

Auch das Mehl- und Oelwunder vermag nicht entkräftet zu werden durch Hinweis auf die deutsche Sage von den verschütteten Bergleuten, deren Lampe nicht erlischt und deren Brot nicht schwindet, oder von den nie versiegenden Krügen beim getreuen Eckart.¹⁾ Sollte nicht Gottes Allmacht und Güte, die das Samenkorn im Schoß der Erde vermehrt, das Mehl und Oel im Topf vermehren können? Kein Geringerer als Christus bestätigt die Wahrheit jenes von Elias in Sarephtha gewirkten Wunders. In der Synagoge von Nazareth war es, wo der menschgewordene Sohn Gottes an der Hand geschichtlicher Wahrheit,²⁾ am Beispiel des Propheten Elias, der aus der Heimat in die heidnische Fremde ziehen mußte, wo er der Not der Witwe in wunderbarer Weise abhalf, den Grundsatz erhärtete: Kein Prophet ist genehm in seinem Vaterland (Lk. 4, 24 ff.). Das von Elias gewirkte Wunder der Brotvermehrung im Hause der heidnischen Witwe von Sarephtha ist begründet in der göttlichen Heilsökonomie: das von Israel zurückgestoßene Heil geht über auf die Heiden. „Wie leuchten doch die Strahlen der schließlich universalistischen Heils Sonne auch in dieser Zeit der Gottesreichsgeschichte über den Horizont empor!“³⁾

Die damals herrschende Trockenheit wird auch vom griechischen Historiker Menander aus Ephesus bestätigt, der berichtet: unter dem tyrischen König Jthobal fiel eine Dürre ein, die ein ganzes Jahr dauerte.⁴⁾

Die leibliche Himmelfahrt Mariä und das Dogma von der unbefleckten Empfängnis.

Von Dr. Johann Ernst in Wiesbach (Bayern).

Seit der Dogmatisirung der unbefleckten Empfängnis Mariä hat man vielfach versucht, dieses Dogma als festen Punkt zu benutzen, um von da aus eine haltbare Brücke zum künftigen Dogma von der leiblichen Himmelfahrt der Gottesmutter zu schlagen.

Es ist zuzugeben, daß die dogmatisch feststehende, unbefleckte Empfängnis Mariä einen starken Kongruenzgrund für ihre leibliche Aufnahme in den Himmel darbietet. Hat Gott der seligsten Jungfrau wegen ihrer Auserwählung zur Gottesmutter das große und einzige Gnadenprivilegium der Freiheit von der Sünde vom ersten Augenblick ihres Daseins verliehen, warum sollte er ihr das andere, in seinem Werte doch kaum höher anzuschlagende Privilegium der

¹⁾ Gunkel, Elias, Fabel und Baal, S. 12.

²⁾ Lk 4, 25: in veritate.

³⁾ König, Geschichte der Alttestamentlichen Religion². Gütersloh 1915, S. 307.

⁴⁾ Diese Notiz ist erhalten bei Flavius Josephus, Ant. Jud. 8, 12, 2.

Bewahrung vor der leiblichen Verwesung vorenthalten haben? Wenn von irgend einem bloßen Menschen dieses letztere Privileg präsumiert werden darf, so darf es sicherlich bezüglich der seligsten Gottesgebärerin geschehen, die ihr ganzes Leben lang unbefleckt von Sündenschuld war, auch von der Erbschuld, deren Folge und Strafe Tod und Verwesung sind.

Die unbefleckte Empfängnis stellt also eine schwerwiegende Konvenienz für die körperliche Aufnahme Mariä in den Himmel dar. Wer kann man von der letzteren als einer durchaus sicheren, „evidenten und unmittelbaren Konsequenz“ aus der ersteren reden? Ist die Corporalis assumptio eine notwendige Folgerung aus der Immaculata conceptio? Ist die Unverweslichkeit und leibliche Himmelfahrt Mariä schon „implicite enthalten“ im Dogma von der unbefleckten Empfängnis,¹⁾ oder aber muß die erstere als ein besonderes Privilegium neben der letztgenannten gefaßt werden? Wir müssen uns für die letztere Alternative entscheiden.

I.

Das Dogma von der unbefleckten Empfängnis will nicht besagen, daß Maria von Haus aus außerhalb des der Sünde und damit dem Tode verfallenen Menschengeschlechtes gestanden sei. Die Väter kennen nur einen Menschen, der seiner Natur und Herkunft nach der Sünde Adams („in quo omnes peccaverunt“) ganz ferne stand, und das ist der Gottmensch Jesus Christus. Maria bedurfte darum ebenso wie die anderen Menschen der Erlösung und der Reinigung von der Sünde. „Suarez, einer der eifrigsten Verfechter der unbefleckten Empfängnis, erklärte es als seine feste Ueberzeugung, daß Maria in Adam sündigte, d. h. daß sie von Natur aus in das allgemeine Glend mitengeschlossen war und nur durch die Gnade hievon befreit wurde“ (De myster. vitae Christi disp. III, § 2, n. 3, 5²⁾; De vitiis et peccatis disp. IX, § 4, n. 12 sqq.), lesen wir (nach Harper, Peace through the truth) bei Livinus, Die allerseiligste Jungfrau bei den Vätern der ersten sechs Jahrhunderte (übersetzt von Ph. v. Arenberg und H. Thom), II, 66.³⁾ Und vor zwölf Jahren schrieb Professor Dorsch in der „Zeitschrift für katholische Theologie“ 1908, S. 554: „Christus war durch seine Natur selbst und mit metaphysischer Notwendigkeit davon (von der Sünde) frei. Maria war durch dasselbe Mittel von der Erbsünde frei bewahrt, durch welches die übrigen Menschen frei gemacht werden; der Unter-

¹⁾ Vgl. Scheeben in der „Literar. Rundschau“ 1883, Nr. 22, Sp. 675.

