

# Die mittelalterlichen Kirchenlehrer und die unbefleckte Empfängnis der Gottesmutter

Autor(en): **Leonissa, J.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie**

Band (Jahr): **20 (1906)**

PDF erstellt am: **09.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-761891>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

illo venientem et assistentem eius lateri contempletur Mariam, sicut scriptum est, quod prudentes virgines occurrerunt obviam sponso et sponsae? Ubi sunt ergo praedicatores isti, qui Iesum Christum praedicant et illum crucifixum, et tamen possunt ibi non spectare Mariam, quae tunc maxime, ut praeclare meditatus est Augustinus, tunc inquam maxime a Christo respecta est, cum caro illa (quam de ipsa trahere dignatus est) pro omnium salute pendeat? Quanto ergo magis pro eius salute, quae causam salutis edidit universis? (Ambrosius Catharinus, Disp. Immacul. Concept. D. Virginis lib. 1.)

---

—❖—

## DIE MITTELALTERLICHEN KIRCHENLEHRER UND DIE UNBEFLECKTE EMPFÄNGNIS DER GOTTESMUTTER.

VON P. JOS. LEONISSA O. M. CAP.

---

—❖—

Zum Schlusse des Marianischen Jubeljahres 1904 erschienen als Festgabe des Collegium S. Bonaventurae ad Claras Aquas (Quaracchi) prope Florentium: Fr. Gulielmi Guarrae, Fr. Ioannis Duns Scoti, Fr. Petri Aureoli, Quaestiones disputatae de Immaculata Conceptione Beatae Mariae Virginis. Die beiden ersten behandelten diese Frage in ihrem Sentenzenkommentar (lib. 3. dist. 3.), woselbst Scotus die Meinung seines Lehrers quoad carnis mundationem verbessert; der dritte aber schrieb einen eigenen Tractatus de conceptione beatae Mariae Virginis (1314), welchem er gleichsam als Anhang das Repercussorium folgen ließ. Der Tractatus ist eingeteilt: „in sex capitula . . ., in quorum primo inducuntur auctoritates canonis, deinde auctoritates sanctorum et tertio rationes quibus videtur concludi, quod fuerit in peccato originali concepta; in secundo vero ponentur distinctiones de conceptione et de originali peccato, ex quibus colligitur quaestionis intentio et punctus inquirendus; in tertio quoque probabitur, quod Deus de potentia absoluta Virginem,

ne originale contraheret, potuit praeservare; in quarto vero evidentissime ostenditur, quod de summa decentia Mariam potuit praeservare; in quinto vero, quod absque periculo fidei et erroris potest teneri, quod Deus eam praeservavit de facto; . . . in sexto vero solventur rationes et auctoritates in capitulo primo inductae“ (p. 23). Das Repercussorium umfaßt 8 conclusiones: „prima conclusio est, quod appetitus sensitivus suae naturae derelictus, non est id, a quo oritur carnalis stimulus aut rebellio actualis; quin immo oritur ex qualitate aliqua vitiosa et positiva addita nostrae carnis substantiae et naturali potentiae appetitus; quae quidem qualitas est materiale in originali peccato; secunda vero, quod privatio originalis iustitiae non est formale in originali peccato, sed materiale tantummodo; nec materiale numerum ponens ad aliud materiale, quod habitualis rebellio appellatur; tertia, quod in ipso originali peccato Dei offensa formale est et Dei odium obiectivum; quarta vero, quod causale respectu originalis peccati non est decisio sola seminis, sed libidinosa conceptio, sine qua mulier concipere non valet in hoc statu naturae corruptae; quinta vero, quod originalis iustitia ibi erat subiective, ubi nunc est rebellio, in appetitu scilicet sensitivo; sexta quoque, quod originale peccatum ob hoc omnibus ex Adam libidinose descendentibus inputatur, quia tota natura existens in ipso virtualiter quodammodo in peccatum consensit; septima vero, quod seminis alteratio et corporis formatio proprio modo loquendi dici potest conceptio, et magis proprie quodammodo susceptio seminis sola; octava quoque, quod totus liber de conceptione compositus solidus permanet nec ineptus, salva incurialitate et irreverentia contraria dicentium et oblatrantium contra conclusiones praedictas“ (p. 95 sq.).

In der Praefatio (pp. VIII ss.) gelten die großen mittelalterlichen Theologen „S. Bernardo duce“ als „dogmatis nostri adversarii“. Wirklich jedoch sind sie dies nicht. Das zeigt sich unzweifelhaft insbesondere aus dem Tractatus Fr. Petri Aureoli. Sie sind vielmehr das getreueste Echo der hl. Väter, vor allem des hl. Augustinus. Zum näheren Nachweis dienen zumal im Tractatus die capitula 1, 2, 6. Das 2. Kapitel erklärt die verschiedene Auffassung der termini: conceptio, originale peccatum, eiusdemque contractus. Conceptio wird in dreifachem Sinne gebraucht:

„primo equidem pro seminis conceptione; . . . secundo . . . pro formatione seu formati corporis figuratione et lineatione; . . . tertio . . . pro infusione animae rationalis“. — In dreifacher Weise wird auch originale peccatum genommen: „aliquando quidem pro suo causali, quod non est aliud quam libidinosa seminis et immunda conceptio; . . . aliquando autem . . . pro suo materiali, quod quidem est duplex: unum siquidem privativum, videlicet privatio seu nuditas iustitiae originalis; . . . aliud positivum, scilicet rebellio habitualis, ex qua consurgit pugna et rebellio actualis; . . . aliquando autem . . . pro suo formali: offensa divinae voluntatis“. — In verschiedenem Sinne gilt auch das contrahere der Erbsünde: „Dicitur namque peccatum originale contrahi aliquando de iure, et sic contrahit omnis, qui per viam propagationis et seminis ab Adam libidinose descendit . . . Aliter autem contrahi dicitur etiam de facto, unde non est impossibile, quod aliquis deberet contrahere de iure et tamen praeservante Deo et praedonante offensam non incurrat de facto. Potest etiam dici, quod aliquis contrahat peccatum originale ex necessitate naturae, utpote quia taliter generatus, et tamen non contrahit ex gratia speciali, et talis si poneretur, esset natura filius irae, sed de gratia liberatus. Potest etiam contractus originalis peccati referri ad necessitatem contrahendi, ut dicatur ille contrahere, qui habuerit necessitatem contrahendi, aliquando vero pro ipso contractu.“

