

MÜNCHENER UNIVERSITÄTSSCHRIFTEN
KATHOLISCH-THEOLOGISCHE FAKULTÄT

MÜNCHENER THEOLOGISCHE STUDIEN

IM AUFTRAG DER
KATHOLISCH-THEOLOGISCHEN FAKULTÄT
HERAUSGEGEBEN VON
ELMAR GÜTHOFF, MANFRED HEIM,
BERTRAM STUBENRAUCH

II. SYSTEMATISCHE ABTEILUNG

82. BAND

THOMAS ALS LEHRER DER *IMMACULATA CONCEPTIO*?

Über Versuche einer Relecture des Thomas von Aquin in der Frage der
Unbefleckten Empfängnis infolge des Dogmas von 1854



EOS – EDITIONS SANKT OTTILIEN

Andreas M. Riester

THOMAS ALS LEHRER DER
IMMACULATA CONCEPTIO?

Über Versuche einer Relecture
des Thomas von Aquin
in der Frage der Unbefleckten Empfängnis
infolge des Dogmas von 1854

2022

EOS – EDITIONS SANKT OTTILIEN

Dissertationsschrift
an der Katholisch-Theologischen Fakultät
der Universität Augsburg,
angenommen im Sommersemester 2021

Gefördert von:
Bistum Augsburg
Bistum Aachen
Erzbistum Köln
Felix Porsch-Johannes Denk-Stiftung
Förderverein Münchener Theologische Studien e.V.



Copyright © 2022 by EOS Editions Sankt Ottilien
www.eos-books.com
mail@eos-books.com

ISBN 978-3-8306-8115-1

Bibliographische Informationen der Deutschen Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Angaben
sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Druck und Bindung: EOS-Druck Sankt Ottilien
Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier
Printed in Germany

Vorwort

Die vorliegende Studie wurde im Sommersemester 2021 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Augsburg als Dissertation angenommen; sie erscheint hier in geringfügiger Überarbeitung. Mit der Publikation kommt ein mehrjähriger und prägender Lebensabschnitt zum Ende – dies sei Anlass zu einer dankbaren Rückschau: Der erste Dank gilt meinem Doktorvater, Prof. Dr. Dr. Thomas Marschler, der mein Dissertationsprojekt von Beginn an nicht nur mit der ihm eigenen fachlichen Expertise, sondern stets auch mit echtem persönlichen Interesse und Engagement begleitet und gefördert hat. Unterstützt wurde mein Forschen durch die Möglichkeit, als Wissenschaftlicher Mitarbeiter an seinem Lehrstuhl tätig zu sein: Dies hat nicht nur zur allgemeinen Weitung meines theologischen Horizontes beigetragen, sondern auch manch unkompliziertes Gespräch „zwischen Tür und Angel“ ermöglicht und so die Entstehung meiner Arbeit weiter gefördert – hierfür ein herzliches Vergelt's Gott! Auch Prof. Dr. Wolfgang Vogl, der das Zweitgutachten erstellt hat, sei für seine Mühe gedankt!

Gerade in den spezifisch historischen Teilen der Arbeit konnte ich vielfach auf ungedrucktes Archivmaterial zurückgreifen. Mein Dank gilt den Mitarbeitern der verschiedenen Archive und Einrichtungen, die mich mit meinen Anfragen stets kompetent und geduldig betreut haben und mir so den Zugang zu Materialien ermöglicht haben, die vielfach bislang noch nicht publiziert wurden.

Prof. Dr. Bertram Stubenrauch bin ich für die Aufnahme der Arbeit in die „Münchener Theologischen Studien“ sehr verbunden, ebenso gilt mein Dank P. Dr. Cyrill Schäfer OSB vom EOS-Verlag für die unkomplizierte und geduldige Betreuung bei der Erstellung des Manuskripts. Ermöglicht wurde das Erscheinen der Arbeit durch verschiedene Druckkostenzuschüsse, namentlich der Felix Porsch-Johannes Denk-Stiftung, der Diözesen Augsburg und Aachen, der Erzdiözese Köln sowie des „Fördervereins Münchener Theologische Studien e.V.“

Für anregende Diskussionen und inhaltliche Anstöße verschiedenster Art danke ich Dr. Markus Müller, Matthias Simperl und P. Dr. Sven Conrad FSSP. Die kritische Durchsicht des Manuskripts in sprachlicher und formaler Hinsicht haben Teresa Emanuel, Philipp Steinhauser und mein Bruder Dr. Martin Riester gewissenhaft erledigt – auch hierfür mein herzlicher Dank! Für dennoch in der Arbeit verbliebene Fehler und Ungenauigkeiten möchte ich

mir die Worte zu eigen machen, die Erasmus von Rotterdam in seiner Schrift „Lob der Torheit“ der Protagonistin in den Mund legt: „mihi quoque plane σκικίνη θεολόγω παρ εστ δαρε veniam, si minus omnia ad amussim citauero.“¹

Der letzte und zugleich wichtigste Dank gilt aber all jenen, die mich während der Abfassungszeit der Arbeit unterstützt, motiviert und vielfach auch erduldet haben. Neben meinen Freunden sind hier meine Familie und meine Frau Simona zu nennen – ihnen sei diese Studie in Dankbarkeit zugeeignet.

*Augsburg, am 8. Dezember 2021,
dem Fest der Unbefleckten Empfängnis Mariens
Andreas M. Riester*

1 Erasmus von Rotterdam, *Moriae encomium id est stultitiae laus* (Opera Omnia IV/3, 186).

Inhalt

Einführung und forschungsgeschichtlicher Überblick	1
1 Die Lehre des Thomas von Aquin über die Heiligung Mariens	7
1.1 Der Weg zu Thomas – eine Vorgeschichte	7
1.1.1 Die Patristik – ein erstes Fragen nach der Heiligkeit Mariens	7
1.1.2 Die Lehre bei den Vertretern der Scholastik	11
1.2 Darstellung der Lehre bei Thomas von Aquin	13
1.2.1 Scriptum super libros Sententiarum	14
1.2.2 Quaestiones disputatae de veritate	20
1.2.3 Super Epistolam ad Galatas lectura	21
1.2.4 Compendium Theologiae	21
1.2.5 Quaestiones disputatae de malo	23
1.2.6 Quaestiones de quolibet	24
1.2.7 Summa Theologiae	25
1.2.8 In Psalmos expositio	28
1.2.9 Expositio super Pater Noster	29
1.2.10 Expositio super Salutationem Angelicam	30
1.2.11 Fazit: Die Lehre von der Heiligung Mariens bei Thomas von Aquin	33
1.3 Die Lösung des Dilemmas durch Johannes Duns Scotus	34
1.4 Die Rezeption der Lehre des Thomas von Aquin	36
1.4.1 Von der Scholastik bis zum Konzil von Trient	36
1.4.2 Vom Konzil von Trient bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts	41
1.4.2.1 Die Haltung des kirchlichen Lehramtes	42
1.4.2.2 Die Entwicklung in der Scholastik in der frühen Neuzeit	44
2 Das Dogma – die Bulle „Ineffabilis Deus“	49
2.1 Die Vorgeschichte der Dogmatisierung	49
2.1.1 Die Stimmung der Theologen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts	49
2.1.2 Wegbereiter der Bulle „Ineffabilis Deus“	54
2.1.2.1 Luigi Lambruschini (1776–1854)	55

2.1.2.2	Giovanni Perrone (1794–1876)	56
2.1.2.3	Carlo Passaglia (1812–1887)	58
2.1.2.4	Mariano Spada (1796–1872)	60
2.1.3	Die Entstehung der Bulle „Ineffabilis Deus“ – ein historischer Abriss	64
2.2	Inhalt und Argumentation der Bulle „Ineffabilis Deus“	67
3	Versuche einer Relecture des Thomas von Aquin in der Neuscholastik	71
3.1	Die Problematik einer Diskrepanz zwischen Thomas von Aquin und der Bulle „Ineffabilis Deus“	71
3.2	Giovanni Maria Cornoldi (1822–1892) – „Nulla realis Aquinatem inter et catholicam doctrinam oppositio existit“	72
3.2.1	Abriss zu Leben und Werk	72
3.2.2	Darstellung der Lehre	75
3.2.2.1	„Partenio. La Creazione e la Immacolata. Conversazioni scolastiche“ (1861, veröffentlicht 1890/91)	75
3.2.2.1.1	Hintergründe	75
3.2.2.1.2	Aufbau und Inhalt	78
3.2.2.2	„Sententia Sancti Thomae Aquinatis de immunitate B. V. Dei Parentis a peccati originalis labe“ (1868)	96
3.2.2.2.1	Hintergründe	96
3.2.2.2.2	Aufbau und Inhalt	97
3.2.2.3	Ein Vergleich der beiden Schriften Cornoldis	112
3.2.3	Kritik und Rezeption der Lehre Cornoldis	117
3.2.3.1	Die Rezensionen zu den Schriften Cornoldis	117
3.2.3.1.1	Die Rezension zu „Sententia Sancti Thomae Aquinatis De immunitate B. V. Dei Parentis a peccati originalis labe“ (1869)	118
3.2.3.1.2	Die Rezension zu „Partenio. La creazione e la Immacolata. Conversazioni scolastiche“ (1892)	118
3.2.3.2	Die weitere Rezeption in den Folgejahren	120
3.3	Franz von Paula Morgott (1829–1900) – „die Lehre des hl. Thomas (...) widerstreitet inhaltlich in keiner Weise der Lehre (...) der Kirche“	121
3.3.1	Abriss zu Leben und Werk	121
3.3.2	„Die Mariologie des heiligen Thomas von Aquin“ (1878)	126
3.3.2.1	Hintergründe	126
3.3.2.2	Aufbau und Inhalt	127

3.3.3	Kritik und Rezeption der Lehre Morgotts	134
3.3.3.1	Die Rezensionen zu Morgotts Mariologie	134
3.3.3.2	Die weitere Rezeption in den Folgejahren	148
3.3.3.3	Die spätere Haltung Morgotts zu seiner These	154
3.3.3.3.1	Die Eichstätter Vorlesungen zur Mariologie	154
3.3.3.3.2	Weitere Hinweise auf die Haltung Morgotts	157
3.3.4	Cornoldi und Morgott – Gemeinsamkeiten, Unterschiede, Abhängigkeit	161
3.4	Ceslaus Maria Schneider (1840–1908) – Identität des Aquinaten mit dem Dogma „bis auf den Punkt auf dem i“	163
3.4.1	Abriss zu Leben und Werk	163
3.4.2	Darstellung der Lehre	170
3.4.2.1	„Die katholische Wahrheit oder die theologische Summa des heiligen Thomas von Aquin. Achter Band. Supplementarische Abhandlung zum zweiten Teile der Summa. Die unbefleckte Empfängnis der allerseligsten Jungfrau und Gottesmutter Maria (1888)	170
3.4.2.1.1	Hintergründe	170
3.4.2.1.2	Aufbau und Inhalt	175
3.4.2.2	„Die katholische Wahrheit oder die theologische Summa des heiligen Thomas von Aquin. Neunter Band. Dritter Hauptteil. Der Weg zur Herrlichkeit. Erste Abhandlung. Der Erlöser“ (1889)	196
3.4.2.2.1	Hintergründe	196
3.4.2.2.2	Aufbau und Inhalt	197
3.4.2.3	Ein Vergleich der beiden Schriften Schneiders	204
3.4.3	Kritik und Rezeption der Lehre Schneiders	206
3.4.3.1	Die Rezensionen zu den behandelten Werken	206
3.4.3.1.1	Die Rezension zum achten Band der „Katholi- schen Wahrheit“	206
3.4.3.1.2	Die Rezension zum neunten Band der „Katholi- schen Wahrheit“	207
3.4.3.2	Die Kritik von Wilhelm Többe und Schneiders Er- widerung	207
3.4.3.2.1	Beginn und Verlauf der Debatte – ein Überblick	207
3.4.3.2.2	Die Kontroverse in den einzelnen Streitpunkten	209
3.4.3.2.2.1	Schneiders Verständnis des Dogmas	209
3.4.3.2.2.2	Die Beurteilung des Ansatzes von Cornoldi und Morgott	210

3.4.3.2.2.3 Die Diskussion über den Ansatz von Schneider	211
3.4.3.2.2.4 Die Frage nach der Tradition	213
3.4.3.2.3 Die Rezensionen zu den beiden Schriften	215
3.4.3.3 Die Rezeption durch Josephus a Leonissa und die Debatte mit Hyacinth Amschl	221
3.4.3.3.1 Beginn und Verlauf der Debatte – ein Überblick	221
3.4.3.3.2 Die Kontroverse in den einzelnen Streitpunkten	223
3.4.3.3.2.1 Die Auslegung von S.Th. III, q. 27, a. 3 ad 3	223
3.4.3.3.2.2 Das Verhältnis von Erbsünde und heiligma- chender Gnade bei Thomas	226
3.4.3.3.2.3 Die Grundsätze der Thomasauslegung	229
3.4.3.4 Zwei Debatten – ein Fazit	230
3.4.3.5 Die weitere Rezeption in den Folgejahren	232
3.5 Norberto del Prado (1852–1918) – Thomas als „verum ac magni- ficum praeambulum theologicum ad Bullam dogmaticam ‚Ineffabilis Deus“	233
3.5.1 Abriss zu Leben und Werk	233
3.5.2 Darstellung der Lehre	237
3.5.2.1 Einschlägige Werke zur Frage nach der Unbefleck- ten Empfängnis	237
3.5.2.2 „Divus Thomas et Bulla Dogmatica ‚Ineffabilis Deus“ (1919)	238
3.5.2.2.1 Hintergründe	238
3.5.2.2.2 Aufbau und Inhalt	239
3.5.3 Weitere Veröffentlichungen del Prados zu dieser Frage	268
3.5.3.1 „De B. Virginis Mariae sanctificatione. Commen- tatio in D. Thomae Summae Theologiae P. 3. qu. 27“ (1906/07)	268
3.5.3.1.1 Hintergründe	268
3.5.3.1.2 Aufbau und Inhalt	270
3.5.3.2 „Santo Tomás y la Inmaculada“ (1908) – ein Sepa- ratdruck der drei „Cartas a un joven teólogo sobre el dogma de la Inmaculada Concepción“ (1907/08)	274
3.5.3.2.1 Hintergründe	274
3.5.3.2.2 Aufbau und Inhalt	275
3.5.4 Del Prados Schriften zur Unbefleckten Empfängnis – ein Fazit	281
3.5.5 Kritik und Rezeption von del Prados Lehre	283
3.5.5.1 Die Rezensionen und weitere Reaktionen zu den behandelten Werken	283

3.5.5.1.1 Die Reaktionen auf „De B. Virginis Mariae sanctificatione“	283
3.5.5.1.2 Die Rezensionen zu „Santo Tomás y la „Inmaculada“	284
3.5.5.1.3 Die Rezensionen zu „Divus Thomas et Bulla Dogmatica ‚Ineffabilis Deus‘“	294
3.5.5.1.4 Die weitere Rezeption in den Folgejahren	297
3.5.5.1.4.1 Tomás Larumbe y Lander als Rezipient del Prados	298
3.5.5.1.4.2 Die franziskanische Tradition: Verteidigung von Duns Scotus	298
3.5.5.1.4.3 Marqués de Sabuz und Pedro Nolasco de Medio – eine Kontroverse	303
3.5.5.1.4.3.1 Die Vorgeschichte – die Diskussion um das Werk von Juan González Arintero	303
3.5.5.1.4.3.2 Die Kontroverse im eigentlichen Sinn	306
3.5.5.2 Die Rezeption del Prados – drei Beobachtungen	311
4 Zusammenschau und Auswertung der dargestellten Ansätze	313
4.1 Typisierung der Harmonisierungsansätze	313
4.1.1 Typ 1: Cornoldi, Morgott und del Prado – Widerspruchslosigkeit zwischen Thomas und dem Dogma	315
4.1.1.1 Darstellung des Grundtypus	315
4.1.1.2 Varianten innerhalb des Typus	318
4.1.1.2.1 Der argumentative Ansatzpunkt	318
4.1.1.2.2 Das Problem um die Auslegung von S.Th. III, q. 27, a. 2 ad 2	320
4.1.1.2.3 Beurteilung der scotischen Position	322
4.1.1.3 Abhängigkeit und gemeinsame Quellen	323
4.1.1.3.1 Abhängigkeit innerhalb der Autoren	323
4.1.1.3.2 Abhängigkeit in den herangezogenen Autoren	326
4.1.1.4 Weitere Vertreter einer Harmonisierung im Sinn von Typ 1	330
4.1.2 Typ 2: Schneider – Thomas als einzig wirklicher Vertreter des Dogmas	331
4.1.2.1 Darstellung des Typus	331
4.1.2.2 Abhängigkeit und Quellenlage	334
4.1.3 Das Verhältnis zu Scotus	336
4.2 Begriffe und Konzepte	339
4.2.1 Der Begriff der <i>conceptio</i>	339
4.2.1.1 Die Verwendung bei Thomas	339

4.2.1.2 Die Verwendung in den Texten des Lehramtes . . .	341
4.2.2 Der Begriff der Erbsünde	346
4.2.2.1 Die Differenzierung des Erbsündenbegriffs.	346
4.2.2.1.1 Der Erbsündenbegriff bei den vier Protagonisten dieser Arbeit	346
4.2.2.1.2 Die Frage nach Wesen und Sitz der Erbsünde bei Thomas von Aquin	348
4.2.2.1.3 Konsequenzen für die Differenzierungen der vier Protagonisten.	349
4.2.2.2 Der Begriff des <i>debitum peccati</i>	351
4.2.2.2.1 Das <i>debitum peccati</i> – eine theologiegeschichtliche Spurensuche.	351
4.2.2.2.2 Systematische Überlegungen zum <i>debitum pec-</i> <i>cati</i>	357
4.2.2.2.2.1 Zur Herkunft des Begriffs <i>debitum peccati</i>	357
4.2.2.2.2.2 Die Relevanz der Frage in der Neuscholastik. .	358
4.2.2.2.2.3 Das <i>debitum peccati</i> in der scotistischen Tra- dition – zum Verhältnis von <i>debitum peccati</i> und der Prädestination Christi	363
4.3 Die Angemessenheit der Thomasauslegung innerhalb der beiden Typen.	369
4.3.1 Beurteilung von Typ 1 – Cornoldi, Morgott und del Prado. .	369
4.3.1.1 Beurteilung des Ansatzes von Cornoldi und Mor- gott	369
4.3.1.2 Beurteilung des Ansatzes von del Prado	371
4.3.2 Beurteilung von Typ 2 – Schneider	374
4.3.3 Möglichkeit und Grenzen einer dogmenkonformen Relec- ture des Aquinaten – ein Fazit	378
5 Rezeption und Einordnung der Ansätze innerhalb der Neuscholastik. .	381
5.1 Die Rezeption in den dogmatischen Handbüchern.	381
5.2 Die Einordnung innerhalb der Neuscholastik	392
5.3 Die weitere Entwicklung – ein Ausblick.	404
5.3.1 Spätere Ansätze einer Harmonisierung	404
5.3.2 Die Relevanz des Themas heute	410
5.4 Thomas, eine Autorität für die Dogmatik?	414
Abkürzungsverzeichnis	419
Literaturverzeichnis	425
Namensregister	501

Einführung und forschungsgeschichtlicher Überblick

Dass Thomas von Aquin (1225–1274)¹ in der Frage der Unbefleckten Empfängnis Mariens eine makulistische Position vertrat, während das kirchliche Lehramt im Lauf der Jahrhunderte immer mehr zur immaculistischen Haltung tendierte – eine Entwicklung, die nach langem Ringen im Dogma von 1854 gipfelte –, stellte die Thomisten aller Jahrhunderte vor Probleme. Gerade als etwa zeitgleich zum Dogma der Thomismus erneut aufzublühen begann,² vielmehr noch als sich Papst Leo XIII. (1810–1903, reg. ab 1878)³ im Jahr 1879 mit seiner Thomasenzyklika „Aeterni patris“⁴ anschickte, den Thomismus auch mit lehramtlicher Autorität endgültig auf den Schild zu heben, um die Theologie im Nachklang zu der als Niedergang empfundenen Aufklärung unter Rückgriff auf die als bewährt erachtete Scholastik, genauer gesagt auf das Gedankengebäude des Thomas von Aquin, zu neuer Blüte zu führen, verschärfte sich für die Thomisten die Problematik:⁵ Hat Thomas tatsächlich ein formales Dogma der Kirche nicht gelehrt oder sogar abgelehnt?

Wenn auch das Gros der Schule des Aquinaten diese Diskrepanz zwar bemerkte, jedoch keine ernstzunehmende Schwierigkeit darin sah, dass Thomas eine deutlich später dogmatisierte Lehre nicht vertreten hatte, sahen einige wenige Thomisten hierin durchaus ein Problem, das die generelle Autorität des Aquinaten in Frage stelle, insofern es einen Präzedenzfall für einen materialdogmatischen Irrtum des vom Schuloberhaupt zur allgemeinen theologischen Autorität avancierten *doctor communis* biete, weshalb sie danach trachteten, ihren Gewährsmann neu zu interpretieren – um so zu dem die

1 Vgl. Kluxen, Art. Thomas von Aquin, 1509f. Zu den historischen Autoren werden bei der ersten Nennung im Fließtext die Lebensdaten angegeben, sofern sich diese sicher ermitteln ließen; inhaltlich behandelte Autoren der zu untersuchenden Epoche werden – ebenfalls sofern eruierbar – zudem in einem kurzen Biogramm vorgestellt.

2 Vgl. hierzu die Studie Peitz, Detlef: Die Anfänge der Neuscholastik in Deutschland und Italien (1818–1870). Bonn 2006.

3 Vgl. Köhler, Art. Leo XIII., 828.

4 Leo XIII.: Enzyklika „Aeterni Patris“ (4. August 1879). In: ASS 12 (1879), S. 97–115.

5 Wie sehr die Frage nach der Unbefleckten Empfängnis den Thomisten dieser Zeit ein Dorn im Auge war, wird deutlich, wenn Benjamin Dahlke mit Blick auf die Wahl des Aquinaten als theologische Autorität anmerkt: „Abgesehen von einigen wenigen Ausnahmen – etwa der Mariologie – galt er nämlich als doktrinär zuverlässiger Denker, als *actor probatus*.“ (Dahlke, Autorität und Autoritäten, 243).

überwältigende Mehrheit der thomistischen⁶ Tradition torpedierenden Ergebnis zu kommen, Thomas stehe keineswegs dem Dogma entgegen, sondern stimme vielmehr mit dessen Lehre überein. Ebendiese Ansätze anhand der einschlägigen Werke zu betrachten, ihre Abhängigkeit voneinander, auch bezüglich der herangezogenen Quellen, zu untersuchen und sie nicht zuletzt einer Bewertung hinsichtlich ihrer Stichhaltigkeit und ihrer Kohärenz mit den entsprechenden Aussagen des Aquinaten zu unterziehen, ist Gegenstand der vorliegenden Studie.

Hierzu wird im ersten Teil die Entwicklung der Lehre von den ersten Aussagen zu einer besonderen Heiligkeit Mariens in der alten Kirche über die Scholastik und die hierauf folgenden Kontroversen bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts, also zum Vorabend des Dogmas, in groben Zügen nachgezeichnet; eine ausführlichere Betrachtung kommt lediglich der Haltung des Aquinaten zu, insofern die Rezeption seiner Lehre geradezu das materiale Rückgrat dieser Arbeit darstellt.

Im zweiten Teil wird das Dogma selbst in den Blick genommen, wobei dessen theologiehistorischer Kontext sowie die Vorgeschichte der Definition, vor allem aber sein Inhalt zu betrachten sind.

Das Herzstück der Arbeit bilden vier Harmonisierungsansätze, die im dritten Teil ausführlich dargestellt werden, indem jeweils nach einem kurzen Blick auf Leben und Werk der Autoren zunächst die einschlägigen Schriften argumentativ nachgezeichnet werden, wobei dezidiert die Verfasser selbst zu Wort kommen sollen. Anschließend wird jeweils die unmittelbare Rezeption der Ansätze, etwa in Rezensionen oder Kontroversen, betrachtet, woran sich zeigen wird, wie die Gedanken in ihrer jeweiligen Zeit verstanden und beurteilt wurden.

Die folgenden beiden Kapitel bündeln die erarbeiteten Ergebnisse: Im vierten Teil werden die Ansätze, die bislang separiert voneinander behandelt wurden, in Bezug zueinander gesetzt, indem zunächst versucht wird, sie auf verschiedene Grundtypen zu reduzieren; anschließend kommen zentrale Begriffe in den Blick, die einer systematischen Einordnung unterzogen werden, bevor im dritten Abschnitt die Frage diskutiert wird, inwiefern die Ansätze dem Gedankengebäude des Aquinaten gerecht werden.

Im fünften Kapitel wird der Versuch unternommen, die Ansätze in den Kontext ihrer Zeit, vor allem in das Gesamt der von Leo XIII. protegierten und allgemein als Neuscholastik bezeichneten Bewegung, einzuordnen, bevor

6 Den Konventionen folgend werden in dieser Arbeit die Begriffe „thomanisch“ und „thomasisch“ synonym gebraucht, um die Lehre des Aquinaten im eigentlichen Sinn zu bezeichnen, während unter dem Adjektiv „thomistisch“ auch die dazugehörige Schultradition gefasst ist. Diese Unterscheidung verdankt sich der kritischen Thomasforschung (vgl. hierzu auch Kolping, *Katholische Theologie*, 95–97).

anhand eines Blicks auf die heutige Theologie deutlich werden wird, wie die Frage seit der Mitte der 50er Jahre, gerade durch den Rückgang der Autorität des Aquinaten, aber auch durch ein immer stärker schwindendes Interesse an einer Privilegien-Mariologie, an Bedeutung eingebüßt hat. Zum Abschluss wird schließlich erörtert, weshalb Thomas, trotz seines zurückgegangenen Gewichtes, auch heute noch in der Theologie bedeutend bleiben sollte.

Während zu den meisten in den ersten beiden Kapiteln behandelten Einzelfragen Vorarbeiten existieren, die herangezogen oder als weiterführende Verweise genannt werden können – die Arbeit mit den jeweiligen Quellentexten bleibt davon unbenommen –, gestaltet sich die Situation im dritten Kapitel, also der eingehenden Vorstellung der vier neuscholastischen Ansätze, gänzlich anders. Hier kann ein forschungsgeschichtliches Kuriosum konstatiert werden: Während nämlich auf der einen Seite darüber Einklang zu herrschen scheint, die Neuscholastik als stupide und letztlich missglückte Repristinatio mittelalterlicher Theologie einzustufen und als geradezu verpönt zurückzuweisen – erst unlängst merkte Michael Seewald an, dem Begriff eigne „etwas Verruchtes“⁷ –, sieht der wissenschaftliche Diskurs auf der anderen Seite offenbar keine Notwendigkeit, hierfür eine nähere Begründung beizubringen, kann doch festgehalten werden, dass die Epoche in der Forschung weitestgehend übergangen wird. Wenn Jan-Heiner Tück also schreibt, dass die „Neuscholastik (...) selbst zu einem verstärkt wahrgenommenen Gegenstand theologiehistorischer Forschung geworden ist“⁸ kann dies sinnvollerweise nur so verstanden werden, dass die Neuscholastik an sich zum Objekt der Forschung geworden ist anstatt Methode des Theologietreibens zu sein – nicht aber, dass eine Vielzahl wissenschaftlicher Arbeiten zu dieser Epoche vorliegen. Tatsächlich finden sich nämlich unter den theologischen Neuerscheinungen der letzten Jahre keine Studien zu systematischen Fragen der Neuscholastik; die wenigen zu dieser Epoche vorliegenden Abhandlungen beleuchten entweder einen primär historischen Aspekt⁹ oder nehmen konkrete Einzelpersonen in

7 Seewald, *Dogma im Wandel*, 207.

8 Tück, *Gabe der Gegenwart*, 18.

9 Zu nennen sind etwa die bereits erwähnte Studie Peitz, Detlef: *Die Anfänge der Neuscholastik in Deutschland und Italien (1818–1870)*. Bonn 2006, die zwar im letzten Teil einige systematische Fragen diskutiert, was aber im Verhältnis zur gesamten Studie einen eher geringen Umfang einnimmt und insofern sekundär wirkt, oder die Arbeiten Gangl, Peter: *Franz Ehrle (1845–1934) und die Erneuerung der Scholastik nach der Enzyklika „Aeterni Patris“* (Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte 7). Regensburg 2006 sowie Habsburg-Lothringen, Eduard: *Das Ende des Neothomismus. Die 68er, das Konzil und die Dominikaner (Quaestiones thomisticae 1)*. Bonn 2007, ebenso, wenn auch mit anderer Perspektive, die Studie Bendel-Maidl, Lydia: *Tradition und Innovation. Zur Dialektik von historischer und systematischer Perspektive in der Theologie. Am Beispiel von Transformationen in der Rezeption des Thomas von Aquin im 20. Jahrhundert (RGGe 27)*. Münster 2004.

den Blick, die jedoch meist jenseits oder wenigstens am Rand des klassisch-neuscholastischen Schuldenkens zu verorten sind¹⁰ – echte inhaltliche Auseinandersetzungen mit systematischen Fragen sowie mit den Vertretern jener Strömung, die gemeinhin als „Thomismus strikter Observanz“ bezeichnet wird, sucht man dagegen vergeblich.¹¹

Dies lässt sich auch an der hier in Rede stehenden Fragestellung einer Harmonisierung des Aquinaten mit dem Dogma der Unbefleckten Empfängnis beobachten – einer, so David Berger, „heute weithin vergessenen Interpretation des Thomas“¹². Tatsächlich fehlen hierzu im Grunde jegliche Vorarbeiten und auch in der Literatur findet die Frage nur selten und allenfalls am Rand Erwähnung, so etwa in den einschlägigen Artikeln des „Thomistenlexikons“¹³. Eine gewisse Beachtung wird ihr lediglich in der bereits genannten Studie von Detlef Peitz zuteil, der im Kontext seiner Darlegungen zu Leben und Werk von Giovanni Maria Cornoldi (1822–1892)¹⁴ und Franz von Paula Morgott (1829–1900)¹⁵ auch diese Fragestellung skizziert¹⁶ – allerdings ohne sie, mit Rücksicht auf Umfang und Themenstellung seiner Arbeit, weiter zu vertiefen. Und auch der umfangreiche Artikel von Bogusław Kochaniewicz

10 Vgl. etwa die neueren Studien zu Matthias Joseph Scheeben (Haider, Florian: Die Würde des Christen. Die Bedeutung des Übernatürlichen für Dogmatik und Moral bei Matthias Joseph Scheeben (MThS.S 81). Sankt Ottilien 2017 sowie Gasper, Hans: Die Theologie der Vermählung. Über die Einheit von Gott und Mensch und das Connubium divinum bei M. J. Scheeben (Wissenschaftliche Beiträge aus dem Tectum Verlag. Theologie 13). Baden-Baden 2020) oder Herman Schell (Hausberger, Karl: Herman Schell (1850–1906). Ein Theologenschicksal im Bannkreis der Modernismuskontroverse (Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte 3). Regensburg 1999).

11 Allenfalls zu nennen wären hier die um die Jahrtausendwende erschienenen Arbeiten von David Berger. Auf die Grenzen seines Versuchs, die gegenwärtige Theologie durch einen streng ausgelegten Thomismus zu beeinflussen, hat Lydia Bendel-Maidl hingewiesen: „Unter dem Anspruch moderner, die Geschichte achtender Hermeneutik lehnt er eine Thomas-Interpretation losgelöst von der zwischenzeitlichen Interpretationsgeschichte ab, sanktioniert dann aber völlig ahistorisch eine bestimmte Interpretationslinie als authentisch.“ (Bendel-Maidl, Tradition und Innovation, 97, FN 18). In ähnlicher Weise schreibt Jan-Heiner Tück: „Bergers Plädoyer für eine Wiederbelebung der thomistischen *philosophia et theologia perennis* dürfte hinter seinem Kronzeugen Thomas von Aquin jedenfalls dadurch zurückbleiben, dass es den offenen Disput mit den heutigen *signa temporis* weitgehend ausklammert bzw. Zeitdiagnose unter einem apriorisch negativen Vorzeichen betreibt.“ (Tück, Gabe der Gegenwart, 17).

12 Berger, Art. Schneider, 601.

13 Vgl. Peitz, Art. Cornoldi, 118, ders., Art. Morgott, 466, Berger, Art. Schneider, 601 sowie ders., Art. Prado (ThomLex), 525; erinnert sei zudem nochmals an die bereits zitierte Anspielung bei Dahlke, Autorität und Autoritäten, 243.

14 Vgl. hierzu den ausführlichen biographischen Abriss in Kapitel 3.2.1.

15 Vgl. hierzu den ausführlichen biographischen Abriss in Kapitel 3.3.1.

16 Vgl. Peitz, Die Anfänge der Neuscholastik, 297 sowie 308.

zur Heiligung Mariens bei Thomas von Aquin streift die Thematik lediglich zu Beginn, jedoch ohne im weiteren Verlauf darauf einzugehen.¹⁷

Aber nicht nur die Frage an sich, sondern auch die vier schwerpunktmäßig behandelten Autoren – neben Cornoldi und Morgott handelt es sich um den Schlesier Ceslaus Maria Schneider (1840–1908)¹⁸ und den spanischen Dominikaner Norberto del Prado (1852–1918)¹⁹ – sind heute weitgehend in Vergessenheit geraten:²⁰ So finden sich in der jüngsten Auflage des „Lexikons für Theologie und Kirche“ lediglich zu zwei der vier Autoren Einträge, und selbst diese in für sich sprechender Kürze.²¹ Auch das thematisch spezifischere „Marienlexikon“ bietet lediglich zu Morgott einen Artikel, während die übrigen drei Autoren übergangen werden. Zu dieser generell weitgehend fehlenden Beachtung kommt, dass auch in den wenigen Fällen, in denen die Autoren einer Erwähnung gewürdigt werden, häufig der Bezug zu der hier einschlägigen Fragestellung fehlt: So findet sich im bekannten „Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús“ zwar ein Eintrag zu Cornoldi, seine mariologischen Arbeiten werden dabei jedoch übergangen.²²

Die vorliegende Studie bearbeitet also nicht nur bezüglich des eigentlichen Themas eine in der Theologie im Grunde bislang völlig unbeachtete Frage, sondern löst auch in der Behandlung der vier Protagonisten ein Desiderat der Forschung ein, insofern diese auch bezüglich Leben und Gesamtwerk ausführlicher vorgestellt werden, als es der reine Forschungsgegenstand einforderte, wobei neben der meist eher spärlich vorhandenen Sekundärliteratur sofern möglich auch auf Nachlässe oder Archivbestände zurückgegriffen wurde. Drittens streift die Arbeit aber neben diesen unmittelbar behandelten Themen implizit auch zwei Metafragen, die als Hintergrundfolie stets zumindest latent vorhanden sind: Wenn nämlich die Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis trotz der aufkommenden Hochschätzung für den Aquinaten offenbar dezidiert gegen seine Lehre erfolgte, während einzelne Thomisten sich gerade vor diesem Hintergrund genötigt sahen, eine Relecture des thomanischen Textes anzustreben, um ihn vom Vorwurf eines Widerspruchs zum Dogma zu befreien, stellt sich zum einen die generelle Frage, welche Bedeutung Thomas – oder auch ein anderer Denker – ganz allgemein

17 Vgl. Kochaniewicz, *L'Immacolata Concezione e la dottrina di San Tommaso d'Aquino*, 87f.

18 Vgl. hierzu den ausführlichen biographischen Abriss in Kapitel 3.4.1.

19 Vgl. hierzu den ausführlichen biographischen Abriss in Kapitel 3.5.1.

20 Eingehende forschungsgeschichtliche Überblicke zu den vier Autoren finden sich im Kontext der biographischen Abrisse zu Beginn der jeweiligen Kapitel.

21 So bietet die jüngste Auflage des „Lexikons für Theologie und Kirche“ lediglich zu Franz von Paula Morgott und Ceslaus Maria Schneider Artikel, während Giovanni Maria Cornoldi und Norberto del Prado außen vor bleiben.

22 Vgl. Pirola, Art. Cornoldi, 961f.

als Autorität in der Theologie einnehmen darf. Vor dem Hintergrund, dass Thomas in der gegenwärtigen Theologie im Vergleich zum behandelten Zeitraum unverkennbar an Bedeutung eingebüßt hat, wird zum andern aber auch die Frage virulent, ob und in welchem Maß Thomas heute noch als Autorität in der Theologie relevant sein sollte. Die Arbeit ist somit also, anders als es auf den ersten Blick erscheinen mag, mehr als die Nachzeichnung einer heute als museal eingestuft und weitgehend vergessenen Debatte, sondern letztlich ein Beitrag zur theologischen Prinzipienlehre.

1. Die Lehre des Thomas von Aquin über die Heiligung Mariens

Den roten Faden der vorliegenden Arbeit bildet die Frage, wie die Haltung des Aquinaten zur Unbefleckten Empfängnis Mariens im Lauf der Geschichte beurteilt wurde. Auch wenn der Schwerpunkt dabei auf der Lesart einiger Vertreter der Neuscholastik liegt, erscheint es sinnvoll, deren Vorgeschichte zumindest in groben Zügen, vor allem aber die Lehre des Aquinaten selbst, in den Blick zu nehmen, stehen doch die Autoren späterer Jahrhunderte stets auf der Basis der jeweils voraufgegangenen Theologiegeschichte. Daher wird im folgenden Kapitel zwar primär die Haltung des Aquinaten betrachtet, dabei jedoch zum einen zuvor die Entwicklung bis zur Hochscholastik skizziert, zum anderen aber werden die groben Linien von Thomas bis ins 19. Jahrhundert nachgezeichnet, um auf dieser Basis die Situation am Vorabend des Dogmas sowohl bezüglich der Lehre selbst als auch hinsichtlich der Haltung des Aquinaten einordnen zu können.

1.1 Der Weg zu Thomas – eine Vorgeschichte

1.1.1 Die Patristik – ein erstes Fragen nach der Heiligkeit Mariens

Die Überzeugung, dass Maria in besonderer Weise geheiligt war, findet sich ab der Mitte des zweiten Jahrhunderts in der Theologiegeschichte.¹ Dabei handelt es sich keinesfalls schon um die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis im heutigen Sinn, da diese eine systematisierte Erbsündenlehre voraussetzt, wie sie noch nicht zur Verfügung stand. Die Grundüberzeugung, die Jahrhunderte später zu dieser Lehre führte, ist jedoch dieselbe: Maria musste wegen ihrer Gottesmatterschaft über eine außergewöhnliche Heiligkeit verfügen.

Lediglich im Sinn einer Spurensuche können hier Indizien aus der alten Kirche, differenziert zwischen Ost und West, aufgezeigt werden. Dabei werden die ersten beiden Jahrhunderte, für die eine solche Unterscheidung schwierig

1 Eine umfangreiche Darstellung zur Geschichte der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis bietet etwa Le Bachelet, X[avier Marie]: Art. Immaculée Conception. In: DThC, Bd. VII, Sp. 845–1218. Ebenso sei verwiesen auf die entsprechenden Abschnitte bei Söll, Georg: Mariologie (HDG III,4). Freiburg i. Br. u. a. 1978.

erscheint, gemeinsam vorangestellt.² Gerade in Auseinandersetzung mit dem frühen Judentum und der Gnosis kamen schon im zweiten Jahrhundert mariologische Fragen auf, wobei es zunächst um die jungfräuliche Geburt Mariens ging.³ Justin der Märtyrer († 165)⁴ führte daneben die paulinische Gegenüberstellung von Adam und Christus durch die darauf aufbauende Parallelisierung von Eva und Maria weiter⁵ – und lenkte so den Blick auf die ethische Bewertung Mariens.⁶ Irenäus von Lyon († ca. 200)⁷, der im Vergleich zur sündigen Eva die Heiligkeit Mariens besonders hervortreten sah,⁸ brachte als erster, wenn auch noch sehr undifferenziert, den Gedanken auf, dass die Heiligkeit Mariens auf eine reinigende Heiligung durch Gott zurückzuführen sei.⁹

Für die Christenheit des Ostens¹⁰ sei etwa Ephräm der Syrer (ca. 306–373)¹¹ genannt, der in seinen Hymnen über die Menschwerdung von einer Wiedergeburt Mariens bei der Geburt Jesu spricht¹² und in einem anderen Text der Kirche von Edessa die Aussage in den Mund legt, nur Christus und seine Mutter seien ohne Fehler und Makel.¹³ Auch Gregor von Nazianz (ca. 300–390)¹⁴ spricht in einer Predigt von der sündenlosen Empfängnis Jesu, indem zuvor Leib und Seele seiner Mutter gereinigt worden seien.¹⁵ Als „bedeutendster Zeuge im Raum der Orthodoxie“¹⁶ in dieser Frage gilt Sophronius von Jerusalem (ca. 550–638)¹⁷, der in seiner Predigt zur Verkündigung

2 Vgl. Jouassard, *Fathers of the Church*, 52.

3 Vgl. hierzu etwa den Beitrag Meinhold, Peter: *Christologie und Jungfrauengeburt bei Ignatius von Antiochien*. In: *Studia mediaevalia et mariologica*. Ed. Antonianum (FS Carolus Balić). Rom 1971, S. 465–476.

4 Vgl. Heid, Art. Justinos, 1112.

5 Vgl. *Iust.*, dial. 100,5 (PTS 47, 242f). Hofmann hat aufgezeigt, dass Justin zwar der Erste ist, bei dem diese Typologie eindeutig zu finden ist; er hat dabei aber auch auf die Indizien verwiesen, die zwar nicht zu beweisen vermögen, wohl aber nahelegen, dass Justin hierfür auf Vorläufer zurückgreifen konnte (vgl. Hofmann, *Maria*, 24–61).

6 Vgl. Söll, *Mariologie*, 31–34.

7 Vgl. Dünzl, Art. Irenäus v. Lyon, 583.

8 Vgl. *Iren.*, haer. III,16,7 (FC 8/3, 202).

9 Vgl. Söll, *Mariologie*, 39f. Ihn jedoch zum Zeugen der Lehre der Unbefleckten Empfängnis zu machen (so etwa Jugie, *L’Immaculée Conception*, 65), muss als anachronistisch bezeichnet werden, da diese Lehre zu dieser frühen Zeit noch nicht zur theologischen Debatte stand.

10 Eine Darlegung für die Kirche des Ostens (bis in die Gegenwart) bietet Jugie, Martin: *L’Immaculée Conception dans l’Écriture Sainte et dans la tradition orientale* (BIC 3). Rom 1952.

11 Vgl. Cramer, Art. Ephräm, 708.

12 Vgl. *Ephr.*, nat. 16,11 (CSCO.S 83, 76f).

13 Vgl. *Ephr.*, carm. Nis. 27,8 (CSCO.S 93, 76).

14 Vgl. Coulie, Art. Gregor v. Nazianz, 1004.

15 Vgl. *Greg. Naz.*, or. 38,13 (PG 36, 325).

16 Courth, Art. Unbefleckte Empfängnis I, 377.

17 Vgl. Drobner, Art. Sophronius v. Jerusalem, 736.

Mariens von ihrer Reinigung durch den Heiligen Geist spricht, um sie auf die Empfängnis ihres Sohnes vorzubereiten.¹⁸ In ähnlicher Weise spricht auch Johannes von Damaskus († vor 754)¹⁹ davon, dass Maria nach ihrer Zustimmung bei der Verkündigung durch den Heiligen Geist gereinigt worden sei, woraufhin sie den Sohn Gottes empfangen habe.²⁰ Spätestens ab dem achten Jahrhundert kann also, so Ziegenaus, für den Osten die Lehre von der Erbsündenfreiheit Mariens durch eine der Inkarnation unmittelbar vorausgehende Reinigung mit Blick auf ihren heilsgeschichtlichen Auftrag vorausgesetzt werden.²¹

Im Westen stand dagegen zunächst eher der Gedanke der persönlichen Heiligkeit als die dezidierte Freiheit von der Erbsünde im Mittelpunkt,²² wobei auch hier die Belege spärlich sind. Eine Ausnahme stellt Hilarius von Poitiers (ca. 315–367)²³ dar,²⁴ der von einer Heiligung Mariens bei der Empfängnis ihres Sohnes spricht.²⁵ Eine Verknüpfung zwischen Jungfräulichkeit und persönlicher Heiligkeit nimmt Ambrosius von Mailand (339–397)²⁶ vor, der Maria als Jungfrau „non solum corpore, sed etiam mente“²⁷ bezeichnet. Etwas ausführlicher sei Augustinus (354–430)²⁸ betrachtet, da erst durch seine Erbsündenlehre der Begriff der Unbefleckten Empfängnis im heutigen Sinn denkbar wurde – der Befund erscheint jedoch zwiesgespalten: Während Augustinus in „De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum“ erklärt, dass von Jesus abgesehen kein Mensch von der Sünde frei gewesen sei,²⁹ hebt er in „De natura et gratia“ Maria innerhalb einer Gruppe vorbildhafter Personen des Alten Bundes hervor, insofern allein bei ihr nicht von Sünde gesprochen werden dürfe³⁰ – den expliziten Schluss auf die Freiheit von der Erbsünde zieht er jedoch nicht.³¹ Diesen ambivalenten Befund scheint die Schrift „De nuptiis et concupiscentia“ zu klären, in der er die Taufe als Mittel gegen die ausnahmslose Allgemeinheit der Sünde nennt³² – ein maria- nisches Privileg hätte Augustinus, so Söll, hier nennen müssen, woraus folge,

18 Vgl. Sophr., or. II in ann. 25 (PG 87c, 3248) sowie ebd. 43 (PG 87c, 3273).

19 Vgl. Volk, Art. Johannes v. Damaskus, 895.

20 Vgl. Joh. Dam., fid. orth. 46/III,2 (SC 540, 14).

21 Vgl. Ziegenaus, Mariologie, 293.

22 Vgl. Ziegenaus, Mariologie, 294.

23 Vgl. Durst, Art. Hilarius v. Poitiers, 100.

24 Vgl. Jouassard, Fathers of the Church, 67.

25 Vgl. Hil., trin. II,26 (CCSL 62, 62).

26 Vgl. Jacob, Art. Ambrosius v. Mailand, 495.

27 Ambr., virg. II,2,7 (FC 81, 214).

28 Vgl. Geerlings, Art. Augustinus, 1240.

29 Vgl. Aug., pecc. mer. II,20,34 (CSEL 60, 105f).

30 Vgl. Aug., nat. et grat. 36,42 (CSEL 60, 263f).

31 Vgl. Söll, Mariologie, 85.

32 Vgl. Aug., nupt. et conc. II,12,25 (CSEL 42, 277f).

dass sie für ihn wie alle Menschen Träger des sündhaften Fleisches war. Auch wenn Augustinus also von einer besonderen Heiligung Mariens ausging,³³ ist der Gedanke einer Unbefleckten Empfängnis bei ihm noch nicht nachzuweisen.³⁴ Ebendiese Auffassung findet sich im Wesentlichen auch bei den auf Augustinus folgenden lateinischen Vätern.³⁵

Wurde bislang als Zeitpunkt der Heiligung die Empfängnis Jesu angenommen, so setzte sich, gerade mit Blick auf die von der Bibel *in utero* terminierten Heiligungen Jeremias oder Johannes des Täufers, immer mehr die Überzeugung durch, auch Maria müsse schon vor ihrer Geburt gereinigt worden sein.³⁶ So deutet etwa Beda Venerabilis († 735)³⁷ die Prophezeiung des Engels an Zacharias, Johannes werde mit dem Heiligen Geist erfüllt (vgl. Lk 1,15), als Reinigung von der Sünde *in utero*.³⁸ Auch wenn er hier nicht den Schluss auf Maria zieht, wird an anderer Stelle deutlich, dass er auch bei ihr von einer Heiligung *in utero* ausgeht.³⁹ Aus dieser Verlagerung in die Zeit vor der Geburt resultierte aber, wollte man auch an einer Heiligung bei der Inkarnation festhalten, eine doppelte Reinigung.⁴⁰ Dies findet sich etwa in der Schrift „*De partu Virginis*“ des karolingischen Theologen Paschasius Radbertus († um 859)⁴¹, der aus der Feier der Geburt Mariens ihre Heiligung von der Erbsünde *in utero* schloss.⁴² Dass diese Reinigung aber nicht vollständig war, zeigt eine andere Aussage Paschasius', in der er von einer weiteren Reinigung bei der Verkündigung spricht, bei der Maria von der übrigen Verunreinigung befreit wurde.⁴³ Aus der etwas unspezifischen Lehre des Paschasius folgt seine eher zurückhaltende Bewertung in der Theologie: Scheffczyk spricht vorsichtig von einem Punkt, der „an einer Stelle sogar nahe an den Glauben von der ‚*immaculata conceptio*‘ heranführte.“⁴⁴ Ähnlich äußert sich Balić, benennt als Problem aber klar „the obscure, incomplete and imperfect terminology“⁴⁵.

33 Vgl. auch die Wendung „*sibi etiam matrem in terra disposuit*“ (Aug., *Faust.* 23,10 (CSEL 25/1, 716)).

34 Vgl. Söll, *Mariologie*, 85–87.

35 Vgl. Jouassard, *Fathers of the Church*, 74.

36 Vgl. Söll, *Mariologie*, 164f; als Grundlage für die Anthropologie in der Scholastik und deren mariologische Implikationen sei verwiesen auf Børresen, Kari Elisabeth: *Anthropologie Médiévale et Théologie Mariale* (SNVAO.HF NS 9). Oslo u. a. 1971.

37 Vgl. Vollrath, *Art. Beda Venerabilis*, 116.

38 Vgl. *Beda Ven.*, *hom. II,19* (CCSL 122, 325).

39 Vgl. *Beda Ven.*, *hom. I,3* (CCSL 122, 18).

40 Vgl. Söll, *Mariologie*, 164f.

41 Vgl. Jorissen, *Art. Paschasius*, 1411; zu Paschasius' *Mariologie* vgl. Gambero, *Maria*, 79–86.

42 Vgl. *Pasch.*, *part. virg.* (PL 120, 1371f).

43 Vgl. *Pasch.*, *part. virg.* (PL 120, 1372).

44 Scheffczyk, *Mariengeheimnis*, 8.

45 Balić, *Mediaeval Controversy*, 165.

1.1.2 Die Lehre bei den Vertretern der Scholastik

Unbedingt zu nennen ist an dieser Stelle Anselm von Canterbury (1033–1109)⁴⁶, der zwar nicht die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis vertrat, aber entscheidende Vorarbeiten für die spätere Lösung einbrachte,⁴⁷ wie den Gedanken einer Vorerlösung, also einer Reinigung vorausschauend auf die Erlösung am Kreuz.⁴⁸ Dies zeigt, dass Anselm zunächst von einer Empfängnis in der Erbsünde und einer dann erst folgenden Reinigung ausging, wobei er offenbar an eine Heiligung *post nativitatem* dachte.⁴⁹ Dass er eine besondere Form der Heiligkeit für angemessen hielt, zeigt sich auch an einer anderen, in der Rezeption zentralen Stelle, an der er für Maria mit Blick auf ihre Aufgabe als Gottesmutter die höchste vorstellbare Reinheit einforderte: „[D]eceptat ut illius hominis conceptio de matre purissima fieret. Nemppe decens erat ut ea puritate, qua maior sub deo nequit intelligi, virgo illa niteret“⁵⁰.

Auch sein Schüler Eadmer († nach 1128)⁵¹ lehrte in „De excellentia Virginis Mariae“ eine vorbereitende Reinigung,⁵² womit er der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis sehr nahekommt,⁵³ doch hielt er auch eine Wegnahme von Schuld, explizit der Erbschuld, bei der Verkündigung zumindest für möglich.⁵⁴ Im Gegensatz dazu lehrte er in seinem „Tractatus de Conceptione Sanctae Mariae“ ihre vollständige Heiligung zu Beginn – „mox in suae conceptionis exordio“⁵⁵ –, wobei auch die Verstrickung ihrer Eltern in die Erbsünde nicht als Hindernis für Gott betrachtet werden dürfe:⁵⁶ „Potuit plane. Si igitur voluit, fecit.“⁵⁷ Dass Eadmer hier, anders als in seiner Schrift

46 Vgl. Meinhardt, Art. Anselm v. Canterbury, 711; vgl. hierzu auch Gambero, Maria, 125–134 sowie Lamy, L’Immaculée Conception, 34f.

47 Vgl. Ziegenaus, Mariologie, 296f.

48 Anselm, CDH II,16 (ed. Schmitt II, 116).

49 Vgl. Anselm, CDH II,16 (ed. Schmitt II, 116); vgl. hierzu auch Borresen, Anthropologie médiévale, 16.

50 Anselm, DCV 18 (ed. Schmitt II, 159). Die Vertreter der Hochscholastik zogen diese Passage gerne als Autoritätsargument heran, bspw. Thomas von Aquin (vgl. In I Sent. d. 17, q. 2, a. 4 arg. 3 (ed. Mandonnet I, 422)) oder Heinrich von Gent (vgl. Heinrich, Quodl. XV, q. 13 sol. (Opera omnia XX, 91)).

51 Vgl. Schnith, Art. Eadmer, 419; vgl. hierzu auch Gambero, Maria, 135–143 und Lamy, L’Immaculée Conception, 39f sowie den Aufsatz Köster, Heinrich M.: Der Beitrag Eadmers OSB 1060/64–1141 zur theologischen Erkenntnis der Unbefleckten Empfängnis. In: Rovira, German (Hg.): Im Gewande des Heils. Die Unbefleckte Empfängnis Mariens als Urbild der menschlichen Heiligkeit. Essen 1980, S. 61–70.

52 Vgl. Eadmer, excell. Virg. 3 (PL 159, 560).

53 Ziegenaus geht sogar so weit zu schreiben, Eadmer habe „als erster eindeutig und klar die Unbefleckte Empfängnis Mariens aussagen“ können (Ziegenaus, Mariologie, 297).

54 Vgl. Eadmer, excell. Virg. 3 (PL 159, 561).

55 Eadmer, conc. Mar. 9 (ed. Thurston/Slater, 9).

56 Vgl. Eadmer, conc. Mar. 9f (ed. Thurston/Slater, 9–11).

57 Eadmer, conc. Mar. 10 (ed. Thurston/Slater, 11).

„De excellentia Virginis Mariae“, eine Reinigung bei der Inkarnation ablehnt, erklärt Thurston mit der zeitlichen Differenz zwischen den beiden Schriften, wobei er den „Tractatus“ für jünger erachtet als das Werk „De excellentia Virginis Mariae“.⁵⁸ Offen bleibt bei Eadmer, dessen Argumentation bereits an Duns Scotus (um 1265/66–1308)⁵⁹ erinnert, die Frage nach dem genauen Zeitpunkt der Heiligung, da sein „mox in conceptionis suae exordio“⁶⁰ noch an Klarheit zu wünschen übrig lässt.⁶¹

Nicht minder bedeutsam für die Rezeption ist Bernhard von Clairvaux (1090–1153)⁶², der in Lyon die Feier des Festes der Unbefleckten Empfängnis erlebt hatte und sich darauf in einem Brief an die dortigen Kanoniker wandte.⁶³ Das Fest sei abzulehnen, da es der Tradition und der Vernunft entgegenstehe.⁶⁴ Maria sei vielmehr wie Jeremia und Johannes der Täufer *in utero* geheiligt worden, wobei sie, im Unterschied zu diesen, auch in ihrem Leben vor Sünden bewahrt blieb.⁶⁵ Ihre Empfängnis erfolgte aber, so Bernhard, in der Sünde, keineswegs davor oder in diesem Augenblick, weshalb die Lyoneser Praxis abzulehnen sei.⁶⁶

Von wenigen inhaltlichen Differenzen abgesehen präsentieren sich die Lehrer der Hochscholastik und Zeitgenossen des Aquinaten, genannt seien für die Franziskaner Alexander von Hales (um 1185–1245)⁶⁷ und Bonaventura (um 1217–1274)⁶⁸, für die Dominikaner Albert der Große (um 1200–1280)⁶⁹, in Gefolgschaft an Bernhard weitgehend einmütig: Maria durfte nicht vor der leiblichen Empfängnis geheiligt werden, da sie dann in keiner Weise der Erbsünde teilhaft gewesen wäre, was der von Paulus gelehrteten Allgemeinheit der Erbsünde widerspräche und die Ehre Christi als Erlöser aller Menschen

58 Vgl. Thurston, Praefatio, XXVf; Børresen verweist zudem auf die unterschiedlichen Zielsetzungen der beiden Schriften: Während „De excellentia Virginis“ von der Verkündigung handle, habe der „Tractatus“ eine Rechtfertigung des Festes zum Ziel (vgl. Børresen, *Anthropologie médiévale*, 49).

59 Vgl. Honnefelder, Art. Duns Scotus, 403.

60 Eadmer, conc. Mar. 9 (ed. Thurston/Slater, 9).

61 Vgl. etwa Balić, *Mediaeval Controversy*, 172.

62 Vgl. Leclercq, Art. Bernhard v. Clairvaux, 268; vgl. hierzu auch Bormann, Johannes Duns Scotus, 46, Gambero, Maria, 155–168 und Lamy, L’Immaculée Conception, 42–53 sowie den Aufsatz Gastaldelli, Ferruccio: San Bernardo e l’Immacolata Concezione. Le ragioni teologiche della lettera 174. In: ACi 44 (1988), S. 190–200.

63 Bernhard, ep. 174 (ed. Leclercq/Rochais VII, 388–392).

64 Vgl. Bernhard, ep. 174,1 (ed. Leclercq/Rochais VII, 388).

65 Vgl. Bernhard, ep. 174,3–5 (ed. Leclercq/Rochais VII, 389f).

66 Vgl. Bernhard, ep. 174,7 (ed. Leclercq/Rochais VII, 392); vgl. hierzu auch Børresen, *Anthropologie médiévale*, 17.

67 Vgl. Gössmann, Art. Alexander v. Hales, 362.

68 Vgl. de Armellada, Art. Bonaventura, 570, vgl. hierzu auch Gambero, Maria, 249–260.

69 Vgl. Wieland, Art. Albertus Magnus, 337, vgl. hierzu auch Gambero, Maria, 272–274.

schmälern würde;⁷⁰ zugleich durfte sie nicht vor der Beseelung geheiligt werden, da sich die Seele⁷¹ dann bei ihrer Eingießung in den Leib nicht angesteckt hätte beziehungsweise die zur Heiligung nötige Gnade nicht hätte aufgenommen werden können.⁷² Sie wurde jedoch vor der Geburt geheiligt, wie vor allem aus einem Konvenienzargument geschlossen wird: Was Jeremia und Johannes dem Täufer zukam, musste Maria umso mehr gewährt worden sein.⁷³ Wann genau die Heiligung zwischen Beseelung und Geburt erfolgte, bleibt zwar offen, doch sei sie, so mutmaßen einige, wohl sehr bald nach der Beseelung anzusetzen.⁷⁴ Eine weitere, darauf aufbauende Reinigung, erfuhr Maria bei der Verkündigung ihres Sohnes, bei der ihr die letzte theoretisch verbliebene Möglichkeit zur Sünde genommen wurde.⁷⁵

1.2 Darstellung der Lehre bei Thomas von Aquin

Herzstück und roter Faden der vorliegenden Arbeit ist die Auslegung der Lehre des Aquinaten zur Unbefleckten Empfängnis, wobei klar ist, dass jeder der thomistischen Interpreten der verschiedenen Epochen nichts weniger beanspruchte, als den „reinen Thomas“ auszulegen, für sich also einforderte, das Verständnis des Aquinaten getroffen zu haben. Die faktische Diversität der Auslegungen in der vorliegenden Fragestellung zeigt allerdings, dass dies offensichtlich nicht der Fall sein kann – zu unterschiedlich wird die thomistische Lehre zur Heiligkeit Mariens ausgelegt, bis hin zu den sich offen widerspre-

70 Vgl. etwa Alexander, S.Th. III, inq. un., tr. 2, q. 2, m. 2, c. 1, a. 2 e (ed. Quaracchi IV, 113, 76); vgl. hierzu auch Albertus Magnus, In III Sent. d. 3a, a. 4 sol. (ed. Borgnet XXVIII, 47).

71 Wenn in diesem Kontext von Seele die Rede ist, wird darunter in der Regel die menschliche Geistseele verstanden; entsprechend meint der Terminus der Beseelung ebenderen Eingießung. Davon unbenommen ist die ebenso scholastische Lehre, wonach auch Pflanzen und Tieren eine Seele eignet, die jedoch sterblich ist; analog dazu bedeutet die Rede vom unbeseelten Fötus nicht, dass dieser keine Seele hätte, sondern meint nur das Fehlen der vernünftigen Geistseele.