²⁾ Suarez bezeichnet a. a. O. diese Sätze für so sicher, daß sie ohne Irrtum nicht geleugnet werden können.

³⁾ Vgl. auch unsere Ausführungen in der „Theol.-prakt. Monatschrift“ IX., 634 ff.

schied ist nur in dem Zeitpunkt, in dem dies geschieht.“¹⁾ Was bei den letzteren erst nach der Geburt, bezw. nach der Empfängnis geschah und geschieht, und was bei den Christen gemeiniglich durch die Taufe vollzogen wird, das geschah bei Maria im ersten Augenblick ihres Lebens. Sie wurde sozusagen getauft im Momente ihrer Empfängnis. Lebensanfang und Reinigung von der Erbsünde fiel bei Maria zeitlich zusammen (ut simul esse et justa esse inciperet).²⁾

Maria trat darum, wenn auch geheiligt und sündenrein, doch nicht in statu naturae integrae, sondern in statu naturae reparatae ins Dasein, und letztgenannter status hat kein Anrecht auf alle Gnadengaben des ersteren, nicht auf die dona praeternaturalia, wozu die Befreiung von Tod und Verwesung gehört. Auch Maria ist erlöst. Die gratia Redemptoris ist aber für dieses Leben nicht ganz zusammenfallend und identisch mit der gratia Conditoris.³⁾ So wenig die von persönlichen Sünden freien, durch die Taufe von der Erbsünde gereinigten Kinder das Privileg der Unsterblichkeit und Unverweslichkeit beanspruchen können, ebensowenig begründet die außerordentliche Reinigung Marias von der Erbsünde im ersten Momente ihres Lebens an und für sich und allein schon ein solches Anrecht.⁴⁾ Die Freiheit von der Verwesung, die antizipierte Auf-

¹⁾ So auch Bellarmin, De statu peccati l. IV, c. 16: Hoc solum est, in quo B. Virgo differt a ceteris, qui per gratiam Dei Christique passionis meritum a peccato originali liberati fuerint, quod alii communiter liberati sint post nativitatem, aliqui pauci ante nativitatem...., ipsa sola in instanti animationis.

²⁾ Bellarmin, a. a. O. — Duns Skotus, der eifrige Anwalt der Immaculata conceptio, gebraucht den passenden Vergleich: Alii post casum erecti sunt, Maria vero Virgo quasi in ipso casu sustentata est, ne rueret, sicut exemplum ponitur de duobus cadentibus in luto.

³⁾ Bei Kurz, Mariologie, S. 103, lesen wir: „Maria ist ohne Makel der Erbsünde empfangen und geboren, sie ist geschnitten mit allen Gaben und Vorzügen der menschlichen Natur (donis naturalibus), sie ist erfüllt von den höchsten Gnadenvorzügen, mit der höchsten Heiligkeit und Gerechtigkeit, deren ein Geschöpf fähig ist (donis supernaturalibus); aber sie konnte die dona praeternaturalia nicht erlangen, weil selbe durch Adams Sündenfall für die gesamte menschliche Natur verloren gegangen.... und darum ist auch Maria, obwohl ohne Erbsünde empfangen und geboren, nicht frei von Schwächen und Hinfälligkeiten der menschlichen Natur.“ Diese Gedankenkonstruktion trifft nicht ganz das Richtige. Gewiß war es in dem göttlichen Plane der Erlösung der Menschheit gelegen, daß in diesem Leben mit der Vergebung der Sünde, speziell mit dem Nachlaß der Erbsünde die restitutio in integrum für die dona praeternaturalia nicht zusammenfällt und verbunden ist. Aber damit wäre eine ausnahmsweise Restitution der dona praeternaturalia (im ganzen oder im einzelnen) zugleich mit der Wiederherstellung der Gotteskindschaft an sich nicht ausgeschlossen; nur müßte die Ausnahme von der Regel als ein besonderes Gnadenprivilegium hier ebenso erst festgestellt werden, wie die ausnahmsweise vollkommene Befreiung Marias von der Erbsünde.

⁴⁾ Es ist darum ein Fehlschluß, was wir bei Terrien (La Mère de Dieu II, 397) lesen: La loi même qui nous assujettit à la corruption l'en exempte: car suivant cette loi la mort est l'effet du péché. Pourquoi elle

erstehung und die leibliche Aufnahme in den Himmel ist eine besondere Maria verliehene Gnadengabe neben der Freiheit von der Erbsünde vom Anbeginn ihres Daseins an.

Auch Ratschthaler (der spätere Kardinal-Erzbischof von Salzburg) sagt in der „Theol. prakt. Quartalschrift“ 1890, S. 23: „(Maria) war im ersten Augenblick der Empfängnis zwar frei von aller Sünde und geschmückt mit der heiligmachenden Gnade, aber dennoch von Gott nicht beschenkt mit der *justitia originalis*, das ist mit jenem Gnadengeschenk Gottes, das nebst der heiligmachenden Gnade auch alle jene *dona praeternaturalia* und insbesondere das Privilegium der Unsterblichkeit in sich schließt, welche die ersten Menschen im Paradiese von Gott erhalten haben.“

Und das stimmt überein mit der Lehre des heiligen Thomas (S. Th. III, qu. 27, a. 3 ad 1): (Maria) non liberata fuit a morte et aliis huiusmodi poenalitibus. Die gleiche Lehre drückt Bellarmin (De statu peccati I, IV, c. 16) mit den Worten aus: Etiamsi in primo suae creationis instanti anima ejus (Mariae) per gratiam a peccati macula liberata fuit, redemptionem tamen corporis non continuo habuit, quemadmodum nos omnes... a peccato originali liberati sumus, et tamen renovati spiritu mentis nostrae adhuc redemptionem corporis expectamus, et ideo morti et aerumnis atque calamitatibus subjecti sumus, quae ex peccato primi hominis in genus humanum redundarunt.

