen, welcher die Frucht ihrer miterlösenden Thätigkeit ist, in seiner Fülle und Totalität vermittelt, indeß die übrigen Sakramente, je nach der eigentlichen Natur derselben, nur Fragmente des marianischen Segens enthalten. Aber wem fällt diese so zu nennende marianische Gnade zu? Wie für sich selbst spricht, denen für die sie bestimmt und qualifizirt ist, d. h. den Mitgliedern ihres Geschlechtes. Hier also tritt zum ersten Male wieder in der Heiligung und Heilsordnung

\*) Vgl. «kathol. Magaz.» I. c. S. 348 ff.

der Unterschied der Geschlechter uns entgegen. Es ist nur eine strikte Folgerung aus den Prämissen: das Weib empfängt (*ceteris paribus* brauchen wir doch nicht immer zu wiederholen) in der Communion mehr, als der Mann: außer der gemeinsamen Gnade Christi eine Zulage marianischer Gnade, die freilich auch Gnade Christi ist, aber speciell durch Maria vermittelt wird. Nach der Objektivität des Sacramentes läßt sich die Wahrheit dieses Sages gar nicht beanstanden; *ex opere operato* enthält die Communion, außer der für Alle gleichen Gnade, für das Weib noch einen besondern Zusatz von Wirksamkeit, welcher nicht dem Manne zu gute kommt; auf das *opus operantis* erstreckt sich freilich dieser Vorzug des Weibes bei der Communion nicht; weil die marianische Präsenz gleich gilt für Alle, auf diese aber die subjektive Andacht und Verehrung des Empfangenden sich gründet. Es wird auch über diesen Vorzug des Weibes beim Hauptgnadenmittel der Kirche — ein solcher ist er, objektiv genommen, allerdings — derjenige nicht staunen, der da begriffen hat, daß das andere Geschlecht, durch den Sündenfall tiefer beschädigt als wir, der Erlösung auch Größeres zu danken habe als wir: wenn dort noch füglich von einem Mehr oder Minder gesprochen werden darf, wo wir Alle im Grunde Alles der Erlösung verdanken. Jedemoch dieses Mehr muß irgend wo zu finden sein; außer der Kirche aber gewiß nicht. Also es findet sich in der Kirche, und daher fundamentaliter in der h. Eucharistie. Sollte es noch nöthig sein, so wollen wir zur Verhütung von Mißverständniß bemerken, daß hier ein subjektiver Vorzug des Weibes oder eine Höherstellung desselben in der Gnadenordnung durchaus nicht insinuiert werden will. Jene Gnade Mariens ist ihrer specifischen Natur nach eine solche, deren der Mann weder fähig noch bedürftig ist. Es verhält sich damit genau so, wie mit der Gnade des Ehesacramentes. Niemand wird den Verheiratheten *ceteris paribus* für höher begnadigt halten, als den Unverheiratheten, obwohl letzterer der specifischen Gnade der Ehe entbehrt; selbstverständlich darum nicht, weil der Nichtverehelichte dieser Gnade nicht bedürftig und nicht fähig ist. Worin aber dieser Zusatz marianischer Gnade für das Weib in der Communion genauer bestehe, läßt sich nicht gut ausdrücken. Deutlicher zeigt sich diese marianische Gnade in ihrer specifischen Eigenthümlichkeit bei den übrigen Sacramenten, weil diese eine engere und daher determinirtere Sphäre ihrer Wirksamkeit haben. Am einfachsten wird man sich also ausdrücken: so wie in der Communion die innigste Vereinigung mit

dem Herrn vollzogen, und daher alle Gnade verliehen wird, die den Menschen befähigt, den Typus Christi in sich nachzubilden und christförmlich allmählig zu werden; so wird in der Communion des Weibes darüber hinaus noch eine besondere innige Vereinigung mit Maria erzielt, und all jene Gnade gespendet, die das Weib in den Stand setzt, alle besondere Tugenden ihres Geschlechts, wie sie in Maria prototypisch vorliegen, zu üben und mehr und mehr Maria ähnlich zu werden. Andere Beziehungen der marianischen Gnade in der Eucharistie sind damit natürlich nicht ausgeschlossen. — Wir kommen schließlich zum eucharistischen Opfer, und können wir jetzt mit zwei Worten Mariens Verhältniß zu demselben signalisiren. Wird im h. Messopfer das ganze Erlösungswerk mystisch reproducirt, so natürlich mit Einschluß des marianischen Antheils am Werke; und wird insbesondere im h. Messopfer der Tod des Herrn, der da ein Opfer war, dargebracht dem beleidigten Vater für die Sühne der Welt, in beständiger Vergegenwärtigung dargestellt, so wiederum vom Antheile Mariens insbesondere ihr Mit-leiden (das ein geistiges Sterben), ebenfalls ein Opfer, dargebracht ihrem göttlichen Sohne, und in Verbindung mit seinem Opfer dem himmlischen Vater, zur Ausgleichung für das Uebermaaß der Sünde ihres Geschlechts. Und so wie wir gemeiniglich sagen, daß auf unsern Altären Christus seinem himmlischen Vater sich selbst darbringt, und ihm für und für sein Blut, das aus den Wundmahlen am Kreuze geflossen, zur Versöhnung vorhält, so dürfen wir jetzt ohne Scheu beifügen, daß auf unsern Altären Maria ihre Mutter-schaft dem Sohne (und durch ihn dem himmlischen Vater) darbringt, und die in derselben begründeten Schmerzen und Leiden unter dem Kreuze, ihm vorhält zur Besänftigung und Begütigung des Sohnes und durch ihn des Vaters. Oder, um mit den unvergleichlich schönen Worten des h. Bernard die Sache auszusprechen: Christus (sc. in Altari) Patri ostendit latus et vulnera, mater Christo pectus et ubera; non est repulsa, ubi hæc sunt charitatis documenta. So viel über Mariens Verhältniß zur Eucharistie; wir kommen zu den übrigen Sakramenten.

b. Auf Grundlage der Eucharistie versteht es sich schon vor der Hand, daß in allen andern Sakramenten, welche doch ihre Kraft und Bedeutung sämmtlich aus der Eucharistie schöpfen, eine besondere marianische (nach der Wirkursache) oder weibliche (nach der Bestimmung) Gnade enthalten sein müsse. Es kommt nur darauf

an, diese nach ihrer Eigenthümlichkeit in den einzelnen nachzuweisen, was mit wenigen kurzen Zügen geschehen kann.

Die Taufe, um vom ersten Sakramente auszugehen, kann nach ihrer Bedeutung unter verschiedene Gesichtspunkte gefaßt werden; jedenfalls ist der Hauptgesichtspunkt: Nachlaß der Erbsünde. Nun ist zwar in der Erbsünde als Schuld nach dem Geschlechtsunterschiede nicht weiter zu distinguiren; wohl aber bezüglich ihrer Folgen und Strafen. S. SS. 11 u. 12. Diese Folgen werden nun zwar in der Taufe nicht aufgehoben; allein in der sakramentalen Gnade der Taufe wird doch die Anwartschaft und Zusicherung aller wirklichen Gnaden verliehen, deren der Mensch bedarf, jene Folgen der Erbsünde theils allmählig in sich auszulösen, theils geduldig und verdienstlich zu tragen. Sohin wird in der Taufgnade der Weibe auch jenes besondere *auxilium gratiæ* verbürgt, die besondern Sündenfolgen ihres Geschlechtes theils abzutragen, theils verdienstlich auszubeuten: sieh da die marianische oder specifisch weibliche Gnadenwirkung des ersten Sakramentes!

Will man die Taufe unter einen andern Gesichtspunkt stellen, z. B. als Symbol des Eintrittes in die Kirche, als *janua Ecclesiæ*, auch dann keine Schwierigkeit. So gefaßt, verleiht die Taufe Allen das Recht auf die Segnungen der Kirche, den Empfang der übrigen Sakramente; sohin dem Weibe auch das Recht auf jenen besondern Segen, der in der Kirche durch Marias Verdienst für es niedergelegt ist. Anderes mag der Leser sich selbst ausführen. —

An das erste schließen wir sofort das letzte Sakrament an: die Ehe. Von vorn herein wird Jeder erwarten, daß bei diesem Sakramente der Segen Marias am handgreiflichsten hervortreten müsse. So ist es in der That. Die beiden großen Prärogativen der sakramentalen d. h. christlichen Ehe sind die Monogamie und die Unauflösbarkeit. Es gehört wenig Nachdenken dazu, um einzusehen, daß diese beiden Vorzüge der sakramentalen Ehe in vorzüglichem Grade, ja eigentlich und direkt nur, dem andern Geschlechte zu Gute kommen. Dies geht so weit, daß vor und außer dem Christenthum, wo allein noch von einer Gesetzmäßigkeit der Polygamie und Ehescheidung Rede sein kann, beide durchaus nur als, wenn auch nur vermeintliche, Vorrechte des Mannes gegen das Weib angesehen wurden. Polygamie ist Vielweiberei, und Polyandrie so widernatürlich, daß sie kaum historisch nachgewiesen

werden kann. Ehescheidung war gesetzlich nur das Recht des Mannes, das Weib zu verstoßen; daß das Weib den Mann entlasse (eigentlich ihm entlaufe) galt auch außer dem Christenthume für ein Zeichen furchtbarer Entartung. Die sittliche und sociale Unterdrückung und Entartung des Weibes außer dem Christenthume hängt, wie der Kundige weiß, aufs tiefste mit der durch Polygamie und Ehescheidung ausgesprochenen Minderstellung des andern Geschlechtes zusammen; und indem das Christenthum jene beiden Auswüchse vom Institute der Ehe abschneidet, hat es das Weib in allen wesentlichen Beziehungen und Rechten des ehelichen Verhältnisses dem Manne ebenbürtig zur Seite gestellt, und dadurch die Emanzipation des Weibes in jenem Sinne, in welchem davon unter Christen einzig die Rede sein kann, bereits vollzogen; also direkt dem Weibe die allergrößte Wohlthat erzeugt, und freilich, da mittelbar dieselbe durch das Weib wieder dem Manne und der Menschheit überhaupt zu gute kommt, damit indirekt zugleich für die Gesellschaft überhaupt, das tiefste Bollwerk und Fundament jeglicher wahren Gesittung und Cultur gelegt. Die Monogamie und Unauflöslichkeit der sakramentalen Ehe, denn nur diese hat jene Prärogativen, bezeugen sich hier im Allgemeinen schon als Segnungen Marias. Indes wir können auch eine specielle gratia matrimonialis fürs Weib ohne Mühe aufweisen. Denn, daß trotz aller Begünstigungen des schwächern Geschlechtes im Christenthum, das Joch der Ehe dennoch schwerer auf dem Weibe lastet, als auf dem Manne, ist eben so anerkannt, als durch den einfachen Hinweis auf den Schmerzensantheil des Weibes bei dem durch den Gebrauch der Ehe erfolgenden Generationsproceß einleuchtend. Wird aber in dem Sakramente der Ehe alle jene Gnade verliehen oder doch garantirt, um die Beschwerden des Ehestandes gottgefällig zu ertragen, so doch gewiß dem Weibe auch die Gnade, jene Mühen und Leiden, welche sie als ihren besondern Theil zu tragen hat, insbesondere verdienstlich zu verwerthen. Diese ist aber die gesuchte specifische Gnade, welche aus der marianischen Thätigkeit, als ihrer Verdienstursache, fürs Weib entspringt.

Was die Firmung anbetrifft, so muß sie uns als Complement der Taufe gelten; und ihre Gnade als Vermehrung und Vollendung der Taufgnade, für das Bekenntniß Christi nach außen, und für den Kampf gegen die Versuchungen von außen, beim Eintritt aus der Unschuld der Kindheit in das reife Lebensalter. Somit ist das specifisch Marianische oder Weibliche hier nach denselben

Grundsätzen zu beurtheilen, wie bei der Taufe; und ein besonderer Nachweis überflüssig. Wollen wir aber doch irgend einen bestimmten Zug, so ist sicher das, was die herangereifte Jungfrau, die natürlich schwächer ist als der Jüngling, den Reizen der Verführung gegenüber stärkt und aufrecht hält, so daß sie durchgängig gegen den Jüngling nicht zurücksteht, ein *specificum marianischer Firmungsgnade*, deren charakteristische Eigenthümlichkeit überhaupt das *robur spiritus* ist.

Am meisten tritt das Marianische zurück bei den noch übrigen zwei Sacramenten, dem Bußsacramente und der h. Delung. Allein dies verstößt nicht gegen unsere Theorie; ist vielmehr nach der Natur dieser Sacramente ganz in der Ordnung. Beide, die Buße, wie die h. Delung, sind Sacramente des Sündenerlasses; erstere wesentlich und einzig, letztere doch zugleich auch. Als Sündenerlaß-Sacramente haben beide keine eigenthümliche *gratia sacramentalis*, oder richtiger ist eben dies ihre eigenthümliche Gnaden-Wirksamkeit, daß sie die Sünden erlassen, d. h. die Hindernisse wegräumen, welche sich der Wirksamkeit der übrigen Sacramente, deren besondere Gnaden *per characterum* im Empfangenden, wenngleich vielleicht latent, vorhanden sind, entgegen stellen. So ist denn ihre eigenthümliche Gnade devolvirt auf jene vorausgesetzten Gnadenwirkungen der andern Sacramente, und daher der besondere Antheil Mariens ebenfalls auf diese übertragen. — Die h. Delung ist aber außerdem noch das Sacrament des Todes, d. h. gibt die nöthige und zuträgliche Gnade für den Austritt aus diesem Leben und zur siegreichen Bestehung des Todeskampfes. Wir haben aber wiederholt gesehen, daß im Tode, und daher auch in den Umständen des Todes, der Unterschied des Geschlechtes außer Rechnung bleibt, daher in dieser Beziehung von einer besondern marianischen Gnade nicht wohl die Rede sein kann.

So haben wir, mit Ausnahme eines einzigen, das specifisch Marianische bei allen h. Sacramenten, sofern es ihre Natur und Bedeutung mit sich bringt, nachgewiesen. Wir mußten uns mit einigen dürftigen Skizzen begnügen, weil der Raum eine größere Ausführung nicht gestattet. Allein auch dies Wenige hat hoffentlich den besondern marianischen Segen, wie er in der Kirche für Marias Geschlecht wirksam durch ihre Heilmittel niedergelegt ist, erkennbar genug hervortreten lassen. Es erübrigt ein Sacrament, die Priesterweihe, an dessen Vollmacht und Gnade Marias Geschlecht nicht



nur keinen besondern, sondern nach dem bekannten Dogma der Kirche, welches das Weib vom Priesterthume ausschließt, gar keinen Antheil hat. Bleibt denn bei diesem Sakramente unsere Theorie gegen ihre Anforderungen zurück? Oder läßt sich dennoch auch beim Sakramente der Weihe das Marianische entdecken? Und wenn, wie und wo ist dasselbe zu suchen? Wir wollen sehen. Die Beantwortung dieser Fragen fällt dem folg. Hptst. zu.

---

Drittes Hauptstück.