72 Vgl. etwa Alexander, S.Th. III, inq. un., tr. 2, q. 2, m. 2, c. 1, a. 3 sol. (ed. Quaracchi IV, 115, 77), Bonaventura, In III Sent. d. 3, p. 1, a. 1, q. 1 co. (ed. Quaracchi III, 61f) und Albertus Magnus, In III Sent. d. 3a, a. 4 sol. (ed. Borgnet XXVIII, 47).

73 Vgl. Alexander, S.Th. III, inq. un., tr. 2, q. 2, m. 2, c. 1, a. 3 ad 7 (ed. Quaracchi IV, 118, 78), Bonaventura, In III Sent. d. 3, p. 1, a. 1, q. 3 co. (ed. Quaracchi III, 71f) und Albertus Magnus, Incarn. tr. II, q. 2, a. 6 ad 1+2 (ed. Coloniensis XXVI, 185, 15).

74 So etwa Albertus Magnus, In III Sent. d. 3a, a. 5 sol. (ed. Borgnet XXVIII, 48), bei dem sich diese Vermutung zum ersten Mal findet (vgl. Borresen, Anthropologie médiévale, 30), in gleicher Weise auch Bonaventura, In III Sent. d. 3, p. 1, a. 1, q. 3 co. (ed. Quaracchi III, 71).

75 Vgl. Alexander, S.Th. III, inq. un., tr. 2, q. 2, m. 2, c. 2, sol. (ed. Quaracchi IV, 119, 79), Bonaventura, In III Sent. d. 3, p. 1, a. 2, q. 3 co. (ed. Quaracchi III, 77f) und Albertus Magnus, In III Sent. d. 3a, a. 6 ad 1 (ed. Borgnet XXVIII, 49) sowie ders., In III Sent. d. 3a, a. 7 sol. (ed. Borgnet XXVIII, 50).

chenden Schlussfolgerungen, dass Thomas zum einen vollkommen mit dem Dogma übereinstimme, zum anderen im radikalen Widerspruch dazu stehe.

Vor einem Blick auf diese verschiedenen Interpretationen scheint es daher angeraten, die Lehre des Thomas selbst zu betrachten.⁷⁶ Das methodische Problem, das sich dabei ergibt, liegt jedoch geradezu auf der Hand: Wenn jede der doch zum Teil weit auseinanderklaffenden Auslegungen für sich beansprucht, den Geist des Thomas getroffen zu haben – was soll dann garantieren, dass die folgende Darstellung „die Lehre des Thomas selbst“ trifft und nicht auch nur eine von vielen Auslegungen ist? Diesem interpretatorischen Teufelskreis zu entfliehen, scheint geradezu unmöglich – umso vorsichtiger soll daher vorgegangen werden und die Lehre unter lediglich behutsamer Heranziehung von Sekundärliteratur, die selbst wieder nur eine Interpretation ist, dargestellt werden, gemäß dem alten Grundsatz „Divus Thomas sui interpretatus“⁷⁷. Ziel dieses Kapitels ist es also, eine Ausgangslage für die Beurteilung der verschiedenen Thomasauslegungen zu schaffen, um beurteilen zu können, inwiefern sich eine Interpretation zu Recht oder zu Unrecht auf Thomas beruft – oder pointiert gesagt: Wie nah an Thomas die jeweiligen Thomisten waren.

Die Lehre des Aquinaten wird dabei nicht als monolithischer Block, sondern geordnet nach den verschiedenen Werken, in denen sich für die einschlägige Thematik relevante Textpassagen finden, dargestellt. Dies erlaubt es zum einen, den unterschiedlichen Gattungen Rechnung zu tragen, zum anderen zeigt sich so, ob bei Thomas in dieser Frage eine Entwicklung zu konstatieren ist, weshalb die Schriften auch in chronologischer Reihenfolge behandelt werden.⁷⁸

1.2.1 *Scriptum super libros Sententiarum*

Das erste bedeutende Werk des Aquinaten ist der Kommentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus (zw. 1095 und 1100–1160)⁷⁹. Es handelt sich

76 Vgl. hierzu den umfangreichen Aufsatz Kochaniewicz, Bogusław: *L'Immacolata Concezione e la dottrina di San Tommaso d'Aquino*. In: Cecchin, Stefano M. (Hg.): *La „Scuola Franciscana“ e l'Immacolata Concezione. Atti del Congresso Mariologico Franciscano, S. Maria degli Angeli, Assisi, 4–8 dicembre 2003 (Studi mariologici 10)*. Città del Vaticano 2005, S. 87–140.

77 Der Grundsatz, der zum Axiom einer strengen Thomasexegese wurde, geht zurück auf Antoine Massoulié, einen französischen Dominikaner aus dem 17. Jahrhundert (vgl. Berger, Art. Massoulié, 438f).

78 Für die hier ebenfalls relevante Frage nach der Authentizität der Schriften sei verwiesen auf die Liste bei Torrell, *Magister Thomas*, 345–373; als textliche Grundlage der thomanischen Schriften dient jeweils die aktuellste Ausgabe.

79 Vgl. Brown, Art. *Petrus Lombardus*, 128.

dabei jedoch um keine bloße Glossierung des Werkes, sondern vielmehr um „eine persönliche theologische Synthese (...), in der das eigenständige Denken des Autors zum Ausdruck kommt“⁸⁰; die Schrift wird auf die Jahre 1252 bis 1254⁸¹ beziehungsweise 1252 bis 1256⁸² datiert.

Die für diese Fragestellung relevante Stelle findet sich in der dritten *distinctio* des dritten Buches.⁸³ Thomas spricht darin von einer dreifachen Heiligung Mariens, wovon die erste im Leib ihrer Mutter erfolgte (*sanctificatio in utero*), die zweite bei der Empfängnis ihres Sohnes (*sanctificatio in conceptione salvatoris*) und die dritte bei ihrer Aufnahme in den Himmel (*sanctificatio in assumptione gloriosa*). Bei der ersten Heiligung wurde Maria von der Erbsünde befreit, wobei der *fomes*, also die *concupiscentia*, das heißt die Begierlichkeit, in ihr – wenn auch unschädlich gemacht – zurückblieb. Bei der zweiten wurde dieser *fomes* endgültig ausgelöscht, wonach ihr nur noch die durch die Sünde verursachten Strafen wie die Sterblichkeit anhafteten, von denen sie bei der Aufnahme in den Himmel befreit wurde.⁸⁴ Neben dieser weiten, alle drei Stufen umfassenden Bedeutung von *sanctificatio* verwendet Thomas den Begriff aber auch in einem engeren Sinn, was deutlich wird, wenn er erklärt, im ersten Artikel der Quaestion über die Zeit der Heiligung zu handeln, darunter aber nur die erste Stufe, also die Heiligung *in utero*, versteht, während er im zweiten Artikel dieser Quaestion von den Folgen dieser Heiligung spricht und dabei auch auf die anderen beiden Stufen zu sprechen kommt.⁸⁵ Im Folgenden soll sich das Augenmerk vor allem auf die erste Heiligung richten, also auf die Heiligung im engeren Sinn.

Wann erfolgte diese Heiligung Mariens? Thomas gliedert seine Überlegungen in drei Unterfragen: Indem er sich an das Problem gewissermaßen chronologisch herantastet, fragt er zunächst, ob Maria vor Abschluss ihrer leiblichen Empfängnis geheiligt wurde,⁸⁶ sodann, ob sie vor ihrer Beseelung geheiligt wurde,⁸⁷ und schließlich, ob die Heiligung vor ihrer Geburt erfolgte.⁸⁸

80 Torrell, Magister Thomas, 346.

81 Vgl. Torrell, Magister Thomas, 346f.

82 Vgl. Weisheipl, Friar Thomas d’Aquino, 358. Zu Weisheipls Werk liegt auch eine deutsche Übersetzung vor (Weisheipl, James A.: Thomas von Aquin. Sein Leben und seine Theologie. Graz 1980); die Bezugnahme erfolgt hier aber auf das englischsprachige Original.

83 Vgl. In III Sent. d. 3, q. 1 (ed. Moos III, 94–109, 13–66). Bei den Belegstellen aus den Werken des Aquinaten wird den Gepflogenheiten gemäß auf die Nennung des Verfassers verzichtet.

84 Vgl. In III Sent. d. 3, q. 1, a. 2, qc. 3 co. (ed. Moos III, 108f, 60–62) sowie In III Sent. d. 3, q. 1, a. 2, qc. 1 co. (ed. Moos III, 104–106, 44–50).

85 Vgl. In III Sent. d. 3, q. 1 pr. (ed. Moos III, 93f, 12).

86 Vgl. In III Sent. d. 3, q. 1, a. 1, qc. 1 (ed. Moos III, 95f, 13–15 sowie 98f, 23–26).

87 Vgl. In III Sent. d. 3, q. 1, a. 1, qc. 2 (ed. Moos III, 96f, 16–18 sowie 99f, 27–30).

88 Vgl. In III Sent. d. 3, q. 1, a. 1, qc. 3 (ed. Moos III, 97f, 19–21 sowie 100f, 31–34).

Zum besseren Verständnis scheint es notwendig, einige erläuternde Vorbemerkungen zu den anthropologischen Vorstellungen zur Zeit des Aquinaten anzuführen: Aristoteles (384–322 v. Chr.)⁸⁹ folgend ging Thomas von einer zeitlichen Differenz zwischen leiblicher Empfängnis und Beseelung aus: Demnach erfolgt zuerst die Empfängnis des Fötus⁹⁰ und erst später wird ihm von Gott die Seele eingegossen, wenn er hierfür vorbereitet ist.⁹¹ Wann erfolgt aber diese Beseelung? Hier nimmt Thomas, wieder mit Aristoteles, eine Differenzierung zwischen den Geschlechtern vor und veranschlagt bei männlichen Föten eine Frist von 40 Tagen, bei weiblichen von 90 Tagen.⁹² In diesem Sinn gliedert Thomas den Zeitraum für die Heiligung *in utero* in drei Abschnitte, die die genannte Dreiteilung erklärt, nämlich den Zeitraum bis zum Abschluss der leiblichen Empfängnis, sodann bis zur Beseelung und schließlich bis zur Geburt.

Eine Heiligung vor Abschluss der Empfängnis lehnt Thomas ab, da zu diesem Zeitpunkt noch nichts vorliegt, was geheiligt werden konnte: „Quod non est, non potest sanctificari.“⁹³ Maria musste vielmehr in der Erbsünde empfangen sein, da sie durch die geschlechtliche Vereinigung gezeugt wurde, durch die der Sünde Adams wegen die Erbsünde weitergegeben wird.⁹⁴ Und so schließt er auf ihre Empfängnis in der Erbsünde: „[B]eata Virgo in peccato originali fuit concepta“⁹⁵. Das partiell begangene Fest der Unbefleckten Empfängnis meint, so Thomas, also nur ihre Heiligung im Leib der Mutter, deren genauer Zeitpunkt nicht festgestellt werden kann.⁹⁶

Im nächsten Schritt fragt Thomas, ob die Heiligung vor der Beseelung stattfand, was er ablehnt, da sie ohne Seele die Heiligungsgnade gar nicht hätte aufnehmen können.⁹⁷ Ja, eine Heiligung *ante animationem* wäre auch gar nicht denkbar, da die Seele den Sitz der Erbsünde bildet⁹⁸ und sich der Mensch erst bei der Beseelung die Erbsünde zuzieht.⁹⁹ Darüber hinaus weist

89 Vgl. Ricken, Art. Aristoteles, Aristotelismus. I. Aristoteles, 975.

90 In Anlehnung an den scholastischen Sprachgebrauch wird in dieser Arbeit die Leibesfrucht durchweg als Fötus bezeichnet, also ohne die heute in der Medizin übliche, in diesem Kontext aber nicht weiter relevante Differenzierung zwischen Fötus und Embryo zu berücksichtigen.

91 Vgl. bspw. In IV Sent. d. 6, q. 1, a. 1, qc. 2 ad 2 (ed. Moos IV, 233, 43).

92 Vgl. In III Sent. d. 3, q. 5, a. 2 co. (ed. Moos III, 145f, 206).

93 In III Sent. d. 3, q. 1, a. 1, qc. 1 s.c. 1 (ed. Moos III, 95, 14).

94 Vgl. In III Sent. d. 3, q. 1, a. 1, qc. 1 s.c. 2 (ed. Moos III, 95f, 15) sowie In III Sent. d. 3, q. 1, a. 1, qc. 1 arg. 2 (ed. Moos III, 95, 13).

95 In III Sent. d. 3, q. 1, a. 1, qc. 1 co. (ed. Moos III, 98, 23).

96 Vgl. In III Sent. d. 3, q. 1, a. 1, qc. 1 co. (ed. Moos III, 98f, 23).

97 Vgl. In III Sent. d. 3, q. 1, a. 1, qc. 2 s.c. 1 (ed. Moos III, 96f, 17); dieser Gedanke findet sich auch schon in der voraufgehenden *quaestiuncula* (vgl. In III Sent. d. 3, q. 1, a. 1, qc. 1 co. (ed. Moos III, 98f, 23)).

98 Vgl. In III Sent. d. 3, q. 1, a. 1, qc. 2 s.c. 2 (ed. Moos III, 97, 18).

99 Vgl. In IV Sent. d. 6, q. 1, a. 1, qc. 2 co. (ed. Moos IV, 233, 38).

er aber auch zurück, dass Maria bei der Beseelung vor der Ansteckung durch die Erbsünde bewahrt wurde – andernfalls hätte sie sich die Erbsünde nicht zugezogen: „ut scilicet per gratiam tunc sibi infusam conservaretur, ne culpam originale incurreret“¹⁰⁰; die vollkommene Freiheit von der Erbsünde ist aber alleiniges Privileg Jesu Christi.¹⁰¹

Mit diesen Argumenten weist er auch die dritte *obiectio* zurück, in der er ausgehend von Anselms Forderung nach der höchsten denkbaren Heiligkeit gefolgert hatte, dass Maria frei von jeglicher Erbsünde war, weil entweder ihr Leib bereits vor der Beseelung besonders geheiligt worden sei oder sie zumindest bei der Beseelung vor der Erbsünde bewahrt worden wäre.¹⁰² Ausgehend vom *corpus articuli* weist Thomas derartige Überlegungen zurück, da eine Heiligung vor der Beseelung unmöglich sei, eine Befreiung in diesem Augenblick aber eine absolute Freiheit von der Erbsünde bedeute, was jedoch allein Christus zukomme.¹⁰³

In einem dritten Schritt erörtert Thomas schließlich die Frage, ob die Heiligung Mariens vor ihrer Geburt erfolgte. Hierfür spricht er sich aufgrund von zwei Argumenten aus: Zum einen folge es aus der Tatsache, dass die Geburt Mariens als Fest gefeiert werde; da die Kirche nämlich nur ein Fest für etwas Heiliges begehe, könne aus der Feier der Geburt Mariens deren Heiligkeit geschlossen werden.¹⁰⁴ Zum anderen führt er ein Konvenienzargument an, nämlich dass die Heiligung *in utero* schon immer Johannes dem Täufer¹⁰⁵

100 In III Sent. d. 3, q. 1, a. 1, qc. 2 co. (ed. Moos III, 99, 27). Wie bei allen direkten Zitaten dieser Arbeit sind Hervorhebungen aus der Quelle übernommen; auf Ausnahmen von dieser Regel wird separat hingewiesen. Ebenso werden Orthographie und Interpunktion, auch in fremdsprachigen Zitaten, beibehalten, selbst wenn diese von heutigen Konventionen abweichen. Abkürzungen werden nur aufgelöst, wenn das Verständnis problematisch erscheint, auch dann aber in eckigen Klammern.

101 Vgl. In III Sent. d. 3, q. 1, a. 1, qc. 2 co. (ed. Moos III, 99, 27); in vollem Umfang lautet die Stelle: „[S]anctificatio beatae Virginis non potuit esse decenter ante infusionem animae, quia gratiae capax nondum erat, sed nec etiam in ipso instanti infusionis, ut scilicet per gratiam tunc sibi infusam conservaretur, ne culpam originale incurreret. Christus enim hoc singulariter in humano genere habet ut redemptione non egeat, quia caput nostrum est; sed omnibus convenit redimi per ipsum. Hoc autem esse non posset, si alia anima inveni-retur quae nunquam originali macula infecta fuisset. Et ideo nec beatae Virgini, nec alicui praeter Christum hoc concessum est.“ (ebd.); die Passage wurde in der Rezeption zu einem der Belege schlechthin für die makulistische Haltung des Aquinaten. Salvatore di Francesco schreibt darüber: „Fu cavallo di battaglia per coloro che sostenevano essere l’Angelico apertamente contrario all’immacolato concepimento di Maria.“ (di Francesco, *Influsso del dottore S. Tommaso d’Aquino*, 141).

102 Vgl. In III Sent. d. 3, q. 1, a. 1, qc. 2 arg. 3 (ed. Moos III, 96, 16).

103 Vgl. In III Sent. d. 3, q. 1, a. 1, qc. 2 ad 3 (ed. Moos III, 100, 30).

104 Vgl. In III Sent. d. 3, q. 1, a. 1, qc. 3 s.c. 1 (ed. Moos III, 97f, 20).

105 Thomas beruft sich hier auf das Lukasevangelium: „[S]chon vom Mutterleib an wird er vom Heiligen Geist erfüllt sein“ (Lk 1,15). Deutsche Bibelzitate entstammen in der Regel

und Jeremia¹⁰⁶ zugesprochen wurde; daher sei sie umso mehr – *a minori ad maius* – auch Maria zuzubilligen.¹⁰⁷ Diese Parallele nutzt Thomas auch, um den Einwand zurückzuweisen, die Lehre der Heiligung Mariens *in utero* sei nicht biblisch belegt: Da sie nämlich für diese beiden Personen implizit nachgewiesen sei, sei sie umso mehr für Maria anzunehmen, mag sie sich auch in der Bibel nicht explizit finden.¹⁰⁸

Im zweiten Artikel handelt Thomas von den Folgen dieser Heiligung im Mutterschoß, indem er zunächst erörtert, ob ihr die Erbsünde vollständig genommen wurde. Hierzu differenziert er: Zwar wurde Maria vom schuldhaften Makel der Sünde befreit,¹⁰⁹ der *fomes* aber, also die *concupiscentia*, blieb ihr im Kern, jedoch so gebunden, dass sie nicht zum Bösen hingezogen wurde.¹¹⁰ Damit unterscheidet sich ihre Heiligung qualitativ von jener, die dem Täufer und Jeremia zukam, die so zur Sünde hingezogen wurden, sodass sie zwar keine Todsünden, wohl aber lässliche Sünden begehen konnten.¹¹¹ Erst bei der zweiten Heiligung, also bei der Inkarnation, wurde der *fomes* endgültig von ihr genommen.¹¹²

Damit war sie aber auch von jeder persönlichen Sünde frei: Durch die Eingießung der Gnade wurde nämlich der *fomes* gebunden, sodass sie nicht zur Sünde gezogen wurde, wodurch sie – positiv gesprochen – in besonderer Weise auf die Gnade ausgerichtet wurde; zudem wurde sie durch die göttliche Vorsehung vor der Sünde bewahrt,¹¹³ sodass Thomas zusammenfasst: „[A] peccato actuali omnino immunis fuit.“¹¹⁴

In der dritten Teilfrage kommt er schließlich auf die anderen beiden Heiligungen zu sprechen: Nachdem Maria in der ersten Heiligung von der Erbsünde, zumindest hinsichtlich der Makel (*macula*) und der Schuld (*reatus*), befreit worden war, während der *fomes* gebunden zurückblieb, wurde ihr ebendieser bei der zweiten Heiligung, also bei der Empfängnis ihres Sohnes, gänzlich genommen, sodass lediglich die aus der Erbsünde stammenden Strafen geblieben waren, von denen sie bei der Aufnahme in den Himmel befreit wurde.¹¹⁵

der Ausgabe: Die Bibel. Einheitsübersetzung der heiligen Schrift. Gesamtausgabe. Freiburg i. Br. u. a. 2016; auf Ausnahmen davon wird separat hingewiesen.

106 Die Ausgangslage bildet eine Passage aus dem Buch Jeremia: „[N]och ehe du aus dem Mutterschoß hervorkamst, habe ich dich geheiligt“ (Jer 1,5).

107 Vgl. In III Sent. d. 3, q. 1, a. 1, qc. 3 co. (ed. Moos III, 100, 31).

108 Vgl. In III Sent. d. 3, q. 1, a. 1, qc. 3 ad 3 (ed. Moos III, 101, 34).

109 Vgl. In III Sent. d. 3, q. 1, a. 2, qc. 1 co. (ed. Moos III, 104f, 45).

110 Vgl. In III Sent. d. 3, q. 1, a. 2, qc. 1 co. (ed. Moos III, 106, 49).

111 Vgl. In III Sent. d. 3, q. 1, a. 2, qc. 1 ad 4 (ed. Moos III, 107, 54).

112 Vgl. In III Sent. d. 3, q. 1, a. 2, qc. 1 co. (ed. Moos III, 106, 50).

113 Vgl. In III Sent. d. 3, q. 1, a. 2, qc. 2 co. (ed. Moos III, 107, 56).

114 In III Sent. d. 3, q. 1, a. 2, qc. 2 ad 3 (ed. Moos III, 108, 59).

115 Vgl. In III Sent. d. 3, q. 1, a. 2, qc. 3 co. (ed. Moos III, 108, 61).

Maria wurde also, so das Ergebnis der beiden Artikel, in der Erbsünde empfangen, noch vor ihrer Geburt aber davon gereinigt, jedoch weder vor noch im Augenblick der Beseelung; der genaue Zeitpunkt bleibt dabei unklar. Der *fomes* blieb in ihr zunächst wesenhaft zurück, jedoch gebunden, sodass sie niemals sündigte; erst mit der Empfängnis ihres Sohnes wurde sie auch dem Wesen nach davon befreit.

Dieser Lehre zur Heiligung Mariens können zwei Zitate aus dem ersten Buch des Sentenzenkommentars entgegengehalten werden, welche geeignet erscheinen, die Einheitlichkeit der thomanischen Lehre ins Wanken zu bringen. Ausgehend von dem genannten Zitat Anselms, wonach Maria die höchste denkbare Heiligkeit gebühre, erklärt Thomas, dass dies erreicht wäre, wenn sie keinerlei Befleckung durch die Sünde hätte – dies war bei ihr aber der Fall: „[T]alis fuit puritas beatæ Virginis, quæ a peccato originali et actuali immunis fuit“¹¹⁶.

Kann daraus abgeleitet werden, Thomas habe Maria die volle Freiheit von der Erbsünde zugesprochen, woraus sich ein echter Widerspruch zur oben dargelegten Lehre ergibt – und damit eine Inkonsistenz im Werk des Aquinaten? Der Schlüssel zum Verständnis liegt in der Bedeutung des Wortes *immunis*: Meint dies eine Freiheit vom ersten Augenblick an oder kann darunter auch die Freiheit nach einer erfolgten Reinigung verstanden werden? Horst plädiert für die zweite Option, da er eine Inkonsistenz aufgrund einer Sinnesänderung des Aquinaten wegen der kurzen Zeit, die zwischen der Entstehung der beiden Bücher liegt, für unwahrscheinlich hält.¹¹⁷ In gleicher Weise äußert sich Hoffmann, der zudem davor warnt, dem Passus eine zu große Bedeutung beizumessen, da die Frage an dieser Stelle nur beiläufig erwähnt wird und keinesfalls Gegenstand der Behandlung ist.¹¹⁸

Zieht man vergleichsweise andere Stellen des Sentenzenkommentars hinzu, in denen Thomas das Adjektiv *immunis* oder das entsprechende Substantiv *immunitas* in Bezug auf das Verhältnis Mariens zur Erbsünde verwendet, bestätigt sich diese These: Die beiden Aussagen „per primam sanctificationem immunitatem ab omni peccato consecuta est“¹¹⁹ und „si beata Virgo ex prima sanctificatione immunitatem a peccato habuit“¹²⁰ zeigen, dass *immunitas* nicht unbedingt eine ursprüngliche Reinheit meint, sondern auch die Folge einer *sanctificatio* bezeichnen kann. Eine solche Relativierung

116 In I Sent. d. 44, q. 1, a. 3 ad 3 (ed. Mandonnet I, 1023); in vollem Umfang lautet die Stelle: „[I]deo potest aliquid creatum inveniri quo nihil purius esse potest in rebus creatis, si nulla contagione peccati inquinatum sit; et talis fuit puritas beatæ Virginis, quæ a peccato originali et actuali immunis fuit“ (ebd.).

117 Vgl. Horst, Dogma und Theologie, 8.

118 Vgl. Hoffmann, Kommentar, 544f.

119 In III Sent. d. 3, q. 1, a. 2, qc. 2 s.c. 1 (ed. Moos III, 103, 39).

120 In III Sent. d. 3, q. 1, a. 2, qc. 3 arg. 1 (ed. Moos III, 103, 41).

von *immunis* legt auch die oben zitierte Passage nahe, wonach Maria von der Erbsünde, mit der sie befleckt war, gereinigt wurde, von persönlicher Schuld aber „omnino immunis“¹²¹ war: Das steigernde *omnino* zeigt nämlich, dass *immunis* keine absolute Heiligkeit meinen müsse, da sonst das *omnino* keinen Sinn ergäbe.¹²²

In der zweiten, ebenfalls häufig für eine immaculistische Lesart des Aquinaten herangezogenen Passage des Sentenzenkommentars spricht Thomas Maria die Reinigung von jeder Sünde zu, wodurch sie die höchste Reinheit erhielt: „[I]n beata Virgine fuit depuratio ab omni peccato, ideo pervenit ad summum puritatis“¹²³. Den graduellen Unterschied zu Gott sieht Thomas darin, dass sie zumindest die generelle Möglichkeit zur Sünde hatte.¹²⁴ Während oben *immunis* das Schlüsselwort war, ist es hier *depuratio*. Ähnlich wie jenes setzt auch dieses nicht unbedingt eine Heiligkeit vom ersten Augenblick voraus; vielmehr ist ebenso die Vorstellung einer späteren Reinigung nach voraufgehender Befleckung denkbar. Verstärkt wird dies durch die unmittelbar folgende Aussage, dass Maria zur höchsten Reinheit gelangt sei – eine Wendung, die durchaus einen Prozess nahelegt, was ebenfalls für eine spätere Reinigung spricht.

Betrachtet man die Passagen des Sentenzenkommentars, dürfte hinreichend deutlich geworden sein, dass unter der *prima sanctificatio* keine Bewahrung im Augenblick der Empfängnis zu verstehen ist, sondern eine Zeit der Befleckung mit der Erbsünde vorausgesetzt wird. Es handelt sich also um eine Heiligung zwar nach der Beseelung, aber vor der Geburt – eine Beobachtung, die von wenigen mehrdeutig interpretierbaren Stellen nicht relativiert zu werden vermag.

1.2.2 Quaestiones disputatae de veritate

Eine ungleich kürzere Aussage findet sich in den „Quaestiones disputatae de veritate“, welche aus dem ersten Pariser Lehraufenthalt stammen, also auf die Jahre 1256 bis 1259 zu datieren sind, wobei der im Folgenden interessante Abschnitt in das dritte Jahr dieser Lehrtätigkeit zu verorten ist, also in das Studienjahr 1258/59.¹²⁵ In einem Artikel¹²⁶ handelt Thomas über die Bestätigung im Guten und beruft sich dabei auf Maria als Präzedenzfall,

121 In III Sent. d. 3, q. 1, a. 2, qc. 2 ad 3 (ed. Moos III, 108, 59).

122 Vgl. In III Sent. d. 3, q. 1, a. 2, qc. 2 ad 3 (ed. Moos III, 108, 59).

123 In I Sent. d. 17, q. 2, a. 4 ad 3 (ed. Mandonnet I, 424).

124 Vgl. In I Sent. d. 17, q. 2, a. 4 ad 3 (ed. Mandonnet I, 424).

125 Vgl. Torrell, Magister Thomas, 348; in gleicher Weise Weisheipl, Friar Thomas d’Aquino, 362f.

126 Vgl. De Ver. q. 24, a. 9 (ed. Leon. XXII/3, 701–703).

da ihr eine solche Bekräftigung zuteil geworden sei.¹²⁷ Im weiteren Verlauf führt Thomas dies näher aus, indem er ebendiese Bestätigung mit ihrer Gottesmatterschaft begründet, weshalb sie ohne Makel sein musste: „Confirmatio autem in bono beatæ Virgini competebat, quia mater erat divinæ sapientiæ in quam ‚nihil inquinatum incurrit‘ ut dicitur Sapientiæ VII.“¹²⁸ Was genau unter *inquinatum* zu verstehen ist, lässt Thomas an dieser Stelle allerdings offen.

1.2.3 Super Epistolam ad Galatas lectura

Eine hier ebenfalls relevante Aussage findet sich im Kommentar zum Galaterbrief, der auf die Zeit der Lehrtätigkeit in Rom, also die Jahre 1265 bis 1268, datiert wird.¹²⁹ Thomas hält darin die Allgemeinheit der Erbsünde für Männer und Frauen fest. Während dies allerdings bei den Männern wegen der Sonderstellung Christi nicht uneingeschränkt gilt, gibt es bei den Frauen keine Ausnahme¹³⁰ – damit aber, so legt es sich nahe, auch wenn Thomas den Schluss selbst nicht explizit zieht, nicht einmal für Maria.¹³¹

1.2.4 Compendium Theologiae

Das so genannte „Compendium Theologiae“, eine an seinen Schüler Reginald von Piperno († um 1285–1295)¹³² gerichtete Zusammenfassung der Glaubenslehre, ist eine auf drei Hauptteile, folgend den göttlichen Tugenden, konzipierte, allerdings unvollendet gebliebene Schrift des Thomas von Aquin.¹³³ Umstritten ist die Datierung, für die sich zwei Optionen bieten, welche Hans Louis Fäh in seiner Ausgabe aus den 60er Jahren des letzten Jahrhunderts vorstellte, ohne sich für eine davon zu entscheiden: Denkbar sei sowohl die Lehr-

127 Vgl. De Ver. q. 24, a. 9 s.c. 1 (ed. Leon. XXII/3, 702).

128 De Ver. q. 24, a. 9 ad 2 (ed. Leon. XXII/3, 703).

129 Vgl. Torrell, Magister Thomas, 354.

130 Vgl. Super Ep. ad Gal. c. 3, lect. 6 (ed. Marietti, 601, 158); wörtlich lautet die Stelle: „*Virum de mille unum reperi, scilicet Christum, qui esset sine omni peccato, mulierem autem ex omnibus non inveni, quae omnino a peccato immunis esset, ad minus originali, vel veniali.*“ (ebd.).

131 Von einer solchen Ausnahme für Maria sprechen zwar einige Handschriften, die Stellen gelten aber gemeinhin als nicht authentisch und sind daher nur im kritischen Apparat angeführt: „*excipitur purissima et omni laude dignissima Virgo Maria*“ (Super Ep. ad Gal. c. 3, lect. 6 (ed. Marietti, 601, 158)) – der Herausgeber unterstreicht dies: „*Et luce clarior est D. Thomam minime huius fuisse sententiae quam millies in sua doctrina impugnat.*“ (ebd. FN 1).

132 Vgl. Tenge-Wolf, Art. Reginald v. Priverno, 971.

133 Vgl. Torrell, Magister Thomas, 362.

tätigkeit in Rom, also die Jahre 1265 bis 1268, als auch die Zeit in Neapel, also die Jahre 1272 bis 1273.¹³⁴ Für die erste Option entscheidet sich Horst, indem er die Jahre 1265 bis 1267 als Abfassungszeit nennt.¹³⁵ Weisheipl dagegen spricht sich für die spätere Datierung aus und verortet die Entstehung in die Jahre 1269 bis 1273.¹³⁶ Einen Mittelweg wählt Torrell, der den ersten Teil in die römische Zeit, also die Jahre 1265 bis 1267 datiert, den zweiten, unvollendeten Teil aber in die 70er Jahren in Neapel verortet.¹³⁷

Maria war, so betont Thomas gleich zu Beginn, frei von jeder persönlichen Sünde, und zwar „non tantum mortalis sed etiam uenialis“¹³⁸. Nach einem Verweis auf Hld 4,7 ergänzt er: „Nec solum a peccato actuali immunis fuit, sed etiam a peccato originali speciali priuilegio mundata.“¹³⁹ Handelt es sich hierbei um eine immakulistische Äußerung des Aquinaten? Dies muss wohl verneint werden. Zwar ließe das hier zweimal verwendete Adjektiv *immunis* die Vorstellung einer Freiheit von Anfang an grundsätzlich zu, doch sprechen zwei Sachverhalte für die ebenfalls mögliche Lesart einer Freiheit nach einer vorausgehenden Reinigung: Zum einen spezifiziert Thomas die zuvor genannte Freiheit durch die Partizipialkonstruktion „speciali privilegio mundata“¹⁴⁰; das dabei verwendete Verb *mundare* spricht klar für eine vorausgegangene Reinigung, nicht für eine Bewahrung von Anfang an, damit aber auch für eine zumindest kurze Zeit in der Erbsünde. Zum anderen erläutert Thomas selbst diese Konstruktion mit den Worten: „Oportuit siquidem ut cum peccato originali conciperetur“¹⁴¹. Der Grund hierfür liegt in ihrer leiblichen Zeugung, zudem hätte sie sonst nicht der Erlösung bedurft. Erneut kann er zusammenfassen: „Est ergo tenendum quod cum peccato originali concepta fuit, sed ab eo quodam speciali modo purgata fuit“¹⁴², wobei das verwendete Verb *purgare*, das eine ähnliche Bedeutung wie *mundare* besitzt, die oben davon abgeleitete Deutung im Sinn einer Reinigung untermauert.¹⁴³

Auch hier verweist Thomas auf die Heiligungen des Jeremia und Johannes des Täuflers im Mutterleib, die aus Gründen der Angemessenheit *a fortiori* auch Maria zuzubilligen sei. Ihre Heiligung sei in jedem Fall nach der Beseelung und vor der Geburt erfolgt – im Vergleich zu den beiden zuvor Genann-

134 Vgl. Fäh, Einleitung, 6.

135 Vgl. Horst, Dogma und Theologie, 8.

136 Vgl. Weisheipl, Friar Thomas d'Aquino, 387.

137 Vgl. Torrell, Magister Thomas, 362f.

138 Comp. I, 224 (ed. Leon. XLII, 175).

139 Comp. I, 224 (ed. Leon. XLII, 175).

140 Comp. I, 224 (ed. Leon. XLII, 175).

141 Comp. I, 224 (ed. Leon. XLII, 175).

142 Comp. I, 224 (ed. Leon. XLII, 175).

143 Vgl. Comp. I, 224 (ed. Leon. XLII, 175).

ten handle es sich allerdings um eine „*sanctificatio amplior*“¹⁴⁴. Worin besteht aber die Besonderheit ihrer Heiligung, verglichen mit denen von Jeremia und Johannes? Der ausschlaggebende Punkt ist die Fähigkeit zur Sünde: Während Maria keine persönliche Sünde begangen hat, kann bei jenen nicht ausgeschlossen werden, dass sie zumindest lässlich gesündigt haben.¹⁴⁵ Der Unterschied zu ihrem Sohn liegt in der Rolle des *fomes*: Während dieser in Christus nicht vorhanden war, da er frei von der Erbsünde war, blieb der *fomes* in Maria, die in der Erbsünde empfangen wurde, dem Wesen nach zurück; da er aber gebunden war, war sie zu keiner Sünde fähig.¹⁴⁶

Thomas spricht sich also auch im „*Compendium Theologiae*“ für eine Empfängnis Mariens in der Erbsünde und eine Heiligung im Mutterleib aus, wie sie Jeremia und Johannes zuteil wurde. Einen wesentlichen Unterschied zu deren Heiligungen bildet aber die Rolle des *fomes*, der bei Maria zwar vorhanden, allerdings gebunden war, sodass sie zu keiner Sünde fähig war, während jenen die Freiheit von persönlicher Schuld nicht zugebilligt werden kann.¹⁴⁷

1.2.5 *Quaestiones disputatae de malo*

Eine ebenfalls interessante Äußerung findet sich in den „*Quaestiones disputatae de malo*“, deren Datierung in der Forschung Probleme bereitet: Während Weisheipl eine Datierung auf die Jahre 1266 bis 1267,¹⁴⁸ also auf die Zeit in Rom, vorschlägt, plädiert Torrell für die Zeit in Paris, also die Jahre 1269 bis 1271.¹⁴⁹

Im Kontext der Abhandlung über die Weitergabe der Erbsünde¹⁵⁰ streift Thomas auch die Frage, ob die Heiligkeit Mariens notwendig war, um die Empfängnis Jesu frei von der Erbsünde zu halten. Die Frage selbst, die Thomas verneint, weil die Weitergabe der Erbsünde an die fleischliche Empfängnis aus dem Samen des Mannes gebunden ist, ist hier nur bedingt von Interesse.¹⁵¹ Umso mehr sei darauf verwiesen, dass Thomas auch hier die Freiheit Mariens von der Erbsünde stets auf eine *purgatio*, also eine Reinigung zurückführt; eine solche setzt aber voraus, dass sie zuvor in der Erbsünde empfangen war, von der sie dann in ebendieser Reinigung befreit wurde.¹⁵²

144 Comp. I, 224 (ed. Leon. XLII, 175).

145 Vgl. Comp. I, 224 (ed. Leon. XLII, 175).

146 Vgl. Comp. I, 224 (ed. Leon. XLII, 175f).

147 Vgl. hierzu auch Horst, *Dogma und Theologie*, 8f sowie Hoffmann, *Kommentar*, 545.

148 Vgl. Weisheipl, *Friar Thomas d' Aquino*, 363.

149 Vgl. Torrell, *Magister, Thomas*, 350.

150 Vgl. *De Malo* q. 4 (ed. Leon. XXIII, 103–128).

151 Vgl. *De Malo* q. 4, a. 7 co. (ed. Leon. XXIII, 124).

152 Vgl. *De Malo* q. 4, a. 7 arg. 6 (ed. Leon. XXIII, 124) sowie *De Malo* q. 4, a. 7 ad 6 (ed. Leon. XXIII, 125).

1.2.6 Quaestiones de quolibet

Eine weitere einschlägige Belegstelle bildet eine Erörterung in den „Quaestiones de quolibet“, die in die zweite Phase der Pariser Lehrtätigkeit datiert wird,¹⁵³ entweder in den Advent 1270¹⁵⁴ oder die Fastenzeit 1272.¹⁵⁵ Es handelt sich um die Frage, ob das Fest der Empfängnis Mariens gefeiert werden dürfe.¹⁵⁶

Ein Anlass das Fest zu feiern wäre an sich nur gegeben, wenn es sich um eine Empfängnis ohne Erbsünde gehandelt hätte. Dabei ergibt sich allerdings das bekannte Problem: Auf der einen Seite ist ihre unbefleckte Empfängnis anzunehmen, da Maria nur so für Christus eine würdige Mutter gewesen wäre;¹⁵⁷ auf der anderen Seite ist die Freiheit von der Erbsünde alleiniges Privileg Christi.¹⁵⁸

Thomas hält sich dabei an das zweite Argument: Maria zog sich durch ihre Abstammung von Adam die Erbsünde zu. Sie hat, so betont er unter Zitation des einschlägigen Verses aus dem Römerbrief, wie alle Menschen in Adam gesündigt und bedurfte so der Erlösung. Allerdings wurde sie vor ihrer Geburt geheiligt.¹⁵⁹

Genau darin liegt der Anlass für eine unterschiedliche Praxis in der Feier des genannten Festes: Während die Kirche von Rom die Feier ablehnt, da die Empfängnis in der Erbsünde erfolgte, gibt es in anderen Kirchen die durchaus legitime Praxis, das Fest zu feiern, allerdings nur insofern sie die Feier der Empfängnis im Sinn einer Heiligung begehen, auch wenn der Name des Festes eine andere Deutung nahelegt.¹⁶⁰

Auch hier spricht sich Thomas für eine Empfängnis in der Erbsünde aus, umschreibt aber den Zeitpunkt der Heiligung etwas näher: Zwar gelte „tempus ignoratur“¹⁶¹, doch rechtfertigt er die Praxis derjenigen, die das Fest der Empfängnis begehen, indem er eingesteht, dass die Heiligung gemeinhin recht bald nach der Beseelung terminiert werde: „[C]reditur enim quod cito post conceptionem et anime infusionem fuerit sanctificata“¹⁶². Die Feier des

153 Vgl. Torrell, *Magister Thomas*, 351.

154 Vgl. Horst, *Dogma und Theologie*, 9.

155 Vgl. Weisheipl, *Friar Thomas d'Aquino*, 367 sowie Horst, *Diskussion*, 7.

156 Vgl. Quodl. VI, q. 5, a. 1 (ed. Leon. XXV/2, 302f).

157 Vgl. Quodl. VI, q. 5, a. 1 arg. un. (ed. Leon. XXV/2, 302).

158 Vgl. Quodl. VI, q. 5, a. 1 s.c. (ed. Leon. XXV/2, 302).

159 Vgl. Quodl. VI, q. 5, a. 1 co. (ed. Leon. XXV/2, 302).

160 Vgl. Quodl. VI, q. 5, a. 1 co. (ed. Leon. XXV/2, 302).

161 Quodl. VI, q. 5, a. 1 co. (ed. Leon. XXV/2, 302).

162 Quodl. VI, q. 5, a. 1 co. (ed. Leon. XXV/2, 302); die neueren Bände der kritischen Thomas-Ausgabe verwenden von der heutigen Standardorthographie des Lateinischen abweichende, zeitgenössische Schreibweisen, wie bspw. das hier genannte „anime“; insofern es sich dabei um keine Fehler handelt, werden diese Formen nicht mit „[sic!“ markiert.

Festes, so Thomas, sei also grundsätzlich legitim, sofern das Festgeheimnis in rechter Weise verstanden werde.¹⁶³

1.2.7 Summa Theologiae

Die ausführlichste und sicherlich am meisten rezipierte Darstellung seiner Lehre zur vorliegenden Frage findet sich in der „Summa Theologiae“, die Thomas 1265/1266 zu schreiben begann. Die Abfassung des hier relevanten dritten Teils erfolgte in Neapel, und zwar vom Winter 1271/72 bis zum 6. Dezember 1273, also jenem Tag, an dem er die Arbeit an seinem gesamten Werk abrupt einstellte.¹⁶⁴

Die einschlägigen Abhandlungen finden sich in der 27. Quaestion des dritten Teils, in der Thomas von der Heiligung Mariens handelt.¹⁶⁵ Zunächst fragt er, ob diese Heiligung im Leib ihrer Mutter, also vor ihrer Geburt, erfolgte. Auch hier beruft er sich auf Johannes den Täufer und Jeremia, denen eine solche Heiligung zuteil wurde, sodass trotz des fehlenden biblischen Belegs für Maria mit Blick auf ebendiese beiden Heiligen vernünftigerweise – viermal findet sich das Adverb *rationabiliter* im *corpus articuli*¹⁶⁶ – anzunehmen sei, dass auch ihr diese besondere Gnade gewährt wurde.¹⁶⁷

Wann genau vor der Geburt erfolgte also ihre Heiligung? Thomas versucht sich dem Zeitpunkt anzunähern, indem er in einem zweiten Schritt fragt, ob dies vor der Beseelung der Fall war, was er als völlig undenkbar ablehnt, zum einen da die Seele das Objekt der Heiligung ist, sodass vor deren Eingießung eine Heiligung nicht erfolgt sein konnte, zum anderen da sie sonst in keiner Weise die Erbsünde gehabt hätte und so nicht der Erlösung bedürft hätte.¹⁶⁸ Dies sei aber aus soteriologischen Gründen unmöglich: „[S]i nunquam anima Beatae Virginis fuisset contagio originalis peccati inquinata, hoc derogaret dignitati Christi, secundum quam est universalis omnium Salvator.“¹⁶⁹ Vielmehr zog sich, so folgert Thomas, Maria die Erbsünde zu, wurde aber vor der Geburt davon gereinigt.¹⁷⁰

Dass die Heiligung nicht schon vor der Beseelung erfolgte, ergibt sich für Thomas auch aus der Reihenfolge, dass der Mensch erst aus Leib und

163 Vgl. hierzu auch Horst, Dogma und Theologie, 9f.

164 Vgl. Torrell, Magister Thomas, 347f sowie Weisheipl, Friar Thomas d’Aquino, 360–362 und Eschmann, Catalogue, 386–388.

165 Vgl. S.Th. III, q. 27 (ed. Leon. XI, 288–301).

166 Vgl. S.Th. III, q. 27, a. 1 co. (ed. Leon. XI, 289); vgl. hierzu auch Torrell, Le Christ, 43f.

167 Vgl. S.Th. III, q. 27, a. 1 co. (ed. Leon. XI, 289).

168 Vgl. S.Th. III, q. 27, a. 2 co. (ed. Leon. XI, 290).

169 S.Th. III, q. 27, a. 2 ad 2 (ed. Leon. XI, 290).

170 Vgl. S.Th. III, q. 27, a. 2 ad 2 (ed. Leon. XI, 290).

Seele zusammengesetzt sein müsse, bevor die Heiligung überhaupt erfolgen könne, wie sich an einer alttestamentlichen Typologie zeigt: Erst sei das Bundeszelt vollendet worden, dann habe Gott es mit seinem Glanz erfüllt (vgl. Ex 40,31f).¹⁷¹ Da sie also nicht vor der Beseelung geheiligt wurde, musste dies danach der Fall gewesen sein: „Unde relinquitur quod sanctificatio Beatae Virginis fuerit post eius animationem.“¹⁷²

Die Feier der Empfängnis Mariens, wie sie bei einigen Kirchen Brauch ist,¹⁷³ ist somit missverständlich, da nicht, wie es der Titel insinuiert, die Heiligkeit ihrer Empfängnis begangen wird, sondern lediglich ihre generelle Heiligung *in utero*, deren Zeitpunkt aber unklar, auf jeden Fall aber nach der Beseelung zu verorten ist.¹⁷⁴

Im dritten Artikel wirft Thomas die Frage auf, ob in Maria dennoch der *fomes*, also der Hang zum Bösen, zurückblieb. Hier ist auf die aus dem Sentenzenkommentar bekannte gestufte Heiligung Mariens einzugehen.¹⁷⁵ Die bislang angesprochene Heiligung im Mutterleib, also die *sanctificatio prima*, bildet dabei die erste Stufe, auf die als zweites die Heiligung bei der Empfängnis ihres Sohnes folgt, während die dritte Stufe ihre Vollendung im Himmel darstellt; diese bauen aufeinander auf und bringen eine je höhere Form der Heiligung mit sich.¹⁷⁶ Diese Vorstellung einer gestuften Heiligung greift Thomas bei der Frage nach dem *fomes* auf: Im Mutterleib wurde Maria zwar von der schuldhaften Komponente der Erbsünde befreit, nicht aber vom *fomes*, der gebunden, also unschädlich, zurückblieb: „[P]er sanctificationem in utero non fuit sublatus Virgini fomes secundum essentiam, sed remansit ligatus“¹⁷⁷. Erst bei der Inkarnation wurde sie endgültig von ihm befreit.¹⁷⁸

Eng damit verbunden ist die Frage, ob Maria jemals eine persönliche Sünde beging. Dies lehnt Thomas ab, da es ihre Würde als Gottesmutter schmälern würde und zugleich davon auszugehen ist, dass sie auf ebendiese Aufgabe vorbereitet wurde.¹⁷⁹ Sie war nicht einmal zur Sünde fähig, da bis zur Empfängnis ihres Sohnes der *fomes* gebunden war und zugleich jeder etwaig zurückgebliebene Hang zum Bösen durch die göttliche Vorsehung gehindert wurde.¹⁸⁰ Bei der zweiten Heiligung wurde der *fomes* auch dem

171 Vgl. S.Th. III, q. 27, a. 2 s.c. (ed. Leon. XI, 290).

172 S.Th. III, q. 27, a. 2 co. (ed. Leon. XI, 290).

173 Vgl. S.Th. III, q. 27, a. 2 arg. 3 (ed. Leon. XI, 290).

174 Vgl. S.Th. III, q. 27, a. 2 ad 3 (ed. Leon. XI, 290).

175 Vgl. In III Sent. d. 3, q. 1, a. 2, qc. 3 co. (ed. Moos III, 108f, 61f).

176 Vgl. S.Th. III, q. 27, a. 5 ad 2 (ed. Leon. XI, 297f); vgl. hierzu auch S.Th. III, q. 27, a. 3 ad 3 (ed. Leon. XI, 293).

177 S.Th. III, q. 27, a. 3 co. (ed. Leon. XI, 293).

178 Vgl. S.Th. III, q. 27, a. 3 co. (ed. Leon. XI, 293).

179 Vgl. S.Th. III, q. 27, a. 4 co. (ed. Leon. XI, 296).

180 Vgl. S.Th. III, q. 27, a. 4 ad 1 (ed. Leon. XI, 296).

Wesen nach von ihr genommen, sodass sie endgültig der Sünde unfähig war. Bei ihrer dritten Heiligung, der Verherrlichung im Himmel – der Wortlaut „quando in gloriam est assumpta“¹⁸¹ zeigt, dass Thomas von einer leiblichen Aufnahme in den Himmel ausging¹⁸² –, wurde sie von allem restlichen Übel befreit – gemeint sind die mit der Erbsünde einhergehenden Folgen wie der Tod, die sie sich zugezogen hatte und die ihr trotz der Reinigung *in utero* geblieben waren.¹⁸³

Wie eingangs dargelegt, wurden neben Maria auch Johannes der Täufer und Jeremia einer Heiligung im Mutterschoß gewürdigt. Dies ist allerdings, so hält Thomas fest, eine derartige Ausnahme, dass aus dem Schweigen der heiligen Schrift über andere Fälle geschlossen werden kann, dass weitere Heiligungen dieser Art nicht erfolgten.¹⁸⁴ Zugleich ist bei diesen dreien nochmal eine Differenzierung vorzunehmen, durch die Maria ihnen an Erhabenheit vorgeordnet ist, insofern nur Maria von jeder persönlichen Sünde freibleib, während dies bei den anderen beiden nur von Todsünden gilt.¹⁸⁵

Neben dieser systematischen Entfaltung lehrt Thomas noch an anderen Stellen der „Summa Theologiae“ die Empfängnis Mariens in der Erbsünde. So schreibt er: „[C]aro Virginis concepta fuit in originali peccato“¹⁸⁶; ebenso hält er fest: „Beata Virgo fuit in originali concepta“¹⁸⁷. Implizit scheint diese Lehre zudem auf, wenn er von einer Reinigung Mariens zur Vorbereitung auf die Empfängnis ihres Sohnes spricht, insofern dies eine voraufgehende Befleckung voraussetzt,¹⁸⁸ oder wenn er betont, dass alle Menschen, von Christus abgesehen, sich die Erbsünde zuzogen.¹⁸⁹

Maria wurde also, so lässt sich die Lehre des Aquinaten aus der „Summa Theologiae“ zusammenfassen, in der Erbsünde empfangen, zu einem nicht näher bestimmbareren Zeitpunkt zwischen Beseelung und Geburt aber davon gereinigt, wobei der *fomes*, wenn auch gebunden, zurückblieb. Bei der Inkarnation wurde dieser dann gänzlich von ihr genommen, bei ihrer Aufnahme

181 S.Th. III, q. 27, a. 5 arg. 2 (ed. Leon. XI, 297).

182 Diese im 20. Jahrhundert zum Dogma erhobene Lehre wird von Thomas zwar nirgends systematisch entfaltet, an dieser und einigen anderen Stellen aber genannt beziehungsweise vorausgesetzt (vgl. Hoffmann, Kommentar, 559f sowie bspw. In III Sent. d. 3, q. 1, a. 2, qc. 3 co. (ed. Moos III, 108, 61), S.Th. III, q. 27, a. 1 co. (ed. Leon. XI, 289) und S.Th. III, q. 83, a. 5 ad 8 (ed. Leon. XII, 282).

183 Vgl. S.Th. III, q. 27, a. 5 ad 2 (ed. Leon. XI, 297f); vgl. hierzu auch S.Th. III, q. 14, a. 3 ad 1 (ed. Leon. XI, 182) sowie Hoffmann, Kommentar, 560.

184 Vgl. S.Th. III, q. 27, a. 6 co. (ed. Leon. XI, 299).

185 Vgl. S.Th. III, q. 27, a. 6 ad 1 (ed. Leon. XI, 299).

186 S.Th. III, q. 14, a. 3 ad 1 (ed. Leon. XI, 182).

187 S.Th. III, q. 31, a. 8 ad 2 (ed. Leon. XI, 332).

188 Vgl. bspw. S.Th. I-II, q. 81, a. 5 arg. 3 (ed. Leon. VII, 92) oder S.Th. III, q. 32, a. 4 ad 1 (ed. Leon. XI, 337).

189 Vgl. S.Th. I-II, q. 81, a. 3 co. (ed. Leon. VII, 90).

in den Himmel wurde sie schließlich auch von den Folgen der Erbsünde befreit. Die Bindung des *fomes*, unterstützt durch die göttliche Vorsehung, beziehungsweise dessen spätere Wegnahme sorgten dafür, dass sie ihr ganzes Leben hindurch frei von jeder persönlichen Sünde blieb.

1.2.8 In Psalmos expositio

Nur selten wurde, wie Horst anmerkt, im Kontext dieser Frage auf die Stellen aus dem Kommentar zu den Psalmen hingewiesen.¹⁹⁰ Dieser wird wegen des abrupten Endes gemeinhin auf die Lehrtätigkeit in Neapel in den Jahren 1272/73 datiert.¹⁹¹

In der Auslegung zu Ps 14 (13),³ deutet Thomas die Worte „non est qui faciat bonum, non est usque ad unum“ im Sinn einer Ausnahme für Christus, nicht aber für Maria: „*Usque ad unum, idest Christum, quia ipse solus nec peccatum contractum habuit, nec commissum. Beata virgo habuit contractum peccatum*“¹⁹². Hierzu ist zweierlei anzumerken: Auch wenn in der mariologischen Aussage das Attribut *originale* nicht ausdrücklich steht, ist dennoch klar, dass Thomas hier die Erbsünde meint. Zum einen findet sich nämlich an keiner Stelle bei ihm die Aussage, Maria habe eine persönliche Sünde begangen, zum anderen zeigt es der Sprachgebrauch, da *peccatum contrahere* das Zuziehen der Erbsünde meint,¹⁹³ während das Begehen persönlicher Schuld etwa durch *peccatum committere* ausgedrückt wird – wie es sich in der Gegenüberstellung der Verben in der vorausgegangenen christologischen Aussage findet. Zudem sei darauf hingewiesen, dass Thomas in philologischer Hinsicht irrt, denn die Wendung *usque ad unum* meint im klassischen Latein gerade nicht eine einzige Ausnahme, sondern vielmehr die absolute Ausnahmslosigkeit, was seine ganze Auslegung der Stelle hinfällig macht.¹⁹⁴

Ebenfalls erklärungsbedürftig, doch in der Gesamtheit des Werkes unmissverständlich, sind zwei weitere Passagen; dort schreibt Thomas zum einen zu Ps 15 (14): „[I]n Christo et in Virgine Maria nulla omnino macula

¹⁹⁰ Vgl. Horst, *Dogma und Theologie*, 10.

¹⁹¹ Vgl. Torrell, *Magister Thomas*, 355 sowie Eschmann, *Catalogue*, 394, Horst, *Dogma und Theologie*, 10 und Weisheipl, *Friar Thomas d'Aquino*, 368f.

¹⁹² In Ps. 13,2 (ed. Vivès XVIII, 291, 1).

¹⁹³ Thomas schreibt bspw. in den „*Quaestiones disputatae de malo*“: „*Peccatum originale contrahit anima ex unione ad carnem.*“ (De Malo q. 4, a. 4 s.c. 1 (ed. Leon. XXIII, 116)).

¹⁹⁴ Vgl. Menge-Burkard-Schauer, *Lehrbuch der lateinischen Syntax und Semantik*, 254 (§ 201, 1k). In diesem Sinn bietet auch die Einheitsübersetzung den Text: „da ist keiner, der Gutes tut“; noch deutlicher ist die alte Einheitsübersetzung: „keiner tut Gutes, auch nicht ein Einziger“ (EÜ 1980).

fuit¹⁹⁵; zum anderen erklärt er im Kommentar zu Ps 19 (18) über Maria: „*quae nullam habuit obscuritatem peccati*“¹⁹⁶. Auch wenn in beiden Fällen die verneinte Sündhaftigkeit nicht näher spezifiziert wird, ist der Sinn – also die Freiheit von persönlicher Schuld, nicht aber die Empfängnis ohne Erbsünde – aus dem Gesamtduktus des Werkes unstrittig: So vertritt Thomas etwa in den Ausführungen zu Ps 46 (45) seine Lehre, also auf der einen Seite die Heiligung *in utero*, welche er explizit nach der Beseelung verortet, auf der anderen Seite die Freiheit von jeder persönlichen Sünde, was sie von den anderen Heiligen unterscheidet, die einer Heiligung im Mutterleib gewürdigt worden waren.¹⁹⁷ Auch bei der Auslegung von Ps 51 (50) betont er erneut die Einmaligkeit der Erbsündenfreiheit Christi: „[O]mnes praeter Christum concipiuntur in originali.“¹⁹⁸

1.2.9 Expositio super Pater Noster

Auf eine Stelle in seiner Predigt zum „Vater unser“, welche in die Fastenzeit des Jahres 1273 datiert wird,¹⁹⁹ sei ebenfalls hingewiesen. Im Kontext der Bitte um Vergebung der Sünden hält Thomas fest, dass bezüglich der Allgemeinheit der Sünde zwei Ausnahmen zu machen sind, nämlich Christus und seine Mutter, wobei er als Beleg für letztere die Aussage des Augustinus²⁰⁰ heranzieht, über Sünden dürfe bei Maria nicht gesprochen werden.²⁰¹ Wie ihre Freiheit von der Sünde – Thomas schreibt: „*in qua nullum peccatum fuit*“²⁰² – auszulegen ist, bleibt jedoch offen: Grundsätzlich denkbar wäre eine Bewahrung vor der Erbsünde von Anfang an, ebenso eine Reinigung *in utero*, wie Thomas sie sonst vertreten hatte. Ebenso möglich wäre aber auch, dass Thomas hier gar nicht von der Erbsünde handelt, sondern von persönlichen Sünden, insofern er genau davon im folgenden Satz spricht.²⁰³ In diesem Fall ginge es nur darum, die Freiheit Mariens von jeder persönlichen Sünde zu konstatieren, wie Thomas sie nahezu in allen Werken vertritt.

195 In Ps. 14,2 (ed. Vivès XVIII, 294, 2).

196 In Ps. 18,6 (ed. Vivès XVIII, 329, 3).

197 Vgl. In Ps. 45,6 (ed. Vivès XVIII, 516, 4).

198 In Ps. 50,7 (ed. Vivès XVIII, 545, 3).

199 Vgl. Torrell, *Magister Thomas*, 379 sowie Weisheipl, *Friar Thomas d’Aquino*, 401.

200 Vgl. *Aug., nat. et grat.* 36,42 (CSEL 60, 263f).

201 Vgl. *Exp. super Pater noster*, pet. 5 (ed. Marietti, 231, 1082).

202 *Exp. super Pater noster*, pet. 5 (ed. Marietti, 231, 1082).

203 Vgl. *Exp. super Pater noster*, pet. 5 (ed. Marietti, 231, 1082).

1.2.10 *Expositio super Salutationem Angelicam*

Eine der sicherlich am meisten diskutierten Äußerungen findet sich in der „*Expositio super Salutationem Angelicam*“²⁰⁴, da sie eine immakulistische Position nahelegen scheint. Das Gewicht dieser Stelle steigt je nach Datierung der Schrift: Wird sie, wie bisweilen geschehen, als Fastenpredigt aus dem Jahr 1273 angesehen, könnte es sich um die letzte Äußerung des Aquinaten zu dieser Frage handeln, was bisweilen als Indiz für einen Sinneswandel des Thomas in dieser Frage gewertet wurde.²⁰⁵

Thomas schreibt darin: „*Ipsa enim purissima fuit et quantum ad culpam, quia nec originale, nec mortale, nec veniale peccatum incurrit.*“²⁰⁶ Dies steht seiner sonstigen Lehre entgegen, weil Thomas die hier für Maria verneinte Wendung *peccatum originale incurrere* sonst für einen Sachverhalt verwendet, den er Maria explizit zuspricht.²⁰⁷ Liegt hier eine Sinnesänderung des Aquinaten vor? Hierzu ist dreierlei zu erwägen, zunächst die Frage nach der Textkritik:²⁰⁸ Der zitierte Text, entnommen der kritischen Ausgabe des italienischen Vinzentiners Giovanni Felice Rossi (1905–1987)²⁰⁹, ist keineswegs unumstritten. Dies wird bereits daran deutlich, dass Rossi sich nicht nur gegen eine Reihe von Textvarianten, die er im kritischen Apparat aufführt, für die Wendung „*nec originale (...) peccatum incurrit*“²¹⁰ entscheidet, sondern zudem der Rechtfertigung seiner präferierten Lesart ein eigenes Kapitel in der Einführung widmet, in dem er einräumt, dass viele neuere Ausgaben statt *nec originale* die Wendung *ipsa Virgo* anführten. Dies lehnt er aber ab, da zum einen die Mehrzahl der älteren Handschriften die Wendung *nec originale* enthielten, zum anderen aber die Doppelung des *ipsa* in den neueren

204 Die Textgrundlage bildet die kritische Ausgabe von Rossi; aufgrund der textkritischen Probleme werden zum Vergleich aber auch andere Editionen herangezogen. Zu dieser Schrift sowie den mariologischen Implikationen vgl. auch den Aufsatz Giustiniani, Pasquale: *Le prediche sull’Ave Maria di San Tommaso d’Aquino*. In: Liccardo, Giovanni; Ruotolo, Franco; Tanzarella, Sergio (Hgg.): *XVI Centenario del Concilio di Capua 392–1992. Atti del Convegno Internazionale di studi Mariologici*. Capua 19–24 Maggio 1992. S. 459–498.

