

Vom Denken Alberts des Grossen über die Gottesmutter

Autor(en): **Fries, Albert**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **5 (1958)**

PDF erstellt am: **14.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-761492>

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.

ALBERT FRIES CSsR

Vom Denken Alberts des Großen über die Gottesmutter *

1. Lukaskommentar (Zusammenfassung)

Im Lukaskommentar hat Alberts Denken über Maria seinen reichsten Niederschlag gefunden. Einem Vergleich bietet sich als erste Feststellung dar, daß seine Erklärung zum Lukasevangelium gerade mit Rücksicht auf Maria umfangreicher ausgefallen ist als die drei anderen Kommentare zum Evangelium. Die Perikopen, welche die Mutter Jesu betreffen, sucht er besonders sorgfältig und eindringend auszulegen, wenn das Verhältnis der mariologischen Teile zum Ganzen auch längst nicht so unausgeglichen ist wie im Frühwerk Nat. boni. Zweitens wird die bei allen mariologischen Ausführungen Alberts gemachte Beobachtung bestätigt, daß er die Herrlichkeiten Marias dort und nur dort erhebt, wo er von Gott kündigt und von Christus Zeugnis gibt. Er gibt keine Mariologie im System, sondern nur in der Situation, als eine Funktion der Christologie. Er betrachtet das Mariengeheimnis immer in dessen Zuordnung zum Christusgeheimnis, wie ja auch das im Evangelium über Maria Gesagte ausschließlich von Christus her gesehen ist. So ist auch hier die Erklärung des Kindheitsevangeliums und der anderen marianischen Perikopen vorwiegend christologisch gehalten, und die Gedanken über die Gottesmutter sind in diese Darlegung hinein verwoben. Drittens ergibt sich durchgehends, daß Albert seine Aufmerksamkeit nicht nur

* Vorabdruck eines Teiles der Gesamtuntersuchung, die unter dem Titel « Die Gedanken des heiligen Albert des Großen über die Gottesmutter » im Verlag der Paulusdruckerei, Freiburg/Schweiz, erscheinen wird. Die hier zu erwähnenden Werke Alberts d. G. werden folgendermaßen zitiert :

| | | | |
|------------|--------------------------|--------|-------------------------|
| Nat. boni | = Tract. de natura boni | sIVS | = super IV Sententiarum |
| De incarn. | = De incarnatione | sLuc | = super Lucam |
| De resur. | = De resurrectione | sMatth | = super Matthaëum |
| sIIIS | = super III Sententiarum | sIoh. | = super Iohannem |

den Fragen um die wahre, von Gott aufs herrlichste ausgestattete und ausgezeichnete Mutter des Gottmenschen Jesus Christus zuwendet, vielmehr auch der heilsgeschichtlichen Seite am Geheimnis Marias, und zwar hier, wie an allen bibelexegetischen Behandlungsorten, stärker als in den Schriften zur systematischen Theologie. An der Gestalt Marias werden immer wieder die Züge der zweiten Eva und des Bildes der Kirche, der « Mutter der Heilsgüter » und der Mittlerin hervorgehoben. Viertens bekunden die sowohl nüchternen wie frommen mariologischen Ausführungen des Lukaskommentars, obwohl sie das Mariengeheimnis eher und mehr illustrieren, die Eigenart des Theologen Albert, wie H. Ostlender sie beschrieben hat¹: « Die theologischen Werke Alberts zeigen eine starke Ursprünglichkeit und Tiefe der Gedanken und spekulative Kraft, dazu eine seltene Kenntnis der Väterlehre und Überlieferung und besonders der Heiligen Schrift, bei deren Erklärung und Verwendung er entgegen der vielfach uferlosen allegorischen Erklärungsweise seiner Zeit nachdrücklich den wörtlichen Sinn herausstellt und berücksichtigt. In Alberts Theologie nimmt überhaupt die biblische Grundlage einen sehr breiten Raum ein, wobei ihm eine souveräne Kenntnis der Schrift zu Gebote steht. Mit besonderer Wärme und Anteilnahme behandelt er eucharistische und mariologische Fragen. »

1. Maria, deren Name Albert schon vom ersten Werk her in vierfachem Sinn deutet — Lichtbringerin, Meerstern, bitteres Meer, Herrin —, wobei er gegebenenfalls nur eine dieser Bedeutungen verwendet, ist ihm die von Gott zur Mutter des Erlösers erwählte Jungfrau. Sie stammt durch eine normale Zeugung aus dem Hause Davids. Zwar ist sie in der Erbsünde empfangen — *immunitas omnis peccati praeter originale* (Borgnet 22, 357a) —, jedoch wurde sie im Hinblick auf den Erlöser schon vor der Geburt von Schuld befreit und in die Gnade hineingenommen, und zwar unvergleichlich früher und reicher als Jeremias und der Täufer Johannes. Infolgedessen blieb sie zeitlebens mit Gottes « dauernder Gnade » von jeder Sünde frei. Ihre gottgewirkte Heiligung ist im Unterschied zu allen anderen Geheiligten nicht mit Unheiligem vermischt. Unter dem Gnadenwalten des Heiligen Geistes, der sie zur Höhe der Aufgabe der Mutter Jesu emporführte, widmete sie sich in einem beschaulichen und zugleich tätigen Leben dem Dienst Gottes und der Menschen, gab sich als Erste durch ein mit Rücksicht auf die heilsgeschichtliche Situation erst nur bedingt abgelegtes Gelübde der Enthaltbarkeit ganz

¹ Albertus Magnus (Religiöse Quellenschriften, 7), Düsseldorf 1956, S. 12.

an Gott und bewährte sich so mit der ganzen Treue und Hingabe der Jungfrau gegenüber Gott in jeglicher Tugend — nicht nur war Gott mit ihr, auch sie war ganz mit Gott —, in diesem hohen Streben geleitet und gefördert durch die Gaben des Heiligen Geistes, zur Vollendung geführt durch die acht Seligkeiten, in himmlischen Genuß hineingezogen durch die Früchte des Geistes. Von überragender Mächtigkeit zeigte sich ihr später von Elisabeth und von Jesus selbst gepriesener, mit mystischen Erfahrungen gesegneter Glaube, ihr Gottvertrauen, ihre Gottes- und Nächstenliebe, ihre Weisheit und Klugheit, ihre charismatische Demut, ihre Jungfräulichkeit und ihr Gehorsam. Durch dieses Tugendleben, das sie in Nachahmung der Großen des Alten Bundes entwickelte und das sie als auf dem Gipfelpunkt des Alten Bundes stehend erweist, erwarb sich die Jungfrau gegenüber dem unverdientbaren Geheimnis der Gottesmutterchaft ein Billigkeitsverdienst, sofern sie dadurch kraft der ihr verliehenen Gnade sich seelisch bereitete, daß Gott das Geheimnis der Menschwerdung gerade in ihr bewirkte. Das Kommen des Erlösers war rein ein Erbarmen Gottes, aber es geschah in angemessenerer Weise gerade in Maria auf ihr gnadenhaftes Verdienst hin wie auch auf ihr und der anderen Frommen Flehen hin, worin ein Billigkeitsverdienst im weiteren Sinn liegt, das ganz auf Gottes Barmherzigkeit gegründet ist. Gott schenkte den Erlöser, aber er wollte ihn auf das Gebet der Menschen hin schenken.

2. In unmittelbarem Anschluß an die Verkündigung des Herrn, wo Maria aus Glauben in demütigem Gehorsam ihre Zustimmung gab und dadurch aktiv am Kommen des Erlösers mitwirkte, ereignete sich das Wunder der Empfängnis. Im Hinblick auf sie nahm der Heilige Geist an Maria eine zweite Reinigung und Heiligung vor. Sie bedeutete einmal eine besondere Reinigung des Blutes, in dem ja — nach aristotelischer Theorie, die auch Johannes von Damaskus vortrug — der Stoff der Empfängnis erbracht wird, und zwar wurde durch vollständige Tilgung der im Leib wirkenden Begehrlichkeit der letzte Rest des Sündhaften behoben — was nach augustinischer Erbsündenlehre zu verstehen ist — und dem Gottessohn ein reines Erbgut bereitet. Sodann schenkte Gott der Jungfrau in dieser zweiten Heiligung ein Vollmaß an Gnade. Der höchste Grad der in der Gnade verwirklichten Gottvereinigung sollte sie disponieren auf jene Vereinigung mit Gott, die in der sogar körperlichen Verbindung mit der ungeschaffenen Gnade besteht. Auch von daher, daß Maria durch den Dienst an der Menschwerdung und durch ihr Suffragium am Heil aller mitwirken sollte, schließt Albert auf eine Fülle der Gnade

in Maria: *Plenitudo beatae virginis ad intercessionem peccatorum* (Borgnet 22, 308a). In Marias ganz von Gottesliebe erfüllter Seele ließ nun Gott den aus der Größe des Geheimnisses und aus ihrem Gelübde entstandenen Konflikt durch den Engel beheben und einen reinen Glauben und die demütig-gehorsame Zustimmung reifen, die er zur Ausführung des Heilsratschlusses erwarten wollte. Das ist der aktive Anteil, den Maria — rein persönlich, nicht repräsentativ, aber heilsmächtig zugunsten aller — aus Gnade zur Menschwerdung geleistet hat. Gerade dadurch aber tritt die Menschwerdung selber rein als Gottes Tat hervor, was Albert beständig im Blick behält.