**Mariens Verhältniß zum kirchlichen Priesterthum.**

---

§. 33.

a. Mit der Einheit der Kirche und der einheitlichen Reihe der h. Sakramente ist die Einheit des kirchlichen Priesterthums von selbst gegeben, oder richtiger ausgedrückt: da das Priesterthum (im weitern Sinne, als sacerdotium überhaupt) mit seiner apostolischen Succession am Ende doch die eigentliche Stütze und das Bollwerk für den Bestand der Kirche, und der menschliche Träger der sakramentalen Gnade ist, so bildet die Einheit des Priesterthums eben die Voraussetzung jener andern doppelten Einheit. Es gibt kein zwiefaches Priesterthum, ein gemeinsames für Alle ohne Unterschied des Geschlechtes, und daneben ein zweites, specifisch weibliches Priesterthum\*).

---

\*) Was als ein solches vielleicht erscheinen könnte: — die Diaconissen-Anstalt der alten Kirche — ist es in der That nicht. Die Diaconissen hatten keine priesterliche Qualität; ihr Institut ist Stiftung der Apostel. Von ihnen und den zu ihrer Stellung erforderlichen Eigenschaften ist mehrmals in den Pastoralbriefen die Rede, vgl. 1. Tim. 3, 11 ff.; 5, 10 ff. Ihr Name ist nicht biblisch, sie heißen dort vielmehr *χρηαί*, *viduæ*. Ihre Verrichtungen bestanden außer Kranken- und Armenpflege hauptsächlich im Privatunterricht weiblicher Katechumenen und gewisser Hülfeleistung bei deren Taufe, und können sie höchstens als Organe des Priesters für den weiblichen Theil der Gemeinde gelten. Ihre Bestallung geschah allerdings fast in gleicher Weise wie die zum Diaconate. Allein obgleich sie dem Namen nach die *χειροτονία* hatten, so war doch damit, nach bestimmter Erklärung der Väter, keine sakramentale Priesterweihe intendirt, vgl. Ephiph. hær. 89: «obwohl es in der Kirche eine Ordnung der Diaconissen gibt, so ist sie nicht

Das ist unumstößliche Thatsache. Von vorn herein könnte es allerdings den Anschein gewinnen, als ob nach unserer Theorie in der Kirche neben dem allgemeinen, ein eigens für das Weib berechnetes untergeordnetes, secundäres Priesterthum zur besondern Vermittlung der marianischen Gnade bestehen sollte; ja es könnte aus der unanzweifelbaren Einheit des bestehenden Priesterthums ein höchst scheinbarer Einwand gegen die Wahrheit unserer ganzen marianischen Theorie erhoben werden. Man könnte argumentiren: wenn beim Sündenfall und der Erlösung die Zweitheilung nach den Geschlechtern eingehalten, und auf diese, um Mariens Weltstellung zu begreifen, so großes Gewicht gelegt werden soll, so muß diese Dichotomie doch auch endlich im dritten Stadio, bei der Heiligung, zum Vorschein kommen, und muß sohin auch ein zwiefaches Priesterthum dargethan werden. Das Nichtbestehen eines solchen spricht gegen die ganze Anlage. — Indes obwohl wir nicht leugnen, daß denkbarer Weise nach unserer Theorie ein zwiefaches Priesterthum bestehen könnte, so erkennen wir doch in der Einheit desselben durchaus keinen zwingenden Gegengrund gegen unsere Anschauung Mariens. Denn von einer förmlichen Nothwendigkeit eines zweiten, weiblichen Priesterthums

---

zur Verwaltung des Priesterthums oder auch nur zu irgend einer derartigen Verrichtung gegründet.» Man wählte zu solchen meist erprobte betagte Personen, Wittwen und Jungfrauen, welche dann zugleich Pfündnerinnen der Kirche zu sein pflegten. Das Institut erlosch plus minus mit dem 8. Jahrh., theils wegen vorgekommener Mißbräuche, mehr aber noch, weil die veränderten Zeitumstände (allgemeine Einführung der Kindertaufe u. dgl.) die Anstalt entbehrlich machten. — Noch weniger ist an unsere s. g. geistlichen Personen des andern Geschlechts, welchen Namens immer, zu denken. Sie haben durchaus keinen eigentlich priesterlichen Charakter. Daher auch die Vorsteherinnen solcher Frauenklöster und Genossenschaften durchaus keine hierarchische, d. i. jurisdiktionelle Gewalt über ihre Untergebenen haben. Ihre Gewalt ist einfach nur eine ökonomische und gesellige Ueberwachung, und bedarf, um auch nur einen religiösen Anstrich zu bekommen, selbst wieder priesterlicher, also männlicher Oberaufsicht. Daher sind die religiösen Frauenorden nur Laien-Verbrüderungen (Verschwesterungen), welche durch die feierlichen Gelübde die kirchliche Garantie bekommen. Ist je ein Mehr vorgekommen oder präntirt worden, so war und ist es ein Exceß und Abusus. Doch man konnivirt schon gern der Schwäche des auf das Äußere, Namen und Rang, gerichteten Frauenvolkes. Und selbst die Kirche hat ihr Rechnung getragen, indem sie Personen dieses Standes durch den kirchlichen Ehrennamen *sexus devotus* auszeichnet; und eine gewisse äußere Nebenordnung derselben mit dem Klerus duldet.

kann auch bei dieser Auffassung nun einmal gar nicht die Rede sein. Gott, und näher der h. Geist, spendet alle und jede Gnade durchaus frei und unabhängig, er spendet sie bei der gefallenen und wiedererlöseten Menschheit allerdings mit Rücksicht auf das erlösende Verdienst Christi, und, fügen wir bei, casu quo unter Rücksicht auf das miterlösende Verdienst Mariens. Allein was die äußere und menschliche Vermittlung dieser Gnaden betrifft, so hat Gott durch Stiftung der Kirche und Einsetzung der Sacramente als Gnadenmittel, keineswegs um uns so auszudrücken, sich die Hände binden wollen noch können; er ist und bleibt durchaus unabhängig auch betreffs der Weise und des Mittels der Gnadenverleihung. So wenig Gott die Ertheilung der von Christo verdienten Gnaden an das äußere Zeichen des Sacraments knüpfen mußte, und so wenig er, indem er es für die Regel gethan hat, es sich unmöglich gemacht hat, auch außer den Sacramenten die Gnade Christi zu verleihen, eben so wenig kann von einer göttlichen Nothwendigkeit die Rede sein, die besondere Gnade Marias, an besondere Zeichen zu knüpfen, und für deren Verwaltung ein besonderes Priesterthum einzusetzen. Dies geht so weit, daß nach bestimmter Lehre unserer Kirche selbst, auch außerhalb der sichtbaren Kirche, also ohne alle Sacramente, ausnahmsweise die Gnade der Erlösung von Gott verliehen werden kann und verliehen wird. Also eine Nothwendigkeit eines secundären Priesterthums, dessen Nichtbestand sofort unsere Theorie umstürzen würde, kann gar nicht behauptet werden. Die Thatsache der Einheit und Gemeinsamkeit des bestehenden Priesterthums haben wir als göttliche Anordnung einfach hinzunehmen; und könnte höchstens Nachfrage nach Gründen der Angemessenheit und Congruenz für diese göttliche Anordnung eines einheitlichen Priesterthums geduldet werden. Mit Bescheidenheit, da wir Gottes Rathschlüsse nicht ergründen, ist solche Nachfrage zulässig. Und obwohl es nicht strenge zu unserer Aufgabe gehört, so wollen wir unsere Gedanken darüber doch nicht vorenthalten. 1. Die Aus- und Durchführung des gesammten Werkes der Erlösung, so weit sie eine göttliche Thätigkeit ist, fällt nach trinitarischen Principien nothwendig (per appropriationem) dem h. Geiste zu. Dieser aber ist nur Einer. Daher scheint es angemessen, daß er um Christi Werk, und in Verbindung damit Mariens Werk, auszuführen, auch nur einheitliche menschliche Organe seines Wirkens sich wählt. Also. In diesem Argumente liegt wohl etwas Wahres, aber genü-

gend ist es nicht: denn es ist noch nicht abzusehen, warum der h. Geist, um Mariens Werk insbesondere auszuführen, nicht auch Weiber als seine Organe mit seiner Vollmacht und Gnade ausrüsten könne. 2. Mit dem Priesterthume ist unzertrennlich ein geistliches Dominium (außer dem öffentlichen Lehramt, das wir auch zu diesem rechnen), mit der hieratischen ist eine hierarchische Gewalt verbunden. Nun ist aber das Weib nach der physischen Natur seines Wesens nicht geeignet, ein dominium oder regimen zu bekleiden. Die Herrschaft ist des Mannes, vgl. 1. Cor. 7, 1—11. Nach der Sünde, wie wir früher S. 9 ff. auseinandergesetzt, ist das allerdings richtig, und selbst nach dem kreatürlichen An-sich gar nicht zu beanstanden. Da nun mit der Erlösung die Gleichstellung des Weibes mit dem Manne in dieser Beziehung noch nicht sofort gegeben, sondern erst als Ziel erreicht werden soll, so würde dies Argument vielleicht entscheiden. Allein weil bei dem (gedachten) secundären Priesterthum des Weibes es sich ja nicht um ein geistliches Regiment des Weibes über den Mann, sondern des einen Weibes über das andere, handeln würde, so befriedigt auch diese Darstellung nicht völlig. 3. Der tiefste Grund möchte nach meinem Dafürhalten darin liegen: Beim Bestande jenes (bloß angenommenen) doppelten Priesterthums würde es sich von selbst verstehen, und zwar eben nach den Prinzipien unserer Theorie, daß das zweite im Zusammenhange und in innerer Abhängigkeit vom erstern zu denken wäre. Wenn kein solches Band der Vereinigung zwischen beiden vorhanden wäre, so würde die höhere Einheit und Ganzheit der Kirche, und damit der Heilsanstalt, auseinander fallen. Wie könnte aber ein solches Band zwischen den Trägern des einen und des andern Priesterthums vorstellig gemacht werden? In der Naturordnung ist das Band, welches Heva an Adam knüpft, das Band der natürlichen Ehe; in dem Erlösungswerke ist das Band, das Maria an Christus knüpft, das Band der übernatürlichen Mutterschaft und Sohnschaft. Woher wollten wir das Band zwischen den Priestern und den hypothetischen Priesterinnen nehmen? Ein inneres, reales Band müßte es jedenfalls sein. Die Ehe, der Gedanke daran liegt nahe, könnte es nun einmal nicht sein, weil sie der Naturordnung angehört, weil sie eben das Vehikel der Uebertragung des Verderbens ist, das in der Gnadenordnung geheilt werden soll, und weil endlich überhaupt das eheliche nicht mehr das ideale Verhältniß der Geschlechter zu einander in der erlöseten Menschheit bezeichnet. Vgl. S. 202 f. Daher scheint mir, daß die

Einheit des Priesterthums darum von Gott vorgezogen worden, weil ein solches Band höherer Einheit zwischen den Trägern des einen und des andern Priesterthums nicht wohl zu erreichen war.

Uebrigens aber nehmen auch wir die Thatsache des einheitlichen Sacerdotii einfach hin. Gegen unsere Theorie verstößt sie nicht. — Von diesem einheitlichen Priesterthume ist nun, nach Lehre und Uebung der Kirche, das Weib schlechthin ausgeschlossen. Wir behaupten nun aber: diese Einheit vorausgesetzt, erklärt unsere Theorie das Ausgeschlossensein des Weibes von der priesterlichen Gnade und Vollmacht vollständig, und befriedigend wohl nur sie. Anstatt uns also hier verwirren zu lassen, entnehmen wir aus der Einheit des kirchlichen Priesterthums in Verbindung mit dem Ausschlusse des Weibes von demselben, ein neues und nicht das schwächste Argument für unsere Theorie. Zuerst die dogmatische Lehre, und dann die Verständigung darüber von unserm mariologischen Gesichtspunkte aus.

b. Der Ausschluß des andern Geschlechtes vom christlichen Priesterthume ist zwar kein feierlich erklärtes Dogma; zur feierlichen Sanction fehlte der Kirche überhaupt, und insbesondere auch auf dem Tridentinum, die Veranlassung; weil ihre diesfällige constante Uebung von den Reformatoren nicht behelligt ward. — Daher finden sich bei einzelnen Theologen wirklich noch wohl Erörterungen darüber, ob denn das fromme Frauenvolk nicht wenigstens zu den niedern Weihen und zum Subdiaconat, zugelassen werden dürfe! — Allein die gänzliche Ausschließung desselben steht nichts desto weniger praktisch und theoretisch fest, und muß als *sententia fidei proxima*, die keine Meinungsverschiedenheit duldet, angesehen werden. Als Markosier, Montanisten, Collyridianer Frauen zu geistlichen Verrichtungen und zum Lehramte zuließen, haben die Väter heftig gegen solchen abenteuerlichen Unfug geeifert; geschweige daß je so etwas im Schooße der Kirche geduldet wäre. Und wer sich daran erinnert, wie lange es dauerte, bevor man sich über die Gültigkeit einer von Frauen vorgenommenen Nothtaufe (zu deren Spendung an sich nichts Priesterliches gehört) verständigte, ja daß solche noch jetzt, wie es scheint, im Morgenlande für unzulässig gehalten wird, der sieht ein, daß wir hier durchaus reine Sache haben. Die Tragweite dieses Glaubenssatzes ist nun nicht bloß, daß etwa die Kirche, aus Rücksichten der Klugheit und Vernünftigkeit, durch ihre Bestimmungen das andere Geschlecht vom Priesterthum excludirt habe, sondern geradezu: das Weib ist absolut untauglich und unfähig, die Trägerin priester-

licher Gnade und Vollmacht zu sein. Falls also, aus Versehen oder durch absichtlichen Betrug und Verstellung, die h. Handlung der Ordination an einem Individuum dieses Geschlechtes vorgenommen würde, so wäre sie null und nichtig: und alle von ihr vollzogenen priesterlichen Handlungen wären eitel Schein und Täuschung\*). Der Beweis ist sehr leicht. Die Apostel haben, (da es um eine Maßregel handelt, welche wesentlich die Sacramente berührt, also: nach dem Willen und im Auftrage des Herrn) das zweite Geschlecht nicht nur stillschweigend ausgenommen, sondern ausdrücklich ausgeschlossen vom Priesterthum. Die Hauptstellen 1. Cor. 14, 34—35 u. 1. Tim. 2, 12 — an ersterer wird dem Weibe ein unbedingtes Stillschweigen in Betreff des öffentlichen Lehramtes, das ein Bestandtheil der priesterlichen Vollmacht ist, auferlegt; und an zweiter ihr das dominium, und die hierarchische Gewalt ist ein wahres dominium, schlechthin untersagt — lassen durchaus keine Ausflucht übrig. Das Weib ist also jure divino vom Priesterthum ausgeschlossen. Nun aber fragt sich, ob diese Exclusion bloß eine positive, vom Stifter des Christenthums ausgesprochene, Anordnung bezeichnen soll, oder ob eine solche auch jure naturali begründet sei. Mit andern Worten: ob wir uns aus der Natur der Sache, und der Stellung des Weibes in der Menschheit, und ihren physiologischen Bezügen zum ersten Geschlechte, darüber orientiren können. Wir müssen uns hier für das Letztere entscheiden. Zwar lassen sich ohne Mühe genügende Ziernlichkeitsgründe für eine derartige positive Verfügung des Herrn auffinden. Mit Recht sagt man: die Bürde des Priesterthums ist für die schwachen Schultern des Weibes zu schwer; mit Recht verweist man auf den Leichtsinn, den Wankelmuth, die Gefallsucht und (um nicht lauter Tadelnswerthes zu nennen) die natürliche Schamhaftigkeit des andern Geschlechtes, um seine Untauglichkeit für Bekleidung kirchlicher Aemter zu begründen; unser Gefühl sträubt sich absolut dagegen, in manchen Momenten der Pastoration, z. B. bei Verwaltung des Bußsakramentes, ein Weib uns zu denken. Indes