Im Anschluß an Suarez (De myster. vitae Christi disp. III, § 2, n. 2) erklärt darum der englische Theologe Harper S. J.:¹⁾ „Maria war infolge ihrer natürlichen Abstammung von Adam dem allgemeinen Gesetz unterworfen; sie hätte daher von der Unterwerfung unter Leid und Trübsal (Krankheit), sowie schließliche Auflösung nur durch einen ausdrücklichen Ratschluß des göttlichen Willens befreit werden können, jenem ähnlich, welcher sie vor der Makel der Erbsünde bewahrte.“ Dieser besondere Ratschluß wäre nicht bloß bezüglich der Befreiung von Krankheit, Altersschwäche und Tod notwendig gewesen, sondern war auch nötig bezüglich der antizipierten Auferstehung und leiblichen Himmelfahrt Mariä. Als „die evidente und unmittelbare Konsequenz“ kann dies Privilegium aus dem Dogma von der unbefleckten Empfängnis nicht abgeleitet werden.

Auch Renaudin hält in seiner Schrift über „Die Definierbarkeit der Himmelfahrt Mariä“ (S. 58 ff.)²⁾ den Nachweis aus dem Zusammenhang mit der unbefleckten Empfängnis für ungenügend zur Dogmatisierung der Corporalis assumptio. S. 60: „In der Tat besteht die unbefleckte Empfängnis... im wesentlichen in dem Vorhandensein der heiligmachenden Gnade, wie sie dem status viae entspricht, und in dem Fehlen der Erbsünde, wie diese an und für sich den Mangel der heiligen Gnade nach sich zieht.... Die Analyse dieser beiden Begriffe ergibt nicht notwendig

(Marie) eût à la subir, il aurait fallu comme un miracle;... elle aurait dû souffrir une dégradation dont elle n'avait reçu ni le titre ni le premier germe.

¹⁾ Peace through the truth I (1866), 334. Wir geben die Stelle nach der Uebersetzung bei Livius, Die allerseligste Jungfrau bei den Vätern in den ersten sechs Jahrhunderten (deutsch von Ph. von Arenberg und S. Thom), II, 69.

²⁾ Wir zitieren nach der in Freiburg (Schweiz) 1904 erschienenen deutschen Uebersetzung.

die Idee der Unsterblichkeit und noch weniger jene von der Wiedervereinigung der Seele mit dem verklärten Leibe.“¹⁾

II.

Wir wissen allerdings, daß der im obigen von uns entwickelten Idee von der Immaculata conceptio von manchen Theologen eine andere Auffassung entgegengestellt wurde, die für Maria nicht ein *debitum contrahendi peccatum originale proximum* annimmt, sondern nur ein solches *debitum remotum*. Nach dieser Theorie hat Gott „in dem Gesetze, wodurch er Adam zum moralischen Haupte und Repräsentanten des ganzen aus ihm hervorgehenden Geschlechtes bestellte, die Mutter Christi von diesem für alle gegebenen Gesetze im Hinblick auf die Verdienste Christi ausgenommen, mithin sie von Adam in fraglicher Beziehung ganz unabhängig gestellt“. ²⁾ Nach dieser Auffassung „hätte Maria als Adamskind wie jeder andere Mensch eigentlich der Erbsünde verfallen müssen; mit Rücksicht auf die Verdienste Christi sei sie aber gar nicht dem Gesetze der Solidarität mit dem Stammvater und der Repräsentation durch denselben unterworfen gewesen; für sie hätte er also die Gnade des Urstandes nicht verloren, sie hätte nicht wie wir in Adam gesündigt“; und weil der Tod eine Strafe der Sünde ist, so war Maria auch frei vom Gesetze des Todes.“³⁾

Allein diese Auffassung muß als weniger akzeptabel erscheinen, sie ist nicht ohne große Schwierigkeiten und Bedenken.⁴⁾ Die universelle Geltung des Gesetzes der Erbsünde, die Erlösungsbedürftigkeit Mariä, welche vom heiligen Thomas und den alten Theologen⁵⁾ so sehr betont wurde, kommt bei dieser Theorie nicht zu ihrem ganzen Rechte. Und der heilige Augustin erklärt ausdrücklich den Tod Mariä als eine Folge der Sünde Adams (Serm. II in Ps. 34, n. 3): *Maria ex Adam mortua propter peccatum (Adae), Adam mortuus propter peccatum, et caro Domini ex Maria mortua est propter delenda peccata*. Mit dem großen afrikanischen Kirchenlehrer stimmt hier auch der heilige Johannes von Damaskus überein, wenn

¹⁾ Vgl. auch Renaudins Schrift *De la définition dogmatique de l'Assomption de la T. S. Vierge* (Angers 1900), S. 30. — Wie wir den *Slavorum litterae theologiae* Ann. II, Nr. 4, S. 313, entnehmen, wurde in der *Revue Augustinienne* 1906, S. 110 bis 112, die These vertreten: *Immaculatam Deiparae conceptionem agnoscitur esse conditionem assumptionis B. Mariae V. in coelum; negatur tamen hanc ex illa necessario sequi*.

²⁾ Scheeben, *Dogmatik* III, 534, Nr. 1677.

³⁾ Heinrich-Gutberlet, *Dogmat. Theol.* VII, 452, 487.