Der Ausdruck „conceptio“ wird von Aureolus in der dritten Bedeutung: pro infusione animae rationalis genommen, gerade so, wie es auch der Glaubenssatz der Immaculata Conceptio tut. Der damalige gewöhnliche Sprachgebrauch jedoch nahm conceptio pro seminis conceptione: „quoniam ab ante usque ad illam horam, qua anima infunditur, fetus non dicitur proprie animatus aut homo, idcirco secundum veritatem in ipsa hora infusionis proprie dicitur concipi homo, quamvis conceptionis vocabulum secundum communem et vulgarem modum loquendi maxime dicatur de seminis conceptione“ (p. 36). Inbetreff dieser Empfängnis nun gibt er zu, daß Maria in der Erbsünde empfangen sei: „Si enim quaeritur de conceptione seminis, clarum est, quod fuit Virgo Maria in originali concepta, accipiendo originale pro suo causali et pro necessitate contrahendi et sic currunt omnes auctoritates illae: In peccatis concepit me mater mea, et in iniqui-

tatibus conceptus sum, et similes“ (p. 48). Für die Empfängnis jedoch im Sinne der Eingießung der vernünftigen Seele unterscheidet er den contractus originalis peccati de iure und de facto. Den ersteren gibt er zu, den anderen jedoch schließt er für seine Person aus, obwohl er der kirchlichen Entscheidung nicht vorgreifen will: „Si vero quaestio currat de conceptione tertio modo dicta, id est de infusione animae rationalis, tunc est aliquid certum et aliquid dubium, aliquid determinatum et aliquid disputabile et nondum determinatum. Quod enim ipsa contraxerit rebellionem et originale peccatum et fuerit filia irae et vas iracundiae de iure et quantum erat ex natura et ex necessitate contractus, nulli fideli dubium esse debet, quin fuerit ita, pro eo, quod concupiscibiliter generata exstitit ex concubitu maris et feminae sicut et ceterae mulieres. Sed quod fuerit sic de facto, dubium est et disputabile ac incertum, et hic est punctus inquisitionis praesentis. Videtur enim horrendum piis auribus et animis devotis, quod unquam beata eius anima filia irae fuerit aut in odio Dei, ita quod fuerit displicens ac destabilis oculis divinae maiestatis“ (l. c.).

In letzterem Sinne legt Aureolus auch die Aussprüche der hl. Väter aus. Keiner derselben redet davon, daß sich die Seele Mariens die Erbsünde auch nur einen Augenblick zugezogen habe, insoweit diese von Gott trennt und die heiligmachende Gnade ausschließt: „Dicta sanctorum in nullo obviant isti positioni, quae dicit, quod beata Virgo exstitit praeservata in hora infusionis animae a peccato originali.“ Zum Beweise führt Aureolus zunächst die allgemeinen Ausdrücke und dann die Maria besonders betreffenden an: „Ad cuius evidentiam considerandum est, quod omnia dicta sanctorum loquentium in hac materia reducuntur ad duos modos: quia vel loquuntur in genere de omni homine, quod contrahit originale peccatum vel loquuntur in speciali de virgine Maria; illa ergo, quae loquuntur in genere, nihil omnino concludunt in Virgine, quod apparet ex multis: primo quidem, quia supra nos docuit Augustinus quod ‚excipienda est Maria a regulis generalibus, ubi non congruit sanctitati ipsius et singulari gratiae sibi factae de maternitate et susceptione Filii Dei; secundo vero, quia necessario eam oportet excipi ab illa regula: Omnes quidem resurgemus; quoniam, ut pie credit ecclesia, iam surrexit, et ab illa: Omnis homo

mendax, et ab illa: Omnes declinaverunt, simul inutiles facti sunt; sepulchrum patens est guttur eorum, linguis suis dolose agebant, et ab illa: Cinis es, et in cinerem reverteris, et ab illa, quam ponit Augustinus, II De baptismo parvulorum, quod omnes, quotquot fuerunt vel sunt vel erunt, pro quotidianis defectibus indigent dicere orationem dominicam: dimitte nobis debita nostra. Cum igitur istae regulae generales nihil arguant in Maria, nulla ratione videtur, quod debeant contra eam concludere auctoritates, quae in generali de omnibus loquuntur pro peccato originali“ (p. 75 sq.). Vor allem wichtig ist zur richtigen diesbezüglichen Ausdrucksweise der hl. Väter das von Augustinus (de assumptione beatae Virginis, c. 4.) Gesagte. Bei Maria kann demnach nur von einem contrahere peccatum originale geredet werden, insofern es „congruit sanctitati ipsius et singulari gratiae sibi factae“.

„Dicta vero sanctorum, quae loquuntur de ipsa (Maria) in speciali, utique ad intentionem suam verum dicunt; nam ipsa in conceptione seminis concepta fuit in peccato; nam libido est illud peccatum, in quo mater eam concepit et pater genuit. Quod enim libido et actualis rebellio peccatum sit, in quo omnis homo sic genitus dicitur concipi, potest declarari ex multis: primo quidem, quia dicit Ambrosius, super Psalmum, et recitat Augustinus, I libro Contra Iulianum: ‚In iniquitate concipimur; nec enim conceptus exors est iniquitatis, quoniam et parentes non carent lapsu;‘ et infra: ‚Concipimur in peccato, in labe parentum et in delictis eorum nascimur; sed et ipse partus habet contagia sua; materni enim dies conceptus sine peccato non sunt.‘ Secundo vero, quia dicit Augustinus exponens illud Psalmi: In iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis concepit me mater mea, quod in peccatis libidinis, id est in concupiscentia, quae peccatum est, conceperat eum mater. Tertio quoque quia Gregorius, XI Moralium in fine, exponendo illud verbum: Quis potest facere mundum de immundo conceptum semine? Nonne tu, qui solus es? dicit, quod ‚homo habet immunditias, quas nimirum traxit ab origine. Ipsa quippe propter delectationem carnis conceptio immunda est;‘ et concludit, quod ‚solus Christus in carne sua vere mundus exstitit, qui per carnalem delectationem non venit.‘ Quarto vero, quia Bernardus expresse vocat peccatum,