---

\*) Wem fällt hier nicht das Märchen von der Päpstin Joanna ein! Euden in seiner «Geschichte der Deutschen» bemerkt bei diesem Anlaß: «wenn ein Dogma daran hängt, so muß es aufgegeben werden.» Ein Dogma hängt allerdings daran. Es muß auch etwas aufgegeben werden; nur nicht das Dogma, sondern die alberne Märre, wie sie denn längst von allen verständigen Leuten aufgegeben ist.

solche Rücksichten werden allein bei tieferm Nachdenken nicht befriedigen. Nicht selten zeigt sich, ob auch nur ausnahmsweise, in Weibern ein Grad von Muth, Stärke und Männlichkeit, um von Frömmigkeit gar nicht zu sprechen, daß ihnen nicht durchaus jede intellektuelle und moralische Tüchtigkeit fürs Priesterthum abgesprochen werden kann; und könnten jene oben angedeuteten Ungehörigkeiten durch kirchliche Satzungen beseitigt werden. Man dürfte wenigstens hieraus noch immer nicht folgern, daß ein Weib unbedingt nicht Trägerinn und Vermittlerin sakramentaler Gnade, d. h. Priesterinn, sein könne. Sollte nun hier der Wille des Stifters eintreten, so würde derselbe freilich an sich genügen. Da aber bekanntlich nicht nur in den heidnischen Culten Priesterinnen häufig genug vorgekommen sind, sondern auch im N. T. zwar nicht gerade Priesterinnen, aber doch Prophetinnen und öffentliche Lehrerinnen (Debora, Hulda) erwähnt werden, so läge in einer solchen positiven, wenn nicht durch die Natur der Sache geforderten, Ausschließung offenbar eine relative Zurücksetzung des Weibes im Christenthume. Zu einer solchen Auffassung wird sich nicht leicht Jemand verstehen, da ja das Christenthum, wie wir oft genug angedeutet haben, und worüber unter denkenden Menschen nur eine Stimme ist, erst das Weib wieder zu Ehren bringt, und sonst in allen Beziehungen begünstigt. So muß denn wohl jene Beschränkung in der Ordnung der Natur begründet, und das Weib, bloß seines Geschlechtes wegen, fürs Priesterthum untauglich sein. So ist es.

c. Es ist die von uns vertretene Grundanschauung über die Stellung des Weibes, welche sich als leitender Faden durch unsere ganze Abhandlung hindurch gezogen hat, diese: Vom Weibe kann nur das Weib vertreten, vermittelt, repräsentirt werden, während der Mann die ganze Gattung, sein eigen Geschlecht mit Einschluß des weiblichen, darstellt. Das ist das allgemein gültige Grundgesetz des Verhältnisses beider Geschlechter zu einander und zur ganzen Gattung, wie es sich in den Capitalfakten der menschlichen Geschichte wieder und wieder abspiegelt. Wir sind diesem Gesetze gleich Anfangs bei der Geschichte des Sündenfalles begegnet, und haben es unter biblischer Grundlage nach Gen. 3, 16 ff. dort S. 3 S. 11. begründet; unsere ganze Auffassung der Person und Thätigkeit Mariens fußt wesentlich auf diesem Gesetze. Die Anwendung dieses Gesetzes aber erklärt sofort die Ausschließung des Weibes vom Priesterthum. Denn sobald wir uns daran erinnern, daß das sacerdotium nur ein ministerium Christi, und der Priester sohin berufen

ist, Christi Thätigkeit *werkzeuglich*, aber als menschliche Person, fortzuführen, so folgt alsbald, daß auch in dem Priesterthume der Kirche, eben so wie in der Thätigkeit Christi, eine repräsentative, vermittelnde Vollmacht und Kraft liege, sohin jenes Gesetz hier Anwendung finde. Unter Voraussetzung nun also, daß das Priesterthum der Kirche ein einheitliches, allen Menschen ohne Unterschied des Geschlechtes die Gnaden der Erlösung durch Verwaltung der Sacramente zu vermitteln bestimmtes, sein sollte, mußte das Weib, welches, wenn überhaupt, nur sein Geschlecht vertreten kann, schlechthin von selbem ausgeschlossen sein. Die Folgerung ist eine so strikte, daß wir jedes weitere Wort für überflüssig halten. Uebrigens treffen wir hier wieder mit einer positiven biblischen Begründung zusammen. Ueber die Stellung des Weibes verbreitet sich der h. Paulus vorzüglich 1. Cor. 11, 1—17 vgl. bes. v. 8 u. 9: *non enim vir ex muliere est, sed mulier ex viro; etenim non est creatus vir propter mulierem, sed mulier propter virum.* Der Apostel will sagen: Nicht uranfänglich bestand bei der Schöpfung der Unterschied der Geschlechter, sondern im männlichen, Adam, war das weibliche eingeschlossen. Denn das Weib ist aus dem Manne hervorgegangen, und darum bereits vor der Sünde ihm untergeordnet (d. h. nach dem kreatürlichen An-sich, ihre Gleichstellung dankte sie einem besondern Ursegem cf. supra S. 9 f.). Das Weib ist, wohlverstanden qua Weib, nach seiner geschlechtlichen Beziehung (es gilt nicht vom Weibe, als menschlichem, freipersonlichem Individuum) nicht Selbstzweck, sondern für den Mann da; das ist die Idee Gottes vom Weibe laut der Schöpfungsgeschichte. Das Weib kann daher höchstens nur ihr Geschlecht vertreten (Eva, Maria), während der Mann, als übergeordnet dem Weibe, die Gesamtheit vertritt (Adam, Christus), daher kann auch das Weib, beim Bestande eines gemeinsamen Priesterthums für Alle, nicht Priester sein. Der Apostel hat auch l. c. sichtlich genug auf diese Folgerung hingewiesen. v. 3. *Omnis viri caput Christus est, caput autem mulieris vir, caput vero Christi Deus.* Christus der Gottmensch vertritt uns beim Vater; der Mann tritt in unmittelbare Beziehung zu Christo; das Weib aber nicht anders als *mediante viro* u. s. f. Nur versteht sich, damit wir den Apostel nicht mißverstehen, daß solche Nothwendigkeit männlicher Vermittlung, nicht in rein innern individuellen Beziehungen stattfindet — durch Gebet und Empfang der Sacramente kann das Weib eben so unmittelbar mit Christo in Berührung treten, als der Mann — sondern nur in kirchlich offizieller Beziehung gilt. —



So ist denn das Weib nothwendig vom kirchlichen Priesterthum ausgeschlossen, und somit gleicht sich allerdings jener Vorzug, den wir dem Weibe objektiv bei den übrigen Sakramenten haben zulegen müssen, durch diese Zurückstellung objektiv eben so wieder aus. Wir müssen uns aber erlauben, den Leser auf die oberflächliche Weise, womit die gewöhnliche Dogmatik über den gewiß bedeutsamen Lehrsatz, der das Weib von der Vollmacht und Gnade des Priesterthums ausnimmt, und der aus unserer Anschauung Mariens und ihres Geschlechtes, wie von selbst sich ergab, aufmerksam zu machen. In der Regel begnügt man sich mit der bloßen Assertion, daß diese Ausschließung sich wohl von selbst verstehe, und nicht begründet zu werden brauche. Mit solchen Mitteln kann man über Alles hinwegkommen. — Doch wir kehren zu Maria zurück.

d. Mit ihrem Geschlechte wäre also auch Maria vom Priesterthum ausgeschlossen; und sie stände in gar keiner Beziehung zu diesem Sakramente. Nicht doch. Denn einmal für ihre Person nehme ich gar keinen Anstand, ihr den priesterlichen Charakter zu vindiziren. Maria ist Priesterin. Denn sie vertrat ja ihr Geschlecht, wengleich in Dependenz von der Gesamtvertretung durch Christum, bei dem Werke der Erlösung selbst; und das Opfer, welches sie dargebracht, ist ihre Compassion unter dem Kreuze. Aber Marias Priesterthum ist auf ihre Person beschränkt; sie hat keine Nachfolgerinnen, welche ihr besonderes Werk ausführen sollten. Grund des war die Stiftung eines einheitlichen, und darum nur Männern zu betrauenden, Priesterthums. Allein hiermit tritt Maria keineswegs außer Beziehung zu dem bestehenden Priesterthum. Denn da, wie wir im vorigen §. nachgewiesen zu haben hoffen, die Frucht des Verdienstes Mariens, an die Eucharistie und die übrigen Sakramente in einheitlicher Form devolvirt ist, so versteht sich nunmehr von selbst, daß die Gnade und Vollmacht, Mariens Segen dem andern Geschlechte durch die Sakramente zu vermitteln, den Trägern dieses einheitlichen Priesterthums gegeben werden mußte. Die Sakramente sind (als äußere Symbole) die sachlichen, der Priester ist der persönliche, Träger aller sakramentalen Gnade. Die Priesterweihe gibt Gnade und Vollmacht die Sakramente zu spenden, also selbstverstanden auch die besondere Gnade und Vollmacht, in diesen Sakramenten dem weiblichen Geschlechte die besondere Gnade Mariens zu spenden. — Dies ist der Antheil Mariens am sechsten Sakramente, and hiermit das Marianische bei allen diesen Instituten

nachgewiesen. Die Priesterweihe macht also keine Ausnahme, auch sie enthält specifisch marianische Gnade (und Vollmacht) und der Unterschied ist nur dieser, daß in den übrigen Sacramenten das Weib die marianische Gnade empfängt, in der Priesterweihe aber Männern die marianische Vollmacht gegeben wird, sie ihm sakramentaliter zu spenden. Der Priester also ist es, der den marianischen Antheil in seiner Weihe empfangen hat, aber empfangen zum Besten des Weibes. Freilich auch zu seinem eigenen, wie bald einleuchten wird. Mit einem Worte: die Nebenstellung Mariens affizirt das Priesterthum also, daß der Priester, vicarius und minister Christi, hiermit einschließlich zugleich auch minister Mariæ, Organ Mariens für ihr Geschlecht ist. Somit fällt denn auch Würde und Bedeutung des kirchlichen Priesterthums mariologisch unter eine neue Beleuchtung. Wir wollen einige, uns scheint, sehr interessante Folgerungen aus dieser Auffassung ziehen.

#### §. 34

1. Wenn der Priester der katholischen Kirche in gedachtem Sinne auch minister Mariæ, auch mit specifisch marianischer Gnade und Vollmacht ausgerüstet ist, so ergibt sich sponte sua, daß derselbe auch in einer besondern Beziehung zur Mutter des Herrn stehen, daß er vorzugsweise auf Maria angewiesen sein, also ethisch genommen, sich auch ihres besondern Schutzes erfreuen, müsse. Ja wohl der Priester ist in Kraft seiner Weihe vorzugsweise Sohn Mariens. Außer dem allgemeinen Bande der Liebe und Anhänglichkeit, welches jeden an die Königin des Himmels kettet, steht er zu ihr in näherer, engerer, vertrauterer Beziehung. Der Priester tritt mit diesem seinen speciellen Anrechte und dieser seiner besondern Angehörigkeit an Maria, auf Seiten des Weibes, und den Laien seines Geschlechtes gegenüber. Wir verweilen nicht länger bei diesem Vorzuge des Priesters, glauben aber an Herz und Gemüth derjenigen unserer Leser, welche unsere Standes- und Berufsgenossen sind, appelliren zu dürfen: ob es sie nicht mit uns freuen und erheben wird, diesen neuen Ehrenpreis der Priesterwürde an's Licht gestellt zu sehen: Maria speciali nomine anzugehören; aber wir fordern sie auch auf, das was ihnen objektiv in ihrer h. Weihe ist gegeben worden, subjektiv auszuwirken: d. h. in inniger Verehrung der Königin des Himmels dem gläubigen Volke voranzugehen, und namentlich auch behufs ihrer eigenen Herzenspflege in Beziehungen, die sich sogleich

herausstellen werden, ihre Zuflucht vor Allem zu Maria zu nehmen. Uebrigens, dünkt uns, drückt sich dies besondere Verhältniß des Klerus zu Maria, im katholischen Leben ersichtlich genug aus. Daß gerade aus der Geistlichkeit jene Männer hervor gegangen, welche jederzeit Förderung der Ehre und Verehrung Mariens sich zu einer wahren Herzensangelegenheit machten, mit einem Interesse, das der gewöhnliche Gläubige kaum begreift, mit einem unwillkürlichen Drange und Eifer, über dessen Sinn sie mitunter selbst nicht vollkommen klar sein mochten, das ist hierdurch erklärt. Und wen braucht es noch Wunder zu nehmen, daß die kirchliche Liturgie, welche vom Klerus ausgegangen, und vielfach zunächst für seine Bedürfnisse berechnet ist, so auffallend viele marianische Bestandtheile enthält? Statt aller mag als Anknüpfungspunkt für diese Prærogative des Priesterthums das von der Kirche adoptirte Gebet des h. Augustin dienen: Sancta Maria . . . ora pro populo, interveni pro clero, intercede pro devoto (für unsern Zweck allgemein zu deuten) femineo sexu; womit die Abstufung der Beziehung der Glieder der kirchlichen Gesellschaft (Laie, Priester und Weib) zur Gottesmutter angedeutet ist. Die Natur dieses besondern Verhältnisses wird sich im Verlaufe noch bestimmter entfalten.