⁴⁾ Vgl. Scheeben und Gutberlet an den in den Notizen *) und *) zitierten Stellen.

⁵⁾ Auch vom heiligen Augustin, wenn er (*Op. imperf. c. Julian.* IV, 122) schreibt: *Non transcribimus diabolo Mariam conditione nascendi, sed ideo, quia ipsa conditio solvitur gratia renascendi*.

⁶⁾ Den Zusatz *Adae* hat die Ausgabe des Erasmus.

er (Hom. II de Virginis dormitione n. 2)¹⁾ von der Gottesmutter sagt: Cedit legi ab eo latae, quem genuit: et, ut filia veteris Adam, paternam sententiam subit. Vgl. Hom. III, n. 4:²⁾ Ecce virgo, Adami filia Deique mater, corpus terrae propter Adamum tradit:³⁾ animam vero ad coelestes sedes propter Filium transmittit.

Wir möchten auch darauf aufmerksam machen, daß die in Frage stehende, nur von einem Bruchteil der Theologen vertretene Auffassung zu Folgesätzen führen muß, die kaum je auf Anerkennung seitens weiterer theologischer Kreise rechnen dürften.

Vor 40 Jahren hat ein italienischer Theologe eine Schrift herausgegeben: *Super transitu B. Mariae Virginis Deiparae. Dubia proposita per Dominicum Arnaldi* (Genuae 1879), worin er die These vertritt, Maria sei überhaupt nicht gestorben, sondern sie sei direkt aus diesem Leben in den Himmel aufgenommen worden.

Scheeben hat diese Schrift im „Katholik“ 1882, I, 330 ff. einer scharfen Kritik unterzogen.⁴⁾ Auch sonst ist diese Schrift und ihre These — auch in Italien — einer wenig beifälligen Aufnahme, vielmehr ernstem Widerspruche begegnet.⁵⁾ In der That ist die von Arnaldi vertretene Annahme ohne alle Wurzeln in der kirchlichen Ueberlieferung. Von jeher war es, von der zweifelnden Aeußerung des heiligen Epiphanius, ob Maria wirklich gestorben sei,⁶⁾ abgesehen, konstante und allgemeine Anschauung in der Kirche, daß Maria tatsächlich gestorben ist. Und doch müßte die Prämisse, daß die Lehre von der Immaculata conceptio die völlige Freistellung Mariä gegenüber dem göttlichen Urtheilsspruche über Adams Nachkommen besage und den Besitz aller Gnadengeschenke des Urstandes für die Gottesmutter impliziere, notwendig zu dieser Folgerung führen.

¹⁾ Wir geben die Stelle nach der von Hurter, *Opusc. SS. Patr.* XXXIV, 115, aufgenommenen lateinischen Uebersetzung.

²⁾ Vgl. Hurter, a. a. O. S. 154.

³⁾ Vgl. Terrien, *La Mère de Dieu* II, 323: Je le sais, des Pères ont parfois attribué la mort de la bienheureuse Vierge à la sentence contre l'humanité déchuë.

⁴⁾ Vgl. auch die kritischen Bemerkungen Scheebens in der „*Viteratischen Rundschau*“ 1883, Nr. 22, Sp. 678, sowie in Scheebens *Dogmatik* III, 577.

⁵⁾ Nach Renaudin, *Die Definierbarkeit der Himmelfahrt Mariä*, S. 56, ist die These Arnaldis „nur von drei oder vier Theologen angenommen worden“. Nach Janssens (*Summa theolog.* V, 860 f.), der wieder auf Macedo, *De clavis Petri* (1660), I, IV, p. II, de peccato origin. sect. 3 und Serry, *Exercitatio. hist., crit., polem. de Christo ejusque virgine matre* (1719), Exercit. 65, n. 3, verweist (vgl. auch Raynaud, *Diptycha Mariana Punct.* X, n. 15), hat es auch früher Theologen gegeben, die Arnaldis These vertraten. Ratschthaler („*Theol. prakt. Quartalschrift*“ 1890, S. 21) nennt als solche „Delorme (?), Lambertini und andere wenige“.

⁶⁾ Haeres. 78, 11. 24 (Migne, P. gr. 42, 716. 735).

Es ist ganz folgerichtig geschlossen, wenn es bei Heinrich-Gutberlet VII, 487, heißt: „Man darf nicht einwenden, der Tod sei ja eine notwendige Folge der menschlichen Zusammensetzung aus Seele und einem nach der Trennung der Auflösung anheimfallenden Leibe. Denn dieses Naturgesetz gilt nicht mehr in der übernatürlichen Gnadenordnung, in welche unsere Stammeltern versetzt worden. Es hätte also Maria gerade so wie Adam, wenn er nicht das Geschenk der Unsterblichkeit verscherzt hätte, dem Tode nicht verfallen dürfen, sondern unmittelbar in den Zustand der jenseitigen Vollendung versetzt werden müssen.“

Scheeben (Dogmatik III, 578, Nr. 1747) betont (mit Gutberlet VII, 490) den Unterschied zwischen Tod und Verwesung:

„Während der Tod ein Uebel ist, welches an sich nichts Unwürdiges darbietet, vielmehr unter Umständen ehrenvoll und segensreich sein kann, verhält es sich mit der Verwesung umgekehrt: Dieselbe ist wesentlich eine Entstellung, die unter keinen Umständen ehrenvoll und segensreich, sondern stets beschämend ist und auch beim Tode der Gerechten als ein Rest des Fleisches der Sünde erscheint.“ Und bei Kurz, Mariologie, S. 105, lesen wir: „Maria ist gestorben, aber ihr Leib konnte nicht der Verwesung anheimfallen. . . . Den eigentlichen Tod, die Verwesung, hat sie nicht geschaut. . . . In Maria fehlte die Ursache (die Sünde), es mußte darum auch die Verwesung als Wirkung ausgeschlossen werden. In der Verwesung aber liegen für uns alle (?) jene Schrecken, welche uns vor dem Tode erzittern machen. Und in diesem Tode nun, auf welchen die Schreden des Grabes, der Verwesung folgen, sehen wir die Folgen der Erbsünde von Adam bis zum letzten der Menschen am Ende der Tage verwirklicht. Von diesem Tode war Maria, und mußte sie ausgenommen sein.“