3. In den Dienst dieser Grundtatsache stellt er unermüdlich die Jungfrauschaft Marias vor und bei der Empfängnis wie auch jene bei und nach der Geburt Jesu. Maria war die Gattin Josephs, was er als integrierenden Bestandteil des Geheimnisses der Menschwerdung betrachtet. Zwischen ihnen bestand ein rechtlicher Ehebund, und zwar eine gerade durch das gemeinsam abgelegte Gelübde der Enthaltbarkeit vollendete Ehe, in der auch die drei Güter der Ehe — *fides, proles, sacramentum* — im Hinblick auf das Sakrament der Ehe in hervorragender Weise verwirklicht waren. Joseph ist Vater Jesu nur im geistlichen Sinn und in der öffentlichen Meinung — *pater spiritualis et putativus* —, Vater durch den Glauben, so wie jeder Glaubende an der Christusgeburt mitwirkt, und Vater gemäß dem Dafürhalten der Menschen. Gott selbst und Gott allein hat in Maria die Bildung des Leibes, die Erschaffung der Seele — Albert vertritt ja klar und bestimmt den Kreatianismus — und die Vereinigung der Menschennatur mit dem Gottessohn verursacht. Es war eine Empfängnis, zu der nichts von außen kam, eine Empfängnis ohne Versehen und ohne Begehren, eben eine jungfräuliche Empfängnis, und sie ist das Abbild der ewigen Zeugung, wobei sich der Verfasser des Analogon der zeitlichen Zeugung gegenüber der ewigen bewußt bleibt, und das Vorbild der geistlichen Zeugung durch die Kirche, wie auch die letzte, bis dahin noch ausstehende Art der Entstehung des Menschen, welche die gewöhnliche Art heilen und heiligen sollte. Da von Gott bewirkt, vollzog sich die Empfängnis in einem einzigen Augenblick, sodaß Christus von allem Anfang an der naturhafte Sohn Gottes und der natürlich wie übernatürlich vollendete Mensch ist und seit dem Augenblick der Menschwerdung zum Heil der Menschen wirkte. Die normale Zeit im Schoß der Mutter benötigte er nur zum körperlichen Wachstum, zur « Auswicklung des Organismus », woran die von Albert gehaltene Präformationstheorie zu erkennen ist, während heute die Zeugung epigene-

tisch aufgefaßt wird. Was Maria zur Zeugung Christi beitrug, ist das, was jede Mutter darbietet : Erbgut, Ort und Nahrung der Leibesfrucht. Jesus ist also wirklich ihr Sohn, ausschließlich ihr Sohn, und sie ist wirklich Mutter Jesu und, da die Menschennatur Jesu vom ersten Augenblick an vom Gottessohn angenommen ist, wirklich Gottesmutter. Wegen der einzigen Hypostase ist Jesus in einem einzigen Sohnsein, das immer der Person, nicht der Natur, zukommt, durch die ewige Zeugung der Sohn des ewigen Vaters und durch die zeitliche Zeugung der Sohn Marias. In sich betrachtet, ist ihre von Gott verliehene Mutterschaft etwas Natürliches, und zwar etwas, das in der Ordnung der Materialursache liegt, sodaß die ganze Aktivität auf Gott zurückzuführen ist. Mit dieser letzten Bestimmung, daß die Zeugungspotenz der Mutter nicht mittätig ist, sondern nur getätigt wird, zeigt sich Albert auch hier der Theorie des Aristoteles verhaftet im Unterschied zur Meinung Galens.

Durch die Empfängnis als « Wunder aller Wunder », als höchsten Erweis der Allmacht Gottes, wodurch eine Jungfrau als solche fruchtbar wurde, ist Jesus als Gabe aller Gaben Gottes erwiesen und Maria in ein einzigartiges Verhältnis zu den Personen der Trinität aufgenommen. Sie ist bei der Zeugung Christi — gemäß einer Reminiszenz an die Sequenz Adams von St. Viktor « *Salve, mater Salvatoris* », die auch Albert selbst zugeschrieben wurde — das « *totius trinitatis nobile triclinium* ». In ihrem Schoß vollzog sich die Feier der Verbindung Gottes mit der Menschheit und wirkten die den drei Personen zugeeigneten Attribute der Macht, der Weisheit und der Güte Gottes, die sich ihr in besonderer Weise mitteilten.

Die jungfräuliche Empfängnis Christi wurde ergänzt und unterstrichen durch das Wunder der Geburt Jesu, das ebenfalls die Jungfrauschaft seiner Mutter bestehen ließ. Überdies wurde ihr zum Glanz der Jungfrauschaft und der nichtversehrenden Fruchtbarkeit hinzu ein Tragen ohne Schwere und ein Gebären ohne Schmerz geschenkt. Das sind vier physische Vorzüge, mit denen die Mutter des Erlösers — neben vier heilsgeschichtlichen und vier ethischen — ausgezeichnet wurde und den Fluch Evas überwand. Freilich hat sie die Schmerzen, die ihr bei der Geburt Jesu erspart blieben, später unter dem Kreuz in ihrem Herzensmartyrium erduldet. Was Maria auf Golgotha gelitten hat, sind also Geburtsschmerzen, die aber auf Christus selbst, nicht auf die Christen im Sinn der geistigen Mutterschaft bezogen werden.

Wie Maria ohne Verletzung ihrer Jungfrauschaft empfangen und geboren hat, so ist sie auch nach der Geburt beständig Jungfrau geblieben,

was Albert oft und mit Nachdruck betont. Die hohe Ehrfurcht Josephs vor der lebendigen Wohnstatt des Gottessohnes und die vollendete, niemals nachlassende Gottesliebe Marias ließ die « Eltern Jesu » in Treue zu ihrem gemeinsamen Gelübde und über den ehelichen Beziehungen stehen, und die « Brüder Jesu » sind Verwandte im weiteren Sinn². So deutlich Albert an der Jungfräulichkeit das Geistige sieht, nämlich die bräutliche Hingabe an Gott und die Lösung vom Geschöpflichen, und obwohl er in ihr letzten Endes den reinen, großen Glauben Marias meint und preist, um des Herrn willen sucht er ebensosehr deren materiellen Bestandteil und Ausdruck, weil im Gelübde mitenthalten, als in Maria unangetastet darzutun. Natürlich drängte ihn dazu, wie auch zur eingehenden Behandlung der physischen Mutterschaft, seine immer zu beobachtende Neigung, an Lebensvorgängen gerade die physiologische Seite zu berücksichtigen. Um der Frucht ihres Schoßes willen ist Maria die Gebenedeite unter den Frauen, Herrlichkeit und Seligkeit der Jungfrau und der Mutter sowie die Werte der fraulichen Stände — Jungfrau, Gattin, Witwe — in sich vereinigend.

4. Als letzte Auszeichnung Marias nennt Albert ihre Verherrlichung. Als Mutter Jesu ist sie mit Leib und Seele in den Himmel aufgenommen, an Würde, Rang und Einfluß über die Engelchöre, denen auch die geretteten Menschen eingereiht werden, erhöht. Nicht mehr gesetzt wird der Akzent darüber, daß Maria nicht dem Ort und der Hierarchie nach über Engel und Menschen erhöht ist, sondern am gemeinsamen Ort der Seligkeit weilt und der höchsten Hierarchie angehört. Sie ist überdies mit der dreifachen besonderen Ehrung und Beseligung der Jungfrauen, der Glaubenslehrer und der Martyrer ausgestattet und in die Gnadenherrschaft Christi hineingenommen. Bisher schrieb Albert der verklärten Jungfrau nur die eigene, zur wesentlichen Seligkeit (aurea) hinzukommende Auszeichnung (aureola) der Jungfrauen zu. Hier im Lukaskommentar jedoch stellte er mit Hugo von Saint-Cher den Täufer Johannes als mit der dreifachen himmlischen Krone geschmückt dar und von daher

² Wie schon sMatth, versucht Albert auch hier mit Hilfe des Trinubium der Mutter Anna einen geschichtlichen Beweis zu erbringen, sLuc 4, 22 (,filius Ioseph') : Fratres autem vocant hic consobrinos eius, filios sororis beatae virginis ex Cleopha patre, tres apostolos Simonem et Iudam et Iacobum minorem ; quartus autem Ioseph fuit, qui « Iustus » cognominabatur (Borgnet 22, 332a). Gemäß der Trinubium-Legende sind diese vier die Söhne der Tochter (Maria) Annas aus der Verbindung mit Cleophas ; diese Halbschwester der Mutter Jesu war die Gattin des Alphäus. — Dieser Erklärung Alberts zu Luc. 4 sind drei Lesungen des neuen Festes « Sollemnitas S. Ioseph Opificis » im römischen Brevier entnommen.

— durch eine Schlußfolgerung vom Geringeren zum Größeren — wohl erst recht Maria. In ihr ist ja die dreifache besondere Ähnlichkeit mit Christus, auf der die « Aureola » beruht, in hervorragendem Maß gegeben. Einmal in ihrer jungfräulichen Reinheit, sodann in ihrem Herzensmartyrium, drittens dadurch, daß sie « Doctrix apostolorum » war. Dabei denkt Albert mit Vorzug an das Kindheitsevangelium, das er auf Maria zurückführt. Sie war als Mutter Jesu vom Heiligen Geist in das Geheimnis der Menschwerdung irgendwie eingeweiht worden und berichtete darüber den Aposteln und Evangelisten, und was sie berichtete, ist also Wort Gottes.

Maria steht dem Thron des Himmelskönigs am nächsten und ist als Mutter und zugleich Braut des Königs Christus auch selber Königin, « Königin des Weltalls » ; Königin zunächst im übertragenen Sinn als ein Abglanz des Wunders, das Christus ist, als die Größte an Liebe zu Gott und als jene, die sich hochherzig und unermüdlich wie keiner « im Herrn abgemüht hat » (vgl. Rom. 16, 6) ; alles, das nicht Gott ist, steht unter ihr. Doch nicht nur « Königin-Mutter des Königs » ist Maria in der Herrlichkeit, vielmehr auch die Braut, die soviel an Vollmacht besitzt, wie der König ihr überläßt. Sie ist also Königin auch durch Teilhabe an der Gnadenherrschaft ihres Sohnes, und ihr Mitherrschen ist barmherziges Helfen zum Heil, vor allem mütterliche Fürbitte. Sie ist Königin der Barmherzigkeit.

5. Auch ihr als der Mittlerin verdanken die Seligen des Himmels nächst Gott und Christus ihre Rettung, und ihr erleuchtender Einfluß breitet sich über alle Engel und Seligen aus. Gott und Christus in Maria strahlen allen geschöpflichen Himmelsbewohnern Licht der Seligkeit ein. Für die Menschen auf der Pilgerschaft verwendet sie sich bei Jesus, wie Jesus beim Vater, und da der Sohn in ihr seine Mutter ehrt, besitzt ihre Fürsprache eine nieversagende Heilskraft. Jedem in jeder Not, vor allem in der Heilsnot, schenkt sie barmherzig Schutz, Fürsorge und ihre Verdienste und bittet für ihn um Vergebung und Gnade. Durch ihren Dienst an der Menschwerdung hat sie für alle den Weg ins Heil gefunden ; durch ihren Kampf gegen die feindlichen Mächte sowie durch ihre vollkommene Verwirklichung des Guten zeigt sie allen den Weg ins Heil, und durch ihre mütterliche Fürbitte hilft sie allen, den Weg ins Heil zu gehen. Darin betätigt sie ihre allgemeine Gnadenvermittlung interzessorischer Art und ihre geistige Mutterschaft.