2. Folge dieses besondern Verhältnisses ist nun auch eine ebenso besondere und eigenthümliche Stellung des Priesters der Kirche zum Geschlechte Mariens, dem Weibe. Und diese ist zunächst eine derartige, daß aus derselben die höchste Angemessenheit, ja wir möchten sagen, eine moralische Nothwendigkeit, der priesterlichen Virginität oder des Cölibates sich ohne Mühe nachweisen läßt. — Indem der Priester minister Christi, zugleich aber für das andere Geschlecht auch minister Mariæ ist, indem neben der Gnade Christi auch die eigenthümlich marianische ministeriell in seine Hände gelegt, und er beide in Spendung der Sacramente dem Weibe vermitteln soll: so ist hiermit der Unterschied der Geschlechter gleichsam in ihm aufgehoben, er ist in Kraft seines Amtes sacramentaliter übergeschlechtlich, er ist, man erlaube den Ausdruck, als Priester, als Stellvertreter Christi und Mariens zumal, androgyn. Die priesterlich-sacramentale oder die Gnadenordnung nun aber, obwohl sie wesentlich vom Geiste ausgeht, zieht doch auch die Materie (die Natur) in ihr Bereich; und andererseits die Ordnung der Ehe, obwohl sie auf natürlichen Boden wurzelt, ragt doch auch vielfach in die geistige Ordnung der Gnade hinein. Wir hoffen, Niemand wird diese Prämisse beanstanden. Es müssen also zwischen der Gna-

denordnung, welcher das sakramentale Priesterthum, und der Naturordnung, welcher die Ehe angehört, nothwendig Berührungspunkte zu treffen. Ist dem also, dann könnte es nur eine widerwärtige Verschiebung der naturgemäßen Ordnung der Dinge erzeugen, wenn der Priester, welcher sakramental dem Weibe übergeschlechtlich gegenüber tritt, in der niedern Ordnung demselben in der Specialität des männlichen Geschlechtes angehören wollte. Und dies ist die Ehe. Haben wir oben gesehen, daß die Einheit des Priesterthums darum wahrscheinlich von Gott angeordnet ist, weil eine angemessene Verbindung zwischen den Trägern eines zwiefachen nicht wohl zu erzielen war, so zeigt sich hier, daß nun den Trägern des einheitlichen, männlichen Priesterthums jungfräuliche Enthaltbarkeit dem Weibe gegenüber, dessen Antheil am Priesterthum ihm gleichsam cedirt ist, auferlegt werden mußte. In der Weihe ist eine mystische Vermählung mit der Weiblichkeit (Mariens Gnaden- und Vollmachts-Antheil an der Priesterweihe) vollzogen, daher muß der Geweihte auf das Band natürlicher Ehe Verzicht leisten. Mit andern Worten: der Priester ist dem Weibe gegenüber, im geistigen Verstande, Vater und Mutter zugleich; wie könnte er, ob auch in einer andern Ordnung, ihr gegenüber Mann sein? Geistliche Mütter, welche mit ihm geistliche Kinder zeugten, sind durch die Einheit des Priesterthums ausgeschlossen. Oder auch, was freilich im Grunde wieder dasselbe ist, die Ehe und ihr Gebrauch bleibt an sich auf dem Boden der Natur (auch die von christlichen Eltern erzeugten Kinder sind natürliche und sündige Söhne und Töchter Adams); sofern die ehelichen Akte daher nicht speciell geheiligt werden, fallen sie sohin auch unter den besondern Fluch Hevas. Soll nun der Priester, indem er dem Weibe ministeriell in der Gnadenordnung den besondern Segen Marias vermittelt, diese speciellen Beziehungen heiligen, so darf er doch offenbar dem Weibe in der natürlichen Ordnung nicht als Mann gegenüber treten, indem hierdurch jener Fluch Hevas ja vornehmlich ins Leben gerufen wird. Das ist der Sinn des Priestercölibates vom mariologischen Gesichtspunkte. — An den Priestercölibat reiht sich dann überhaupt die Bedeutung der Virginität in der Kirche an. Zwar nicht zu dem realen und besondern, wohl aber zu einem idealen und allgemeinen Priesterthume (so wie Königthume 1. Pet. 2, 5 u. 9) ist jeder Christgläubige in der Kirche berufen ohne Unterschied des Geschlechtes. Soll also der Idee, d. h. der Gesinnung nach, Jeder und Jede des Nächsten Priester sein, so liegt

darin von selbst, daß im Christenthum das Ideal des Geschlechtsverhältnisses von dem ehelichen in das jungfräuliche verklärt ist. Nur in sofern die Zahl der Vorbestimmten noch nicht abgeschlossen, kann unter Christen die Ehe statthaft sein. Fürs Jenseits ist Agamie vom Herrn (im Gegensatz zum muhammedanischen Paradiese) deutlich verkündet, Matth. 22, 30; im Diesseits muß freilich, so lange die Gattung nicht vollzählig ist, das Werk Adams neben dem Christi fortgesetzt werden, so sehr sich immer beide durchdringen und bestimmen mögen. In der Naturordnung ist das Verhältniß der Geschlechter durch Adam und Heva präformirt, sohin als das eheliche bezeichnet; in der Gnadenordnung durch Christus und Maria, den Sohn der Jungfrau und die Jungfrau, also als das jungfräuliche dargethan. Zwischen beiden aber vertheilt sich die Bestimmung der Menschheit. Der Gesinnung nach sind Alle zu dieser höhern Auffassung des Sexuellen berufen, während eben so Alle jener niedern ihr Dasein verdanken. Wo aber jener Beruf der Idee sich nähert, da tritt sofort das *donum Virginitatis* ein, das allerdings nur Auserwählten zufällt. Dem Priester aber ist dafür eine besondere Gnade, eben die mariasche der Priesterweihe, beschieden. — Hierdurch möchte wohl am tiefsten die Nothwendigkeit priesterlicher Virginität begründet sein; es versteht sich, daß diese innere Naturgemäßheit des Cölibates sich auch nach Außen in mannigster Beziehung reflectiren werde und müsse. Indes ist es nicht unsere Aufgabe, dies zu verfolgen. Nur auf Eines machen wir aufmerksam. Man glaubt in der Regel den priesterlichen Cölibat am tiefsten aufgefaßt zu haben, wenn man sagt: das innige Verhältniß, in dem der katholische Geistliche zur Kirche steht, das ihn ganz und gar in Anspruch nimmt, gestattet ihm nicht, ein besonderes Verhältniß zu Weib und Kind einzugehen. Der Priester ist der Kirche vermählt, an ihr hat er seine Braut; an eine andere zu denken, wäre Treubruch oder doch Lockerung seines Verhältnisses zur Kirche. Ganz richtig. Allein wir glauben, wenn dieser Gedanke bis zu einer genügenden Klarheit fortgebildet wird, so trifft er mit obiger Motivirung des Cölibates im Wesen zusammen. Denn wie sich von selbst versteht, mittels der Kirche, deren Diener und Organ der Priester, ist es desselben besonderes Verhältniß zu Maria und ihrem Geschlechte, was seine Verhehlung so höchst unpassend machen würde. Die Kirche, in der auch Mariens Mutterschaft mystisch fortlebt, steht wirklich in einem solchen Verhältniß zu Christo, — sie ist nach dem Ap. Christi Braut, die er durch

sein Blut sich erkaufte hat — daß sehr wohl ihr Name an die Stelle Mariens substituirt werden kann, wenn dies Verhältniß seinen Ausdruck finden soll; und umgekehrt. Die Kirche selbst liebt es, sich unter dem Bilde Mariens Christo gegenüber anzuschauen und darzustellen. Wenn also das nähere Verhältniß des Priesters zur Kirche ihm Virginität zumuthet, so ist damit wohl insbesondere, das nähere Verhältniß zu Maria und zu dem von ihr vertretenen Geschlechte gemeint.

3. Das besondere Verhältniß des Priesters zum christlichen Weibe, sakramentaliter grundgelegt, verbreitet sich, wie für sich selbst spricht, von den Sakramenten aus auf die ganze Pastoration, und zieht alle höhern Lebensverhältnisse in sein Bereich. Das christliche Weib ist *speciali titulo* auf seinen Seelsorger angewiesen, und umgekehrt hat der Seelsorger größern Einfluß *ceteris paribus* auf den weiblichen Theil seiner Gemeinde, als den männlichen; weil außer dem allgemeinen, schon so innigen, Bande, das den Seelsorger an die seiner geistlichen Pflege Anvertrauten knüpft, zwischen Weib und Priester noch eine besondere Beziehung, wie nachgewiesen, statt findet. Jenes ist anerkannte Thatsache; wir haben die dogmatische Begründung und Erklärung hier gefunden. — Es kann nicht unsere Sache sein, weiter hierauf einzugehen; auch verkennen wir die verantwortungreiche und gefahrenschwere Stellung des Priesters, die hiermit angedeutet, nicht. Wenn irgend, so gilt's hier für den Seelsorger behutsam zu sein, und wir möchten ihm im höchsten Tone ein *caveto* zurufen. Dessen ungeachtet glauben wir doch die Wahrheit aussprechen zu dürfen, daß dieser besondere Rapport des Priesters zum weiblichen Theile seiner Gemeinde, wenn er ihn keusch und rein wahr, wenn er ihn, wie er soll, durch Mariens Vermittlung und Dazwischenkunft verflärt, auffaßt, wohl geartet ist, ihm mehr als genügenden, reichlichen Ersatz zu leisten für alle das natürlich Edle und Schöne, für die höhern Freuden des Familienlebens, für die vielen sittlichen Bildungsmomente, welche — der christliche Theologe kann sich nicht versucht fühlen, diese zu verkennen — das eheliche Verhältniß bietet, und auf die er Verzicht geleistet hat. Und andererseits wird es dem Kenner der Geschichte und dem aufmerksamen Beobachter des Lebens bei einigem Nachdenken nicht entgehen können, daß es gerade dieses besondere Verhältniß des Weibes zum Priester und umgekehrt ist, wodurch das Christenthum und die christliche Sitte in das Innere des Familienlebens, an die Tafelrunde des Hauses, in

die Kinderstube und bis in die zartesten Wechselbeziehungen des Gatten und der Gattinn, heiligend eindringen kann, so die ganze menschliche Gesellschaft an ihrer eigentlichen Wurzel durchsäuernd, reinigend und weihend \*).

4. Aus dem besondern Verhältnisse des Priesters zum Weibe entstehen für den Seelsorger nicht bloß eigenthümliche Pflichten, sondern erwachsen auch, wie wir schon andeuteten, für ihn besondere Heilsgefahren, innere und äußere Versuchungen für die Reinheit des Herzens und die Unschuld des priesterlichen Wandels. Der Leser wird uns den Beweis erlassen. Es ist gewiß, je inniger und tiefer eingreifend die Seelenführung des Weibes, desto feiner und daher gefährlicher sind die Versuchungen, zu denen sie Anlaß bietet. Wenn je, so ist es hier schwierig die Schranke zwischen Gnade und Natur zu unterscheiden, und kann die Natur die Erscheinungen und Aeußerungen der Gnade in höchst täuschender Phantasmagorie nachbilden. Wehe dem Seelsorger, welcher sich hier durch den Trieb, der aus Fleisch und Blut stammt, und kleidete er sich auch in einen Engel des Lichtes, berücken und verblenden läßt. Ach leider, die traurige Erfahrung zeigt, daß einzelne geweihte Söhne der Kirche, auch solche, die anfangs ein Besseres in Aussicht stellten, gerade diesen Versuchungen unterlagen, und, indem das, was im Geiste anfing, fleischlich endete, schmäählich zu Grunde gegangen sind. Die Kirche weint über sie blutige Thränen. — Es war ihre Schuld. Denn wo in der Gnadenordnung ein Bedürfniß, da ist auch dessen Befrie-

---

\*) Die Lüge und der Irrthum ziehen all ihre Kraft aus dem Scheine von Wahrheit, womit sie sich zu umkleiden oder zu vermischen wissen. Die nackte Unwahrheit könnte nur empören. — Die von uns angebeutete Stellung des Weibes zum Priester ist es, welche vor einigen Jahren der Jesuitenfeind Quinet, Prof. an der Universität zu Paris, in seiner berühmten Schrift: «Das Weib, der Priester und die Familie» ins Gemeine verzerrt und zum Haß gegen den Klerus ausgebeutet hat. Da gilt denn der Priester als der Störenfried des Familienlebens, der durch seinen Einfluß auf das Weib (vor Allem mittels der Beichte) in alle Geheimnisse desselben sich eindrängt; ja er figurirt als der Galan, welcher im Namen Gottes, dem das Herz des Menschen allein gebühre, dem Gatten die Liebe der Gattinn zu eignen Gunsten wegstiehlt! Wahrhaft teuflisch. Werden so die heiligsten Beziehungen ins Fleischnliche und Schmutzige umgeseht, da ist der Frivolität ein weites Feld geboten. Die Dublin Review nannte seinerzeit das Pamphlet ein «funestes» Buch. Wirklich es ist funest, wenn das Göttliche diabolisch karrikirt wird.

digung; in der Kirche ist nirgendwo Pflicht ohne entsprechendes Recht; keine aus Pflichterfüllung entspringende Versuchung und Gefahr, welche nicht ihr Antidotum zur Seite hätte. Walten also hier specielle Gefahren ob, so auch specielle Gnaden. Und das besondere *auxilium gratiae*, kraft dessen der Priester, wenn er treu mitwirkt, ungestraft durch alle diese Reizungen und Versuchungen hindurchgehen wird, das ist eben der specifisch-marianische Gnadenantheil beim Sakrament der Weihe (genauer in der h. m. Gnade, welche es verleiht, wird dies *auxilium gratiae*, als aktuelle Gnade, zugesichert). Also die *gratia sacramentalis* der Ordination, in so fern sie diesen, aus dem durch das Amt gebotenen Verhältnisse des Priesters zum Weihe entspringenden, Heilsgefahren gegenübertritt, ist die specifisch marianische Gnade beim Sakrament der Priesterweihe, so wie die marianische Vollmacht bei demselben es ist, den besondern Segen Mariens, in der Spendung der übrigen Sakramente, dem Weihe zu vermitteln. In welcher Beziehung ist also, subjektiv und moralisch genommen, der Priester vorzugsweise auf Maria und ihre Verehrung hingewiesen? Die Antwort ist da: in Beziehung auf seine priesterliche Virginität.—Möchten meine Berufsgenossen, welche dies lesen, den Wink sich zu Nutzen machen. Versuchungen dieser Art werden und können nicht ausbleiben. Laßt uns bei solchen Anfechtungen hinblicken auf die Königin des Himmels, das Muster aller Unschuld, laßt uns der gütigen Mutter unsere Noth und Bedrängniß klagen, und von ihrer mächtigen Fürsprache erbitten und erwarten, daß es uns vergönnt sein möge, ein wahrhaft priesterliches Leben, das da sein soll das Leben eines Engels im Fleische, zu führen. Die Gnade Christi, durch sie vermittelt, ist in unserer h. Weihe durch Handauslegung des Bischofes grundgelegt, die Gnade „in der wir es ertragen können (1. Cor. 10. 13);“ an ihrer Verwirklichung zur Zeit des Bedarfs kanns nicht fehlen. Thun wir treu das Unserige, und wir werden die Krone erringen. — Das ist im Wesentlichen Marias Verhältniß zum kirchlichen Priestertume.



## Viertes Hauptstück.

## Sinn und Bedeutung des hyperdulischen Cultes.

## §. 35.

Vom Sacramente gehen wir endlich zum Culte über. — Die katholische Lehre kennt einen doppelten religiösen Cultus: die Anbetung, welche Gott gebührt, und die einfache Verehrung, welche den Geschöpfen zugewendet wird: *Cultus Iatriae* und *cultus duliae*\*). Die Verehrung Mariens, der Mutter des Herrn, erhält in der Kirche die eigene Bezeichnung: *cultus hyperduliae*, oder *hyperdulicus*; und ist diese Bezeichnung so ausschließlich, daß Verehrung Mariens und hyperdulischer Cult völlig gleichbedeutend sind. Wie ist diese Bezeichnung zu verstehen, und wie ist die Verehrung Mariens aufzufassen?