Diese Unterscheidung und Restriktion erscheint uns als unzulässig. Besaß die Gottesmutter infolge ihrer gänzlichen Sündenlosigkeit „alle Vorzüge des Urstandes“ mit Einschluß der sogenannten *doni praeternaturalia*, so war sie nicht bloß vor der Verwesung, sondern auch vor dem Tode überhaupt gleich den ersten Menschen geschützt.¹⁾

Auch ist die absolute Scheidung zwischen Tod und Verwesung nicht der Wirklichkeit entsprechend. Regelmäßig ist der Tod die Folge einer durch die Krankheit verursachten Zersetzung des leiblichen Organismus, welche Zersetzung ihre Fortsetzung nach eingetretenem Tode in der Verwesung findet. Selbst beim göttlichen Heiland waren die ersten Anfänge der Verwesung, eine gewisse, teilweise Zersetzung vor seiner Auferstehung eingetreten, da beim Lanztenstich Blut und Wasser, also zersetztes Blut aus der durchbohrten Seite floß — es sei denn, daß wir mit manchen Exegeten (vergleiche Grimm, Das Leben Jesu, VII, 259 ff.) hier einen wunderbaren Vorgang annehmen. Man darf auch bezüglich des Heilandes die Psalmstelle 15, 10 nicht pressen: *Non dabis sanctum tuum videre corruptionem*.

¹⁾ Es klingt fast sophistisch, wenn es bei Terrien (La Mère de Dieu II, 397) heißt: *Aussi bien, n'est-ce pas simplement à la mort, mais à la mort qui dissout et corrompt, que le souverain juge a condamné l'homme coupable et déchu* (Gen. III, 19). Der Tod war eine Strafe für den gefallenen Menschen, auch abgesehen von der dem Tode folgenden Auflösung und Verwesung. Die subtile Distinktion zwischen Tod und Verwesung hat in den bezüglichen Stellen der Heiligen Schrift durchaus keinen Anhalt.

Uebrigens hätte auch der Fall zwar nicht große Wahrscheinlichkeit für sich, wäre aber auch nicht absolut undenkbar, daß der Leichnam der seligsten Jungfrau nach dem Beispieler mancher anderer Heiligen durch ein Wunder der göttlichen Allmacht im Zustande der Unverweslichkeit erhalten wird und an einem Orte, der uns unbekannt ist — vielleicht an einem außerirdischen Orte — der Auferstehung entgegensteht.¹⁾

Auf diese Möglichkeit wurde schon in alter Zeit hingewiesen. So hat schon Jakob von Sarug († 521) das Fehlen eines konkreten Mariengrabes „sich nach Analogie des biblischen Berichtes über Moses durch die Annahme einer Bestattung von Gottes Hand an einem Orte, der Gottes Geheimnis ist, zu erklären gesucht.“²⁾ Späterhin geschah dasselbe im *Marthologium* des heiligen Ado (Migne, P. I. 123, 202): *Cujus dormitionem XVII. Cal. Sept. omnis celebrat Ecclesia, cujus et sacrum corpus non invenitur super terram; sic nec h. Mosyi sepulcrum, quem s. Scriptura dicit a Domino sepultum.... Quo illud venerabile Spiritus sancti templum nutu et consilio divino occultatum sit, plus elegit sobrietas Ecclesiae cum pietate nescire.*³⁾ Und in dem pseudoaugustinischen, etwa zu Anfang des 12. Jahrhunderts verfaßten, von den Maurinern in den Anhang des fünften Bandes der Werke des heiligen Augustinus verwiesenen *Sermo* 208, n. 2, heißt es: *Si Mosyi corpus ab homine non invenitur in terris, cum quo locutus est Deus facie ad faciem, illius quaerere dementiae est, per quam idem majestatis Deus incarnatus effulsit in terris.*

Die Einwendungen Gutherlets (*Dogmat. Theol.* VII, 492) gegen die Möglichkeit einer solchen wunderbaren Erhaltung der Unversehrtheit des Leichnams Mariä wollen wenig besagen. Die dauernde Wiederbelebung vor der allgemeinen Auferstehung ist, wenn wir von der Auferstehung Christi absehen, ebenso wie die wunderbare Bewahrung des Leichnams vor der Verwesung eine Ausnahme von der Regel; beide Ausnahmen können darum nicht a priori als durchaus sicher hingestellt werden, beide bedürfen eines besonderen Nachweises, wenn auch die eine Ausnahme die andere ganz bedeutend an Wahrscheinlichkeit übertreffen mag.

Bei Scheeben (*Dogmatik* III, 576, Nr. 1741) lesen wir — und man kann Ähnliches auch von unseren Kanzeln öfters verkünden hören — von „einer echt theologischen, seit dem Mittelalter⁴⁾ allgemein (?) gewordenen Anschauung, daß Maria nicht

¹⁾ Auch Renaudin bemerkt (*Die Definierbarkeit der Himmelfahrt Mariä*, S. 63 f.): „Gott hätte auch, indem er den Leib Mariä nicht wieder mit der Seele vereinte, denselben noch vollkommener erhalten können, als er dies bei mehreren Heiligen getan.... Es wäre dies ein Sieg über den Tod gewesen, weniger vollständig zwar als durch die Auferstehung, aber dennoch ein wirklicher Sieg.“

²⁾ A. Baumstark im „*Oriens christianus*“ IV (1904), 387 f. Bgl. Riessen, *Die Mariologie des heiligen Hieronymus*, S. 218.