6. Diese ihre mittlerische Heilstätigkeit gilt in erster Linie der Kirche als Ganzem. Alles göttliche Licht und Leben in der Kirche auf Erden und im Himmel geht auch auf Maria als die Mutter des Erlösers zurück.

Maria ist Bild der Kirche — *imago ecclesiae, figura matris ecclesiae, exemplum sanctae ecclesiae* — durch ihre jungfräuliche Hingabe an Christus, durch ihre Mutterschaft und Mütterlichkeit wie durch die vollkommene Verwirklichung der Idee der Kirche: gerade als Frucht ihres Glaubens wurde ihr das Muttersein am Gottmenschen Jesus Christus geschenkt, wie es im geistlichen Sinn in allen Glaubenden Wirklichkeit wird, und sonderlich unter dem Kreuz Jesu, wo selbst die Apostel wandelnd wurden, stand Maria fest im Glauben. Auch alle andere Herrlichkeit der Stände und Glieder der Kirche findet sich, wie der Glaube, in ihr gesammelt und gesteigert vor, sodaß sie Kirche in Vollendung ist. Sie verharret auch in unablässiger Sehnsucht und Fürbitte, auf daß die Menschen für Christus gewonnen werden und Christus in ihnen Gestalt gewinne. So wirkte und wirkt Maria durch die Macht ihres Beispiels und ihrer Fürsprache heilsmächtig zum Aufbau und Ausbau der Kirche. Dabei wird ein aktiver Anteil an der Heilstat des Erlösers von Kalvaria oder eine heilsgeschichtliche Stellvertretung der Kirche durch Maria nicht erwähnt.

7. Vom Marienkult endlich wird das Gotteslob mit Maria, der Mariengruß und die Nachahmung Marias genannt. Maria erwartet von den Menschen und fordert sie im Magnifikat dazu auf, mit ihr die Herrlichkeit Gottes und Christi und das Erbarmen zu preisen, das Gott ihr selbst und durch sie allen erwiesen hat. Der Gruß an Maria ist eine Pflicht der Dankbarkeit (vgl. Rom. 16, 6) und ist segensreich. Denn wer Maria oft und beharrlich grüßt — der erste Biograph Petrus de Prussia bezieht das vor allem auf den Rosenkranz³ — und der Gegrüßten ähnlich werden will, der wird auch von ihr zu seinem Heil begrüßt. *Honorem igitur habebimus dominae et matri nostrae omnibus diebus vitae nostrae . . .* (sLuc 1, 43). *A fructu enim est laus arboris fructificantis* (sLuc 11, 27). Wer die Frucht lobt, lobt auch den Baum. Der Grund aller Marienverehrung ist Jesus, der Sohn Marias, und wer Jesus als den Herrn anbetet, muß auch die Mutter Jesu lieben und loben. Zur Verherrlichung ihres Sohnes — *pro honore filii sui* — sollen die Irdischen, die Himmlischen und die Unterirdischen ihr huldigen, denen sie Heil und Herrlichkeit und Vergebung erwirkt, und jede Zunge soll bekennen, daß sie ist « *ut domina maiestatis in gloria Iesu Christi filii eius, cui cum Patre et Spiritu sancto est honor et gloria pro honore tantae reginae in saecula saeculorum* (sLuc 10, 42 [Borgnet 23, 91b]).

³ *Vita beati Alberti*, c. 23 (ed. Antwerpen 1621, 195).

8. Verschiedene Punkte, die Albert in den systematischen Schriften ausgiebiger erörterte, treten natürlich im Lukaskommentar zurück, z. B. die eigene Begründung der Gottesmatterschaft und der Umfang der physischen Mutterschaft. Dafür werden hier aber die biblischen Perikopen ausführlicher besprochen als in den systematischen Werken, z. B. die Verkündigung und dabei das Ave Maria. Auch ist der Stil lebendiger als in der Schulform der anderen Werke, öfters sogar von mystischem Schwung. An der Art der Exegese Alberts fällt in den mariologischen Teilen des Lukaskommentars auf, daß er hier bei Erklärungen — z. B. « filius hominis », « fabri filius », Weissagung Simeons — und bei theologischen Gründen solche mit einer Beziehung zu Maria bevorzugt. Andererseits macht er mehr Anleihen bei anderen Wissensgebieten — Philosophie, Biologie, Literatur — als Hugo von Saint-Cher, Bonaventura und Thomas, wie die Zahl und Mannigfaltigkeit seiner Quellen ausweist. Da sind fast alle Schriften des Alten und des Neuen Testaments anzutreffen, auch das als apokryph bezeichnete dritte Esdrasbuch und das Gebet des Manasses, Symbolum Apostolorum und Athanasianum, liturgische Texte und Marienhymnen. Von den Vätern und Kirchenschriftstellern kommen am meisten zu Wort — mit und ohne Angabe der Schrift — und noch mehr zur Geltung : Ambrosius, Hieronymus, Augustinus, Johannes Chrysostomus, Gregorius M., Johannes von Damaskus ; ferner Origenes, Basilius, Boethius, Cassiodorus, Cassianus, Gennadius, Beda, Ps.-Dionysius, Hildebert von Lavardin (« beatus Malachias »), Anselm von Canterbury, Bernhard von Clairvaux — mit stärkerer Einwirkung als früher —, Glossa ordinaria und Glossa interlinearis, Hugo und Richard von St. Viktor, natürlich auch unechte Schriften unter dem Namen des einen oder anderen. Zitiert werden auch Philosophen : Aristoteles, Avicenna, Ptolemäus, Protagoras, Seneca, Tullius Cicero ; Ärzte : Galenus, Physici ; Dichter : Homer, Horaz, Ovid ; endlich der Geschichtsschreiber Flavius Iosephus. Von seinen eigenen Werken hat Albert den Matthäuskommentar und wahrscheinlich auch Nat. boni benutzt, vielleicht gelegentlich auch die Isaiaspostille. Von den nichtgenannten Quellen ist besonders die Lukaspostille Hugos von Saint-Cher zu nennen, die mitunter auch gemeint ist, wenn Albert sich gegen eine Anschauung wendet. Nach der Zahl der Handschriften (18) zu urteilen, war der Lukaskommentar von den bibelexegetischen und überhaupt den theologischen Arbeiten Alberts, soweit sie sicher echt sind, am weitesten verbreitet, wohl gerade wegen der mariologischen Ausführungen, die bisweilen, wie es scheint, auch gesondert herausgegeben wurden.

2. Johanneskommentar

Super Johannem (Borgnet 24), als letzter der Kommentare zum Evangelium redigiert, berührt verschiedene Lehrpunkte der Mariologie, und zwar nicht nur an den Stellen, wo es zu erwarten ist.

1. Zunächst hat es den Anschein, als betrachte Albert nicht mehr das Mutterblut als Materie für die Empfängnis. Bei 1, 13 (« qui non ex sanguinibus. . . ») spricht er von einem besonderen Keimstoff im weiblichen Organismus, womit er der modernen Entwicklungslehre näherkäme: *In quibus seminibus semen viri est formans, et semen mulieris est formatum* (47b). Ähnlich hatte er schon sIIS (d. 4 a. 14) über eine Auffassung vom Zeugungsvorgang berichtet. Doch, so stellte er dort fest, es ist die normale Zeugung, die aus diesen drei Stücken besteht: *Semen patris, semen matris, sanguis matris* (Borgnet 28, 92b). In Maria dagegen lieferte das Mutterblut allein die Materie der Empfängnis: *Sed in beata virgine non fuit nisi unum, quod est sanguis separatus et purificatus Spiritus sancti virtute*. Die Berufung auf Johannes von Damaskus, der mit seiner Autorität die aristotelische Theorie stützte, läßt den Grund für diese Entscheidung Alberts erkennen, und so bleibt er auch hier im Johanneskommentar bei seiner Meinung vom Mutterblut als dem Empfängnisstoff. Zu 6, 64 schreibt er: *Ita corpus Christi verum ex multis guttis sanguinis nostrae naturae in utero gloriosissimae virginis sumptis et sibi permixtis est confectum* (288a). An dieser Entscheidung wird deutlich, daß bei Albertus Magnus nicht nur die Naturwissenschaft in die Theologie hineinwirkte, sondern auch die Theologie die Naturwissenschaft steuerte.

2. Darin, daß es 1, 14 heißt « et Verbum », nicht « filius », entdeckt Albert mit Johannes Chrysostomus einen Hinweis auf das Übernatürliche der Zeugung zum Unterschied von der fleischlichen: *Non etiam dicit: « Filius caro factus est », ut dicit Chrysostomus, ne carnalem, quae exclusa est a divinis, aestimes generationem*. Wo es aber so geschieht, daß zuerst das Herz und der Geist ergriffen werden und erst dann der Leib gereinigt und geheiligt und in den Dienst und in die Gemeinschaft des Geistes aufgenommen wird, sodaß auch der Leib ein Tempel Gottes ist, dort ist es eine übernatürliche Zeugung, eine Wunder-Zeugung. Auf diese Weise hat das Wort im Schoß der gebenedeiten Jungfrau Fleisch angenommen. Weshalb Ambrosius schreibt: « Die Jungfrau hat durch das Wort empfangen. . . »: *Supernaturalis enim generatio concipitur,*

quae primo cor obtinet et spiritum, et deinde totam carnem mundando et sanctificando trahit in spiritus obsequium et sui societatem; et sic etiam caro sanctificata efficitur templum Dei, I ad Cor. VI, 20: «Glorificate et portate Deum in corpore vestro»; ibidem v. 16: «Nescitis, quoniam corpora vestra membra sunt Christi?», et infra v. 19: «An nescitis, quoniam membra vestra templum sunt Spiritus sancti?» Et sic etiam Verbum sibi carnem univit in utero virginis benedictae. Unde Ambrosius: «Virgo verbo concepit, virgo permansit, virgo peperit regem omnium regum.» Iste autem modus facturae non importatur in nomine filii, et ideo non dicit: «Filius caro factus est» (48). Was also hier direkt betont wird, ist das Geistige an der Empfängnis Christi, das Albert immer sehr beachtet. Dem Physischen an der Mutterschaft geht das Geistige voraus gemäß dem Prinzip, daß der Leib nur über die Seele zum Tempel Gottes geweiht wird¹. Der Akzent über dem Geistigen gilt ohne weiteres dem Glauben Marias, wie an der Ambrosius-Zitation zu erkennen ist. Das ewige Wort nahm Herz und Geist Marias in Besitz, reinigte und heiligte ihren Leib und machte ihn zum würdigen Werkzeug ihrer heiligen Seele. Maria empfing das Wort zuerst glaubend und liebend und erst darnach im geweihten Schoß. Maria glaubte, und daraufhin wurde sie die Mutter des ewigen Wortes. Die physische Mutterschaft ist die Frucht ihres Glaubens, wie es an anderer Stelle hieß. Am Ausdruck dieser etwas schwierigen Stelle fällt die Verwendung des Wortes «supernaturalis» auf, wie in der Erklärung Super ep. IV Dionysii.