in quo mater concipit libidinem in Epistola ad Lugdunenses, cum dicit: ‚inter amplexus maritales quomodo peccatum non fuit, ubi libido non defuit?‘ Quinto quoque, quia Anselmus, II Cur Deus homo, reddens rationem quare Christi conceptio sine peccato fuit, dicit, quod ‚illius hominis conceptio munda fuit absque carnalis delectationis peccato‘. Sexto vero idem apparet rationibus, tum quia concupiscentia habitualis est peccatum originale, ut expresse dicit Augustinus ubique per totum librum *Contra Iulianum*; unde dicit libro III, quod ‚concupiscentia malum est, quo malo bene utitur coniugatus‘, et ‚transit reatus per baptismum, sed remanet actus per oppositum ad peccata actualia, in quibus transit actus et remanet reatus‘; et in VI libro concludit, ‚quod concupiscentia est qualitas mala ingenita homini, quam dico vitium, quo caro concupiscit adversus spiritum, quod malum per se ipsum tam magnum est, ut ad hominis damnationem atque ad regni Dei separationem sufficiat, nisi remedio regenerationis pellatur‘. Cum igitur actus mali habitus utique malus sit, manifeste apparet, quod actualis concupiscentia, quae est inter amplexus maritales, est actus vitiosus et malus; tum etiam, quia de actuali rebellionem, esto, quod homo non consentiat, confitetur quasi de vitio turpi ac peccato; et universaliter haec est intentio Augustini, *Contra Iulianum*, Iuliano defendente concupiscentiam actualem et libidinem tanquam bonam et imponens Augustino, quod esset Manichaeus, pro eo quod dicebat illam vitiosam et malum. Sed non obstante haeresi Iuliani dicendum est; quod etiam vir et uxor semen generant et concipiunt in peccato, hoc est in libidine et vitiosa concupiscentia actuali. Nec obstat huic, quod actus matrimonialis meritorius est et sine omni peccato personarum; stant enim simul vitium naturae et meritum personae, sicut apparet in patiente stimulos carnis cum displicentia et sine consensu; unde vir et uxor merentur utendo malo concupiscentiae et peccato naturae ad bonum prolis generandae. Nec etiam obstat, quod semen non est susceptivum peccati; hoc utique verum est; sed natura parentum ipsa est susceptiva libidinis et peccati, in quo fit conceptio seminis. Haec autem libido appellatur originale peccatum respectu prolis causaliter, quoniam ex ipsa transcribitur habitualis concupiscentia et similis turpitudine in prole, nisi divina potentia gratuito praeservatur“ (pp. 76 ss.).

Aus dem langen Texte sind zunächst wohl zu beachten des hl. Gregorius Worte: „solus Christus in carne sua vere mundus exstitit.“ Sein Fleisch allein ist nicht „caro peccati“. Dann sind zu bemerken des hl. Augustinus Worte: „transit reatus per baptismum, sed remanet actus.“ Der hl. Kirchenvater unterscheidet hier scharf zwischen dem reatus und dem actus peccati originalis, oder, wie das Konzil von Trient sagt, zwischen der „vera et propria ratio peccati“ und dem peccatum der concupiscentia, welche eben der Apostel Sünde nennt, quia ex peccato est, et ad peccatum inclinat“ (Conc. Trid. sess. 5. can. 5). Unser Autor endlich unterscheidet selbst genau das vitium (peccatum) naturae vom vitium personae. Das vitium naturae kann ganz wohl zusammen sein mit dem meritum personae und mit der gratia. Das vitium naturae nun wird fortgepflanzt. Dadurch wird die natura prolis angesteckt und erst infolgedessen, ex consequenti, die Person. Auch Maria erbt von ihren Eltern als causa einen effectus, nämlich das vitium naturae; ihre Natur wurde angesteckt; sie empfangt die natura vitiosa, soweit es verträglich war mit der ihr als Gottesmutter zukommlichen Heiligkeit und besonderen Gnadenfülle. Ebendieser natura infecta, vitiosa wegen war auch sie erlösungsbedürftig. Wer aber bei Maria die natura vitiosa leugnet, der leugnet notwendig auch ihre Erlösungsbedürftigkeit. Das jedoch ist die bereits vom hl. Bernardus verurteilte Häresie: „est haeresis damnata a beato Bernardo in epistola ad Lugdunenses, et a magistris omnibus parisiensibus,“ wie der sel. Albertus Magnus ausdrücklich feststellt (3. Sent. dist. 3. a. 4.). Maria fehlte die iustitia originalis. Diese macht nämlich wesentlich die natura integra, perfecta aus, welche im Urzustande fortgepflanzt worden wäre. Dagegen macht nach der Lehre des Aquinaten gerade der Mangel der Urgerechtigkeit das Wesen der Erbsünde als Natursünde aus. Allerdings weicht Aureolus von dieser Bestimmung des Wesens der Erbsünde ab. Wie uns scheinen will, wird er eben der Bedeutung der Natursünde nicht gerecht, vermengt diese vielmehr mit der persönlichen Sünde. Im Unterschied auch von Scotus (vgl. dies. Jahrb. X. S. 205 ff.) faßt er die „offensa Dei et Dei odium obiectivum“ als „formale in originali peccato“ (cfr. Repercussorium, Concl. III. p. 110 ss.); obwohl er damit in Widerspruch in seinem Traktat (Cap. II. p. 40 ss.) die quidditas originalis peccati



bestimmt in ordine ad seipsum als „quaedam inclinatio vitiosa, quae principaliter est in appetitu sensitivo, videlicet rebellio et reluctatio ad rectam rationem“, dann in ordine ad suum oppositum als „privatio originalis iustitiae“. Erst in ordine ad Deum ist die Erbsünde „imputabilitas, offensa et culpa“, also ex consequenti, insofern sie die Person ansteckt, nicht in se, dem Wesen nach.