³⁾ Auch das *Marthologium* des seligen Notker Balbulus († 912) läßt die Möglichkeit offen, daß „reverendissimum illud corpus, ex quo Deus est incarnatus, adhuc alicubi in terra celatur, revelatio utique ipsius ad destructionem Antichristi reservatur“ (Migne, P. I. 131, 1142).

⁴⁾ Schon Albert der Große sagt Qu. 132 super „*Missus est*“: *Credimus, quod (Maria) mortua est sine dolore prae amore.*

nur aus demüthigem und liebevollem Gehorsam den nicht geschuldeten Tod frei übernommen habe, sondern recht eigentlich aus Liebe gestorben, d. h. ihr Tod in Gestalt einer durch die übernatürliche Macht der göttlichen Liebe bewirkten Auflösung eingetreten sei — sei es in der Weise der Verzehrung der natürlichen Lebenskraft durch das Schwachen der Liebe, sei es durch die Gewalt einer Liebesekstase, welche die Seele vom Körper trennte, sei es dadurch, daß Maria durch ihre Liebe Gott bewegte, ihr leibliches Leben nicht länger zu erhalten“. Es ist gewiß ein schöner, das Gemüth ansprechender Gedanke, daß Maria aus Liebe, aus Sehnsucht nach ihrem göttlichen Sohne gestorben sei. Aber diese Annahme kann für den Theologen eigentlich doch nur als akzeptabel erscheinen unter der Voraussetzung, daß Maria dem allgemeinen Gesetze des Todes unterstand. Wenn dagegen die Gottesmutter mit der Gnade der unbefleckten Empfängnis auch alle Gnaden des Urstandes empfing, also, wenn vielleicht nicht auf das „non posse mori“, so doch auf das „posse non mori“¹⁾ Anspruch hatte, wie kam es, daß sie trotzdem starb, wie konnte die „übernatürliche Macht der Liebe“ ihre Auflösung bewirken, wie konnte „die Gewalt einer Liebesekstase ihre Seele vom Leibe trennen“ oder ihre natürliche Lebenskraft „durch das Schwachen der Liebe verzehrt“ werden?²⁾ Wie konnte Gott durch die Liebe und Sehnsucht Mariä bewegt werden, „ihr leibliches Leben nicht mehr zu erhalten“, statt sie direkt, ohne vorherigen Tod,

¹⁾ Im Paradiese war nach dem Berichte der Heiligen Schrift die leibliche Unsterblichkeit nicht eine direkte Folge der *justitia originalis*, sondern war vermittelt durch den Genuß der Speise, besonders der Frucht des „Baumes des Lebens“, war also nicht ein „non posse mori“, sondern ein bloßes „posse non mori“. Vgl. Thomas von Aquin, S. Th. I, qu. 97, a. 1: *Non enim corpus ejus (primi hominis) erat indissolubile per aliquem immortalitatis vigorem in eo existentem, sed inerat animae vis quaedam supernaturaliter data, per quam poterat corpus ab omni corruptione praeservare, quamdiu ipsa Deo subjecta mansisset. L. c. a. 3, ad 3: Si homo (primus) sibi non subveniret de cibo, peccaret, sicut peccavit sumendo vetitum cibum. L. c. a. 4: Sequitur decrementum et finaliter dissolutio corporis. Et contra hunc defectum subveniebatur homini per lignum vitae.*

²⁾ Man hat auch mit Recht darauf aufmerksam gemacht (vgl. Terrien, *La Mère de Dieu* II, 332 ff.), daß es nicht die vorteilhafteste Auffassung von der Liebe Mariä ist, sich die Gottesmutter, die in ihrem brennendsten Schmerze unter dem Kreuze aufrecht stand, vorzustellen, wie sie in stürmischer Sehnsucht nach der Wiedervereinigung mit ihrem göttlichen Sohne ihre Lebenskräfte aufzehre, oder sich von einem Erzesse eines solchen Verlangens bis zur gewaltsamen Trennung der Seele vom Leibe fortreißen ließe. — Raynaud geht noch weiter, wenn er (*Diptycha Mariana*, Punct. X, n. 17) argumentiert: *Quicquid sit de affectibus appetitus sensitivi, amorem tamen supernaturalem valde perfectum fuisse beatæ Virginis liberum, constare videtur ex eo, quod aliqui non fuisset meritorius. Si igitur beata Virgo sponte ac libere addixisset se amori adeo violento, ut animam e corpore exturbaret, homicida sui ipsius dicenda esset. Tantum igitur abest, ut honor Deiparae accedat ex obitu, per amorem adeo validum ac turbidum, qui corporis et animae divortium inferat, ut potius cedere in contrarium videatur.*

aus dem irdischen in das himmlische Leben hinüber zu nehmen, wie es nach I Thess. 4, 17 mit den bei der Wiederkunft des Herrn zum Gerichte noch lebenden Gerechten der Fall sein wird? Wenn Gott der Mutter seines Sohnes mit der Gnade der Immaculata conceptio (zugleich mit den übrigen präternaturalen Gaben) das Geschenk der leiblichen Unsterblichkeit verliehen hatte, wie sollen wir es uns erklären, daß Gott dieses Geschenk wieder zurückgenommen hat? Wer kann uns in befriedigender Weise¹⁾ die Absicht Gottes erklären, als er Maria „den nicht geschuldeten Tod“ zumutete, oder daß Maria selbst (proprio motu) auf das ihr durch die unbefleckte Empfängnis gewordene Privileg der Unsterblichkeit, auf das „posse non mori“ verzichtete²⁾ — nachdem sie als „martyr in anima“³⁾ zugleich mit ihrem Sohne „unter dem Kreuze in höchsten geistigen Schmerzen das Opfer dargebracht“? Die bloß äußerliche Vollendung des auf Kalvaria dargebrachten großen Opfers durch einen sanften und lieblichen Tod, „wie in einem Schläfe der Liebe“,⁴⁾ sowie die