3. Beim Versteil «plenum gratiae et veritatis» (V. 14) streift Albert den Gedanken der Gnadenfülle Marias. Allerdings sind für das Gnadenmaß Christi und Marias die Ausdrücke hier zum Teil vertauscht gegenüber dem Lukaskommentar, wobei jedoch die Sache gleichbleibt. sLuc — wie Nat boni — wurde vom Menschen Christus eine «Plenitudo excellentiae et redundantiae», von der Mutter Jesu eine «Plenitudo copiae» ausgesagt. Hier im Johanneskommentar wird die «Plenitudo excellentiae» zu Maria in Beziehung gesetzt, die «Plenitudo copiae sive exuberantiae» zu Jesus Christus (51a). Die jeweils folgenden Erklärungen

¹ Dieser Zusammenhang ist schon Nat. boni in Kraft: Ut templum (accipit consecrationem), quia si omnium castorum corpora Dei sunt templum, quia animam ipsorum per gratiam inhabitat et per animam corpus, quanto magis est templum Dei inhabitantis corpus virginis, in quo divinitas non tantum spiritualiter, sed et corporaliter habitavit (1 Cor. 6, 19-20). Hoc enim non incongrue gloriosae virgini datur, quae est templum nostrae naturae, in quo requievit divinitas corporaliter, et est corpus nostrum, in quo glorificavimus et portavimus Deum (CIm 9640, f. 105v).

zeigen die Übereinstimmung der beiden Stellen in der Sache. Maria ist hervorragend von Gott begnadet, in Christus aber ist die ganze, auf alle Menschen überströmende Fülle der Gnade und Wahrheit. Das erinnert an die verwandte, bei Albert sehr beliebte Aussage, Maria besitze den Heiligen Geist in ausgezeichnetem Maß — in mensura excellenti —, Christus aber über jedes Maß hinaus — sine mensura, non ad mensuram.

4. In diesem Abschnitt kommt auch die Gottesmutterchaft Marias zur Sprache. Da nämlich im Menschen Christus von Anfang an die Gottheit war, ist Maria nicht nur Jesu Mutter, sondern Gottesmutter: Unde et mater sua non dicitur tantum mater Iesu, sed mater Dei. Unde et Nicaena synodus statuit, quod non Christotocos, sed Theotocos diceretur (51b). Das ist kurz und klar das Bekenntnis und die Begründung der Gottesmutterchaft. Freilich schreibt Albert die Verurteilung der sog. nestorianischen Irrlehre dem Konzil von Nizäa zu, wie übrigens schon *SIIS* (d. 10 a. 1 ad 4 [Borgnet 28, 189a]). Der Irrtum findet sich ebenfalls in der dem Albertus Magnus zugewiesenen Meßerklärung, die bekanntlich dem Johanneskommentar an mehreren Stellen sehr nahekommt.

5. Sodann hebt Albert zu 1, 45 (« filium Ioseph a Nazareth »)² wiederum die Jungfrauschaft Marias bei der Empfängnis Christi hervor, indem er Joseph nicht den Gatten, sondern den Beschützer, Zeugen und Betreuer der Mutter Jesu nennt: Custos fidelis tanti thesauri, testis verax sanctitatis templi Dei filii, minister diligens matris Domini sui (81b). Mit diesen Titeln will Albert nicht etwa den rechtlichen Charakter der Ehe zwischen Maria und Joseph leugnen, wie z. B. Hieronymus und Bernhard, sondern die jungfräuliche Empfängnis Christi bekennen, wie es aus einer Parallelstelle *sLuc* ersichtlich ist: « Et Ioseph » (2, 16), dux et patronus et custos; . . . Iste enim est, qui custodit Mariam; sed non ab ipso, sed a Spiritu sancto foecundatur. Matth. I, 20: « Quod enim in ea natum est, de Spiritu sancto est » (Borgnet 22, 216/17).

6. Eine Anzahl Äußerungen über Maria bietet die Erklärung der Perikope von der Hochzeit zu Kana (2, 1-11). In der Teilnahme Jesu liege eine Ehrung und Segnung der Ehe überhaupt, wie es eine alte Überzeugung war, die z. B. im *Speculum virginum* zu fassen ist³. Maria werde von Johannes vor Jesus genannt, da Jesus seine Gottheit noch nicht kundgetan hatte und er Maria die der Mutter zustehende Ehre

² Beim Namen 'Jesus' zitiert Albert wiederum das Wort der großen Hoffnung (Gen. 49, 18), mit dem die Geschichte der Patriarchen schließt: « Auf Dein Heil hoffe ich, Jahwe » (81b). Es war wohl eines seiner Lieblingsgebete.

³ BERNARDS, *Speculum virginum*, 47.

erweisen wollte (Luc. 2, 51 ; Tob. 4, 3). Daß Maria überhaupt an der Hochzeitsfeier teilnahm, komme daher, daß sie, wie es heiße, eine Schwester der Mutter des Bräutigams⁴ war oder — *si hoc non conceditur* — jedenfalls eine gute Bekannte (Luc. 15, 6 ; Tob. 8, 22). Das sei so Brauch gewesen. Und zwar seien von den befreundeten Familien gerade die ehrbaren Frauen eingeladen worden, damit durch ihre Gegenwart und Anleitung die Braut « zur Ehrbarkeit des Lebens und zum Leben der Ehrbarkeit » geführt würde. Damit ergibt sich von selbst die Feststellung der sittlich-religiösen Wertfülle in Maria : *Omnis autem honestatis speculum fuit mater Christi* (90). Durch ihre Gegenwart habe die Hochzeitsfeier an Glanz gewonnen, und Maria habe bei der Feier, wie immer, durch ihr Streben nach innerer Schönheit und durch Hilfsbereitschaft gewirkt : *Pulchre enim et officiose cuncta perfecit* (90b). Albert stellt sich vor, wie Maria mit edler Freude, feiner Geselligkeit und selbstverständlicher Aufmerksamkeit die Familienfeier mitmache.

Beim Weinwunder zeigt sich Maria als Mutter der Barmherzigkeit. Denn es ist ja die Mutter, die sich bittend an Jesus wendet, die wirkliche Mutter Jesu, die überdies ein mütterliches Empfinden « für die künftigen Kinder der Kirche » hat. Marias Bitte kam somit aus den edelsten Beweggründen, womit Albert die ihm sicher bekannte Auffassung des Chrysostomus, die Bitte sei aus Geltungsdrang hervorgegangen, stillschweigend

⁴ Zum Verständnis dessen, daß Maria eine Schwester der Mutter des Bräutigams gewesen sei, muß man zunächst V. 10 ('*et dicit ei*') zu Hilfe nehmen : *Si autem quaeratur, quis iste sponsus fuerit, secundum Hieronymum et Augustinum in Prologo et in Glossa dicitur, quod ipse fuit Iohannes evangelista. Contra hoc tamen est dictum Victorini et Chrysostomi et Origenis. Dicit enim sic Victorinus : « Cum virginitas sit in carne corruptibili incorruptionis perpetuae meditatio, non est credendum, quod Iohannes, cum de virginitate testimonium perhibet, umquam in nuptias consenserit »* (99b). — Tatsächlich nennt *Hieronymus* den Apostel Johannes « *maritus et virgo* » (*Adv. Iov. 1, 1, 26 [PL 23, 247B]*). Vgl. L. FONCK SJ, *Die Wunder des Herrn*, 1. Bd. (Innsbruck 1907) 137. Der Ausspruch VIKTORINS VON PETTAU ist in den erhaltenen Fragmenten nicht aufzufinden ; er klingt übrigens zu augustinish, um nicht interpoliert zu sein (*De s. virg. c. 13 [PL 40, 401]* : *et in carne corruptibili incorruptionis perpetuae meditatio*). — Albert neigt nun der « berühmteren » Meinung zu, der Bräutigam sei Johannes gewesen, der gleich nach der Hochzeit sich dem Herrn angeschlossen habe, während seine Gattin mit anderen gottgeweihten Jungfrauen bei Maria verblieben sei : *Ad hoc dicendum, quod absque dubio celebrior opinio est, quod iste sponsus fuit Iohannes, et quod sponsa cum virginibus Deo sanctis postea cum matre Iesu permanserit* (99b). — Weiterhin muß man das von Albert erwähnte Trinubium der Mutter Anna hinzunehmen. Darnach war Annas Tochter Maria aus der Ehe mit Salome, also die zweite Halbschwester der Mutter Jesu, die Gattin des Zebedäus und die Mutter des Jakobus d. Ä. (= des Erstberufenen) und des Johannes. Somit wäre — *sicut dicitur* — die Mutter Jesu eine Schwester der Mutter des Bräutigams gewesen.