Die Verehrung Mariens in der Kirche ist kein Iatrischer Cult. Maria ist, wenn auch bei weitem das vorzüglichste (von der Menschheit Jesu abgesehen) aller Geschöpfe, creatürlich; und daher kann der Allerseligsten die Anbetung oder der Iatrische Cult nicht zukommen. So unermesslich hoch daher die Verehrung Mariens in der Kirche auch gestellt war und ist, niemals sind ihr göttliche Verehrung und göttliche Attribute zuerkannt worden. Draußen zwar erzürnt man sich sehr über die in der katholischen Kirche bestehende Verehrung der Mutter Gottes; man wirft der Kirche Mariolatrie vor, wenn auch nicht in der Theorie, so doch in der Praxis. Es geschieht nur,

\*) *Λατρεία*, von *λατρεύειν*, heißt «der Dienst,» namentlich der öffentliche, offizielle, insbesondere aber, auch schon im klassischen Heidenthum, der religiöse oder Gottesdienst; *δουλεία* bezeichnet freilich gleichfalls den Dienst; so weit bedeuten etymologisch beide Ausdrücke dasselbe. Aber in dieser Gegenüberstellung soll das Dienstverhältniß auf verschiedene termini bezogen werden. Beim Iatrischen Culte denkt man an das Dienstverhältniß, also die Abhängigkeit, des Verehrenden vom Verehrten; beim dulischen Cult an das Dienstverhältniß des Verehrten selbst, natürlich in Beziehung auf Gott. Der dulische Cult ist eigentlich ein theodulischer. Weil die Heiligen Gottes Diener, *θεοῦ δούλοι*, sind, darum verehren wir sie; es ist eine Verehrung Gottes in seinen Knechten. So gefaßt, ist die Bezeichnung «dulischer Cult» sehr geeignet, die Abhängigkeit und Relativität der Heiligenverehrung von dem Gott schuldigen Culte auszudrücken. Das Weitere gehört nicht hieher.

weil man nicht unterscheiden kann oder will. Solche Vorwürfe können nicht die Lehre der Kirche, sondern höchstens nur einzelne unvorsichtige, aber meist gut gemeinte, Aeußerungen und Uebungen der Privaten, welche nicht mit dem kritischen Auge des Verstandes, sondern mit der Hingabe des Herzens, beurtheilt werden wollen, treffen. Sind Einzelnen ungenaue Ausdrücke, welche auf wahrhafte göttliche Natur hinweisen, z. B. selbst die Bezeichnung Dea, entschlüpft, so hat sie die Kirche nicht zu vertreten. Als im 4. Jahrh. eine eigentliche Anbetung der jungfräulichen Mutter unter der Parthei der s. g. Kollyridianer (innen) in Arabien aufkommen wollte, war es der h. Epiphanius welcher die Kezerei oder eigentlich Abgötterei widerlegte. Hær. 78\*). Alle Ausdrücke, welche in den öffentlichen Documenten der kirchlichen Liturgie von Maria vorkommen, involviren, im Sinne und nach der Erklärung der Kirche gedeutet, keinen latrischen Cult. Heißt sie Grund und Ursache unseres Heiles (*causa et origo salutis*), so ist sie das nur durch den Sohn, den sie gebar; heißt sie Mittlerinn der Welt und Menschheit (*mediatrix nostra*), so ist sie es doch nicht ohne ihren Sohn; setzen wir all unsere Hoffnung auf sie, und nennen wir sie unsern Schutz, Zuflucht u. s. w., so geschieht das doch nur durch Gott und nächst Gott; bitten wir sie geradezu um Befreiung vom Uebel, Erlass der Sünde und Verleihung der Gnade, so weiß der Katholik, daß wir solche Wohlthaten von ihr nur in Weise und Kraft ihrer Fürsprache bei Gott, aber dann auch im gewissen Sinne unfehlbar, erwarten. Für alle Aeußerungen einzelner Lehrer hat die Kirche als solche nicht einzustehen: wird nur der Grundsatz festgehalten, daß der h. Jungfrau keine Anbetung zukomme, so wird der Andacht und der inbrünstigen Hingabe an Maria in der Kirche gern jeder mögliche Spielraum gegönnt, und der hyperdulische Cult auf alle mögliche Weise gefördert. — Also ein latrischer Cult ist die wahre Verehrung Mariens keinesfalls. Sogar wohl ein bloß dulischer Cult. Woher aber die auszeichnende Benennung des hyperdulischen? Die gewöhnliche Antwort ist diese. Obgleich die Verehrung Mariens von der Verehrung der übrigen Heiligen innerlich nicht verschieden ist, so wäre die Bezeich-

\*) Seine Worte sind entschieden: *καὶ μὴν ἅγιον τὸ σῶμα τῆς Μαρίας, οὐ μὴν θεός· καὶ δὴ παρθένος ἦν ἡ παρθένος καὶ τετιμημένη, ἀλλ' οὐκ εἰς προσκίνησιν ἡμῶν δοθεῖσα, ἀλλὰ προσκυνῶσαι τὸν ἐξ αὐτῆς σαρκὶ γεγεννημένον, ἀπὸ οὐράνων δὲ ἐκ κόλπων πατρῶων παραγενομένον.*

nung derselben durch dulischen Cult doch zu wenig sagend. Denn obgleich die Hochbegnadigte in ihrer Demuth Luc. 1 sich selbst die ancilla Dni. δούλη τοῦ κυρίου nennt, so muß es doch unpassend erscheinen, das Verhältniß der Mutter zum göttlichen Sohne, das der Braut zum Sponsus (h. Geist), das der Adoptivtochter zum Vater, als ein dulisches oder Dienstverhältniß zu bezeichnen. Es wäre für die Ehre der Mutter zu wenig, sie als Dienerinn hinzustellen; und sie ist die wahre Mutter Gottes. Ihr Verhältniß zur Gottheit geht über das dienstliche hinaus, ist also eine ὑπερδουλεία. Daher die Benennung. Es wäre sohin der hyperdulische Cult vom bloß dulischen wesentlich nicht verschieden, und würde etwa nur einen besonders hohen Grad desselben bezeichnen: wir verehren die h. Jungfrau, aber einfach dulisch, vorzugsweise wegen ihrer besondern Vorzüge in der Heiligkeit und in der Würde.

Wenn in dieser Darstellung jeder qualitative Unterschied des hyperdulischen Cultus vom bloß dulischen beseitigt, und derselbe etwa nur als die dem Grade nach höchste dulische Verehrung erklärt werden soll, so können wir ihr nicht beipflichten. Wir beanspruchen auch in Hinsicht der Verehrung einen qualitativen Vorzug Mariens vor den übrigen Geschöpfen. — Der hyperdulische Cult in seiner specifischen Eigenthümlichkeit, gegenüber der Verehrung der Heiligen, beruht aber auf der Wahrheit, daß Mariens Stellung in der himmlischen Hierarchie eine von der der Heiligen (und Engel) durchaus und nicht bloß graduell verschiedene sei. Diese Wahrheit kann als Ergebnis unserer Abhandlung, kann als bereits erwiesen angesehen werden. Doch einige Ausführung. Mariens Verdienst ist ein wesentlicher Beitrag zur Gesammterlösung der Menschheit, oder wenn dieser Ausdruck Christi einzige Mittlerschaft, welche ein biblisches Dogma ist (unus mediator Dei et hominum, homo Jesus Christus 1. Tim. 2. 5), vielleicht gefährden zu können scheinen möchte, so sagen wir lieber: Mariens Verdienst, in der von uns beschriebenen Bestimmtheit, gehört zur Integrität der Erlösung. Zwar sagt der Apostel Coloss. 1. 24 auch von sich, daß „er an seinem Fleische (durch seine Leiden) ergänze oder vollende (ἀναπληρῶ) was dem Leiden Christi noch abgeht für seinen Leib, der da ist die Kirche,“ worin allerdings liegt, daß auch die Verdienste der Heiligen (merita sanctorum) als Ergänzung zum Erlösungsverdienste betrachtet werden können. Allein es haben diese Verdienste ganz und gar ihre Wurzel und Prinzip im Verdienste Christi, in dessen Kraft sie

alle ganz und gar gewirkt wurden. Sie ergänzen weder noch vermehren sie in seiner Objektivität und Wurzelhaftigkeit das Erlösungsverdienst Christi, das auch in so weit eines Zuwachses weder fähig noch bedürftig ist; sondern sie vermehren nur die Thunlichkeit, vom Genugthuungsverdienste aus, größern oder geringern Erlaß der zeitlichen Sündenstrafen den Einzelnen in der Kirche zuzuwenden, indem ihre, von der ihnen selbst zustehenden Strafe nicht absorbirten, sohin in der Satisfaktionsordnung überzähligen, Genugthuungsverdienste dazu beitragen, die auf der Kirche als totum vermöge der Solidarität ihrer Glieder für die Sünden der Einzelnen (läßliche und erlassene schwere) lastende zeitliche Strafe auszugleichen, also die Straffälligen ganz oder theilweise von ihnen zu entlasten. Das ist der s. g. Verdienstschatz der Heiligen, über den die Ablasslehre das Nähere gibt. Aber all' diese Verdienste der Heiligen sind durchaus und in jeder Beziehung abhängig vom Erlösungsverdienste Christi. Nicht jedoch hat es gleiche Bewandniß mit dem Verdienste Mariens, wenigstens so weit es christmütterlich d. h. in ihrem Mutterverhältniß zu Christo errungen ist. Allerdings ist auch dies vom Erlösungsverdienste Christi abhängig, sofern sie es nur in Gemeinschaft mit dem Sohne errungen hat, als besondere Vertreterinn ihres Geschlechtes in Unterordnung unter den Repräsentanten der ganzen Gattung. Allein dieses marianische Verdienst hat doch auch eine Seite, nach welcher es sich dem Erlösungsverdienste des Herrn nebenordnet, und daher auch in der Wurzel und dem Ursprunge selbst ergänzt; so weit es nämlich (in Verbindung mit Christi Verdienst und als Einlage zu demselben) eintritt als Sühne und Genugthuung für das oft genannte relative Uebergewicht der weiblichen Ursünde. Es tritt also hier eine Unterordnung ein, welche zugleich eine Nebenordnung, eine Abfolge, die zugleich eine Seitenstellung ist; subordinirt zwar einerseits, coordinirt sich doch andererseits das Verdienst der Mutter mit dem des Sohnes. Das Geheimnißvolle dieses Nexus soll gar nicht beanstandet werden — als schwaches Gleichniß möge dienen: der Mond erborgt sein Licht von der Sonne, und doch ist des Mondes Licht uns nicht gleichgültig im Dunkel der Nacht, und doch ist des Mondes Licht nicht geradezu Sonnenlicht —; wenn aber dagegen eingewendet werden will, daß hiermit der h. Jungfrau ein Attribut beigelegt werde, welches das Maaß des Creatürlichen jedenfalls überrage, dann

müssen wir entschieden widersprechen. Es würde das nur dann der Fall sein, wenn wir die Würde Mariens, in welcher allein die Möglichkeit eines solchen Verdienstes begründet liegt, als eine eigenmächtige, d. i. aus eigener Macht hervorgehende, und nicht als eine von Gott ihr verliehene, auffaßten. Dies aber ist nirgends geschehen. Uebercreatürlich aber nach dem Maaßstabe aller sonstigen Creaturen (die Menschheit Christi ausgenommen) ist Maria allerdings; qualitativ höher gestellt als Alle, Engel und Menschen zumal; und erachten wir, daß eben diese ihre Sonderstellung zum geschöpflichen Weltall in der Bezeichnung ihrer Verehrung als eines hyperdulischen Cultus deutlich genug insinuirt wird. Denn dieser Ausdruck kann nur sagen wollen, daß wir in Maria mehr als eine *δοῦλη* Gottes verehren, wenn auch nicht ausgedrückt wird, was wir denn genau in ihr verehren. Dient nun aber jedes Geschöpf dem Herrn, und lehnt sogar der Engel, welcher dem apokalyptischen Seher erscheint, Apoc. 19. 10 die Anbetung ab, aus dem Grunde, weil auch er eine *σύνδουλος* Gottes mit ihm sei, so muß Maria, als *ὑπερδοῦλη* mehr sein als jedes Geschöpf, selbst das dem Range nach höchst gestellte, der Engel. Daß hiermit keineswegs eine Apotheose Mariens im heidnischen oder pantheistischen Sinne vollzogen werde, das sollte der christliche Theologe begreifen. — Eine Art von *θεῖωσις* ist freilich damit gesetzt. — Nur die nestorianische Auffassung des Inkarnationsbegriffes müßte einer solchen Berunglimpfung unterliegen; daher auch Nestorius, um nicht ins Heidenthum zurückzufallen, sich beeilte, Maria den glorreichen Titel einer wahren Gottesmutter zu entziehen. Nach dem katholischen Dogma beten wir nämlich auch die Menschheit Christi an, verehren sie geradezu mit latrischem Culte, obwohl sie geschöpflich ist, ohne den Vorwurf der Abgötterei zu scheuen; nicht gerade ihrer selbst wegen, sondern wegen ihres persönlichen Terminus, der da ist die zweite Hypostase in der Gottheit. Eben so verehren wir Maria hyperdulisch, widmen ihr einen specifisch höhern als den dulischen Cult, nicht gerade an sich und in ihrer Individubilität, sondern weil sie, auf Grund der Inkarnation, wahre Mutter Gottes und als solche Repräsentantinn ihres Geschlechtes ist. Jedoch wir glauben noch einen höhern Standpunkt der Speculation erklimmen zu sollen.