Das über die Aussprüche der Heiligen Gesagte schließt nun (p. 78) Aureolus mit folgenden Worten: „Dicta ergo sanctorum ad hanc intentionem currunt de plano, quod virgo Maria, immo et omnis, qui per concubitum maris et feminae generatur, concipitur in peccato, quia in libidine, loquendo de seminis conceptione; quod autem ipsa iram inde contraxerit quantum ad animam et concupiscentiam quoad carnem, nullus unquam testatur.“ Persönlich also zog sich Maria nie den Zorn Gottes, sowie irgendeine wirkliche Unreinheit des Fleisches zu. Als wirkliche Tochter Adams war jedoch Maria der Natur nach filia irae, was auch Aureolus (p. 79 ad 5.) zugesteht: „notanter apostolus dicit: Eramus natura filii irae, ut innueret, quod absque omni indecentia aliquis esse poterat filius divinae amicitiae de gratia; unde et Maria fuit filia irae, quantum est ex natura, sed praeservata ab ira de gratia speciali,“ so daß sie sich der Person nach auch nicht einen Augenblick Gottes Zorn und Feindschaft zuzog. Um des Erlösers zu bedürfen, mußte Maria irgendwie schuldig sein: „iuxta verba Leonis virgo Maria indignit Christo liberatore, quia non erat libera a reatu (seu a debito); in tantum ergo oportuit eam fuisse ream, in quantum indignit de necessitate liberatore; indignit autem liberatore, si fuit in ira de iure, ut superius dicebatur; propter quod oportuit, ipsam ream esse vel fuisse de iure. Sed factum non concluditur ex ipsa auctoritate“ (p. 84, ad 4.). Aureolus spricht zudem ausdrücklich bei Maria von ihrer natura vitiosa (pp. 147 sq.): „Cum ergo homo dicitur originale contrahere ex natura, non debet istud referri ad naturam simpliciter, . . . sed referri debet ad vitiatam naturam; ut intelligatur virgo Maria et omnis qui per concubitum maris et feminae concupiscibiliter generatur, natura vitiosa per talem originem contrahere originale (i. e. eius reatum culpae), nisi de gratia conservetur . . . (ad 5.) Virgo . . . dici potest sanctificata fuisse ab originali, quod utique quadam naturali necessitate vitiosae originis contrahere habebat.“

Was nun von den hl. Vätern gesagt worden, das gilt auch vom hl. Bernardus. Da dieser jedoch in der Praefatio (p. VIII) ausdrücklich als Führer der mittelalterlichen Gegner unseres Dogmas angeführt wird, möge über ihn des Aureolus Urteil folgen: „In Epistola ad Lugdunenses Bernardus dicit, quod ‚ante conceptionem sanctificari non valuit, quia non potuit ante sancta esse quam esse, siquidem non erat, antequam conciperetur, nec simul sanctificata esse potuit et concepta, quia inter amplexus maritales sanctitas immiscere se non potuit conceptioni; non est enim societas Spiritui sancto cum peccato. Inter amplexus autem maritales quomodo peccatum non fuit, ubi libido non defuit?‘ et concludit Bernardus: ‚Si igitur ante conceptum sui sanctificari non potuit, quoniam non erat, sed nec in ipso quidem conceptu propter peccatum, quod inerat, relinquitur ut in utero sanctificationem accepisse credatur.‘ Haec ille. Ex quo apparet, quod fuit eius intentio, quod in illo tunc fuit sanctificata, in quo fieri potuit; et quia non inter amplexus maritales, quia libido inerat, nec ante, pro eo quod non erat, sed statim, cum potuit, secundum verba eius, sed supra evidenter probatum est, quod potuit in instanti infusionis animae sanctificari: igitur sua fuit intentio, quod in illo instanti mundata est. Et sic Bernardus et Anselmus nullatenus contradicunt; nam Bernardus aspicit ad conceptionem seminis quae fit inter maritales amplexus, ubi libido non defuit etiam in conceptione Mariae, Anselmus autem aspicit ad punctum animationis. Praeterea, Bernardus non plus dicit, nisi quod ‚ipsa existens in utero sanctificationem accepit, qua, excluso peccato, sanctam faceret nativitatem, non conceptionem.‘ Cum igitur ipse hic expresse accipiat conceptionem, quae fit inter amplexus maritales, et peccatum vocet libidinem et concupiscentia mactualem, non plus est de intentione sua, nisi quod illa libido exclusa est et suspensa, ne inficeret Mariam in utero existentem; non fuit autem existens ante animationem, sed in hora animationis: ergo tunc fuit sanctificata secundum intentionem Bernardi, ut videtur, praesertim, cum non dicat quando existens, utrum scilicet in primo instanti existentiae vel post aliquod tempus“ (p. 69 sq. Cf. p. 86 sq.).

Ebensowenig wie die hl. Väter und St. Bernardus können die großen Scholastiker des 13. Jahrhunderts Gegner unseres Dogmas genannt werden. Was Aureolus

von der Aussage der Heiligen sagt, das trifft auch bei ihnen zu. Keiner von ihnen redet davon, daß Maria persönlich sich Gottes Haß und Feindschaft zugezogen habe. Alle schließen von ihr die persönliche Folge, den *reatus peccati originalis*, die „*vera et propria ratio peccati*“ im Sinne des Konzils von Trient aus. In solcher Bedeutung also reden sie nie bei ihr von einer *contractio peccati originalis*. Nach ihrer Meinung zog sich Maria die Erbsünde bloß zu als *vitium naturae* im Unterschiede vom *vitium personae*. Insofern sagen sie auch, daß Maria sich die Erbsünde *de facto* zugezogen habe. Nie wurde ihre Person von der Erbsünde angesteckt. Rein als *Natursünde* gefaßt, ist eben die Erbsünde keineswegs direkt der heiligmachenden Gnade entgegengesetzt. St. Thomas sagt (3. Sent. dist. 3. qu. 1. a. 1. sol. 1. ad 2<sup>um</sup>) geradezu: „*Gratia sanctificans non omnino directe opponitur peccato originali, sed solum prout peccatum originale personam inficit; est enim gratia perfectio personalis, peccatum vero originale est vitium naturae.*“ *Natursünde* ist nichts anderes als *Naturmangel*, *Naturfehler*, *Naturschwäche* u. dgl. Die großen Scholastiker, insbesondere St. Thomas, St. Bonaventura, auch Scotus, fassen wesentlich die Erbsünde als *Mangel der Urgerechtigkeit*. Wenn sie von Maria sagen, sie habe sich die Erbsünde zugezogen, so gilt dies nur inbezug auf ihre *Natur*. Marias Erlösungsbedürftigkeit führen sie unisono mit allen hl. Vätern darauf zurück, daß sie wahrhaft und wirklich *filia Adae*, daß sie, gerade so wie wir, von Adam die *natura vitiata, infecta, lapsa* ererbt hat, d. i. die Erbsünde als *vitium naturae*. Maria hatte nicht, wie die Stammeltern vor dem Sündenfalle, die *Urgerechtigkeit*.