widerlegt. Die Mutter der Weisheit hatte auch einen Sinn für den richtigen Augenblick, da bei einer solchen Feier ein Mangel besonders schmerzlich und zugleich als Bloßstellung empfunden wird. Daher wollte die Mutter durch die Machtvollkommenheit des Sohnes der Verlegenheit der Brautleute abhelfen. Sie wußte ja, so führt Albert mit Chrysostomus weiter aus, daß ihr Sohn Gott war und daß er alles könne, was er will, und sie habe andererseits die wunderbaren Ereignisse bei der Geburt Jesu im Gedächtnis behalten und darum die Bitte um das Wunder bescheiden gewagt. Kurz hat Albert das schon *Nat. boni* ausgesprochen: *Alter autem sermo stuporem potestatis et fidem indicat. Dixit enim, vicem gerens eorum qui vocati erant ad nuptias, dicens: « Vinum non habent », sciens eum posse omnia et de nihilo posse vinum facere in gloriae suae maiestatem* (CIm 9640, f. 84v). Albert unterstellt also, daß es keine Bitte um eine rein menschliche, alltägliche Hilfeleistung — durch ein Schenken von Wein — war, sondern eine Bitte um ein besonderes Eingreifen göttlicher Macht, eine Wunderbitte, für die sich auch heute mehrere Autoren aussprechen⁵. In seiner Frage nun erinnert Jesus seine Mutter daran, sie habe doch Jungfräulichkeit gelobt, die Jungfrau aber denke nur an das, was des Herrn ist (1 Cor. 7, 34). Damit unterstreicht Albert von neuem das Gelübde Marias und das Geistige an der Jungfräulichkeit. Der Sinn der Stelle ist demnach folgender: « *Quid mihi* », *spiritualibus intento*, « *et tibi* », *caelibatui intentae* ? (92b). Als ob Jesus für sich und seine Mutter eine seelische Distanz von zeitlichen Dingen ausspreche. Daß Jesus den Ausdruck « Weib » gebraucht, hat seinen Grund erstens darin, daß Jesus nicht die Jungfrauschaft seiner Mutter kundtun wollte, um nicht vor der Offenbarung seiner Herrlichkeit als Gottessohn zu erscheinen, und zweitens darin, daß « *mulier* » in der Wortbedeutung einfach das weibliche Geschlecht und in der Namensdeutung die erbarmende Liebe — *proprietaem cordis per misericordiam emolliti* — bezeichnet. *Haec est expositio Origenis et Cassiani, et puto, quod vera sit et aliis melior* (93a). Schon *Nat. boni* nahm Albert « *mulier* » als Geschlechtsbezeichnung und in der « *Etymologie* » (*mollire*), später ebenso im Lukaskommentar. Zwischendurch hatte er jedoch *sIIIS* die Wortbedeutung einmal fallen lassen und nur die Namensdeutung (*mollire*) mit Berufung auf Ioh. 19, 26 gelten lassen. Einen Affekt gegen Maria oder etwas Abschätziges hört Albert aus der Frage Jesu nicht heraus. « *Mulier* » ist ihm nicht ein Ausdruck

⁵ K. WENNEMER SJ, Die heilsgeschichtliche Stellung Marias in johanneischer Sicht: Die heilsgeschichtliche Stellvertretung, 50.

für eine Distanz zwischen Sohn und Mutter, sondern gerade die Bezeichnung für ihre echt mütterliche Eigenart.

Die « Stunde » Jesu faßt Albert nicht als die vom Vater festgesetzte Zeit seiner Selbstoffenbarung durch Wunder, sondern einfach als den rechten Augenblick zum Wirken eines Wunders. Diese Stunde aber ist nur dann da, wenn es sich um wirkliche Not leidender Menschen oder um inniges Beten oder um Auferbauung von Glaubenslosen handelt. Albert sieht somit das Wunder nicht nur in seinem physischen, sondern auch in seinem religiösen Sein, als Offenbarung der göttlichen Macht und des göttlichen Erbarmens sowie in seiner Bedeutung für das Heil. Nun aber sind diese Bedingungen auf der Hochzeit zu Kana nicht erfüllt. Dort waren ja keine Leidenden und keine Betenden, sondern Feiernde, und es ist nur die Rede von seinen Jüngern, die vorher schon an ihn glaubten. Daher, so erklärt Albert mit Berufung auf Augustinus ⁶, habe Jesus die Gemeinsamkeit zwischen sich und seiner Mutter in Bezug auf sein messianisches Wirken abgelehnt und insoweit die Bitte abgewiesen, nun doch auf Grund einer Distanz zwischen sich und seiner Mutter. Die Wunderkraft habe er vom Vater, und darum sei auf diesem Gebiet allein der Wille des Vaters maßgebend. Jesus wolle uns die Lehre geben, daß wir gegenüber den Forderungen Gottes auf menschliche Beziehungen keine Rücksicht nehmen dürfen, wie auch für Jesus das Sohn-Mutter-Verhältnis im messianischen Wirken nicht entscheidend war (93). Dann weist Albert — immer noch mit Augustinus, wie auch heute noch manche Exegeten ⁷ — auf jene andere « Stunde » des Herrn hin, auf die Stunde des Leidens und Sterbens, wo das Gemeinsame zwischen Sohn und Mutter wieder zur Geltung komme, sofern Jesus die Leidensfähigkeit und das Sterbenkönnen von seiner Mutter habe. Wenn jene Stunde gekommen ist, wird der Herr wieder Maria als seine Mutter anerkennen und sie dem Jünger empfehlen (93b) ⁸. Ähnlich hatte Albert die Frage sLuc 2, 35 und 10, 38 ausgelegt. Auch dort bezog er die Stunde des Herrn auf die Todesstunde. Dann werde sich Jesus gemäß Is. 53, 7 (« sicut ovis. . . ») und Ier. 11, 19 (« quasi agnus mansuetus ») in seiner äußersten Sanftmut und Demut zeigen und damit als Sohn seiner Mutter, die ihm sein zartes Wesen mitgegeben und ihn mit sanfter Liebe gehegt und

⁶ In Ioh. evang. tr. 119, 1 (PL 35, 1950).

⁷ WENNEMER, a.a. O. 55 f.

⁸ So auch THOMAS, Expos. in evang. Ioh. c. 2, 1, 1 (ed. Rom. 1570, f. 16va). — Catena aurea, In Ioh. evang. c. 2 (ed. Rom. 1570, f. 219vb). — Ebenso HUGO VON SAINT-CHER, In evang. Ioh. c. 2 (ed. Venedig 1754, f. 290va).

gepflegt habe : Et sic exponitur illud Iohannis II, 4 : « Quid mihi et tibi est mulier ? Nondum venit hora mea. » Quasi dicat : Ex te non habeo, quod signa faciam. Nihil ad te de signis. Tempus veniet passionis, cum te matrem recognoscam, et tu me filium, cum patiar in eo quod ex te habeo tibi commune (Borgnet 22, 241a ; 23, 76b). Dann werde seine Verbundenheit mit der Mutter wieder in Kraft treten, die jedoch für jetzt nicht die Norm seines Handelns sei.

Inzwischen wahrte Maria den Glauben — wie an die Macht ihres Sohnes, so auch an seine Barmherzigkeit —, das Vertrauen und die Gleichförmigkeit mit dem Willen Gottes. Scivit enim filium suum tantae misericordiae, quod compateretur verecundiae sponsorum. Daher gab sie zuversichtlich den Dienern die Instruktion, und gerade darin bewährte sie sich einmal mehr als « Lichtbringerin ». Endlich wirkte Jesus das Weinwunder und machte dadurch eine Ausnahme von dem Gesetz seiner Sendung — suae legationis intentio —, die nicht auf das Zeitliche gerichtet war, wie auch eine Ausnahme von dem Gesetz, nach dem das Wunderwirken an bestimmte Voraussetzungen geknüpft war. Der Herr gab einen Beweis seiner übergroßen Freigebigkeit — abundantissimae suae largitatis ostendens beneficia (96b). So hat der Herr die Bitte seiner Mutter auf deren Muttereigenschaft⁹ und Glauben hin erhört. Eine typische Bedeutung dieses Zuges am Kana-Geschehen hebt Albert zwar nicht eigens hervor. Aber es ist anzunehmen, daß er auch daran dachte, wie in der Einflußnahme Marias auf das erste « Zeichen » des Herrn eine Andeutung ihrer vermittelnden Kraft in der Spendung des Heils liegt. Jedenfalls sieht er im Kana-Wunder eine Nebenbedeutung enthalten, die darin liegt, daß es einen besonderen Zug zu Maria aufweist, sofern es auf ihre Bitten hin gewirkt wurde, und indem er gerade die « Mutter der Barmherzigkeit » hier in Funktion erblickt und sie in den Brautleuten « künftige Kinder der Kirche » erkennen läßt, gibt er zu verstehen, daß er Marias Eintreten für sie als einen Einzelfall ihres mittlerischen Tuns auffaßt und insofern einen Zusammenhang zwischen ihrem Wirken auf der Hochzeit und ihrer Gnadenvermittlung annimmt. Maria wirkte als Mittlerin durch ihre Fürsprache und durch die den Dienern gegebene Weisung.

7. An dieser Stelle entwickelt Albert wieder einmal seinen Begriff von Jungfräulichkeit, deutlich das Geistige vom Körperlichen unterscheidend und das Geistige über das Körperliche stellend : Dicendum, quod est

⁹ Die mütterliche Autorität ist etwas stärker betont von BONAVENTURA, Comment. in Ioh. c. 2 n. 4-5 (Quaracchi VI [1893] 269b). — M. MÜLLER, Maria in der Theologie des Mittelalters : Marienkunde I 285.

in corruptio secundum mentem et incorruptio secundum corpus. Et incorruptio secundum utrumque est virginitas, quae quidem radicem habet in mente et ramos in corpore, ut dicit Ambrosius¹⁰. Primo et principaliter meditationem habet in mente (99b). Die jungfräuliche Gesinnung, die Herzensreinheit, die Ganzhingabe an Gott ist das Entscheidende. Auch die leibliche Unversehrtheit war nun für Maria ein erstrebenswertes und wertvolles Gut, weil Gott geweiht¹¹; aber dem Stadium der Heilsgeschichte entsprechend stellte sie diese Gott anheim. Das ist wohl eine Erinnerung daran, daß Maria vor der Vermählung zwar den absoluten Willen, nicht aber das absolut abgelegte Gelübde der Enthaltbarkeit hatte. Nach der Hochzeit zu Kana (2, 12) trennte sich Jesus von seiner Mutter zum ungehinderten Dienst am Evangelium (101b).

8. Bei 2, 22 (« et tu in tribus diebus excitabis illud ») befaßt sich Albert mit einer zeitlichen Übereinstimmung im Bau des Tempels und in der Bildung des Leibes Christi als einem Vergleichspunkt dafür, daß Jesus seinen Leib einen Tempel nennt. Veranlaßt ist die Erklärung durch Augustinus (in libro de LXXXIII quaestionibus)¹², der 46 Jahre für den (zweiten) Tempelbau und 46 Tage für die Entstehung des Leibes Christi (conceptio imperfecta, scilicet carnis) ansetzte. Dabei wird die Zahl 6 als Sinnbild der Vollkommenheit einmal als Jahr genommen und das andere Mal als Quotient aus 276 (= Tage der Schwangerschaft) geteilt durch 46. So ergeben sich 46 Jahre und 46 mal 6 Tage, sodaß die Zahl 46 dem Bau des Tempels und der Bildung des Leibes Christi gemeinsam ist. Dagegen zieht Albert zunächst Ier. 31, 22 (« femina circumdabit virum ») in der Auslegung des Hieronymus heran und stellt auf Grund dieser Stelle die leibliche und übernatürliche Vollendung Christi seit dem Augenblick der Empfängnis heraus: Quia vir perfectus in membris et virtute et sapientia fuit Christus ab instante conceptionis (109a). Also nicht erst in 46 Tagen wurde der Leib Christi in vollständiger Gliederung gebildet und für die Aufnahme der Vernunftseele bereit. Die unvollkommene Empfängnis, wie sie die alte Embryologie annahm, kommt bei der Emp-

¹⁰ Vgl. HUHNS, Ambrosius, 214.