¹⁾ Die bei Terrien (La Mère de Dieu II, 322 f.) zusammengestellten, von den Theologen geltend gemachten Konvenienzgründe können weder einzeln noch in ihrer Gesamtheit eine solche befriedigende Erklärung bieten.

²⁾ So stießes die 1672 zu Jerusalem gegen die Protestanten abgehaltene griechisch-schismatische Synode dar, welche aus einer Homilie des Patriarchen Cyrillus Lufaris die Stelle übernahm und mit ihrer Zustimmung versah (Harduin XI, 198 f.): „Indes hatte sie (Maria) von Gott die Gnade erhalten, daß sie, wenn sie gewollt hätte, den Tod niemals erlitten hätte, sondern noch, während sie des Lebens theilhaftig war, in den Himmel versetzt worden wäre; sie wollte aber von diesem Vorrechte keinen Gebrauch machen.“ Vgl. Passaglia, De Deiparae conceptione immaculata sect. VI, a. 1, n. 1488. — Ähnlich ist der Gedankengang bei Renaudin, De la définition dogmatique de l'Assomption de la T. S. Vierge, S. 7: Adam und Eva hatten im Paradies das Privileg nicht des non posse mori, sondern des posse non mori. Hätten die ersten Menschen nicht gesündigt, so wäre ihren Nachkommen nur das posse non mori vererbt worden. In diesem Falle befand sich die ohne Sünde empfangene seligste Jungfrau. Sie verzichtete auf das ihr zustehende Privileg des posse non mori, „pour satisfaire, dans des proportions inégales, au plan divin de la Redemption“. Aber inwiefern lag dieser Verzicht im göttlichen Erlösungsplan? Das wäre die Frage, die annoch einer befriedigenden Lösung harret.

³⁾ Die nachstehenden Sätze des heiligen Bernhard aus dem Sermo de 12 praerogativis B. Mariae V. n. 14 f. sind unseren Lesern aus dem Brevier (2. Noct., fest. 7 dolorum B. M. V.) bekannt: Tuam ergo pertransivit animam vis doloris, ut plus quam martyrem non immerito praedicemus, in quam nimirum corporis sensum passionis excesserit compassionis affectus.... Non miremini, fratres, quod Maria martyr in anima fuisse dicatur.... Unde haec tibi sapientia, ut mireris plus Mariam compatiens, quam Mariae filium patientem. Ille etiam mori corpore potuit, ista commori non potuit.

⁴⁾ Scheeben a. a. O. — Vgl. Kurz, Mariologie, S. 106, 376: „Ihr Tod war nur ein sanftes Hinüberschlummern.... Maria starb; nicht infolge einer Krankheit, sondern verzehrt von Liebe und Sehnsucht nach ihrem göttlichen Kinde; sie fühlte keinen Schmerz, sie erzitterte nicht, als der letzte Augenblick gekommen war; allmählich nur löste sich die Seele vom heiligen Leibe und schwebte hinüber, um ewig bei ihrem Sohne zu sein.“ Schon in der Festpräfation des Missale gothicum heißt es: Non subdita dolori per partum, nec labori per transitum.

Konvenienz der Gleichförmigkeit mit dem Lebensende ihres göttlichen Sohnes¹⁾ scheinen uns hiefür eine genügende Erklärung nicht zu bieten.

Man ist wirklich berechtigt, mit Amadeus von Lausanne († um 1159) die Frage zu stellen (Hom. VII de Virg. assumpt. — Migne, P. I. 188, 1337): *Passa est (Maria) demum magis spiritum quam carne cum moriente (Filio suo), revixit spiritu cum resurgente, et quare non ascendit cum ascendente?*²⁾ Amadeus gibt hiefür eine Reihe von Gründen an.³⁾ Aber unsere Liturgie scheint

¹⁾ Nach Gutberlet (Dogmat. Theol. VII, 489) konnte Maria „der Tod wegen der Ähnlichkeit mit ihrem Sohne nicht erspart werden“. Vgl. Kurz, Mariologie, S. 375: „Maria starb, um auch hierin das Los ihres göttlichen Sohnes zu teilen, ihm gleichförmig zu werden. Oder sollte die Mutter eines besseren Loses sich erfreuen als der Sohn? Sollte ein Glied des mystischen Leibes den Vorrang behaupten vor dem Haupte? Christus, das Haupt des geheimnisvollen Leibes der Kirche, hat den Tod auf sich genommen, mußte nicht die Mutter dem Sohne, das Glied seinem Haupte gleichförmig werden?“ — Scheeben (Dogm. III, 575) führt noch einen weiteren Konvenienzgrund für den Tod Mariä an: „Die Oekonomie der Erlösung verlangte mit dem Tode Christi auch ihren Tod — nicht zwar als einen zweiten Sühnetod —, sondern damit die Mutter nicht über dem Sohne zu stehen scheine, vielmehr durch ihren Tod die eigene wahre Menschennatur und darin auch die ihres Sohnes befunde.“ Der an letzter Stelle (vgl. auch Kurz, Mariologie, S. 375) geltend gemachte Konvenienzgrund ist schon bei dem heiligen Patriarchen Germanus von Konstantinopel († 733) zu lesen (Migne, P. gr. 98, 345), ebenso in griechischen Menäen (vgl. Janssens, Summa theol. V, 954 f.); aber es dürfte doch wohl die Meinung gestattet sein, die „wahre Menschennatur“ Mariä sei so ausreichend durch die göttliche Offenbarung bezeugt und sichergestellt, daß es eines weiteren Bezeugnisses durch ihren Tod kaum mehr bedurfte. Auf keinen Fall kann diesem Konvenienzgrund eine ausschlaggebende Bedeutung in unserer Frage zuerkannt werden. Wie wäre es auch sonst erklärlich, daß uns aus der Zeit, als der Kampf gegen die Leugner der wahren Menschennatur Christi, die Doketen und Gnostiker, auf der Tagesordnung stand, kein Hinweis auf den Tod und die Auferstehung Mariä überliefert worden ist?