205 Vgl. Horst, *Dogma und Theologie*, 10.

206 *Expos. super Salut. Angel.* (ed. Rossi 32).

207 Vgl. bspw. „*nec etiam in ipso instanti infusionis, ut scilicet per gratiam tunc sibi infusam conservaretur, ne culpam originale incurreret.*“ (In III Sent. d. 3, q. 1, a. 1, qc. 2 co. (ed. Moos III, 99, 27)) oder „*uidetur quod ex hoc non incurrat reatum alicuius pene.*“ (De Malo q. 5 a. 1 arg. 12 (ed. Leon. XXIII, 130).

208 Die Einordnung der Schrift als authentisches Werk des Aquinaten war zwar lange Zeit unstritten, gilt aber inzwischen als gesichert (vgl. Rossi, *Introductio*, 7–11; vgl. hierzu auch Torrell, *Magister Thomas*, 370).

209 Vgl. Vernaschi, *The Collegio Alberoni*, 72.

210 *Expos. super Salut. Angel.* (ed. Rossi 32).

Ausgaben (*Ipsa enim (...), quia ipsa Virgo*) dem lateinischen Sprachgebrauch widerspreche.²¹¹

Hierzu ist jedoch anzumerken, dass die kritische Ausgabe von Rossi aus dem Jahr 1931 stammt und der einschlägige Band der „Editio Leonina“ noch nicht erschienen ist.²¹² Gleichzeitig ist zu konstatieren, dass sämtliche jüngere Ausgaben sich für die von Rossi abgelehnte Lesart entschieden, etwa die von Marietti²¹³ oder die für den Index Thomisticus vorbereitete Edition²¹⁴. Im Gegensatz dazu setzt sich Eschmann in seinem Werkskatalog ausdrücklich für die Authentizität des Passus *nec originale* ein, jedoch unter Berufung auf Rossi.²¹⁵ Von den Drucken des 19. Jahrhunderts entscheidet sich die Parma-Ausgabe aus dem Jahr 1865 ebenfalls dafür,²¹⁶ während die Vivès-Ausgabe aus dem Jahr 1889 die einschlägige Passage zusätzlich zu der Wendung *ipsa Virgo* enthält, allerdings in der Fußnote auf das Fehlen des *originale* in der Parma-Ausgabe verweist.²¹⁷ Eine kurz vor der Edition von Rossi erschienene Ausgabe enthält den Passus ebenfalls nicht.²¹⁸ Mit anderen Worten: Die textliche Grundlage ist mehr als unklar. Erschwerend kommt hinzu, dass es sich bei der gesamten Schrift lediglich um eine „Reportatio“, also eine Mitschrift handelt, die nicht von Thomas autorisiert wurde.²¹⁹ Gewiss wäre es falsch, die Passage aufgrund solcher Überlegungen vollkommen auszuklammern; es sollte aber darauf verzichtet werden, ihre Bedeutung zu überhöhen.²²⁰

Sodann gilt es, inhaltliche Argumente zu erwägen: Es ist evident, dass die oben zitierte Passage in der von Rossi präferierten Lesart eine immakulistische Deutung nahelegt. Der Vollständigkeit halber sei aber darauf verwiesen, dass die vorliegende Predigt auch Aussagen enthält, die sich nahtlos in die bisher skizzierte Lehre des Aquinaten einfügen: Maria habe sich, so ist dort zu lesen, von jeder Sünde ferngehalten, wobei zu differenzieren ist: „Pecca-

211 Vgl. Rossi, *Introductio*, 12–15. Zu weiteren Bestrebungen dieses Autors die immakulistische Lesart des Aquinaten durch textkritische Arbeiten zu untermauern vgl. die diversen Artikel hierzu, etwa ders.: *An textus quidam D. Thomae quem „maculistae“ suum facient genuinus sit*. In: DT(P) 36 (1933), S. 417–428; ders.: *A proposito di testi di S. Tommaso relativi alla dottrina „De B. M. Virginis Conceptione“*. In: DT(P) 57 (1954), S. 280–285; ders.: *L'autenticità dei testi di San Tommaso d'Aquino: „B. V. a peccato originali et actuali immunis fuit“*, „B. Virgo nec originale... peccatum incurrit“ rispettivamente degli anni 1254 e 1273. In: DT(P) 57 (1954), S. 442–466. Zu Rossis Lehre zur Unbefleckten Empfängnis vgl. auch Kapitel 5.3.1.

212 Vgl. das Verzeichnis der Textausgaben bei Torrell, *Magister Thomas*, 370.

213 Vgl. *Expos. super Salut. Angel.* (ed. Marietti, 42, 1120).

214 Vgl. *Expos. super Salut. Angel.* (ed. Index thomisticus 6, 26).

215 Vgl. Eschmann, *Catalogue*, 426.

216 Vgl. *Expos. super Salut. Angel.* (ed. Parma XVI, 134).

217 Vgl. *Expos. super Salut. Angel.* (ed. Vivès XXVII, 201).

218 Vgl. *Expos. super Salut. Angel.* (ed. Mandonnet IV, 459).

219 Vgl. Horst, *Dogma und Theologie*, 11.

220 So bspw. auch Hoffmann, *Kommentar*, 545 oder Mullaney, *Mary Immaculate*, 437, FN 13.

tum enim aut est originale, et de isto fuit mundata in utero; aut mortale aut veniale, et de istis libera fuit.²²¹ Auch hier ist festzuhalten, dass das Verb *mundare* eine voraufgehende Befleckung, also eine Empfängnis in der Erbsünde, voraussetzt. Nur wenig später stellt Thomas in einem Vergleich Maria und Christus gegenüber und betont dabei, dass dieser seine Mutter überrage, da er im Unterschied zu ihr ohne Erbsünde empfangen wurde, auch wenn bei ihrer jeweiligen Geburt beide von der Erbsünde frei waren.²²² Auch in inhaltlicher Hinsicht muss also die These, Thomas vertrete in dieser Schrift einen immaculistischen Standpunkt, hinterfragt werden, da zu der ohnehin textkritisch umstrittenen Passage eben auch Aussagen treten, die die bekannte makulistische Haltung untermauern.²²³

Schließlich ist zu bedenken, dass die späte Datierung auf das Jahr 1273, wie sie etwa von Hoffmann²²⁴, Weisheipl²²⁵ und Horst²²⁶ sowie von Rossi²²⁷ vorgenommen wurde, keineswegs unumstritten ist. So datiert etwa Torrell die Predigt deutlich früher, nämlich in die Zeit der zweiten Pariser Lehrtätigkeit, also zwischen 1268 und 1272,²²⁸ während Eschmann beide Optionen nennt, ohne sich festzulegen.²²⁹

Gewiss mag die eingangs genannte These, die vorliegende Schrift könne als Beleg dafür herangezogen werden, Thomas habe sich am Ende seines Lebens für die immaculistische Lehre entschieden, einiges für sich haben. In diesem Fall muss man jedoch die drei genannten Problemkreise hinsichtlich der Textkritik, der inhaltlichen Spannungen und der unsicheren Datierung im Blick behalten. Wenn allein die Stellschraube der unsicheren Datierung verändert würde, die Schrift also früher, nämlich in die zweite Pariser Lehrperiode, zu datieren wäre, verlöre das Argument in erheblichem Maß an Schlagkraft, da es sich nicht mehr um das letzte Wort des Aquinaten zu dieser Problematik handeln würde, insofern Thomas anschließend noch den dritten Teil der „Summa Theologiae“ verfasst hätte.

Eine interessante These zur Erklärung der in Spannung zur gesamten Schrift stehenden Wendung *nec originale*, deren Authentizität er in Ermangelung des entsprechenden Bandes der „Editio Leonina“ unter Berufung auf die Ausgabe von Rossi durchaus nicht für unwahrscheinlich hält, bietet Torrell: Er versucht das Problem nicht anhand der viel diskutierten Wendung, sondern

221 Expos. super Salut. Angel. (ed. Rossi 28).

222 Vgl. Expos. super Salut. Angel. (ed. Rossi 28f).

223 Vgl. Hoffmann, Kommentar, 545.

224 Vgl. Hoffmann, Kommentar, 545.

225 Vgl. Weisheipl, Friar Thomas d'Aquinas, 402.

226 Vgl. Horst, Dogma und Theologie, 10.

227 Vgl. Rossi, Introductio, 19–21.

228 Vgl. Torrell, Magister Thomas, 370.

229 Vgl. Eschmann, Catalogue, 426.

mit Blick auf das Verb zu lösen: Denkbar sei zum einen, dass dieses nicht in der engen, sonst verwendeten Bedeutung von *incurrere*, sondern eher im Sinn von *committere* zu interpretieren sei.²³⁰ Zum anderen könnte es, da es sich ja nur um eine „Reportatio“ handelt, um einen stenographischen Fehler des Schreibers handeln, der das Verb falsch notiert habe beziehungsweise dem bei der Transkription ein Fehler unterlaufen sei.²³¹ Indem der Fehler so auf die Mitschrift, nicht aber auf die Abschriften späterer Jahrhunderte zurückgeführt wird, entfällt jede Beweisbarkeit der Hypothese durch Varianten des Verbs im kritischen Apparat – ebensolche finden sich dort in der Tat nicht.²³²

1.2.11 Fazit: Die Lehre von der Heiligung Mariens bei Thomas von Aquin

Der Blick auf die Schriften des Aquinaten hat gezeigt, dass sich im Wesentlichen zwei Gruppen von Stellen unterscheiden lassen: Das Gros, darunter vor allem jene Passagen, an denen Thomas die Frage *ex professo* erörtert, zeigt ihn nicht nur in weitgehender Übereinstimmung mit seinen Zeitgenossen, sondern weist auch eine Konstanz über die Jahre hinweg auf: Die Heiligung Mariens – im Sinn einer *sanctificatio prima* – erfolgte keinesfalls vor der Beseelung, sondern zu einem nicht näher bestimmbareren Zeitpunkt *post animationem*, in jedem Fall aber vor der Geburt, wobei der *fomes* dem Wesen nach, wenn auch gebunden, zurückblieb und erst bei der zweiten Heiligung, der Empfängnis ihres Sohnes, von ihr genommen wurde. Bei der dritten Heiligung, ihrer Verherrlichung im Himmel, wurden ihr auch die Folgen der Erbsünde genommen. Im Unterschied zu Johannes und Jeremia, die ebenfalls im Mutterleib geheiligt wurden, war sie von jeder persönlichen Sünde frei, während bei den anderen beiden nur eine Bewahrung vor Todsünden als sicher gelten kann. So vertritt Thomas die Lehre stets, wenn er die Frage dezidiert erörtert,²³³ zudem untermauern auch Aussagen aus anderen Kontexten diese Lesart.²³⁴

Daneben finden sich bei ihm aber auch Stellen, die die gegenteilige Lesart nahelegen; dabei handelt es sich jedoch ausschließlich um Passagen, an denen

230 Vgl. Torrell, *Le Christ*, 46, FN 16.

231 Vgl. Torrell, *Notes et appendices*, 367f, FN 1.

232 Vgl. *Expos. super Salut. Angel.* (ed. Rossi 32).

233 Gemeint sind vor allem die Stellen aus dem dritten Buch des Sentenzenkommentars sowie der theologischen Summe, aber auch aus dem „*Compendium Theologiae*“ sowie der „*Quaestio disputata de quolibet*“, in der Thomas die Frage nach der Feier des Festes erörtert.

234 So etwa die Aussage „*Beata Virgo fuit in originali concepta*“ (S.Th. III, q. 31, a. 8 ad 2 (ed. Leon. XI, 332); vgl. hierzu auch S.Th. III, q. 14, a. 3 ad 1 (ed. Leon. XI, 182).

Thomas sich eher nebenbei zu dieser Frage äußert, indem er in einem anderen Kontext die Thematik nur illustrativ heranzieht, aber eben nicht dezidiert erörtert. Eine prominente Rolle nehmen die beiden Stellen aus dem ersten Buch des Sentenzenkommentars ein, in denen Thomas Maria die höchste Heiligkeit – „*summum puritatis*“²³⁵ – zuspricht²³⁶ beziehungsweise sogar explizit ihre Freiheit von der Erbsünde lehrt.²³⁷ Hinzu kommen die Aussagen, dass sie sich keine sündhafte Verunreinigung zuzog²³⁸ oder wie Christus von jedem Makel frei blieb,²³⁹ sowie die textkritisch umstrittene Stelle aus dem Kommentar zum „*Ave Maria*“.²⁴⁰

1.3 Die Lösung des Dilemmas durch Johannes Duns Scotus

Dieser weitgehende, die Ordensschulen übergreifende Konsens in der Hochscholastik endet mit dem Auftreten des Franziskaners Johannes Duns Scotus²⁴¹, dem es als erstem²⁴² gelang, das alte Dilemma zu lösen, also die vollkommene Heiligkeit Mariens mit ihrer Hereinnahme in das Erlösungswerk zu verbinden – ein Verdienst, das selbst eingefleischte Thomisten wie Réginald Garrigou-Lagrange (1877–1964)²⁴³ ihrem Gegner neidlos zubilligen mussten.²⁴⁴ Scotus stellt zuerst drei Optionen vor, die er grundsätzlich für denkbar hält: Zunächst die vollständige Bewahrung, dass Maria also nie in der Erbsünde war, sodann, dass sie die Sünde nur einen Augenblick hatte, im

235 In I Sent. d. 17, q. 2, a. 4 ad 3 (ed. Mandonnet I, 424).

236 Vgl. In I Sent. d. 17, q. 2, a. 4 ad 3 (ed. Mandonnet I, 424).

237 Vgl. In I Sent. d. 44, q. 1, a. 3 ad 3 (ed. Mandonnet I, 1023).

238 Vgl. De Ver. q. 24, a. 9 ad 2 (ed. Leon. XXII/3, 703).

239 Vgl. In Ps. 14,2 (ed. Vivès XVIII, 294, 2); ebenso In Ps. 18,6 (ed. Vivès XVIII, 329, 3).

240 Vgl. Expos. super Salut. Angel. (ed. Rossi 32).

241 Zur Haltung des Scotus in dieser Frage vgl. Bonnefoy, Jean-Fr.: Duns Scot, défenseur de l'immaculée conception de Marie. In: *VirgIm VII/1*. Rom 1957, S. 172–219, Bormann, Johannes Duns Scotus, 51–58, Gambero, Maria, 297–308, v.a. 303–306, Lamy, L'Immaculée Conception, 336–378, Pompei, L'Immacolata Concezione, 242–244 sowie die Aufsätze Kaup, Julian: Duns Scotus als Vollender der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis. In: Lang, Albert; Lechner, Joseph; Schmaus, Michael (Hgg.): *Aus der Geisteswelt des Mittelalters* (FS Martin Grabmann). 2. Halbband (BGPhThMA, Supplementband III/2), S. 991–1008 und Vogt, Berard: Duns Scotus, Defender of the Immaculate Conception (An historical-dogmatic study). In: *VirgIm VII/1*. Rom 1957, S. 220–240. Zur historischen Entwicklung vgl. Balić, Carlo: *Ioannes Duns et historia Immaculatae Conceptionis*. Rom 1955 sowie ders.: *De significatione interventus Ioannis Duns Scoti in historia dogmatis Immaculatae conceptionis*. In: *VirgIm VII/1*. Rom 1957, S. 51–171.

242 Dennoch konnte auch Scotus an gewisse Traditionen anknüpfen, wobei v.a. sein Lehrer Wilhelm von Ware zu nennen ist (vgl. Emmen, Wilhelm von Ware, 363–394).

243 Vgl. Gilbert, Art. Garrigou-Lagrange, 295.

244 Vgl. Garrigou-Lagrange, *La Mère du Sauveur*, 47.

selben Augenblick aber gereinigt wurde, und schließlich die allgemein verbreitete Ansicht, dass sie nach einer gewissen Zeit gereinigt wurde. Behutsam nähert sich Scotus seiner Entscheidung, indem er erklärt, dass zwar unklar sei, welche dieser drei Optionen verwirklicht wurde, dass aber, sofern nichts dagegenspreche – „si auctoritati Ecclesiae vel auctoritati Scripturae non repugnet“²⁴⁵ –, Maria die höchstmögliche Reinheit zuzusprechen sei.²⁴⁶

Dass Scotus sich auch wirklich für die tatsächliche Realisierung der ersten Option ausspricht und nicht nur deren theoretische Möglichkeit nachweisen wollte, wird kurz darauf deutlich, wenn er Maria die Freiheit von der persönlichen und der Erbsünde zuschreibt – „numquam fuit inimica actualiter ratione peccati actualis, nec forte originaliter ratione peccati originalis“²⁴⁷ –, zugleich aber festhält, dass sie die Sünde gehabt hätte, wenn sie davor nicht bewahrt worden wäre.²⁴⁸

Anders als seine Zeitgenossen lehrt Scotus also keine Reinigung, sondern eine Bewahrung – die Allgemeinheit der Erbsünde sei damit nicht gefährdet, müsse aber spezifiziert werden: Die Befleckung könne nämlich verhindert werden, wenn die Seele durch das „meritum passionis Christi“²⁴⁹ davor bewahrt werde.²⁵⁰

Es fällt auf, dass der allgemein mit Scotus in Verbindung gebrachte Dreischritt *decurit* – *potuit* – *fecit* nirgends ausdrücklich auftaucht²⁵¹ – der Sache nach ist er jedoch durchaus präsent: So ergibt sich das *decurit* aus der Gottesmatterschaft; das *potuit*, also die generelle Möglichkeit, hält er gleich zu Beginn fest und das *fecit* findet sich, wie erwähnt, an späterer Stelle.²⁵²

Scotus bildet so den Endpunkt einer langen Entwicklung: Angefangen bei den noch diffusen Versuchen der Kirchenväter, Maria als Gottesmutter eine besondere Heiligkeit zuzusprechen, woraus sie eine Reinigung unmittelbar vor der Verkündigung schlossen, rückte der Zeitpunkt immer weiter an den Beginn ihres Daseins, bis in der Hochscholastik ein breiter Konsens darüber bestand, die Heiligung zwischen Beseelung und Geburt zu terminieren. Diese Tendenz führte Scotus zu einem Abschluss, indem er nicht mehr von einer Reinigung, sondern von einer Bewahrung spricht, die die Ansteckung der Seele verhinderte, sodass Maria von Beginn an vollkommen rein war; die bis dato noch vertretene, in ihrem Inhalt jedoch immer mehr ausgehöhlt zwei-

245 Duns Scotus, Ord. III, d. 3, q. 1 I B (ed. Vat. IX, 181, 34).

246 Vgl. Duns Scotus, Ord. III, d. 3, q. 1 I B (ed. Vat. IX, 179–181, 28–33).

247 Duns Scotus, Lect. III, d. 18, q. un. (ed. Vat. XXI, 14, 49).

248 Vgl. Duns Scotus, Lect. III, d. 18, q. un. (ed. Vat. XXI, 14, 49).

249 Duns Scotus, Ord. III, d. 3, q. 1 II B (ed. Vat. IX, 189, 50).

250 Vgl. Duns Scotus, Ord. III, d. 3, q. 1 II A (ed. Vat. IX, 184f, 41).

251 Vgl. etwa Balić, *Mediaeval Controversy*, 204.

252 Vgl. Duns Scotus, Lect. III, d. 18, q. un. (ed. Vat. XXI, 14, 49).

te Heiligung bei der Verkündigung konnte Scotus streichen, denn, so merkt Børresen pointiert an, „que resterait-il à purifier?“²⁵³

1.4 Die Rezeption der Lehre des Thomas von Aquin

1.4.1 Von der Scholastik bis zum Konzil von Trient

Damit war der Grundstein für den jahrhundertelangen Streit zwischen Dominikanern und Franziskanern gelegt, wobei sich die Dominikaner an Thomas anschlossen, also die klassische Lehre beibehielten.²⁵⁴ Exemplarisch sei hierfür Thomas von Sutton († um 1315)²⁵⁵ genannt, der die Lehre mit einem lapidaren Verweis auf Thomas begründet: „Doctor dicit quod sic.“²⁵⁶ Verstärkt wurde die Bindung der Dominikaner an Thomas zum einen durch die Erhebung seiner Lehre zur Ordensdoktrin vier Jahre nach seinem Tod,²⁵⁷ zum anderen durch seine Heiligsprechung zehn Jahre später.²⁵⁸

Genügte es bei den Dominikanern, an der klassischen Lehre festzuhalten, so galt es bei den Franziskanern die mit Scotus eingetretene Veränderung zu verarbeiten: Gab es anfangs noch Vertreter der klassischen Lehre, wofür es im Orden ja ebenfalls Autoritäten gab, so wurde bald die neue Lehre gleichsam zur *differentia specifica* der Franziskaner.²⁵⁹ Zu nennen wäre etwa

253 Børresen, *Anthropologie médiévale*, 66.

254 Vgl. Horst, *Diskussion*, 14; vgl. hierzu die umfangreiche Aufzählung bei de Guimaraens, *Francisco: La doctrine des théologiens sur l’Immaculée Conception de 1250 à 1350*. In: *EtFr (N.S.)* 3 (1952), S. 181–203, *EtFr (N.S.)* 4 (1953), S. 23–51 und 167–187 sowie Lamy, *L’Immaculée Conception*, 422–430; für eine ausführliche Darstellung der Dominikaner dieser Zeit vgl. Masson, *Bibliographia I*, 366–379 – Horst weist allerdings darauf hin, dass diese Übersicht „mit erheblichen Vorbehalten zu lesen“ ist (Horst, *Diskussion*, 14, FN 38).

255 Vgl. Rappenecker, *Art. Thomas v. Sutton, 1536* sowie Marschler, *Art. Thomas von Sutton, 664–669* und Hechich, *De Immaculata Conceptione*, 1–19.

256 Thomas de Sutton, *In III Sent.*, d. 3, q. 1 I (ed. Hechich, 65, 2). Marschler spricht von einer „radikale[n] Thomaszentriertheit in der Behandlung aller doktrinenellen Fragen“ (Marschler, *Art. Thomas von Sutton*, 665).

257 Vgl. Torrell, *Magister Thomas*, 321–323; zum Verhältnis des Ordens zu Thomas vgl. auch Horst, Ulrich: *Thomas von Aquin und der Dominikanerorden*. In: Füllenbach, Elias H. (Hg.): *Mehr als Schwarz und Weiß. 800 Jahre Dominikanerorden*. Unter Mitarbeit von Susanne Biber. Regensburg 2016, S. 195–206.

258 Vgl. hierzu den Aufsatz Grabmann, Martin: *Die Kanonisation des hl. Thomas von Aquin in ihrer Bedeutung für die Ausbreitung und Verteidigung seiner Lehre im 14. Jahrhundert*. In: *DT* 37 (1923), S. 233–249. Sebastian fasst zusammen: „When in 1323 the Angelic Doctor was solemnly canonized, it was only natural that the Dominicans should consider his doctrine as officially sanctioned by the Church.“ (Sebastian, *Controversy*, 214).

259 Vgl. Sebastian, *Controversy*, 216–220; vgl. hierzu auch Lamy, *L’Immaculée Conception*, 396–408.

Petrus Aureoli († 1322)²⁶⁰, der in seinem „Tractatus de Conceptione beatae Mariae Virginis“ die generelle Möglichkeit der Unbefleckten Empfängnis unterstreicht;²⁶¹ ebenso hält er aber auch die gegenteilige Meinung, wie sie etwa Bonaventura lehrte, für denkbar.²⁶² In seinem „Repercussorium“ stellt Aureoli jedoch klar, an der Unbefleckten Empfängnis festzuhalten, solange von Seiten des Lehramtes nichts dagegenstehe.²⁶³ Auffällig ist dabei sein behutsames Vorgehen, geht es ihm doch nur um den Nachweis, dass auch die immakulistische Lehre vertreten werden kann – deutlich sieht man die Prägung durch Scotus –, was zeigt, wie defensiv die Vertreter der *nova opinio* damals noch zu argumentieren genötigt waren.

Nicht weniger interessant ist auch die Entwicklung in den anderen Betelorden: Nachdem diese zunächst der klassischen Lehre angehangen waren, vollzogen sie schnell die Hinwendung zur *nova opinio*. So vertrat bei den Augustinereremiten²⁶⁴ etwa Aegidius von Rom († 1316)²⁶⁵ die klassische Lehre,²⁶⁶ die wegen seiner Erhebung zur theologischen Leitfigur des Ordens²⁶⁷ dort zunächst vorherrschte.²⁶⁸ Eine Trendwende setzte ein, als sein Schüler Thomas von Straßburg († 1357)²⁶⁹ in Rückgriff auf den scotischen Dreischritt erklärte, Maria sei ohne Erbsünde empfangen²⁷⁰ und sich damit der *nova opinio* anschloss.²⁷¹ Bei den Karmeliten²⁷² steht Johannes Baconthorpe († 1348)²⁷³ geradezu personifiziert für diese Entwicklung, insofern er anfangs noch die

260 Vgl. Söder, Art. Petrus Aureoli, 111; vgl. hierzu auch die Studie Rosato, Leo: *Doctrina de Immaculata B.V.M. Conceptione secundum Petrum Aureoli* (BIC 8). Rom 1959 sowie Pompei, *L'Immacolata Concezione*, 244–249.

261 Vgl. *Tractatus Petri Aureoli* c. 2 (ed. Quaracchi, 47f).

262 Vgl. *Tractatus Petri Aureoli* c. 5 (ed. Quaracchi, 72f).

263 Vgl. *Repercussorium Petri Aureoli* concl. 8 (ed. Quaracchi, 153).

264 Vgl. hierzu Sage, Athanase: *La doctrine et le culte de Marie dans la famille Augustinienne*. In: *Maria* 2 (1952), S. 679–712 sowie Lamy, *L'Immaculée Conception*, 415–422.

265 Vgl. Weigand, Art. Aegidius v. Rom, 180f.

266 Vgl. *Aeg. Rom.*, Quodl. VI, q. 20 (ed. de Coninck, 423) sowie ders., In III Sent., d. 3, p. 1, q. 1, a. 1 (ed. Georg., 96f).

267 Vgl. Binder, Thomas von Strassburg, 259.

268 Vgl. Sebastian, *Controversy*, 221f.

269 Vgl. Zumkeller, Art. Thomas v. Straßburg, 1535; vgl. hierzu auch Binder, Karl: *Thomas von Strassburg, ein Verteidiger der unbefleckten Empfängnis*. In: *Studia mediaevalia et mariologica*. Ed. Antonianum (FS Carolus Balić). Rom 1971, S. 465–476.

270 Vgl. Thomas von Straßburg, In III Sent., d. 3, q. 1 (ed. Venedig, 8f).

271 Vgl. Zumkeller, Art. Thomas v. Straßburg, 1535.

272 Vgl. hierzu Catena, Claudio: *La dottrina immacolista negli autori Carmelitani*. In: *Carmelus* 2 (1955), S. 133–215 sowie Lamy, *L'Immaculée Conception*, 409–415.

273 Vgl. Burger, Art. John Bacon, 984. Für eine ausführliche Darlegung der Lehrentwicklung Baconthorpes vgl. Couto, Gabriel P. Bueno: *Doctrina Ioannis Baconthorpe de Immaculata Conceptione*. In: *Carmelus* 2 (1955), S. 54–84.

makulistische Lehre vertrat,²⁷⁴ später aber die Bewahrung Mariens durch ein Privileg lehrte.²⁷⁵ Standen also zunächst die immaculistischen Franziskaner allein der breiten makulistischen Front gegenüber, so hatten die Karmeliten und Augustiner in der Mitte des 14. Jahrhunderts die Fronten gewechselt – die Dominikaner waren isoliert.²⁷⁶

Eine erste Gelegenheit zur Debatte über diese Frage bot sich auf dem Konzil von Basel (1431–1437)²⁷⁷. Interessant und für die folgende Zeit prägend ist dabei vor allem die Begründungsstrategie der beiden Fraktionen: Versuchten die Makulisten ihre Lehre zu untermauern, indem sie lange Reihen an Autoritäten aus Schrift und Tradition anführten, um die Neuartigkeit der *opinio pia* aufzuzeigen,²⁷⁸ bemühten sich die Immaculisten darum, die Möglichkeit ihrer Lehre deduktiv nachzuweisen, pochten dabei aber auch auf die Widerspruchslosigkeit zu Schrift und Tradition.²⁷⁹

Als das Konzil am 8. Januar 1438 in Ferrara wiedereröffnet wurde, hatte die Versammlung in Basel ihre Legitimität verloren. Dennoch erfolgte ebenda im September 1439 die Proklamation des Dogmas.²⁸⁰ Dass die Makulisten die Entscheidung nicht billigten, überrascht nicht. Die Kritikpunkte fasst der Dominikaner Johannes de Torquemada (1388–1468)²⁸¹ zusammen: Inhaltlich steht die Definition der Tradition entgegen, formal war das Konzil bereits nach Ferrara verlegt und die Versammlung in Basel illegitim. Auch wenn das

274 Vgl. Joh. Bac., In II Sent., d. 30, q. un. (ed. Saggi, 218–227); so auch in seinem dritten „Quodlibet“, dort allerdings schon mit einer gewissen Offenheit für die neue Lehre (vgl. Joh. Bac., Quodl. III, q. 12, p. 7 (ed. Saggi, 247–250)).

275 Vgl. Joh. Bac., In IV Sent. d. 2, q. 3, a. 3 (ed. Saggi, 280).

276 Vgl. de Guimaraens, La doctrine III, 186f sowie Horst, Dogma und Theologie, 27.

277 Vgl. Helmrauth, Art. Basel, 53; zur mariologischen Frage vgl. Auer, Johann: Gedanken zu den Bemühungen des Konzils von Basel (1438/39) um die Lehre von der „Unbefleckten Empfängnis Mariä“ (zugleich Versuch um ein neues Immaculata-Verständnis). In: Rovira, German (Hg.): Im Gewande des Heils. Die Unbefleckte Empfängnis Mariens als Urbild der menschlichen Heiligkeit. Essen 1980, S. 71–84, Bäumer, Remigius: Die Entscheidung des Basler Konzils über die Unbefleckte Empfängnis Mariens und ihre Nachwirkungen in der Theologie des 15. und 16. Jahrhunderts. In: Helmrauth, Johannes; Müller, Heribert (Hgg.): Studien zum 15. Jahrhundert. Band 1 (FS Erich Meuthen). München 1994, S. 193–206 sowie die freilich etwas ältere Studie Ameri, Hyacinthus: Doctrina theologorum de Immaculata B. V. Mariae Conceptione tempore Concilii Basileensis (BIC 4). Rom 1954.

278 Genannt sei etwa der Dominikaner Johannes de Torquemada; vgl. hierzu Binder, Karl: Kardinal Juan de Torquemada und die feierliche Verkündigung der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis auf dem Konzil von Basel. In: VirgIm VI. Rom 1955, S. 146–163 sowie ders.: Konzilsgedanken bei Kardinal Juan de Torquemada O. P. (WBTh 49). Wien 1976. Wegen der Verlegung des Konzils konnte Torquemada seinen ursprünglichen Redebeitrag nicht mehr halten.

279 Genannt sei etwa Johannes von Segovia; vgl. hierzu Fromherz, Uta: Johannes von Segovia als Geschichtsschreiber des Konzils von Basel (BBGW 81). Basel, Stuttgart 1960.

280 Den Text des Dekrets bietet Mansi 29, 182f.

281 Vgl. Prügl, Art. Johannes de Torquemada, 973.

Konzil also keine Entscheidung brachte, war die Frage doch zum ersten Mal auf einer solchen Versammlung beraten worden: Die einstmalige *nova opinio* hatte sich endgültig vom Ruch einer kritisch beäugten Minderheitenmeinung befreit.²⁸²

Zugleich festigte sich die makulistische Front der Dominikaner. So veröffentlichte Vincenzo Bandello (1435–1506)²⁸³, späterer Generalmeister des Ordens, 1475 in Mailand den „Liber recollectorius“. In dieser Schrift verteidigte er unter Verweis auf die Tradition die Lehre seines Ordens, während für die neue Lehre nur „scalciati moderni“²⁸⁴, also die Franziskaner, stünden – die Darlegung erfolgte also keineswegs rein sachlich, sondern auch in scharfer Polemik.²⁸⁵ Die Invektive evozierte eine Reaktion des bislang neutral gebliebenen Lehramtes: Im Jahr 1477 billigte Sixtus IV. (1414–1484, reg. ab 1471)²⁸⁶, selbst Franziskaner, mit der Bulle „Cum praeexcelsa“ die liturgischen Texte des Festes und deutete somit eine erste lehramtliche Richtung an.²⁸⁷ Als Bandello mit dem Werk „De singulari puritate et praerogativa conceptionis Salvatoris nostri Iesu Christi“ seine Thesen, wenn auch in milderem Ton, wiederholte, verfasste der Papst 1483 die Bulle „Grave nimis“, in der er beiden Seiten²⁸⁸ die Verurteilung des jeweiligen Gegners untersagte.²⁸⁹

Ablehnung erfuhr die Basler Entscheidung auch durch Thomas de Vio Cajetan (1469–1534)²⁹⁰, der sich in einem Gutachten für Leo X. (1475–1521, reg. ab 1513)²⁹¹ mit der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis auseinandersetzte.²⁹² Darin hält er fest, dass weder die makulistische noch die immakulistische Sichtweise eindeutig erwiesen werden könne – die klassische Lehre stehe aber in Einklang mit Schrift und Tradition, was für die *nova opinio* nicht unbedingt gelte, sondern davon abhängige, welche der zwei folgenden Lesarten

282 Vgl. Horst, Diskussion, 16f; in gleicher Weise Binder, Kardinal Juan de Torquemada, 160f.

283 Vgl. Tenge-Wolf, Art. Bandello, 1383.

284 Vincentius Bandellus, Liber recollectorius, zitiert nach Horst, Dogma und Theologie, 55, FN 8.

285 Vgl. Horst, Dogma und Theologie, 53–55.

286 Vgl. Müller, Art. Sixtus IV., 644.

287 Vgl. Horst, Dogma und Theologie, 69–76.

288 Eine erste Version der Bulle aus dem Jahr 1482 hatte sich noch darauf beschränkt, nur den Makulisten die Verketzerung der Gegenseite zu untersagen (vgl. Sixtus IV., Bulla „Grave nimis“ prior (ed. Sericoli, 156–158)).

289 Vgl. Sixtus IV., Bulla „Grave nimis“ posterior (ed. Sericoli, 158–161); vgl. hierzu auch Sericoli, Cherubinus: Immaculata B. M. Virginis Conceptio iuxta Xysti IV constitutiones (BBMeA 5). Šibenik, Rom 1945 sowie ders., Ordo Franciscalis et Romanorum Pontificum, 129f.

290 Vgl. Hallensleben, Art. Cajetan, 884.

291 Vgl. Schwaiger, Art. Leo X., 825.

292 Vgl. Hoffmann, De voto Cajetan, 164; vgl. hierzu auch Hoffmann, Adolf: Das Gutachten Cajetans: „De conceptu Beatae Virginis ad Leonem Decimum Pontificem Maximum“. In: FZPhTh 1 (1954), S. 179–199.

gewählt werde: Denkbar sei zum einen eine vollständige Reinheit von der Sünde, zum anderen die Freiheit nur vom Sündenmakel, nicht aber vom so genannten *debitum peccati*, also der aus der Abstammung von Adam kommenden Verfallenheit in die Erbsünde. Während Maria im ersten Fall nicht von Christus erlöst worden wäre, stehe die zweite Interpretation auf dem Boden von Schrift und Tradition.²⁹³

Obwohl Cajetan also keine der beiden Lehren für zwingend notwendig erachtet, zeigt er unmissverständlich seine Meinung, indem er eine lange Reihe von Zeugnissen für die makulistische Lehre aufzählt und die Einwände der gegnerischen Seite zurückweist: Deren Gewährsleute seien gering an Zahl und besäßen keine kirchliche Billigung.²⁹⁴ Der Papst solle entscheiden, ob er der großen Schar an Autoritäten folgen wolle oder der kleinen Zahl neuer Lehrer, wie dem „pavidum (...) Scotum“²⁹⁵. Wie Sixtus IV. wagte aber auch Leo X. nicht, die Frage zu entscheiden, möglicherweise weil er sah, dass nicht nur eine konkrete mariologische Einzelfrage auf dem Spiel stand, sondern auch eine Grundsatzfrage der theologischen Kriteriologie.²⁹⁶

Widerspruch erhielt Cajetan von seinem Ordensmitbruder Ambrosius Catharinus (1484–1553)²⁹⁷. Zwar gibt dieser zu, dass die Scholastiker die Unbefleckte Empfängnis nicht vertraten, doch sei die Lehre „per temporum incrementa“²⁹⁸ gereift.²⁹⁹ Der Widerspruch zu Thomas stelle also kein Problem dar – problematisch wäre es eher, krampfhaft an Thomas festzuhalten, wenn sich seine Lehre als überholt erwiesen habe.³⁰⁰ Catharinus ist somit einer der wenigen Dominikaner seiner Zeit, die sich sowohl in der Sache als auch in der Methode, wenn auch nicht ohne Widerspruch seiner Oberen,³⁰¹ gegen die

293 Vgl. Cajetan, De Conceptione Beatae Virginis, c. 2f (Opuscula omnia, 138f).

294 Vgl. Cajetan, De Conceptione Beatae Virginis, c. 4f (Opuscula omnia, 139–141).

295 Cajetan, De Conceptione Beatae Virginis, c. 5 (Opuscula omnia, 141).

296 Vgl. hierzu auch Horst, Dogma und Theologie, 86–106 sowie ders., Diskussion, 19–31.

297 Vgl. Pfnür, Art. Ambrosius Catharinus, 494; vgl. hierzu auch Reinhardt, Art. Catharinus, 90–92. Zum Verhältnis der beiden Gegenspieler aus dem Dominikanerorden vgl. etwa Scaramuzzi, Le idee scotiste I, 296–301. Zwei Werke sind für Catharinus zu nennen, die es wegen des sehr ähnlich klingenden Titels zu unterscheiden gilt, zum einen die „Disputationis pro Immaculata Conceptione divinae Virginis libri tres“ aus dem Jahr 1542, zum anderen die neun Jahre später erschienene „Disputatio pro veritate Immaculatae Conceptionis Beatissimae Virginis et eius celebranda a cunctis fidelibus festivitate ad Sanctam Synodum Tridentinam“.

298 Ambr. Cath., Immac. Conc. II (ed. Lyon, 48).

299 Vgl. Ambr. Cath., Immac. Conc. II (ed. Lyon, 47–49).

300 Vgl. Ambr. Cath., Immac. Conc. II (ed. Lyon, 52). Zu Catharinus' eklektizistisch-thomistischer Haltung und seiner gleichzeitig strikten Ablehnung des Vorwurfs des Antithomismus vgl. Scaramuzzi, Le idee scotiste I, 301–304.

301 Vgl. Reinhardt, Art. Catharinus, 91.

Ordensdoktrin stellten, und gilt so als der „leidenschaftlichste und rühmrigste Protagonist der Unbefleckten Empfängnis unter den Dominikanern“³⁰².

In dieser Situation war die Hoffnung groß, das Konzil von Trient werde sich zu dieser umstrittenen Thematik positionieren,³⁰³ und zwar im Kontext der Diskussion über die Erbsünde: Sollte deren Allgemeinheit bei Maria in irgendeiner Weise eingeschränkt werden? Nach langer Debatte wurde schließlich mit Verweis auf Sixtus IV. eine Klausel formuliert, wonach Maria schlichtweg aus dem Geltungsbereich des Dekretes ausgeklammert sei.³⁰⁴

Das Dekret bildet damit einen Kompromiss: Weder wurde die Frage übergangen und die Allgemeinheit der Erbsünde festgeschrieben ohne auf diesen Punkt einzugehen, was als makulistisches Präjudiz verstanden worden wäre, noch wurde die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis dogmatisiert – vielmehr wurde der durch „Grave nimis“ geschaffene Schwebezustand beibehalten. Begünstigt wurde dies durch konzilsimmanente Gründe: Da dessen primärer Gegenstand kontroverstheologische Fragen waren, lag es gar nicht im Interesse des Konzils, kircheninterne Streitigkeiten zu diskutieren oder eine Entzweiung der Kirche, die sich gegen die Protestanten einig zeigen wollte, zu riskieren.³⁰⁵ Am Ende bleibt dennoch ein leichter Punktvorteil für die Immakulisten, schwingt doch im Verweis auf Sixtus IV. auch dessen Protegierung der Lehre durch die Einführung des Festes mit.³⁰⁶ Zudem zeigt auch der Impetus der Versammlung, die Klausel hinzuzufügen, die trotz allem eine Einschränkung anzudeuten scheint, die Tendenz des Konzils – eine Deutung, die sich auch im späteren Dogma³⁰⁷ findet.³⁰⁸

1.4.2 Vom Konzil von Trient bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts

Für die Entwicklungen bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts sollen vor allem zwei Punkte betrachtet werden, zum einen die Haltung des Lehramtes, zum anderen die Sichtweise der Thomisten, wobei im Folgenden neben den Dominikanern, die ebenfalls an Thomas ausgerichteten Jesuiten und Karmeliten zu betrachten sind.³⁰⁹

302 Horst, Diskussion, 79.

303 Vgl. hierzu den Artikel Tognetti, Mariano: *L’Immacolata al Concilio Tridentino*. In: Mar. 15 (1935), S. 304–374 und 555–586.

304 Vgl. Kruse, *Die Conceptio Immaculata*, 161–178.

305 Vgl. Kruse, *Die Conceptio Immaculata*, 178–183.

306 Vgl. etwa Söll, *Mariologie*, 193.

307 Vgl. Pius IX., Apost. Schreiben „*Ineffabilis Deus*“ (Pii IX. Acta I/1, 605f).

308 Vgl. Kruse, *Die Conceptio Immaculata*, 184f.

309 Vgl. Walter, *Die Ausbildung einer thomistischen Schule*, 441–443.

1.4.2.1 Die Haltung des kirchlichen Lehramtes

Nachdem die beiden Positionen, also die makulistische und die immaculistische, durch das gegenseitige Verketzungsverbot Sixtus' IV. und dessen Rezeption durch das Konzil von Trient in lehramtlicher Hinsicht eine grundsätzliche Gleichstellung erfahren hatten, kam die Frage im Streit um den Löwener Professor Michael Bajus (1513–1589)³¹⁰ zu einer konkreten Anwendung: Dieser hatte nicht nur generell gelehrt, dass allein Christus von der Erbsünde frei war, sondern dies auch auf die mariologische Frage angewandt, indem er vertrat, dass Maria unter der Erbsünde stand – was Pius V. (1504–1572, reg. ab 1566)³¹¹ entschieden zurückwies.³¹² Ebendieser Papst untersagte zudem im Jahr 1570, in Fortsetzung der Bestimmungen Sixtus' IV., alle öffentlichen, nicht akademischen Diskussionen über die Unbefleckte Empfängnis, wobei die jeweils gegenteilige Position nicht als häretisch zurückgewiesen werden dürfe.³¹³

Obwohl Sixtus' Grundsatz der Parität formell weiter aufrechterhalten wurde, schlug das Pendel des Lehramtes in den Folgejahren immer stärker zur immaculistischen Lehre hin aus, auch wenn die Päpste nicht müde wurden, die Kontinuität zu ihren Vorgängern zu betonen sowie anzumerken, dass jeweils kein Präjudiz zugunsten der Unbefleckten Empfängnis gegeben sei. So unterstrich Paul V. (1552–1621, reg. ab 1605)³¹⁴, dass keine der beiden Thesen als häretisch bezeichnet werden dürfe, untersagte aber zugleich, in öffentlichen Vorträgen die makulistische Lehre zu vertreten.³¹⁵ Sein Nachfolger Gregor XV. (1554–1623, reg. ab 1621)³¹⁶ weitete dieses Verbot auf private Disputationen aus – eine Ausnahme wurde nur den Dominikanern für ordensinterne Erörterungen gewährt³¹⁷ – und betonte zudem, dass es bei dem Fest dezidiert um die Empfängnis und nicht nur eine generelle Heiligung gehe.³¹⁸

Waren die päpstlichen Akte bislang weitgehend disziplinarischer Natur, bekamen sie durch Alexander VII. (1599–1667, reg. ab 1655)³¹⁹ eine neue

310 Vgl. Tans, Art. Bajus, 1360.

311 Vgl. Ganzer, Art. Pius V., 325.

312 Vgl. Pius V., Bulle „Ex omnibus afflictionibus“, th. 73 (DH 1973); vgl. hierzu auch Sericoli, *Ordo Franciscalis et Romanorum Pontificum*, 132f.

313 Vgl. Pius V. Bulle „Super speculam“ vom 30. November 1570 (MBR II, 343f, 114).

314 Vgl. Schwaiger, Art. Paul V., 1523.

315 Vgl. Paul V., Bulle „Regis pacifici“ vom 6. Juli 1616 (MBR III, 391f, 97); vgl. hierzu auch Generalkongregation der Heiligen Römischen und Universalen Inquisition im Beisein von Papst Paul V. vom 31. August 1617, veröffentlicht am 12. September 1617 (MBR III, 399f, 105).

316 Vgl. Schwaiger, Art. Gregor XV., 1022.

317 Vgl. Gregor XV., Erklärung „Eximii atque singulares“ vom 28. Juli 1622 (MBR III, 479).

318 Vgl. Generalkongregation der Heiligen Römischen und Universalen Inquisition im Beisein von Papst Gregor XV. vom 24. Mai 1622, veröffentlicht am 2. Juni 1622 (MBR III, 477f, 29).

319 Vgl. Repgen, Art. Alexander VII., 370.

Qualität, da dieser eine doktrinale Komponente hinzufügte, indem er erstmals den Inhalt der in Rede stehenden Lehre präzierte: Die Seele Mariens sei bei ihrer Eingießung, vorausschauend auf die Verdienste ihres Sohnes, durch die Gnade vom Makel der Erbsünde bewahrt worden.³²⁰ Nach einer Bestätigung der Maßnahmen Pauls V. und Gregors XV. zu Gunsten der immaculistischen Lehre sowie dem erneuten Verweis darauf, dass es tatsächlich um die Empfängnis gehe, sodass diese Bezeichnung in den entsprechenden liturgischen Feiern einzufügen sei, hält er aber, analog zu den Bekräftigungen seiner Vorgänger, es gehe nicht um ein immaculistisches Präjudiz, ebenfalls fest, dass die makulistische Lehre nicht als häretisch bezeichnet werden dürfe.³²¹ In inhaltlicher Hinsicht war damit alles gesagt, wie Söll mit Blick auf das spätere Dogma betont: „Die wichtigsten Stichpunkte brauchten später in der Definitionsbulle von 1854 nur noch wiederholt zu werden“³²².

Der Weg zur Dogmatisierung war also, trotz aller Beteuerungen, eine Entscheidung nicht antizipieren zu wollen, klar vorgezeichnet: Im Jahr 1708 schrieb Clemens XI. (1649–1721; reg. ab 1700)³²³ die Feier des Festes für die ganze Kirche verbindlich vor.³²⁴ Benedikt XIV. (1675–1758, reg. ab 1749)³²⁵ schließlich, der sich bereits in seiner Zeit als Erzbischof von Bologna mit dem Thema beschäftigt hatte,³²⁶ stellte nach seiner Wahl sogar Überlegungen an, die Lehre festzuschreiben, wozu es aber nicht kam.³²⁷ Die Frage nach der generellen Möglichkeit einer Definition hatte sich also erübrigt – bis zu deren Realisierung vergingen jedoch noch gut 100 Jahre.

320 Vgl. Alexander VII., Breve „Sollicitudo omnium ecclesiarum“ vom 8. Dezember 1661, § 1 (MBR VI, 152, 114); im Wortlaut schrieb Alexander dort: „Sanè vetus est Christi fidelium erga ejus Beatissimam Matrem Virginem Mariam pietas, sentientium, ejus animam in primo instanti creationis, atque infusionis in corpus fuisse speciali Dei gratia & privilegio, intuitu meritorum Jesu Christi ejus filii, humani generis Redemptoris, à macula peccati originalis praeservatam, immunem, atque in hoc sensu ejus Conceptionis festivitatem solemniter colentium, & celebrantium“ (ebd.).

321 Vgl. Alexander VII., Breve „Sollicitudo omnium ecclesiarum“ vom 8. Dezember 1661 (MBR VI, 152f, 114); vgl. hierzu auch Gutiérrez, Constanancio: La Bula „Sollicitudo“ en favor de la Inmaculada y las gestiones para conseguirla (1659–1661). In: *VirgIm II. Rom* 1956, S. 153–173.

322 Söll, *Mariologie*, 205.

323 Vgl. Schwaiger, Art. Clemens XI., 1224.

324 Vgl. Clemens XI., Konstitution „Commissi nobis divinitus“ vom 6. Dezember 1708 (MBR VIII, 69, 40).

325 Vgl. Schwaiger, Art. Benedikt XIV., 209.

326 Vgl. Lambertini., *De D. N. Jesu Christi matrisque ejus festis* 186 (ed. Padua, 316f).

327 Vgl. N.N., *Gli Atti e documenti*, 59–62; vgl. hierzu auch N.N.: *Per la storia del dogma dell’Immacolata ai tempi di Benedetto XIV.* In: *CivCatt* 56/4 (1905), S. 513–527 und 655–674.

1.4.2.2 Die Entwicklung in der Scholastik der frühen Neuzeit

Neben der Entwicklung im Lehramt soll auch die Haltung der Theologen dieser Zeit³²⁸ betrachtet werden, und zwar jener, die sich dem Denken des Aquinaten verpflichtet fühlten, wozu in unterschiedlicher Weise neben den Dominikanern auch die Jesuiten und die Karmeliten zählen. In geographischer Hinsicht kommt dabei der iberischen Halbinsel eine besondere Bedeutung zu, dort wiederum dem spanischen Salamanca,³²⁹ wo der Dominikaner Francisco de Vitoria (1483–1546) Anfang des 16. Jahrhunderts die theologische Summe des Aquinaten statt der Sentenzen des Lombardus als Lehrbuch etabliert hatte.³³⁰

Die Dominikaner bemühten sich dabei weiterhin unter Berufung auf Thomas um die Verteidigung der makulistischen Lehre.³³¹ Umso auffälliger sowie mit Blick auf die in dieser Arbeit in Rede stehende Frage interessanter und für die im Folgenden zu behandelnden Autoren prägender ist die Lehre des Johannes a S. Thoma (1589–1644)³³²: Im Bewusstsein, dass das kirchliche Lehramt klar zur immaculistischen Lehre tendierte und er sich ohnehin nur in dem kleinen, durch Gregor XV. gewährten Rahmen bewegte, der ihm eine Erörterung hierzu erlaubte,³³³ versuchte er, den Streit zu entschärfen und dem Orden einen Weg zu einer Ehrenrettung des Aquinaten zu zeigen: Thomas, so Johannes, ging es einzig und allein darum, die Allgemeinheit der Erlösungsbedürftigkeit sicherzustellen. Dieser Verfangenheit aller Menschen in der Sünde stehe jedoch nicht eine Ausnahme hiervon entgegen. Diese könne aber unterschiedlich aussehen, wobei es Thomas vor allem darum gehe, eine Heiligung *ante animationem* auszuschließen, da Maria sonst nicht als Per-

328 Zu den Problemen um die Begriffe Spät- oder Barockscholastik vgl. Marschler, Die spekulative Trinitätslehre, 1–8.

329 Vgl. hierzu den Artikel Rodríguez, Florencio Marcos: La Universidad de Salamanca y la Inmaculada. In: *VirGIm XIV*. Rom 1957, S. 35–118 sowie die Aufsätze Herrán, Laurentino M.; Rovira, German: Die Immaculata in der spanischen Barockzeit. In: Rovira, German (Hg.): *Im Gewande des Heils. Die Unbefleckte Empfängnis Mariens als Urbild der menschlichen Heiligkeit*. Essen 1980, S. 101–117 sowie del Sagrado Corazón, Enrique: La Inmaculada en la tradición teológica española: la sentencia sobre el debitum peccati: 1596–1660. In: *CTom 81* (1954), S. 513–564. Zum Aufschwung der Mariologie in Spanien infolge des Konzils von Trient vgl. Llamas Martínez, Enrique: El „Decreto Inmaculista“ del Concilio de Trento y los mariólogos españoles del siglo XVII. In: *Mar.* 69 (2007), S. 193–238.

330 Vgl. Domínguez, Art. Vitoria, 830. Francisco de Vitoria selbst hielt die immaculistische Lehre für wahrscheinlicher und hatte sich dafür ausgesprochen, in dieser Frage die Doktrin des Aquinaten zu verlassen (vgl. Horst, Diskussion, Diskussion, 39–58 sowie ders., Dogma und Theologie, 107–110).

331 Vgl. hierzu bspw. Horst, Diskussion, 39–58.

332 Vgl. Bathen, Art. Johannes a S. Thoma, 973; ebenso Stöhr, Art. Johannes a S. Thoma, 293f.

333 Vgl. Johannes a S. Thoma, *Tract. de appr. et auct. doct. D. Thomae disp. 2, a. 2, n. 1* (ed. Solesmes I, 265f).

son das *debitum* gehabt hätte; ob sie aber die Erbsünde auch *de facto* hatte, habe Thomas mit Blick auf das fehlende Urteil des Lehramtes bewusst offengelassen.³³⁴ Dass das Anliegen des Johannes a. S. Thoma scheiterte, zeigt die Korrespondenz mit dem Generalmeister seines Ordens. Zwar ist dessen Brief nicht erhalten, wohl aber die Antwort des Johannes, der sein Vorgehen verteidigt, indem er die Eckpunkte seiner Lehre nochmals darstellt und zugleich die Kirchlichkeit des Aquinaten betont, der sich heute ohne Zweifel den Entscheidungen des Lehramtes beugen würde.³³⁵ Johannes hatte versucht, dem Orden, dessen Beharren auf der klassischen Lehre ihm verhängnisvoll erschien, einen Kompromiss anzubieten – der Orden war jedoch zu diesem Zeitpunkt noch nicht bereit, seinen Kurs nur im Ansatz zu ändern.³³⁶

Im Unterschied dazu stehen die Jesuiten, „die immer und von Anfang an den Gnadenvorzug Mariens als reine und unbefleckt Empfangene standhaft verteidigt“³³⁷ und sich auf dem Generalkapitel Jahres 1593 auch offiziell auf diese Lehre verpflichtet hatten.³³⁸ So vertritt etwa Francisco Suárez (1548–1617)³³⁹, „wohl der größte Theologe der Gesellschaft Jesu“³⁴⁰ und „the ‚father‘ of modern mariology“³⁴¹ die immaculistische Lehre:³⁴² Demnach sei

334 Vgl. Johannes a S. Thoma, Tract. de appr. et auct. doctr. D. Thomae disp. 2, a. 2, n. 6–17 (ed. Solesmes I, 268–273). Diese Differenzierung findet sich bereits bei dem Dominikaner Domingo Báñez (1528–1604) (vgl. Domínguez, Art. Báñez, 1384), der allerdings, wie Schmitz nachgewiesen hat, diese Lehre erst in späteren Schriften für wahrscheinlicher erachtet hatte, nachdem er zunächst die klassisch-makulistische Lesart des Aquinaten vertreten hatte (vgl. Schmitz, Domingo Báñez e l’Immacolata, 60–64).

335 Johannes a S. Thoma, Brief an den Ordensgeneral, zitiert nach Reiser, Ein beachtenswerter Brief, 399–406.

336 Vgl. Horst, Dogma und Theologie, 119–128 sowie ders., Diskussion, 58–64.

337 Herrán/Rovira, Die Immaculata in der spanischen Barockzeit, 103; in gleicher Weise hält Söll fest: „Wichtig für die Verbreitung und Begründung der Glaubensüberzeugung war natürlich, daß neben anderen kleinen Orden auch die Gesellschaft Jesu sich in den Dienst der Verteidigung des reifenden Dogmas stellte, vor allem in ihren berühmten Theologen Laínez, Salmerón, Canisius, Toletus, Bellarmin, Vázquez und Suárez.“ (Söll, Mariologie, 199).

338 Vgl. etwa le Bachelet, Art. Immaculée Conception, 1130.

339 Vgl. Renault, Art. Suárez, 1065.

340 Grabmann, Die Geschichte der katholischen Theologie, 169.

341 Carol, A History, 34; vgl. hierzu auch Bover, Mariólogo, 311 sowie de Aldama, Piété et système, 981–983. In diesem Sinn halten auch Herrán und Rovira zu Suárez’ Mariologie fest: „Wer immer später eine Theologie der Mutter Gottes erarbeiten sollte, würde auf diese zusammen mit derjenigen des heiligen Thomas von Aquin zurückgreifen.“ (Herrán/Rovira, Die Immaculata in der spanischen Barockzeit, 103). Auch Papst Pius XII. verwies in seinen marianischen Texten mehrfach auf Suárez, so etwa Apost. Konst. „Munificentissimus Deus“ (AAS 42, 767) oder Enz. „Ad Caeli Reginam“ (AAS 46, 634).

342 Die zentrale Abhandlung findet sich im Kommentar zur theologischen Summe des Aquinaten, näherhin bei Suárez, Comm. in III, q. 27, a. 2, disp. 3 (ed. Paris XIX, 27–56). Bereits Mitte der 80er Jahre, während seiner Zeit am Römischen Kolleg, hatte Suárez diese Frage behandelt; den Text dieser Quaestionen zog er später bei der Erarbeitung des Summen-

Maria wegen ihrer Abstammung von Adam zwar der Erbsünde verfallen (*obnoxia peccato originali*) gewesen, sie habe also das *debitum peccati* gehabt und so der Erlösung bedurft;³⁴³ dem stehe aber nicht entgegen, dass sie im Augenblick der Beseelung geheiligt wurde und von der Sünde selbst frei blieb. Dass dies nicht nur eine generelle Möglichkeit darstellt, sondern Suárez dies auch als tatsächlich realisiert erachtete, weist er mit biblischen, patristischen und lehramtlichen Argumenten nach, jedoch nicht ohne festzuhalten, dass diese Lehre nur als wahrscheinlicher, wegen der einschlägigen päpstlichen Verlautbarungen aber die gegenteilige Auffassung keineswegs als häretisch bezeichnet werden dürfe.³⁴⁴

Die Autorität des Aquinaten darf aber, so Suárez, nicht für die immakulistische Lehre angeführt werden,³⁴⁵ da dieser sich wie alle Scholastiker vor Scotus, den er als Vertreter der immakulistischen Lehre anführt,³⁴⁶ für eine Heiligung zu einem späteren Zeitpunkt ausgesprochen habe,³⁴⁷ auch wenn manche Aussagen eine immakulistische Haltung nahelegen scheinen³⁴⁸ oder die Argumente des Aquinaten für die Reinheit Mariens von persönlichen Sünden auch für die Freiheit von der Erbsünde angeführt werden können.³⁴⁹ In jedem Fall würde Thomas aber heute, so Suárez, mit Blick auf die klare Haltung des Lehramtes die immakulistische Lehre vertreten.³⁵⁰

kommentars heran (vgl. Bover, *Posición de Suárez*, 272–275; ausführlich hierzu, inklusive einer Edition der besagten Quaestionen vgl. de Aldama, J[osé] A.: Un resumen de la primera Mariología del P. Francisco Suárez. In: *ATG* 15 (1952), S. 293–337). Zur Lehre von der Unbefleckten Empfängnis bei Suárez vgl. den ganzen Artikel Bover, José M.: *Posición de Suárez en la controversia concepcionista*. In: *VirgIm* XI. Rom 1957, S. 268–284. Zur Mariologie allgemein vgl. die Aufsätze Bover, José M.: Suárez, Mariólogo. In: *EE* 22 (1948), S. 311–337, de Aldama, J[osé] A.: Piété et système dans la Mariologie du „Doctor Eximius“. In: *Maria* 2 (1952), S. 975–990 und Stöhr, Johannes: *Maria und die Trinität bei F. Suárez und M. J. Scheeben*. In: *Sedes Sapientiae. Mariologisches Jahrbuch* 4 (2000), H. 2, S. 5–46.