Es ist eine bekannte theologische Controverse, ob der Sohn Gottes, wenn der Sündenfall der ersten Eltern im Paradiese nicht

erfolgt wäre, auch dann die menschliche Natur angenommen haben und sichtbar unter uns auf Erden erschienen sein würde! Wir schließen uns aus Gründen, deren Erörterung uns hier zu weit abführen würde, der Meinung an, welche diese Frage bejaht; sie möchte auch jetzt wohl die *sententia communior* sein. Unter dieser Voraussetzung würde also der Sohn Gottes auch ohne die Sünde auf Erden und in der Menschheit (und fügen wir hinzu, auch ohne den Fall eines Theiles der Engel) Fleisch angenommen haben von der h. Jungfrau als ihr natürlicher Sohn. Sehen wir nun also, wozu wir hiermit berechtigt sind, von dem zufälligen Charakter ab, welcher der durch Mißbrauch der Freiheit gesetzte ethische Abfall der Menschheit von Gott, der Inkarnation aufgedrückt hat: nämlich, daß sie geschehen zum Behufe der Erlösung des in Adam gefallenen Menschengeschlechtes, so möchte wohl Folgendes die tiefste saeculative Auffassung sein, welche sich über die Bedeutung der Inkarnation in ihrem Verhältnisse zur Creation, den beiden Centralakten Gottes nach Außen, gewinnen läßt. Die Inkarnation verhält sich zur Creation in der Transcenz Gottes oder *ad extra*, wie die *Symperichorese* (*συμπεριχώρησις*), welche die Lateiner *Circuminessio* nennen, zu den trinitarischen Lebensentwickelungen oder den Processionen (Zeugung und Hauchung) in der Immanenz, oder *ad intra* des göttlichen Wesens. Die *Symperichorese* hebt nämlich den ewigen, durch die immanenten Akte Gottes gesetzten, Unterschied der drei Personen, gleichsam eben so ewig wieder auf. Das ewige Auseinander der Drei wird in Kraft der *Symperichorese* durch ein ewiges Ineinander, das Nebeneinander durch ein Durcheinander, wieder ausgeglichen. Der theogonische Proceß fordert einen solchen ewigen Kreislauf; und nur durch die *Symperichorese* gelangt die ewige Geschichte der trinitarischen Lebensentfaltungen zu einem, freilich eben so ewigen, Abschluß. Die *συμπεριχώρησις* ist ein nothwendiges Correlat zur göttlichen *προβολή*; sie antwortet gleichsam als göttliche Revolution auf die göttliche Evolution u. s. w. — In demselben Rapport wie Processionen und die *Symperichorese*, stehen nun *mutatis mutandis* Creation und Inkarnation zu einander. Letztere hebt erstere gewissermaßen wieder auf, d. h. aber, vollendet den Kreislauf der Creatur, aus Gott und wieder zu Gott. Denn so wie Gott, und näher der Sohn Gottes (als Welterschöpfer, *per quem omnia facta sunt*), die Welt durch den Crea-

tionsakt aus der Gottheit (aber nicht der Substanz, sondern aus dem freien Willen, das ist: *ἐκ οὐκ ὄντων* oder *ex nihilo creavit*) gleichsam entlassen hat im Anfange der Zeit, so hat derselbe Gott, und bestimmter der Sohn Gottes, dieselbe Welt mittels der Menschheit, welche das Mittel- und Bindeglied zwischen Materie und Geisterwelt ist, in der Fülle der Zeiten durch den Inkarnationsakt wieder an sich (wieder in die Gottheit hinein) genommen; wodurch wesentlich erst das normale Verhältniß des geschöpflichen Weltalls zur Gottheit, welches das der Dependenz d. h. eine Vereinigung, welche keine Mischung (Pantheismus) und eine Unterscheidung, welche keine Trennung (Dualismus) ist, nach christlich-theistischer Auffassung sein muß, zum Abschlusse kommt. Die Entwicklungsgeschichte des geschöpflichen Weltalls ist eine Kreisbewegung aus und wieder zur Gottheit, erheischt also eine centrifugale und centripetale Motionskraft. Jene ist grundgelegt in der Kreation, durch die der Logos als Welterschöpfer das Universum aus sich heraus\*) setzte, diese in der Inkarnation, durch welche der Logos als Restitutor mundi (zufällig: als Erlöser von der Sünde) das Universum (mittels der Menschheit) wieder an sich nahm. Beide, Kreation und Inkarnation verhalten sich also, wie abstoßendes und anziehendes Moment (*movimentum*), wie *Dimissio* und (*Re-*) *Assumptio*. *Humanum naturam assumpsit*. Wir haben kein speculatives Bedenken, den Satz auszusprechen: wenn Gott schaffen, nach Außen produciren, wollte, so mußte er sich auch inkarniren, weil durch diese Wiederannahme die Creatur erst ins normale Verhältniß zu Gott einlenkt: *ex quo omnia fontaliter, ad quem omnia finaliter*. Nur für die Thätigkeit Gottes nach Außen überhaupt, also für Kreation und Inkarnation in ihrer Verbindung, vindiziren wir durchaus die göttliche Freiheit (Willkür), und halten es für sehr gefährlich, mit neuern Philosophen von einer göttlichen Nothwendigkeit der Welterschaffung zu sprechen. Indes bei aller Freiheit der göttlichen Thätigkeit, sind die beiden historischen Geheimnisse der Kreation und Inkarnation in ihrer Beziehung auf einander doch nur Reflexe jenes Verhältnisses, in dem die immanente Procession und Circuminsession zu einander stehen. Kreation ist Procession Gottes nach Außen, und Inkarnation deren rückläufige Bewegung, also der Symperichorese in-

\*) Besser vielleicht, damit keine pantheistische Mißdeutung erfolge, von sich ab.

nerhalb des göttlichen Wesens entsprechend\*). — Bei der Welt=schöpfung nun aber konnte die Creatur, die noch nicht war, um ihre Zustimmung und Einwilligung nicht gefragt werden. Da aber Gott intelligente und willensfreie Geschöpfe ins Dasein gerufen, daher das Band der Vereinigung zwischen Gott und den Geschöpfen eine ethische Grundlage haben sollte, so konnte und mußte die Creatur bei der Inkarnation allerdings gefragt werden. Ist aber, unter diesem Gesichtspunkte, die Inkarnation als eine nothwendige Ergänzung der Kreation zu betrachten, so folgt, daß wenn Gott nicht mit ewiger, untrüglicher Gewißheit diese freie Zustimmung der Creatur vorausgesehen hätte, er die Erschaffung der Welt, wenigstens einer solchen Welt, unterlassen haben würde. Diese Zustimmung der Creatur ist aber nichts anders, als das jungfräuliche Ja=wort bei der Botschaft des Engels. Der Sohn Gottes wollte nämlich die Assumption des geschöpflichen Weltalls dann und da vornehmen, wann und wo in der Entwicklungsreihe der menschlichen Individuen die Jungfrau, deren ethische Vollendung (s. oben S. 85 ff.) ihren Schooß zur mütterlichen Wohnstätte des Sohnes Gottes geeignet machte, und deren freie Zustimmung Gott von Ewigkeit vorausgesehen hatte, zum Vorschein kam. Maria ist also der Ring in der Kette der Geschöpfe, in welcher eingreifend, der Sohn Gottes das Weltall wieder zur Gottheit heranzog, sie das Glied in der Reihe der Dinge, an welches das Band angeknüpft werden sollte, das beide Welten, die göttliche und creatürliche, eint. Daher ist Maria nicht nur die Mitte der Menschheit, sondern weil diese selbst das Bindeglied zwischen Materie und Geist, den beiden Extremen der Schöpfung, von diesseits aus betrachtet, das Centrum des ganzen Universums. Die Botschaft des Engels, der die Inkarnation anzukündigen beauftragt ist, ergeht also eigentlich an das Weltall, das in diesem Augenblicke durch Maria repräsentirt wird; und im Namen der Menschheit nicht nur, sondern des gesammten Universums spricht

---

\*) Wenn man also will, mag man sagen: Durch die Inkarnation erst wird die Vereinigung alles Daseienden, des göttlichen und des außergöttlichen, vollendet. Oder: alle göttliche Produktions=Thätigkeit hebt mit der ewigen Zeugung des Sohnes an, und schließt wesentlich mit der zeitlichen Menschwerdung desselben Sohnes ab.



Sie ihr Fiat. Dies Fiat der Jungfrau ist daher nichts Anderes als die Antwort der Creatur auf das Fiat des Schöpfers bei der Welterschaffung, dessen Wiederhall und Echo, ja am Ende sogar dessen unerläßliche Voraussetzung. Denn beide Fiats bedingen sich, und wäre nach Gottes ewiger untrüglicher Voraussicht das zweite Fiat aus dem Munde der h. Jungfrau in der Mitte der Zeiten nicht erfolgt, Gott selbst würde, so scheint es, sein schöpferisches Fiat zu Anfange der Zeiten zurückgehalten haben \*). — Und nun der Erfolg des gnaden- und geheimnißreichen Aktes unter dieser Beleuchtung? Weil der Sohn Gottes die Menschheit, um sie hypostatisch mit der Gottheit zu einen, aus dem Fleische Mariens nahm, so war Maria, wie gesagt, das Glied in der Kette der Dinge, in das Gott eingriff, das All wieder an sich zu ziehen, das er schöpferisch aus sich entlassen hatte. Die Verkettung aber der Welt mit der Gottheit, welche hierdurch vollzogen ward, hat nun folgende drei Stufen. Die Menschheit Christi, d. h. die menschliche Natur Jesu von Nazareth in ihrer Individualität (nicht Persönlichkeit) wird hypostatisch nach dem Dogma assumirt, d. h. sie wird an die Gottheit nicht bloß herangerückt, sondern förmlich in sie hineingenommen, sie wird vergottet *θεοῦται*; daher eignet ihr die Anbetung. Hier allerdings liegt der Treff- und Knotenpunkt der Einigung, deren Natur dann freilich eben so unbegreiflich ist, als ihr Seitenstück, die Creation. Die Menschheit Jesu bleibt freilich geschöpflisch, aber ein Geschöpf kann man sie nicht wohl nennen, weil sie, getrennt gedacht von der unerschaffenen Gottheit, eben gar nicht existirt, weil sie so ein Non-ens sein würde, weil sie also, konkret genommen, einen ungeschöpflischen Terminus bei sich hat. Durch diese Hineinziehung der Menschheit Jesu in das göttliche Wesen wird nun, auf zweiter Stufe, Maria die Mutter, aus welcher die Menschheit Jesu, offenbar hinaufgezogen bis unmittelbar an die Gottheit

\*) In so fern kann wohl gesagt werden, daß die Welterschöpfung erfolgte mit Rücksicht auf das vorausgesehene Ja-wort Mariens. So war denn beim ewigen Rathschlusse Gottes zur Erschaffung des Weltalls Maria allerdings eine bedeutsame Person in Gottes Voraussicht, indem ihre Entscheidung mehr Gewicht in die Wagschaale legte, als das Verhalten aller sonstigen Creaturen. Es ist daher gewiß nicht ohne Sinn, wenn die Kirche in ihrer Liturgie die in den Sapientialbüchern des A. T. so hoch gefeierte «Weisheit,» sofern sie eine geschaffene ist, auf Maria bekanntlich überträgt.

hinan, und geräth sie daher in unmittelbaren Contact mit derselben. Jesus, auch als Mensch, geht in den Tempel der Gottheit hinein, Maria bringt bis an die Schwelle des Heiligthums, wo sie stehen bleibt. So bleibt Maria Creatur, aber sie ist eine solche, welche unter allen Creaturen der Gottheit nicht nur zunächst steht, sondern bis an sie heranreicht. So kann es denn nicht fehlen, daß Mariens, freilich creatürliche, Person und creatürliches Thun von der unmittelbaren Berührung mit der Gottheit ein gewisses übercreatürliches, göttliches Gepräge bekommt, dem wir so oft begegnet sind. Ja noch mehr. Das Band, welches göttliche Immanenz und Transcenz verbindet, das göttliche Wesen und das Weltall eint, Ewigkeit und Zeit vermittelt, ewige und zeitliche Geschichte ausgleicht, es schürzen drüben der h. Geist und hüben Maria; und was sie schürzen, ist die mit der Gottheit persönlich geeinte Menschheit Jesu. Der große Akt wird also mitvollzogen von Maria; und so ist auch ihr Thun, und sie mit ihrem Thun, ein wahres Bindemittel des Jenseits mit dem Diesseits, sie im eigentlichen Sinn Mittlerinn. Die Menschheit Jesu verbindet objectiv, sie ist das reale Mittelglied; aber zwei sind die dasselbe einfügen, die Kluft zwischen Gott und Welt auszufüllen, jenseits der h. Geist, und diesseits die h. Jungfrau. Daher Maria von unserer Seite angesehen, im vollen Sinne Mittlerinn heißen darf. Auf dritter Stufe endlich erst, wie von selbst klar, folgt das übrige Weltall. — Hierdurch ist Mariens Stellung in der himmlischen Hierarchie hinlänglich bezeichnet. Es kann nun wahrhaftig nicht mehr auffallen, daß sie Königin des Himmels, und Herrinn der Engel sogar, heißt. Auch ist der himmlische Instanzenzug für das Gebet u. s. w. nun vollkommen klar. Christus ist Mittler zunächst als Gottmensch, Maria in Unterordnung unter ihm, die aber zugleich eine Nebenordnung ist, ist auch Mittlerinn als Christmutter; d. h. Christus vermittelt bei Gott (dem Vater) und Maria vermittelt beim Sohne. Diese beiden Instanzen sind wesentlich. Die Heiligen (und Engel) sind nur Mittler durchaus in einem uneigentlichen, secundären Sinne. Sie können bei ihrer Intercession der Gottheit nur Verdienste vorhalten, und zu unsern Gunsten geltend machen, die nicht so recht ihr Eigen sind. Maria bei ihrer Advokazie hält aber von ihrem Eigenen dem Sohne vor, sie verweist auf ihre verdienstliche Mutterthätigkeit: ostendit pectus et ubera. Der natürliche Instanzen-

zug geht descendendo vom Vater zum Sohne, und vom Sohne zur Mutter. Nach unten also ist sie uns die Nächste. Das ist auch wohl der Sinn der Rede, wenn von gotterleuchteten Männern behauptet worden, daß alle Gnaden, welche vom Himmel auf die Erde herniedersteigen, durch Mariens Hände gehen. Umgekehrt ascendendo führt die Himmelsleiter zunächst zur Mutter; von der Mutter zum Sohne, vom Sohne zum Vater. Allerdings können wir uns, mit Umgehung der untersten Instanz, direkt an den Sohn wenden; aber wir können ja auch die Mittelstufe überspringen, und unmittelbar an den Thron der Gottheit treten. Die natürliche Ordnung bleibt darum doch die genannte. Ich glaube, daß diese Auffassung über eine gewisse Gleichstellung, ja wohl scheinbare Bevorzugung der Devotion zu Maria vor der zu Christo, wird milder urtheilen lassen. So lange dieselbe echt ist, kann das nur den Sinn haben, daß Maria uns im Thale der Thränen zunächst steht, und daher am liebsten angegangen wird\*). Wenn Maria auch wohl in ihrer Advokazie die Allmacht auf den Knien oder die fürbittende Allmacht ist genannt worden, so wird uns das jetzt, so hoffe ich, eher zu wenig als zu viel sagend erscheinen. Ja selbst, um das schließlich zu bemerken, der Unterschied zwischen dem miserere nobis und ora pro nobis ist nicht so durchgreifend, wie man wohl glaubt. So wie es dogmatisch wohl zulässig ist, den Gottmenschen, der in den Tagen seines Fleisches zum Vater gebetet hat, und der auch jetzt noch, wie der Ap. Röm. 8. 34 sagt, interpellat pro nobis, mit einem ora pro nobis anzugehen, so wäre an sich, wirds nur recht verstanden, nicht viel dagegen einzuwenden, der Himmelsköniginn ein miserere nobis entgegen zu rufen. Doch wir brechen ab, indem wir hoffen, daß die dogmatische Seite des hyperdulischen Cultus genugsam beleuchtet, und ein qualitativer Unterschied desselben von der einfachen Heiligenverehrung nachgewiesen ist.

\*) Wir sind übrigens nicht gewillt, alles Derartige billigen zu wollen. Jede Verehrung der Heiligen, und auch die Devotion zu Maria, wenn sie geartet wäre, uns von unserm Herrn Jesus Christus, hochgelobt in Ewigkeit, abzuziehen, kann nur mißbilligt werden. Aber die Besorgnisse dieser Art, selbst wenn sie das gewöhnliche Volk angehen, sind in der Regel ohne Grund. Maria wird stets — dunkler oder klarer, darauf kommt es nicht an — nur in Verbindung mit ihrem Sohne aufgefaßt.