¹¹ AUGUSTINUS, De s. virg. c. 8 (PL 40, 400): Neque enim et ipsa, quia virginitas est, sed quia Deo dicata est, honoratur, quae licet in carne servetur, spiritus tamen religione ac devotione servatur.

¹² sIIIIS d. 2 a. 14 (Borgnet 28, 40) wurde zitiert De trinitate libro IV (c. 5 [PL 42, 893/94]). Mit der Stelle setzt sich auch PETRUS DAMIANI auseinander (Opusc. 37 [PL 145, 631CD]), wie auch HONORIUS AUGUSTODUNENSIS (Hexaameron c. 6 [PL 172, 265/66]), der auch die hier von Albert abgelehnte Meinung vertritt (corpus suum aedificavit).

fängnis Christi nicht in Frage. Gott war es ja, der die Empfängnis wirkte und die Bildung des Leibes, die Beseelung und die Vereinigung der Menschennatur mit dem Gottessohn vornahm, und Gott kann in einem einzigen Augenblick mehr als die Natur in einem Nacheinander. Gegenüber der Bemerkung Augustins macht Albert dann das Zugeständnis, normalerweise gehe die Bildung eines männlichen Embryos in 46 Tagen vor sich, und diese Zeitspanne sowie deren Fünffaches habe bei Christus nur der Vervollständigung der Größe gedient. *Et ideo dictum Augustini intelligitur quantum ad quantitatem molis, et non quoad figurationem.* So schon *De incarn.* und *sIIIS*. In diesem Sinn läßt er die Zahlenmystik Augustins gelten.

9. Zu der Stelle 3, 31 (« *qui de sursum venit* ») führt er aus, Christus sei in einem dreifachen Sinn von oben gekommen: der Person nach aus dem höchsten Himmel, nämlich dem Himmel der Dreieinigkeit, der Empfängnis nach durch das Wirken des Heiligen Geistes, der menschlichen Natur nach aus dem Paradies, sofern er ein von der Paradiesesünde unberührtes Fleisch angenommen habe. Wie bereits *sIIIS*, weist er auch hier die « Irrlehre » zurück, die Materie für die Empfängnis Christi sei von Adam her, frei vom Gesetz der Begehrlichkeit, durch alle Generationen bis zu Maria hin gelangt. Vielmehr sei die Freiheit des Erlösers von der Erbsünde dadurch gewahrt, daß das Erbgut in Maria von allem Sündhaften gereinigt wurde, zuerst bei der vorgeburtlichen Heiligung Marias, sodann vollständig bei der Empfängnis Christi selber, wo der Heilige Geist das Blut der Jungfrau auf den Gottessohn hin reinigte und heiligte (177a). Hatte Albert in den älteren Schriften noch von einer dritten Heiligung gesprochen, nämlich von jener durch die Herabkunft des Geistes bei der Verkündigung, so erwähnt er hier, wie im Lukaskommentar, nur mehr ein zweifaches Eingreifen Gottes zu diesem Zweck. Außergewöhnlich ist an dieser Stelle auch, daß er statt « *beata virgo* » zweimal « *beatissima virgo* » schreibt, das im *Mariale* vorzüglich verwendet wird.

10. Unter *Ioh. 6, 21* reiht er das Gebären der Jungfrau Maria unter die Wunder höheren Grades ein, womit er auf der von Ambrosius und Augustinus herkommenden Linie bleibt. Die Jungfrauengeburt war ja nicht einfach die wunderbare Entfaltung einer Potenz, vielmehr die Setzung eines Aktes ohne Potenz oder bei entgegengesetzter Potenz, wie beim Wandeln auf dem See. Damit rückt Albert von der gewöhnlichen, mit Hugo von St. V. in Verbindung gebrachten Erklärung, die er bereits mehrmals zurückgewiesen hat, auch hier wieder ab (251b). Jesus hat für

den nichtversehrenden Austritt aus dem Mutterschoß, ähnlich wie für das Wandeln auf dem See, nicht vorübergehend eine Verklärungsgabe angenommen, sondern mit seiner göttlichen Macht das Zusammensein zweier Körper am gleichen Ort bewirkt. Den Erklärungsversuch durch Verklärungsgaben, den er De resur. für zulässig erklärt hatte, hält er seit dem *Scriptum sIVS* für unzulänglich.

11. Entsprechend seiner Überzeugung von der immerwährenden Jungfrauschaft Marias sieht er in den « Brüdern Jesu » (Ioh. 7, 3) « *Fra- tres non uterini, scilicet consanguinei* », *sicut fratres Domini dicuntur Iacobus minor et Simon Cananaeus et Iudas (Thaddaeus) et Ioseph Iustus, quia consobrini fuerunt* (Gal. 1, 19 ; Matth. 13, 55). Hier zeigt es sich von neuem, daß Albert an das Trinubium der Mutter Anna denkt, wie im Matthäus- und im Lukaskommentar bereits zu vermuten war. Die vier hier genannten « Brüder des Herrn » gelten als die Söhne der ersten Halbschwester Marias, der Gattin des Alphäus. Für die Erklärung, daß die vier nicht wirkliche Brüder Jesu sind, stützt sich Albert auf den biblischen Sprachgebrauch (299a) : *Fratres enim dicuntur utero, sanguine, genere, professione* (Matth. 20, 20 ; 4, 18 ; 1 Cor. 9, 5 ; Ps. 21, 23 ; Ioh. 20, 17). Der biblische Sprachgebrauch, mit dessen Hilfe seit Hieronymus die « Brüder Jesu » als Vettern betrachtet wurden, ist *sMatth* noch ausführlicher nachgewiesen und sogar in ein Distichon gefaßt. Albert will mit dieser Aufzählung nur dartun, daß der Ausdruck « *frater* » in der Bibel eine solch weite Bedeutung hat, daß man mit ihm allein die « Brüder Jesu » nicht als eigentliche Brüder nachweisen kann und daß mit ihm nichts auszurichten ist gegen die immerwährende Jungfrauschaft Marias, die er um Jesu willen verteidigt. An dieser Stelle hält er es jedoch nicht für wahrscheinlich, daß es gerade die bekannten vier « Brüder Jesu » waren, die nicht an ihn glaubten (Ioh. 7, 5). *Sed fuerunt alii beatæ virginis consanguinei et cognati Christi, qui facta sua multa viderant, et tamen ad fidem non fuerunt aedificati* (299a, 297b). Die weitere, im Matthäus- und Lukaskommentar hinzugefügte Bestimmung, die « Brüder Jesu » seien Vettern mütterlicherseits (*consobrini filii materterae oder filii sororis beatæ virginis*), bleibt hier aus.

12. Bei dem Lemma « *Stabant autem iuxta crucem Iesu . . .* » (Ioh. 19, 25) sieht er in dem Stehen gerade Marias unerschütterten Glauben versinnbildet. Das Schwert, das gemäß Luc. 2, 35 ihre Seele durchdrang, war ein Schwert der Schmerzen. Damit bleibt Albert auf der Linie der lateinischen Tradition seit Augustinus und in Abstand von der Meinung des Origenes, Basilius und anderer, die das Schwert als Glaubenszweifel oder

sonst eine Anfechtung auffaßten. Maria litt in der Seele das Leiden ihres Sohnes mit. Dadurch stürmten die Schmerzen, von denen sie bei der Geburt des Herrn verschont geblieben war (Is. 66, 7), mit erhöhter Stärke auf sie ein. Indem sie den Sohn, den sie ohne Schmerzen geboren hatte, am Kreuz sterben sah, sollte sie inne werden, was es heißt, Mutter sein : *Haec sic stabat, quod recognosceret, quid (Borgnet : et) mater esset, in dolore non patiens (pariens ?), sed morientem videns filium* (659b). In ähnlichem Wortlaut hatte Albert schon früher oft diese Auslegung des Johannes von D., welche die Schmerzen Marias nicht auf die geistige, sondern auf die physische Mutterschaft bezieht, sich zu eigen gemacht. Ein soteriologischer Wert wird dem Mitleiden Marias hier ebensowenig wie in den anderen Schriften Alberts beigemessen. Auch ist kein Anhaltspunkt dafür gegeben, daß Albert sich das Verhalten der Mutter unter dem Kreuz nach Art der von Anselm von C. eingeleiteten « Marienklagen » vorgestellt habe. Mit seinem Bild von der Mutter unter dem Kreuz steht er näher bei Ambrosius als bei Eadmer, Gottfried von Admont, Rupert von Deutz, Antonin von Florenz und anderen, die der Vorstellung von der Schmerzensmutter wachsende Geltung verschafften¹³.

13. Auch in der Erklärung der folgenden Begebenheit (Ioh. 19, 26-27) geht Albert, wie auch Bonaventura und Thomas in den Johanneskommentaren¹⁴, nicht mit Eadmer und Rupert, die wohl als erste abendländische Theologen im Apostel Johannes den Repräsentanten der Kirche oder des Menschengeschlechtes erblickten und folglich die allgemeine geistige Mutterschaft Marias ausgesprochen fanden¹⁵. Hier wie auch sonst erwähnt er bei dieser Perikope, über deren Auslegung die Exegeten immer noch geteilter Meinung sind, nicht eine heilsgeschichtliche Bedeutung. Er bleibt beim nächsten Sinn stehen, als den er das in Bezug auf Jesus stellvertretende Sohnsein des Johannes bezeichnet. « Mulier » faßt er hier einfach als Geschlechtsbezeichnung, während er *SIIS* unter Benutzung

¹³ BARRÉ, Le « Planctus Mariae » attribué à Saint Bernard, in : *Rev. d'Asc. et de Myst.* 28 (1952) 243-247.

¹⁴ GRABMANN, Die Lehre des heiligen Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk (Regensburg 1903) 302.