Die *Urgerechtigkeit, iustitia originalis*, nun ist zwar übernatürlichen Ursprungs, *gratia gratis data*, aber in sich, wesentlich, etwas durchaus *Natürliches*. Das will die moderne Theologie gar nicht verstehen. Sie wirft in ihrer Befangenheit die *Urgerechtigkeit* mit der heiligmachenden Gnade in eins zusammen. Daher kommt im Grunde genommen ihre durchaus falsche Meinung, die großen Scholastiker seien Gegner unseres Dogmas. Obwohl Aureolus (vgl. *Conclusio II.*) die *privatio originalis iustitiae* als *materiale privativum* (vgl. *Cap. II.*) des *peccatum originale* faßt, im Unterschiede von den großen Vorgängern, welchen jene *privatio* das *formale* der Erbsünde ist, so stimmt er doch

ganz mit ihnen darin überein, daß die *iustitia originalis* durchaus verschieden sei von der *gratia sanctificans*: „*Quod originalis iustitia non fuerit gratia gratum faciens, sic apparet; ait enim Anselmus, De conceptu originali in fine, quod infans etiam post baptismum caret iustitia originali; sed certum est, quod gratia gratum faciente non caret: ergo originalis iustitia et gratia gratum faciens non sunt idem. Et confirmatur, quia sancti viri pro statu naturae prostratae carent originali iustitia, et tamen sunt in gratia Dei*“ (p. 127). Er hält die Urgerechtigkeit in sich auch für einen natürlichen habitus: „*originalis iustitia fuit quaedam nobilis qualitas appetitum sensitivum in sui universalitate perficiens et ordinans ac conformans rectitudini rationis*“ (p. 131). Tatsächlich hatte Maria nicht die *iustitia originalis*, wie schon zur Zeit des hl. Bernardus manche (z. B. Petrus Comestor) behaupteten und damit ihre Erlösungsbedürftigkeit in Abrede stellten. Mit diesem Mangel der Urgerechtigkeit aber hatte sie tatsächlich auch die Erbsünde als Natursünde. Durch Mitteilung der heiligmachenden Gnade im Augenblicke der *creatio et infusio animae rationalis* wurde jedoch das *debitum habendi iustitiam originale* gelöst; Maria zog sich also den *reatus peccati originalis*, d. i. die „*vera et propria ratio peccati*“ nicht einen Augenblick zu. Ihre *natura vitiosa* aber wurde *statim, mox post infusionem animae rationalis* geheilt.

So verstehen St. Thomas und St. Bonaventura nebst den anderen großen Zeitgenossen die *sanctificatio B. V. Mariae post infusionem animae rationalis* (vgl. dies. Jahrb. XIV. S. 341 ff., XV. S. 227 ff., XVIII. S. 171 ff.). Persönlich war Maria vom ersten Augenblicke ihres Daseins an in der heiligmachenden Gnade. Unzweifelhaft war dies auch die Meinung des hl. Bonaventura. Denn sonst hätte er beispielsweise (3. Sent. dist. 3. pars 1. a. 2. qu. 1) doch nicht schreiben können: „*Congruum erat, ut beata Virgo Maria, per quam aufertur nobis opprobrium (Ps. 18, 22), vinceret diabolum, ut nec ei succumberet ad modicum. Unde de ipsa exponit tam Bernardus quam Augustinus illud Genesis tertio (v. 15): Ipsa conteret caput tuum. — Quoniam beata Virgo Maria advocata est peccatorum, gloria et corona iustorum, sponsa Dei et totius Trinitatis triclinium et specialissimum Filii reclinatorium; hinc est, quod speciali gratia Dei nullum in ea peccatum habuit locum. St. Thomas schließt ausdrücklich den reatus culpae*

originalis von Maria aus, lehrt also unzweifelhaft, daß Gott die Seele Marias in der Gnade geschaffen habe, wenn er (1. Sent. dist. 44. art. 3.) sagt: „Puritas intenditur per recessum a contrario; et ideo potest aliquid creatum inveniri, quo nihil purius esse potest in rebus creatis, si nulla contagione peccati (i. e. „vera et propria peccati ratio“) inquinatum sit; et talis fuit puritas B. Virginis, quae a peccato originali et actuali immunis fuit. Fuit tamen sub Deo, in quantum erat in ea potentia ad peccandum.“ Gleiches lehrt der Aquinate aber auch mit aller wünschenswerten Deutlichkeit in seiner Summa theologica (3 qu. 27.), woselbst er nach der modernen Theologie durchaus sich als Gegner unseres Dogmas ausweisen soll. Da nun (a. 3. ad 3.) heißt es: „Spiritus sanctus in B. Virgine duplicem purgationem fecit: unam quidem quasi praeparatoriam ad Christi conceptionem; quae non fuit ab aliqua impuritate culpae vel fomitis, sed mentem eius magis in unum colligens, et a multitudine sustollens. Nam et angeli purgari dicuntur, in quibus nulla impuritas invenitur“, ut Dionysius dicit (Eccl. hierarch. cap. 6 versus fin.). Aliam vero purgationem operatus est in ea Spiritus sanctus, mediante conceptione Christi quae fuit opus Spiritus sancti: Et secundum hoc potest dici quod purgavit eam totaliter a fomite.“ Die erste Reinigung „non fuit ab aliqua impuritate culpae vel fomitis“. Warum nicht? Weil keine solche Unreinheit da war wegen der Gnade, in welcher die Seele geschaffen war. Diese erste Reinigung ist eben die sanctificatio B. Virginis post eius animationem (l. c. a. 2.). Die doppelte Reinigung nennt der Aquinate (3. Sent. dist. 3. qu. 1. a. 2. Solutio 1.) ausdrücklich doppelte Heiligung: „duplex sanctificatio B. Virginis esse dignoscitur: prima, qua in utero sanctificata fuit; secunda in conceptione Salvatoris.“ Maria wurde gereinigt von dem, was sie Mangelhaftes in ihrer Natur (nach Leib und Seele) direkt von ihren Eltern geerbt hatte. Dies geschah nach der Begnadigung bei Schaffung und Eingießung der vernünftigen Seele. Im Augenblick dieser Eingießung der Seele wurde ihr auch die Gnade eingegossen, aber nachher erst gereinigt von der culpa originalis, insoweit sie von den Eltern direkt geerbt wird, d. i. vom vitium, languor naturae quoad carnem et animam; denn auch ihre Seele war von dieser ererbten macula originalis angesteckt, weil ihr die Ungerechtigkeit mangelte. St. Thomas (3. Sent. dist. 3. qu. 2.)

sagt diesbezüglich: „Sanctificatio B. Virginis non potuit esse decenter ante infusionem animae, quia gratiae capax nondum erat: sed nec etiam in ipso instanti infusionis, ut scilicet per gratiam **tunc** sibi infusam (wohl zu beachten die gesperrten Worte!) conservaretur, ne culpam originalem incurreret. Christus enim hoc singulariter in humano genere, habet, ut redemptione non egeat, quia caput nostrum est, sed omnibus convenit, redimi per ipsum. Hoc autem esse non posset, si alia anima inveniretur quae nunquam originali macula fuisset infecta; et ideo nec B. Virgini nec alii praeter Christum hoc concessum est.“ Hier sagt also der Aquinate geradezu in einem Atemzuge, daß der Seele Marias im ersten Augenblicke die Gnade eingegossen wurde und Maria doch nicht bewahrt wurde, „ne culpam originalem incurreret“, ihre Seele vielmehr „originali macula infecta“ war. Gewiß ist dies doch deutlich Beweis genug, daß offenbar hier peccatum originale nur als vitium, languor naturae gilt! (Vgl. dies. Jahrb. XV. S. 227 ff., XVIII. S. 178 ff.)