## §. 36.

Die ethische Seite des marianischen oder hyperdulischen Cultus, also seinen Nutzen und Einfluß auf christliche Sitte und Wandel, darzustellen, gehört nicht zur Aufgabe, welche wir uns in dieser Schrift gestellt haben. Wir müssen jedoch auch diese noch zum Schlusse mit einigen Bemerkungen begleiten, weil der Unterschied der Geschlechter, so hochbedeutsam für unsere ganze Darstellung, in einem gewissen Sinn durch die ganze Heilsordnung und Heilswirkung sich hindurchzieht, und selbst hier noch zum Vorschein kommt. Die sittliche Bedeutung des hyperdulischen Cultus ist wirklich keinesweges für beide Geschlechter ein und dieselbe, vielmehr eine andere für den Mann, eine andere für das Weib. Nur versteht sich, daß auf diesem moralischen Gebiete von keiner Ausschließlichkeit, sondern nur von einem Mehr oder Minder Rede sein kann. Wir wollen in kurzen Zügen den Unterschied zeichnen.

a. Um nun, wie einst der sel. Heinrich Suso sich ausgedrückt, zu Ehren Mariens ihrem Geschlechte den Vortritt zu gewähren: es liegt die sittliche Bedeutung des marianischen Cultes für das Weib vornehmlich in der Nachfolge ihres Beispiels. Wir haben es früher schon ausgesprochen, daß das Weib ein doppeltes sittliches Ideal vor sich hat, außer dem gemeinsamen für Alle, Christo dem Herrn, insbesondere für das, was in ethischer Hinsicht specifisch weiblich ist, also für die s. g. weiblichen Tugenden, welche ihr Geschlecht zieren, dazu noch die Mutter und Jungfrau Maria. Das Weib hat den Beruf und die Aufgabe, insbesondere Marien nachzuahmen, und in dieser Nachfolge ihres Beispiels besteht seine sittliche Frauenwürde und Frauengröße. Dieser Satz hat allerdings die absolute Mustergültigkeit Mariens für das Weib, zur nothwendigen Voraussetzung. So wie Christus der Herr, der uns gleich geworden in Allem, die Sünde ausgenommen, für Alle als absolut gültiger Typus jeglichen sittlichen Strebens dasteht, auf dessen Beispiel Jeder, was bei keinem andern Menschen der Fall ist, mit absoluter Sicherheit hinschauen, und dessen Leben Jeder zum Kanon seines sittlichen Strebens machen kann und soll, weil Christus auch in ethischer Hinsicht der Idealmensch, der Mensch ohne weiteres, ist, in dem die gottgefällige Gesinnung und der h. Wandel ihren concreten Ausdruck gefunden haben: so muß auch Maria als

das Weib, in dem was des Weibes ist, für die Individuen ihres Geschlechtes das absolute Musterbild und Ideal der gottwohlgefälligen Weiblichkeit archetypisch abgeben, so daß das Weib in allen Lagen und Verhältnissen seines Lebens, welche nicht gemeinmenschlich sind, sondern besondere sittliche Anforderungen an es stellen, auf Mariens Beispiel — was dem Weibe auch in der leuchtendsten Tugendgröße jedes andern Weibes nicht geboten werden kann — mit völliger Ruhe und Entschiedenheit hinschauen mag, um von ihr die konkrete Regel ihres Verhaltens zu entlehnen. Welch hohe sittliche Kraft und Bedeutung aber in dem konkret gewordenen, und in sichtbare Erscheinung eingetretenen, sittlichen Ideale in der einen wie in der andern Hinsicht liegt, das braucht nicht erst auseinandergesetzt zu werden. Was wäre das Wort des Herrn: „Seid vollkommen wie euer Vater im Himmel,“ für uns, wenn Er nicht die göttliche Vollkommenheit in menschlicher Erscheinung und sinnfälliger Handgreiflichkeit uns vor Augen gestellt hätte. Und am Ende beruht die ganze christliche Moral auf der Nachfolge Christi. Für das Weib gilt mutatis mutandis dasselbe von der Nachfolge Mariens. Aber ist Maria fürs Weib denn absolut mustergültig? Man wird uns den Beweis jetzt hoffentlich erlassen. Nur bemerke ich, von welcher Wichtigkeit hier die Lehre der Kirche ist, welche Maria von der Erbsünde nicht nur, sondern selbst von aller auch der kleinsten wirklichen Sünde, somit auch von dem, was wir sonst sündhafte Unvollkommenheit nennen (denn der Unterschied zwischen läßlicher Sünde und Unvollkommenheit ist ein fließender) geradezu ausnimmt. Die absolute Anamartese Mariens verbürgt ihre absolute Mustergültigkeit. Also das Weib als Weib, ist auch ethisch auf Maria angewiesen. — Zwar sind nun die charakteristischen Züge, welche uns die h. Geschichte über Mariens Leben aufgezeichnet hat, wenig zahlreich; allein sie genügen vollkommen, im Grundrisse das Muster weiblicher Tugend aus ihnen herzustellen. Es würde eine sehr lohnende Arbeit sein, auch nur aus der beglaubigten Lebensgeschichte Mariens einen Frauenspiegel zu entwerfen. Ich schreibe schwerlich für Leserinnen. Der Versuch an dieser Stelle, der zu dem zu viel Raum erfordern würde, wäre daher ohne unmittelbar praktischen Nutzen. Als Fingerzeige für den Seelsorger, und um die Mustergültigkeit Mariens in einzelnen Proben nachzuweisen, folgende Skizze. Der Lebenspfad des Weibes geht in einer zwiefachen Haupt-

richtung aus einander: sie bestimmt sich entweder für das beschauliche oder für das thätige Leben. In beiden ist Maria Vorbild. Das beschauliche Leben vor Gott in stiller Zurückgezogenheit, war, so scheint es, der Beruf ihrer Neigung und Wahl. Diesen Eindruck macht auf Jeden schon beim ersten Anblick die Scene der Verkündigung, welcher Eindruck durch die Erwägung der Umstände nach unserer frühern Ausführung nur verstärkt wird. Die contemplative Seele Mariens bezeugt uns aber außerdem noch der Evangelist Lukas durch die wiederholte Bemerkung, daß „die Mutter all diese Worte in ihrem Herzen bewahrt und überdacht habe.“ Daher hat die Kirche vollkommen Recht, wenn sie die Idee jener andern Maria, welche zu den Füßen des Herrn saß, ihren Sinn auf das Eine Nothwendige gerichtet, während ihre Schwester Martha geschäftig um Vieles sich abmühte, und welche nach dem Evangelium als Typus des beschaulichen Lebens gilt, auf die Mutter des Herrn Maria überträgt. Das thätige Leben dagegen war Mariens Beruf nach Gottes Anordnung und Rathschluß, und liegt diese thätige Seite ihrer Lebensrichtung in der h. Geschichte vor Aller Augen auf. In beiden also ist Maria Muster, und auch darin, daß sie, sobald sie Gottes Willen erkannte, ohne Zaudern und Sträuben den Stand ihrer Neigung mit dem des göttlichen Wohlgefallens vertauschte. Was dann ferner, die einzelnen Hauptlebenslagen des Weibes betrifft, so sind auch diese in Maria idealiter deutlich genug präformirt. Jungfrau, Braut, Gattinn, Mutter sind offenbar Namen, welche die vier wichtigsten Lebensphasen des Weibes bezeichnen; und alle haben in Maria ihr Prototyp. Für den Stand der Jungfrau kommt ihre mehr als engelreine Keuschheit in Betracht, die wir so oft gefeiert haben; für den Brautstand unter Anderm die schweigende Geduld, womit sie eine unverschuldete Verkennung überträgt; als Gattinn glänzt ihre Folgsamkeit gegen den keuschen Gemahl; und als Mutter? Nun ihre unaussprechliche Liebe und ihre ängstliche Sorgfalt um ihren Sohn, überhaupt die Freuden der Mutterschaft (und einer solchen Mutterwürde!) ohne Hochmuth und Selbstüberhebung, vor Allen aber die Leiden der Mutterschaft — und welche Leiden! — ohne Klageruf, ohne Murren gegen Gott und mit duldbwilliger Ergebung (stabat!) ertragen. Welche christliche Mutter hätte nicht wohl schon ihr geheimes *crève-coeur* in den Schooß der h. Jungfrau ausge-

schüttet, und in Betrachtung der schmerzhaften Mutter unter dem Kreuze auf Golgatha in verwandten Leiden Trost und Linderung gesucht und gefunden? Der allgemeineren Tugenden des Weibes, Sanftmuth, Schamhaftigkeit, Demuth, Schweigsamkeit, Theilnahme am Wohl und Weh des Nächsten, wollen wir weiter gar nicht gedenken. Ach, wenn unsere Frauen und Jungfrauen es doch erkännten, was ihnen zum Heile ist, wem sie ihren christlichen Adel zu danken, und worin sie ihre wahre Größe und ihren Ruhm zu suchen haben! Es ist unleugbar, und nach unserer ganzen Darstellung wohl begründet: das Christenthum hat eine größere natürliche Wahlverwandtschaft mit dem Gemüthe des Weibes, als dem Verstande des Mannes. Auch hat die christliche Gesellschaft Europas dem Weibe Vieles zu danken. Fast allen germanischen Völkern ist das Christenthum unter weiblicher Vermittlung zugekommen; fast überall trugen Fürstinnen und Königinnen dazu bei, seiner heilbringenden Lehre bei den nordischen Barbaren Eingang zu verschaffen. Fälle der Ausnahmen, und Beispiele des Gegentheils sind selten. Wiederum ist eine Zeit eingetreten, wo es nicht außer Berechnung liegt, daß denselben Völkern das Christenthum und mit ihm Alles was an Bildung und Sitte in Europa besteht, durch eigene Schuld freilich, nach Gottes unerforschlichen Rathschlüssen genommen werde. Wie, wenn auch jetzt wieder das Schicksal Europas, so weit das von Menschen abhängt, zu gutem Theile in die Hände des Weibes gelegt wäre; wie, wenn es berufen wäre, die christliche Gesellschaft zu retten? Wer des Weibes Einfluß auf das Familienleben und die Kindererziehung — die Mutterpfenninge der kindlichen Zucht gelten oft mehr, als das Flittergold aller spätern Verbildung — und dann auch das erwägt, daß jener gräßliche, blasphemische Gotteshaß des Unglaubens unserer Tage unter dem andern Geschlechte noch nicht solche Verheerung hat anrichten können, wird hieraus kein ridiculum machen. Aber freilich wie Vieles muß auch dort anders werden! Wenn des Weibes Leben in fader Genuß- und Pugsucht aufgeht, oder, kommts höher, in tändelnder sentimentaler Schwindelei verschwimmt, wenn es die Tugenden seines Geschlechts unter die Füße tritt, und seine Entartung von seinem marianischen Typus zur Schau trägt, wenn hier und dort sogar das widernatürliche Gelüste einer durchaus unchristlichen und widersinnigen Emanzipation zum Vorschein kommt: ach da fängt auch diese Hoffnung,

eine der letzten, für den Bestand der Gesellschaft, an zu verschwinden. Doch wohin verlieren wir uns?

b. Wenngleich auch für den Mann in der Nachfolge Mariens ein wichtiges Moment seiner religiös-sittlichen Bildung liegt, indem nicht nur allgemeine menschliche Tugenden in Mariens Leben hervorleuchten, wie bei keinem andern Menschen, sondern auch die s. g. weiblichen Tugenden, wie für sich spricht, keineswegs ausschließliches Eigenthum des andern Geschlechtes sind: so ist doch der eigentliche Schwerpunkt der religiös-sittlichen Bedeutung des hyperdulischen Cultes beim Manne wesentlich anderswo zu suchen. — Das Christenthum nach seiner ethischen Seite ist die Liebe Gottes durch Christum. Der Mensch ist so geartet, daß er auch die Gottheit menschlich zu lieben das unabweisbare Bedürfniß hat. Durch die Idee des Gottmenschen ist das Christenthum diesem Herzensdrange entgegen gekommen. Daher in der Liebe zu unserm Herrn J. Ch., dem Gottmenschen, den religiösen Bedürfnissen des menschlichen Herzens im Allgemeinen volle Befriedigung gewährt ist. Dennoch besteht daneben für den Mann, wenn nicht das absolute, so doch das relative Bedürfniß, d. h. der Wunsch und die Sehnsucht, daß die heilige, höhere religiöse Liebe gegenständlich sich ihm darstelle, um mit dem sel. Suso zu sprechen, in fräulichem Bilde. Und nun: die h. Liebe in fräulichem Bilde das ist Maria, das religiöse Ideal christlicher Weiblichkeit. Maria ist die Mutter der reinen Liebe; reiner Liebe Stern. Also das ist für unser Geschlecht, um die Sache scharf auszusprechen, die besondere Bedeutung des hyperdulischen Cultus: der Reiz des Weiblichen, womit die Vorstellung Mariens die Religion und ihren Inhalt, die göttliche Liebe, umkleidet; und weiter: der Einfluß des Weiblichen, den die, mit dem „fräulichen“ Bilde Mariens verquickte, göttliche Liebe auf die höhere sittliche Bildung und Bervollkommnung des männlichen Herzen ausübt. Man wundere sich nicht über diese Sprache; Zurückhaltung fördert hier gar nichts. Wir wollen uns erklären. Der Unterschied der Geschlechter und die auf diesem beruhende geheime gegenseitige Anziehungskraft derselben stammt allerdings zuletzt aus Fleisch und Blut; und weil durch die Sünde die niedere Natur des Menschen verderbt ist, so ist auch der Geschlechter-rapport in der Wurzel angefressen. Daher muß jede Regung, welche aus Fleisch und Blut entspringt, um das Mindeste zu sagen, als zweideutig, verdächtig und gefährlich angesehen werden. Indes hat



das Geschlechtliche doch auch seine höhere Seite; und wer diese leugnen wollte, den könnte man nur bedauern und bemitleiden. Sein Einfluß ragt bis in die höhern Gebiete des Geistes: Kunst, Litteratur, die edlern Formen der Geselligkeit, und selbst bis in das höchste, die Religion, hinein. Hier kann der Geschlechtsrapport von heilsamen Folgen sein, ja gerade er enthält, wenn er in der rechten Weise verwendet wird, ein kräftiges Antidoton gegen die niedern Regungen, welche aus Fleisch und Blut stammen. So sehr es daher jedes Menschen Aufgabe ist, derartige Regungen mit Aengstlichkeit zu überwachen, und sobald sie aus der verderbten Sinnlichkeit herrühren, mit unbarmherziger Rücksichtslosigkeit zu bekämpfen, so ist es vielleicht nicht einmal möglich, und wenn möglich, doch sicher nicht zuträglich für den Mann, sich auch auf dem höhern Gebiete, (es gilt bereits von der Litteratur, Kunst u. s. w.) sich gegen jeden Einfluß des Weiblichen hermetisch abzuschließen. Und was die Religion betrifft, so kann er nicht nur ungestraft, sondern er wird mit dem heilsamsten Erfolg, die edle, verklärte Weiblichkeit Mariens auf sein Herz und Gemüth einwirken lassen. Es ist sicher, daß selbst die heiligsten Männer, allesammt große Verehrer der Himmelskönigin, von diesem Reize und Einflusse des Weiblichen in seiner reinsten Blüthe nicht unberührt geblieben sind. Freilich ist nicht zu verkennen, und will ich es, weil ich auf diesen zarten Gegenstand einmal gekommen bin, nachdrücklich aussprechen: es sind auf diesem Wege der Verehrung der h. Jungfrau unter solcher Anschauung, Irrungen sehr schlimmer Art möglich. Fleisch und Blut kann sich selbst hier einmischen, und verständige Seelsorger sollten, schon dieser Gefahr wegen, bei Gemüthern welche dafür disponirt sind, den hyperdulischen Cult nicht ohne Unterscheidung empfehlen. Wehe dem Jünglinge, welcher das Ideal, das er sich in seiner Jugendzeit im religiösen Aufblicke zur h. Jungfrau gebildet hat, sofort auf die Wirklichkeit übertragen, und hinter der ersten besten Schürze, die ihm im Leben begegnet, ein infarnirtes Madonnenbild finden wollte. Es ist Thatsache, daß solche Illusionen mit ihren schrecklichen Folgen selbst gutgeartete Jünglinge bethört haben. Indes der Mißbrauch hebt den guten Gebrauch nicht auf, und der Kostansatz der Irrung kann die Wahrheit nicht verdächtigen. Es bleibt dabei, die Verehrung Mariens, wenn sie in der rechten Weise angestellt wird, ist sehr geeignet, die Triebe und Regungen des verderbten Fleisches, dadurch zurück-