343 Vgl. Suárez, *Comm. in III*, q. 27, a. 2, disp. 3, sect. 2 (ed. Paris XIX, 28–31). Das *debitum* zeige vielmehr nur die Abstammung, relativiere aber keineswegs ihre besondere Heiligkeit: „[Q]uod B. Virgo de se fuerit obnoxia peccato (si illud revera nunquam habuit), non derogat perfectae ejus sanctitati et puritati, sed tantum ostendit naturae originem et infirmitatem, quae ita per gratiam sanari potest, ut nullus in ipsa persona defectus appareat“ (Suárez, *Comm. in III*, q. 27, a. 2, disp. 3, sect. 2, n. 6 (ed. Paris XIX, 31)).

344 Vgl. Suárez, *Comm. in III*, q. 27, a. 2, disp. 3, sect. 4–6 (ed. Paris XIX, 34–49).

345 In diesem Sinn merkt auch Stöhr zu Suárez an: „Dabei geht er über Thomas hinaus, zumal in seinen Überlegungen zur Würde Marias.“ (Stöhr, *Maria und die Trinität*, 7).

346 Vgl. Suárez, *Comm. in III*, q. 27, a. 2, disp. 3, sect. 5, n. 8 (ed. Paris XIX, 35).

347 Vgl. Suárez, *Comm. in III*, q. 27, a. 2, disp. 3, sect. 5, n. 2 (ed. Paris XIX, 34).

348 Suárez verweist auf die bekannte Stelle *In I Sent. d. 44*, q. 1, a. 3 ad 3 (ed. Mandonnet I, 1023), vgl. Suárez, *Comm. in III*, q. 27, a. 2, disp. 3, sect. 5, n. 20 (ed. Paris XIX, 41).

349 Vgl. Suárez, *Comm. in III*, q. 27, a. 2, disp. 3, sect. 5, n. 27 (ed. Paris XIX, 43).

350 Vgl. Suárez, *Comm. in III*, q. 27, a. 2, disp. 3, sect. 5, n. 26 (ed. Paris XIX, 32f).

Auch die in Salamanca lehrenden Karmeliten behandeln in ihrem „Cursus Theologicae Salmanticensis“³⁵¹, der ein „streng thomistisches Lehrbuch der Theologie“³⁵² darstellt – Scheeben bezeichnete es sogar als „das großartigste und vollendetste Werk der Thomistenschule“³⁵³ –, die Frage nach der Heiligkeit Mariens: Diese Lehre, so halten sie fest, sei grundsätzlich denkbar, indem Maria nur das aus der Zeugung resultierende *debitum peccati* hatte, vor der tatsächlich zugezogenen Erbsünde aber bewahrt blieb. Eingehend prüfen die Salmantizenser dabei die Lehre des Aquinaten, in der Hoffnung, eine Harmonie zur dargelegten Lehre aufzeigen zu können, müssen aber nach ausführlicher Prüfung der verschiedenen Stellen mit Bedauern – „quod non sine animi dolore proferimus“³⁵⁴ – festhalten, dass Thomas diese Lehre nicht vertreten habe. Thomas blieb vielmehr, so der „Cursus“, in dieser Frage ganz auf dem Boden der damals üblichen Lehre, nicht zuletzt weil ihn seine Bescheidenheit vor gegenteiligen Experimenten – „noluit primus novum dogma (a quo pro insita modestia communiter abstinuit) ex proprio Marte introducere“³⁵⁵ – bewahrte, würde aber jetzt, also zur Zeit der Autoren, wohl anders urteilen.³⁵⁶

Damit beschränkten die drei Orden trotz der an sich gemeinsamen Ausrichtung auf Thomas unterschiedliche Wege: Während die Dominikaner – von wenigen Ausnahmen abgesehen – unter Berufung auf den Aquinaten an der makulistischen Lehre festhielten, dabei jedoch immer mehr in die Isolierung gerieten, sprachen sich die Jesuiten sowie die Salmantizenser Karmeliten für die immaculistische Lehre aus und wichen dafür explizit von ihrer generellen Ausrichtung auf Thomas ab.

351 Allgemein zu dieser Schule vgl. Berger, David: Art. Salmantizenser Karmeliterthomisten. In: ThomLex. Bonn 2006, Sp. 566–571. Zum häufig nur als CTS abgekürzten „Cursus“ vgl. Merl, Otho: Theologia Salmanticensis. Untersuchung über Entstehung, Lehrrichtung und Quellen des theologischen Kurses der spanischen Karmeliten. Regensburg 1947. Zu der hier einschlägigen Frage vgl. auch del Sagrado Corazón, Enrique: Los Salmanticenses y la Inmaculada: Su tesis sobre la redención y el débito de la Virgen. In: Salm. 2 (1955), S. 265–298.

352 Berger, Art. Salmantizenser Karmeliterthomisten, 568f.

353 Scheeben, Theologische Erkenntnislehre, 478 (MJSGS III, 1092).

354 CTS tract. 13, disp. 15, dub. 5, § 5 (ed. Paris/Brüssel VIII, 186, 204).

355 CTS tract. 13, disp. 15, dub. 5, § 5 (ed. Paris/Brüssel VIII, 187, 206).

356 Vgl. CTS tract. 13, disp. 15 (ed. Paris/Brüssel VIII, 85–213, 1–256); die Behandlung der Lehre des Aquinaten umfasst dabei die Abschnitte disp. 15, dub. 5, § 5 (ed. Paris/Brüssel VIII, 184–213, 201–256); zur Thomasauslegung der Salmantizenser in dieser Frage vgl. auch Berger, Art. Salmantizenser Karmeliterthomisten, 570.



2. Das Dogma – die Bulle „Ineffabilis Deus“

Nach diesem Überblick über die Geschichte der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis wird im Folgenden das Dogma selbst betrachtet. Hierzu wird zunächst dessen unmittelbare Vorgeschichte in den Blick genommen, indem kurz die Haltung der Theologen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts skizziert wird; anschließend werden vier Gewährsleute präsentiert, denen nähere Aufmerksamkeit gebührt, da sie an der Entstehung des Dogmas in je eigener Weise beteiligt waren, bevor das Dogma selbst vorgestellt wird. Wie im historischen Teil können auch hier nur die groben Eckpfeiler aufgezeigt werden, jedoch stets unter besonderem Fokus auf die Rezeption des Aquinaten.

2.1 Die Vorgeschichte der Dogmatisierung

2.1.1 Die Stimmung der Theologen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts

Noch im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts zeigten sich die Theologen, zumindest im deutschen Sprachraum, gegenüber der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis sowie einem möglichen Dogma weitgehend reserviert, wobei vielfach gar nicht die Sache selbst abgelehnt, als vielmehr derartig mariologischen Fragen schlichtweg keine Aufmerksamkeit geschenkt oder aber die Lehre zwar für möglich, ein Dogma aber für nicht opportun erachtet wurde. So behandelt etwa Georg Hermes (1775–1831)¹ in seiner „Christkatholischen Dogmatik“ die Frage nur in einer Anmerkung im Kontext der Erbsündenlehre und stellt die Zurückhaltung des Konzils von Trient sowie die Vorgaben Sixtus’ IV. als weiter maßgeblich dar.² Ähnlich distanziert zeigt sich auch die Tübinger Schule – für Gruber geradezu überraschend,

„da von der Tradition her Tübingen prädestiniert zu sein schien, in die Diskussion um Dogmenentwicklung und die Möglichkeit einer Definition der Immakulatlehre einzugreifen.“³

1 Vgl. Schwedt, Art. Hermes, 10; zu Leben und Werk vgl. auch Görg, „Sagt an, wer ist doch diese“, 54–56.

2 Vgl. Hermes, Christkatholische Dogmatik III, 216f (§ 223).

3 Gruber, Mariologie und katholisches Selbstbewusstsein, 86.

Die Gründe für diese weitgehende Reserviertheit sind vielschichtig, etwa dogmatisch, also das Fehlen in Schrift und Tradition⁴, aber auch eine generelle Skepsis gegenüber mariologischen Fragen aus dem rationalistisch-liberalen Geist der Aufklärung heraus.⁵

Umso auffälliger sind Ausnahmen, wie etwa der Mainzer Dogmatiker Leopold Liebermann (1759–1844)⁶, der in seinen „*Institutiones theologicae*“ erklärt, dass die Allgemeinheit der Erbsünde nur das *debitum*, also die Verfallenheit in die Sünde meine, womit sich kein Widerspruch zur Lehre von der Unbefleckten Empfängnis ergebe – eine solche Reinheit sei aber für die Gottesmutter angebracht gewesen.⁷ Zumindest offen für diese Lehre zeigt sich auch Liebermanns Schüler Heinrich Klee (1800–1840)⁸, der eine Ausnahme von der Erbsünde für Maria diskutiert, am Ende aber festhält: „Diese Frage hat keine dogmatische Qualität, übrigens sind Viele und ist Vieles für die Affirmative.“⁹ Dass Klee sich dabei offenbar zurückhaltender gerierte als es seiner privaten Auffassung entsprach, zeigt das Vorwort, das Johann Baptist Heinrich (1816–1891)¹⁰ der vierten Auflage von Klees Handbuch – dieser war inzwischen verstorben – voranstellte, wo er erklärt,

„dass wenn Klee die Freude der dogmatischen Declaration der von ihm stets mit kindlicher Pietät und tiefer Ueberzeugung vertheidigten unbefleckten Empfängniß der allerseligsten Jungfrau erlebt hätte, er dieses Dogma aus dem reichen Schatze seiner patristischen Wissenschaft gründlicher und weitläufiger, als nunmehr geschehen ist, gerechtfertigt hätte.“¹¹

4 In diesem Sinn erklärte auch Joseph Burkard Leu, ein Dogmatiker dieser Zeit: „[S]ei etwas auch noch so wahr, so kann es doch nie katholisches Dogma werden, wenn ‚erst die späteren Theologen sich dafür erklärten,‘ und wer der Kirche rathen würde, *fidei articulos cudere*,‘ der würde auf nichts mehr, als auf den Umsturz der kirchlichen Autorität hinarbeiten.“ (Leu, Warnung vor Neuerungen und Uebertreibungen, 12).

5 Vgl. Gruber, Mariologie und katholisches Selbstbewußtsein, 55–89; vgl. hierzu auch Görg, „Sagt an, wer ist doch diese“, 393.

6 Vgl. Kustermann, Art. Liebermann, 926; zu Leben und Werk vgl. auch Görg, „Sagt an, wer ist doch diese“, 37–40.

7 Vgl. Liebermann, *Institutiones theologicae* III³, 376–378. Nachdem Liebermann selbst nur die Möglichkeit und die Angemessenheit der Lehre vertreten hatte, erhielt das Werk in der Auflage nach dem Dogma einen von Schülern (vgl. hierzu Lenhart, Die erste Mainzer Theologenschule, 104) verfassten Appendix, der diese Lehre beleuchtete (vgl. Liebermann, *Institutiones theologicae* II⁸, 831–846; vgl. hierzu auch Walter, Zur Thomas-Rezeption, 110).

8 Vgl. Schwedt, Art. Klee, 120; zu Leben und Werk vgl. auch Görg, „Sagt an, wer ist doch diese“, 59–62.

9 Klee, Katholische Dogmatik II³, 365.

10 Vgl. Walter, Art. Heinrich, 1400.

11 Heinrich, Vorrede zur vierten Auflage, Xf. Heinrich zeigte sich damit ähnlich behutsam wie Liebermanns Redaktoren, indem er das neue Dogma in einem Einschub behandelt (Klee, Katholische Dogmatik⁴, 461–466) und Klees Zurückhaltung nur in einer Fußnote kommentiert: „Wir müssen es bei dieser allerdings ungenügenden Beweisführung Klee’s hier

Eine ähnliche Ausnahme stellt auch der Bonner Dogmatiker Franz Xaver Dieringer (1811–1876)¹² dar, der in seinem 1847 erschienen Handbuch zur Allgemeinheit der Erbsünde Maria unter Verweis auf das Konzil von Trient sowie die verschiedenen päpstlichen Verlautbarungen explizit angenommen wissen möchte.¹³

Als Sympathisant der Unbefleckten Empfängnis zeigt sich auch der erst in Paderborn, später in Braunsberg lehrende Dogmatiker Johannes Heinrich Oswald (1817–1903)¹⁴ in seiner „Dogmatischen Mariologie“¹⁵: Zur Erklärung der Lehre verweist er wie schon Liebermann auf den Begriff des *debitum peccati*; dieses müsse Maria zugesprochen werden, keineswegs aber die Sünde im eigentlichen Sinn.¹⁶ Auch wenn Oswald damit selbst an der Unbefleckten Empfängnis festhielt, erachtete er eine Dogmatisierung zum gegebenen Zeitpunkt nicht für opportun, da es keinen Grund für die Kirche gebe, sich in so hochoffizieller Form zu positionieren – „Nur die äußerste Noth von außen dringt in der Regel der Kirche ihre Anathematismen ab.“¹⁷

bewenden lassen und bemerken nur, daß für die unbefleckte Empfängniß aus der Schrift und Tradition der erschöpfendste Beweis vorliegt.“ (Klee, *Katholische Dogmatik*⁴, 462, FN 3).

- 12 Vgl. Schwedt, Art. Dieringer, 219; zu Leben und Werk vgl. auch Görg, „Sagt an, wer ist doch diese“, 66–69.
- 13 Vgl. Dieringer, *Lehrbuch der katholischen Dogmatik*, 293 sowie ebd. 296–298; in der vierten, 1858 erschienenen Auflage baute Dieringer die entsprechenden Passagen aus, indem er zum einen auf die Bulle Pius’ IX. verwies (vgl. Dieringer, *Lehrbuch der katholischen Dogmatik*⁴, 343, FN 4), zum anderen aber vor allem die bis dato eher deskriptiv-historische Abhandlung zum Streit der Schulen deutlich ausweitete und systematisch untermauerte (vgl. ebd. 346–355).
- 14 Vgl. Bäumer, Art. Oswald, 1214. Zu Leben und Werk des ansonsten weitgehend vergessenen Oswald sind aus der Feder von Benjamin Dahlke unlängst mehrere Aufsätze erschienen, nämlich: Johannes Heinrich Oswald (1817–1903) als Dogmatiker seiner Zeit. In: *ThGl* 109 (2019), S. 135–150, ders.: Dahlke, Benjamin: Von Münster über Paderborn nach Braunsberg. Der Exeget und Dogmatiker Johannes Heinrich Oswald (1817–1903). In: Kneer, Markus (Hg.): *Anknüpfung und Widerspruch. Theologie, Philosophie und Naturwissenschaften in der Debatte* (FS Dieter Hatrup). Münster 2018, S. 48–61 sowie der Abriss in ders.: *Aufstieg und Niedergang*, 83–86. Vgl. auch den nur wenige Jahre älteren Artikel Görg, Peter H.: *Johann Heinrich Oswald (1817–1903). Leben und Werk eines deutschen Dogmatikers des 19. Jahrhunderts*. In: Hauke, Manfred; Stickelbroeck, Michael (Hgg.): *Donum Veritatis. Theologie im Dienst an der Kirche* (FS Anton Ziegenaus). Regensburg 2006, S. 275–290.
- 15 Die Schrift, die als „die erste umfassende Mariologie des deutschen Sprachraums“ (Dahlke, Johannes Heinrich Oswald, 141) gilt, sorgte in der wissenschaftlich-theologischen Welt für Aufsehen und wurde schließlich im Jahr 1855 indiziert; der Anlass waren einige eigenwillige Sonderlehren, wie etwa die Anwesenheit Mariens in der eucharistischen Realpräsenz (vgl. Görg, *Johann Heinrich Oswald*, 282).
- 16 Vgl. Oswald, *Dogmatische Mariologie*, 16–19.
- 17 Oswald, *Dogmatische Mariologie*, 36. In diesem Sinn hatte auch der bereits erwähnte Joseph Burkard Leu festgehalten: „Nur wenn Jemand auf Irrwegen wandelte und auch Ande-

–, zum anderen erschienen ihm die vorgebrachten Argumente, also der Beweis aus Schrift und Tradition sowie die Kongruenzgründe, für eine Dogmatisierung nicht stichhaltig genug.¹⁸

Neben diesen Stimmen, die eine Dogmatisierung wenigstens für möglich, wenn auch vielleicht für nicht opportun hielten, gab es auch affirmative Stellungnahmen, doch sind diese meist anonym verfasst. Das einzig identifizierbare Plädoyer stammt vom Münsteraner Dogmatiker Anton Berlage (1805–1881)¹⁹, der sich 1852 in einem Aufsatz²⁰ klar für ein Dogma aussprach, da die Unbefleckte Empfängnis immer in der Tradition gegenwärtig gewesen sei, wie auch die Protegierung durch das Lehramt belege. Der Sache nach sei die Lehre somit schon längst klar und bedürfe nur noch der Dogmatisierung, die lediglich mit Rücksicht auf die Dominikaner lange Zeit unterlassen worden sei.²¹ Berlage wiederholte dies im Wesentlichen in seiner Dogmatik, die jedoch nach dem Dogma erschien, sodass er bereits auf eine bestehende Definition verweisen konnte.²²

Berlage stellt sich damit in die Reihe früherer Theologen, die sich, wenn auch nur beiläufig, für die Lehre beziehungsweise deren Dogmatisierung ausgesprochen hatten, etwa Georg Carl Mayer (1814–1868)²³ in seiner Schrift „Ueber das Wesen und die Fortpflanzung der Erbsünde“²⁴ oder August von Berlepsch (1815–1877)²⁵ in seiner 1842 verfassten Anthropolo-

re darauf führen wollte, zeigte die Kirche durch dogmatische Bestimmungen den rechten Weg.“ (Leu, Warnung vor Neuerungen und Uebertreibungen, 12).

18 Vgl. Oswald, Dogmatische Mariologie, 36–40; vgl. hierzu auch Gruber, Mariologie und katholisches Selbstbewußtsein, 67–70.

19 Vgl. Bäumer, Art. Berlage, 260; zu seinem Leben und Werk vgl. auch Baier, Anton Berlages Votum, 269–271 sowie Görg, „Sagt an, wer ist doch diese“, 84–88.

20 B[erlage, Anton]: Die Allgemeinheit der Erbsünde und ihre Ausnahmen. Ein dogmatisches Votum über die unbefleckte Empfängniß Mariens. In: Katholische Zeitschrift, herausgegeben von einem Verein von Geistlichen und Laien 2 (1852), S. 215–231. Zur Identifikation des Autors vgl. Görg, „Sagt an, wer ist doch diese“, 86, FN 23; vgl. hierzu auch Baier, Walter: Anton Berlages Votum für die Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis Mariens im Jahre 1852. Ein Beitrag zur Mariologie vor 1854. In: Auer, Johann u. a. (Hg.): Gottesherrschaft – Weltherrschaft (FS Rudolf Graber). Regensburg 1980, S. 269–280.

21 Vgl. B[erlage], Die Allgemeinheit der Erbsünde und ihre Ausnahmen, 217–229.

22 Vgl. Berlage, Die Lehre von der Sünde, 343–356.

23 Vgl. Urban, Art. Mayer, 1105.

24 Vgl. Mayer, Ueber das Wesen und die Fortpflanzung der Erbsünde, 87f.

25 Vgl. N.N., Art. Berlepsch, 572; vgl. hierzu auch Büdel, Art. Berlepsch, 94f. Möglicherweise führten die vernichtenden Rezensionen, welcher der Schrift, die Berlepschs theologische Dissertation war, zuteil wurden, dazu, dass er sich in der Folge aus theologischen Fragen zurückzog; so hatte ein Rezensent über sein Buch geschrieben: „Wenige Bücher sind so schlecht, dass man nicht auch das Eine oder das Andere daraus lernen könnte.“ (N.N., Rezension (Berlepsch, Anthropologiae Christianae Dogmata), 596). In ähnlicher Weise die ebenfalls nicht identifizierbare Besprechung b.: Rezension zu: Berlepsch, August von: Anthropologiae Christianae Dogmata breviter exposita atque contra nostri temporis haereticos

gie²⁶. Neben diesen Autoren zeigt sich Berlage aber auch beeinflusst von den gerade im Vorfeld des Dogmas maßgeblichen Autoren der römischen Schule, die im Folgenden noch behandelt werden.²⁷

Neben Berlages Votum gab es in den Folgejahren noch weitere anonym verfasste Plädoyers für ein Dogma: So brachte ein Autor²⁸ in der eher popularwissenschaftlich gehaltenen, aber durchaus als ultramontan geltenden²⁹ Zeitschrift „Neue Sion“ nach einem historischen Rückblick³⁰ und unter Hinweis auf die immer klarere Haltung der Päpste und das inzwischen eingeführte Fest sowie das bekannte Konvenienzargument seine Erwartung für ein Dogma zum Ausdruck.³¹ Diese Hoffnung zeigen auch zwei weitere Aufsätze: Eine Definition der Unbefleckten Empfängnis sei, so ein Autor in der „Katholischen Wochenschrift“, nicht nur möglich, sondern auch opportun und daher unbedingt zu begrüßen.³² Ein Verfasser in den „Historisch-politischen Blättern für das katholische Deutschland“ sah darin zudem einen Nutzen in der Glaubenskrise, da ein solches Dogma zugleich die Lehre von der Erbsünde bestätigen und Maria als Vorbild vor Augen stellen würde.³³

Neben diesen deutschen Stimmen sei exemplarisch auf ein verbreitetes italienisches Manuale, die „Praelectiones theologicae“ des im Folgenden noch zu behandelnden Jesuiten Giovanni Perrone (1794–1876)³⁴, verwiesen, der sich ebenfalls offen zeigt, indem er zur Frage nach der Weitergabe der Erbsünde erklärt, im Sinn des bereits zitierten Wortes Augustins sowie der Klausel des Konzils von Trient Maria hiervon ausgenommen wissen zu wollen.³⁵

Auch wenn in Deutschland also das Gros der universitären Theologen einem Dogma reserviert gegenüberstand oder es zumindest als nicht opportun erachtete, ist dies nicht überall der Fall, wie der exemplarische Blick auf

defensa. (Operis totam theologiam dogmaticam continentis prodromus.) Wien u. a. 1842. In: Archiv für theologische Literatur 2 (1843), S. 647–651.

26 Berlepsch, *Anthropologiae Christianae Dogmata*, 201–206.

27 Während er in seinem offenbar für einen breiteren Leserkreis bestimmten Votum auf die Angabe von Quellen verzichtete, findet sich der explizite Hinweis auf Perrone und Passaglia an der entsprechenden Stelle in seiner Dogmatik (vgl. Berlage, *Die Lehre von der Sünde*, 344, FN 1; vgl. hierzu auch Baier, *Anton Berlages Votum*, 271f).

28 Auch Baier gelingt es nicht, den mit „V.“ firmierenden Verfasser, der sich von Lambruschini beeinflusst zeigt, zu identifizieren (vgl. Baier, *Anton Berlages Votum*, 272).

29 Vgl. bspw. Valentin, *Ultramontanisierung*, 276.

30 Vgl. V., *Votum über die Lehre von der unbefleckten Empfängniß I*, 209–212.

31 Vgl. V., *Votum über die Lehre von der unbefleckten Empfängniß II*, 241–243.

32 Vgl. N.N., *Die unbefleckte Empfängniß der seligsten Jungfrau und Gottesmutter Maria*, 77–86.

33 Vgl. N.N., *Die unbefleckte Empfängniß und die Irrlehren der Gegenwart*, 652–656.

34 Vgl. Walter, *Art. Perrone*, 38; vgl. hierzu auch Kapitel 2.1.2.2.

35 Vgl. Perrone, *Praelectiones theologicae I* (1842), 754.

Perrone zeigte und sich durch die folgende Behandlung von Autoren, die sich in Rom für eine solche Definition einsetzten und dabei auch einflussreich auf Pius IX. (1792–1878, reg. ab 1846)³⁶ waren, bestätigen wird. Während also die deutsche, noch vielfach von der Aufklärung geprägte und insofern stark rationalistische Theologie mit einem mariologischen Dogma nichts anzufangen wusste, zeigt sich in Italien ein anderes Bild. Komplettiert wird dies durch einen näheren Blick auf die von der deutschen Majorität abweichenden Autoren, da diese der römischen Theologie näherstanden als der deutschen: So haftete Dieringer³⁷ oder Liebermann der Ruch des Ultramontanen an,³⁸ und auch die aus letzterem hervorgegangene „Mainzer Schule“³⁹, zu der etwa Klee zählt, nimmt eine Sonderrolle in der deutschen Theologie dieser Zeit ein und gilt als ein Ansatzpunkt für die wenig später aufkommende Neuscholastik.⁴⁰ Ähnlich über den deutschen Tellerrand hinaus blickte auch Berlage, der sich explizit von den Vertretern der Römischen Schule beeinflusst gezeigt hatte. Mit anderen Worten: Ausnahmen von der an sich reservierten deutschen Haltung erklären sich weitgehend durch den Anschluss an die römische Theologie, die sich in dieser Frage ungleich offener zeigte als die noch weitgehend rationalistisch geprägte deutsche Theologie.

2.1.2 Wegbereiter der Bulle „Ineffabilis Deus“

In diesem Sinn werden im folgenden vier italienische Autoren näher betrachtet, die ein Gegengewicht zu der weitgehend ablehnenden Haltung der deutschen Theologen darstellen, dabei aber nicht nur für eine Dogmatisierung warben, sondern zugleich auch in deren Vorfeld einflussreich waren.

36 Vgl. Aubert, Art. Pius IX., 330.

37 Vgl. Schwedt, Art. Dieringer, 219, in gleicher Weise Görg, „Sagt an, wer ist doch diese“, 67.

38 Vgl. bspw. Kustermann, Art. Liebermann, 926.

39 Vgl. hierzu die Studie Lenhart, Ludwig: Die erste Mainzer Theologenschule des 19. Jahrhunderts (1805–1830) (Die elsässische Theologenkolonie in Mainz). Ein kirchen- und geistesgeschichtlicher Durchblick. Mainz 1956. In diesem Sinn bezeichnet Lenhart Liebermann „als Haupt und als Ideenformer des Mainzer Kreises“ (ebd. 53).

40 Vgl. Peitz, Die Anfänge der Neuscholastik, 30–34. In diesem Sinn zählt auch Görg Liebermann „zu den Wegbereitern der Neuscholastik“ (Görg, „Sagt an, wer ist doch diese“, 30).

2.1.2.1 Luigi Lambruschini (1776–1854)

Der erste dieser vier Autoren ist Luigi Lambruschini⁴¹, der 1843, also noch unter Gregor XVI. (1765–1846, reg. ab 1831)⁴², eine Studie zu dieser Frage verfasste,⁴³ wobei er gleich zu Beginn das Ergebnis vorwegnahm: Da solch eine besondere Heiligkeit für Maria angemessen war und auch in Gottes Macht stand, darf angenommen werden, dass sie auch realisiert wurde.⁴⁴

Sodann konsultiert Lambruschini Schrift und Tradition: In der Bibel finde sich die Lehre nur implizit, etwa im Protoevangelium in Gen 3⁴⁵. An lehramtlichen Erklärungen verweist er zum einen auf Trient, dessen Klausel er als immaculistisches Votum wertet, zum anderen auf päpstliche Äußerungen, die eine immer klarere Protegierung der Lehre zeigen, während zugleich keine gegenteilige Stellungnahme zu finden sei.⁴⁶

41 Luigi Lambruschini, B, war unter anderem Staatssekretär (1836–1846), Präfekt der Ritenkongregation (1847–1854); während der Zeit Pius' IX. in Gaeta war er einer seiner wichtigsten Berater (vgl. Gelmi, Art. Lambruschini, 620). Zu Lambruschini vgl. auch die umfangreiche Studie Manzini, Luigi M.: *Il Cardinale Luigi Lambruschini* (Studi e testi 203). Città del Vaticano 1960.

42 Vgl. Schwaiger, Art. Gregor XVI., 1023. Das Werk wurde auch vom damaligen Kardinal Mastai Ferretti, dem späteren Papst Pius IX., wahrgenommen, der sich davon eine stärkere Verehrung der Unbefleckten Empfängnis erhoffte (vgl. Seifert, Pius IX., 216).

43 Lambruschini, Aloysius: *Sull'Immacolato concepimento di Maria dissertazione polemica*. Rom 1843. Eine deutsche Übersetzung erschien wenig später: *Ueber die unbefleckte Empfängniß Mariä. Polemische Dissertation. Mit Anmerkungen und Zusätzen von Dr. A. Kellner, Hauskaplan Sr. Hoheit des Herzogs Max in Bayern*. München 1843; eine um mehrere Anhänge erweiterte englische Übersetzung erschien erst nach dem Dogma, ders.: *A polemical treatise on the Immaculate Conception of the Blessed Virgin*. To which is added a history of the doctrine, by father Felix, S.J. The french portion of the work translated by Mrs. J. Sadlier, and the latin extracts from the Holy Father, by a clergyman. To which are appended, a discourse on the Immaculate Conception, by St. Alphonsus Marie de Liguori; the Letters Apostolic of his Holiness Pope Pius IX; Cardinal Wiseman's pastoral on the declaration of the Dogma at Rome, etc., etc. New York 1855. Vgl. hierzu auch Gruber, *Mariologie und katholisches Selbstbewußtsein*, 15f sowie Valentin, *Ultramontanisierung*, 179f.

44 Vgl. Lambruschini, *Sull'Immacolato concepimento di Maria*, 17f (n. 4).

45 Gemeint ist die Stelle aus Gen 3,15: „Feindschaft setze ich zwischen dir und der Frau, / zwischen deinem Nachkommen und ihrem Nachkommen. / Er trifft dich am Kopf / und du triffst ihn an der Ferse“. Die Bezeichnung „Protoevangelium“ rührt daher, dass die Stelle als die erste frohe Botschaft aufgefasst wurde, insofern sich dort zum ersten Mal die Erlösung, also die Vernichtung der Schlange, andeutet. Während die Septuaginta das maskuline Pronomen (αὐτός) verwendete, findet sich in der Vulgata das weibliche Pendant (*ipsa*) (vgl. Scharbert, Art. Protoevangelium. I. Exegese, 342); bereits in der alten Kirche wurde die Stelle messianisch gedeutet, wobei durch die Eva-Maria-Parallele partiell schon marianische Bezüge mitschwangen; explizit finden sich solche unter Rückgriff auf das *ipsa* ab Bernhard von Clairvaux. Die historisch-kritische Exegese wies die feminine Lesart zurück und entzog so dem Argument seine Grundlage (vgl. Scheffczyk, Art. Protoevangelium. II. Dogmengeschichte, 343).

46 Vgl. Lambruschini, *Sull'Immacolato concepimento di Maria*, 18–46 (n. 5–17).

Anschließend nimmt er die Väter in den Blick, wobei er das Fehlen von Zeugnissen aus den ersten beiden Jahrhunderten als Zeichen einer immaculistischen Einmütigkeit deutet, da offenbar keine Notwendigkeit für eine Kontroverse bestanden habe. Vom dritten bis ins zehnte Jahrhundert macht Lambruschini in ähnlich beschönigender Weise zahlreiche Belege für die Unbefleckte Empfängnis aus. Auch Bernhard deutet er in diesem Sinn, da dieser die Feier des Festes primär deshalb kritisiert habe, insofern es dem römischen Brauch entgegenstehe; da nun aber das Fest vorgeschrieben ist, würde sich Bernhard heute fraglos dieser Auffassung anschließen. Und auch Thomas dürfe keineswegs als Gegner des Privilegs angesehen werden: Da die Stellen, die eine immaculistische Haltung nahelegen, fraglos authentisch, die Aussagen, die die Empfängnis in der Sünde lehren, aber textkritisch umstritten seien, müssten die Erstgenannten stärker gewichtet werden. Weil Thomas aber auch die Heiligkeit der Geburt Mariens daraus schließe, dass die Kirche deren Feier vorschreibt,⁴⁷ würde er heute auch die Heiligkeit der Empfängnis lehren, da diese inzwischen gefeiert werde.⁴⁸

Auch für die folgenden Jahrhunderte postuliert Lambruschini einen nahezu einhellig immaculistischen Konsens, indem er vom 13. bis zum 15. Jahrhunderts lediglich fünf makulistische Lehrer ausmacht, danach aber überhaupt keine Ausnahme mehr kennt und stattdessen auf das einhellige Urteil der Jesuiten verweist sowie auf die Haltung der Universitäten und den Konsens des Lehramtes und der Gläubigen. Durch diese erdrückenden Übereinstimmung ist für Lambruschini letztlich jeder Irrtum über die Lehre ausgeschlossen.⁴⁹

Wesentlich für ihn ist das Konvenienzargument: Da die Freiheit von der Erbsünde für Maria angemessen war, kann sie ihr zugesprochen werden; unterfüttert wird dies durch das weitgehend fingiert einhellige Votum der Tradition, insofern diese Lehre weder in der Väterzeit in dieser Weise vorhanden war noch ab dem Mittelalter einmütig vertreten wurde, wie Lambruschini seine Leser glauben machen will.

2.1.2.2 Giovanni Perrone (1794–1876)

Zentrale Bedeutung kommt ebenfalls dem bereits angesprochenen italienischen Jesuiten Giovanni Perrone⁵⁰ zu, der im Jahr 1847, also kurz nach der

47 Vgl. etwa S.Th. III, q. 27, a. 1 s.c. (ed. Leon. XI, 289).

48 Vgl. Lambruschini, *Sull'Immacolato concepimento di Maria*, 46–83 (n. 18–42).

49 Vgl. Lambruschini, *Sull'Immacolato concepimento di Maria*, 83–119 (n. 43–65).

50 Giovanni Perrone, SJ, lehrte zwischen 1824 und 1853 Dogmatik am Römischen Kolleg, unterbrochen durch Tätigkeiten als Rektor des Kollegs in Ferrara (1830–1834) sowie als Dozent in England (1848–1851); von 1853–1855 Rektor, ab 1855 Studienpräfekt am Römischen Kolleg (vgl. Walter, *Art. Perrone*, 38). Zur Bedeutung Perrones in dieser Frage

Krönung Pius' IX., in einer dem Papst gewidmeten⁵¹ Studie⁵² die Frage nach der Definierbarkeit der Unbefleckten Empfängnis erörtert hatte, wobei er die Zielsetzung der Schrift darin sah, Gründe für eine Definition beizubringen, gerade mit Blick auf die von ihm konstatierte allgemein steigende Hoffnung auf ein solches Dogma.⁵³

In einem ersten, historischen Teil stellt Perrone zunächst die Kontroverse dar, indem er zunächst auf deren Ursprünge bei Bernhard hinweist, anschließend Gegner, etwa Thomas, und Befürworter, vor allem Scotus, benennt und auch auf die Haltung des Lehramtes verweist. Im Anschluss präsentiert er die Argumente, die für und gegen die Lehre aus Bibel und Tradition beigebracht wurden. Gegen die Unbefleckte Empfängnis sprechen demnach vor allem die Allgemeinheit von Erbsünde und Erlösung, dafür die Angemessenheit eines solchen Privilegs. Beiden Thesen attestiert er eine generelle Plausibilität, erachtet aber die immaculistische Lehre für wahrscheinlicher: So könne aus der Bibel letztlich nichts gegen sie vorgebracht werden, während das Protoevangelium deutlich dafür spreche; auch von den Vätern lassen sich zahlreiche Autoritäten für die Lehre anführen, während die Gründe dagegen leicht widerlegbar seien, ähnliches gelte für die theologischen Beweise.⁵⁴

Während er im ersten Teil rein deskriptiv bleibt, zeigt er sein Ziel umso klarer im zweiten, systematischen Teil, in dem er die Möglichkeit einer Dogmatisierung erörtert: Hierfür stellt er zunächst generelle Überlegungen zu den Bedingungen für einen solchen lehramtlichen Akt dar, wobei er vor allem erörtert, wie eine Lehre auch dann als Tradition der Kirche verstanden werden

vgl. auch die Studie da Nembro, Giulio: *La definibilità dell'immacolata concezione negli scritti e nell'attività di Giovanni Perrone*, S. J. (PCSCCL IV). Mailand 1961.

51 Vgl. Perrone, *De immaculato conceptu*, III. Der Papst dankte Perrone für die Widmung mit einem Breve, dessen Text sich in der deutschen Ausgabe abgedruckt findet (Perrone, *Ist die unbefleckte Empfängniß der seligsten Jungfrau Maria dogmatisch definierbar?*, XI f).

52 Perrone, *Ioannis: De Immaculato B. V. Mariae conceptu an dogmatico decreto definiri possit. Disquisitio theologica*. Rom 1847. Eine deutsche Übersetzung erschien zwei Jahre später, ders.: *Ist die unbefleckte Empfängniß der seligsten Jungfrau Maria dogmatisch definierbar? Eine theologische Untersuchung*. Aus dem Lateinischen von Dr. Aegid Dietl und Bernhard Schels. Regensburg 1849. Seifert weist auf die große Verbreitung von Perrones Werk hin, das bereits 1852 in zehnter Auflage erschien (vgl. Seifert, Pius IX., 362). Auch die deutsche Übersetzung erfuhr bald eine zweite Auflage, jedoch – nach dem Dogma! – mit verändertem Titel, Perrone, Johannes: *Abhandlung über die dogmatische Definition der unbefleckten Empfängniß der seligsten Jungfrau Maria*. Aus dem Lateinischen von Dr. Aegid Dietl und Bernhard Schels. Regensburg ²1855. Zur Bedeutung seiner Schrift im Vorfeld des Dogmas vgl. Gruber, *Mariologie und katholisches Selbstbewußtsein*, 16–20. Dem Vorbild Perrones folgte sein Schüler Heinrich Denzinger: *Die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis der seligsten Jungfrau Maria*. Würzburg 1855.

53 Vgl. Perrone, *De immaculato conceptu*, 1 f.

54 Vgl. Perrone, *De immaculato conceptu*, 9–117.

könne, wenn sie sich nicht explizit bei den Vätern finde. Anschließend folgt die konkrete Anwendung: Die Lehre sei schon immer in der Tradition angelegt gewesen; dazu komme die Präsenz im Bewusstsein der Gläubigen sowie die immer klarere Haltung des Lehramtes. So habe sich die implizit angelegte Lehre immer klarer entwickelt, während eine gegenteilige Tradition nicht vorliege. Dem stehe auch nicht die Haltung der Scholastiker, explizit nennt er Bernhard und Thomas⁵⁵, entgegen: Zum einen handle es sich nur um private Meinungen, zum anderen zeige sich gerade in ihnen die Treue zur Kirche, da sie wegen des Festes der Geburt deren Heiligkeit lehren, die Heiligkeit der Empfängnis aber in Ermangelung eines solchen Festes ablehnen, sodass sie jetzt, wo ein solches Fest vorliegt, auch diese Lehre vertreten würden. Damit überwiegen, so fasst Perrone zusammen, die Argumente für ein Dogma, da die Lehre als implizit geoffenbart gelten kann und im allgemeinen Glaubensbewusstsein immer vorhanden war.⁵⁶

Der entscheidende Punkt für Perrone liegt in der Haltung der Kirche, dem *factum ecclesiae*, dass diese also immer klarer die immaculistische Lehre protegierte, von der bloßen Duldung des Festes bis zum Verbot, die gegenteilige Meinung zu erörtern. Der Grund hierfür liegt in dem immer klareren Hervortreten der Lehre aus der impliziten Anlage bei den Vätern, während der Haltung einzelner Theologen, etwa des Aquinaten – explizit zeigt Perrone jedoch Sympathie dafür, Thomas nicht unbedingt als Gegner der Lehre anzusehen – eher geringe Bedeutung beigemessen wird. So bietet Perrone dem Papst die doktrinelles Grundlage für ein Dogma, indem er nicht nur Argumente dafür nennt, sondern auch die Gegeneinwände zu entkräften versucht.⁵⁷

2.1.2.3 Carlo Passaglia (1812–1887)

Der dritte hier zu nennende Autor ist der zumindest zeitweilige Jesuit Carlo Passaglia⁵⁸, dessen monumentale, über 2000 Seiten umfassende Schrift „De

55 Eingehend weist Perrone auf die Probleme um die Haltung des Aquinaten hin, der in seinen Frühschriften das marianische Privileg vertreten habe, während seine Haltung später unklar sei; explizit verweist er auch auf Möglichkeiten einer Harmonisierung, zum einen durch einen textkritischen Ansatz, also die Erklärung von Widersprüchen durch Fälschungen im thomanischen Text, zum anderen auf einen hermeneutischen Ansatz, also die These, wonach Thomas in seinen Prinzipien die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis vertreten habe – und zeigt dafür durchaus Sympathie (vgl. Perrone, *De immaculato conceptu*, 163f, FN).

56 Vgl. Perrone, *De immaculato conceptu*, 129–235.

57 Vgl. hierzu auch Peitz, *Die Anfänge der Neuscholastik*, 385.

58 Carlo Passaglia, zeitweise SJ, lehrte 1845–1857 Dogmatik am Römischen Kolleg, 1859–1861 Philosophie an der römischen Universität Sapienza; nachdem Schriften zur Frage des Kirchenstaats indiziert und Passaglia exkommuniziert worden war, lehrte er ab 1861 Moralphilosophie an der Universität in Turin (vgl. Walter, *Art. Passaglia*, 1414).

immaculato Deiparae semper Virginis conceptu⁵⁹, die ebenfalls Pius IX. gewidmet ist, für die Entstehung des Dogmas von zentraler Bedeutung war⁶⁰ und die Definierbarkeit der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis nachweisen soll.⁶¹ Diese zeigt sich, so Passaglia, in der Haltung der Gläubigen und Bischöfen auf der ganzen Welt, nach deren Dafürhalten die Lehre längst mehr als eine fromme Meinung sei und nur noch der Dogmatisierung bedürfe. Flankiert werde dies durch die Haltung der Theologen, der Universitäten, des Lehramtes sowie durch Patrozinien zahlreicher Kirchen und Klöster, die die Verehrung für die Unbefleckte Empfängnis zeigen.⁶²

Im Folgenden betrachtet Passaglia diese Lehre systematisiert nach verschiedenen Gesichtspunkten. Im ersten Band stellt er Maria als das einmalige Idealbild vor, anschließend ihre hierfür einschlägigen Titel und Typologien.⁶³ Im zweiten Band nimmt er die biblische Perspektive ein, wobei er dem Protoevangelium sowie dem Gruß des Engels bei der Verkündigung eine besondere Rolle zuspricht.⁶⁴ Im dritten Band erörtert er die Frage, wie die Heiligkeit Mariens in der Theologiegeschichte beurteilt wurde und konstatiert, dass sich die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis zwar eher verborgen und implizit denn klar und deutlich in der Tradition finde, es sich aber dennoch um einen festen Bestandteil des kirchlichen Glaubensgutes handle. Eine zentrale Bedeutung nimmt das Argument aus der Feier des Festes ein, gerade mit Blick auf die Haltung der mittelalterlichen Scholastiker: So hätten diese die Lehre vor allem deshalb abgelehnt, weil kein Fest begangen werde, würden aber, so Passaglia, heute, wo ihre Empfängnis gefeiert wird, die Lehre annehmen, wie ihre Haltung zur Heiligkeit der Geburt Mariens zeigt. Dieses Argument exemplifiziert Passaglia, der sonst nur allgemein von den Scholastikern gesprochen hatte, durch einen Verweis auf Thomas, indem er – sekundiert von

59 Passaglia, Carolus: De immaculato Deiparae semper Virginis conceptu. Commentarius. Pars I. Rom 1854, ders.: De immaculato Deiparae semper Virginis conceptu. Commentarius. Pars II. Rom 1854 sowie ders.: De immaculato Deiparae semper Virginis conceptu. Commentarius. Pars III. Rom 1855.

60 Wie die Jahreszahlen anzeigen, erschienen nicht mehr alle Bände vor dem Dogma; der Inhalt – vgl. gerade die futurischen, die Hoffnung auf eine baldige Definition ausdrückenden Wendungen im Schlusskapitel – zeigt jedoch die Abfassung vor dem 8. Dezember 1854 (vgl. Passaglia, De immaculato Deiparae semper Virginis conceptu III, 2097–2104 (n. 1861–1868)); die Bedeutung des Werkes zeigt sich daran, dass der Papst sich selbst um dessen Verbreitung bemühte (vgl. Seifert, Pius IX., 216f) und es den an der Vorbereitung des Dogmas beteiligten Kardinälen aushändigte (vgl. ebd. 389).

61 Vgl. Passaglia, De immaculato Deiparae semper Virginis conceptu I, IX–XIV.

62 Vgl. Passaglia, De immaculato Deiparae semper Virginis conceptu I, 1–18 (n. 4–29).

63 Vgl. Passaglia, De immaculato Deiparae semper Virginis conceptu I, 19–512 (n. 30–595).

64 Vgl. Passaglia, De immaculato Deiparae semper Virginis conceptu II, 513–1098 (n. 596–1149).

Johannes a S. Thoma⁶⁵ – erklärt, der Aquinate würde heute, wo das Fest der Empfängnis Mariens begangen wird, wegen seiner Treue zur Kirche, diese Lehre annehmen.⁶⁶

2.1.2.4 Mariano Spada (1796–1872)

Gerade für die Fragestellung dieser Arbeit zentral ist der Dominikaner Mariano Spada⁶⁷, der bereits 1839 versucht hatte, die Widerspruchsfreiheit des Aquinaten mit der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis nachzuweisen.⁶⁸ Unmittelbar nach dem Dogma erfuhr sein Werk eine erweiterte Neuauflage,⁶⁹ allerdings ohne auf die Bulle einzugehen.⁷⁰

Das Ziel des Werkes liegt – anders als bei den drei vorausgehenden Schriften – also nicht darin, ein Votum bezüglich einer Dogmatisierung abzugeben, sondern nur darin, die Haltung des Aquinaten in dieser Frage zu erörtern: Dabei zeigt sich, so nimmt Spada gleich zu Beginn das Ergebnis vorweg,

65 Vgl. Johannes a S. Thoma, Tract. de appr. et auct. doctr. D. Thomae disp. 2, a. 2, n. 17 (ed. Solesmes I, 273).

66 Vgl. Passaglia, De immaculato Deiparae semper Virginis conceptu III, 1099–1944 (n. 1150–1721).

67 Mariano Spada, OP, lehrte zunächst am Minervakolleg in Rom und bekleidete nach dem Abschluss als Magister der Theologie hohe Ämter seines Ordens, darunter das Amt des Generalvikars und -prokurators (ab 1855) und des „Magister Sacri Palatii Apostolici“ (ab 1867) (vgl. Andaloro, P. Mariano Spada – Interprete di San Tommaso, 1–18). Zu Spada vergleiche auch die beiden einschlägigen Studien von Ambrogio Andaloro, zum einen den Aufsatz Il P. Mariano Spada, O.P., e l’attività da lui svolta per la definizione dell’Immacolata Concezione. In: VirIm VI. Rom 1955, S. 187–200, zum anderen die Monographie P. Mariano Spada O. P. Interprete di San Tommaso sull’Immacolata Concezione. Dissertatio ad lauream in Facultate S. Theologiae apud Pontificium Institutum „Angelicum“ de Urbe. Catania 1958.

68 Spada, Mariano: Esame critico sulla dottrina dell’Angelico Dottore S. Tommaso di Aquino circa il peccato originale relativamente alla Beatissima Vergine Maria. Neapel 1839. Zu Aufbau und Argumentation des Werkes vgl. auch Andaloro, P. Mariano Spada – Interprete di San Tommaso, 19–47 sowie ders., Mariano Spada e l’attività, 188–197.

69 Spada, Mariano: Esame critico sulla dottrina dell’Angelico Dottore S. Tommaso di Aquino circa il peccato originale relativamente alla Beatissima Vergine Maria. Rom ²1855. Wenn Cuervo eine Auflage von 1899 erwähnt (vgl. Cuervo, Por qué S. Tomás no afirmó la Inmaculada, 65, FN 198), muss es sich um einen Fehler handeln, da Spada 1872 starb; die Option einer *post mortem*-Auflage scheint dagegen unwahrscheinlich, da sich eine solche Ausgabe nirgendwo verifizieren lässt (vgl. bspw. Andaloro, P. Mariano Spada – Interprete di San Tommaso, 19, FN 1). Die Veränderungen im Vergleich zur ersten Auflage zeigen, wie Spada versucht, auf vorgebrachte Kritik zu reagieren und Einwände zu entschärfen.

70 Spada weist lediglich auf der ersten Seite in einer Fußnote darauf hin, dass die erste Auflage des Werkes vor der Bulle erschienen war (vgl. Spada, Esame critico², 3, FN 1 (1)); vermutlich war auch die zweite Auflage schon vor dem Dogma fertiggestellt und Spada konnte nur noch bei der Fahnenkorrektur diese Anmerkung einbringen.

dass Maria zwar als Tochter Adams die Erbsünde hatte, nicht aber die damit verbundene Schuld.⁷¹

Hierzu skizziert er zunächst die thomasische Erbsündenlehre: Demnach gelte es zwischen der Ansteckung des Fleisches und der Schuld der Erbsünde zu unterscheiden: Während sich die Erstgenannte durch die Zeugung im Leib befinde, trete die Zweitgenannte erst bei der Beseelung dazu – sofern es nicht von Gott verhindert werde, der von der im Fleisch liegenden Verfallenheit in die Erbsünde, dem *debitum peccati*, befreien könne.⁷²

Auf Maria angewandt bedeute dies: Wegen ihrer Abstammung von Adam war zwar ihr Fleisch verderbt, keineswegs aber hatte sie die Sünde als Schuld, wie sich in den Stellen zeige, an denen Thomas ihre einmalige Heiligkeit betone⁷³ – so rage sie aus den übrigen Menschen hervor, stehe aber dennoch unter Gott, da sie die Möglichkeit zur Sünde hatte.⁷⁴ Dass dies nicht den Passagen widerspricht, in denen Thomas ihre Empfängnis in der Erbsünde lehrt, stellt Spada im dritten Kapitel klar, indem er erklärt, dass die von Thomas gelehrte Heiligung *post animationem* nicht nur streng zeitlich, sondern auch nur logisch, also als Abfolge innerhalb ein und desselben Zeitpunktes, aufgefasst werden könne und erläutert zudem, dass bereits die Ansteckung des Fleisches genüge, um Maria der Erlösung zu unterstellen.⁷⁵

Im letzten Kapitel, das einen historisch ausgerichteten Anhang darstellt, unterstreicht Spada, dass die Dominikaner wie ihr Lehrer stets die Unbefleckte Empfängnis verteidigt hätten.⁷⁶ Dies sucht er zu untermauern, indem er hierfür eine lange Reihe von Gewährsleuten vom Ende des 13. bis ins 17. Jahrhundert anführt, darunter zahlreiche Vertreter seines Ordens. In diesem Sinn bürgte der Dominikanerorden für die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis, wobei einzelne Abweichler nicht überbewertet werden dürften.⁷⁷

Genau in diesen Schlussworten zeigt sich das Ziel der Schrift, nämlich Thomas und seine Schule – nicht umsonst verweist Spada auch sonst regelmäßig auf Vertreter seines Ordens⁷⁸ – vom Vorwurf zu befreien, dieser Leh-

71 Vgl. Spada, *Esame critico*, 3f (1–4).

72 Vgl. Spada, *Esame critico*, 4–12 (I, 5–18).

73 Vgl. bspw. In I Sent. d. 17, q. 2, a. 4 ad 3 (ed. Mandonnet I, 424) sowie In I Sent. d. 44, q. 1, a. 3 ad 3 (ed. Mandonnet I, 1023) oder S.Th. III, q. 27, a. 2 ad 2 (ed. Leon. XI, 290).

74 Vgl. Spada, *Esame critico*, 12–37 (II, 19–52).

75 Vgl. Spada, *Esame critico*, 38–70 (III, 53–91).

76 Die vor dem Hintergrund des historischen Befundes geradezu absurd erscheinende These lohnt, in vollem Umfang zitiert zu werden: „Non apporti molestia osservare in quest’ultimo paragrafo, come in appendice, che la Religione, e la Scuola Domenicana in tutti i tempi, egualmente che il suo Angelico Maestro è stata sempre favorevole alla pia opinione della preservazione di Maria dalla colpa originale.“ (Spada, *Esame critico*, 70 (IV, 92)).

77 Vgl. Spada, *Esame critico*, 70–84 (IV, 92–115).

78 Zur Verwurzelung Spadas in der dominikanischen Tradition vgl. auch Andaloro, P. Mariano Spada – Interprete di San Tommaso, 71–102.

re entgegenzustehen.⁷⁹ Damit leistete Spada seinen spezifischen Beitrag auf dem Weg zum Dogma, da die Schrift im Vorfeld zur Zerstreung der Bedenken all jener herangezogen wurde, die fürchteten, eine Definition könnte die Autorität des Aquinaten untergraben.⁸⁰

Ebenfalls im Zusammenhang mit Spadas Schrift steht wohl auch ein Prozess, der in den auf ihn folgenden Jahren bei den Dominikanern einsetzte und deren Opposition gegenüber der immaculistischen Lehre lockerte. Als zu Beginn des 19. Jahrhunderts nicht nur die Äußerungen des Lehramtes eine immer klarere Tendenz gezeigt hatten, sondern auch deutlich wurde, dass eine Definition bevorstand,⁸¹ wandte sich Angelo Ancarani, der Generalmeister der Dominikaner, an Gregor XVI. mit der Bitte, das Fest der Unbefleckten Empfängnis mit einer Oktav begehen und in der Präfation die Wendung „et te in immaculata conceptione“ einfügen zu dürfen, was der Papst am 10. Dezember 1843 gewährte.⁸² Dagegen regte sich im Orden Widerstand, weil sich einige Brüder dafür einen formellen Beschluss des Kapitels statt des eigenmächtigen Vorgehens des Generalmeisters gewünscht hätten. Daher wandte sich Ancarani an die Ritenkongregation, die am 14. Juni 1845 sein Vorgehen billigte und zudem erklärte, dass spätere Ordensmeister die nun festgelegte liturgische Form nicht abschaffen könnten und alle Mitglieder des Ordens die Regelung zu akzeptieren hätten.⁸³ Da die Kritik weiter bestand, legte Ancarani der Kongregation sieben konkrete Punkte, diesmal eher doktrineller als disziplinarischer Art vor, die auch die Verpflichtung auf die Lehre des Aquinaten thematisierten. Die Ritenkongregation bestätigte mit Reskript vom 23. März 1847 erneut Ancarani und verwies darauf, dass von der Verpflichtung auf die Theologie des Aquinaten gegebenenfalls befreit werden müsse;⁸⁴ Pius IX., der inzwischen Gregor XVI. nachgefolgt war, bestätigte das Dekret der Ritenkongregation am 17. Juni 1847.⁸⁵ Als wenig später die Ordensleitung in

79 Vgl. Andaloro, P. Mariano Spada – Interprete di San Tommaso, 43–47.

80 So schrieb etwa Luigi Togni, Generaloberer der Kamillianer, in seinem Votum: „[S]i legga l’Esame Critico sulla dottrina di S. Tommaso circa il peccato originale relativamente alla B. V. Maria del P. Mariano Spada de’ PP. Predicatori, e si resterà convinti, che S. Tommaso non fu mai contrario alla sentenza di essere Maria SS. Immacolata fino dal primo istante della sua Concezione passiva.“ (Voto di Luigi Togni (Sardi I, 223)). Und auch der Minorit Antonio da Rignano hielt fest: „[D]ell’Angelico (...) dimostrò in pubblica dissertazione l’egregio Padre Spada, non essere altrimenti la dottrina di S. Tommaso contrario, anzi favorire al misterio dello immacolato concepimento.“ (Voto di Antonio da Rignano (Sardi I, 772)).

81 Vgl. hierzu Kapitel 2.1.3.

82 Vgl. Pareri dell’episcopato III/6, 592.

83 Vgl. Pareri dell’episcopato III/6, 594.

84 Vgl. Pareri dell’episcopato III/6, 595f; vgl. hierzu auch van der Marck, W.: Geschichte und Ursprung des Thomaseides im Dominikanerorden. In: *Bijdr.* 26 (1965), S. 433–443.

85 Vgl. Pareri dell’episcopato III/6, 596.

Person des damaligen Generalvikars und späteren Generalmeisters Vincent Jandel darum ansuchte, in die Lauretanische Litanei eine Anrufung zur Unbefleckt Empfangenen einzufügen – eine Bitte, der im Juli 1854 stattgegeben wurde –, war dies ein unmissverständliches Zeichen, dass der Orden seine jahrhundertealte Opposition aufgegeben hatte.⁸⁶

Doch auch neben diesem Schwerpunkt, der Spada von den übrigen in diesem Kapitel behandelten Autoren unterscheidet, ist sein Einfluss im Vorfeld des Dogmas nicht zu unterschätzen, wie seine Beteiligung an diversen Gremien und Kommissionen zeigt.⁸⁷ Wie dankbar Pius IX. ihm hierfür war, wird geradezu handgreiflich in seiner Ernennung zum päpstlichen Hoftheologen im Jahr 1867.⁸⁸

Aber nicht nur für das Dogma selbst war die Schrift von zentraler Bedeutung, sondern auch in den Folgejahren wurde sie lebhaft zur Kenntnis genommen – und zwar in jeder Hinsicht: Während auf der einen Seite strenge Thomisten, namentlich die Mehrzahl der in dieser Arbeit vorzustellenden Autoren, Spadas Ansatz bereitwillig aufgriffen, um Thomas vom Vorwurf des Widerspruchs mit der inzwischen dogmatisierten Lehre zu befreien,⁸⁹ zeigten sich andere skeptisch: Nachdem bereits die zweite Auflage der Schrift Ergänzungen erfahren hatte, in denen Spada offensichtlich auf Einwände reagierte,⁹⁰ meldeten sich auch in den folgenden Jahren kritische Stimmen zu Wort. Exemplarisch hierfür steht etwa der belgische Bischof Jean-Baptiste Malou (1809–1864)⁹¹, der in seinem monumentalen Werk zur Unbefleckten Empfängnis⁹² Spadas Schrift zwar lobend erwähnt hatte,⁹³ dabei jedoch einschränkend und zugleich offen festgehalten hatte, dass, wenn überhaupt eine Harmonisierung von Thomas mit dem Dogma möglich sein sollte, Spada dies

86 Vgl. Horst, *Dogma und Theologie*, 147–150.

87 Vgl. die Ausführungen bei Andaloro, P. Mariano Spada – *Interprete di San Tommaso*, 14–17 sowie ders., *Mariano Spada e l'attività*, 199f; vgl. hierzu auch Kapitel 2.1.3.

88 Vgl. Andaloro, P. Mariano Spada – *Interprete di San Tommaso*, 7.

89 Vgl. hierzu Kapitel 4.1.1.3.2, aber auch Andaloro, P. Mariano Spada – *Interprete di San Tommaso*, 115–119. Als früher Rezipient Spadas zeigt sich auch der Dominikaner Gaude, Francisco: *De immaculato Deiparae conceptu ejusque dogmatica definitione in ordine praesertim ad scholam thomisticam et institutum FF. Praedicatorum*. Rom 1854, so etwa ebd. 39f (II, 24) oder ebd. 123f. (V, 73). Ebenfalls Erwähnung, wenn auch ohne klare Wertung, findet Spadas Interpretation in Karl Werners „Geschichte des Thomismus“, dem letzten Teil seiner dreibändigen Abhandlung zum Aquinaten (vgl. Werner, *Der hl. Thomas III*, 437f, FN).

90 Vgl. bspw. den im Vergleich zu *Esame critico*, 47f (III, 64) ergänzten Einschub bei *Esame critico*², 88–91 (III, 76–78), bei dem Spada ganz offensichtlich auf eine Kritik reagiert.

91 Vgl. Schwedt, *Art. Malou*, 1251.

92 Malou, Jean-Baptiste: *L'Immaculée Conception de la bienheureuse Vierge Marie, considérée comme dogme de foi*. 2 Bde. Brüssel 1857.

93 Vgl. Malou, *L'Immaculée Conception II*, 341f.

gelungen sei.⁹⁴ Mit anderen Worten: Trotz einer generellen Hochschätzung für Spada und seine Schrift, lässt Malou offen, ob deren zentrales Resultat am Ende überzeugt – und rief damit den Dominikaner auf den Plan, der seine Ansicht in einer neuen Abhandlung verteidigte⁹⁵, sich dabei aber nicht mehr so sehr der sachlich-kritischen Form bediente, wie in der ersten Schrift, sondern eher der einer Streitschrift.⁹⁶

Trotz der unterschiedlichen Schwerpunktsetzung der vier Autoren sei an dieser Stelle die mit Blick auf das Thema dieser Arbeit wesentliche Gemeinsamkeit betont: Die Haltung des Aquinaten wurde, wenn auch aus je verschiedenen Gründen, nicht mehr als Hindernis für ein Dogma erachtet.