Beim Aquinaten kann die moderne Theologie nicht verstehen, daß er sagt (3. qu. 27. a. 2. cfr. 3. Sent. dist. 3. qu. 1. a. 1.): „sanctificatio B. Virginis fuerit post eius animationem.“ Diese Heiligung konnte nicht stattfinden ante animationem i. e. ante infusionem animae rationalis, also nicht vor der Schaffung und Eingießung der vernünftigen Seele. Offenbar ist (a. O.) nicht die Frage nach der Heiligung der schon geschaffenen Seele ante animationem. Demnach kann nur in anderem Sinne von einer Heiligung Mariens hier die Rede sein. Was ist denn vor der Beseelung da? Gemäß der aristotelisch-thomistischen Ansicht von der Beseelung nach der hinlänglichen Entwicklung des foetus ist nur das Fleisch als Träger der natura vitiata da, beziehungsweise letztere selbst in den Eltern (l. c. ad 2. et ad 4.). Die Eltern der allerseligsten Jungfrau pflanzten nicht eine natura integra, perfecta, sancta fort, sondern eine natura vitiata, infecta, corrupta. Sehr deutlich sagt dies St. Thomas (3. Sent. dist. 3. qu. 1. a. 1. ad 1. et ad 3.) mit folgenden Worten: „Parentes B. Virginis radix eius fuerunt per actum naturae propagationi deservientem. Unde nisi natura in eis sanctificata fuisset, non potuit ex eis sancta proles concipi, sed vitiata propter vitium naturae in eis remanens. Non autem fuit in eis natura sanctificata . . . (ad 3.). Concubitus quod

B. Virgo concepta fuit, meritorius creditur, non per gratiam omnino purgantem naturam, sed per gratiam perficientem personas parentum. Et ideo non oportuit quod in prole concepta statim sanctitas esset, non propter repugnantiam actus matrimonii ad sanctitatem, sed propter repugnantiam vitii naturae nondum curati.“ Zur Natur nun gehört nicht bloß das Fleisch, der Leib, sondern auch die Seele. Beide also, Leib und Seele, wurden bei Maria von den Eltern her angesteckt. Ihr Fleisch war tatsächlich „caro peccati“. Ihre Seele war schuldig, die Ungerechtigkeit, die Harmonie ihrer Kräfte zu haben und über den Leib zu herrschen, aber sie hatte die Ungerechtigkeit nicht. Das war für die Seele ein Mangel der Natur. Mit diesem defectus iustitiae originalis war der fomes, der habitus concupiscentiae carnis verbunden. Darin eben bestand auch bei Maria die natura vitiosa. Diese aber konnte bei ihr nicht geheilt werden in via generationis oder sonstwie wunderbar, ohne die Erlösungsbedürftigkeit aufzuheben. Ihre Heilung konnte nur erfolgen in via gratiae: „statim, mox post animationem.“ Erst muß doch die Natur wirklich da sein, ehe sie geheilt werden kann: „Ergo etiam B. Virgo non fuit sanctificata (secundum naturam), nisi postquam cuncta eius perfecta sunt, scilicet et corpus et anima.“ Um erlösungsbedürftig zu sein, mußte auch die Seele Marias mit dem Naturmangel, mit der Schuld des vitium naturae wirklich behaftet sein. Darum weist der Aquinate selbst die Heiligung des Fleisches (vgl. oben 3. Sent. dist. 3. qu. 2.) in ipso instanti infusionis animae ab, weil dann die Seele nicht durch das sündige Fleisch in Verbindung mit dem Stammvater getreten, die Natursünde, die natura vitiosa, also nicht fortgepflanzt worden wäre.

Die Erbsünde ist wesentlich N a t u r s ü n d e, vitium naturae, und erst in der Folge, wenn der Natur freier Lauf gestattet ist, steckt sie die Person an, wird also auch zum vitium personae. Der seligsten Jungfrau Seele nun wurde im Augenblicke ihrer Schaffung und Eingießung in den Leib von Gott mit der heiligmachenden Gnade ausgestattet, und eben deshalb konnte die Erbsünde ihre Person nicht anstecken, wurde also in ihr nie zum vitium personae, welches die Seele von Gott trennt; wohl aber erbte Maria das vitium naturae, die natura vitiosa, die Verderbnis der Natur, die natürliche Verderbnis von Leib und Seele. Die Eingießung der Gnade verhinderte nicht,

daß sie der Erbschuld als Schuld der Natur verfiel und ihre Seele angesteckt wurde von der Makel der Natursünde: „nec etiam in ipso instanti infusionis, ut scilicet per gratiam **tunc** sibi infusam conservaretur, ne culpam originale incurreret,“ sagt St. Thomas (vgl. oben). Da gab es also trotz der Eingießung der Gnade und zwar nach derselben „post animationem“ noch etwas zu heiligen und zu reinigen, nämlich die Natur Marias, die caro peccati und die der Ungerechtigkeit ermangelnde Seele. Aber diese Heiligung war keine Reinigung „ab aliqua impuritate culpae vel fomitis“ (3. qu. 27. a. 3. ad 3.). Die Begnadigung im Augenblicke der Eingießung bewahrte ja Maria vor dieser impuritas culpae, vor dem vitium personae. Dieses vitium personae kann nicht zusammen sein mit der gratia gratum faciens; wohl aber verträgt sich mit dieser Gnade das vitium naturae, wie der Aquinate (3. Sent. dist. 3. qu. 1. a. 1. Solutio 1. ad 2.) ausdrücklich sagt: „Gratia sanctificans non omnino directe opponitur peccato originali, sed solum prout peccatum originale personam inficit; est enim gratia perfectio personalis, peccatum vero originale est vitium naturae.“ Die Heiligung der Natur Marias, die Reinigung der natura vitiata „non fuit, wie St. Thomas (vgl. oben) sagt, ab aliqua impuritate . . ., sed mentem eius magis in unum colligans, et a multitudine sustollens“.