²⁾ Nicht alle werden das Gegenargument bei Renaudin (Die Definierbarkeit der Himmelfahrt Mariä, S. 55) verstehen und als durchschlagend anerkennen können: „Für Maria war der Tod Fundament und Veranlassung eines Triumphes, der, wäre sie lebend in den Himmel aufgenommen worden, ihrer Glorie entgangen wäre. Denn es war für sie weit ehrenvoller (?), nach einem... von dem unseren wesentlich verschiedenen Sterben auferweckt zu werden und den Christen aller Zeiten als Siegerin über alle Bande des Todes zu erscheinen.“

³⁾ Einen dieser Gründe eignet sich auch Terrien (La Mère de Dieu II, 334) an, indem er für die Verlängerung des Lebens Mariä auf die Mission der Gottesmutter für die Urkirche, auf den hohen Nutzen verweist, den die Anwesenheit Mariä für die ersten Christen hatte als „Trösterin, Vorbild und Mutter“. Allein das Zurücktreten Mariä in dem letzten Abschnitt ihres Lebens (nach der Himmelfahrt ihres göttlichen Sohnes und Sendung des Heiligen Geistes), das fast auffällige Schweigen von ihr sowohl in der Heiligen Schrift als in der kirchlichen Ueberlieferung scheint doch nicht dafür zu sprechen, daß wir hier (*Decebat matrem Domini... primo terris regnare, et ita demum coelos cum gloria suscipere*, meint Amadeus von Lausanne a. a. O., Ep. 1338) den entscheidenden Grund für den Aufschub der Assumptio corporalis vor uns haben.

uns diese Frage am besten zu beantworten, wenn sie für den Tod Mariä die „*conditio carnis*“ anführt,¹⁾ die Natur des dem Gesetze des Todes infolge der Sünde Adams unterworfenen Fleisches.

Wilhelm Wundt (1832 bis 1920).

Ein Gedenkblatt. Von Dr. Seb. Pleger.

Warum ich die Leser der „*Quartalschrift*“ wieder mit einem Stück Geschichte der Philosophie beheilige? In einem Artikel über Ernst Haeckel (1920: II, S. 194 bis 201; III, S. 361 bis 370) erinnerte ich daran, daß zur Ueberwindung des modernen Materialismus eine Vertiefung in die Psychologie unerlässlich ist. Nun ist gerade der Begründer der modernen Psychologie, Altmeister Wilhelm Wundt, dessen Name ein Programm bedeutet und an dessen Lebenswerk man unmöglich achtlos vorübergehen kann, vom Schauplatz abgetreten; er ist Ende August 1920 im Alter von 88 Jahren zu Leipzig gestorben. So dürfte es sich empfehlen, für solche, die sich über den bedeutenden Forscher nicht aus umfangreicheren Werken informieren können, eine kurze Uebersicht über sein Leben und seine Werke zu bieten und mit ein paar Streiflichtern über die Hauptpunkte seiner Lehre zu orientieren.

I. Lebensgang und Werke.²⁾

Der Vater W. Wundts war der evangelische Pfarrer des badiſchen Dorfes Neckarau, das seit 1899 in die Kreishauptstadt Mannheim einbezogen wurde. Hier ist Wilhelm am 16. August 1832 geboren. Der reichbegabte Studiosus wandte sich der Medizin zu, die er in Tübingen, Heidelberg und Berlin studierte (1851 bis 1856); nebenbei hat er aber auch noch die gesamte, neuere naturwissenschaftliche Bildung lernbegierig in sich aufgenommen und seine Fachkenntnisse philosophisch vertieft. Nach Abschluß seiner Studien begab er sich gleich auf die akademische Laufbahn, die er 1857 als Privatdozent für Physiologie in Heidelberg begann, wo er auch kurze Zeit Professor Helmholtz Assistenzdienste leistete. 1864 wurde er daselbst zum a. o. Professor ernannt. Schon gleich das erste Jahr

¹⁾ Quam etsi pro conditione carnis migrasse cognoscimus, heißt es in der *Secreta* vom 15. August.

²⁾ Edm. König, Wundt als Psycholog und Philosoph, 1902; Rudolf Eisler, W. Wundts Philosophie und Psychologie, 1902; Paßkönig, Die Psychologie W. Wundts, 1912; Stanley Hall, Die Begründer der modernen Psychologie, 1914 (Wundt urteilt aber darüber: „von Anfang bis zu Ende erfunden“); Emmel, Wundts Stellung zum religiösen Problem, 1912; Klümke, Der Mensch; Darstellung und Kritik des anthropologischen Problems in der Philosophie W. Wundts, 1908; Vorländer, Geschichte der Philosophie, II. Bd., S. 413 bis 418; Brasch, Deutsche Philosophen.