2.1.3 Die Entstehung der Bulle „Ineffabilis Deus“ – ein historischer Abriss

Nach einem Blick auf diese Autoren, die in je eigener Weise zur Entstehung des Dogmas beitrugen, wird vor der Betrachtung der Bulle selbst auch ihre unmittelbare Vorgeschichte skizziert.⁹⁷ Am 16. Juni 1846 war mit Pius IX. ein dezidiertes Marienverehrer⁹⁸ zum Papst gewählt worden, der von Beginn an kein Hehl aus seiner Haltung machte: So ratifizierte er bereits im folgenden Jahr die Erhebung der Unbefleckten Empfängnis zur Schutzpatronin der Vereinigten Staaten von Amerika⁹⁹ und unterzeichnete zwei Dekrete der Ritenkongregation zu liturgischen Texten für das Fest der Unbefleckten Empfängnis.¹⁰⁰

94 Vgl. Malou, *L'Immaculée Conception II*, 474f.

95 Spada, Marianus: *Animadversiones in opus illustrissimi ac reverendissimi Domini J. B. Malou Episcopi Brugensis de dogmate Immaculatae Conceptionis B. Mariae Virginis*. Rom 1862.

96 Vgl. Andaloro, P. Mariano Spada – Interprete di San Tommaso, 48–67 sowie 120–122.

97 Es geht hier nur darum, die Geschichte in groben Zügen nachzuzeichnen. Weiterführend sei vor allem verwiesen auf das Kapitel in der umfangreichen Studie von Martina, Pio IX, 261–275, ebenso auf Laurentin, *The Role of the Papal Magisterium*, 308–314, Piacentini, *Il Beato Pio IX*, 175f, Seifert, *Pius IX.*, 375–420 und Söll, *Mariologie*, 207–214; vgl. hierzu auch den Aufsatz de Pamplona, *Crisóstomo: Elaboración de la definición dogmática de la Inmaculada Concepción*. In: *VirgIm II*. Rom 1956, S. 174–200 sowie die beiden umfangreichen Quellenbände *La solenne definizione del Dogma dell'Immacolato Concepimento di Maria Santissima. Atti e documenti pubblicati nel cinquantésimo anniversario della stessa definizione da Mons. Vincenzo Sardi. Segretario dei Brevi ai Principi di Sua Santità Pio X. Canonico Vaticano*. 2 Bde. Rom 1904f.

98 Vgl. hierzu etwa die Studie Seifert, *Veronika Maria: Pius IX. – der Immaculata-Papst. Von der Marienverehrung Giovanni Maria Mastai Ferretti zur Definierung des Immaculata-Dogmas*. Göttingen 2013.

99 Vgl. das Dekret zur Billigung der Anfrage durch die Kongregation „de Propaganda Fide“ vom 25. Januar 1847 bei Perrone, *De immaculato conceptu*, 267f (Anhang III).

100 Vgl. Martina, Pio IX, 261f sowie Laurentin, *The Role of the Papal Magisterium*, 308f; vgl. hierzu auch Söll, *Mariologie*, 207f.

Am 1. Juni 1848 begann der Papst mit den näheren Vorarbeiten zu einer möglichen Dogmatisierung, indem er ausgewählte Theologen um ein Gutachten hierzu bat,¹⁰¹ von denen sich die Mehrzahl positiv zeigte und auch die wenigen negativen Stellungnahmen partiell nicht die Lehre selbst, sondern nur deren Definition ablehnten. Als Pius IX. am 24. November 1848 aus politischen Gründen nach Gaeta fliehen musste,¹⁰² setzte er dort die Arbeit fort, indem er eine Kardinalskommission errichtete, die zum einen klären sollte, ob die Dogmatisierung opportun erscheine, zum anderen, vorausgesetzt eine positive Antwort hierauf, in welcher Form diese erfolgen sollte. Die Beratungen ergaben, dass eine Dogmatisierung generell möglich sei, jedoch nur nach einer voraufgehenden Befragung des weltweiten Episkopates durch eine Enzyklika, die der Papst am 2. Februar 1849 unter dem Titel „Ubi primum“¹⁰³ unterzeichnete. Inhalt der Befragung war neben der persönlichen Meinung der Bischöfe auch die Frage der Verehrung für die Unbefleckte Empfängnis in ihrem Sprengel. Das Ergebnis war eine große Zustimmung zu einer Dogmatisierung – 546 von 603 Antworten fielen positiv aus –, während nur eine Minderheit sich skeptisch zeigte, wobei auch davon die meisten eher die Opportunität hinterfragten als die Lehre selbst.¹⁰⁴

Mit der Rückkehr des Papstes nach Rom am 12. April 1850 nahm die dortige Kommission ihre Arbeit wieder auf und wurde zudem vergrößert – unter anderem durch Spada¹⁰⁵; die Gutachten zeigten sich dabei weiterhin größtenteils positiv, eine Minderheit blieb aber skeptisch, jedoch nicht ohne dem Papst im Fall einer Definition den Gehorsam zuzusichern.¹⁰⁶ Die Tatsache, dass Pius IX. etwa zu dieser Zeit Perrone um einen ersten Entwurf für eine Bulle bat, der im März 1851 vorlag,¹⁰⁷ zeigt, dass der Papst seine Entscheidung getroffen hatte. Nachdem dieses Schema ebenso wie ein zweiter, wohl

101 Für den Text und die Liste der Namen vgl. *Istituzione d'una Consulta teologica, e nomina dei membri della medesima* (Sardi I, 1f).

102 Zur Flucht Pius' IX. nach Gaeta vgl. die Studie Kertzer, David I.: *The Pope who would be king. The exile of Pius IX and the emergence of modern Europe*. Oxford 2018.

103 Für den Text vgl. Pius IX., Enzyklika „Ubi primum“ (2. Februar 1849) (Sardi I, 571–574).

104 Vgl. Martina, Pio IX., 263–265 sowie Söll, Mariologie, 208–210; vgl. hierzu auch Laurentin, *The Role of the Papal Magisterium*, 309 sowie zu den Rückmeldungen der Bischöfe Gruber, *Mariologie und katholisches Selbstbewußtsein*, 26–54 und den Artikel Müller, Gerhard: *Die Immaculata Conceptio im Urteil der mitteleuropäischen Bischöfe*. In: *KuD* 14 (1968), S. 46–70.

105 Vgl. *Lettera di nomina a Consultori dei Monsignori Maciotti e Tizzani e del P. Mariano Spada O.P.* (Sardi I, 671).

106 Eine Übersicht zu den Namen mit einer jeweils kurz zusammengefassten Stellungnahme bietet de Pamplona, *Elaboración de la definición dogmática*, 177–180.

107 Für den Text vgl. I^o Schema di Bolla composto dal P. G. Pierrone (Sardi II, 22–38); vgl. hierzu auch Kasper, *Die Lehre von der Tradition*, 367–372.

auf Passaglia zurückgehender Entwurf¹⁰⁸ Kritik erfahren hatte – diskutiert wurde noch die genaue Begründung der Lehre –, ernannte der Papst im Mai 1852 eine Sonderkommission, um grundsätzliche Prinzipien und Kriterien für das Dogma zu erarbeiten, die selbst zwar zum Gegenstand weiterer Debatten wurden, jedoch den Diskurs über die weiteren, in den Folgemonaten erarbeiteten Schemata bereicherten¹⁰⁹ – stets jeweils unter der Beteiligung Spadas.¹¹⁰

Nachdem seit Ausgang des Jahres 1853 bis Ende des Jahres 1854 weitere Schemata diskutiert worden waren, legte Pius IX. am 1. Dezember im Rahmen eines geheimen Konsistoriums den Kardinälen die Frage vor, ob sie mit der Proklamation des Dogmas einverstanden seien. Da diese bejahten, ordnete der Papst die Erstellung einer endgültigen Fassung an und terminierte die Verkündigung des Dogmas auf den 8. Dezember. An diesem Tag verlas Pius IX. im Rahmen einer feierlichen Messe im Petersdom die Definitionsformel im eigentlichen Sinn und erhob die Lehre so zum Dogma; die übrige Bulle¹¹¹, die zu diesem Zeitpunkt noch nicht vollständig ausformuliert vorlag, wurde im Laufe der folgenden Wochen vollendet.¹¹²

Die Dankbarkeit des Papstes gegenüber den in der Vorbereitung zentralen Autoren – namentlich den Jesuiten Perrone und Passaglia sowie dem Dominikaner Spada – zeigte sich darin, dass der Papst sie einlud, an dieser Feierlichkeit einen besonderen Ehrenplatz in der Nähe des so genannten Terzthrones¹¹³ einzunehmen.¹¹⁴

108 Für den Text vgl. II° Schema (Sardi II, 60–76); vgl. hierzu auch Kasper, *Die Lehre von der Tradition*, 373–376.

109 Vgl. Martina, Pio IX., 266–271 sowie Söll, *Mariologie*, 210–213; vgl. hierzu auch Laurentin, *The Role of the Papal Magisterium*, 309f.

110 Vgl. Andaloro, P. Mariano Spada – *Interprete di San Tommaso*, 15f.

111 Für den Text vgl. Pius IX.: *Apostolisches Schreiben „Ineffabilis Deus“* (Pii IX. Acta I/1, 597–619), ebenso bei Sardi II, 301–314.

112 Vgl. Martina, Pio IX., 271–275 sowie Söll, *Mariologie*, 213f; vgl. hierzu auch Laurentin, *The Role of the Papal Magisterium*, 310f.

113 Gemeint ist der kleinere Thron, der – bis zur Liturgiereform infolge des Zweiten Vatikanischen Konzils – bei den feierlichen Papstmessen auf der Epistelseite stand, im Unterschied zum größeren Thron in der Apsis; der Name leitet sich davon ab, dass der Papst dort zu Beginn der Liturgie die Terz betete, bevor er mit den Paramenten bekleidet wurde (vgl. Brinktrine, *Die feierliche Papstmesse*, 5–7).

114 Vgl. die Aufzählung unter *Teologi Consultori intervenuti per particolare invito di Pio IX alla Definizione* (Sardi II, 442f).

2.2 Inhalt und Argumentation der Bulle „Ineffabilis Deus“

Nach diesem Blick auf die unmittelbare Vorgeschichte des Dogmas wird im Folgenden die Bulle selbst betrachtet.¹¹⁵ Auch wenn der Text von sich aus keine Überschriften oder Hinweise auf eine Gliederung enthält, lassen sich eine kurze Einleitung und ein ebensolcher Schluss ausmachen, die die Klammer um einen umfangreichen Hauptteil bilden. Zu Beginn verweist Pius auf die besondere heilsgeschichtliche Position Mariens: Sie wurde auserwählt, um den Sohn Gottes, der die Welt erlösen sollte, zu gebären – hierauf wurde sie vorbereitet, indem sie von jedem Sündenmakel bewahrt blieb.¹¹⁶

Den weitaus größten Umfang des folgenden Hauptteils nimmt die Darlegung ein, wonach die zu definierende Lehre im allgemeinen Glaubensbewusstsein der Kirche stets vorhanden war. Diese mit Blick auf den historischen Befund sicherlich beschönigte These untermauert der Papst im Folgenden aus verschiedenen Perspektiven, zunächst mit Blick auf die römische Kirche und das Lehramt, die sich, bis hin zu seinem Pontifikat, stets darum bemüht hätten, die Verehrung der Unbefleckten Empfängnis zu fördern, aber auch nicht müde wurden, das Festgeheimnis immer klarer zu umschreiben, wobei ein besonderes Verdienst Alexander VII. zukomme, aus dessen Bulle Pius IX. mehrfach zitiert; zudem verweist er auf das Konzil von Trient, dessen bekannte Klausel er bereits als Hinweis auf die nun dogmatisierte Lehre deutet. Im Anschluss nimmt er die Kirchenväter in den Blick, die auch stets die besondere Heiligkeit Mariens vertreten haben, wofür sie sich auf biblische Belege, vor allem das Protoevangelium, aber auch auf Zitate aus der Verkündigungsszene und der Begegnung mit Elisabeth, stützten, sowie die so genannte Eva-Maria-Parallele bemühten. Daher wollten, so der Papst, sowohl die Bischöfe als auch die Gläubigen Maria als Unbefleckte Empfängnis verehren und baten ihn, aber auch schon seinen Vorgänger, immer wieder um eine Festschreibung der Lehre. Im Folgenden skizziert der Papst die unmittelbare Vorgeschichte des Dogmas, wobei er auf die verschiedenen Befragungen und Kommissionen eingeht, ohne einen Zweifel daran zu lassen, dass die Dogmatisierung selbst dennoch durch ihn allein – „*Nostro iudicio et auctoritate*“¹¹⁷ – erfolgte. Den inhaltlichen Kern der Bulle bildet die Definition im eigentlichen Sinn, in der Pius IX. zur verbindlichen Glaubenslehre erhob,

115 Vgl. hierzu auch Kasper, Die Lehre von der Tradition, 367–405 und Piacentini, Il Beato Pio IX, 178 sowie die knappe Studie Marocco, Giuseppe: La Bolla „Ineffabilis Deus“ di Pio IX. Studio storico-dogmatico del suo processo formativo. Alba 1953.

116 Vgl. Pius IX., Apost. Schreiben „Ineffabilis Deus“ (Pii IX. Acta I/1, 597f).

117 Pius IX., Apost. Schreiben „Ineffabilis Deus“ (Pii IX. Acta I/1, 614); ebenso etwas später „*minime cunctandum Nobis esse censuimus supremo Nostro iudicio Immaculatam ipsius Virginis Conceptionem sancire*“ (ebd. 615). Damit handelt es sich um das erste vom Papst allein verkündete Dogma, und zwar noch vor der Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit

dass Maria im Augenblick ihrer Empfängnis mit Blick auf die Verdienste ihres Sohnes von jedem Makel der Erbschuld bewahrt blieb.¹¹⁸ Ihre Fortsetzung findet die Definitionsformel durch die obligatorischen Verurteilungen derjenigen, die das Gegenteil lehren würden.¹¹⁹

Im Schlussteil verleiht Pius seiner Hoffnung Ausdruck, dass Maria im Gegenzug zu der ihr zuteil gewordenen Verehrung sich als mächtige Fürsprecherin für das Heil der Welt zeigen werde. Hierzu fordert der Papst die Gläubigen auf, sich mit ihren Sorgen und Anliegen vertrauensvoll an Maria, die ohne Erbsünde Empfangene, zu wenden. Mit den zur Promulgation relevanten Wendungen schließt die Bulle.¹²⁰

Nicht weniger spannend als die Frage, auf welche Eckpunkte sich Pius IX., gerade im historischen Teil der Bulle, stützt, ist, welche er außen vor lässt – nämlich die gesamte Scholastik. Führten die ersten beiden Schemata noch die bekannte Aussage des Aquinaten aus dem ersten Buch des Sentenzenkommentars¹²¹ als Beleg an¹²², so fehlt dieser Bezug ab dem dritten Schema, das die wesentliche Grundlage für das Dogma bildete.¹²³ Dass der Papst den Namen des Aquinaten nicht nennt, verwundert nicht. Dass er aber auch den gemeinhin als zentrale Autorität in dieser Frage erachteten Duns Scotus übergeht, ist doch bemerkenswert.

Der Grund hierfür findet sich wohl in den Argumenten, die die Dogmatisierung im Voraufgehenden vorantrieben: An erster Stelle ist das so genannte *factum ecclesiae* zu nennen, also der gegenwärtige Glaube der Kirche, der sich in den Bitten von Bischöfen und Gläubigen um die Dogmatisierung manifestiert. Untermauert wird dies durch die für eine Definition erforderliche Verankerung in der Tradition – gerade für die Römische Schule ein zentraler Gedanke¹²⁴ –, dass die Lehre also gerade nicht neu, sondern als von Beginn

auf dem Ersten Vatikanischen Konzil. In diesem Sinn nennt Martina das Dogma „un passo previo per la definizione dell’infallibilità del magistero del papa“ (dies., Pio IX., 277).

118 Es lohnt sich, die Formel aufgrund ihrer doktrinen Bedeutung im Original anzuführen: „[D]eclaramus, pronunciamus et definimus, doctrinam, quae tenet, beatissimam Virginem Mariam in primo instanti [sic!] suae Conceptionis fuisse singulari omnipotentis Dei gratia et privilegio, intuitu meritorum Christi Iesu Salvatoris humani generis, ab omni originalis culpa labe praeservatam immunem, esse a Deo revelatam, atque idcirco ab omnibus fidelibus firmiter constanterque credendam“ (Pius IX., Apost. Schreiben „Ineffabilis Deus“ (Pii IX. Acta I/1, 616)).

119 Vgl. Pius IX., Apost. Schreiben „Ineffabilis Deus“ (Pii IX. Acta I/1, 598–616).

120 Vgl. Pius IX., Apost. Schreiben „Ineffabilis Deus“ (Pii IX. Acta I/1, 616–619).

121 Vgl. In I Sent. d. 44, q. 1, a. 3 ad 3 (ed. Mandonnet I, 1023).

122 Vgl. I° Schema di Bolla composto dal P. G. Pierrone (Sardi II, 29) sowie II° Schema (Sardi II, 63).

123 So etwa Laurentin, *The Role of the Papal Magisterium*, 313.

124 Vgl. Seifert, Pius IX., 68f; vgl. hierzu auch Kasper, Walter: *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule* (WKGs 1). Freiburg i. Br. 2011.

an latent vorliegend und so auch als geoffenbart zu erachten ist.¹²⁵ Dies nachzuweisen ist der Sinn der im Dogma sowie den vorbereitenden Arbeiten zu findenden historischen Abrissen. Für die Wahl des patristischen Schwerpunktes können wohl verschiedene Gründe geltend gemacht werden: Der erste Grund liegt im Umfeld des Papstes, besitzt doch in der Römischen Schule das patristische Argument einen zentralen Stellenwert,¹²⁶ wie sich auch in den Vorarbeiten gezeigt hatte. Dies bedeutet aber nicht, dass die Scholastik bedeutungslos wäre, doch hatte sie eben – erinnert sei an Perrones Bezeichnung von Thomas als Privatmeinung – eine ungleich geringere Bedeutung als dies unter Leo XIII. der Fall sein sollte.¹²⁷ So beschritt der Papst genau den Weg, den seine römischen Theologen ihm wiesen, ging aber sogar noch weiter: Während diese ihm aufzeigten, wie sich die Scholastiker in die Tradition einfügen, sei es mit textkritischen oder inhaltlichen Argumenten oder auch durch die Schmälerung ihrer Bedeutung, verzichtete der Papst gänzlich auf eine Erörterung solcher Fragen und präsentierte seine – durchaus beschönigte – Lehre von der ungebrochenen Tradition der Unbefleckten Empfängnis.

125 Vgl. Marocco, *La Bolla „Ineffabilis Deus“ di Pio IX*, 37f.

126 So bspw. Seifert, *Pius IX.*, 68f.

127 Bereits bei der Befragung der Bischöfe hatten die scholastischen Diskurse keine Bedeutung mehr gespielt (vgl. bspw. Martina, *Pio IX*, 265).



3. Versuche einer Relecture des Thomas von Aquin in der Neuscholastik

3.1 Die Problematik einer Diskrepanz zwischen Thomas von Aquin und der Bulle „Ineffabilis Deus“

Dass zwischen Thomas und der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis – zumindest auf den ersten Blick – ein Widerspruch besteht, haben die vorausgehenden Kapitel gezeigt. Eine neue Qualität erhielt dieses Problem durch das Dogma Pius' IX.: War es bis dato für thomistische Makulisten möglich, auf das Fehlen einer endgültigen Entscheidung zu verweisen oder anzumerken, Thomas stehe keinem formellen Dogma entgegen, änderte sich dies mit der Dogmatisierung: Nun gab es eine definitive Entscheidung, die die Lehre klar umschrieb, und damit auch den formellen Widerspruch zu einem offiziellen Dogma. Verschärft wurde die Problematik, als der Thomismus durch Leo XIII. zum maßgeblichen theologischen System erhoben wurde,¹ wodurch eine Diskrepanz zwischen einem verbindlichen Dogma auf der einen Seite und der zentralen theologischen Autorität auf der anderen Seite bestand.

Für das Gros der Theologen stand dieser Widerspruch im Vorfeld des Dogmas außer Frage, wurde aber nicht als problematisch erachtet: So konstatiert Klee in seiner 1837 erschienen „Katholischen Dogmengeschichte“, dass Thomas eine Heiligung irgendwann nach der Beseelung gelehrt habe;² ebenso hält Oswald fest, dass Thomas zeit seines Lebens nicht an die Unbefleckte Empfängnis geglaubt habe.³ Und auch Berlage sah in seinem nur kurz nach dem Dogma erschienen Handbuch kein Problem darin, Thomas als Gegner dieser Lehre vorzustellen.⁴ Eine Ausnahme stellt lediglich Liebermann dar, der darauf hinwies, dass Thomas auch immaculistisch gelesen werden könne.⁵

1 Vgl. hierzu bspw. Ernesti, Jörg: Leo XIII. (1810–1903) und die Erneuerung des Thomismus. In: Dahlke, Benjamin; Knorn, Bernhard (Hgg.): Eine Autorität für die Dogmatik? Thomas von Aquin in der Neuzeit (FS Leonhard Hell). Freiburg i. Br. u. a. 2018, S. 126–139.

2 Vgl. Klee, Dogmengeschichte I, 314–317.

3 Vgl. Oswald, Dogmatische Mariologie, 20f.

4 Vgl. Berlage, Die Lehre von der Sünde, 351f.

5 Vgl. Liebermann, Institutiones theologiae III³, 390.

Im Unterschied dazu hielt eine Minorität diese Diskrepanz für problematisch oder bestritt sie sogar, da Thomas nicht im Widerspruch zu einem Dogma stehen dürfe. Diese Autoren und ihre Ansätze, mit denen sie versuchten, Thomas mit der Lehre des neu verkündeten Dogmas in Einklang zu bringen, zu betrachten, ist Gegenstand dieses Kapitels. Hierzu werden vier Autoren, die sich dieser Frage in besonders eingehender oder charakteristischer Weise widmeten, aber auch für die Entwicklung in den Folgejahren prägend waren, gewissermaßen als Protagonisten detailliert behandelt. Dabei werden zur Einordnung zuerst jeweils Leben und Werk kurz umrissen, bevor die für diese Frage einschlägigen Schriften in Aufbau und Argumentation betrachtet werden, um schließlich die unmittelbare Wahrnehmung, etwa in Rezensionen oder in direkt folgenden Kontroversen, zu analysieren.

3.2 Giovanni Maria Cornoldi (1822–1892) – „Nulla realis Aquinatem inter et catholicam doctrinam oppositio existit“⁶

3.2.1 Abriss zu Leben und Werk

Giovanni Maria Cornoldi⁷ wurde am 19. September 1822 als Sohn von Anna Martens und Giulio Antonio Cornoldi in Venedig geboren⁸ und trat im Jahr

6 Cornoldi, *Sententia*, 26 (IV, Überschrift); im Original ohne Hervorhebung.

7 Maßgeblich zu Cornoldi sind die beiden umfangreichen Bände von Luciano Malusa, der Leben und Werk des Jesuiten in gründlicher Weise aufgearbeitet und dabei auf Archivmaterial nicht nur zurückgegriffen, sondern dieses zum Teil auch ediert hat: *Neotomismo e intransigentismo cattolico. Il contributo di Giovanni Maria Cornoldi per la rinascita del tomismo* (Ricerche di filosofia e di storia della filosofia 3). Mailand 1986 sowie *Neotomismo e intransigentismo cattolico. Testi e documenti per un bilancio del neotomismo. Gli scritti inediti di Giovanni Maria Cornoldi* (Autobiografia – La controversia con Angelo Secchi) (Ricerche di filosofia e di storia della filosofia 6). Mailand 1989. Aus der jüngeren Vergangenheit sei verwiesen auf den Artikel Peitz, Detlef: Art. Cornoldi, Giovanni Maria. In: *ThomLex*. Bonn 2006, Sp. 116–122 sowie den Abschnitt in der Arbeit desselben Verfassers Peitz, Die Anfänge der Neuscholastik, 296–299. Auffällig ist, dass sich in der aktuellen Auflage des Lexikons für Theologie und Kirche, anders als in den beiden vorausgehenden Versionen, kein Artikel zu Cornoldi mehr findet. Verwiesen sei zudem auf drei Artikel aus spezifisch jesuitischen Lexika, nämlich Pirola, Giuseppe: Art. Cornoldi, Giovanni Maria. In: O’Neill, Charles E.; Domínguez, Joaquín M.^a (Hgg.): *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático*, Bd. 1. Rom, Madrid 2001, S. 961f sowie de Backer, Augustin; de Backer, Aloys: Art. Cornoldi, Jean Marie. In: *BCJ*, Bd. IX. Paris, Brüssel 1900, Sp. 114–120 und Koch, Ludwig: Art. Cornoldi, Joh. Maria SJ. In: ders.: *Jesuiten-Lexikon. Die Gesellschaft Jesu einst und jetzt*. Paderborn 1934, Sp. 360.

8 Vgl. Cornoldi, *Appunti cronologici* 143, I. Zwei Tage nach seiner Geburt, am 21. September, empfing er die Nottaufe, die feierlichen Riten wurden am 2. März 1823 nachgeholt (vgl. Cornoldi, *Appunti cronologici* 143, I); zum hier und im Folgenden noch öfter zitier-

1840 in den Jesuitenorden ein. Seine philosophischen Studien absolvierte er von 1844 bis 1845 am „Collegio San Pietro“ in Piacenza, das von Serafino Sordi (1793–1865)⁹, einem einflussreichen Thomisten aus demselben Orden, geleitet wurde, und von 1846 bis 1848 am „Collegio Romano“, an dem gerade die Römische Schule in Blüte stand; Giuseppe Pecci (1807–1890)¹⁰, der zeitgleich dort lehrte und als Thomist eine Sonderrolle einnahm, dürfte auf ihn aber wohl keinen großen Einfluss ausgeübt haben.¹¹ Nach einem kurzen Aufenthalt in Norditalien führte ihn das Theologiestudium schließlich nach Dôle in Frankreich. Im Anschluss an seine Priesterweihe im Jahr 1852 lehrte er Philosophie, zunächst in Modena, wechselte dann aber aufgrund der politischen Wirren des piemontesisch-französischen Krieges 1859 nach Feldkirch. Da seine sich dort seit Mitte der 50er Jahre entwickelnde thomistische Haltung die Kritik seiner Oberen hervorgerufen hatte, erhielt er ein Publikationsverbot und wirkte zwischen 1863 und 1867 als Prediger und Beichtvater in Padua. Nach kurzen Aufenthalten in Feldkirch und Eppan wurde ihm im Jahr 1867 der Lehrstuhl für Philosophie in Brixen übergeben, womit er wieder die Möglichkeit hatte, als Dozent zu wirken. Ab 1871 war er als Prediger in Rom und Ferrara tätig, bevor er 1875 an die „Accademia filosofico-medica di S. Tommaso“ nach Bologna wechselte, wo er die Zeitschrift „La scienza Italiana“ gründete. Im Jahr 1879 berief ihn Papst Leo XIII. nach Rom, wo er die Dozenten der päpstlichen Hochschulen in thomistischer Philosophie unterweisen sollte. Seit 1880 war er in der Schriftleitung der „Civiltà Cattolica“ tätig, deren Rektor er von 1885 bis 1888 war. Daneben war er Mitbegründer der von Leo XIII. gegründeten „Academia Romana S. Thomae“¹², deren gleichnamige Zeitschrift er seit 1881 herausgab.¹³ Am 18. Januar 1892 starb er in Rom.¹⁴

ten Text „Appunti cronologici“, dessen Manuskript in Gallarate liegt und der bei Malusa ediert ist, vgl. Malusa, *Neotomismo e intransigentismo cattolico* II, 136–140.

- 9 Vgl. Peitz, Art. Sordi (BBKL), 1361. Zu ihm und seinem Bruder vgl. den Artikel Peitz, Detlef: Art. Sordi, Domenico und Serafino. In: *ThomLex*. Bonn 2006, Sp. 622–625. Cornoldi nannte ihn nach seinem Tod „caldo per la Scolastica e veramente Sant'uomo“ (Cornoldi, *Appunti cronologici* 164, 35).
- 10 Vgl. Pagani, Art. Pecci, 468–475.
- 11 Vgl. Malusa, *Neotomismo e intransigentismo cattolico* I, 6f.
- 12 Für Hintergründe zur römischen Thomasakademie sowie Vorläuferinstitutionen seit der Renaissance vgl. Berger, *Schule*, 121–181.
- 13 Vgl. Peitz, Art. Cornoldi, 116f und Peitz, *Die Anfänge der Neuscholastik*, 296 sowie de Backer/de Backer, Aloys: Art. Cornoldi, 114–120 und Koch, Art. Cornoldi, 360. Vgl. hierzu auch Hurter, *Nomenclator theologiae* V/II, 1491f sowie den Nekrolog [Rondina, Francesco Saverio]: Il P. Giovanni M.^a Cornoldi. In: *CivCatt* 43/1 (1892), S. 348–352. Zur Identifikation der Urheberschaft Rondinas vgl. de Backer/de Backer, Art. Rondina, 819, 27c'. Eine ausführliche Biographie unter Bezugnahme auf sein Ringen mit dem Thomismus findet sich auch im ersten Band von Malusa.
- 14 Vgl. Schneider, Art. Cornoldi, 60.

Bereits während seiner Feldkircher Zeit hatte er sich, beeinflusst vor allem durch Matteo Liberatore (1810–1892)¹⁵ „*Institutiones philosophicae*“,¹⁶ entschlossen, die „*Summa Theologiae*“ des Aquinaten zur Grundlage seines Philosophieunterrichts zu machen;¹⁷ dabei zeigte er sich aber rigoroser als Liberatore, insofern er, wie Peitz festhält, der Überzeugung war, „[e]ine wahrhaft thomistische Gesinnung müsse alle Lehren des hl. Thomas annehmen und alle entgegenstehenden bekämpfen.“¹⁸ Nachdem seine thomistische Haltung und die von ihm zusammen mit Liberatore geführten ordensinternen Kontroversen mit den Vertretern der römischen Schule¹⁹ über die Rolle der aristotelischen Philosophie im Studium der jesuitischen Scholastikate zu seiner vorübergehenden Entfernung aus dem Lehrbetrieb geführt hatten,²⁰ legte Cornoldi die innerjesuitischen Streitigkeiten bei und bemühte sich um eine allgemeine Verbreitung des Thomismus. Als programmatisch gilt hier seine 1870 zunächst anonym in der „*Civiltà Cattolica*“ veröffentlichte Artikelserie „*La filosofia anticattolica*“²¹, welche er im folgenden Jahr in deutscher Sprache²², nun auch unter Nennung seines Namens, veröffentlichte. In eben-

-
- 15 Matteo Liberatore, SJ, bemühte sich um eine Erneuerung des Thomismus in Italien (vgl. Pizzo, *Art. Liberatore*, 892); vgl. hierzu auch Peitz, *Detlef: Art. Liberatore, Matteo*. In: *ThomLex*. Bonn 2006, Sp. 382–387. Zum engen Verhältnis der beiden sei auf Hurter verwiesen, der von Liberatore auf Cornoldi folgendermaßen überleitet: „A Liberatore se-jungere non licet sodalem carissimum et strenuum collegam in promovenda philosophia s. Thomae“ (Hurter, *Nomenclator theologiae* V/II, 1491); auch Koch spricht von einem freundschaftlichen Verhältnis der beiden Jesuiten (vgl. Koch, *Art. Cornoldi*, 360).
- 16 Cornoldi schreibt hierzu: „[M]i diedi ad un serio studio di S. Tommaso e potei tranquillamente richiamare al tribunale della ragione le moderne filosofie.“ (Cornoldi, *Documenti* 293, 1) Für den Weg Cornoldis zu Thomas vgl. Malusa, *Neotomismo e intransigentismo cattolico* I, 23–28.
- 17 Für einen lebhaften Bericht über den Kauf entsprechender Textausgaben und die Freude der Feldkircher Studenten vgl. Cornoldi, *Appunti cronologici* 157, 23f.
- 18 Peitz, *Die Anfänge der Neuscholastik*, 297.
- 19 Liberatore beklagt sich sehr deutlich in einem Brief an Cornoldi über die schlechte Lage der scholastischen Theologie am Römischen Kolleg und den großen Einfluss der Vertreter der Römischen Schule (vgl. Liberatore an Cornoldi, 30. November 1862 (Carteggio inedito 17f, 1)).
- 20 Malusa fasst die Lage um die thomistische Philosophie wie folgt zusammen: „Entro la Compagnia invece l’aristotelismo e il tomismo non godevano più i favori di larga parte dei docenti di filosofia: negli Scolasticati delle diverse provincie e nel Collegio Romano il puro e semplice ritorno a S. Tommaso era visto con sospetto. Se esisteva ossequio per il Tommaso teologo cristiano, esisteva insieme una forte diffidenza per il Tommaso filosofo peripatetico.“ (Malusa, *Neotomismo e intransigentismo cattolico* I, 32).
- 21 [Cornoldi, Giovanni Maria]: *La filosofia anticattolica e i mali presenti della società*. In: *CivCatt* 21/1 (1870), S. 139–151, 275–285 und 525–534.
- 22 Cornoldi, Giovanni Maria: *Die Antikatholische Philosophie und die gegenwärtigen Uebel der Gesellschaft*. Brixen. 1871. Zur Urheberschaft Cornoldis verweist Peitz auf Malusa, *Neotomismo e intransigentismo cattolico* I, 120 (vgl. Peitz, *Die Anfänge der Neuscholastik*, 298, FN 75).

diesem Jahr erschien in Florenz auch sein Werk „Lezioni di filosofia ordinate allo studio delle altre scienze“²³, eine Gesamtdarstellung der theoretischen Philosophie des Aquinaten, in dem Peitz²⁴ die italienische Entsprechung des umfangreichen Philosophiehandbuches „Die Schule des h. Thomas von Aquino“²⁵ von Hermann Ernst Plaßmann (1817–1864)²⁶ sieht.²⁷

Ein weites Arbeitsfeld in seinem Ansinnen, den Thomismus zu verbreiten, bot Cornoldi das Pontifikat Leos XIII.: Er war maßgeblich an der Entstehung der Enzyklika „Aeterni Patris“ sowie am Aufbau der in diesem Kontext neu begründeten römischen Thomasakademie beteiligt. Daneben konnte er durch seine Mitarbeit an den diversen Zeitschriften – „La scienza Italiana“, „L’Accademia romana di S. Tommaso d’Aquino“ und „La Civiltà Cattolica“ – weiten Einfluss nehmen.²⁸ Er gilt als „eine Haupttriebkraft des Neuthomismus“²⁹; in diesem Sinn rechnet ihn auch Gangl „zu den profiliertesten Vertretern der Neuscholastik in Italien“³⁰.

3.2.2 Darstellung der Lehre

3.2.2.1 „Partenio. La Creazione e la Immacolata. Conversazioni scolastiche“ (1861, veröffentlicht 1890/91)

3.2.2.1.1 Hintergründe

Die erste hier zu behandelnde Schrift Cornoldis ist das in Dialogform gehaltene Werk „Partenio. La Creazione e la Immacolata. Conversazioni scolastiche“³¹. Anlass der Abfassung war die stark antithomistische Haltung, die zu seiner Zeit in Rom herrschte und die er durch eine Arbeit zur Unbefleckten

23 Cornoldi, Giovanni Maria: *Lezioni di filosofia ordinate allo studio delle altre scienze*. Florenz 1872.

24 Vgl. Peitz, *Die Anfänge der Neuscholastik*, 298.

25 Ausführlich zu diesem Werk vgl. Peitz, *Die Anfänge der Neuscholastik*, 207–247.

26 Vgl. Walter, Art. Plaßmann, 345. Zu Plaßmann vgl. auch den Artikel Peitz, Detlef: Art. Plassmann, Hermann Ernst. In: *ThomLex*. Bonn 2006, Sp. 516–522 sowie Dahlke, „Schwarz, schwärzer, Paderborn“?, 252–254.

27 Vgl. Peitz, *Die Anfänge der Neuscholastik*, 297–299. Eine umfangreiche Bibliographie bietet vgl. Malusa, *Neotomismo e intransigentismo cattolico II*, 427–465; vgl. auch Mandonnet/Destrez, *Bibliographie thomiste*, Nr. 659.730.817.888f.893.897.1180.1505.1702.1952.2083.2087.2171.

28 Vgl. Peitz, Art. Cornoldi, 119; vgl. hierzu auch [Rondina], *Il P. Giovanni M.^a Cornoldi*, 349f.

29 Krebs, Art. Cornoldi, 50.

30 Gangl, Franz Ehrle, 50, FN 81

31 Die Schreibweise des Werkes variiert ein wenig: Während in der Serienpublikation jeweils der apostrophierte Artikel, also „l’Immacolata“ verwendet wird, findet sich auf der Titelseite und dem Vorsatz der Sammelpublikation die ausgeschriebene Form „la Immacolata“; auf der ersten Textseite erscheint aber auch hier die verkürzte Schreibweise.

Empfängnis exemplarisch zu bekämpfen beabsichtigte, indem er ausgehend von philosophischen Grundlagen Thomas als Vertreter dieser marianischen Lehre darzustellen versuchte.³²

Bemerkenswert an dieser Schrift ist, dass sie erst etwa 30 Jahre³³ nach ihrer Niederschrift, welche er 1861 abschloss,³⁴ veröffentlicht wurde: Die Publikation erfolgte im Jahr 1890 zunächst in mehreren Abschnitten in der „Scienza Italiana“ und im folgenden Jahr als Separatdruck bei Befani in Rom. Grund für diese lange Zeitspanne ist die genannte antithomistische Haltung, die zum damaligen Zeitpunkt im Jesuitenorden herrschte und zur genannten Entfernung Cornoldis aus dem Lehrbetrieb und zunächst zu einem Verbot der Veröffentlichung geführt hatte; während die Darlegung der genauen Vorwürfe nach der Paraphrase des Werkes erfolgt,³⁵ seien an dieser Stelle bereits kurz die zentralen Stationen des Vetos durch die Gesellschaft Jesu genannt.

Cornoldi berichtet von vier Zensoren, die seine Schrift begutachteten, von denen je zwei thomistisch beziehungsweise antithomistisch ausgerichtet waren. Während die ersten beiden die Publikation billigten und auch einer der kritischen Rezensenten³⁶ zustimmte³⁷ und lediglich die Verwendung der italienischen Sprache für das Thema als ungeeignet erachtete³⁸, legte der vierte Zensor – es handelte sich um den polnischen Jesuitenpater Józef Alojzy

32 Vgl. Cornoldi, Documenti 295, 2f. Dass die Unbefleckte Empfängnis das Thema seiner ersten Schrift sein sollte, hatte er sich bereits als junger Jesuit vorgenommen (vgl. Cornoldi, Appunti cronologici 158, 25).

33 Im Nachwort seiner Sammelpublikation spricht er von „sei lustri“, also von rund dreißig Jahren, die bis zur Publikation vergangen sind (Cornoldi, Partenio, 243 (Avvertenza)); vgl. hierzu auch Peitz, Art. Cornoldi, 118.

34 Vgl. Cornoldi, Appunti cronologici 158, 25. Erste Planungen zu einer Schrift über die Unbefleckte Empfängnis hatte er bereits im Jahr 1857 vorgenommen (vgl. Cornoldi, Appunti cronologici 151, 13), jedoch fand er erst in Feldkirch die Ruhe zum wissenschaftlichen Arbeiten (vgl. Cornoldi, Appunti cronologici 156, 22f).

35 Vgl. hierzu Kapitel 3.2.2.3.

36 Es handelte sich dabei um den Jesuiten Gaetano Radini-Tedeschi (vgl. Malusa, Neotomismo e intransigentismo cattolico II, 296, FN 3). Über dessen ablehnende Haltung zur Scholastik schreibt Liberatore an Cornoldi: „In filosofia Tedeschi (uomo mediocrissimo) è antiscolastico fiero.“ (Liberatore an Cornoldi, 30. November 1862 (Carteggio inedito 18, 1)).

37 Cornoldi zitiert aus dem Gutachten: „[O]pus mihi videtur rebus valde utilibus et ex parte novis refertum et dignum iudicio quod in publicam lucem prodeat“ (Cornoldi, Documenti 296, 3).

38 In gleicher Weise: „Cuncta quae tractantur pertinent ad penitiorum theologiam et philosophiam et lectorem exigunt metaphysicis assuetum: unde et minus commodum et minus opportunum est, ni fallor, de iis disserere vulgari lingua, quasi ad profanos“ (Cornoldi, Documenti 295f, 3). Nachdem die Wahl der italienischen Sprache bei diesem Werk kritisiert worden war, verfasste Cornoldi sein folgendes Werk, ein Lehrbuch der thomistischen Philosophie, in lateinischer Sprache; wegen des darin vertretenen strengen Thomismus wurde dessen Druck aber ebenfalls untersagt (Cornoldi, Appunti cronologici 158, 25f).

Dmowski³⁹ – sein Veto ein, indem er die thomistische Ausrichtung des Werkes anprangerte.⁴⁰ Cornoldi, der sich überrascht zeigte,⁴¹ wandte sich an seinen Provinzial und bat um eine erneute Beurteilung des Werkes, und zwar, wie er betonte, durch unparteiische Gutachter.⁴² In seiner Antwort vom 17. März 1863 billigte der Provinzial die Möglichkeit einer solchen Begutachtung und verwies ihn auch auf die Möglichkeit einer Appellation an die Ordensleitung.⁴³ Diese Option wählte Cornoldi und schickte sein Werk mit einer Widerlegung der Gutachten⁴⁴ an Pierre-Jean Beckx, den damaligen Generaloberen der Jesuiten,⁴⁵ der ihm am 19. November 1863 eine objektive Prüfung zusicherte.⁴⁶ Die Appellation blieb jedoch ohne Erfolg: Am 23. April 1864 teilte Beckx dem Provinzial die endgültige Ablehnung der Drucklegung mit.⁴⁷

Als Cornoldi sich am Ende seines Lebens daran machte, seine dreißig Jahre zuvor verfasste Schrift zu veröffentlichen – die Lage im Orden hatte sich längst entspannt –, wählte er hierzu die Zeitschrift „La scienza Italiana“,

39 Vgl. Malusa, Neotomismo e intransigentismo cattolico I, 40; vgl. zu ihm auch Malusa, Neotomismo et intransigentismo cattolico II, 296, FN 3 sowie Morgott, Dompropst Dr. Joseph Ernst, 16. Dass Cornoldi den Namen nicht von Beginn an wusste, zeigt seine Notiz bei Cornoldi, Appunti cronologici 175, 51. Trotz seines Vetos war Dmowski aber kein vollständiger Gegner des Aquinaten, wie die Notiz bei Morgott, dessen Lehrer Ernst bei Dmowski studiert hatte, belegt (vgl. Morgott, Dompropst Dr. Joseph Ernst, 54, vgl. hierzu auch [Pirri], Il P. Taparelli d'Azeglio II, 407f). Malusa spricht ihm „una visione piuttosto eclettica“ zu (Malusa, Neotomismo e intransigentismo cattolico I, 40, FN 94).

40 Vgl. Cornoldi, Documenti 295f, 2f. Zum Vorwurf, zu thomistisch zu sein, zitiert Cornoldi seinen Zensor: „Ci si consiglia (avrebbe dovuto dire ci si comanda) nell'Istituto di seguire le dottrine di S. Tommaso, ma vi si trova altresì l'avvertenza che non dobbiamo essere più Tommisti degli stessi Tommisti“ (ebd. 296, 3) und schreibt über ihn: „Questo censore si mostra affatto ignorante delle opere recentissime di parecchi fisici e medici le quali sono del tutto favorevoli alle dottrine scolastiche che io espongo nella mia opera: e non può celare che il motivo per cui ricusa l'approvazione si è perché io seguo S. Tommaso.“ (Cornoldi, Documenti 296, 3); an anderer Stelle schreibt Cornoldi über die Zensur seiner Schrift: „Lo passai ai revisori: tre lo approvarono: un quarto disse *horribilia* contro le mie sentenze scolastiche, che (diceva egli nella censura) facevano ridere i moderni.“ (Cornoldi, Appunti cronologici 158, 25).

41 Rückblickend schreibt er dazu: „Cosa che doveasi credere impossibile nella Compagnia ma era cosa di fatto.“ (Cornoldi, Appunti cronologici 175, 51).

42 Vgl. Cornoldi, Documenti 299, 5. Sein Ansinnen beschreibt er folgendermaßen: „pregandolo umilmente di dare alla revisione la mia opera ma di non darla a censori ciecamente avversi alla scolastica e più tosto [sic!] a censori imparziali“ (Cornoldi, Documenti 299, 5).

43 Cornoldi zitiert das Schreiben in voller Länge (vgl. Cornoldi, Documenti 299, 5).

44 Cornoldi nennt diese „una confutazione perfetta delle censure miserabili“ (Cornoldi, Documenti 300, 5).

45 Vgl. Cornoldi, Documenti 300, 5.

46 Auch dieses Schreiben findet sich in voller Länge bei Cornoldi, Documenti 300, 5f.

47 Vgl. Cornoldi, Documenti 305, 8. In seinen autobiographischen Erinnerungen schreibt er darüber lakonisch: „Feci un'istanza a N.P. – inutile! Non si poté stampare.“ (Cornoldi, Appunti cronologici 158, 25).

in der die zehn Kapitel des Werkes in den beiden Bänden des Jahres 1890⁴⁸ erscheinen sollten. Nach der Veröffentlichung des achten Teils erklärte der Verlag allerdings überraschend, dass ein Abdruck des restlichen Werkes nicht möglich sei. Cornoldi musste also die Serienpublikation beenden und seine Leser für die beiden übrigen Kapitel auf einen Separatdruck⁴⁹ vertrösten, der schließlich im folgenden Jahr bei Befani in Rom erschien.⁵⁰

3.2.2.1.2 *Aufbau und Inhalt*

Wie bereits erwähnt wählte Cornoldi für seine erste Schrift zu diesem Thema nicht die Form eines wissenschaftlichen Traktats, sondern eines fiktiven Dialogs im platonischen Stil: Als Gesprächspartner treten ein gewisser Partenio, der die Rolle des Lehrers einnimmt, und sein Schüler Alessandro auf, der von ihm maieutisch zur Lösung geführt und als „giovane maturo, di alto ingegno“⁵¹ charakterisiert wird.⁵² Der Zeitraum des Gesprächs ist die Novene vor dem 8. Dezember 1861⁵³: Die ersten neun Unterhaltungen sind somit auf die neun Tage vor dem Fest datiert, während das letzte Gespräch, das über das Fest im Jesuitenkolleg von Feldkirch berichtet, auf das Fest selbst fällt.⁵⁴

48 Cornoldi, Giovanni Maria: Partenio. La Creazione e l’Immacolata. Conversazioni scolastiche. In: Selt [15]/1 (1890), S. 224–236, 291–319 und 487–508 sowie [15]/2, S. 3–30, 115–136, 295–326, 387–412 und 493–516.

49 Cornoldi, Giovanni Maria. Partenio. La Creazione e la Immacolata. Conversazioni scolastiche. Rom 1891.

50 Vgl. Cornoldi, Partenio VIII, 516, Nota; vgl. hierzu auch de Backer/de Backer, Art. Cornoldi, 119, 49.

51 Cornoldi, Partenio, 1 (I); im Original kursiv gedruckt. Die Verweise sind im Folgenden komplett dem Sammeldruck entnommen; die eingeklammerte römische Ziffer verweist auf die Nummer der Unterhaltung. Da das Werk in zwei Versionen, der Serienpublikation und dem Sammeldruck, erschienen ist, erscheint diese zusätzliche Angabe der inneren Zitation sinnvoll.

52 Vgl. Cornoldi, Partenio, 1 (I). Alessandro hat, wie im Verlaufe des Dialogs aufscheint, die scholastische Philosophie bei Partenio gelernt (vgl. bspw. Cornoldi, Partenio, 27 (II) oder Partenio, 85 (IV)). An einer Stelle verweist Alessandro darauf, nur in der Philosophie, nicht aber in der Theologie bewandert zu sein (vgl. Cornoldi, Partenio, 94 (V)).

53 Die Jahreszahl folgt aus einem Kommentar im zehnten Kapitel; im Rahmen der Feier zur Unbefleckten Empfängnis gibt ein Redner einen Toast auf Pius IX. und die Dogmatisierung aus: „che or fa sett’anni hai posto fine ai lunghissimi voti del cattolico mondo“ (Cornoldi, Partenio, 221 (X)).

54 Vgl. Cornoldi, Partenio, 2 (I). Vgl. hierzu auch den Verweis auf die Unterhaltung am letzten Tag der Novene im achten Kapitel (vgl. Cornoldi, Partenio, 196 (VIII)) sowie der Hinweis auf die am folgenden Tage anstehenden Feierlichkeiten am Ende der neunten Unterhaltung (vgl. Cornoldi, Partenio, 215 (IX)).

Ebendorthin, also nach Vorarlberg, sind auch die Unterhaltungen zu lokalisieren.⁵⁵ Das Werk gliedert sich folgendermaßen:⁵⁶

Conversazione I. Dell'ordine naturale

Conversazione II. Dell'ordine soprannaturale

Conversazione III. Della creazione e della caduta del primo uomo e propagazione del suo peccato

Conversazione IV. Della pena dell'originale peccato

Conversazione V. Della immunità della colpa d'origine nell'Immacolata

Conversazione VI. Della generazione della Vergine Immacolata

Conversazione VII. Del primo istante, in cui la Vergine fu immacolata e santa

Conversazione VIII. Della immunità della Immacolata dal fomite del peccato

Conversazione IX. Della bellezza soprannaturale dell'Immacolata

Conversazione X. La festa dell'Immacolata in Feldchirch nel Collegio Stella Matutina

Im Folgenden wird der Verlauf der Schrift dargestellt, wobei der Schwerpunkt auf den inhaltlichen Erträgen zur Unbefleckten Empfängnis liegt, während nebenbei behandelte Themen nur knapp angedeutet werden. Dennoch wird die Darstellung dem Aufbau des Werkes folgen, um den spezifischen Duktus zu erhalten.

Conversazione I – Dell'ordine naturale

Zu Beginn stehen für Cornoldi zwei generelle Punkte: Zum einen soll die Unterhaltung nicht theologisch, sondern vielmehr dezidiert philosophisch, also ohne Rückgriff auf Inhalte der übernatürlichen Offenbarung, – literarisch gerechtfertigt durch den bislang nur in der Philosophie kundigen Schüler – ansetzen, um jene nicht auszuschließen, die die katholischen Dogmen ablehnen oder mit ihnen nicht vertraut sind; zum anderen sollen als Grundlage die Schriften des Aquinaten dienen.⁵⁷

55 Vgl. zahlreiche Anspielungen in den letzten beiden Kapiteln, etwa Cornoldi, Partenio, 197 (IX) und Partenio, 225 sowie 227–229 (X) u. a. Der Einleitungsabschnitt zu Beginn der Schrift bleibt allgemeiner, passt aber ebenfalls dazu; dort schreibt er: „Siamo in un luogo della Germania, dove io mi ritirai lontano dai tumulti guerreschi.“ (Cornoldi, Partenio, 224 (I)); im Original kursiv gedruckt. Die Lokalisierung ist, wie Cornoldi verrät, keine literarische Fiktion, sondern der Ort der Abfassung (vgl. Cornoldi, Appunti cronologici 175, 51).

56 Für die Gliederung vgl. das Inhaltsverzeichnis bei Cornoldi, Partenio, 245 (Indice).

57 Vgl. Cornoldi, Partenio, 1–3 (I).

Den Ausgangspunkt der Erörterung bildet die Unterscheidung der natürlichen und der übernatürlichen Ordnung. Diese bilden den Gegenstand der ersten beiden Gespräche, beginnend mit der natürlichen Ordnung. Dabei gilt es jeweils drei Punkte zu bedenken, nämlich das Wesen der Ordnung, ihr Ziel sowie den Weg, wie dieses erreicht wird. In der natürlichen Ordnung bedeutet dies auf den Menschen angewandt, es gilt erst über den Menschen selbst nachzudenken, dann über sein letztes Ziel und abschließend über die Weise, wie er dieses erreichen kann.⁵⁸ Zunächst ist festzuhalten, dass der Mensch auch in der natürlichen Ordnung der Begierlichkeit unterworfen war, wenn auch nicht als einer Schuld oder Strafe,⁵⁹ ebenso der Sterblichkeit. Da der Mensch nämlich sein letztes Ziel, Gott, nur durch den Tod erreichen kann, darf der Tod nicht gegen die menschliche Natur sein. Die Unsterblichkeit Adams im Paradies war also nicht Teil seiner Natur, sondern eine übernatürliche Gabe Gottes,⁶⁰ da er von seiner natürlichen Ausstattung her hätte sterben müssen.⁶¹ Von den ebenfalls sterblichen Pflanzen und Tieren unterscheidet ihn jedoch die unsterbliche Seele, die bei der Auferstehung der Toten wieder mit dem Leib verbunden wird, da es nach Thomas⁶² gegen das Wesen der Geistesseele sei, dauerhaft ohne Leib zu bestehen.⁶³

Im zweiten Schritt geht es um Gott als das Ziel des Menschen, das der Mensch auf zwei Weisen erlangen kann: Zum einen, in der übernatürlichen Ordnung, durch die direkte Gotteserkenntnis, zum anderen, in der natürlichen Ordnung, indem Gott ihm eine gewisse Erkenntnis seiner selbst mitteilt. Dabei kann das letztere Ziel für sich betrachtet zwar als vollkommen gelten, nicht aber verglichen mit dem übernatürlichen Ziel. In der natürlichen Ordnung konnte er dies jedoch nicht als Unvollkommenheit wahrnehmen, wie ihm auch jetzt etwa das Fehlen von Adlerflügeln nicht als Mangel erscheint, da sie nicht zu seinem Wesen gehören.⁶⁴

Dieses Ziel, so zeigt Cornoldi in einem dritten Schritt, hätte er durch die Befolgung des natürlichen Gesetzes erreicht, das mit der Vernunft erkannt werden kann.⁶⁵

58 Vgl. Cornoldi, Partenio, 4 (I).

59 Vgl. In II Sent. d. 31, q. 1, a. 2 ad 3 (ed. Mandonnet II, 810).

60 Vgl. In II Sent. d. 19, q. 1, a. 4 co. (ed. Mandonnet II, 491f).

61 Vgl. In II Sent. d. 19, q. 1, a. 2 co. (ed. Mandonnet II, 486).

62 Vgl. S.c.G. IV, c. 79 (ed. Marietti, 391f, 4135–4137).

63 Vgl. Cornoldi, Partenio, 3–9 (I).

64 Vgl. Cornoldi, Partenio, 10–12 (I).

65 Vgl. Cornoldi, Partenio, 12f (I).

Conversazione II – Dell'ordine soprannaturale

Im zweiten Kapitel verlässt Cornoldi den philosophischen Ausgangspunkt und wendet sich der übernatürlichen Ordnung zu, wobei er dieselben drei Punkte wie im ersten Kapitel behandelt, allerdings in anderer Anordnung, beginnend mit dem Ziel, welches ebenfalls Gott ist, wenn auch mit deutlichem Unterschied zur natürlichen Ordnung: „Il fine adunque soprannaturale non può ritrovarsi che in Dio; ma quanto diversamente dal modo, onde ritrovarsi il fine naturale!“⁶⁶ Das letzte Ziel des Menschen ist es, Gott in seinem Wesen zu schauen, was dem Menschen auf Erden aber nicht möglich ist:⁶⁷ Da er Gottes Unendlichkeit hier nicht fassen kann, ist eine Wesenserkenntnis und die daraus folgende Glückseligkeit nämlich erst in der Ewigkeit möglich; diese bildet mit der Schau Gottes das letzte Ziel des Menschen in dieser Ordnung.⁶⁸

Der Mensch, so Cornoldi in einem zweiten Schritt, ist durch die *gratia sanctificans* aus der natürlichen in die übernatürliche Ordnung gehoben. Erst diese habituelle Gnade ermöglicht es ihm, das ewige Leben als sein Ziel zu erreichen; ihren Sitz hat sie in der menschlichen Seele.⁶⁹ Dies gilt freilich nur für die Vernunftseele, nicht aber für die der Pflanzen und Tiere.⁷⁰

Im dritten Schritt, also der Frage, wie das Ziel in dieser Ordnung erreicht wird, diskutiert Cornoldi die Bedeutung der Gnade für das rechte Handeln des Menschen. Ausgehend von der thomanischen Differenzierung, wonach dem Menschen hierfür sowohl die habituale als auch die aktuelle Gnade nötig sei,⁷¹ folgert er, dass ergänzend zur bleibenden *gratia sanctificans* auch eine Gnade nötig ist, die nur punktuell zu den konkreten Handlungen anstößt, ohne mit diesen identisch zu sein.⁷²

Conversazione III – Della creazione e della caduta del primo uomo e propagazione del suo peccato

Blieben diese Kapitel zu den beiden Ordnungen sehr abstrakt, so werden die folgenden beiden Kapitel mit allgemeinen Erwägungen zur Erbsünde, die die

66 Cornoldi, Partenio, 14 (II).

67 Vgl. Comp. I, 105–107 (ed. Leon. XLII, 121f).

68 Vgl. Cornoldi, Partenio, 14–22 (II).

69 Erstmals verweist Cornoldi an dieser Stelle explizit auf die Bedeutung dieser Frage für das Kernanliegen des Gesprächs, also die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis, indem er Partenio bereits in diesen grundlegenden Überlegungen die Worte in den Mund legt: „Mi dimandi [sic!] non pure cosa di gran momento; ma che ci è assolutamente necessaria a trattare, se pure vogliamo sapere come diffondasi il peccato di origine e come la Immacolata ne sia rimasa [sic!] immune.“ (Cornoldi, Partenio, 34 (II)).

70 Vgl. Cornoldi, Partenio, 22–38 (II).

71 Vgl. S.Th. I-II, q. 109, a. 9 co. (ed. Leon. VII, 307f).

72 Vgl. Cornoldi, Partenio, 38–42 (II).

Basis für die darauf folgenden Betrachtungen zur Unbefleckten Empfängnis darstellen, etwas konkreter. Die Ausgangslage bildet die in der Vernunftsehe⁷³ begründete Gottebenbildlichkeit, welche neben den Engeln nur dem Menschen zukommt, während die übrige Schöpfung über eine geringere Ähnlichkeit verfügt und daher lediglich als Spur Gottes bezeichnet wird.⁷⁴

Hierauf folgen Überlegungen zur Begnadung des Menschen: Dieser hatte von Beginn⁷⁵ an die Urgerechtigkeit⁷⁶; diese wurde jedoch nicht Adam allein gegeben, sondern war in ihm der Menschheit als Kollektiv zuteil geworden und wäre an die Nachkommen weitergegeben worden,⁷⁷ was entsprechend auch für den Verlust der Urgerechtigkeit, also die Erbsünde, gilt.⁷⁸

Wie ist aber diese Weitergabe der Sünde Adams zu erklären? Hier gilt es zwischen Natur- und Personsünde zu differenzieren, wie Cornoldi mit Thomas⁷⁹ erklärt: Alle Menschen kommen wegen der Abstammung von Adam in der gemeinsamen Natur überein und sind so wie ein einziger Mensch und wie

73 Wie bereits im vorausgehenden Abschnitt bringt Cornoldi auch hier nebenbei die Rede auf die Unbefleckte Empfängnis, indem der Lehrer bei der Erläuterung der Vorstellungskraft des Geistes seinen Schüler bittet, sich Maria geistig vorzustellen (vgl. Cornoldi, Partenio, 46 (III)). Da diese Stelle für den Gedankengang unbedeutend ist, sei nur am Rande darauf hingewiesen; gleichwohl ist bemerkenswert, wie Cornoldi bereits zu Beginn die grundlegende Thematik zumindest subtil präsent hält, wäre als Beispiel an dieser Stelle doch auch jedes andere Bild denkbar gewesen.

74 Vgl. Cornoldi, Partenio, 43–50 (III).

75 Thomas bietet hier erst verschiedene Ansichten, wann die Begnadung Adams erfolgt sein könnte, entscheidet sich dann für die Ausstattung bei seiner Erschaffung (vgl. In II Sent. d. 29, q. 1, a. 2 co. (ed. Mandonnet II, 743)), deutlicher in S.Th. I, q. 95, a. 1 co. (ed. Leon. V, 420f). Diese Debatte sei aber für den weiteren Fortgang nicht von Bedeutung und so fasst Cornoldi zusammen: „[C]i basti sapere, ciò che è di fede, essere stato Adamo fornito del dono della grazia santificante prima del suo peccato“ (Cornoldi, Partenio, 52 (III)).