Durch Verbindung mit der caro peccati ist auch die Seele Marias vom vitium naturae angesteckt, aber bloß von diesem. Alle Ansteckung der Person „aliqua impuritate culpae vel fomitis“ ist durchaus ausgeschlossen. Wäre Maria auch frei vom vitium naturae, dann wäre ihre Reinheit der Christi selber gleich, also sie durchaus nicht erlösungsbedürftig. Darum sagt St. Thomas (3. qu. 27. a. 2. ad 2.), daß ihre Reinheit nach der Christi die größte war; denn Christus wurde in keiner Weise von der Erbsünde angesteckt, Maria aber bloß ihrer Natur nach, nicht der Person nach, wie alle übrigen Adamskinder: „Anima B. Virginis (fuit) contagio originalis peccati inquinata, . . . sed ab eo fuit mundata, antequam ex utero nasceretur“ i. e. statim, mox post animationem. Worin bestand nun diese Reinigung? Ihre Seelenkräfte wurden geeint, der fomes gebunden: „mentem eius magis in unum colligans, et a multitudine sustollens.“ Sie erhielt nicht die volle iustitia originalis, wie Adam vor dem Sündenfalle; denn sie behielt



die Möglichkeit auch läßlich zu sündigen bis zur Empfängnis Christi: „fuit tamen (puritas B. Virginis) sub Deo, in quantum erat in ea potentia ad peccandum.“ Deshalb zieht der Aquinate die Bindung des fomes seiner völligen Wegnahme vor (l. c. a. 3. c.): „Et ideo videtur melius dicendum quod per sanctificationem in utero non fuerit sublatus B. Virgini fomes secundum essentiam, sed remanserit ligatus: non quidem per actum rationis suae, sicut in viris sanctis; quia non statim habuit usum liberi arbitrii, adhuc in ventre matris existens, hoc enim est speciale privilegium Christi; sed per abundantiam gratiae, quam in sanctificatione recepit, et etiam perfectius per divinam providentiam, sensualitatem eius ab omni inordinato motu prohibentem. Postmodo vero in ipsa conceptione carnis Christi, in qua primo debuit refulgere peccati immunitas, credendum est quod ex prole redundaverit in matrem, totaliter fomite subtracto.“

Als bloße Natursünde ist das peccatum originale nur potentia ad abesse gratiae; dieser potentia aber entspricht die potentia ad concupiscendum, die Möglichkeit der Begierlichkeit, d. i. der fomes secundum essentiam, der fomes ligatus, ne in actum inclinaret. Die sensualitas Marias wurde durch die Fülle der Gnade, welche ihrer Seele bei ihrer Schaffung mitgeteilt worden, und mittels besonderer göttlicher Vorsehung ab omni inordinato motu bewahrt. Nur so ward Maria instand gesetzt, wie St. Augustinus sagt, die Sünde völlig zu überwinden: „ad vincendum ex omni parte peccatum.“ Maria hatte nur den fomes secundum essentiam; derselbe war also von Anfang an gebunden, so daß nie bei ihr eine ungeordnete Regung der Begierlichkeit vorkam. Dies wäre aber nicht möglich gewesen, wenn Maria persönlich auch nur kürzeste Zeit in der Ungnade gewesen wäre, die Erbsünde also tatsächlich in ihr geherrscht und die Seele von Gott getrennt hätte. Diese Zeit hindurch wäre dann der fomes offenbar nicht gebunden gewesen, sondern „inclinasset in actum“ (cfr. l. c. a. 3. et a. 4. ad 1.). Dann hätte aber auch Maria nicht die der Gottesmutter würdige Gnadenfülle (cfr. l. c. a. 5.) gehabt: „Beata Virgo Maria propinquissima Christo fuit secundum humanitatem, quia ex ea accepit humanam naturam. Et ideo prae ceteris maiorem debuit a Christo gratiae plenitudinem obtinere“ (cfr. l. c. ad 1. et 2.). Ihre erste Heiligung unterscheidet sich wesentlich von der

Heiligung des Jeremias und Johannes des Täufers (l. c. a. 6. a. 1.): „B. Virgo, quae fuit a Deo electa in matrem, amplio rem sanctificationis gratiam obtinuit quam Ioannes Baptista et Ieremias, qui sunt electi ut speciales prae-figuratores sanctificationis Christi. Cuius signum est quod B. Virgini praestitum est ut de cetero non peccaret, nec mortaliter, nec venialiter: aliis autem sanctificatis creditur praestitum esse ut de cetero mortaliter non peccarent, divina eos gratia protegente.“ Das Freisein Marias aber auch von aller läßlicher Sünde bezeugt deutlich, daß ihr fomes von Anfang an gebunden war, oder was dasselbe ist, daß ihre potentia ad peccandum (etiam venialiter) nunquam inclinaret in actum.

Mit dem englischen Lehrer stimmt durchaus der seraphische überein. Er sagt ausdrücklich, daß die Heiligung Marias die der übrigen unvergleichlich überrage (3. Sent. dist. 3. p. 1. a. 1. qu. 1.): „sanctificationis ipsius (i. e. Matris Domini) magnitudo et acceleratio ceteras antecellit,“ also auch quoad accelerationem temporis. Wie aber diese acceleratio zu fassen sei, erklärt St. Bonaventura (l. c. qu. 2.) bei Besprechung der Heiligung der Seele Marias. Die erste der beiden Meinungen (vgl. dies. Jahrb. XVIII. S. 182 f.) sagt nämlich auch: „decebat animam gloriosae Virginis sanctificari excellentissime super animas aliorum Sanctorum, non solum quantum ad abundantiam sanctitatis, sed etiam quantum ad accelerationem temporis.“ Dazu bemerkt nun erläuternd der hl. Lehrer: „ideo in instanti suae creationis fuit sibi gratia infusa, et in eodem instanti anima infusa est carni.“ Nur in diesem Sinne also kann von einer acceleratio sanctificationis B. V. gegenüber den anderen Heiligen (Jeremias und Johannes dem Täufer) die Rede sein, welche persönlich einige Zeit in der Ungnade Gottes waren. Somit sagt also St. Bonaventura hier geradezu, daß Maria vom ersten Augenblicke ihres persönlichen Daseins an in der Gnade Gottes, d. i. unbefleckt empfangen war im Sinne unseres Dogmas.