¹⁵ So auch GERHOF VON REICHERSBERG : *Quo omnes illa beata mater stans iuxta crucem parturivit, quando pro his liberandis et salvandis unicum suum patiens, gladio compassionis pertranseunte ipsius animam cruciabatur, ut pareret. Non vana ergo spe clamamus ad illam... « monstra te esse matrem », propter duplicem videlicet maternitatem, unam qua unicum suum peperit sine dolore ; alteram qua sibi et eidem unico suo peperit multos filios cum magno dolore ac tristitia sua ac sui dilecti eiusque discipulorum. De gloria et honore filii hominis c. 10 n. II (PL 194, 1105C).*

der « Namensinterpretation » — *quia herum mollivit* — aus dem Wort des Herrn am Kreuz die Anerkennung der zarten Mutterliebe heraushörte. Johannes soll der Mutter Jesu in dauernder Anhänglichkeit dienen und ihr Ehrfurcht erweisen, wie sie einer Mutter gebührt, und uns soll das eine Lehre sein¹⁶. Ohne daß der Mutter etwas aufgetragen wird, enthalten beide Worte eine Empfehlung an Johannes: « *Ecce filius tuus* », *hoc est, qui loco filii tui tibi debet obsequi et affectione coniungi*. « *Deinde dicit discipulo* », *ipsum commendans matri, « ecce mater tua »*, *hoc est, cui reverentiam debes ut matri* (Tob. 4, 3). *Hoc autem Christus fecit, ut ostenderet, quod coniunctos nobis in natura et gratia non deseramus*, I ad Tim. V, 8: « *Si quis suorum . . .* » (660a). Auch im Lukaskommentar ließ Albert erkennen, daß die Stelle Ioh. 19, 26-27 nach seiner Meinung einfach im menschlichen Sinn zu nehmen ist. Der Herr regelt eine Familienangelegenheit, er proklamiert nicht die geistige Mutterschaft Marias, er beruft nicht — durch das Doppelwort — Maria als zweite Eva zur « Mutter der Lebendigen », als Mutter aller Jünger in der Person des Lieblingsjüngers. Auch schon Nat. boni deutete Albert an, daß Johannes — *virginis et matris custos* — für die des Sohnes und des Gatten beraubte Mutter Jesu — *virgo vidua destituta filii et sponsi provisione* — sorgen solle (CIm 26831, f. 130v, 139r).

Gegenüber der in der Tradition vereinzelt auftretenden Annahme, Johannes solle der Mutter Jesu aus der Glaubenskrisis heraushelfen, würde sich Albert abweisend verhalten; ebenso gegenüber der damit im Zusammenhang stehenden Annahme, Maria stehe tiefer als die Apostel. Was Johannes von D. besonders nachdrücklich betonte, ist auch Alberts Überzeugung: Maria überragt als Gottesmutter alle Geschöpfe, auch die Apostel¹⁷. Ihre Stellung in der Heilsgeschichte und in der Herrlichkeit ist einzigartig. Fern liegt dem Albertus Magnus auch die Meinung eines Hilarius, Hieronymus und Ambrosius, die in der Anempfehlung Marias an Johannes — unter der von Albert nicht geteilten Voraussetzung, daß Joseph noch am Leben war — die nach der Geburt des Herrn gewährte Jungfrauschaft Marias bezeugt sehen¹⁸.

Bei der Erklärung des folgenden Versteils « *et ex illa hora . . .* » läßt er auf seine eigene und Augustins Auslegung einen apokryphen Bericht

¹⁶ Schon AMBROSIUS wies auf den pädagogischen Wert der Stelle hin. HUHNS, Ambrosius, 163.

¹⁷ CHEVALIER, Jean Damascène, 237.

¹⁸ FRIEDRICH, Augustinus, 104 f. — HUHNS, Ambrosius, 165, 206.

folgen, den er wohl gutheißt ¹⁹ : Tamen in historia, quae vocatur Euthymiaca historia, legitur, quod extunc recepit eam in domum suam et cum puellis aliis de eleemosynis fidelium eam sustentavit (660a). Er würde also übersetzen : « Und von jener Stunde an nahm der Jünger sie in sein Haus auf. »

14. Im Anschlu an die Erklärung nimmt Albert eigens Bezug auf die Liturgie und bietet eine Vorlage zur homiletischen Auswertung, wie sie im Johanneskommentar fters anzutreffen ist ²⁰ : Quia autem hoc evangelium saepe de beata virgine in anno legitur, potest notari in eo quod dicitur : « Stabant iuxta crucem Christi » quadruplex rectitudo : Iustitia, pro qua patiendum est ; vicinitas crucis, cui participandum est ; et cuius est crux, cui configurandum est ; et ipsa crux, cuius cruciatus sustinendus est (660a). Vergleicht man damit die entsprechende Predigt unter den gedruckten unechten Sermones, so stt man dort auf die von Albert nicht erwähnte Proklamation der geistigen Mutterschaft Marias. Jesus am Kreuz gab dem Johannes und dem ganzen Menschengeschlecht — toti generi humano — Maria zur Mutter (De sanctis serm. 53 [Borgnet 13, 620b]).

15. Weiter unten (Ioh. 19, 41-42) geht er auf die von Hieronymus und Augustinus empfohlene ²¹ Parallele zwischen der dreifachen Jungfrauschaft und dem Grab sowie dem Hervorgang aus dem verschlossenen Grab ein : Ut sicut in utero, in quo corpus assumpsit, nullus ante vel post conceptus est, ita nec in monumento, in quo positus est, nullus ante eum vel post eum iacuerat. Et sicut prodiit ex utero intacto signaculo pudoris, ita prodiit de sepulcro intacto signaculo custodum (666b, 670b) ²². Auch im Frhwerk Nat. boni wurde die Geburt des Herrn und sein Hervorgehen aus dem verschlossenen Grab nebeneinandergestellt : Qui . . . de monumento exivit non rupto signaculo lapidis, qui ab angelo, non a Domino legitur revolutus . . . , potuit et de virgine matre nasci non ruptis claustris virginei pudoris (Clm 26831, f. 83v). Auf dem Unterschied in der Erklärung der Wunder der Geburt und der Auferstehung des Herrn besteht Albert hier nicht eigens, wiewohl er in früheren Schriften fast

¹⁹ Auch sJoh 5, 4 (201b) erwähnt Albert die Historia euthymiaca und weist sie als apokryph zurück. FRIES, Der Schriftkanon bei Albert d. Gr. in : Divus Thomas (Fr.) 1951, 426. Dort (Anm. 5) auch einige Angaben über Ursprung und Einfluß dieser Schrift.

²⁰ sIoh 3, 16 ('Sic enim Deus dilexit mundum . . .'). Et quia hoc evangelium legitur in secunda feria Pentecostes, notantur in verbo isto quattuor . . . (129b).

²¹ NIESSEN, Hieronymus, 167. — FRIEDRICH, Augustinus, 59, 101.

²² Vgl. AUGUSTINUS, De trinitate l. 4 c. 5 (PL 42, 894).

regelmäßig unterstrich, der Austritt aus dem Mutterschoße sei — im Unterschied zur Auferstehung — nicht durch Annahme einer Verklärungseigenschaft zu erklären.

16. Aus der Tatsache, daß Maria mit Leib und Seele in den Himmel aufgenommen wurde, sucht Albert das gleiche Privileg für den Apostel Johannes abzuleiten. In der berühmten Frage *De obitu Ioannis apostoli* (Ioh. 21, 22-23) lehnt er zunächst die schon von Augustinus zurückgewiesene Ansicht ab, Johannes sei nicht gestorben, werde vielmehr ruhend bis zum Jüngsten Tag aufbewahrt²³: *Quod fabula est*. An dritter Stelle führt er (Ps.-)Hieronymus mit der Auffassung ein, Johannes sei ohne Schmerzen gestorben, wie er ja frei von Begehrlichkeit gewesen sei; was aber mit dem Leib geschehen sei, wisse Gott allein (*ep. Cogitis me*). Am ausführlichsten behandelt Albert die zweite Meinung, wonach Johannes eines natürlichen Todes gestorben ist, aber bald nach dem Verscheiden auferweckt und mit Leib und Seele an den Ort der Seligen erhoben wurde. Als dritten Grund dafür setzt Albert, wie schon Petrus Damiani²⁴, das Verhältnis des Johannes zu Maria ein. Wie es Glaube sei, daß der mit der Gottheit vereinigte Leib in der Herrlichkeit der Auferstehung sei und ebenso der Leib der Jungfrau Maria, aus welcher der Gottessohn Fleisch angenommen hat, so entspreche dem frommen Glauben ebenfalls die Annahme, daß der Leib des Johannes, der den Gottestempel behütete, mit der Herrlichkeit der Auferstehung bekleidet sei. Dabei beruft Albert sich für die Aufnahme Marias auf den in den älteren Schriften nicht erwähnten (Ps.-)Augustinus (*De assumptione beatae Mariae virginis*), den er sLuc einmal stillschweigend zitierte. Schon *De resur.* und *sIVS* schloß Albert die leibliche Aufnahme des Johannes an die der Gottesmutter an, wie auch Rupert von Deutz, Hugo von St. Viktor, Thomas von Aquino, Dionysius der Kartäuser die Stelle Ioh. 21, 22-23 von einer leiblichen Aufnahme verstehen, während andere Theologen, wie Bonaventura, die *Assumptio* ausschließlich der Gottesmutter zuschrieben.

17. Den Offenbarungscharakter der leiblichen Aufnahme Marias spricht Albert hier nicht so ausdrücklich aus wie *sIVS* — *quod ego credo quidem esse verissimum* —, sondern in derselben Form wie *Nat. boni: pium est credere* (716a). Hier jedoch ist deutlich zu sehen — worauf schon früher hingewiesen wurde —, daß es sich nicht nur um eine fromme Meinung handelt, sondern um eine Offenbarungswahrheit. In seinem Beweisgang ist ja die Aufnahme Marias, was die theologische Sicherheit be-

²³ In Ioh. evang. tr. 124, 1-3 (PL 35, 1969-74).

²⁴ *De sancto Ioanne apostolo et evangelista serm. 2* (PL 144, 870 CD).

trifft, nahe an die Himmelfahrt des Herrn gerückt. Beide Geheimnisse sind zusammengefaßt unter dem Urteil: *Pium est credere*, ohne daß damit eine Gleichheit oder eine Gleichsetzung beider Geheimnisse im Grad der Glaubensüberzeugung behauptet würde. Aber immerhin erhält das « fromme Glauben » gegenüber der *Assumptio* durch diese Verknüpfung mit dem Glauben an die Himmelfahrt Christi einen Sicherheitsgrad, der oberhalb jeder frommen Meinung liegt und als ein Fürwahrhalten einer geoffenbarten Wahrheit zu verstehen ist.