zubrängen und aufzuheben, daß sie dieselben verklärt, vergeistigt und ihnen eine höhere, himmlische Richtung anweist. Wir wollen darüber einen edlen Gewährsmann sprechen lassen: „Vielleicht das wirksamste Gegenmittel gegen die Verführungen des Sinnes liegt in der Vergeistigung ihrer natürlichen Tendenzen. Wer da angeleitet ist zu hungern nach und zu arbeiten für geistige Nahrung, den kümmert wenig die Speise die vergeht. Jene, welche nach den Schätzen im Himmel ringen, lernen zeitig *perituras calcare divitias*. Nichts wird mehr die Neigungen der Seele reinigen und sie gegen den Schmutz einer verderbten und sündhaften Natur probehaltig machen, als sie frühzeitig auf Objekte zu fixiren, welche auf der einen Seite keine Ideenverbindung mit brechlicher und vergänglicher Schönheit zulassen, und doch auf der andern Seite im Stande sind, alle Gewalt der Liebe zu nähren, auszufüllen und zu absorbiren. Wahrhaftig selig ist das Herz dessen, *qui pascitur inter lilia*. Nun gibt es aber kein Objekt so geeignet, dies zu bewirken, als die Zuneigung, welche katholische Andacht einflößt für unseres Erlösers jungfräuliche Mutter. Sie füllt das Herz mit einem Bilde von Holdseligkeit so rein, so keusch, so ätherisch, so alle irdische Combination des Schönen überragend, daß dagegen Alles sonstige nur grob und armselig erscheint. Denn es ist die Schöne der Heiligkeit, welche es auf unsere Seele zurückspiegelt, eine solche in der nichts ist von weltlicher Leichtfertigkeit oder schmachsender Kummerhaftigkeit (*remorseful pensiveness*), noch auch bloß eine solche Anmuth, als Maler und Dichter auszudrücken vermögen; sondern jene bedächtige und ruhige Süße, die da spricht von Demuth und Milde, und Bescheidenheit und Zartherzigkeit und Liebe für Alle, untermischt mit jener unaussprechlichen Majestät und jenem sündeabweisenden Ernst, der sich ziemt für die Mutter des menschengewordenen Gottes. Es ist ein Bild, das jederzeit vor die Seele tritt, nicht umgeben mit den verlockenden Arabesken (*accompaniments*) weltlicher Formen, sondern eingerahmt in eine sanfte Lichtatmosphäre, die himmlisch, warm, glühend, aber zu heilig ist, um nahe hinzutreten. Keine gestochene oder vergoldete Einfassung läßt die Schönheit desselben hervortreten; sondern Cherubs, hervorlächelnd aus goldenen Wolken und vor Wunder erstaunend über das Mirakel der Gnade, in welchem Himmel und Erde zuerst sich begegneten, umgeben und zieren es. Und dann, um den Namen einer Mutter zu bewahren, an ihrem Busen ruht

der wunderbare Knabe mit ausgebreiteten Armen und weitgeöffneten Augen, wie um anzuzeigen, daß jeder Pfeil h. Zuneigung von unsrer Seele aus, beide Herzen durchdringen muß, und seinen Weg nicht anders zu dem ihren findet, als durch das seine. Wir sagen unbedenklich: Fülle die jugendliche Einbildungskraft bei Zeiten an mit der keuschen Liebe einer Schönheit wie diese, und es wird der, welcher sie in sich trägt, in Sicherheit durchs Leben gehen, tretend auf die Schlangen und Nattern einer verrätherischen und Giftqualm hauchenden Welt. Sie wird ihm ein Zaubermittel sein, jeden Lustbecher dieses verthierenden Circelandes zu entkräften\*)." Wir haben um unsern Gedanken zu verdeutlichen, zu diesen schönen Worten nichts beizufügen.

Und nun, beste der Frauen, süße Mutter, makellose Jungfrau, Weib sonder Gleichen, ich Unwürdiger habe es gewagt, über deine Geheimnisse zu stammeln. Ach nur zu sehr fühle ich, wie weit das Wort meiner Niedrigkeit absteht gegen die Hoheit deines Wesens, erlauchte Herrinn! O hätte ich meine Feder tauchen können in die purpurne Bluth des goldgesäumten Morgenroths, oder tunken in die Tinten des farbigen Regenbogens, um dein Bild, o Hehre, zu zeichnen, wie es meiner Seele vorschwebt, und in so mancher mit der Betrachtung deiner Herrlichkeit ausgefüllten, einsamen Stunde und schlaflosen Nacht meinen Geist beschäftigt hat. Doch es sei genug; nimm das Pfand meiner Liebe und Verehrung, das ich in diesen Blättern dir weihe, mit Huld entgegen. Nur Eines noch: ich empfehle dir meine Sterbestunde. Und wenn dann für mich der bange Augenblick kommt, der über eine Ewigkeit entscheidet, dann möge außer dem Namen, in welchen sich beugen die Knie Aller, dem Namen deines göttlichen Sohnes **Jesus**, dein süßer Name, o **Maria**, das letzte Wort sein, das von meinen bleichen, sterbenden Lippen kommt. Im Gerichte aber sei meine Sachwalterinn; und wenn dann in Erinnerung an meine Sünden der Blick des Richters mich schrecken will, dann werde ich kindlich mich flüchten zu dir, o h. Jungfrau, und unter dem faltenreichen Gewande deiner mütter-

\*) Dublin Review. Januar 1847. S. 492.

lichen Nachsicht und Milde mich verbergen. — Und noch Eines. Die Noth der Zeit preßt mir den Angstruf aus. Siehe, Trösterinn der Betrübten, Zuflucht der Sünder, Hülfe der Christenheit, dein Volk geht in Masse in der Irre, und gräbt sich verschüttete Cisternen, verschmähend den Brunnen lebendigen Wassers, den dein Sohn angelegt hat. Hehre Mutter des Erlösers, succurre cadenti . . . populo. Ach, könnte ich beifügen, surgere qui curat!

Omnia ad majorem Dei gloriam  
Deiparæque Virginis honorem.

## Berichtigungen.

---

Seite 3	Seite 6	statt des (!)	setze ein (:)
= 18	= 1	=	instanto lies instanti
= 32	= 5	=	beweisen lies begreifen
= 44	= 18	=	das lies der
= 56	= 31	=	bewiesen lies beweisen
= 61	= 10	nach	aber füge ein ist
= 109	= 39	statt	Matriz lies Matrix
= 116	= 14	=	vulvum lies vulvam
= 117	= 22	=	Uebertretung lies Uebertragung
= 119	= 14 u. 15	statt	pas-pionem lies pas-sionem
= 120	= 8	statt	vulvum lies vulvam
= 120	= 20	=	ὄλος lies ὄλωσ, und statt πολαι lies πύλαι
= 159	= 4	=	participen lies participiren
= 161	= 1	von unten	statt assumpset lies assumpsit
= 182	= 19	=	oben statt Wesenheit lies Wahrheit
= 208	= 8	=	oben statt und lies denn
= 224	= 3	=	unten streiche aus: dann

Kleinere Versehen, welche sich von selbst berichtigen, besonders in den griechischen Akzenten und hebräischen Punkten, wolle der geneigte Leser übersehen, oder mit der Abwesenheit des Verfassers vom Druckort entschuldigen. —

---

Bei Ferd. Schöningh in Paderborn sind auch erschienen und zu haben:

### **A n s p r a c h e**

der großdeutschen Abgeordneten Westfalens im Erfurter Parlament an ihre Wähler. Herausgegeben von Hofrath Dr. Busch, Prof. an der kathol. Universität Freiburg und Abgeordneten für Ahaus-Borken. gr. 8° 6 $\frac{3}{4}$  Bogen. geh. 10 Sgr.

Dr. Joh. Milner's

### **Ziel und Ende religiöser Controversen.**

Ein freundschaftlicher Briefwechsel zwischen einer Gesellschaft frommer Protestanten und einem katholischen Theologen, aus dem Englischen von Moriz Lieber. gr. 8° 37 $\frac{1}{4}$  Bogen. 2 Thlr.

(Früher Verlag der Andrea'schen Buchhandlung in Frankfurt.)

### **Populäre Vorlesungen**

über die Kirchengeschichte der ersten vier Jahrhunderte, von Dr. J. J. Ritter, Dombachant und Professor zu Breslau. gr. 8° 14 Bogen. geh. 24 Sgr.

In unsern Tagen, wo der Unglaube in Prosa und Poesie in alle Stände einbringt und das positive Christenthum den Kampf mit dem vollendeten Unglauben zu bestehen hat, ist es gewiß von besonderer Wichtigkeit für jeden Gebildeten, die Anfänge des Christenthums genauer kennen zu lernen, die Kirche in ihrer ersten Begründung und Entwicklung zu schauen. Die „populären Vorlesungen,“ welche der rühmlichst bekannte Verfasser im Winter 1847/48 vor einem gebildeten Auditorium von Herren und Damen hielt, sind besonders geeignet, dem gebildeten Laien jedes Standes die wichtigsten Punkte aus der Geschichte der vier ersten christl. Jahrhunderte, in denen die christliche Religion das Heidenthum überwand, klar zu machen und dadurch nicht bloß eine gebiegene und interessante Unterhaltung zu gewähren, sondern auch zur Befestigung und Belebung des Glaubens beizutragen. Die Schrift wird deshalb von den Laien aller Stände, die auf Bildung Anspruch machen, mit eben so großem Interesse als Nutzen gelesen werden, so wie sie auch den Pfarrgeistlichen für ihr seelsorgliches Wirken eine reiche Ausbeute liefert. Die 24 Seiten große Vorrede enthält einen anziehenden Ueberblick über unsere Zeitereignisse. Um der Verbreitung willen ist der Preis möglichst niedrig gestellt.

### **„Süetet euch vor den falschen Propheten!“**

(Matth. 7, 15.)

Predigt, gehalten in der Domkirche zu Breslau, von J. J. Ritter, Dombachanten und Professor. gr. 8° 16 Seiten. geh. 2 $\frac{1}{2}$  Sgr.

### **Offenes Sendschreiben**

an den Hrn. Professor von Hirschler in Freiburg. **Eine Stimme aus Westphalen.** Von Fr. Teipel, theol. Dr. und Gymnasial-Oberlehrer in Coesfeld. Geh. gr. 8° 2 Bogen. Preis 3 $\frac{3}{4}$  Sgr.

### **Schematismus der Geistlichkeit**

des Bisthums Paderborn. Herausgegeben am Schlusse des Jahres 1849. Mit bischöflicher Genehmigung. gr. 8° 9 $\frac{3}{4}$  Bogen carton. 10 Sgr.

### **Geistliche Volkslieder**

mit ihren ursprünglichen Weisen gesammelt aus mündlicher Tradition und seltenen alten Gesangbüchern. — 4<sup>o</sup> in elegantem Notendruck mit Titelbild. 212 Seiten. geh. 1 Thlr. 15 Sgr.

## Westfälisches Kirchenblatt

in Verbindung mit dem Westfälischen Volksblatte, wöchentlich 2mal 1½—2 Bogen, erforderlichen Falls mit Beilage, in Lexikonformat. Preis halbjährig hier und durch den Buchhandel 1 Thlr., durch die Post 1 Thlr. 4 Sgr.

## Das Westfälische Volksblatt

ist auch separat zu haben, es erscheint wöchentlich 1mal und kostet hier und im Buchhandel halbjährig 8 Sgr., durch die Post 10 Sgr.

(Beide Blätter erscheinen auch pro 1850.)

## Buer paß up!

Eine Stimme zur Warnung für den lieben Bauersmann von einem Bauernsohne, der früher Landpaster war und nun in der Stadt wohnt. 2. Aufl. 8° geh. 82 Seiten. 2½ Sgr.

## Wie wird's besser?

Ein freimüthiges Wort an den lieben Bauersmann, was auch dem rechtschaffenen Bürgermann nicht schaden könnte; vom Verfasser des «Buer paß up.» 2. Aufl. 8° 128 Seiten. geh. Preis 3¾ Sgr.

## Morgen-, Mittag- und Abend-Gebete

zur gemeinsamen Andacht mit seinen Kindern und Dienstboten für den lieben Bauersmann, auch für den braven Bürgermann nicht unbrauchbar. 8° 48 Seiten. geh. Preis 1½ Sgr.

## Weg mit dem Branntwein!

Ein guter Rath gar nicht theuer. Wer ihn befolgt, kriegt sogar was zu! Für den lieben Bauersmann; doch thut er auch für den braven Bürgermann seine Wirkung. Vom Verfasser des «Wie wird's besser!» 8° 124 Seit. geh. 3¾ Sgr.

**Actenstücke** dazu von demselben Verfasser. 8° 24 Seiten. geh. 8 Pf.

(In größern Partien sind diese Schriftchen billiger.)

BREVIARIUM ROMANUM etc. 4 Vol. in gr. 12° schwarz und roth, mit den neuesten Offizien, eine sehr deutliche und bequeme Handausgabe. (Mecheln 1847.) 6 Thlr.

OFFICIA PROPRIA ecclesiae et diocesis Paderbornensis dazu 10 Sgr.

Das allgemein als das beste anerkannte Mechelner Brevier ist auch in kleinem und Quart-Format zu haben.

HORÆ DIURNÆ, in 32° schwarz und roth mit den neuesten Offizien. (Mecheln 1848). 1 Thlr.

OFFICIA PROPRIA diocesis Paderbornensis ad horas diurnas breviarii romani, in 32° schwarz und roth, separat 5 Sgr.

MISSALE ROMANUM etc. In kl. Fol. schwarz und roth mit 10 Bildern. Mecheln 1848. 6 Thlr. 20 Sgr.

MISSÆ PROPRIÆ diocesis Paderbornensis, schwarz und roth in Fol. 8 Sgr.

Bei Ferd. Schöningh in Paderborn werden in Kurzem erscheinen:

## H. Bone's C a n t a t e,

katholisches Gesang- und Gebetbuch, in zweiter sehr vermehrter Auflage und zwar in zwei Ausgaben, eine zu 10 und eine zu 20 Sgr. In der Einrichtung ist auf die bekannt gewordenen Wünsche Rücksicht genommen. Zugleich werden auch die Melodien erscheinen.