76 Sie setzt sich zusammen aus den seiner Natur wesenhaften Gaben (*doni naturali*), der heiligmachenden Gnade und ihren Folgen, wie der Hinordnung auf das übernatürliche Ziel (*doni soprannaturali*), und schließlich jenen, die ihn vor den Übeln des Lebens bewahren, also Unsterblichkeit und Leidensunfähigkeit sowie die Unterordnung der Begierlichkeit unter die Vernunft (*doni preternaturali*) (vgl. Cornoldi, Partenio, 52f (III)).

77 Vgl. Comp. I, 187 (ed. Leon. XLII, 154).

78 Vgl. Cornoldi, Partenio, 50–58 (III). An dieser Stelle fügt Cornoldi einen weiteren Passus zur Unbefleckten Empfängnis ein; auch wenn er für den eigentlichen Gedankengang nicht von Nöten ist, soll er, da er das zentrale Thema berührt, zumindest kurz zusammen gefasst werden. Zunächst zählt er die Mängel auf, welche durch die Sünde Adams über das Menschenschlecht gekommen sind. In diesem Zustand wäre der Mensch verloren gewesen, wenn Gott sich nicht barmherzig gezeigt und eine Frau gesandt hätte, in der sich das Protoevangelium erfüllte. Hier nennt Cornoldi eine Reihe von marianischen Typologien und fasst zusammen: „Essa immacolata, tutta bella e libera d’ogni servitù verso Lucifero dal primo suo concepimento, essa vergine diè [sic!] al mondo Gesù, cioè il Verbo, figliuolo eterno di Dio“ (vgl. Cornoldi, Partenio, 57 (III)). In diesem wurde der ganzen Menschheit die Erlösung zuteil (vgl. Cornoldi, Partenio, 56–58 (III)).

79 Vgl. S.Th. I-II, q. 81, a. 1 co. (ed. Leon. VII, 87f).

Glieder Adams. Wie ein mit der Hand verübter Mord aber nicht der Hand, sondern dem Menschen angerechnet wird, der sie zur Tat geführt hat, so ist auch der Mangel im Einzelmenschen nicht ihm, sondern Adam als dem Stammvater anzurechnen. Da sich diese Unordnung aber von ihm ableitet, wird sie Ursprungssünde (*peccato originale*) genannt oder eben, insofern jeder Mensch Anteil an der menschlichen Natur hat, Natursünde (*peccato di natura*), die Sünde des einzelnen aber Tat- (*peccato attuale*) oder Personensünde (*peccato di persona*). Nur die erste Sünde Adams war aber sowohl Person- als auch Natursünde, während seine weiteren Sünden nur Personensünden waren und so nicht weitergegeben wurden, da nur von den Eltern auf die Kinder weitergegeben wird, was Teil der Natur ist: Dies hätte für die *iustitia originalis* gegolten, gilt nun aber auch für deren Fehlen, also die Erbsünde. Da weitere Tatsünden aber nicht die menschliche Natur betreffen, wurden diese, so Thomas,⁸⁰ nicht weitergegeben.⁸¹

Conversazione IV – Della pena dell'originale peccato

Die Abhandlungen zur Erbsünde werden im vierten Kapitel unter Blick auf die damit einhergehende Strafe weitergeführt. Den Ausgangspunkt bildet die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes angesichts der Kollektivschuld für die Tat eines Einzelnen. Hierzu verweist er auf eine Metapher, die sich so schon bei Thomas⁸² findet: Wie es weder ungerecht noch eine Strafe ist, wenn ein König ein aus freien Stücken gewährtes Lehen wegen eines Vergehens wieder entzieht, da es ja ungeschuldet war, ist es keine Strafe, wenn Gott das Geschenk der Urgerechtigkeit dem Menschen wieder nimmt. Der Zustand ist jedoch nicht mehr derselbe wie zuvor, wie auch ein nackter Mensch nicht identisch ist mit einem, der seines Gewandes beraubt wurde.⁸³

Hinsichtlich der Frage nach der Strafe für die Erbsünde zieht Cornoldi den Vergleich zwischen einem Erwachsenen, der gesündigt hat, und einem Kind, das im ungetauften Zustand stirbt. Hierfür holt er etwas aus: Zunächst hält er mit Thomas⁸⁴ fest, dass durch die Erbsünde die menschliche Natur – anders als bei der Tatsünde, aus der ein gewisser Schaden für sie resultiere – keinen Schaden erleidet.⁸⁵ Sodann definiert er den Begriff der Schuld (*colpa*) näher: Während ein Fehler (*difetto*) das bloße Nichtvorhandensein einer Sache meint und Übel (*male*) ein solches Fehlen, bei dem eine Sache eigentlich vorhan-

80 Vgl. S.Th. I-II, q. 81, a. 2 co. (ed. Leon. VII, 89f).

81 Vgl. Cornoldi, Partenio, 58–64 (III).

82 Vgl. Comp. I, 195 (ed. Leon. XLII, 156).

83 Vgl. Cornoldi, Partenio, 65–68 (IV).

84 Vgl. S.Th. I-II, q. 85, a. 1 co. (ed. Leon. VII, 110) sowie In II Sent. d. 30, q. 1, a. 1 ad 3 (ed. Mandonnet II, 768).

85 Ohne es explizit zu sagen, grenzt sich Cornoldi damit von der protestantischen Lehre ab.

den sein sollte, bezeichnet, tritt bei *colpa* die willentliche Komponente hinzu; dabei ist zu differenzieren zwischen der Schuld einer Person (*colpa della persona*) und der Natur (*colpa della natura*): Während freilich Erstere der Person angelastet werden kann, durch die sie verursacht wurde, liegt die willentliche Komponente bei der Zweitgenannten bei Adam, in dem die menschliche Natur grundgelegt war – wie aber von ihm die Ungerechtigkeit an alle Nachkommen gegeben worden wäre, wird jetzt ihr Mangel weitergegeben.⁸⁶ Dies gilt analog für die Vergebung der Schuld: Während beim *peccatum actuale* ein Willensakt der Person zugrundeliegen muss, ist dies beim *peccatum originale* nicht der Fall, wie sich etwa an der Sündenvergebung im Rahmen der Kindertaufe zeigt.⁸⁷

Müsste dann aber die Strafe für die Natursünde nicht konsequenterweise der Natur, statt der Person zukommen? Hier ist zu unterscheiden zwischen der Strafe der Verdammung (*pena del danno*), die im Verlust der *visio beatifica* besteht, und der sinnlich wahrnehmbaren Strafe (*pena del senso*): Während letztere auf das *peccatum actuale* folgt, das immer Sünde der Person (*vizio della persona*) ist, ist das Erstere die Strafe für das *peccatum originale*, das in sich Natursünde (*vizio della natura*) ist – und damit auch Strafe der ungetauft sterbenden Kinder.⁸⁸ Angewandt auf den vorherigen Vergleich bedeutet dies: Beide, der Erwachsene, der gesündigt hat, und das ungetaufte Kind, kommen zwar im Fehlen der heiligmachenden Gnade überein, wegen der tatsächlich verübten Sünde kommt dem Erwachsenen aber die *pena del senso* zu, dem Kind aber „nur“ die *pena del danno*.⁸⁹

Dass die Kinder eine solche Strafe ohne willentlich sündhaften Akt erleiden, wird durch die Aussage des Aquinaten relativiert, dass sie durch die Unfähigkeit zur übernatürlichen Erkenntnis das Fehlen der *visio beatifica* nicht als Mangel empfinden,⁹⁰ ja, im Rahmen der natürlichen Erkenntnis sogar Freude empfinden könnten.⁹¹ Das bedeutet zwar nicht, dass sie nicht wie alle Menschen auf das übernatürliche Ziel hingeeordnet wären, durch den Zustand der Verdammnis ist ihnen dieses aber verweigert, wie Thomas⁹² betont.⁹³

86 Vgl. In II Sent. d. 30, q. 1, a. 2 co. (ed. Mandonnet II, 767f).

87 Vgl. Cornoldi, Partenio, 68–72 (IV).

88 Vgl. De Malo q. 5, a. 2 co. (ed. Leon. XXIII, 133f).

89 Vgl. Cornoldi, Partenio, 73–77 (IV). Cornoldi vergleicht dies mit einem König, der Festtagskleider an seine Hochzeitsgäste verteilt, zwei davon aber zur Feier nicht einlässt, weil ihr Kleid beschädigt ist – obwohl einem davon die Schuld hierfür anzulasten ist, dem andern aber nicht, erhält keiner von ihnen Zutritt (vgl. Cornoldi, Partenio, 76f (IV)).

90 Vgl. De Malo q. 5, a. 3 co. (ed. Leon. XXIII, 135f).

91 Vgl. In II Sent. d. 33, q. 2, a. 2 ad 5 (ed. Mandonnet II, 864).

92 Vgl. In II Sent. d. 33, q. 2, a. 2 co. (ed. Mandonnet II, 862f).

93 Vgl. Cornoldi, Partenio, 77–82 (IV).

Abschließend vergleicht Cornoldi die gegenwärtige Lage des Menschen mit seinem Stand, wie er im *ordine naturale* gewesen wäre. Wie eingangs dargelegt wäre in dieser Ordnung – ähnlich wie bei einem Eingeborenen, der das Evangelium nicht kennt,⁹⁴ – die Handlungsmaxime das Naturrecht gewesen. Dass der Stand des Menschen in der gegenwärtigen Ordnung wegen der Folgen der Erbsünde schlechter gewesen wäre als in der natürlichen, weist er aber zurück: Für die menschliche Natur hat die Erbsünde keine Konsequenzen, eine Strafe geht mit ihr aber auch nicht einher: Während nämlich bei der Tatsünde eine willentliche Handlung bestraft werde, werde durch die Erbsünde lediglich ein ungeschuldetes Geschenk genommen, was aber keine Strafe sei.⁹⁵ Die gegenwärtige Ordnung ist der natürlichen aber nicht nur nicht unterlegen, vielmehr ist sie ihr wegen der Erlösung sogar überlegen, insofern sie dem Menschen eine höhere Stufe erteilt, als er sonst gehabt hätte. Der Vorzug dieser Erlösungsordnung (*ordine di redenzione*) besteht in der Vergebung nicht nur des *peccatum originale*, sondern auch der *peccata actualia* sowie in einer Bestärkung im Guten; das Evangelium ist also eine Hilfestellung zur Beachtung des Naturrechts, indem es einen Schutz hierfür bildet,⁹⁶ weshalb auch die These, ein nicht missioniertes Volk würde das Naturrecht vollendeter beachten, irrig sei.⁹⁷

Conversazione V – Della immunità della colpa d'origine nell'Immacolata

Im fünften Kapitel richtet sich der Blick schließlich auf die Unbefleckte Empfängnis. Den Ausgangspunkt bildet das Dogma selbst, zu dem zwei Dinge festzuhalten seien, zum einen die Freiheit von jeglicher Befleckung, zum anderen die Hereinnahme in das Erlösungswerk Christi durch ein einmaliges Privileg. Nach diesen beiden Eckpunkten gliedert sich seine kommende Erörterung. Zunächst widmet sich Cornoldi der Frage nach der Reinheit und Heiligkeit Mariens; unter Reinheit versteht er dabei die Freiheit von Schuld, unter Heiligkeit die Fülle der Gnade: Während Thomas ihr jedoch die höchste

94 Cornoldi verweist hierfür auf eine Passage von Dantes „Divina Comedia“, in der von einem Inder die Rede ist, der das Evangelium nicht kennt, sich aber bemüht, redlich zu leben. Am Ende wird ihm ein höherer Lohn zugesprochen als manch Getauftem (vgl. Dante, *Paradiso* 19, 70–108 (ed. Lanza, 674–676)). Die Schlussstrophe des zitierten Abschnitts lautet:

„Ma vedi: molti gridan ‚Cristo! Cristo!‘
che saranno in giudicio assai men *prope*

a Lui che tal che non conosce Cristo“ (Dante, *Paradiso* 19, 106–108 (ed. Lanza, 676)).

95 Vgl. In II Sent. d. 32, q. 2, a. 2 ad 2 (ed. Mandonnet II, 837).

96 Cornoldi schreibt hierzu: „[B]ellamente è detto il vangelo una siepe, che custodisce la natural legge, e Gesù Cristo di quella siepe l'artefice.“ (Cornoldi, *Partenio*, 91 (IV)).

97 Vgl. Cornoldi, *Partenio*, 88–91 (IV).

Reinheit zuspreche,⁹⁸ sei ihre Heiligkeit lediglich die höchste nach Christus.⁹⁹ Damit steht sie über den Engeln und den Heiligen, auch über Jeremia und Johannes dem Täufer, was nicht nur aus expliziten Aussagen des Aquinaten erhellt,¹⁰⁰ sondern auch ihrer Bestimmung als Gottesmutter angemessen war. Damit darf sie aber niemals in der Erbsünde gewesen sein, da sie sonst nicht über den Engeln stünde, welche vollkommen frei von der Erbsünde sind.¹⁰¹

Neben diesen impliziten Zeugnissen bekennt Thomas ihre absolute Freiheit von der Erbsünde aber auch explizit: Zunächst verweist Cornoldi auf die Stelle aus dem ersten Buch des Sentenzenkommentars, wo Thomas Maria „a peccato originali et actuali immunis“¹⁰² nennt. Ähnlich deutlich ist ein Zeugnis in der „Summa Theologiae“¹⁰³, wo Thomas von der doppelten Heiligung Mariens handelt und dabei erläutert, dass die erste Heiligung, also jene *in utero*, keine Verunreinigung in Maria vorausgesetzt habe, da auch bei den Engeln von einer Reinigung gesprochen werde.¹⁰⁴

Abgesehen von diesen Zeugnissen von fragloser Authentizität verweist Cornoldi auf weitere Belege, welche aber in den neueren Textausgaben verfälscht worden seien. Zunächst führt er die Stelle aus dem Kommentar zum Galaterbrief an, in der Thomas festhält, dass es einen einzigen Mann gab, der von jeder Sünde frei war, nämlich Christus, jedoch keine Frau.¹⁰⁵ An diese Stelle schließt sich aber, so Cornoldi, in einer Ausgabe von 1555 ein Passus an, der Maria hiervon ausnimmt – „excipitur purissima et omni laude dignissima Virgo Maria“¹⁰⁶ –, was Cornoldi für die authentische Lesart hält, da sie sich gerade in den älteren Ausgaben finde. Ähnliches gilt für den Kommentar zum „Ave Maria“, wo er ebenfalls die immaculistische Lesart – „quia nec originale, nec mortale, nec veniale peccatum incurrit“¹⁰⁷ – präferiert. Und schließlich verweist Cornoldi auf einen ebenfalls umstrittenen, eine solche Lesart nahelegenden Passus aus dem Kommentar zum Römerbrief.¹⁰⁸ Diese

98 Vgl. S.Th. I-II, q. 81, a. 5 ad 3 (ed. Leon. VII, 93).

99 Vgl. S.Th. III, q. 27, a. 5 co. (ed. Leon. XI, 297).

100 Vgl. De Ver. q. 24, a. 9 ad 2 (ed. Leon. XXII/3, 703) sowie In III Sent. d. 3, q. 1, a. 1, qc. 3 co. (ed. Moos III, 100, 31).

101 Vgl. Cornoldi, Partenio, 93–100 (V).

102 In I Sent. d. 44, q. 1, a. 3 ad 3 (ed. Mandonnet I, 1023).

103 Vgl. S.Th. III, q. 27, a. 3 ad 3 (ed. Leon. XI, 293).

104 Vgl. Cornoldi, Partenio, 100–102 (V).

105 Vgl. Super Ep. ad Gal. c. 3, lect. 6 (ed. Marietti, 601, 158).

106 Super Ep. ad Gal. c. 3, lect. 6 (zitiert nach Cornoldi, Partenio, 102 (V)); als Beleg ist der kritische Apparat der Edizione Veneta von 1775 genannt). Die Passage gilt heute gemeinhin als nicht authentisch (vgl. hierzu Kapitel 1.2.3).

107 Expos. super Salut. Angel. (zitiert nach Cornoldi, Partenio, 103 (V)); ebenso in der bis heute gültigen kritischen Ausgabe von Rossi; vgl. hierzu auch Kapitel 1.2.10.

108 „Omnes in Adam peccaverunt, excepta Beatissima Virgine, quae nullam contraxit maculam originalis peccati.“ (Super Ep. ad Rom. c. 5, lect. 3 (zitiert nach Cornoldi, Partenio, 105 (V))).

drei Belege¹⁰⁹ zeigten deutlich die immaculistische Haltung des Aquinaten, sodass vor dem Hintergrund des Dogmas von 1854 eine entsprechende Überarbeitung der Textausgaben nicht nur aus inhaltlichen Gründen dringend angeraten, sondern gerade durch den textkritischen Befund auch vollkommen gedeckt wäre.¹¹⁰

Sodann wendet er sich dem zweiten Eckpunkt des Dogmas, der Einmaligkeit des marianischen Privilegs aufgrund der Erlösung durch Jesus Christus, zu. Hier definiert Cornoldi zunächst Erlösung als die Befreiung von einer Schuld oder Strafe, wie sie für die Erbsünde, aber auch für schwere persönliche Sünden nötig sei.¹¹¹ Während diese als *peccatum personae* einzelne Menschen betreffen, gehe jenes als *peccatum naturae* die gesamte Menschheit an – hiervon solle die Rede sein: Wie alle Menschen zog sich auch Maria die Sünde Adams zu und bedurfte so der Erlösung. Dies kann aber, so Cornoldi, auf zwei Weisen verstanden werden: Entweder hatte sie lediglich das *debitum peccatum incurrendi*, also die Notwendigkeit, sich die Sünde zuzuziehen, oder sie zog sich die Erbsünde auch tatsächlich als Schuld zu. Da letzteres dem Dogma widerspricht, sei es abzulehnen; ersteres dagegen steht zu ihm in vollem Einklang, ja, sei sogar notwendig, insofern das *debitum* die Erlösungsbedürftigkeit sichere. Vor der schuldhaften Erbsünde sei sie aber durch die Erlösung bewahrt¹¹² worden.¹¹³

Eine solche Erlösung findet Cornoldi bei Thomas auch explizit: Im Sentenzenkommentar spricht dieser von der persönlichen Erlösung, welche vom *debitum* oder von einem Übel erfolgen könne; liege dagegen weder das *debitum* noch ein *malum* vor, könne nicht von Erlösung gesprochen werden¹¹⁴ – um von Erlösung zu sprechen, genügt also, so Cornoldi, schon das *debitum*. Diese Vor-Erlösung war Thomas aber nicht nur bekannt, vielmehr hatte er sie sogar als höherwertig beurteilt: Wenn er nämlich den Unschuldigen eine hö-

109 Wie umstritten diese Stellen waren, zeigt etwa der Kommentar von Scheeben, der nach einem Verweis auf die beiden makulistischen Kronstellen aus dem ersten Buch des Sentenzenkommentars hierzu schreibt: „Drei andere in der Erklärung von Texten der Heiligen Schrift vorkommende Stellen, worin der Heilige formell die *contractio* oder *incurso peccati origi.* ausschließen soll, haben die allerschwersten inneren und äußeren kritischen Bedenken gegen sich“ (Scheeben, Erlösungslehre II, 417 (MJS GS VI/2, 1708)).

110 Vgl. Cornoldi, Partenio, 102–107 (V).

111 Vgl. In III Sent. d. 19, q. un., a. 3, qc. 1 co. (ed. Moos III, 594, 55–58).

112 Cornoldi spricht daher von einer „*redenzione di preservazione*“ (Cornoldi, Partenio, 110 (V)).

113 Vgl. Cornoldi, Partenio, 107–110 (V).

114 Vgl. In IV Sent. d. 43, q. 1, a. 4, qc. 1 ad 3 (ed. Parma VII/2, 1067). Des Weiteren verweist Cornoldi auf S. Th. III, q. 52, a. 2 ad 2 (ed. Leon. XI, 494), wo sich ebenfalls die Erwähnung einer bewahrenden Erlösung findet (vgl. Cornoldi, Partenio, 111 (V)).

here Würde zuspricht als den Sündern,¹¹⁵ müsse auch jene Erlösung, die keine Schuld voraussetzt, höher geschätzt werden als jene, die von Sünde befreit.¹¹⁶

Conversazione VI – Della generazione della Vergine Immacolata

Die sechste Unterhaltung nimmt die Zeugung Mariens in den Blick. Den Ausgangspunkt bilden generelle Erörterungen zur Fortpflanzung am Beispiel einer Pflanze. Treu seinem Vorsatz, auch theologisch nicht bewanderte Leser argumentativ mitzunehmen, setzt Cornoldi bewusst bei diesem der klassischen Philosophie zugehörigen Thema an. Zeugung definiert er dabei als die Verbindung zweier Prinzipien, eines aktiven und eines passiven, die nach einer gewissen Zeit ihren Abschluss in der substanzialen Form des Gezeugten findet. Beim Menschen ist die substanziale Form die Vernunftseele, wie Thomas lehrt¹¹⁷ und erst kurz zuvor von Pius IX.¹¹⁸ bestätigt wurde. Die Bedeutung der Seele für den Menschen zeigt ein Gedankenspiel Cornoldis: Werde sie weggenommen, bleibe nichts anderes übrig als die reine *materia prima*.¹¹⁹

In der Entstehung des Menschen nimmt die Vernunftseele jedoch eine Sonderrolle ein: Während sich das vegetative und das sensitive Leben allein durch den Samen entwickeln, ist dies bei der Vernunftseele nicht möglich: Sie wird von Gott geschaffen, um die bisherige Form zu ersetzen und alleinige substanziale Form zu sein.¹²⁰ Sowohl ihre unmittelbare Erschaffung durch Gott¹²¹ als auch die Ersetzung von vegetativer und sensitiver Seele findet sich

115 Vgl. S.Th. I, q. 20, a. 4 ad 4 (ed. Leon. IV, 256).

116 Vgl. Cornoldi, Partenio, 110–112 (V).

117 Vgl. S.Th. I, q. 76, a. 4 co. (ed. Leon. V, 223f).

118 Anlass hierfür ist die Verurteilung der Lehren Johann Baltzers (vgl. Apostolisches Schreiben „Dolore haud mediocri“ vom 30. April 1860 an den Bischof von Breslau (DH 2833)).

119 Vgl. Cornoldi, Partenio, 115–119 (VI); wörtlich schreibt Cornoldi dort: „Ma che cosa rimane? rimane una qualche cosa, che perciò stesso non ha alcun principio di attività, nè è in veruna [sic!] specie per se determinata. Questo essere senza attività puramente passivo e potenziale, che viene determinato in umana natura dall’anima, sarebbe secondo la scolastica dottrina la materia prima, e l’anima ne sarebbe la sua sostanzial forma.“ (ebd. 118 (VI)); vgl. ebenso Cornoldi, *Della pluralità delle forme II*, 512; seine ebenda vertretene Lehre präzisiert er zwei Seiten später: „Conciossiachè sebbene nell’uomo altro non vi sia che materia prima ed anima umana, quale sostanziale forma del corpo, tuttavia l’umana generazione non ha per soggetto la pura materia prima, ma un corpo il quale a poco a poco si rende così più perfetto (...) da essere idoneo a ricevere quale sua sostanziale forma l’anima umana“ (Cornoldi, *Della pluralità delle forme II*, 514).

120 Vgl. auch die Darlegung bei Cornoldi, *Della pluralità delle forme I*, 428–430. Wenig später schreibt er dort: „[L]e prefate forme materiali sono inutili, nè possono ritrovarsi nell’organismo con l’anima razionale che è unica sostanzial forma del corpo umano.“ (Cornoldi, *Della pluralità delle forme I*, 443).

121 Vgl. S.Th. I, q. 118, a. 1 co. (ed. Leon. V, 563f) sowie *De Anima* q. 11 ad 2 (ed. Leon. XXIV/1, 102).

explizit bei Thomas,¹²² weshalb man nur im übertragenen Sinn sagen könne, dass der Mensch einen Menschen zeuge.¹²³

Vor einer Anwendung auf die Empfängnis Mariens schickt Cornoldi eine Bemerkung zum Begriff der *conceptio* voraus: Während Thomas darunter die leibliche Empfängnis verstehe, meine das Dogma damit die Beseelung, die Thomas *animatio* nennt. Auf diese Weise werde Missverständnissen vorgebeugt: So wäre die Aussage, Maria hätte bei der *conceptio* die heiligmachende Gnade nicht gehabt, bei der im Dogma angewandten Bedeutung häretisch, in der thomanischen Lesart aber zwar nicht häretisch, jedoch inhaltsleer, weil der unbeseelte Fötus gar nicht begnadet sein kann. Der Klarheit wegen erklärt Cornoldi, daher im Folgenden eine Verwendung im Sinn des Dogmas heranzuziehen.¹²⁴

Für die Zeugung Mariens gilt, dass sie die Erbsünde nicht gehabt hätte, wenn sie ohne Zutun ihres Vaters entstanden wäre, da die Erbsünde über den Mann weitergegeben wird.¹²⁵ Wenn diese dagegen nur ohne die elterliche *concupiscentia* erfolgt wäre, hätte sie die Erbsünde gehabt.¹²⁶ Im Anschluss richtet Cornoldi den Blick auf die Dauer der Zeugung Mariens, also auf die Zeitspanne von der leiblichen Empfängnis bis zur Beseelung. Die Tatsache, dass die Feier der Unbefleckten Empfängnis am 8. Dezember stattfindet, das Fest der Geburt Mariens aber am 8. September, also genau neun Monate später, legt hier den Schluss nahe, die gesamte Entstehung sei in einen einzigen Augenblick zu terminieren, da die Unbefleckte Empfängnis, die ja die Beseelung im Blick habe, sonst nicht am 8. Dezember begangen würde. Mit diesem Argument hatte bereits Bernhard von Clairvaux die Praxis in Lyon kritisiert: Da zwischen der leiblichen Empfängnis und der Beseelung nämlich ein gewisser Abstand anzusetzen sei, könne der 8. Dezember nicht der Augenblick der Beseelung sein; in Lyon würde also ein unbeseelter Fötus, nicht aber Maria verehrt, die erst durch ihre Seele konstituiert werde. Da aber, so Cornoldi, die Beseelung selbst, also die Empfängnis im Sinn des Dogmas, bei Bernhard keine Erwähnung findet, steht er der Bulle „*Ineffabilis Deus*“ nicht entgegen.¹²⁷

Auch bei Thomas findet sich der Verweis auf diese Praxis: Dem Einwand, daraus die Heiligkeit ihrer *conceptio*, im Sinn der leiblichen Empfängnis, abzuleiten,¹²⁸ entgegnet er, dass nicht die Unbeflecktheit der Empfängnis im

122 Vgl. S.Th. I, q. 118, a. 2 ad 2 (ed. Leon. V, 566f).

123 Vgl. Cornoldi, Partenio, 119–128 (VI).

124 Vgl. Cornoldi, Partenio, 129f (VI).

125 Vgl. S.Th. I-II, q. 81, a. 4 co. (ed. Leon. VII, 91). Vgl. hierzu auch Cornoldi, Partenio, 60–64 (III).

126 Vgl. De Malo q. 4, a. 6 ad 16 (ed. Leon. XXIII, 122f).

127 Vgl. Cornoldi, Partenio, 130–140 (VI).

128 Vgl. S.Th. III, q. 27, a. 2 arg. 3 (ed. Leon. XI, 290).

strengen Sinn gefeiert werde, sondern lediglich ihre Heiligung. Da deren Zeitpunkt – Cornoldi definiert diesen im Sinn des Dogmas mit dem Augenblick der Beseelung – aber unbekannt sei, werde das Fest am Tag der leiblichen Empfängnis gefeiert.¹²⁹ Damit stimmt Thomas aber mit Bernhard überein, da beide das gleiche Verständnis von *conceptio* zugrundelegten, sodass am 8. Dezember nicht die Beseelung zu terminieren ist, sondern nur die Entstehung des unbeseelten Fötus.¹³⁰

Diesen Augenblick, so Cornoldi, hat das Dogma im Blick, das unter *conceptio* mit Verweis auf Alexander VII. eindeutig den Zeitpunkt der Beseelung versteht. Das bedeutet aber nicht, dass dieses Ereignis am 8. Dezember selbst zu terminieren ist. Da aber der Zeitpunkt der Beseelung unbekannt ist, wird jener Tag gefeiert, an dem die Zeugung ihren Anfang nahm, wie auch sonst Feste nicht zwingend an dem Tag gefeiert werden, für den sie historisch verbürgt sind.¹³¹

Conversazione VII – Del primo istante, in cui la Vergine fu immacolata e santa

Die siebte Unterhaltung widmet Cornoldi der Frage, ob Maria vor der Beseelung von der Erbschuld bewahrt wurde. Hierfür diskutiert er zunächst, auf welche Weise eine Vergebung der Erbschuld denkbar ist. Die zentrale Ursache ist nach Thomas¹³² die *gratia sanctificans* – daraus folge aber nicht die Identität der Eingießung der Gnade und der Sündenvergebung, wie die Bgnadung Christi zeige.¹³³ Umgekehrt dagegen ist eine Vergebung von Schuld ohne Gnade in der geltenden übernatürlichen Ordnung nicht denkbar, geht es doch in beiden Fällen um die Seele, die Träger entweder der Gnade oder der Schuld ist, weshalb vor der Beseelung keine echte Sünde vorliegen kann.¹³⁴

Allerdings spricht Thomas Maria an einigen Stellen schon vor der Beseelung die Sünde zu, wenn er – jeweils unter Verwendung des Verbs *concupere*, das wie *conceptio* die Zeugung des unbeseelten Fötus meint – schreibt, ihr Fleisch¹³⁵, ihr Leib¹³⁶ oder auch einfach nur die Jungfrau Maria¹³⁷ sei in der Erbsünde empfangen. Dieser Widerspruch erklärt sich durch eine analoge Verwendung des Sündenbegriffs: Im Fötus finde sich die Erbsünde, da die Seele noch nicht vorhanden ist, nicht *formaliter*, sondern nur *virtualiter* oder

129 Vgl. S.Th. III, q. 27, a. 2 ad 3 (ed. Leon. XI, 290).

130 Vgl. Cornoldi, Partenio, 141–143 (VI).

131 Vgl. Cornoldi, Partenio, 145f (VI).

132 Vgl. De Ver. q. 28, a. 2 ad 8 (ed. Leon. XXII/3, 823).

133 Vgl. De Ver. q. 28, a. 2 ad 9 (ed. Leon. XXII/3, 823).

134 Vgl. Cornoldi, Partenio, 152–155 (VII).

135 S.Th. III, q. 14, a. 3 ad 1 (ed. Leon. XI, 182).

136 S.Th. III, q. 31, a. 7 s.c. (ed. Leon. XI, 330).

137 Vgl. In III Sent. d. 3, q. 1, a. 1, qc. 1 co. (ed. Moos III, 98, 23).

instrumentaliter, also im übertragenen Sinn.¹³⁸ Ein solches doppeltes Verständnis der Erbsünde findet sich bereits bei Petrus Lombardus¹³⁹ und Anselm von Canterbury¹⁴⁰, ist also kein thomanisches Sondergut.¹⁴¹

Die Ausgangsfrage, ob Maria vor der Beseelung von der Erbsünde befreit wurde, ist damit zurückzuweisen, da sie die Erbsünde *virtualiter* hatte, was auch notwendig war, da hierin das *debitum* besteht, sich die Erbsünde auch *formaliter* zuzuziehen, was ihre Erlösungsbedürftigkeit sicherte. Vor dieser Erbsünde wurde sie jedoch bewahrt.¹⁴²

Ein weiterer Grund, weshalb sie die *instrumentaliter* verstandene Erbsünde haben musste, liegt in der faktischen Unmöglichkeit, sie davon freizuhalten: Beide Optionen – die Verhinderung der Weitergabe durch eine Heiligung ihres Vaters oder ihre Erschaffung ohne leibliche Zeugung –, lehnt Cornoldi mit Thomas ab: Das Erste scheidet aus, weil es nicht nur eine Heilung der ganzen Natur gefordert hätte,¹⁴³ das Zweite hätte sie vor dem *debitum* bewahrt und so von der Erlösung ausgenommen.¹⁴⁴ Damit ist klar, dass Maria vor der Beseelung mit der *instrumentaliter* verstandenen Erbsünde behaftet gewesen sein musste. Zum Dogma besteht damit aber kein Widerspruch, da dieses nur eine Freiheit von der *formaliter* aufgefassten Erbsünde einfordert, während es über die Zeit vor der Beseelung keine Aussage trifft. Auch die Freiheit bei der Beseelung ist so klar zu bejahen, da die Bulle genau dies definiert hatte; die Lehre des Aquinaten bleibt davon wegen des divergenten *conceptio*-Begriffs jedoch unberührt.¹⁴⁵

Vor einer näheren Betrachtung dieses Augenblick stellt Cornoldi zunächst grundlegende Überlegungen zu einer anfänglichen Begnadung an: So kann sowohl Adam als auch den Engeln eine gnadenhafte Ausstattung vom ersten Augenblick an zugesprochen werden, nicht aber bei einem getauften Kind, bei Johannes dem Täufer oder Jeremia. Das bedeutet aber nicht, dass die Gnade zusammen mit Adam und dem Engel erschaffen wurde, auch wenn sie diese zeitlich von Anfang an hatten, wie auch, so erläutert Cornoldi, ein Mensch, der von Gott mit einer goldenen Halskette erschaffen würde, nicht zugleich mit dieser erschaffen werde, weil sie nicht zu seinem Wesen gehört,

138 Cornoldi verwendet die Begriffe *virtualiter* („der Kraft nach“) und *instrumentaliter* („als Werkzeug“) hier synonym, um jene Form der Erbsünde zu bezeichnen, die im Fleisch liegt, also noch nicht die Erbsünde im eigentlichen Sinn (*formaliter*) ist, aber die Seele bei deren Eingießung anstecken würde.

139 Vgl. Petr. Lomb., Sent. II, d. 31, c. 7 (ed. Quaracchi I, 473, 291).

140 Vgl. Anselm, DCV 7. (ed. Schmitt II, 148f).

141 Vgl. Cornoldi, Partenio, 155–161 (VII).

142 Vgl. Cornoldi, Partenio, 161f (VII).

143 Vgl. In III Sent. d. 3, q. 1, a. 1, qc. 1 co. (ed. Moos III, 98, 23).

144 Vgl. S.c.G. IV, c. 52 (ed. Marietti, 345, 3883).

145 Vgl. Cornoldi, Partenio, 162–165 (VII).

auch wenn er nie ohne sie existierte; vielmehr könnten in einem Augenblick ein früherer und ein späterer Aspekt unterschieden werden. Mögen also Adam oder die Engel zeitlich gesehen niemals ohne die Gnade gewesen sein, kann bei ihrer Erschaffung doch eine Unterscheidung vorgenommen werden, dass sie also *in signo priori* ohne die Gnade waren, da diese nicht zu ihrem Wesen gehört, *in signo posteriori* aber die Gnade hatten. Damit geht eine weitere Unterscheidung einher: Denn sowohl wenn Adam und die Engel erst ohne die Gnade erschaffen wurden und zu einem späteren Zeitpunkt die Gnade erhielten als auch wenn sie ohne zeitliche Differenz mit der Gnade erschaffen wurden, kann man sagen, dass ihnen die Gnade nach der Erschaffung gegeben wurde – im ersten Fall im echt zeitlichen Sinn (*ordine di tempo*), im zweiten Fall lediglich im Sinn einer logischen Reihung (*ordine di natura*) bei zeitlicher Koinzidenz.¹⁴⁶

Da wegen des Dogmas bei Maria aber keine zeitliche Differenz angenommen werden darf, zugleich aber auch eine Begnadung der Seele von Beginn, ohne in genannter Weise die *segni* zu differenzieren, abzulehnen ist, da eine wesenhafte Heiligkeit lediglich Gott zukommt, muss gelten: Die Begnadung erfolgte temporal gesehen im ersten Augenblick, in der logischen Ordnung aber nach Erschaffung der Seele, sodass sie *in signo priori* noch ohne Gnade war, *in signo posteriori* aber die Gnade hatte. Keineswegs aber dürften die Begriffe Heiligung oder Reinigung so verstanden werden, dass sie eine vorausgehende Sündhaftigkeit zugrundelegen, da dies dem expliziten Zeugnis des Aquinate widerspricht.¹⁴⁷ Seine Aussage, Maria sei nach der Beseelung – „post eius animationem“¹⁴⁸ – geheiligt worden, muss also zwingend im Sinn einer bloß logischen Reihung bei zeitlicher Koinzidenz interpretiert werden, da andernfalls Thomas sich selbst widerspräche.¹⁴⁹

Thomas lehnt jedoch nicht nur die Heiligung vor der Beseelung, sondern an einer Stelle auch explizit bei der Beseelung – „sanctificatio beatae Virginis non potuit esse decenter ante infusionem animae (...) nec etiam in ipso instanti infusionis“¹⁵⁰ – ab.¹⁵¹ Der Schlüssel zum Verständnis dieser Stelle liegt für Cornoldi im folgenden Satz – „ut scilicet per gratiam tunc sibi infusam conservaretur, ne culpam originale incurreret“¹⁵² –, der zeige, dass es nicht

146 Vgl. Cornoldi, Partenio, 165–168 (VII).

147 Vgl. S.Th. III, q. 27, a. 3 co. (ed. Leon. XI, 293).

148 S.Th. III, q. 27, a. 2 co. (ed. Leon. XI, 290).

149 Vgl. Cornoldi, Partenio, 168–170 (VII).

150 In III Sent. d. 3, q. 1, a. 1, qc. 2 co. (ed. Moos III, 99, 27).

151 Cornoldis Verweis auf Celestino Sfondrati, einen Benediktiner aus der frühen Neuzeit, der die Stelle „con moltissimi et validi argomenti“ (Cornoldi, Partenio, 170 (VII)) als nicht authentisch erwiesen habe, zeigt, dass Cornoldi für diese These zumindest Sympathie hegte (vgl. ebd.).

152 In III Sent. d. 3, q. 1, a. 1, qc. 2 co. (ed. Moos III, 99, 27).

um eine gnadenhafte Bewahrung im ersten Augenblick gehe, sondern nur um eine solche Bewahrung, die rückwirkend die Reinigung vor der Beseelung bewirkt hätte: Dies ist aber mit Thomas abzulehnen, da so das *debitum* und damit die Erlösungsbedürftigkeit nicht mehr gegeben gewesen wäre. Dass dies auch gar nicht möglich ist, zeige eine Aussage des Aquinaten, die sich kurz zuvor findet und auf die Cornoldi hinweist: Die heiligmachende Gnade sei, da sie sich nur in einer Person, nicht aber im unbeseelten Fötus finden könne, der Erbsünde nicht völlig entgegengesetzt, sondern nur, insofern diese die Person angesteckt hat, nicht aber als Natursünde.¹⁵³ Daher kann sie, so Cornoldi, nur die Bewahrung der Person bewirken, nicht aber die Befreiung vom *debitum*. Dessen Verbleib in Maria und damit die Erlösung zu sichern, ist jedoch das einzige Anliegen des Aquinaten an dieser Stelle.¹⁵⁴

Conversazione VIII – Della immunità della Immacolata dal fomite del peccato

In der achten Unterhaltung richtet Cornoldi den Blick auf den *fomes* in Maria.¹⁵⁵ Auch hier holt er weiter aus, indem er zunächst die Lehre von der doppelten Form des Erkennens und der doppelten Form des Strebens darlegt: Aus dem doppelten Erkennen – dem sinnenfälligen, das der Mensch mit den Tieren, das intellektuale, das er mit den Engeln teilt – resultiert ein doppeltes Streben: Während jenes den *appetito animale* oder *sensitivo* auslöst, ruft dieses den *appetito razionale* hervor – im Unterschied zur erstgenannten Abfolge, die unbedingt erfolgt, kann die zweite erfolgen, aber auch unterbleiben. Interessant ist der Konfliktfall, wenn ein Gegenstand oder eine Handlung also sinnlich erstrebt, von der Vernunft aber zurückgewiesen wird: Entweder werde eine Handlung dann gegen die Vernunft ausgeführt, indem sich der *appetito sensitivo* gegen den *appetito razionale* durchsetzt, oder es komme zu einer vernunftgeleiteten Handlung, indem der *appetito razionale* den *appetito sensibile* führt.¹⁵⁶

Die Tatsache, dass das Handeln Adams völlig der Vernunft untergeordnet war, der Mensch in der gegenwärtigen Ordnung aber dem genannten Kampf untersteht, zeigt, dass es sich dabei um eine Folge der Sünde Adams handelt, welche selbst jedoch keine Sünde ist, weshalb sie in der Taufe auch nicht getilgt wird. Da auch Maria diese besondere Heiligkeit nicht hatte, insofern sie ja vor der Beseelung die *instrumentaliter* verstandene Erbsünde hatte, muss auch in ihr der *fomes* gewesen sein. Wie passt dazu aber ihre Freiheit von

153 Vgl. In III Sent. d. 3, q. 1, a. 1, qc. 1 ad 2 (ed. Moos III, 99, 25).

154 Vgl. Cornoldi, Partenio, 170–172 (VII).

155 Den Ausgangspunkt bildet die Erbauungsschrift eines Jesuitenpaters, vgl. Parodi, Luigi: Novena in preparazione alla festa dell’Immacolata Concezione della madre di Dio novellamente composta delle sentenze e delle parole de’SS. Padri. Rom 1857.

156 Vgl. Cornoldi, Partenio, 173–179 (VIII).

persönlicher Sünde? Hierfür verweist Cornoldi auf das „Compendium theologiae“, worin Thomas lehrt, dass in Maria bei der ersten Heiligung das sinnliche Streben der Vernunft untergeordnet wurde. Dennoch verblieben niedere Seelenkräfte, die zwar nicht gänzlich der Vernunft untergeordnet, aber doch durch die Gnade so gebunden waren, dass sie nie tatsächlich eine Sünde beging. Im Unterschied zu Christus, der vom *fomes* völlig frei war, blieb er in ihr der Substanz nach zurück, allerdings von Anfang an gebunden, also unschädlich gemacht,¹⁵⁷ bis er bei der zweiten Heiligung gänzlich genommen wurde.¹⁵⁸

Was die Bindung des *fomes* bei der ersten Heiligung bedeutet, erläutert Cornoldi unter Verweis auf Suárez, der in diesem Punkt auf den ersten Blick von Thomas abzuweichen scheint: Während der Aquinate die Bindung des *fomes* bei der ersten Heiligung vertritt, lehrt Suárez seine Auslöschung. Dieser Widerspruch besteht aber nur im Wortlaut, nicht jedoch in der Sache, versteht doch Suárez unter der Auslöschung des *fomes* die Kombination einer inneren Disposition, die seine Regungen gegen die Vernunft verhinderten, und eines äußeren Prinzips, nämlich der göttlichen Vorsehung.¹⁵⁹ Beide Eckpunkte finden sich aber auch bei Thomas, wenn er die Bindung des *fomes* auf die Gnade als inneres Prinzip und die göttliche Vorsehung zurückführt,¹⁶⁰ sodass seine Lehre von der Bindung des *fomes* und die des Suárez von der Auslöschung als identisch zu betrachten sind.¹⁶¹

Anschließend richtet sich der Blick wieder auf den Aquinaten selbst und die Frage, worin der Unterschied zwischen der Bindung des *fomes* bei der ersten und seiner Auslöschung bei der zweiten Heiligung besteht. Hierfür definiert Cornoldi zunächst den *fomes* näher, und zwar als jenen Teil des *appetito sensitivo*, also der Begierlichkeit, der sinnlich Wahrnehmbares gegen die Vernunft erstrebt; vernunftkonforme oder -indifferente Handlungen des *appetito sensitivo* gehörten dagegen nicht zum *fomes*. Die Unterscheidung des gebundenen *fomes* bei der ersten und des ausgelöschten *fomes* bei der zweiten Heiligung müsse daher so verstanden werden: Die Bindung des *fomes* in Maria meine, dass er zwar *essentialiter* noch vorhanden, allerdings weitgehend unschädlich war. Dies bedeute, dass der *appetito sensitivo* weiter bei einigen Streben der *vires inferiores* die Oberhand über die Vernunft behielt, was jedoch durch die Gnade nie bei vernunftwidrigen Handlungen der Fall war.

157 Vgl. Comp. I, 224 (ed. Leon. XLII, 175).

158 Vgl. Cornoldi, Partenio, 179–184 (VIII).

159 Vgl. Suárez, Comm. in III, q. 27, a. 6, disp. 4, sect. 5 (ed. Paris XIX, 66–69).

160 Vgl. S.Th. III, q. 27, a. 3 co. (ed. Leon. XI, 293). Die Bedeutung der Gnade betont Thomas an mehreren Stellen, vgl. Comp. I, 224 (ed. Leon. XLII, 175), In III Sent. d. 3, q. 1, a. 2, qc. 1 co. (ed. Moos III, 106, 49) sowie In III Sent. d. 3, q. 1, a. 2, qc. 1 ad 4 (ed. Moos III, 107, 54).

161 Vgl. Cornoldi, Partenio, 184–189 (VIII).

Bei der zweiten Heiligung wurde er auch *essentialiter* genommen und mit ihm auch das letzte verbliebene Aufbegehren.¹⁶²

Mit diesem Kapitel endet nicht nur die Serienpublikation in der „Scienza Italiana“, sondern auch der streng wissenschaftliche Teil der Abhandlung. Die folgenden beiden Unterhaltungen, die sich nur in der Sammelpublikation finden, sind für die in Rede stehende Frage von eher geringerer Bedeutung. Ihre Darstellung soll daher auf die groben Züge beschränkt bleiben. Im Sinn des eingangs genannten Zieles, Struktur und Duktus des Werkes zu erhalten, sollen sie jedoch nicht übergangen werden.

Conversazione IX – Della bellezza soprannaturale dell’Immacolata

Die Andersartigkeit dieses Abschnitts zeigt sich im neunten Kapitel gleich in der Quellenlage, insofern es explizit ohne Zitation des Aquinaten auskommen möchte.¹⁶³ Damit wird das Thema, die übernatürliche Schönheit der Seele Mariens, weniger streng thomistisch-wissenschaftlich als vielmehr im Stil einer Erbauungsschrift¹⁶⁴ behandelt. Die thomanische Lehre bleibt dabei inhaltlich voll erhalten,¹⁶⁵ wird allerdings neu durchleuchtet, etwa durch liturgische Texte oder verschiedene als marianische Typologien gedeutete Bibelstellen. Mit einer patriotischen Weihe Italiens an Maria¹⁶⁶ und einem Ausblick auf den folgenden Feiertag¹⁶⁷ schließt die Unterhaltung.¹⁶⁸

Conversazione X – La festa dell’Immacolata in Feldkirch nel Collegio Stella Matutina

Das zehnte Kapitel nimmt ebendiese Feierlichkeiten im Jesuitenkolleg „Stella mattutina“ in Feldkirch in den Blick. Im ersten Abschnitt beschreibt Cornoldi die morgendlichen Vorbereitungen auf das Fest sowie die Einzugsprozession und das Hochamt. Es folgt eine Darstellung des Festmahls mit zahlreichen Ansprachen und Grußworten. Etwas ausführlicher und auch stilistisch wieder an die vorausgehenden Kapitel erinnernd – es ist der einzi-

162 Vgl. Cornoldi, Partenio, 189–191 (VIII).

163 Literarisch wird dies durch die Verlegung der Unterhaltung in den Garten erklärt (vgl. Cornoldi, Partenio, 199 (IX)).

164 Liberatore schreibt dazu: „a modo di eloquente conferenziere“ (Liberatore, Rezension (Cornoldi, Partenio), 79). Dies bestätigt auch der mehrmalige Verweis auf die in ähnlichem Stil verfasste Schrift eines Jesuiten aus dem 17. Jahrhundert: Segneri, Paolo: *Il devoto di Maria Vergine istruito ne’ motiui, e ne’ mezzi che lo conducono à ben servirla*. Modena 1677.

165 Teilweise sogar in expliziten Verweisen auf frühere Unterhaltungen, bspw. auf Cornoldi, Partenio, 96 (V) (vgl. Cornoldi, Partenio, 199 (IX)).

166 Vgl. Cornoldi, Partenio, 214 (IX). Vgl. hierzu auch die Notiz am Ende des Schlusskapitels Cornoldi, Partenio, 243 (X).

167 Vgl. Cornoldi, Partenio, 212 und 215 (IX).

168 Vgl. Cornoldi, Partenio, 197–215 (IX).

ge Abschnitt des Kapitels, der im Dialogstil verfasst ist –, allerdings explizit ohne diese Debatten weiterführen zu wollen, hat der dritte Abschnitt einen nachmittäglichen Spaziergang der beiden Protagonisten zum Gegenstand, bei dem ausgehend von einer Passage bei Dante Alighieri (1265–1321)¹⁶⁹ und einem Gedicht Alessandro Manzonis (1785–1873)¹⁷⁰ weiter die Heiligkeit Mariens reflektiert wird. Mit der Schilderung einer abendlichen Marienandacht unter freiem Himmel endet der Bericht. Ein Gebet, mit dem Cornoldi sein Werk Maria empfiehlt, rundet das gesamte Werk ab.¹⁷¹

3.2.2.2 „Sententia Sancti Thomae Aquinatis de immunitate B. V. Dei Parentis a peccati originalis labe“ (1868)

3.2.2.2.1 *Hintergründe*

Cornoldi bedauerte ungemein, seinen Vorsatz, sein erstes Werk über die Unbefleckte Empfängnis zu schreiben, nicht vollständig erfüllt zu haben, auch wenn er wusste, dass es nicht seine Schuld war, insofern er das Werk ja verfasst hatte und die Untersagung des Drucks nicht ihm anzulasten war.¹⁷² Umso größer war seine Freude, als er im Jahr 1868 – die Haltung bezüglich des Thomismus im Jesuitenorden hatte sich inzwischen etwas entspannt – mit der Untersuchung „Sententia Sancti Thomae Aquinatis de immunitate B. V. Dei Parentis a peccati originalis labe“¹⁷³ nun doch eine Schrift hierzu vorlegen konnte. Nachdem sich sein Provinzial, dem er sie zur Revision gegeben hatte, zuerst kritisch gezeigt hatte, wurde der Druck auf das wortreiche und emotionale Gesuch Cornoldis¹⁷⁴ hin schließlich genehmigt, nicht zuletzt, um

169 Vgl. Mongeau, Art. Dante Alighieri, 125. Es handelt sich bei der genannten Stelle um Dante, *Paradiso* 33, 1–42 (ed. Lanza, 771f). Zum Verhältnis von Dante zur Frage nach der Unbefleckten Empfängnis vgl. Mellone, Attilio: Dante Alighieri e l’Immacolata. In: *VirgIm XV*. Rom 1957, S. 231–241. Weil Dantes Philosophie in vielen Punkten mit der des Aquinaten übereinstimmt, wurde immer wieder versucht, deren vollständige Identität nachzuweisen, so etwa von Pierre Mandonnet. Im Unterschied dazu geht heute die Tendenz dazu, die Übereinstimmung auf Einzelaspekte zu beschränken (vgl. Mongeau, Art. Dante Alighieri, 125f). Wegen seiner Begeisterung für Dante, die sich in mehreren Publikationen niederschlug, wird Cornoldi von Rondina in seinem Nekrolog „letterato non men che filosofo“ genannt ([Rondina], *Il P. Giovanni M.^a Cornoldi*, 350).

170 Vgl. Lauer, Art. Manzoni, 1288. Es handelt sich bei der genannten Stelle um einen Abschnitt aus dem Gedicht „Il nome di Maria“ (vgl. Manzoni, *Le tragedie, gl’inni sacri, le odi e altre poesie edite o inedite*, 313f).

171 Vgl. Cornoldi, *Partenio*, 216–243 (X).

172 Vgl. Cornoldi, *Appunti cronologici* 161, 31.

173 Cornoldi, *Giovanni Maria: Sententia Sancti Thomae Aquinatis de immunitate B. V. Dei Parentis a peccati originalis labe*. Brixen 1868.

174 Noch in seinem Rückblick schreibt er aufgebracht: „Risposi che io avea scritto altre opere, la stampa delle quali mi era stata interdotta, a quanto mi sembrava certo, dal professare la

ihn für seine Suspension vom Lehrbetrieb zu entschädigen. Umso größer war seine Genugtuung über den Erfolg des Werkes, nicht zuletzt über das explizite Lob Papst Pius' IX.¹⁷⁵ Zudem erreichte es mehrere Auflagen¹⁷⁶ und wurde, wie Cornoldi nicht ohne Stolz berichtet,¹⁷⁷ als einziges Werk eines Jesuiten in der Parma-Ausgabe¹⁷⁸ des Aquinaten abgedruckt.¹⁷⁹

3.2.2.2.2 *Aufbau und Inhalt*

Zwei Unterschiede zur ersten Schrift Cornoldis fallen sogleich ins Auge: Zum einen ist die Schrift als systematischer Traktat, nicht als Dialog abgefasst, zum anderen liegt sie in lateinischer, nicht in italienischer Sprache vor. Überein kommen sie jedoch inhaltlich in Cornoldis Anliegen, die Identität des Aquinaten mit dem Dogma aufzuzeigen.¹⁸⁰ Um seine im Folgenden darzu-

dottrina di San Tommaso comandata dall'Istituto nostro. Ch'io era stanco di questa persecuzione illegittima, e che espressamente ed assolutamente volea che questo lavoro fosse giudicato secondo l'Istituto e secondo le regole dei revisori e non *ad arbitrium* di nessuno dei revisori.“ (Cornoldi, *Appunti cronologici* 176, 52).

175 Wie dieses Lob genau ausfiel, führt Cornoldi nicht aus. Er schreibt lediglich: „Il Papa Pio IX lo gradi assai“ (Cornoldi, *Appunti cronologici* 176, 52).

176 Zwei Jahre nach der Erstauflage erschien in Neapel eine erweiterte Neuauflage (vgl. die Notizen im Brief *Liberatore* an Cornoldi, 24. Juni 1870 (*Carteggio inedito* 27, 11) sowie *Liberatore* an Cornoldi, 4. Juli 1870 (*Carteggio inedito* 29, 12)); der Text dieser Auflage findet sich zudem in der Parma-Ausgabe der Werke des Aquinaten. Im Jahr 1889 erfolgte schließlich eine dritte Auflage in Rom (Cornoldi, *Giovanni Maria: Sententia Sancti Thomae Aquinatis de immunitate B. V. Dei Parentis a peccati originalis labe*. Rom 31889). Während bei Malusa (vgl. Malusa, *Neotomismo e intransigentismo cattolico* II, 428) sowie bei Sommervogel (vgl. de Backer/de Backer, *Art. Cornoldi*, 114, 2) nur von drei Auflagen die Rede ist und der in der „*Civiltà Cattolica*“ erschienene Nekrolog immerhin von einer vierten Auflage weiß (vgl. [Rondina], *Il P. Giovanni M.^a Cornoldi*, 349f, FN 1), spricht Cornoldi selbst von insgesamt sieben Auflagen (Cornoldi, *Appunti cronologici* 176, 53).

177 „Siccome queste opere erano già sulla fine della stampa, il mio opuscolo fu messo nel volume 25 alla fine. Così un solo scritto dei gesuiti sta fra le opere di San Tommaso, e questo è lo scritto di me povero diavolo tanto contraddetto, ed è quello scritto che si diceva dover tornar a danno della causa dell'Angelico Dottore.“ (Cornoldi, *Appunti cronologici* 176, 53); vgl. auch die Erwähnung bei Cornoldi, *Della pluralità delle forme* II, 514.

178 Cornoldi, *Giovanni Maria: Sententia Sancti Thomae Aquinatis de immunitate B. V. Dei Parentis a peccati originalis labe*. In: *Tabula aurea Fr. Petri a Bergamo O. P. in omnia Opera S. Thomae Aquinatis A. D. seu Index rerum alphabeticus appendice locupletatus qua S. Scripturae loca sparsim explicata iuxta congruam librorum seriem exhibentur* (Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici ordinis Praedicatorum Opera omnia ad fidem optimarum editionum accurate recognita, Tomus XXV). Parma 1873, S. 683–706.

179 Vgl. Cornoldi, *Appunti cronologici* 175f, 51.

180 Dieses Ansinnen macht er gleich im Vorwort in aller Klarheit deutlich: „Idcirco collectis et perpensis, qua maxima potui cura et alacritate, sancti auctoris locis ad rem pertinentibus, in ea sum confirmatus sententia, nihil inde a dogmate per Apostolicam Sedem nuper definito alienum concludi posse“ (Cornoldi, *Sententia*, 3).

stellende Argumentation besser nachvollziehbar zu machen, sei zunächst ein Überblick auf das ganze Werk gegeben:¹⁸¹

Sectio I: *Doctrina catholica exhibetur* (1–6)

Sectio II: Sanctus Thomas Virginem Dei Matrem originalis peccati experitem fuisse profitetur (7–9)

Sectio III: Quamquam sit aperta verborum oppositio, tamen rerum sententiarumque dissidium nullum reapse est inter doctrinam nostris temporibus catholico orbi credendam propositam et Aquinatam affirmantem Virginis conceptionem sanctam nequaquam extitisse sed peccato obnoxiam (10–19)

Sectio IV: Nulla realis Aquinatam inter et catholicam doctrinam oppositio existit quod attinet ad primam Deiparae sanctificationem (20–23)

Sectio V: Praeter ius ea Aquinati de Virginis redemptione adscribitur doctrina, quae cum sententia catholica minime componi potest (24–26)

Sectio VI: Articulus 2^{us} Qu. 27. III. p. Sum. declaratur (27)

Sectio VII: Difficultati ex Commentario in Sent. L. III. Dist. II petitaee occurritur (28–39)

In der zweiten Auflage aus dem Jahr 1870 fügt Cornoldi seinen Ausführungen noch ein weiteres Kapitel hinzu:

Sectio VIII: Difficultates, quas recentissime contra explicationem testimoniorum Aquinatis hactenus a nobis propositorum viri eruditi oggeserunt, diluuntur, atque eadem interpretatio confirmatur (40–45)

Sectio I: Doctrina catholica exhibetur

Der Ausgangspunkt der Darlegungen ist das Dogma, dessen Text programmatisch den Anfang der Erörterung bildet. Anschließend erläutert Cornoldi dessen Inhalt: Zunächst verweist er auf die Bedeutung des Begriffs *conceptio*, worunter das Dogma unter Berufung auf Alexander VII. den Augenblick der Beseelung verstehe; während über die Zeit davor oder über den unbeseelten Fötus selbst nichts gesagt werde. Sodann hält er fest, dass der erste Augenblick, von dem das Dogma spricht, nicht aufgeteilt werden könne, sodass Maria im ersten Teil unter der Schuld gestanden, im zweiten aber davon befreit gewesen wäre. Drittens gilt es zu betonen, dass die Seele Mariens zu keiner Zeit unter der Sünde stand: „[E]am puram, mundam, sanctam profiteri debe-

¹⁸¹ Vgl. die Überschriften der *Sectiones* I–VII bei Cornoldi, *Sententia*, 7–52 sowie der *Sectio* VIII bei Cornoldi, *Sententia*², 702.

mus, non autem purgatam, mundatam, sanctificatam.¹⁸² Die Rede von der *sanctificatio* setze also nicht zwingend eine Schuld voraus. Die Legitimität dieser Ausführungen zeigt die Bibel: Da Christus selbst um seine Heiligung gebetet habe, kann das Wort nicht zwingend eine Verunreinigung erfordern. In diesem Sinn ist auch der Inhalt des Festes die Heiligung bei der *conceptio* selbst, nicht zu einem späteren Zeitpunkt. Und schließlich, so Cornoldi, weist die Bulle darauf hin, dass die Erlösung Mariens eine Vor-Erlösung war, also eine auf die Verdienste Christi vorausschauende Erlösung, die nicht nur eine wirkliche und echte, sondern sogar eine vollkommeneren Form der Erlösung ist. Das Ziel seiner Schrift, so erklärt er abschließend, besteht darin, nachzuweisen, dass die Lehre des Aquinaten in keiner Weise im Widerspruch zu diesem Dogma Pius' IX. stehe. Den Schlusspunkt des ersten Kapitels bildet ein methodischer Hinweis: Die immer wieder angezweifelte Echtheit gewisser Abschnitte der thomasischen Schriften stehe nicht zur Debatte; er wolle daher dessen Werke so heranziehen, wie sie in den verbreiteten Ausgaben vorliegen.¹⁸³

Sectio II: Sanctus Thomas Virginem Dei Matrem originalis peccati expertem fuisse profitetur

Handelte das erste Kapitel vom Dogma, so wendet Cornoldi sich im zweiten Kapitel der Lehre des Aquinaten zu, wobei er vor allem die Stelle aus dem ersten Buch des Sentenzenkommentars hervorhebt, wo Thomas Maria als völlig frei von der Erb- und der persönlichen Sünde – „a peccato originali et actuali immunis“¹⁸⁴ – bezeichnet. Zu dieser Stelle, welche eindeutig die immaculistische Haltung des Aquinaten zeige, gibt Cornoldi einige Erläuterungen, etwa dass das Adjektiv „immunis“ nicht im Sinn einer späteren Reinigung verstanden werden dürfe, sondern eine Freiheit von Anfang an meine, wie er mit verschiedenen Argumentationsgängen zu belegen versucht: So beziehe Thomas es nur auf Maria, nicht aber auf Jeremia oder den Täufer, die auch *in utero* geheiligt wurden. Dazu kommt ein sprachliches Argument: Wenn Thomas Maria „a peccato originali et actuali immunis“¹⁸⁵ nennt, beziehe sich das „immunis“ auf beide Formen der Sünde in gleicher Weise; da

182 Cornoldi, *Sententia*, 9 (I, 4); die Ziffern in Klammern sollen das Auffinden der Passage erleichtern: Die römische Zahl bezeichnet das Kapitel, die arabische den Paragraphen; insofern das Werk in mehreren Auflagen erschienen ist, erscheint diese zusätzliche Angabe der inneren Zitation sinnvoll.