Daß der Heilige dennoch von einer Heiligung der Seele Marias redet post originalis contractionem, widerspricht dem Gesagten durchaus nicht. An der ersten Meinung hat er bloß das auszusetzen, daß sie nur die carnis foeditas der Gnade vorausgehen ließ: „licet illa gratia praevenit animae infectionem (i. e. in quantum personam inficit), non tamen praevenit carnis foeditatem.“

Dieses Fleisch ist nun aber kein totes, sondern ein lebendiges. Lebendig ist es durch die Seele als *forma carnis*; und mit dieser bildet dasselbe die menschliche Natur. Zugleich mit dem Fleische ist deshalb auch die Seele angesteckt, insoweit sie mit dem Fleische zur *natura vitata* gehört. Diese *infectio naturae*, also auch *animae* im erklärten Sinne, geht nun wenigstens der Natur nach, *saltem naturâ prius*, der Eingießung der Gnade voraus. Ist die Seele Marias von Gott erst einige Zeit nach der *conceptio seminis* in der Gnade geschaffen und eingegossen worden, dann geht die *infectio animae secundum naturam* sogar *tempore* der *infusio gratiae* voraus. Durch die Gnadeneingießung aber wurde Maria vor der persönlichen Folge der natürlichen Ansteckung bewahrt; ihre Seele wurde nie tatsächlich von Gott getrennt. Dieser *infectio animae* (*quoad personam*) kam die Gnade zuvor, wie die erste Meinung ausspricht und die zweite Meinung keineswegs in Abrede stellt. Die erste Meinung wird jedoch der ganzen Ausdehnung der Erlösungsbedürftigkeit Marias nicht gerecht. Nicht bloß das Fleisch, sondern auch die Seele Marias ist erlösungsbedürftig. Die Natur ihrer Seele ist auch eine mangelhafte, eine gefallene, eine *infecta et vitata*, weil ihr mangelt die *iustitia originalis*. Diese Erlösungsbedürftigkeit nun kommt bei der zweiten Meinung zum vollen Ausdruck: „*Rationabilior etiam est, quia esse naturae praecedit esse gratiae, vel tempore vel natura; et propterea dicit Augustinus, quod prius est nasci quam renasci: sicut prius est esse quam bene esse; prius est igitur animam uniri carni, quam gratiam Dei sibi infundi. Si ergo caro illa infecta fuit, ex sua infectione nata erat animam culpa originali inficere. Necessarium est igitur ponere, quod ante fuerit originalis culpae infectio quam sanctificatio.*“

Ebensowenig wie St. Augustinus und St. Bernardus sind St. Thomas und St. Bonaventura und die großen mittelalterlichen Scholastiker überhaupt Gegner unseres Dogmas. Wie wir gesehen, lehren St. Thomas und St. Bonaventura selbst an den entscheidendsten Stellen, an welchen sie ihre Gegnerschaft bekunden sollen, ausdrücklich die Heiligung der Seele Marias im Augenblicke ihrer Schaffung. Die beiden Kirchenlehrer Gegner des Dogmas zu nennen und dann doch zu sagen, sie lehrten die *immaculata conceptio* wenigstens *virtuell* (vgl. dies. Jahrb. XIX. S. 7), ist

offenbar ein großer Widerspruch. Wenn beide bei Maria reden von einem *contrahere peccatum originale*, so ist dies, ganz Aureolus gemäß, nur ihrer Natur nach zu fassen. Maria hatte eben nicht die *iustitia originalis*, also nicht die *natura sana, integra, perfecta*, sondern als wahre *filia Adae* die *natura lapsa, vitiata, infecta*. Und in diesem Sinne hatte Maria die Erbsünde (als bloße Natursünde, *vitium naturae*) sogar *actu* und *de facto*. Keiner der großen Lehrer aber behauptet, daß Maria persönlich auch nur einen Augenblick Feindin Gottes gewesen ist. Vielmehr wurde ihrer Seele, wie wir dies vom hl. Thomas und hl. Bonaventura buchstäblich hörten, im Augenblicke der Schaffung die Gnade eingegossen. Das ist aber genau das Dogma von der *immaculata conceptio B. V. Mariae*.



## LITERARISCHE BESPRECHUNGEN.

1. **Slavorum litterae theologicae.** *Conspectus periodicus.* Dirigentibus *Dr. J. Tumpach* et *Dr. A. Podlaha.* Annus I. Pragae Bohemorum 1905.

Die vorliegende lateinisch geschriebene und vierteljährlich erscheinende periodische Publikation ist jedenfalls freudig zu begrüßen, da sie den ersten Versuch darstellt, einen Überblick der gleichzeitigen theologischen Literatur bei den Slaven zu bieten, und zwar in einer Sprache, die auch einem Nichtslaven zugänglich wäre. Die Redaktion geht dabei in der Weise vor, daß sie die wichtigsten theologischen Werke und Zeitschriften mit längeren oder kürzeren kritisch-informativen Rezensionen registriert. In erster Linie kommt da freilich in Betracht die russische theologische Literatur, die in den letzten Jahren einen erfreulichen Aufschwung nimmt, wovon die zahlreichen neugegründeten theologischen Zeitschriften und wissenschaftlichen Erscheinungen auf dem Gebiete der Theologie Zeugnis ablegen. Die Namen Glubokovskji, Golubinskij, Lebedev u. a. beginnen bereits auch außerhalb Rußlands bekannt zu werden.

Nebst den Kritiken bringt unsere Zeitschrift interessante Beiträge zu den kontroversen Fragen zwischen der orientalischen und occidentalischen Kirche, z. B. über die Ehetrennung wegen des Ehebruchs, das Sakrament der letzten Ölung, die Buße u. a.

Wenngleich der Zweck, den sich die Zeitschrift vorgestellt hat, in erster Linie ein wissenschaftlicher ist, so soll gleichzeitig damit auch eine Verständigung und Annäherung beider Kirchen, der orientalischen und occidentalischen, angebahnt werden. Der irenische Ton tritt überall in den Vordergrund. Es ist also dieselbe Aufgabe, welche die französischen Assumptionisten in ihrem *Echo d'Orient* und der italienisch geschriebenen *Bessarione* verfolgen, nur mit dem Unterschied, daß in den beiden letzteren