18. An mariologischem Gehalt bietet somit der Johanneskommentar Darlegungen über das Mutterblut als Materie der Empfängnis Christi, über den Glauben Marias als Voraussetzung der Gottesmutterschaft und über den inneren Grund für die Gottesmutterschaft. Berührt werden auch die Lehrpunkte von der Gnadenfülle Marias und von der vollendeten Jungfräulichkeit sowie von der Jungfrauschafft vor und bei und nach der Geburt des Herrn, wobei auch die « Brüder Jesu » berücksichtigt werden. Bei der Erklärung des Stückes von der Hochzeit zu Kana kommt die sittlich-religiöse Vollendung Marias, die Mutter der Barmherzigkeit, die Lichtbringerin und das Gelübde der Enthaltensamkeit zur Sprache. Das Kana-Wunder weist eine besondere Beziehung zu Maria auf, sofern es auf ihr Bitten hin gewirkt wurde. Dem Geheimnis kommt eine heilsgeschichtliche Bedeutung zu, da Marias Eintreten auf der Hochzeit als Sonderfall ihres mittlerischen Wirkens überhaupt gesehen wird. Weiterhin wird wiederum die natürliche und übernatürliche Vollendung Christi seit dem Augenblick der Empfängnis sowie das zweifache Eingreifen Gottes — bei der vorgeburtlichen Heiligung und bei der Empfängnis Christi — zur Reinigung und Weihung Marias hervorgehoben. Die Geburt des Herrn wird als Wunder höheren Grades bezeichnet und mit dem Hervorgang aus dem versiegelten Grab in Parallele gesetzt. Sodann lobt Albert von neuem, wie Ambrosius, den unerschütterten Glauben Marias in der Passion Jesu, wobei er das Schwert, das Marias Seele durchdrang, nicht auf Glaubenszweifel oder andere Anfechtungen deutet, sondern rein als Schwert der Schmerzen versteht. Diese Schmerzen Marias setzt er nicht zur geistigen, sondern zur physischen Mutterschaft in Beziehung. Mit Johannes von D. erkennt er darin auch hier die nachgeholten Mutterschmerzen und die Erfahrung des Mutterseins. Der zweiten marianischen Perikope legt Albert keine heilsgeschichtliche Bedeutung bei (Ioh. 19, 26-27). In dem Doppelwort des Herrn an Maria und an Johannes wird dem Jünger die Erfüllung der Pietätspflicht gegenüber der Mutter des Herrn aufgetragen. Nicht wird die geistige Mutterschaft proklamiert.

Schließlich wird als Gegenstand des Glaubens unterstellt, daß Maria mit Leib und Seele in den Himmel aufgenommen ist, und um ihretwillen, letztlich also um des Herrn willen, wird eine solche Aufnahme auch für Johannes angenommen.

Öfter als früher wird in diesem Abschnitt Johannes Chrysostomus genannt, dann auch Ambrosius, (Ps.-)Hieronymus, (Ps.-)Augustinus, Origenes, Cassianus, Viktorin von Pettau, Johannes von D. und die apokryphe *Historia euthymiaca*.

Nach den Handschriften zu urteilen, war der Einfluß Alberts mit dem Johanneskommentar nur etwa halb so groß wie mit dem Lukaskommentar.

3. Ein Marienlied

Daß Albert Gedichte auf Maria verfaßt hat, ist wohl mit Sicherheit anzunehmen¹. Lieder und Sequenzen überhaupt werden schon im Stamser Katalog² und in der Chronik (1355) Heinrichs von Herford³ unter den Schriften Alberts aufgeführt und standen daher auch in der Liste, die mit der ins 13. Jahrhundert hinaufreichenden *Legenda* verbunden war⁴. Ferner werden sie erwähnt im Katalog Alberts von Castello (1504), der aus der im Jahr 1417 geschriebenen Chronik des Jakob von Soest geschöpft hat⁵, wie auch in der von Ludwig von Valladolid (1414) angefertigten «*Tabula Alberti Magni*» von Paris⁶, und schließlich in der *Vita* (1486 oder 1487) des Kölner Dominikaners Petrus de Prussia⁷ und in deren Volksausgabe, die Rudolf von Nymwegen 1490 veröffentlichte⁸.

1. Nun findet sich in einer Handschrift der österreichischen Zisterzienserabtei Wilhering bei Linz ein Gedicht auf die Menschwerdung, das im Kolophon Albert dem Großen zugeteilt wird⁹: Cod. 83 (15. Jahrhun-

¹ MEERSSEMAN, *Introductio in opera omnia B. Alberti M.* (Brugis 1931) 124. — H. Chr. SCHEEBEN, *Albertus Magnus* (Köln 1955) 189.

² MEERSSEMAN, *Laurentii Pignon Catalogi et Chronica. Accedunt Catalogi Stamsensis et Upsalensis scriptorum OP* (Mon. Ord. Fr. Praed. Hist. XVIII), Rom 1936, 58.

³ H. Chr. SCHEEBEN, *Les écrits d'Albert le Grand d'après les Catalogues*, in: *Revue Thomiste* 36 (1934) 275.

⁴ GEYER, *Der alte Katalog der Werke des hl. Albertus Magnus*, in: *Miscellanea G. Mercati* (Rom 1946) 2. Bd. S. 8 (Sonderdruck).

⁵ SCHEEBEN, *Les écrits*, 275, 263.

⁶ SCHEEBEN, *ebd.* 282.

⁷ SCHEEBEN, *ebd.* 287. — *Vita beati Alberti Magni*, c. 43 (ed. Antwerpen 1621) S. 286: *Item, multas prosas sive sequentias de beata virgine (composuit).*

⁸ SCHEEBEN, *ebd.* 292.

⁹ *Xenia Bernardina II/2* (Wien 1891) S. 44.

dert), f. 15v : Albertus Magnus de Verbi incarnatione¹⁰. Es sind vier kurze Strophen, von denen die erste und die letzte je vier, die beiden mittleren Strophen je drei gereimte Zeilen haben.

- | | |
|--|--|
| <p>1. Nascitur ex virgine sine viri semine verus sol iustitiae, natus sine crimine¹¹.</p> | <p>3. Iacet in praesepio, cuius natalicio mundus floret gaudio.</p> |
| <p>2. Laudemus in virgine, quod produxit libere nobis regem gloriae.</p> | <p>4. Ergo nostra concio, omni plena gaudio, nunc et sine termino benedicat Domino¹².</p> |

Den Inhalt der ersten Strophe bildet die jungfräuliche und sündenlose Empfängnis und Geburt Christi. Die zweite, marianische Strophe fordert zum Lob Marias auf, die zum Kommen des Erlösers frei zugestimmt und durch dieses Ja und durch die Mutterschaft mitgewirkt hat. Das freie Jawort der seligen Jungfrau stellte Albert nachdrücklicher als andere heraus. In der dritten Strophe ist die Freude der Welt über das Heil aus der Krippe festgehalten, und die letzte Strophe ruft zum freudigen und unablässigen Preis Gottes für das Weihnachtsgeheimnis auf.

2. Für die Echtheit des Gedichtes steht die handschriftliche Zuweisung an Albert ein. Zwar entstammt sie erst dem 15. Jahrhundert, da es sich aber nur um ein einzelnes, kurzes, schlichtes Gedicht handelt, das an Albert gegeben wird, verdient die Zuteilung wohl Glauben, und

¹⁰ Wo Albert in seinen exegetischen Schriften Marienhymnen zitiert, führt er öfters die Verse ein mit den Formeln : *sicut dicitur in prosa ; unde in prosa*. In seinem Sinn läßt sich also der hier verwendete Titel bilden : *Prosa de Verbi incarnatione*.

¹¹ G. M. DREVES *SI*, *Analecta hymnica medii aevi*, 2. Bd. (Leipzig 1888) S. 163, veröffentlichte aus einer Liedersammlung (15. Jahrhundert) der Bibliothek des Wißerhrader Domkapitels in Prag ein Gedicht, das am Anfang und am Schluß dem Lied aus der Wilheringer Handschrift stark ähnelt : *Nascitur de virgine / sine viri semine / partus sine crimine / verus sol iustitiae. // Omnes mei socii / gaudeant semper laeti. // Supplices puellulae / regi nostro psallite. // Ergo nostra concio / omni plena gaudio / de virgine genito / benedicat Domino*. — Auch U. CHEVALIER, *Repertorium Hymnologicum II* (Louvain 1897) S. 127 n. 11859, bringt aus einem Missale von Bajoux eine Strophe, deren beide ersten Zeilen gleich lauten : *Nascitur ex virgine / sine viri semine / summi Patris filius*.

¹² Ein Weihnachtslied in einer Handschrift der Trierer Stadtbibliothek aus dem 15. Jahrhundert schließt ebenfalls mit den beiden Zeilen : *Ergo nostra concio / benedicat Domino*. Mone, *Lat. Hymnen des Mittelalters*, 1. Bd. (Freiburg i. Br. 1853) S. 65 n. 49.

es ist anzunehmen, daß der Schreiber diese bestimmte Zuweisung aus seiner Vorlage übernommen hat. Aus dem Inhalt und aus der Form, die sich ganz an das Gemeingut halten, ist für die Echtheit nichts zu gewinnen. Da ferner dieses Gedicht als erstes von den Marienliedern Alberts identifiziert ist, fällt auch ein Vergleich mit anderen weg. Inzwischen bleibt nichts anderes übrig, als dem handschriftlichen Zeugnis zu trauen.

Auf derselben Seite der Wilheringer Handschrift stehen nun ohne Namen noch andere Strophen auf die Geburt des Herrn. In gereimten Mehrzeilern gestehen die freien Künste der Reihe nach, daß im Geheimnis der Menschwerdung ihre sämtlichen Regeln umgestoßen sind, wie der Kehrreim es ausspricht: *In hac Verbi copula / stupet omnis regula.* Es ist der « *Rhythmus de incarnatione Christi* » von Alanus von Lille (PL 210, 577/80) ¹³.

¹³ Die Handschrift bietet gegenüber dem gedruckten Text eine Reihe bedeutender Varianten.