183 Vgl. Cornoldi, *Sententia*, 7–10 (I, 2–6).

184 In I Sent. d. 44, q. 1, a. 3 ad 3 (ed. Mandonnet I, 1023).

185 In I Sent. d. 44, q. 1, a. 3 ad 3 (ed. Mandonnet I, 1023).

aber ihre Freiheit von der persönlichen Sünde feststeht, müsse sie auch von der Erbsünde völlig frei sein.¹⁸⁶

Neben dieser in seinen Augen eindeutig immaculistischen Passage zählt Cornoldi anschließend weitere Stellen auf, an welchen sich derselbe Inhalt finde, allerdings nicht derart explizit: So sei Maria die höchste Reinheit zuzusprechen, um sie auf die Empfängnis ihres Sohnes vorzubereiten,¹⁸⁷ sodann sei sie Christus, dem Ursprung der Gnade, als seine Mutter am nächsten gewesen und habe daher die höchste Gnadenfülle von ihm erhalten,¹⁸⁸ sie habe mehr Gnaden empfangen als die Engel,¹⁸⁹ sie stehe höher als alle Heiligen, auch als Johannes der Täufer und Jeremia, sodass ihr mehr als eine einfache Heiligung *in utero* zuteil geworden sein müsse,¹⁹⁰ und schließlich verweist er auf die Auslegung zum „Ave Maria“, in der ihr Thomas die höchste Reinheit zuspreche, weil sie frei war vom *peccatum mortale* und *veniale*¹⁹¹ – da zu der Erstgenannten auch die Erbsünde zu zählen sei, insofern sie durch die Trennung von Gott den Tod zur Folge habe, werde Maria auch hier von der Erbsünde freigesprochen.¹⁹²

Sectio III: Quamquam sit aperta verborum oppositio, tamen rerum sententiarumque dissidium nullum reapse est inter doctrinam nostris temporibus catholico orbi credendam propositam et Aquinatam affirmantem Virginis conceptionem sanctam nequaquam extitisse sed peccato obnoxiam

Nach dem Blick auf das Dogma und die Lehre des Aquinaten bringt Cornoldi beide Punkte zusammen: Offenkundig steht das Dogma im Widerspruch zu einigen Stellen bei Thomas, wenn dieser etwa lehrt, Maria sei in der Erbsünde empfangen.¹⁹³ Dieser Gegensatz ist jedoch nur vordergründig – im Hinter-

186 Vgl. Cornoldi, *Sententia*, 10–12 (II, 7).

187 Vgl. S.Th. I-II, q. 81, a. 5 ad 3 (ed. Leon. VII, 93); das „q. 82“ bei Cornoldi ist offenkundig ein Satzfehler.

188 Vgl. S.Th. III, q. 27, a. 5 co. (ed. Leon. XI, 297).

189 Vgl. *De Ver.* q. 24, a. 9 ad 2 (ed. Leon XXII/3, 703).

190 Vgl. *In III Sent.* d. 3, q. 1, a. 1, qc. 3 co. (ed. Moos III, 100, 31).

191 Vgl. *Expos. super Salut. Angel.* Es handelt sich dabei um jene Stelle, die textkritisch gemeinhin für Probleme sorgt; auffällig daran ist, dass Cornoldi nicht die Version von Rossi zitiert, die klar ein immaculistisches Votum nahelegt, sondern gerade die in dieser Hinsicht harmlosere, aber insgesamt verbreitetere Variante: „quia ipsa nec mortale nec veniale peccatum incurrit“ (Cornoldi, *Sententia*, 13 (II, 8)). Dies ist umso erstaunlicher, als er im „Partenio“ noch für die andere Lesart plädiert hatte; seinem Vorsatz gemäß, sich an die Schriften zu halten, wie sie in den gängigen Ausgaben stehen, zitiert er die Schrift jetzt in dieser Fassung, legt sie aber in derselben Hinsicht aus.

192 Vgl. Cornoldi, *Sententia*, 12–14 (II, 8f).

193 *In III Sent.* d. 3, q. 1, a. 1, qc. 1 co. (ed. Moos III, 98, 23), in ähnlicher Weise S.Th. III, q. 14, a. 3 ad 1 (ed. Leon. XI, 182).

grund stehe nämlich ein dreifacher Unterschied im Wortgebrauch, den Cornoldi im Folgenden ausbuchstabiert.¹⁹⁴

Anders als das kirchliche Lehramt im Dogma versteht Thomas, wie zu seiner Zeit üblich, unter *conceptio* die leibliche Empfängnis, nicht aber die Eingießung der Seele, welche bei ihm *animatio* heißt und erst nach einiger Zeit erfolgt, wenn der Fötus darauf vorbereitet ist. Dies umschreiben auch die im Lauf der Jahrhunderte herausgebildeten Begriffe *fetus conceptio* und *personae conceptio*, denen auch das von Benedikt XIV. verwendete Begriffspaar *conceptio activa* und *conceptio passiva* entspricht.¹⁹⁵

Daraus folgt aber ein Unterschied bezüglich der jeweiligen Subjekte der Erbsünde: So spreche Thomas lediglich von der Empfängnis ihres Fleisches in der Sünde – „*caro Virginis concepta fuit in originali peccato*“¹⁹⁶ –, lehre aber an keiner Stelle, die Empfängnis der Seele in der Erbsünde, woraus sich ein Gegensatz zum Dogma ergäbe, das deren Freiheit betont hatte. Damit bestehe aber kein Widerspruch zwischen beiden, da jeweils unterschiedliche Subjekte zugrundeliegen.¹⁹⁷

Dem widerspricht auch nicht die Aussage des Aquinaten, in der er nicht von der Empfängnis des Fleisches oder Leibes spricht, sondern von der ganzen Person Marias – „*beata Virgo in peccato originali fuit concepta*“¹⁹⁸ –, da *conceptio* bei Thomas immer den Zeitpunkt vor der Beseelung meine.¹⁹⁹ Wenn Thomas also sagt, dass Maria in der Erbsünde empfangen wurde, kann damit nur die Zeit vor der Beseelung gemeint sein. Das bestätigt auch das Vorgehen des Aquinaten an dieser Stelle: In der ersten Teilfrage diskutiert er, ob sie vor Abschluss der leiblichen Empfängnis geheiligt wurde, in der zweiten und dritten, ob dies vor der Beseelung beziehungsweise vor der Geburt erfolgte. Aus dieser Chronologie geht hervor, dass in der zitierten Wendung, die der ersten Teilfrage entnommen ist, *conceptio* nur die leibliche Empfängnis meinen kann und das Subjekt entsprechend der unbeseelte Fötus sein muss. Da dies in der Bulle aber die Seele ist, liegt auch hier kein Widerspruch zum Dogma vor.²⁰⁰

Daraus ergibt sich der dritte Unterschied: Da der eigentliche Träger der Sünde nur die Seele sein kann, muss der verwendete Begriff der Sünde ein je anderer sein: Während das Dogma von der Erbsünde im formalen Sinn (*formaliter*) spricht, weil die Seele dabei das Subjekt ist, liegt bei Thomas eine

194 Vgl. Cornoldi, *Sententia*, 15 (III, 10).

195 Vgl. Cornoldi, *Sententia*, 15–17 (III, 11).

196 S.Th. III, q. 14, a. 3 ad 1 (ed. Leon. XI, 182).

197 Vgl. Cornoldi, *Sententia*, 19 (III, 13).

198 In III Sent. d. 3, q. 1, a. 1, qc. 1 co. (ed. Moos III, 98, 23).

199 Ausgenommen hiervon ist freilich Christus, bei dem als einzige Ausnahme *conceptio* und *animatio* zusammenfallen (vgl. Cornoldi, *Sententia*, 19 (III, 14) sowie ebd. 18f (III, 12)).

200 Vgl. Cornoldi, *Sententia*, 19–21 (III, 14).

Verwendung nur der Möglichkeit nach (*virtualiter*) vor. Das Dogma fasst also die Erbsünde im eigentlichen Sinn (*proprie*) auf, während bei Thomas ein uneigentliches Verständnis (*improprie*) vorliegt. Cornoldi führt dies unter Berufung auf den Aquinaten²⁰¹ weiter aus, indem er bei der Erbsünde drei Subjekte unterscheidet: Das erste ist Adam als Hauptursache (*causa principalis*), das zweite der männliche Samen beziehungsweise der Fötus als Instrumentalursache (*causa instrumentalis*), da durch die darin *virtualiter* enthaltene Erbsünde die Seele bei ihrer Eingießung angesteckt werde; diese ist schließlich das dritte und eigentliche Subjekt, in der die Erbsünde auch *formaliter* ist.²⁰²

Die Lehre einer solchen „präexistenten Erbsünde“, die selbst zwar nicht Sünde ist, durch die aber die Seele bei ihrer Eingießung angesteckt wird, findet sich schon bei Anselm²⁰³ und Petrus Lombardus²⁰⁴. Da das Dogma aber ausdrücklich von der Beseelung spricht, ist der Widerspruch aufgehoben, weil durch die inzwischen vorliegende Seele von der Erbsünde im eigentlichen Sinn die Rede ist. Cornoldi kann also zusammenfassen: Insofern zwischen Thomas und dem Dogma in diesen drei Punkten, also bezüglich des Begriffs der *conceptio*, des Subjektes der Erbsünde und deren Bedeutung, ein divergentes Verständnis vorliegt, besteht in der Sache kein Widerspruch, auch wenn es zunächst so erscheinen mag.²⁰⁵

Sectio IV: Nulla realis Aquinatem inter et catholicam doctrinam oppositio existit quod attinet ad primam Deiparae sanctificationem

Folgt aber nicht aus den Aussagen des Aquinaten, wonach Maria im Mutterleib geheiligt wurde,²⁰⁶ dass sie wenigstens einen Augenblick in der *proprie* und *formaliter* verstandenen Erbsünde gewesen sein muss? Diesem Einwand begegnet Cornoldi durch Überlegungen zum Wort *sanctificatio*, erst in der allgemeinen Bedeutung, sodann in der Verwendung bei Thomas. Hierfür hebt er den Begriff zunächst von der temporalen auf eine metaphysische Ebene, indem er eine substantielle Heiligkeit (*essentia propria*) von einer Heiligkeit außerhalb des Wesens, also akzidentiell (*praeter essentiam*), unterscheidet. Im ersten Fall ist eine Heiligung nicht möglich, im zweiten allerdings schon – und hier kann man eine Seele auch dann geheiligt nennen, wenn ihr diese Heiligung bereits im ersten Augenblick durch Eingießung der Gnade zugekommen ist, sodass sie niemals ohne diese Gnade war. Dies bestätigt auch die

201 Vgl. De Malo q. 4, a. 3 co. (ed. Leon. XXIII, 114f).

202 Vgl. Cornoldi, Sententia, 21f (III, 15f).

203 Vgl. Anselm, DCV 7. (ed. Schmitt II, 148f).

204 Vgl. Petr. Lomb., Sent. II, d. 31, c. 7 (ed. Quaracchi I, 473, 291). Anders als Cornoldi angegeben hat, handelt es sich nicht um d. 32, sondern um d. 31.

205 Vgl. Cornoldi, Sententia, 23–25 (III, 18f).

206 Vgl. etwa In III Sent. d. 3, q. 1, a. 1, qc. 3 co. (ed. Moos III, 100, 31).

Bibel: Da Christus, dessen Sündenlosigkeit außer Frage steht, selbst um seine Heiligung gebetet hat (vgl. Joh 10,36), ist klar, dass eine vorangegangene Befleckung mit der Sünde nicht zwingend nötig ist.²⁰⁷

Ähnliches belegt der thomatische Sprachgebrauch: In den Abhandlungen über die Gnade in Christus zeigt Thomas, dass auch dessen Seele durch die Gnade geheiligt wurde, obwohl seine Sündenlosigkeit offenkundig ist.²⁰⁸ Bei Maria dagegen ist von einer doppelten *sanctificatio* die Rede: Während die zweite bei der Empfängnis Christi erfolgte und in der Wegnahme des *fomes* bestand, ist die erste, auf diese Empfängnis vorbereitende Heiligung keine Befreiung von einer schuldhaften Verunreinigung²⁰⁹ – eine solche war in ihr auch gar nicht vorhanden. Trotz der Rede von einer Heiligung hatte Maria also zu keinem Zeitpunkt die *formaliter* verstandene Erbsünde.²¹⁰

Ein Widerspruch zur Stelle, an der Thomas die Erbsünde als Gegenstand der Reinigung annimmt – „*sanctificatio de qua loquimur, non est nisi emundatio a peccato originali*“²¹¹ –, liegt aber nicht vor, da es dabei um die Heiligung *ante animationem* geht, womit lediglich die Rede von der Erbsünde im uneigentlichen Sinn ist.²¹²

Sectio V: Praeter ius ea Aquinati de Virginis redemptione adscribitur doctrina, quae cum sententia catholica minime componi potest

Im fünften Kapitel widmet sich Cornoldi der Frage, ob aus der von Thomas häufig unterstrichenen Erlösungsbedürftigkeit Mariens²¹³ notwendigerweise folge, dass sie tatsächlich der Erbsünde unterworfen gewesen sein müsse – oder ob ihm der Gedanke einer Vorerlösung vertraut war.²¹⁴

Die allgemein verbreitete Ansicht, wonach Thomas eine solche Vorerlösung nicht gekannt habe, weist Cornoldi mit Blick auf den Sentenzenkommentar zurück, in dem Thomas die Erlösung als notwendig unterstreicht, wenn entweder ein *debitum* oder ein *malum* vorliegt: „*Liberari autem a malo, vel a debito absolvi non potest nisi qui debitum incurrit, vel in malum dejectus fuit*“²¹⁵. Die Erlösungsbedürftigkeit wird also, so Cornoldi, nicht nur durch die Sünde – so seine Lesart von *malum* – sondern auch durch das bloße *debitum peccati* gewährleistet. Bestätigt sieht er diese Lesart durch den kurz

207 Vgl. Cornoldi, *Sententia*, 26f (IV, 20f).

208 Vgl. S.Th. III, q. 7, a. 9 ad 2 (ed. Leon. XI, 117).

209 Vgl. S.Th. III, q. 27, a. 3 ad 3 (ed. Leon. XI, 293).

210 Vgl. Cornoldi, *Sententia*, 27f (IV, 22).

211 S.Th. III, q. 27, a. 2 co. (ed. Leon. XI, 290).

212 Vgl. Cornoldi, *Sententia*, 28f (IV, 23).

213 Vgl. etwa In III Sent. d. 3, q. 1, a. 1, qc. 2 co. (ed. Moos III, 99, 27).

214 Vgl. Cornoldi, *Sententia*, 29 (V, 24).

215 In IV Sent. d. 43, q. 1, a. 4, qc. 1 ad 3 (ed. Parma VII/2, 1067).

darauf folgenden Satz: „[U]nde dimissio debitorum et liberatio a malo non potest intelligi, quod aliquis sine debito vel immunis a malo nascatur“²¹⁶. Dass ihm die dabei genannte Erlösung vom bloßen *debitum* nicht nur bekannt war, sondern auch als höherstehend galt, da sie eine größere Gnade voraussetze, findet Cornoldi in der theologischen Summe²¹⁷ belegt.²¹⁸

Diesem *debitum* musste Maria also vor der Beseelung unterworfen gewesen sein, da sie sonst der Erlösung nicht bedurft hätte.²¹⁹ Dies war aber durch die im unbeseelten Fötus vorhandene, *virtualiter* verstandene Erbsünde erfüllt, die in der menschlichen Zeugung fußt²²⁰ und durch die sich die Seele die Erbsünde auch *formaliter* hätte zuziehen müssen, wovor Maria jedoch bewahrt wurde.²²¹ Auch hier ergibt sich also zwischen Thomas und dem Dogma keine Differenz, da beide die Vor-Erlösung Marias durch ein besonderes Privileg und aufgrund der Verdienste Christi lehren, indem ihre Seele bei der Eingießung vor einer Ansteckung mit der Erbsünde bewahrt wurde.²²²

Sectio VI: Articulus 2^{us} Qu. 27. III. p. Sum. declaratur

Im sechsten Kapitel schließlich bündelt Cornoldi die bisherigen Ergebnisse, indem er die Lehre vom analogen Verständnis von *conceptio* sowie der *formaliter* und *virtualiter* aufgefassten Erbsünde in einem Kommentar auf S.Th. III, q. 27, a. 2 anwendet.²²³

Cornoldi erläutert den programmatischen Beginn des *corpus articuli* – „sanctificatio Beatae Virginis non potest intellegi ante eius animationem“²²⁴ – folgendermaßen: Ohne Zweifel konnte sie von der *formaliter* verstandenen Erbsünde vor der Beseelung nicht gereinigt werden, da diese zum gegebenen Zeitpunkt noch nicht vorlag; lediglich die *virtualiter* aufgefasste Erbsünde war im Fötus. Dass sie auch hiervon nicht gereinigt wurde, erhellt aus zwei Gründen: Zum einen hätte die zur Heiligung notwendige Gnade ohne Seele nicht aufgenommen werden können, zum anderen musste Maria die *virtualiter* aufgefasste Erbsünde haben, um der Erlösung zu bedürfen.²²⁵

Aus dieser Ablehnung einer Heiligung *ante animationem* schließt Cornoldi auf die Heiligung im Augenblick der Beseelung: „[D]icenda est ea sancta

216 In IV Sent. d. 43, q. 1, a. 4, qc. 1 ad 3 (ed. Parma VII/2, 1067).

217 Vgl. S.Th. I, q. 20, a. 4 ad 4 (ed. Leon. IV, 256).

218 Vgl. Cornoldi, Sententia, 29f (V, 25).

219 Vgl. S.Th. III, q. 27, a. 2 co. (ed. Leon. XI, 290).

220 Vgl. S.Th. I-II, q. 81, a. 1 co. (ed. Leon. VII, 88) sowie De Malo q. 4, a. 6 co. (ed. Leon. XXIII, 120).

221 Vgl. hierzu Cornoldi, Sententia, 10–14 (II, 7–9).

222 Vgl. Cornoldi, Sententia, 30–33 (V, 26).

223 Vgl. Cornoldi, Sententia, 33 (VI, 27).

224 S.Th. III, q. 27, a. 2 co. (ed. Leon. XI, 290).

225 Vgl. Cornoldi, Sententia, 36–38 (VI, 27).

fuisse in primo creationis instanti²²⁶. Wie passt dies aber zur Folgerung des Aquinaten, in der er aus der Verneinung des *ante* unmittelbar auf das *post* geschlossen hatte?²²⁷ Cornoldi verweist dazu auf die Doppeldeutigkeit der Präposition *ante*, das temporal (*prioritas temporis*), aber auch nur rein logisch (*prioritas naturae*) verstanden werden könne. Im ersten Fall widerspricht die Folgerung Cornoldis auf den Augenblick der Beseelung offensichtlich dem *post* des thomasischen Textes. Im zweiten Fall dagegen ergibt sich keine Diskrepanz, da dann die Eingießung der Seele und ihre Befreiung im Sinn einer *prioritas naturae* zwar nacheinander, temporal gesehen aber im selben Augenblick erfolgt wären. Da andere Stellen²²⁸ aber die Heiligung im ersten Augenblick eindeutig belegten, müsse der zweiten Lesart gefolgt werden.²²⁹

Nach diesem Blick auf das *corpus articuli* soll Cornoldis Kommentar zu zwei der *obiectiones* und ihren Widerlegungen betrachtet werden: Im zweiten Einwand hatte Thomas unter Berufung auf Anselms Zitat, Maria hätte die höchste Reinheit nach Gott zukommen müssen, gefolgert, ihre Seele hätte, um nie mit der Erbsünde verbunden gewesen zu sein, vor der Beseelung geheiligt worden sein müssen.²³⁰ Dies weist Thomas aber zurück: Vielmehr hätte ihre Seele mit der Erbsünde behaftet gewesen sein müssen, da sie sonst der Erlösung nicht bedurft hätte: „[S]i nunquam anima Beatae Virginis fuisset contagio originalis peccati inquinata, hoc derogaret dignitati Christi“²³¹. Im Unterschied zu Christus zog sie sich also die Erbsünde zu, wurde aber vor ihrer Geburt davon befreit.²³²

Cornoldi erklärt hierzu, dass die im unbeseelten Fötus vorhandene, *virtualiter* aufgefasste Erbsünde die Seele, wie erläutert, nicht befleckt habe. Zugleich musste sie diese Erbsünde aber haben, da sie sonst nicht erlöst werden hätte müssen. Zur expliziten Forderung des Aquinaten, dass die Seele Mariens in der Erbsünde gewesen sein müsse, führt Cornoldi eine Differenzierung ein: Dies sei so zu verstehen, dass Maria nicht der Erlösung bedurft hätte, wenn sie der Erbsünde überhaupt nicht (*nullo modo*) unterworfen gewesen wäre – also nicht als Person, aber auch nicht in ihren Eltern oder als Fötus vor der Beseelung. Diesen Gedanken hatte Cornoldi bereits früher angebracht, indem er die Differenzierung zwischen der Erbsünde *proprie* und *improprie* mit den menschlichen Existenzweisen verglichen hatte, insofern dieser im Samen oder im unbeseelten Fötus bereits *improprie* vorliege, *proprie* aber erst

226 Cornoldi, *Sententia*, 38 (VI, 27).

227 Vgl. S.Th. III, q. 27, a. 2 co. (ed. Leon. XI, 290).

228 Bspw. In I Sent. d. 44, q. 1, a. 3 ad 3 (ed. Mandonnet I, 1023).

229 Vgl. Cornoldi, *Sententia*, 38f (VI, 27).

230 Vgl. S.Th. III, q. 27, a. 2 arg. 2 (ed. Leon. XI, 289f).

231 S.Th. III, q. 27, a. 2 ad 2 (ed. Leon. XI, 290).

232 Vgl. S.Th. III, q. 27, a. 2 ad 2 (ed. Leon. XI, 290).

nach der Beseelung.²³³ Die Seele könne also nicht nur im eigentlichen Sinn verstanden werden, sondern auch im uneigentlichen Sinn, wie sie sich vor der Beseelung im Fötus, ja, in gewisser Weise sogar schon in den Eltern finde – und so sei auch die Seele Mariens unter der Erbsünde gewesen, wodurch sie die höchste Reinheit nach Christus hatte: Während dieser die Erbsünde weder *formaliter* noch *virtualiter* gehabt habe, war jene zwar mit der *virtualiter*, niemals aber mit der *formaliter* aufgefassten Erbsünde befleckt, da sie bei der Beseelung gereinigt wurde.²³⁴ Weil nämlich die Seele Gott näher ist als der Leib, eine Kraft sich aber über das Nähere auf das Entferntere bewegt, wurde ihr bei der Beseelung durch ebendiese Seele die Gnade eingegossen.²³⁵

Im dritten Einwand hatte Thomas die Feier des Festes besprochen; aus der Praxis, das Fest zu begehen, folge scheinbar, dass Maria in ihrer Empfängnis und auch davor von der Erbsünde frei war.²³⁶ Tatsächlich toleriere aber die römische Kirche, die das Fest selbst nicht begeht, diesen Brauch nur, insofern es nicht um die Unbeflecktheit der Empfängnis gehe, sondern um die Heiligung *in utero*; weil deren genauer Zeitpunkt aber unklar sei, werde sie am Tag der Empfängnis begangen.²³⁷

Die *conceptio* – im Sinn der leiblichen Empfängnis – bildet also den Zeitpunkt für das Fest; das Festgeheimnis ist allerdings die Heiligung Mariens, welche gleich bei der *animatio* erfolgte, wie aus der von Anselm geforderten höchsten Heiligkeit hervorgehe.²³⁸ Ein Widerspruch – so fasst Cornoldi seinen Kommentar zusammen – besteht zwischen dem thomasischen Text und dem Dogma also nicht, sofern das richtige Verständnis für die einschlägigen Begriffe zugrunde gelegt wird.²³⁹

Sectio VII: Difficultati ex Commentario in Sent. L. III. Dist. II petitaе occurritur

Im siebten Kapitel widmet sich Cornoldi schließlich eingehend der Passage aus dem dritten Sentenzenbuch, in der Thomas nicht nur die Heiligung vor, sondern auch bei der Beseelung abgelehnt hatte.²⁴⁰ Diese Stelle könne auf

233 Vgl. Cornoldi, *Sententia*, 21 (III, 15).

234 Vgl. In III Sent. d. 3, q. 1, a. 1, qc. 2 s.c. 1 (ed. Moos III, 96f, 17).

235 Vgl. Cornoldi, *Sententia*, 39–41 (VI, 27).

236 Vgl. S.Th. III, q. 27, a. 2 arg. 3 (ed. Leon. XI, 290).

237 Vgl. S.Th. III, q. 27, a. 2 ad 3 (ed. Leon. XI, 290).

238 Um Missverständnisse zu vermeiden, versieht Cornoldi daher den Begriff mit einer attributiven Ergänzung: „Celebratur autem personae conceptio eo die, quo facta est fetus inanimati conceptio“ (Cornoldi, *Sententia*, 41 (VI, 27)).

239 Vgl. Cornoldi, *Sententia*, 41–44 (VI, 27).

240 Vgl. In III Sent. d. 3, q. 1, a. 1, qc. 2 co. (ed. Moos III, 99, 27). In der Überschrift ist Cornoldi also offenbar ein Fehler unterlaufen, da es sich nicht um die zweite, sondern um die dritte Distinktion handelt.

zwei Weisen verstanden werden: Nach der ersten Lesart war eine Heiligung vor der Beseelung nicht möglich, da der unbeseelte Fötus ohne Seele keine Gnade aufnehmen konnte, ebenso nicht bei der Eingießung, weil Maria dann nicht *formaliter* die Erbsünde gehabt hätte. In der zweiten Interpretation wird die Ablehnung einer Heiligung *ante animationem* in gleicher Weise aufgefasst, anders dagegen die Heiligung bei der Beseelung. Diese ist danach so zu verstehen, dass mit Blick auf die dabei vermittelte Gnade bereits der unbeseelte Fötus vor der *virtualiter* verstandenen Erbsünde bewahrt wurde.²⁴¹

Obwohl die erste Auslegung zunächst naheliegender erscheint, ist die zweite zu präferieren, wie zum einen aus dem Kontext, zum anderen aus dem thomasischen Denksystem erhellt: An anderer Stelle lehre Thomas nämlich die Freiheit Mariens von der Erbsünde.²⁴² Da sich hieraus jedoch ein Widerspruch zur ersten, nicht aber zur zweiten Lesart ergebe, insofern er stets daran festhält, Maria vor der Beseelung die *virtualiter* verstandene Erbsünde zuzusprechen, um sie der Erlösungsordnung zu unterstellen, ist der zweiten Lesart der Vorzug zu geben, da sich Thomas sonst selbst widersprechen würde. Mit anderen Worten: In genau diesem Sinn lehnt Thomas die Heiligung bei der Beseelung ab.²⁴³

Ähnliches gilt auch für das ganze thomasische Schriftcorpus: Da dieser nämlich an anderer Stelle²⁴⁴ die Frage nach der Heiligung Mariens *ante animationem* ablehnt, muss die genannte Passage so ausgelegt werden, dass dazu kein Widerspruch entsteht – genau das wäre aber bei der ersten Interpretation der Fall, während sich bei der zweiten ein stimmiges Ganzes ergibt: Thomas begründet nämlich seine Ablehnung einer Reinigung *ante animationem* damit, dass die Gnade in Ermangelung der Seele nicht hätte eingegossen werden können. Wenn eine Person aber bei der Beseelung frei ist von der *formaliter* verstandenen Erbsünde – müsste sie dann nicht auch davor schon von der *virtualiter* aufgefassten Erbsünde frei gewesen sein? Genau dies ist aber abzulehnen, da sie sonst nicht erlöst werden hätte müssen. Thomas geht es hier also nicht primär darum, ihre Reinheit von der *formaliter* verstandenen Erbsünde zu zeigen, sondern vor allem darum, die Befleckung des Fötus mit der *virtualiter* aufgefassten Erbsünde sicherzustellen.²⁴⁵

Daneben erhellt die Wahl für die zweite Option aber auch aus dem unmittelbaren Kontext der Stelle; die Basis bildet für Cornoldi der zweite Teil der Passage – „Christus enim hoc singulariter in humano genere habet ut re-

241 Vgl. Cornoldi, *Sententia*, 44f (VII, 29).

242 Vgl. In I Sent. d. 44, q. 1, a. 3 ad 3 (ed. Mandonnet I, 1023).

243 Vgl. Cornoldi, *Sententia*, 45f (VII, 30f).

244 Gemeint ist S.Th. III, q. 27, a. 2 (ed. Leon. XI, 289f).

245 Vgl. Cornoldi, *Sententia*, 46f (VII, 32).

demptione non egeat²⁴⁶ –, wobei die Partikel *enim* auf einen kausalen Zusammenhang zum Vorsatz hinweist. Bei der ersten Interpretation ergibt sich kein solches Begründungsverhältnis: Zum einen widerspricht dann die vorangehende Aussage, Maria sei einige Zeit in der *formaliter* verstandenen Erbsünde gewesen, seiner dargelegten Auffassung, dass sie wie alle Menschen erlöst wurde, als Person aber frei von der Erbschuld war; zum anderen ist ja die Erlösungsbedürftigkeit bereits durch das bloße *debitum peccati* gewährleistet²⁴⁷ – dieses fußt aber in der Ansteckung des Fötus. Aus der Tatsache der Erlösung folgt daher nicht, wie in der ersten Lesart, die Beflecktheit auch bei der Beseelung. Die zweite Lesart fügt sich dagegen stimmig in den Abschnitt: Weil Maria wirklich erlöst wurde, musste sie vor der Beseelung zumindest dem *debitum* unterworfen gewesen sein, da sie sonst nicht erlösungsbedürftig gewesen wäre.²⁴⁸

Cornoldi führt im Anschluss sein Modell weiter aus und fasst diese Passage aus dem Sentenzenkommentar zusammen: Nur Christus war niemals (*nunquam*) der Erbsünde unterworfen, also weder *formaliter* noch *virtualiter* verstanden, während alle übrigen Menschen zumindest eine gewisse Zeit (*aliquando*) die Erbsünde haben müssen.²⁴⁹ Daraus folgt aber nicht unbedingt, dass Maria bei ihrer Beseelung mit der Erbsünde angesteckt wurde, da das *aliquando* auch die Zeit davor meinen könne, also für den unbeseelten Fötus, der die Erbsünde *virtualiter* hatte. Bestätigt wird dies durch eine andere Stelle, wo Thomas lehrt, Maria müsse in der Erbsünde gewesen sein, um der Erlösung zu bedürfen – keinesfalls durfte sie daher *ante animationem* geheiligt worden sein, da sie dann nicht den Sündenmakel gehabt hätte – „ita non indigisset redemptione“²⁵⁰. Dies war auch gar nicht der Fall, sodass Cornoldi den Konjunktiv durch einen Indikativ ersetzt und folgert: „[E]rgo si aliquo modo *ante animationem* Beata Virgo incurrit originis culpam (virtualem scilicet in fetu inanimi) indiguit redemptione“²⁵¹. Zentral ist für Cornoldi also, das dem *nunquam* gegenübergestellte *aliquando* auch auf die Zeit vor der Beseelung zu beziehen, da das *debitum*, also die *virtualiter* aufgefasste Erbschuld, bereits die Erlösungsbedürftigkeit gewährleistet.²⁵²

Und schließlich führt Cornoldi noch ein Argument für die zweite Lesart der Stelle aus dem Sentenzenkommentar an, wonach Maria, abgesehen vom

246 In III Sent. d. 3, q. 1, a. 1, qc. 2 co. (ed. Moos III, 99, 27).

247 Vgl. Cornoldi, *Sententia*, 29–33 (V, 24–26).

248 Vgl. Cornoldi, *Sententia*, 47 (VII, 33).

249 Vgl. Cornoldi, *Sententia*, 48 (VII, 34).

250 S.Th. III, q. 27, a. 2 co. (ed. Leon. XI, 290).

251 Cornoldi, *Sententia*, 48 (VII, 34).

252 Vgl. Cornoldi, *Sententia*, 48 (VII, 34).

debitum, frei war von der Sünde: An mehreren Stellen²⁵³ fordert Thomas für Maria die höchste Reinheit nach Christus. Wenn die Seele aber, wie in der ersten Lesart verlangt, bei ihrer Eingießung mit der Erbsünde angesteckt worden wäre, handelte es sich nicht mehr um die höchste Heiligkeit, da die Heiligkeit, bei der sie nur vor der Beseelung mit der *virtualiter* aufgefassten Erbsünde verbunden gewesen wäre, höher wäre – auch dies gibt der zweiten Lesart den Vorzug vor der ersten.²⁵⁴

Den Einwand, der sich regelrecht aufdrängt, bringt Cornoldi selbst: In der „Summa Theologiae“ fordert Thomas explizit den Kontakt der Seele mit der Erbsünde.²⁵⁵ Wenn Maria aber nur die *virtualiter* verstandene Erbsünde gehabt hätte, bei der Beseelung aber geheiligt worden wäre, wäre ihre Seele nie befleckt gewesen. Cornoldi verweist erneut auf seine bereits dargelegte Lehre: Jede Seele müsse, von der Seele Christi abgesehen, zumindest irgendwann (*aliquando*) der Erbsünde unterliegen; keineswegs gelte dies aber nur für die Seele im eigentlichen Sinn, wie sie in der Person vorliege, sondern auch schon für die Seele im uneigentlichen Sinn, wie sie im unbeseelten Fötus, letztlich aber auch schon in den Eltern oder sogar schon in Adam *virtualiter* grundgelegt sei. Dies führt er näher aus: Zwar ist klar, dass die Seele direkt von Gott erschaffen und eingegossen wird, dennoch sage man gemeinhin, dass sie in den Eltern sowie im unbeseelten Fötus präexistiere. In diesem Sinn lehrt auch Thomas, dass die Seele schon in Adam grundgelegt war; zwar wird sie nicht durch die Fortpflanzung hervorgebracht, doch wird der Leib durch die Zeugung zumindest auf sie hingeordnet²⁵⁶ – Cornoldi ergänzt: „[E]rgo aliquo modo *fuit* in eodem“²⁵⁷. Damit sieht er sich in seiner Interpretation bestätigt, dass nach Thomas die Seele Mariens in ihren Eltern und dann auch im unbeseelten Fötus zumindest in gewisser Weise – *virtualiter* – mit der Erbsünde behaftet war, wenn auch nicht im eigentlichen Sinn.²⁵⁸

Nachdem er auf verschiedenen Wegen aufzuzeigen versucht hatte, dass die erste, zunächst näherliegende Lesart der Passage aus dem Sentenzenkommentar zu Gunsten der zweiten abzulehnen ist, wendet er sich wieder der Ausgangsstelle zu, um sie zusammenfassend zu erläutern. Die umstrittene Passage – „*nec etiam in ipso instanti infusionis, ut scilicet per gratiam tunc sibi infusam conservaretur, ne culpam originale incurreret*“²⁵⁹ – erklärt er durch entsprechende Einschübe im Sinn der zweiten Lesart, dass Thomas also

253 Vgl. bspw. S.Th. III, q. 27, a. 2 ad 2 (ed. Leon. XI, 290) oder In III Sent. d. 3, q. 1, a. 1, qc. 2 ad 3 (ed. Moos III, 100, 30).

254 Vgl. Cornoldi, *Sententia*, 48f (VII, 35).

255 Vgl. bspw. S.Th. III, q. 27, a. 2 ad 2 (ed. Leon. XI, 290).

256 Vgl. S.Th. I-II, q. 83, a. 1 ad 3 (ed. Leon. VII, 101).

257 Cornoldi, *Sententia*, 50 (VII, 36).

258 Vgl. Cornoldi, *Sententia*, 49f (VII, 36).

259 In III Sent. d. 3, q. 1, a. 1, qc. 2 co. (ed. Moos III, 99, 27).

nur jene Heiligung ablehne, durch die das Vorliegen der *virtualiter* aufgefassten Erbsünde im unbeseelten Fötus und damit die Erlösungsbedürftigkeit in Frage gestellt wäre:

„nec etiam *ita* in ipso instanti infusionis, *ut* per gratiam hoc instanti sibi infusam aut huius gratiae intuitu in prima inanimati fetus conceptione conservaretur ne culpam originale *virtualiter* sumptam incurreret“²⁶⁰.

Konsequenterweise bezieht er daher den bei Thomas wenig später folgenden Konditionalsatz – „si alia anima inveniretur quae nunquam originali macula infecta fuisset“²⁶¹ – nicht nur auf die *Zeit post*, sondern auch *ante animationem*, also sowohl auf die *formaliter* als auch auf die *virtualiter* verstandene Erbsünde, da sonst die Folgerung des Aquinaten, wonach dies nur Christus, sonst keinem Menschen, auch nicht Maria, zugebilligt wurde,²⁶² nicht zuträfe. Entsprechend kann auch die für Maria geforderte höchste Reinheit nach Christus eine Freiheit lediglich von der *formaliter* verstandenen Erbsünde sein, da sie *ante animationem* das *debitum* haben musste. Auch wenn die Stelle, in der Thomas die Heiligung im Augenblick der Beseelung ablehnte, also zunächst verschiedene Möglichkeiten der Interpretation zu bieten schien, ließen sich diese durch Rückgriff auf eindeutige Stellen zweifelsfrei entscheiden.²⁶³

Abschließend unterstreicht Cornoldi die Bedeutung seiner Darlegungen: Wer das Gegenteil behauptet, müsse sich mit seinen Argumenten auseinandersetzen, da dem Aquinaten nicht leichtfertig eine Irrlehre untergeschoben werden dürfe.²⁶⁴ Für Cornoldi steht jedoch fest: Thomas hat die Unbefleckte Empfängnis vertreten, scheinbar dagegen sprechende Texte tun dem keinen Abbruch, da sie – richtig ausgelegt – Maria nur die *virtualiter* aufgefasste Erbsünde zusprechen; eine echte Diskrepanz zwischen Thomas und dem Dogma bestehe aber nicht.²⁶⁵

Sectio VIII: Difficultates, quas recentissime contra explicationem testimoniorum Aquinatis hactenus a nobis propositorum viri eruditi oggesserunt, diluuntur, atque eadem interpretatio confirmatur

Diesen Ausführungen fügte Cornoldi in der zweiten Auflage seiner Schrift ein weiteres Kapitel²⁶⁶ hinzu, in dem er verschiedene Argumente anführt, mit

260 Cornoldi, *Sententia*, 50f (VII, 37).

261 In III Sent. d. 3, q. 1, a. 1, qc. 2 co. (ed. Moos III, 99, 27).

262 Vgl. In III Sent. d. 3, q. 1, a. 1, qc. 2 co. (ed. Moos III, 99, 27).

263 Vgl. Cornoldi, *Sententia*, 50–52 (VII, 37).

264 Vgl. Cornoldi, *Sententia*, 52 (VII, 38).

265 Vgl. Cornoldi, *Sententia*, 52 (VII, 39).

266 Die Zitation erfolgt im weiteren Verlauf aus dem Abdruck im 25. Band der Parma-Ausgabe.

denen seiner Schrift offenbar widersprochen wurde, um sie anschließend zu widerlegen. Zunächst begegnet er dem Vorwurf, er habe nicht explizit dargelegt, dass Thomas sich für die Unbefleckte Empfängnis ausspricht. Hierzu verweist er auf seine Zielsetzung: Dort sei gar nie die Rede davon gewesen, Thomas als Vertreter des Dogmas darzustellen, sondern nur zu zeigen, dass er ihm nicht widerspreche.²⁶⁷ Wollte man nämlich aufweisen, dass Thomas die Unbefleckte Empfängnis vertreten habe, müsste man zeigen, dass seine Schriften ausschließlich im Sinn des Dogmas interpretiert werden könnten. Soll aber gezeigt werden, dass seine Lehre der Definition Pius' IX. nicht widerspricht, genügt es, gegensätzlich aufgefasste Stellen als unproblematisch nachzuweisen.²⁶⁸

Für den zweiten Einwand verweist er auf Malou, der in seinem Werk zur Unbefleckten Empfängnis die These vertrat, dass Thomas sich an einigen Stellen²⁶⁹ explizit gegen, an anderen²⁷⁰ aber ausdrücklich für diese Lehre ausgesprochen habe.²⁷¹ Vom Vorwurf einer solchen schwankenden Haltung müsse Thomas aber, so Cornoldi, befreit werden – die Lösung sieht er in seiner eigenen Interpretation, durch die sich Malous Probleme auflösen und die echte und in sich kohärente Meinung des Aquinaten zutage tritt.²⁷²

Im dritten Einwand setzt Cornoldi sich mit dem Vorwurf auseinander, jene Stellen zur Grundlage seiner Überlegungen gemacht zu haben, an denen Thomas die Frage nur nebenbei behandle, und daraus die Stellen, an denen die Thematik an sich erörtert wird, ausgelegt habe. Thomas habe aber, so Cornoldi, die Frage, ob Maria im Augenblick der Beseelung gereinigt wurde, dort, wo sie zu erwarten wäre, gar nicht gestellt. Dennoch lasse sich auch daraus die Haltung des Aquinaten eruieren, wenn Cornoldis Lesart zur Anwendung komme. So findet sich diese Lehre bei Thomas an allen Stellen, egal wie explizit die Frage dort behandelt wird.²⁷³

Würden aber durch diese Interpretation nicht sämtliche Lehrer, die die Unbefleckte Empfängnis explizit ablehnten, zu Verteidigern stilisiert? Hier gelte es zu differenzieren: Wirkliche Gegner würden zwar auch so nicht gerechtfertigt, andere aber könnten, ähnlich wie der Aquinate, von der Gegnerschaft

267 Vgl. hierzu auch Cornoldi, *Sententia*, Überschrift sowie Cornoldi, *Sententia*, 9 (I, 6).

268 Vgl. Cornoldi, *Sententia*², 702f (VIII, 40).

269 Explizit verweist er auf S.Th. III, q. 27, a. 2 (ed. Leon. XI, 289f), In III Sent. d. 3, q. 1, a. 1, qc. 2 (ed. Moos III, 96f, 16–18 sowie 99f, 27–30) sowie auf die Auslegung zum „Ave Maria“.

270 Hier verweist er etwa auf die Passage aus dem ersten Buch des Sentenzenkommentars, aber auch auf die textkritisch umstrittene Stelle aus dem Kommentar zum „Ave Maria“.

271 Vgl. Malou, *L'Immaculée Conception* II, 464–473.

272 Vgl. Cornoldi, *Sententia*², 703f (VIII, 41).

273 Vgl. Cornoldi, *Sententia*², 704 (VIII, 42).

zum Dogma freigesprochen werden – wenn bei ihrer Auslegung Cornoldis Hermeneutik angewandt werde.²⁷⁴

Der fünfte Einwand geht von einem Zitat Cajetans aus, der, im Sinn einer rhetorischen Frage, die Verfechter einer immaculistischen Lesart des Aquinaten zu erklären bittet, wie die Aussagen, die von einer Empfängnis in der Erbsünde sprechen, anders als makulistisch verstanden werden könnten, und fragt, wie Thomas seine Lehre noch deutlicher hätte formulieren können.²⁷⁵ Hier unterliege Cajetan, so Cornoldi, aber einem Irrtum – und so weist er die Lehre des Dominikaners mit Blick auf seine eigene Lesart des Aquinaten zurück. Was Thomas aber hätte tun können, steht für Cornoldi außer Frage: Er hätte mehrdeutige Passagen streichen und an den einschlägigen Stellen explizit die Frage nach der Befreiung von der Erbsünde bei der Beseelung stellen und bejahen sollen.²⁷⁶

Der letzte Einwand schließlich betrifft die Frage, ob nicht der wenn auch nur dem Wesen nach zurückgebliebene *fomes* der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis widerspricht. Dies lehnt Cornoldi ab, indem er nochmals eingehend die Lehre von dessen Bindung durch die Gnade erläutert, um im Anschluss daran – wie bereits im „Partenio“ – aufzuzeigen, dass diese im Kern mit der von anderen Gelehrten²⁷⁷ vertretenen Auslöschung des *fomes* bei der ersten Heiligung übereinkommt.²⁷⁸

Durch die Widerlegung dieser Einwände zeigt sich, so Cornoldi, erneut die Richtigkeit seiner These, dass Thomas dem Dogma nicht entgegensteht.²⁷⁹

Das Zusatzkapitel bietet also – von den Abhandlungen zum *fomes* abgesehen – im Vergleich zu den vorausgehenden Kapiteln keinen inhaltlichen Mehrwert, sondern stellt lediglich eine Verteidigung von Cornoldis Lehre gegen verschiedene Anfragen dar.

3.2.2.3 Ein Vergleich der beiden Schriften Cornoldis

Es ist offenkundig, dass die beiden Schriften im Wesentlichen übereinstimmen, zugleich aber auch in einigen Punkten voneinander abweichen. Im Folgenden soll zunächst der argumentative Kern von Cornoldis Lehre herausgeschält werden, wobei sich auch die Unterschiede deutlich zeigen werden;

274 Vgl. Cornoldi, *Sententia*², 704f (VIII, 43).

275 Vgl. Cajetan, *De Conceptione Beatae Virginis*, c. 4 (*Opuscula omnia*, 140).

276 Vgl. Cornoldi, *Sententia*², 705 (VIII, 44).

277 Auch wenn der Name, anders als im „Partenio“, nicht fällt, denkt Cornoldi hier offenkundig an Suárez.

278 Vgl. Cornoldi, *Sententia*², 705f (VIII, 45).

279 Vgl. Cornoldi, *Sententia*², 706 (VIII, 45).

dabei wird auch auf die eingangs angedeuteten Hintergründe zum Verbot des „Partenio“ eingegangen.

Trotz teils gravierender Unterschiede läuft die Kernargumentation in beiden Schriften sehr ähnlich ab: Die Basis bildet die als eindeutig immakulistisch bewertete Stelle aus dem ersten Buch des Sentenzenkommentars, neben die weitere, wenn auch nicht so explizite Belege treten. Daneben liegen jedoch auch Stellen vor, in denen Thomas dezidiert die Empfängnis Mariens in der Erbsünde lehrt. Die augenscheinliche Diskrepanz, die sich daraus zum Dogma ergibt, wird durch einen hermeneutischen Dreischritt gelöst, der den argumentativen Kern des Ansatzes bildet: Aus der analogen Verwendung des Wortes *conceptio* wird ein unterschiedliches Verständnis des in Rede stehenden Subjektes gefolgert, woraus Cornoldi wiederum auf eine divergente Bedeutung des Erbsündenbegriffs schließt. Wenn Thomas also sagt, Maria sei in der Erbsünde empfangen, widerspricht dies nur dem Wortlaut, nicht aber der Sache nach ihrer Erbsündenfreiheit, wie sie das Dogma lehrt, da im ersten Fall die Erbsünde nur *virtualiter*, im zweiten aber *formaliter* aufgefasst wird. Die erstgenannte Form, welche er mit dem *debitum peccati* identifiziert, hätte Maria dabei nicht nur nicht genommen werden können, da sie die Gnade noch nicht empfangen konnte, sondern war auch notwendig, um sie der Erlösungsordnung zu unterstellen.²⁸⁰

Anschließend richtet Cornoldi den Blick auf Stellen bei Thomas, die dieser Lehre zu widersprechen scheinen: Es handelt sich dabei zum einen um jene Passagen, an denen er eine andere zeitliche Ordnung anführt, wenn er etwa explizit von einer Heiligung nach der Beseelung spricht oder sogar explizit die Heiligung im Augenblick der Beseelung zurückweist, zum anderen aber um die Stelle, in der er die Ansteckung der Seele mit der Erbsünde für die Erlösungsbedürftigkeit einfordert. Nach der Widerlegung dieser Stellen steht für ihn fest: Thomas und das Dogma stehen zueinander nicht im Widerspruch, mag der Wortlaut dies auf den ersten Blick auch nahelegen.

Neben dieser Argumentation, die den beiden Schriften gemeinsamen Kern bildet, fallen aber auch Unterschiede auf. Am auffälligsten ist – abgesehen von der Sprache und dem literarischen Genre – der argumentative Ausgangspunkt: Während Cornoldi in der „Sententia“ ausschließlich theologisch argumentiert, nimmt er im „Partenio“ seine Argumentation soweit möglich von einer philosophischen Grundlage aus vor, also unter Verzicht eines Rückgriffs auf reine Offenbarungslehren. Dies zeigt bereits die Gliederung der Schriften: Behandelt Cornoldi im ersten Kapitel der „Sententia“ das Dogma, im zweiten Kapitel die thomanische Lehre, um von dort zu einer Harmonisierung der

280 In ähnlich knapper Weise stellt Cornoldi seine Lehre auch an anderer Stelle dar, vgl. Cornoldi, *Della pluralità delle forme II*, 512–514.

beiden Punkte überzugehen, legt er im „Partenio“ zunächst ausführlich ein philosophisches Fundament, bevor er erst im fünften Kapitel auf die eigentliche Thematik, die Unbefleckte Empfängnis, zu sprechen kommt. Ebendarauf verwies auch Beckx: „[N]elle tre prime delle nove sentenze neppure si nomina l'*Immacolata*, ma si tratta di tutt'altro“²⁸¹. Mag diese Passage für sich so scheinen, als werde lediglich ein zu langes Vorgeplänkel kritisiert, so zeigt der Kontext, dass nicht die Tatsache, es werde zu lange am eigentlichen Thema vorbeigeschrieben, sondern die philosophische Ausrichtung des Werkes kritisiert wird: „Essa (...) si aggira diffusamente intorno alla dottrina della composizione dei corpi, dando per inevitabile la sentenza Aristotelica e disprezzando la opposta“²⁸².

Die Darstellung und Verteidigung der thomistischen Philosophie, exemplifiziert an der Unbefleckten Empfängnis²⁸³, war aber das ausdrückliche Ziel Cornoldis bei dieser Schrift; entsprechend nennt er in einem Rückblick auf die Auseinandersetzung genau diese Partien nicht beiläufig, sondern kehrt sie sogar explizit hervor.²⁸⁴ Ebendiese philosophische Basis war es also, die im Orden für Kritik sorgte und zu einem Verbot der Schrift führte – genau diese war Cornoldi aber so wichtig. Im Hintergrund steht die ablehnende Haltung der Jesuiten gegenüber der aristotelisch-thomistischen Philosophie in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts – oder besser gesagt: gegen eine Verabsolutierung dieser Philosophie²⁸⁵, obwohl der Orden an sich von Beginn an thomistisch ausgerichtet war,²⁸⁶ was Cornoldi wiederherstellen wollte.²⁸⁷ Aber

281 Cornoldi, Documenti 8, 305.

282 Cornoldi, Documenti 8, 305.

283 Vgl. den bereits bei Antritt seines Noviziats gehegten Wunsch Cornoldis, seine erste Schrift der Unbefleckten Empfängnis zu widmen (vgl. Cornoldi, Appunti cronologici 158, 25).

284 „Adunque composti un'opera sopra l'*Immacolata* filosofico-teologica nella quale trattando dell'ordine naturale, soprannaturale [sic!], del peccato, del modo di contrarlo, della immunità della Vergine da esso ecc. tutto esponendo le dottrine di S. Tommaso, che mostrai evidentemente favorevole al gran privilegio di Maria, misi sotto buono aspetto la massima / parte delle dottrine scolastiche ancor filosofiche specialmente quella della essenza e della natura delle sostanze corporee.“ (Cornoldi, Documenti 295, 2f).

285 Malusa schreibt hierzu: „Gli fu subito rimproverata la ‚parzialità‘ tomistica e gli fu detto che non era nello ‚stile‘ della Compagnia seguire fanaticamente una sola filosofia.“ (Malusa, Neotomismo e intransigentismo cattolico I, 41); vgl. dazu auch den Unterschied, den Peitz zwischen Cornoldi und Liberatore sieht: „Über Liberatore hinaus geht er allerdings in seiner Rigorosität: Eine wahrhaft thomistische Gesinnung müsse alle Lehren des hl. Thomas annehmen und alle entgegenstehenden bekämpfen.“ (Peitz, Die Anfänge der Neuscholastik, 297).

286 Malusa fasst überspitzt zusammen: „Prescindere da S. Tommaso (e da Aristotele) in filosofia significa tradire lo stesso Ordine.“ (Malusa, Neotomismo e intransigentismo cattolico I, 31).

287 Diese Haltung legte er in einem Brief an Tongiorgi dar: „[G]li scrissi una letterina amorosa e forte dove campeggiava questo pensiero: che v'era nella società un bisogno assoluto di unità filosofica: che bisognava incentrarsi in San Tommaso, e che tutti gli sforzi che fareb-

auch in theologischen Fragen bemühte er sich um eine Rückkehr zu Thomas, der auf diesem Gebiet zwar nicht in gleicher Weise durch den Orden zurückgedrängt war wie in der Philosophie, doch wurde er hier in der Interpretation des Suárez gelesen, wodurch zwar die thomistische Ausrichtung grundsätzlich noch bestand, doch war in manchen Fragen eine Weiterentwicklung erfolgt. Ohne dieses jesuitische Spezificum durch eine Rückkehr zum „eigentlichen“ Thomas beseitigen zu wollen, versuchte Cornoldi aufzuzeigen, dass eine Diskrepanz hier gar nicht bestehe, wie etwa die Auslegungen zum *fomes* zeigten.²⁸⁸ Der Vorwurf Dmowskis, nicht thomistischer als die Thomisten zu sein, sondern auch die eigenen Ordensgelehrten zu Wort kommen zu lassen – die sonst bei Cornoldi eine eher untergeordnete Rolle spielen –, erscheint für ihn daher obsolet, da ja kein Widerspruch zu Thomas bestehe.²⁸⁹

Der Hauptkritikpunkt galt aber der philosophischen Grundlegung der Erbsündenlehre. Während Cornoldi versuchte, seine Lehre auf das sichere und bewährte Modell der thomistischen Philosophie zu stellen, wurde ihm genau dies zum Vorwurf gemacht: Durch den Rückgriff auf die als verbindlich²⁹⁰ präsentierte hylemorphistische Lehre von der Zusammensetzung des Menschen aus Leib und Seele als Materie und substanzialer Form, werde eine veraltete und schlecht begründete Theorie als Basis gewählt, womit die Argumentation von Anfang an auf tönernen Füßen stehe. Genau diese bildet aber den Ausgangspunkt der Schrift, insofern sich die *instrumentaliter* verstandene Erbsünde im unbeseelten Fötus finde, genauer gesagt in der diesem zugrundeliegenden *materia prima*, womit die Erlösungsbedürftigkeit auf die materielle Ebene verlegt wird.²⁹¹

Der Streit um den Hylemorphismus, der ursprünglich von Liberatore, durch dessen Schrift²⁹² Cornoldi beeinflusst war, und Vertretern der römischen Schule geführt wurde, war also der eigentliche Stein des Anstoßes an Cornoldis Werk. Als dieser in der mariologischen Frage darauf zurückgriff, wurde

bono i professori, anche nel Collegio Romano, in contrario sarebbero vani.“ (Cornoldi, Appunti cronologici 159, 26).

288 Vgl. Malusa, Neotomismo e intransigentismo cattolico I, 28–34.

289 Vgl. Cornoldi, Documenti 296, 3.

290 Hierzu Malusa: „La opposizione che la trattazione del tema del composto umano entro il libro sulla Immacolata suscita è dovuta al fatto che il Cornoldi proponeva l’unione sostanziale di anima e corpo quasi come un dogma e legava questa dottrina alla dottrina della forma e della materia prima.“ (Malusa, Neotomismo e intransigentismo cattolico I, 37).

291 Vgl. Malusa, Neotomismo e intransigentismo cattolico I, 34–39. Peitz’ Aussage, Cornoldis Schrift beschäftige sich „in erster Linie mit der aristotelischen Lehre von der *materia prima* und der Seele als substanzialer Form des Körpers“ (Peitz, Die Anfänge der Neuscholastik, 297) greift dabei etwas zu kurz, insofern es sich dabei zwar um die philosophische Grundlegung in den ersten Kapiteln, nicht aber um den Hauptteil der Schrift handelt.

292 Liberatore, Matteo: Del composto umano. Rom 1862. Vgl. hierzu auch Malusa, Neotomismo e intransigentismo cattolico I, 35.40f.

ebendieser Streit auf seinem Rücken ausgetragen, indem ihm vorgeworfen wurde, mit der Lehre von der *materia prima* auf eine naturwissenschaftlich längst wiederlegte Lehre zur Begründung des Dogmas zurückzugreifen. Camillo Radini-Tedeschi (1822–1895)²⁹³, ein Mitbruder Cornoldis bei den Jesuiten,²⁹⁴ hielt es dabei nicht nur für töricht, sich den modernen Wissenschaften entgegenzustellen, sondern witterte darin sogar eine Gefahr für das Ansehen des Ordens.²⁹⁵ Ebenso betonte der Jesuit Angelo Secchi (1818–1878)²⁹⁶ in einem auf den 21. Dezember 1864 datierten Brief an Cornoldi die Notwendigkeit, in solchen Fragen auf der Höhe der Zeit zu bleiben und überkommene Erkenntnisse – ausdrücklich nennt er den Hylemorphismus, den es zu Gunsten einer atomistischen Weltansicht abzulehnen gelte – gegebenenfalls aufzugeben.²⁹⁷ Cornoldi ließ sich dadurch ebenso wenig wie durch die Zensur einer weiteren thomistischen Schrift²⁹⁸ beirren, sondern sah sich in der Verteidigung des Aquinaten sowie des Hylemorphismus gegen die modernen Naturwissenschaften²⁹⁹ nur weiter bestärkt und bemühte sich auch in seiner ersten gedruckten Schrift³⁰⁰ um dessen Verteidigung.³⁰¹

Wie wichtig Cornoldi diese umfangreiche Grundlegung bei der Abfassung war, macht die Tatsache deutlich, dass er dafür selbst das Publikationsverbot durch den Orden in Kauf nahm, obwohl der philosophische Unterbau für die Gesamtargumentation letztlich weitgehend entbehrlich war, wie die „Sententia“ zeigt, die ganz darauf verzichten konnte, und zwar ohne echte argumentative Einbußen. Dass Cornoldi trotzdem an den langatmigen und bisweilen nur bedingt zielgerichteten Darlegungen festhielt, zeigt umso deutlicher, wie wichtig es ihm war, für die thomistische Philosophie eine Lanze zu brechen und dass er dafür sogar den hohen Preis zu bezahlen bereit war, seine Schrift nicht in den Druck geben zu dürfen.

293 Vgl. Malusa, Neotomismo e intransigentismo cattolico I, 41, FN 96.

294 Cornoldi schreibt über ihn und seinen am Rande bereits erwähnten Bruder Gaetano: „I due fratelli Tedeschi Camillo e Gaetano volevano far fuoco contro la ristrutturazione della filosofia, ch'io voleva [sic!] fare e faceva [sic!] nello scolasticato.“ (Cornoldi, Appunti cronologici 170, 43).

295 Vgl. Cornoldi, Appunti cronologici 159, 27.

296 Vgl. Kessler, Art. Secchi, 362.

297 Vgl. Cornoldi, Documenti 310f, 11f.

298 Es handelte sich dabei um das bereits angesprochene, in lateinischer Sprache verfasste Philosophielehrbuch, das aus seiner Dozentur in Feldkirch entstanden war (vgl. Malusa, Neotomismo e intransigentismo cattolico I, 46, FN 110; vgl. hier seinen eigenen Bericht, Cornoldi, Appunti cronologici 158, 25).

299 Cornoldi selbst schreibt dazu: „Il pretesto della opposizione fu, è e sarà sempre il medesimo: cioè se si accetta la dottrina di S.T. bisogna negare la Chimica e la Fisica.“ (Cornoldi, Appunti cronologici 160, 28).

300 Cornoldi, Giovanni Maria: I sistemi meccanico e dinamico circa la costituzione delle sostanze corporee, considerazioni rispetto alle scienze fisiche. Verona 1864.

301 Vgl. Malusa, Neotomismo e intransigentismo cattolico I, 40–46.

Nur der Vollständigkeit halber sei hier noch auf andere Unterschiede zwischen den beiden Schriften hingewiesen; diese sind jedoch von geringerer Bedeutung und waren für das Verbot der Schrift nicht von Relevanz. Wie bei der inhaltlichen Paraphrase deutlich geworden sein dürfte, ist der „Partenio“ ungleich ausladender: Er schneidet Themen an – erinnert sei etwa an die Gespräche über die übernatürliche Schönheit Mariens im neunten und die Feierlichkeiten in Feldkirch im zehnten Kapitel³⁰² –, auf die Cornoldi in der „Sententia“ verzichtet. Für weitere Knappheit sorgt darüber hinaus der Verzicht auf textkritische Debatten: Während er in seiner zweiten Schrift explizit erklärt, die Schriften in der Form zu behandeln, wie sie vorliegen, prüft er im zuerst verfassten Werk ausführlich die Lesarten verschiedener Codices und fordert sogar eine Änderung der verbreiteten Textausgaben. Cornoldis Verzicht auf überhaupt nicht zum Thema gehörende Einschübe³⁰³ sowie die Diskreditierung Anderer³⁰⁴ in der „Sententia“ lässt diese Schrift im Vergleich zum „Partenio“ insgesamt als sachlicher, konziser und zielgerichteter erscheinen; im Kern macht er freilich keine Abstriche, sondern verzichtet lediglich auf die – letztlich ohnehin entbehrliche – philosophische Grundlegung.

3.2.3 Kritik und Rezeption der Lehre Cornoldis

3.2.3.1 Die Rezensionen zu den Schriften Cornoldis

Wie bereits dargelegt erschien Cornoldis „Partenio“ erst etwa 30 Jahre nach seiner Abfassung. Dass er inzwischen eine andere Schrift zu diesem Thema vorlegen konnte, war ihm dabei ein Trost, wie er im Nachwort zur Sammelpublikation des „Partenio“ gesteht.³⁰⁵ Diese geänderte Reihenfolge von Abfassung und Publikation bedeutet aber für die Rezeption, dass das später verfasste Werk früher rezensiert wurde. Ebendiese Reihenfolge soll hier im Dienste der Chronologie beibehalten werden.

302 Hierzu zählt auch in gewisser Weise die im achten Kapitel des Partenio behandelte Frage nach dem *fomes*, die Cornoldi erst im Zusatzkapitel der Sententia aufwirft, während sie in der ersten Auflage noch keine Rolle spielt (vgl. Cornoldi, Sententia², 705f (VIII, 45)).

303 Vgl. etwa Cornoldi, Partenio, 83f (IV).

304 So liege die als „fatto doloroso“ bezeichnete Fehlinterpretation des Aquinaten an der „mancanza di considerazione profonda e da una troppo facile inclinazione di seguire la opinione altrui.“ (Cornoldi, Partenio, 172 (VII)).

305 „Mi contenei allora di trarre dal mio scritto compendiata in latino la difesa di San Tommaso riguardo alla Immacolata Concezione.“ (Cornoldi, Partenio, 243 (Avvertenza)).

3.2.3.1.1 Die Rezension zu „*Sententia Sancti Thomae Aquinatis De immunitate B. V. Dei Parentis a peccati originalis labe*“ (1869)

Auffällig ist zunächst, dass Cornoldis lateinischer Traktat trotz zahlreicher Auflagen nur eine einzige Rezension³⁰⁶ erfuhr.³⁰⁷ Sie findet sich in der „Civiltà Cattolica“ und stammt von dem mit Cornoldi befreundeten und bereits genannten Matteo Liberatore.

Dieser lässt gleich zu Beginn keinen Zweifel an der positiven Beurteilung von Cornoldis Schrift, deren Ziel er im Nachweis sieht, dass zwischen Thomas und dem Dogma kein wesentlicher Unterschied bestehe. Nach einer eingehenden Paraphrase der Schrift, in der er die zentralen Säulen der Argumentation umreißt, folgt eine ausdrückliche Empfehlung der Schrift zur Lektüre, wobei er besonders auf die Entkräftung der scheinbar makulistischen Passagen³⁰⁸ – explizit verweist er auf die Ausführungen zur Stelle aus dem dritten Sentenzenbuch, die er eine „ingegnosa interpretazione“³⁰⁹ nennt – hinweist.³¹⁰

Das finale Urteil Liberatores fällt schließlich – wenig überraschend – positiv aus: Zwar könnte Thomas auch dann nicht der Häresie bezichtigt werden, wenn er im Widerspruch zum Dogma stünde; dass dies aber nicht der Fall sei, habe Cornoldi aufgezeigt und somit jeder Kritik an Thomas den Boden entzogen, wofür er sich den Dank aller Anhänger des Aquinaten verdient habe.³¹¹

3.2.3.1.2 Die Rezension zu „*Partenio. La creazione e la Immacolata. Conversazioni scolastiche*“ (1892)

Wie zur „Sententia“ liegt auch zum „Partenio“ nur eine einzige Rezension vor;³¹² Verfasser und Zeitschrift sind erneut Liberatore beziehungsweise die

306 Liberatore, Matteo: Rezension zu: Cornoldi, Giovanni Maria: *Sententia Sancti Thomae Aquinatis De immunitate B. V. Dei Parentis a peccati originalis labe*. Brixinae 1868. In: *CivCatt* 20/1 (1869), S. 446–453. Grundlage der Rezension ist also die erste Auflage der Schrift.

307 So zumindest Malusas ausführliche Bibliographie.

308 Vgl. Cornoldi, *Sententia*, 44–52 (VII, 28–37); vgl. hierzu auch *In III Sent. d. 3, q. 1, a. 1, qc. 2 co.* (ed. Moos III, 99, 27).

309 Liberatore, Rezension (Cornoldi, *Sententia*), 453.

310 Vgl. Liberatore, Rezension (Cornoldi, *Sententia*), 447–453.

311 Vgl. Liberatore, Rezension (Cornoldi, *Sententia*), 453. Er schließt mit den Worten: „Onde da tutti gli amatori della gloria di questo sovrano Dottore son [sic!] da rendere vivissime grazie al Cornoldi, il quale ha saputo con tanto ingegno e sodezza di prove e lucidità di discorso, prenderne le difese in argomento di tanta relevanza. Del resto lasciamo ai più dotti il recarne definitivo giudizio.“ (ebd.).

312 Liberatore, Matteo: Rezension zu: Cornoldi, Giovanni Maria: *Partenio, la Creazione e la Immacolata. Conversazioni scolastiche*. Rom 1891. In: *CivCatt* 43/3 (1892), S. 75–79; die textliche Grundlage bildet die Sammelpublikation aus dem Jahr 1891 (vgl. Liberatore, Rezension (Cornoldi, *Partenio*), 75).

„Civiltà Cattolica“. Ähnlich wie in seiner ersten Rezension wird auch hier die positive Gesinnung Liberatores gegenüber dem Werk und seinem Verfasser – „[u]n altro lavoro dell’infaticabile P. Cornoldi“³¹³ – gleich zu Beginn deutlich. Es folgt eine eingehende Darstellung des Inhalts und der Argumentation, wobei Liberatore auch hier die Passage aus dem dritten Buch des Sentenzenkommentars besonders hervorkehrt und Cornoldis Deutung als eine „dimostrazione ingegnosa“³¹⁴ bezeichnet. Die inhaltlich bedeutsamen Kapitel, vor allem das sechste und siebte, werden ausführlicher besprochen als die letzten Unterhaltungen. Eine Empfehlung des Buches – er nennt es „utilissimo non meno che dilettevole“³¹⁵ – schließt die Rezension.³¹⁶

Die Ähnlichkeit zwischen den beiden Rezensionen Liberatores ist geradezu augenfällig: Empfehlung, Paraphrase und uneingeschränktes Lob für Cornoldi bei gleichzeitigem Verzicht auf jede kritische Auseinandersetzung spiegeln deutlich das freundschaftliche Verhältnis wider. Dabei unterlaufen Liberatore freilich kleinere Unsauberkeiten: So hat etwa das Buch nicht zwölf, sondern nur zehn Kapitel,³¹⁷ und die Differenzierung in *formaliter* und *instrumentaliter* verstandene Erbsünde findet sich noch nicht in der sechsten Unterhaltung.³¹⁸ Ebenfalls verwunderlich bleibt, dass Liberatore explizit davon spricht, das Buch sei erst kurz zuvor – „da lui composto negli ultimi tempi della sua vita mortale“³¹⁹ – verfasst worden. Mag es nur schlüssig erscheinen, dass er das Verbot des Buches durch seinen eigenen Orden nicht zum Gegenstand der Debatte erheben will, so bleibt die Behauptung einer offenkundigen Unwahrheit doch verwunderlich, zumal Cornoldi die Verzögerung am Ende des Buches³²⁰ selbst anspricht. Denkbar wäre jedoch, dass Liberatore nicht die Abfassung des Buches, sondern nur die Neuordnung respektive Redigierung des 30 Jahre zuvor verfassten Skriptes meinte.

So sehr die beiden Rezensionen sich also um eine sachliche Besprechung der beiden Werke bemühen oder zu bemühen scheinen, so sehr fehlt ihnen jegliche echte kritische Auseinandersetzung, sodass ihr Mehrwert für eine inhaltliche Diskussion der Thesen Cornoldis am Ende überschaubar bleibt.

313 Liberatore, Rezension (Cornoldi, Partenio), 75.

314 Liberatore, Rezension (Cornoldi, Partenio), 79.

315 Liberatore, Rezension (Cornoldi, Partenio), 79.

316 Vgl. Liberatore, Rezension (Cornoldi, Partenio), 75–79.

317 Vgl. Liberatore, Rezension (Cornoldi, Partenio), 75.

318 Vgl. Liberatore, Rezension (Cornoldi, Partenio), 77.

319 Liberatore, Rezension (Cornoldi, Partenio), 75.

320 Vgl. Cornoldi, Partenio, 243 (Avvertenza).

3.2.3.2 Die weitere Rezeption in den Folgejahren

Die Rezeption der Lehre Cornoldis³²¹ war gemischt, insgesamt aber doch eher ablehnend. Eine Ausnahme stellt der Jesuit Hugo Hurter (1832–1914)³²² dar, der stets Sympathie für eine Harmonisierung des Aquinaten mit dem Dogma zeigte: So nennt er in seinem „Nomenclator theologiae“ die „Sententia“ und bedenkt sie mit lobenden Worten: „in qua ingeniose nititur ostendere doctorem angelicum doctrinam catholicam non negasse.“³²³

Ablehnend zeigen sich dagegen die Artikel im „Lexikon für Theologie und Kirche“: So findet sich in der ersten Auflage die Einschätzung: „Verfehlt ist C.s Versuch, Thomas v. Aquin zum Vertreter der Lehre von der Unbefl. Empfängnis zu stempeln.“³²⁴ Und in der zweiten Auflage – die dritte Auflage führt Cornoldi nicht mehr auf – spricht der Verfasser von einem „mißlungenen Versuch, bei Thomas v. Aquin die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis nachzuweisen“³²⁵, welcher „apologet. Tendenz“³²⁶ zeige.

Dass Cornoldi selbst an seinem Ansatz festhielt, legt ein Artikel aus dem Jahr 1877 nahe, in dem er nebenbei auch auf seine Lehre zur Unbefleckten Empfängnis zu sprechen kommt und dabei klar zeigt, dass er weiterhin an seiner damals vertretenen Lehre³²⁷ festhält,³²⁸ zumal keine Kritik vorgebracht worden sei, die für seine Lehre ernstlich problematisch gewesen wäre.³²⁹

321 Um Wiederholungen zu vermeiden, werden Schriften, die die sehr ähnlichen Ansätze Cornoldis und des im Folgenden zu behandelnden Morgott gemeinsam behandeln, im Kontext des Werkes von Morgott behandelt.

322 Vgl. Schwedt, Art. Hurter, 339.

323 Hurter, Nomenclator theologiae V/II, 1492.

324 Krebs, Art. Cornoldi, 50.

325 Schneider, Art. Cornoldi, 60.

326 Schneider, Art. Cornoldi, 60.

327 Aus dem Kontext wird nicht vollkommen deutlich, ob er über hier sein zehn Jahre zuvor publiziertes Werk, also die „Sententia“ meint, oder ob er auf das zum Druck abgelehnte Manuskript des „Partenio“ anspielt.

328 „In questo scritto io dimostrarai, e credo a tutta evidenza, che S. Tommaso *expressis terminis* aveva affermato che la Vergine Santissima non ebbe mai la formale colpa di origine: verità che oggi è dogma cattolico già definito.“ (Cornoldi, Della pluralità delle forme II, 512).

329 Vgl. Cornoldi, Della pluralità delle forme II, 512f.

3.3 Franz von Paula Morgott (1829–1900) – „die Lehre des hl. Thomas (...) widerstreitet inhaltlich in keiner Weise der Lehre (...) der Kirche“³³⁰

3.3.1 Abriss zu Leben und Werk

Franz von Paula Morgott³³¹ wurde am 12. Juni 1829 als Sohn des Schullehrers Michael Morgott und der Wirtstochter Ludovika Hammel³³² in Mühlheim in Franken geboren und noch am selben Tag getauft.³³³ Nach dem Studium der Philosophie und Theologie in Eichstätt, wo er eine besondere Prägung durch seinen akademischen Lehrer und Regens Joseph Ernst (1804–1869)³³⁴ erhielt, empfing er im Jahr 1853 ebenda die Priesterweihe. Nach einer kurzen Tätigkeit als Religionslehrer war er ab 1857 als Nachfolger von Albert Stöckl

330 Morgott, Mariologie, 77; im Original gesperrt, aber nicht fett gedruckt.

331 Zu Leben und Werk Morgotts, erarbeitet aus den Quellen des Eichstätter Bistumsarchivs vgl. Strötz, Das Eichstätter Domkapitel, 192–195; vgl. ebenso Peitz, Detlef: Art. Morgott, Franz von Paula. In: ThomLex. Bonn 2006, Sp. 465–468 sowie aus der Feder desselben Autors vgl. ders., Die Anfänge der Neuscholastik, 306–311, ebenso Naab, Erich: Art. Morgott, Franz v. Paula. In: LThK³, Bd. 7. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 475 sowie die einschlägigen Artikel desselben Verfassers, Art. Morgott, Franz von Paula. In: MLex, Bd. 4. St. Ottilien 1992, S. 517 und Art. Morgott, Franz v. Paula. In: BBKL, Bd. 6. Herzberg 1993, Sp. 129f. Viele Details bietet Ott, Ludwig: Professor Franz von Paula Morgott als Lehrer und Gelehrter. In: 400 Jahre Collegium Willibaldinum Eichstätt. Herausgegeben von den Professoren der Bischöflichen Phil.-theol. Hochschule Eichstätt. Eichstätt 1964, S. 233–252. Aus älterer Zeit vgl. Hurter, Nomenclator theologiae V/II, 1872f sowie die Würdigung seines Schülers Grabmann, Martin: Dr. Franz v. P. Morgott als Thomist. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts. Paderborn 1900.

332 Die Eltern waren bei der Geburt noch nicht verheiratet, die Legitimierung des Kindes erfolgte erst durch die nachfolgende Eheschließung (vgl. Pfarrmatrikel Mörsheim 6, 48 (DAEI)).

333 Vgl. Pfarrmatrikel Mörsheim 6, 48 (DAEI). Da für die Filialkirche St. Cyriakus, Largus und Smaragdus in Mühlheim kein Taufstein belegt ist (vgl. Mader, Kunstdenkmäler, 227f), erfolgte die Taufe wohl in der Pfarrkirche in Mörsheim.

334 Vgl. Garhammer, Art. Ernst, 820; vgl. hierzu auch Strötz, Das Eichstätter Domkapitel, 159f sowie ders., Franz Leopold Freiherr von Leonrod, 59, FN 335; 378.410. Anlässlich des 50. Jubiläums des Eichstätter Seminars hat Morgott das Leben seines Lehrers und Regens Joseph Ernst in einer Kleinschrift umschrieben und ihm so ein Denkmal gesetzt, vgl. Morgott, Franz von Paula: Dompropst Dr. Joseph Ernst, der erste Regens des bischöflichen Seminars in Eichstätt. Eine Lebensskizze, gezeichnet zur goldenen Jubelfeier gen. Seminars im Jahre 1888. Eichstätt 1888. Eine daraus erstellte Zusammenfassung bietet N.N.: Dr. Joseph Ernst, Dompropst und erster Regens des bischöflichen Seminars zu Eichstätt. In: Kalender für katholische Christen 50 (1890), S. 92–101. Zum persönlichen Verhältnis Morgotts zu seinem Lehrer vgl. Naab, Sakrament des Lebens, 257. Eine ähnliche biographische Kleinschrift widmete Morgott seinem Kollegen Raymund Schlecht: Morgott, Fr[anz]: Raymund Schlecht, königlich geistlicher Rat, weiland Seminardirektor in Eichstätt. Ein Gedenkblatt. Donauwörth [1891].

(1823–1895)³³⁵ als Professor für Philosophie, nach der Promotion, welche im Jahr 1864 in Würzburg erfolgte, für Dogmatik am Eichstätter Lyceum tätig. Am 16. November 1872³³⁶ wurde er ebendort zum Domkapitular, am 11. Mai 1896³³⁷ zum Domdekan ernannt. Als Papst Leo XIII. im Jahr 1880 infolge der Enzyklika „Aeterni Patris“ die Päpstliche Thomasakademie³³⁸ neu begründete, wurde Morgott dort Gründungsmitglied; daneben war er auch Mitglied der Philosophisch-medizinischen Akademie des hl. Thomas in Bologna sowie Ehrenmitglied der Akademie des hl. Thomas in Neapel. Er starb am 3. Februar 1900 in Eichstätt.³³⁹

Im Jahr 1860, kurz nach seinem Ruf auf den Philosophielehrstuhl, erschien seine erste Schrift „Geist und Natur im Menschen – Die Lehre des heil. Thomas über die Grundfragen der Psychologie in ihrer Beziehung zur Kirchenlehre und zur neueren Wissenschaft“³⁴⁰, vier Jahre später die Abhandlung „Die Theorie der Gefühle im Systeme des hl. Thomas von Aquin“³⁴¹. Ähnliche inhaltliche Schwerpunkte haben einige Artikel, welche er in den Folgejahren im „Katholik“ veröffentlichte. Kurz nach der Übernahme des Dogmatiklehrstuhls erschien 1878 seine erste theologische Studie „Die Mariologie des heiligen Thomas von Aquin“³⁴². Als zweites theologisches Werk legte er 1886 die Schrift „Der Spender der heiligen Sacramente nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin“³⁴³ vor. Zu diesen Hauptschriften kommen zahl-

335 Vgl. Söder, Art. Stöckl, 1015; vgl. hierzu auch Strötz, Das Eichstätter Domkapitel, 240–243 sowie ders., Franz Leopold Freiherr von Leonrod, 69, FN 411; 386.410f.

336 Vgl. Strötz, Das Eichstätter Domkapitel, 193.

337 Vgl. Strötz, Das Eichstätter Domkapitel, 194.

338 Vgl. hierzu etwa den Beitrag zur Geschichte der Thomasakademie von Berger, In der Schule, 121–181.

339 Vgl. Romstöck, Personalstatistik und Bibliographie, 132 sowie Grabmann, Morgott als Thomist, 4–10. Zur Biographie vgl. auch Strötz, Das Eichstätter Domkapitel, 192–195 sowie ders., Franz Leopold Freiherr von Leonrod, 45, FN 234; 382.412. Vgl. auch den Nachruf N.N.: Diözesan-Nekrologium. Domdechant Dr. Franz v. Paula Morgott. In: Pastoral-Blatt des Bisthums Eichstätt 47 (1900), S. 29–32; hierzu auch Buchner, Mortuarium sacerdotum, 12, Eintrag vom 3. Februar sowie die Würdigung bei Grabmann, Morgott (Lebensläufe), 296f.

340 Morgott, Franz von Paula: Geist und Natur im Menschen. Die Lehre des hl. Thomas über die Grundfragen der Psychologie in ihrer Beziehung zur Kirchenlehre und zur neueren Wissenschaft. Eichstätt 1860.

341 Morgott, Franz von Paula: Die Theorie der Gefühle im Systeme des heiligen Thomas. Eichstätt 1864. Welche dieser beiden Werke Morgotts Dissertationsschrift war, lässt sich wegen der Kriegsverluste der Würzburger Universität nicht mehr rekonstruieren. Gegen die gemeinhin vertretene Ansicht, als Dissertation gelte die „Theorie der Gefühle“ spricht der von Ott zitierte Wortlaut des Doktordiploms; evtl. legte er demnach auch „Geist und Natur im Menschen“ zur Promotion vor (vgl. Ott, Professor Morgott, 239, FN 16).

342 Morgott, Franz: Die Mariologie des heiligen Thomas von Aquin. Freiburg i. Br. 1878.

343 Morgott, Franz von Paula: Der Spender der heiligen Sacramente nach der Lehre des heiligen Thomas von Aquin: eine theologische Studie. Freiburg i. Br. 1886.

reiche Artikel in diversen Zeitschriften, etwa im „Literarischen Handweiser“. Da Morgott zudem neben seinen verschiedenen Aufgaben bis zuletzt seiner Tätigkeit als Dozent am bischöflichen Lyzeum nachkam, sind auch seine Vorlesungen, die Generationen von Priestern der Diözese Eichstätt, aber auch zahlreiche Theologen aus anderen Bistümern, die während des Kulturkampfes in Eichstätt studierten, prägten³⁴⁴ und als lithographischer Druck verfügbar sind, zu seinen Werken zu zählen.³⁴⁵

Bereits ein Blick auf seine Publikationen³⁴⁶ lässt Morgotts Ausrichtung deutlich werden: Es war das Denken des Aquinaten, an dem er sich orientierte. Einflussreich auf ihn war hierbei vor allem Plaßmann und seine „Schule des h. Thomas“;³⁴⁷ Morgott hat dabei, wie Peitz anmerkt, den in der Theologie nicht unumstrittenen Plaßmann³⁴⁸ sogar verteidigt und seine Werke ausdrücklich gelobt.³⁴⁹ Die Bedeutung des Aquinaten für die Dogmatik fasst er gleich zu Beginn seines Erstlingswerks zusammen:

„Ueber den dogmatischen Werth oder Unwerth eines Autors hat die kirchliche Auctorität, kein einzelner Gelehrter zu entscheiden – über Thomas, den Theologen, hat die Kirche zu wiederholten Malen geurtheilt: sie verehrt ihn als ihren erleuchtetsten Lehrer und betet um das Verständnis seiner Doctrin.³⁵⁰ Hierüber ist die Kritik geschlossen: keinem katholischen Gelehrten steht mehr ein anderes Urtheil zu“³⁵¹.

Dabei gilt es zu betonen, dass Morgott keineswegs zu jener Generation von Thomisten gehörte, die bereits selbstverständlich mit Thomas in Berührung kamen. Ganz im Gegenteil: Morgott bezeichnete den Kontext seiner philosophischen Studien als eine „Zeit philosophischer Anarchie“³⁵². Deutlich wird diese kritische Haltung zur Lehre des Aquinaten etwa in den Erinnerungen Morgotts an seinen Lehrer Joseph Ernst:

344 Vgl. Grabmann, Morgott (Lebensläufe), 296. Dazu gehört auch der Paderborner Dogmatiker Bernhard Bartmann, der in seinen Erinnerungen von Studenten aus 43 Diözesen spricht, die damals in Eichstätt studierten (vgl. Bartmann, Bartmann, 8).

345 Vgl. Grabmann, Morgott als Thomist, 10–25. Eine Bibliographie (bis 1894) findet sich bei Romstöck, Personalstatistik und Bibliographie, 133–136.

346 Vgl. hierzu auch die genannten Werke bei Mandonnet/Destrez, Bibliographie thomiste, Nr. 954.979.1703.1750.2132.

347 Vgl. Grabmann, Morgott als Thomist, 7.

348 Von Grabmann wird er als „der streitbare Professor“ bezeichnet, sein Hauptwerk sei „in einer ziemlich robusten polemischen Form, aber mit guter Sachkenntnis“ verfasst (beide Zitate bei Grabmann, Morgott (Lebensläufe), 297).

349 Vgl. Peitz, Die Anfänge der Neuscholastik, 310; vgl. hierzu auch Naab, Thomismus, 93f.

350 Hierbei handelt es sich offenbar um eine Anspielung auf die damalige Oration des Heiligenfestes vom 7. März: „[D]a nobis, quaesumus; et quae dócuit, intelléctu conspícere, et quae egit, imitatióne complére.“ (Missale Romanum, 396).

351 Morgott, Geist und Natur, 4, FN 11.

352 Morgott, Dompropst Dr. Joseph Ernst, 53.

„Wenn Dr. Ernst in seinen philosophischen Vorlesungen noch nicht voll und ganz jene Richtung zum Ausdrucke gebracht hat, welche heute durch die höchste Lehrauctorität sanctionirt ist, so hat er ihr doch kräftig vorgearbeitet und die Wege gebahnt – und dies (...) zu einer Zeit, wo selbst Ernst's Lehrer, P. Dmowski³⁵³, noch eine besondere Begründung, um nicht zu sagen Entschuldigung, nöthig hält, daß er in seinen philosophischen Institutionen ‚bisweilen‘ an den hl. Thomas sich gehalten, wo die Philosophie des englischen Lehrers noch so wenig gekannt und beachtet wurde, daß Viele und selbst Gutgesinnte den ersten Wiedererwecker der thomistischen Philosophie in der Gegenwart, P. Liberatore, nach seinem eigenen Geständnisse für einen Wahnwitzigen hielten, weil er hoffte, diese Philosophie wieder zu Ehren bringen zu können.“³⁵⁴

Ernsts Bemühungen, den Thomismus in Eichstätt zu etablieren, zeigt auch die Tatsache, dass er Morgott bei dessen Ernennung zum Professor für Philosophie die thomistisch ausgerichtete „Summa philosophica“ des Dominikaners Salvatore Roselli (1722–1784)³⁵⁵ schenkte.³⁵⁶ Zudem vererbte Ernst seinem Schüler und Nachfolger Morgott die Schriften des Aquinaten aus seiner privaten Bibliothek.³⁵⁷

Betrachtet man vor diesem Hintergrund Morgotts Forschungsarbeit, wird deutlich, welche Rolle er für die aufkommende Neuscholastik spielte und weshalb er als „Pionier des Neuthomismus in Deutschland“³⁵⁸ bezeichnet und unter die „Restauratoren der Philosophie der Vorzeit in Deutschland“³⁵⁹ gezählt wird. Auch Ott nennt „die Restauration der thomistischen Philosophie und Theologie“³⁶⁰ das zentrale Verdienst der Lehrtätigkeit Morgotts. Und der Paderborner Dogmatiker Bernhard Bartmann (1860–1938)³⁶¹, der während des Kulturkampfes einige Semester in Eichstätt studiert hatte,³⁶² erinnert sich an Morgotts Vorlesungen, die „streng thomistisch vorgetragen wurde[n]“³⁶³.

353 Es handelt sich dabei um jenen P. Józef Alojzy Dmowski, der die Drucklegung von Cornoldis „Partenio“ verhindert hatte. Ernst hörte bei ihm Vorlesungen in Logik (vgl. Naab, Sakrament des Lebens, 11, FN 10).

354 Morgott, Dompropst Dr. Joseph Ernst, 54. Zum dort – und auch hier schon häufiger – zitierten Liberatore vgl. auch den von Morgott verfassten Nachruf: Morgott, Franz von Paula: P. Matteo Liberatore S. J. †. In: LitHw 31 (1892), H. 22, S. 665–668.

355 Vgl. Schmidinger, Art. Roselli, 1301.

356 Vgl. Morgott, Dompropst Dr. Joseph Ernst, 56, FN 1.

357 Vgl. Morgott, Dompropst Dr. Joseph Ernst, 56.

358 Peitz, Art. Morgott, 466.

359 Bellesheim, Rezension (Morgott, Mariologie), 449.

360 Ott, Professor Morgott, 251.

361 Vgl. Greshake, Art. Bartmann, 47.

362 Vgl. hierzu den Aufsatz Maier, Konstantin: Das Eichstätter Priesterseminar. Preußisches Exilseminar in der Kulturkampfzeit. In: Möde, Erwin; Müller, Stephan E.; Zapf, Burkard M. (Hgg.): *Jesus hominis salvator. Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft* (FS Walter Mixa). Regensburg 2006, S. 37–49.

363 Bartmann, Bartmann, 9.

Erich Naab konstatiert gleichwohl, dass bei Morgott eine gewisse Entwicklung zu bemerken ist, insofern er „erst im Laufe seiner Lehrtätigkeit zum ‚strengerem‘ oder ‚engerem‘ Thomismus fand“³⁶⁴.

Dass Morgott sich durchaus bewusst war, ein altes Gedankengebäude neu aufleben zu lassen, zeigt ein von ihm verfasstes Gedicht in einer 1860 erschienenen Sammlung. Unter dem Titel „Der Dombaumeister“ vergleicht er die Wiedererrichtung des Thomismus mit dem damals wieder aufgenommenen Bau des Kölner Domes:

„Hörst Du das Hämmern dort vom Rheine?
 O nenne mir des Meisters Kraft!
 Wer fügte die Gedankensteine
 Zum Bau der Gotteswissenschaft?
 That's Albert auf dem Bischofsstuhle?
 Ist's Steinbach³⁶⁵ wohl, der Meister kühn?
 Es ist der Engel von der Schule:
 Der Meister Thomas von Aquin.
 (...)
 D'rum frisch heran, ihr Baugestellen!
 Und laßt uns straff am Seile zieh'n!
 Und laßt uns schwingen hoch die Kellen
 Am Dom' des Meisters von Aquin!“³⁶⁶

Ausdruck fand seine Verehrung für Thomas etwa auch in einer über drei Jahre erscheinenden Artikelserie im „Katholik“, in der er über diverse Festakte und Schriften zum Anlass des sechshundertsten Todestages des Aquinaten berichtete.³⁶⁷ Dass Grabmann seinen Lehrer Morgott wegen dessen Ehrfurcht für den Aquinaten sogar in eine Reihe mit Thomisten wie Hervaeus Natalis (um 1250–1323)³⁶⁸, Francisco de Vitoria oder Vinzenz Ferrer (1350–1419)³⁶⁹ stellt, zeigt jedoch mehr noch als die Verehrung Morgotts für Thomas die Grabmanns für seinen Lehrer.³⁷⁰

364 Naab, Thomismus, 73f.

365 Gemeint ist der mittelalterliche Baumeister Erwin von Steinbach († 1318) (vgl. Rosemann, Art. Erwin von Steinbach, 636).

366 [Morgott], Der Dombaumeister, 43f. In dem Sammelband ist kein Verfasser angegeben; zur Autorenschaft Morgotts vgl. Romstöck, Personalstatistik und Bibliographie, 134.

367 Vgl. Naab, Art. Morgott (BBKL), 129 sowie Grabmann, Morgott als Thomist, 9. Exemplarisch für seine Akribie hierzu vgl. Morgott, Mariologie, 2, FN 1. Das von ihm gesammelte Material, wie die Ausschnitte verschiedener, auch internationaler Zeitungen, finden sich in seinem Nachlass, vgl. Universitätsbibliothek Eichstätt-Ingolstadt, Nachlass Morgott (NI 33).

368 Vgl. Senner, Art. Hervaeus Natalis, 47.

369 Vgl. Grohe, Art. Ferrer, 1245.

370 Vgl. Grabmann, Morgott als Thomist, 28f.

3.3.2 „Die Mariologie des heiligen Thomas von Aquin“ (1878)

3.3.2.1 Hintergründe

Nach den oben genannten philosophischen Schriften veröffentlichte Morgott im Jahr 1878 seine „erste herrliche Frucht der dogmatischen Studien“³⁷¹, die „Mariologie des hl. Thomas“ – ein Werk, „welches er mit besonderem Fleiße und mit wahrer Begeisterung“³⁷² verfasste. Bereits kurz nach der Veröffentlichung folgten eine italienische, eine französische und sogar eine ungarische Übersetzung,³⁷³ was nicht nur das Interesse für den aufkommenden Thomismus dokumentiert, sondern auch das beeindruckende internationale Netzwerk

371 Grabmann, Morgott als Thomist, 15.

372 N.N., Diözesan-Nekrologium, 31.

373 Vgl. Peitz, Die Anfänge der Neuscholastik, 308. Eine Ankündigung für die Übersetzungen findet sich bei H., Verschiedenes (1880), 184. Für die Zustimmung des Herderverlags zur französischen Übersetzung vgl. den Brief Herder (Herder'sche Verlagshandlung) an Morgott, 5. Februar 1880 (UBEI, NI Morgott), für die zur ungarischen vgl. Herder (Herder'sche Verlagshandlung) an Morgott, 27. Februar 1880 (UBEI, NI Morgott). Zu Details für die französische und italienische Ausgabe vgl. H., Verschiedenes (1882), 25; für die ungarische vgl. N.N., Notizen, 311f. Bei der Erstellung der französischen Ausgabe kam es zu Missverständnissen: Morgott hatte die Erlaubnis zum einen Laurent-Casimir Bourquard aus Angers, zum anderen C. S. Dodille aus Champfougeuil erteilt; Bourquard erfuhr aus der oben genannten Ankündigung im „Literarischen Handweiser“ (H., Verschiedenes (1880), 184) von der parallelen Arbeit Dodilles und zeigte sich Morgott gegenüber irritiert (vgl. Bourquard an Morgott, 30. Mai 1880 (UBEI, NI Morgott), ebenso Bourquard an Morgott, 10. August 1880 (UBEI, NI Morgott)); letztlich wurde Bourquards Version gedruckt (Morgott, Fr[ançois]: La doctrine sur la Vierge Marie ou Mariologie [sic!] de Saint Thomas d'Aquin. Publiée en Français avec autorisation de l'auteur et de l'éditeur par M^{re} Laurent-Casimir Bourquard. Membre de l'Académie romaine de Saint-Thomas-d'Aquin, Professeur à l'Université catholique d'Angers. Paris 1881), der „Literarische Handweiser“ (vgl. H., Verschiedenes (1882), 25) druckte eine Richtigstellung (vgl. Ott, Professor Morgott, 243, vgl. hierzu auch N.N. (Herder'sche Verlagshandlung) an Morgott, 6. April 1880 (UBEI, NI Morgott), N.N. (Herder'sche Verlagshandlung) an Morgott, 17. April 1880 (UBEI, NI Morgott) sowie N.N. (Herder'sche Verlagshandlung) an Morgott, 24. April 1880 (UBEI, NI Morgott)). Die italienische Übersetzung erschien 1882 in Piacenza (Morgott, Francesco: Maria nella dottrina di San Tommaso d'Aquino. Traduzione del sac. Andrea Dolzan. Piacenza 1882), eine zweite Übersetzung erschien ebenda 1904 (Morgott, Francesco: Maria nella dottrina di San Tommaso d'Aquino. Traduzione del sac. Andrea Dolzan. Piacenza 1904). Die ungarische Übersetzung wurde auf Vermittlung von Carl Zafféry durch Mathias Aiben, Consistorial-Rat in Szatmár, vorgenommen (vgl. Zafféry an Morgott, ohne Datum (UBEI, NI Morgott)); das Werk erschien ein Jahr später (Morgott, Ferenc: Aquinói Szent Tamás Mariológiája, ford. Aiben Mátyás. Budapest 1881); der Absatz war offenbar gut: Bereits 1884 erwähnt Zafféry gegenüber Morgott, dass das Werk „noch nicht ganz vergriffen“ sei (Zafféry an Morgott, 10. März 1884 (UBEI, NI Morgott)). Aiben selbst erachtete seinen Auftrag als Ehre und schrieb an Morgott: „Ich bin stolz darauf, daß ich zur Verbreitung der schönen ‚Mariologie‘ mitzuwirken die Gelegenheit habe.“ (Aiben an Morgott, 28. Januar 1881 (UBEI, NI Morgott)).

Morgotts, eines Lycealprofessors im an sich beschaulichen Eichstätt, zeigt.³⁷⁴ Daneben zeugen zahlreiche Besprechungen in Fachzeitschriften von der breiten Rezeption des Werkes.

Die wohl prägnanteste These des Werkes ist die Aussage, Thomas habe die Lehre der Unbefleckten Empfängnis vertreten beziehungsweise stehe nicht im Widerspruch zu ihr. So erklärt er bereits im Vorwort sein Ziel, nämlich:

„die Lehre des Engels der Schule über die unbefleckte Gottesmutter in möglichster Vollständigkeit und objektiver Treue an der Hand seiner bewährtesten Commentatoren wiederzugeben. Möchte sie in unserer Fassung nichts von ihrem Werthe verloren und von dem englischen Lehrer als sein Eigenthum wieder erkannt werden!“³⁷⁵

Die weite Verbreitung des Werkes führte im deutschen Inland und durch die Übersetzungen auch im Ausland zu einer Debatte über diese Frage.³⁷⁶

3.3.2.2 Aufbau und Inhalt

Das Aufbauprinzip seiner Mariologie erläutert Morgott folgendermaßen:

„Der Mittelpunkt der thomistischen Mariologie, um den sich alles Andere als Folgerung gruppirt, ist die Feststellung der Thatsache der göttlichen Mutterschaft; daran reiht sich die Betrachtung ihrer Würde, Gnadenfülle und Privilegien. Gemäß dieser Gliederung wird die folgende Darstellung vorwärts schreiten.“³⁷⁷

Dieses Prinzip schlägt sich in folgender Gliederung nieder:³⁷⁸

- I. Maria – die Mutter Gottes
 - A. Maria – die wahre Mutter Christi
 - B. Maria – die Mutter Gottes
- II. Die Würde der Gottesmutter
- III. Die Gnadenfülle der Gottesmutter

374 Wie sehr sich Morgott für die Theologie im europäischen Ausland interessierte, zeigt auch seine vielfältige internationale Korrespondenz, welche sich in seinem Nachlass in Eichstätt befindet und Briefe in italienischer, englischer und französischer Sprache enthält.

375 Morgott, Mariologie, Vorwort.

376 Vgl. Grabmann, Morgott als Thomist, 19–21 sowie Peitz, Art. Morgott, 466.

377 Morgott, Mariologie, 5. An anderer Stelle schreibt er über die Zentralität der Mutterschaft Mariens: „[D]ie Gottesmutterchaft M.'s ist der erste Quellpunkt dem alle ihre anderen Gnadengaben u. Privilegien entspringen. (...) Eine wissenschaftl. Mariologie wird daher den idealen Gesichtspunkt einnehmen u. vom Centraldogma der göttl. Mutterschaft ausgehen müssen“ (Morgott, Rezension (Stamm, Mariologia), 4).

378 Für die Gliederung vgl. das Inhaltsverzeichnis bei Morgott, Mariologie, 123.

IV. Die Privilegien der Gottesmutter

1. Sündelosigkeit
 - a. Freiheit von jeder persönlichen Sünde
 - b. Freiheit von der Erbsünde – unbefleckte Empfängnis
2. Jungfräulichkeit
3. Himmelfahrt

Die Gottesmutterchaft Mariens bildet also zum einen den Ausgangspunkt sämtlicher Überlegungen, zum anderen aber den Schlusspunkt der Darstellung, ja, explizit die letzten Worte des gesamten Werkes, sodass sich eine Klammer um die ganze Schrift ergibt.³⁷⁹ Im Folgenden werden sich die Darlegungen auf das hier einschlägige Kapitel „Freiheit von der Erbsünde – unbefleckte Empfängnis“ beschränken.

Die Haltung des Aquinaten zur Frage nach der Heiligkeit Mariens wurde, so Morgott zu Beginn dieses Kapitels, in sehr unterschiedlicher Weise beurteilt, indem dieser sowohl als Gegner als auch als Verteidiger des marianischen Privilegs angesehen wurde. Morgott selbst wolle sich dabei auf die Seite jener schlagen,³⁸⁰ die Thomas in Harmonie mit der einstmaligen *opinio pia*, dem heutigen Dogma, sehen.³⁸¹

Hierfür gilt es zunächst, den Textbefund bei Thomas zu betrachten, bei dem sich Zeugnisse finden, die offenkundig für, aber auch solche, die gegen die Unbefleckte Empfängnis sprechen. Unter denen, die eine immakulistische Haltung nahelegen, nehmen die beiden Passagen aus dem ersten Buch des Sentenzenkommentars eine zentrale Rolle ein, in denen Thomas Maria eine „*depuratio ab omni peccato*“³⁸² zuspricht beziehungsweise sie „*a peccato originali et actuali immunis*“³⁸³ nennt. Beide Stellen seien keineswegs so zu verstehen, als setzten sie eine anfängliche Befleckung voraus: Da nach Anselm Maria das reinste Geschöpfe war, dürfe sie mit der Erbsünde auch nicht einen Augenblick befleckt gewesen sein – andernfalls wäre sie nicht das reinste Wesen, insofern ein reineres denkbar wäre. Weil nach Thomas der Unterschied zu Gott, dem Maria direkt an Reinheit nachfolge, lediglich in der Fähigkeit zur Sünde liege, sei eine auch nur kurze Befleckung mit der

379 Vgl. Morgott, Mariologie, 121.

380 Ausdrücklich nennt Morgott hier, jeweils mit Belegstellen, Seraphino Capponi a Porrecta, Johannes a S. Thoma und Natalis Alexander (vgl. Morgott, Mariologie, 67f).

381 Morgott, Mariologie, 67f. Welche Lesart des Aquinaten Morgott präferiert, wird schon vor Beginn des eigentlichen Kapitels deutlich, insofern sich zwischen Überschrift und Textcorpus eines jener Zitate eingefügt findet, das als eine der Kronstellen für eine immakulistische Interpretation der thomasischen Schriften herangezogen wird, nämlich, wenn auch mit leichter syntaktischer Anpassung, In I Sent. d. 44, q. 1, a. 3 ad 3 (ed. Mandonnet I, 1023).

382 In I Sent. d. 17, q. 2, a. 4 ad 3 (ed. Mandonnet I, 424).

383 In I Sent. d. 44, q. 1, a. 3 ad 3 (ed. Mandonnet I, 1023).

Erbsünde ausgeschlossen.³⁸⁴ Diese Deutung unterstütze auch der sprachliche Befund: Das Adjektiv *immunis* finde sich bei Thomas nur bei völliger Reinheit wie bei Christus, nicht aber etwa bezogen auf Johannes den Täufer oder Jeremia. Ähnliches gilt von dem Substantiv *depuratio*, für das Morgott ebenfalls eine spezifisch christologische Verwendung ausmacht und das insofern eine Heiligkeit von Anfang an meint – dies bestätige sich, insofern Thomas ihr kurz darauf das „*summum puritatis*“³⁸⁵ zuspricht, was nicht der Fall gewesen wäre, wenn sie anfangs befleckt gewesen wäre.³⁸⁶

Neben diesen beiden für Morgott eindeutig immakulistischen Stellen führt er weitere Passagen an, die die gleiche Lehre, wenn auch nicht so explizit enthielten, also Aussagen, wonach Maria die reinste Jungfrau war oder die größte Reinheit und Heiligkeit hatte.³⁸⁷ Diese Belege müssten wegen der eindeutig immakulistischen Stellen ebenfalls in dieser Weise gelesen werden, da sonst bei Thomas ein Widerspruch vorläge. Einen letzten Beleg für die Erbsündenfreiheit Mariens sieht Morgott schließlich in den fehlenden Sündenstrafen: Da ihr diese Folgen der Sünde fehlten, müsse hieraus auf das Fehlen der Ursache, also der Erbsünde, geschlossen werden.³⁸⁸

Neben diesen Passagen, die für eine immakulistische Deutung sprechen, weiß Morgott aber auch um zahlreiche Belege, die eine makulistische Lesart nahelegen – und zwar so deutlich, dass Thomas gemeinhin als Gegner der Unbefleckten Empfängnis angesehen wurde. Es handelt sich dabei um jene Stellen, an denen Thomas die Erlösungsbedürftigkeit der gesamten Menschheit behandelt, der auch Maria aufgrund ihrer Abstammung von Adam unterworfen sein musste.³⁸⁹

Wie kann dieser offenkundig widersprüchliche Befund erklärt werden? Morgott macht in der Theologiegeschichte zwei Strategien ausfindig: Während die einen unpassend erscheinende Stellen als Fälschung entlarven zu können meinten, versuchten andere, die Widersprüche durch entsprechende hermeneutische Prinzipien aufzulösen.³⁹⁰ Letzteren schließt sich Morgott an und erklärt:

384 Vgl. In I Sent. d. 17, q. 2, a. 4 ad 3 (ed. Mandonnet I, 424).

385 In I Sent. d. 17, q. 2, a. 4 ad 3 (ed. Mandonnet I, 424).

386 Vgl. Morgott, Mariologie, 68–71.

387 Bspw. In Ps. 14,2 (ed. Vivès XVIII, 294, 2) oder In Ps. 18,6 (ed. Vivès XVIII, 329, 3). Explizit bezieht sich Morgott dabei, wenn auch nur in einer Fußnote, auch auf die „*Expositio super Salutationem Angelicam*“ und spricht sich gegen aktuelle Ausgaben unter Berufung auf alte Codices für die Lesart „*nec originale, nec mortale, nec veniale peccatum incurrit*“ aus (vgl. Morgott, Mariologie, 73f, FN 3).

388 Vgl. Morgott, Mariologie, 71–75.

389 Vgl. Morgott, Mariologie, 75f.

390 Vgl. Morgott, Mariologie, 76f. Diese Gegenüberstellung findet sich so bereits bei Perrone, *De immaculato conceptu*, 163f, FN.

„die Lehre des hl. Thomas über die Empfängniß der seligsten Jungfrau widerstreitet inhaltlich in keiner Weise der Lehre über die unbefleckte Empfängniß, wie sie nunmehr von der Kirche als formelles Dogma ausgesprochen ist.“³⁹¹

Zwar gibt es, so räumt er ein, dem Wortlaut nach zwischen dem Dogma und der thomasischen Lehre Differenzen – in der Sache bestehe aber kein Widerspruch, da, so der Kern seines Argumentes, ein analoger, wenn nicht gar äquivoker Gebrauch der einschlägigen Termini vorliege: Während Thomas nämlich mit *conceptio* die rein leibliche Empfängnis meint, versteht das Dogma darunter die Beseelung – also das, was der Aquinate als *animatio* bezeichnet. Entsprechend ist das in Rede stehende Subjekt für Thomas nur ein seelenloses, stoffliches Gebilde; für das Dogma dagegen handelt es sich um die Seele beziehungsweise um die beseelte Leibesfrucht. Da echter Träger der Sünde aber nur die Seele sein kann, zeigt sich so auch ein unterschiedliches Verständnis von Sünde: Für Thomas handelt es sich um die Erbsünde im uneigentlichen, virtuellen Sinn, durch die bei der *animatio* die Seele angesteckt wird, woraus die Erbsünde im eigentlichen Sinn resultiere – genau diese Vorstellung von Erbsünde lege aber das Dogma zu Grunde.³⁹² Morgott fasst zusammen:

„Das Ergebnis dieser Erörterung ist: der hl. Thomas gebraucht in den angezogenen Äußerungen, worin er die unbefleckte Empfängniß der Gottesmutter zu läugnen scheint, die Grundbegriffe, welche bei diesem Geheimnisse in Frage kommen, in einem von der Kirchenlehre ganz verschiedenen Sinne; folglich stehen beide inhaltlich nicht im Gegensatz.“³⁹³

Die beiden Bedeutungen von *conceptio* lassen sich jedoch durch das bekannte Begriffspaar von aktiver und passiver Empfängnis verbinden, wobei die Beseelung als passive Empfängnis bezeichnet wird, die leibliche Zeugung aber als aktive Empfängnis. Letztere hat Thomas im Blick, wenn er von *conceptio* spricht, was etwa die Aussage „*caro Virginis concepta fuit in originali peccato*“³⁹⁴ bestätige, während das Dogma darunter die passive Empfängnis versteht.³⁹⁵

391 Morgott, Mariologie, 77; im Original gesperrt gedruckt.

392 Vgl. Morgott, Mariologie, 78–82.

393 Morgott, Mariologie, 82.

394 S.Th. III, q. 14, a. 3 ad 1 (ed. Leon. XI, 182).

395 Vgl. Morgott, Mariologie, 82f. Bei der ersten Verwendung dieser Begriffe ist Morgott jedoch eine Verwechslung unterlaufen; so schreibt er: „[D]ie kirchliche Entscheidung spricht von der aktiven – der englische Lehrer von der passiven Empfängniß“ (Morgott, Mariologie, 82). Dass es sich hierbei um eine echte Verwechslung und nicht um eine eigenständige Umdeutung der Terminologie handelt, erhellt aus dem Kontext der Stelle. Ott merkt dazu an: „Durch ein merkwürdiges Versehen (...) wurden in Morgotts Text die beiden Adjektive

Doch auch wenn die Befleckung des unbeseelten Fötus von der tatsächlichen Erbsünde sachlich verschieden ist, stehen die beiden im Verhältnis von Ursache und Wirkung, insofern sich die Seele bei ihrer Eingießung in den Fötus die Erbsünde notwendigerweise zuzieht: Vor der Beseelung liegt somit zwar nicht die Erbsünde im eigentlichen Sinn vor, wohl aber die Verpflichtung, sich jene auch tatsächlich zuzuziehen, das *debitum peccati*. Wenn Thomas also sagt: „Beata Virgo contraxit (...) originale peccatum“³⁹⁶, ist damit nicht die Erbsünde in formaler Hinsicht, sondern nur im Sinn des *debitum* gemeint, woraus sie sich die Erbsünde zugezogen hätte, wenn sie nicht bewahrt worden wäre.³⁹⁷ Zur Bestätigung verweist er auf die thomanische Verwendung des Wortes *contrahere*, das ein Verhältnis von Ursache und notwendiger Wirkung darstelle.³⁹⁸ So zog sich Maria wegen der Abstammung von Adam notwendigerweise die Sünde zu³⁹⁹ – allerdings nicht, so folgert Morgott, die Erbsünde im eigentlichen Sinn, sondern nur das *debitum*.⁴⁰⁰ Damit war nur Christus ohne Erbsünde – im Sinn des *debitum* –, da Maria dieses wie alle Menschen hatte, sodass sie erlösungsbedürftig war. Zwar lag bei ihr eine bewahrende Erlösung vor, doch genüge eine solche, um die allgemeine Erlösungsbedürftigkeit aufrechtzuerhalten – dies sei sogar eine besonders hohe Form der Erlösung.⁴⁰¹

Maria hatte nach Thomas also das *debitum peccati*, womit sie wie alle Menschen der Erlösung bedürftig war und sich die Erbschuld zugezogen hätte, wenn sie nicht im ersten Augenblick bewahrt worden wäre. Hat Thomas aber diese Bewahrung auch tatsächlich vertreten? Hierzu hält Morgott fest:

„Der englische Lehrer sagt wiederholt: die seligste Jungfrau wurde in der Erbsünde empfangen, aber nicht geboren; denn sie wurde noch im Mutter-schooße davon gereinigt, befreit und geheiligt.“⁴⁰²

Bei diesem Satz seien zwei Begriffe näher zu betrachten, zum einen „geboren werden“, zum anderen „gereinigt“ beziehungsweise „geheiligt“. Hinsichtlich des ersten Begriffs gilt es bei Thomas zu differenzieren: „[D]uplex est carnalis nativitas. Prima in utero (...). Secunda est nativitas ex utero“⁴⁰³.

„passiv‘ und ‚aktiv‘ vertauscht.“ (Ott, Professor Morgott, 243, FN 32); vgl. hierzu auch Bellesheim, Rezension (Morgott, Mariologie), 451 und Jeiler, Rezension (Morgott, Mariologie), 119.

396 S.Th. III, q. 27, a. 2 ad 2 (ed. Leon. XI, 290).

397 Vgl. Morgott, Mariologie, 83f.

398 Vgl. S.Th. III, q. 14, a. 3 co. (ed. Leon. XI, 182).

399 Vgl. Quodl. VI, q. 5, a. 1 co. (ed. Leon. XXV/2, 302).

400 Vgl. Morgott, Mariologie, 84, FN 1.

401 Vgl. Morgott, Mariologie, 85f.

402 Morgott, Mariologie, 87.

403 In IV Sent. d. 42, q. 1, a. 2 ad 1 (ed. Parma VII/2, 1050).

Während die zweitgenannte die gewöhnliche Geburt meint – Morgott geht hier nicht näher darauf ein –, versteht er unter der ersten, also der *nativitas in utero*, die *conceptio passiva*, in thomanischem Sprachgebrauch die *animatio*, also die Vollendung der Person bei der Beseelung. Ebendiese Geburt hat Thomas im Blick, wenn er sagt, Maria sei in der Erbsünde empfangen – im Sinn der *conceptio activa* –, nicht aber geboren; mit anderen Worten: Ihre Seele wurde bei ihrer Eingießung nicht befleckt. Was das Adjektiv „geheiligt“ betrifft, merkt Morgott an, dass dies keineswegs eine Entsündigung meinen müsse, da Jesus selbst von seiner Heiligung gesprochen hat (vgl. Joh 10,36), sodass eine vorausgehende Sünde hierfür nicht konstitutiv sein könne. Ähnliches gilt für die „Reinigung“, die ebenfalls nicht zwingend eine Befleckung voraussetze. Auf Maria angewandt bedeutet dies, dass die Bewahrung der Seele vor der Ansteckung durch das infolge der Abstammung von Adam vorliegende *debitum* genüge, um von einer Reinigung zu sprechen.⁴⁰⁴

Wann terminiert Thomas diese Heiligung Mariens? Denkbar sind zunächst zwei Optionen, nämlich vor und nach der Beseelung. Die erste scheidet aus, da zum einen eine Begnadung die Seele voraussetzt, zum anderen eine Bewahrung des Fötus vor dem *debitum* an sich undenkbar ist, da sie dann nicht erlöst worden wäre. Obwohl Thomas aber explizit betont, die Heiligung Mariens erfolge „post eius animationem“⁴⁰⁵, weist er dies, zumindest in der wörtlich naheliegenden Lesart, zurück: Der Schlüssel zum Verständnis liege in der Präposition *post*, die sowohl streng temporal als auch im Sinn einer rein logischen Abfolge bei zeitlicher Koinzidenz verstanden werden könne. Im ersten Fall ergibt sich zwischen Beseelung und Heiligung ein zeitlicher Abstand, im zweiten Fall koinzidieren dagegen beide im selben Augenblick, während die Differenz nur gedanklich vorhanden ist. Genau diese Lesart sei aber mit Blick auf die klar immakulistischen Passagen bei Thomas gefordert, da ihm sonst der Vorwurf der Inkonsistenz gemacht werden könnte.⁴⁰⁶

Hat aber Thomas nicht genau dies durch sein „*nec etiam in ipso instanti infusionis*“⁴⁰⁷ explizit ausgeschlossen?⁴⁰⁸ Hierzu erklärt Morgott, es sei Thomas nur darum gegangen, eine solche Heiligung abzulehnen, durch die

„sie in Kraft und Ansehung der ihr hiebei verliehenen Gnade von der Erbsünde, wie sie virtuell im Fötus ist vor der Beseelung (*pecc. virtuale*) oder

404 Vgl. Morgott, Mariologie, 86–89.

405 S.Th. III, q. 27, a. 2 co. (ed. Leon. XI, 290).

406 Vgl. Morgott, Mariologie, 90–92.

407 In III Sent. d. 3, q. 1, a. 1, qc. 2 co. (ed. Moos III, 99, 27).

408 Nachdem Morgott kurz zuvor in einer Fußnote die Streitigkeiten um die Authentizität der Stelle erörtert hatte (vgl. Morgott, Mariologie, 90f, FN 4), macht er hier mit einer lakonischen Einleitungsphrase – „Die Aechtheit dieser Stelle vorausgesetzt“ (Morgott, Mariologie, 92) – deutlich, dass er für diese Überlegungen durchaus eine gewisse Sympathie zeigt.

der Nothwendigkeit, der Erbschuld (pecc. formale) zu verfallen, befreit worden wäre.⁴⁰⁹

Im Hintergrund steht also das für Thomas unumstößliche Axiom der allgemeinen Erlösungsbedürftigkeit, aufgrunddessen Maria das *debitum peccati* haben musste. Die gegebene Stelle, die eine Heiligung bei der Eingießung ausschließt, kann also nur die Reinigung vom *debitum* meinen – dass diese abzulehnen ist, steht außer Frage; eine Bewahrung vor der Ansteckung der Seele bei ihrer Einschaffung sei davon aber unbenommen, da das *debitum* allein genügt, um die Erlösungsbedürftigkeit zu gewährleisten. Dies stimmt auch mit der Haltung des Aquinaten zur Feier des Festes überein:⁴¹⁰ Thomas lehne die Feier der *conceptio* ab, weil die fleischliche Empfängnis das *debitum* nach sich zieht; im Sinn einer *sanctificatio* könne sie dagegen gefeiert werden, da dann die Bewahrung vor der Ansteckung Gegenstand des Festes sei – dies ist aber in Morgotts Lesart der Augenblick der Beseelung.⁴¹¹

In einem knappen Fazit greift Morgott nochmal sein Ziel auf, die Darlegungen des Aquinaten mit der jüngst zum Dogma erhobenen Lehre vereinbar zu zeigen; legt man, so fasst er den Kern seines Ansatzes zusammen, das richtige Verständnis der zentralen Begriffe zu Grunde, ergibt sich kein Widerspruch zur kirchlichen Lehre. Sein Fazit zeigt in aller Klarheit die Überzeugtheit von seiner Darlegung:

„Daß ehemals viele Schüler und Ordensgenossen des englischen Lehrers, an die Oberfläche seiner Worte sich haltend, seinen glänzenden Namen auf die Fahne schrieben, unter der sie das große Privilegium der Gottesmutter bekämpften, beweist nichts gegen die gegebene Erklärung; denn ebensoviele andere und gerade die besten Ausleger, die am tiefsten in den Geist seiner Gesamtlehre eingedrungen sind, haben die gegnerische Deutung als eine auf falschen Voraussetzungen beruhende Mißdeutung erkannt und gezeigt, daß die unbefleckte Empfängnis wie die Kirche sie heute lehrt weit entfernt von dem Engel der Schule geläugnet zu werden, vielmehr seinen Principien vollkommen entspricht, ja von ihnen geradezu gefordert wird.“⁴¹²

Bemerkenswert ist vor allem der Schlusssatz, der zeigt, dass Morgott bei aller Beteuerung, nur die Widerspruchsfreiheit des Aquinaten zum Dogma aufzuweisen, letztlich doch davon ausging, dass Thomas wenigstens in „sei-

409 Morgott, Mariologie, 92.

410 Vgl. hierzu etwa S.Th. III, q. 27, a. 2 ad 3 (ed. Leon. XI, 290) und Quodl. VI, q. 5, a. 1 co. (ed. Leon. XXV/2, 302).

411 Vgl. Morgott, Mariologie, 92–94.

412 Morgott, Mariologie, 95.

nen Principien“, also dem abstrahierten Kern seiner Lehre, die Unbefleckte Empfängnis vertreten habe.⁴¹³

3.3.3 Kritik und Rezeption der Lehre Morgotts

3.3.3.1 Die Rezensionen zu Morgotts Mariologie

Wie bereits erwähnt war die Resonanz auf Morgotts Schrift enorm; Interesse weckte vor allem die These zur Unbefleckten Empfängnis, die auch in den meisten Rezensionen den größten Raum einnimmt. Bevor auf die Besprechungen eingegangen wird, die eine inhaltliche Auseinandersetzung damit vornehmen, seien der Vollständigkeit halber jene genannt, die diese These nur am Rand nennen oder sie sogar übergehen und daher von geringem systematischem Ertrag sind.

Hierzu gehört die Besprechung⁴¹⁴ von Franz Xaver Schöberl (1826–1899)⁴¹⁵, der die Lehre unter mehreren Punkten lediglich nennt – der Zielsetzung des „Führers durch die katechetische Literatur“ folgend ist sein Schwerpunkt jedoch eher pastoraler Art. Entsprechend verortet er den Nutzen der Schrift primär in der Seelsorge, die wissenschaftlich-theologische Dimension spielt für ihn keine Rolle.⁴¹⁶

Ebenfalls lakonisch-knapp zeigt sich eine niederländische Besprechung⁴¹⁷ in „De wetenschappelijke Nederlander“. Der Rezensent stellt darin Morgotts Buch kurz vor, geht auf die These zur Unbefleckten Empfängnis aber nicht ein.⁴¹⁸

413 Vgl. Morgott, *Mariologie*, 94f.

414 Schöberl, [Franz Xaver]: Rezension zu: Morgott, Franz: *Die Mariologie des heil. Thomas von Aquin*. Freiburg i. Br. 1878. In: *Führer durch die katechetische Literatur*. Monats-Beilage zu den katechetischen Blättern 4 (1878), Sp. 13f.

415 Franz Xaver Schöberl war nach diversen Einsätzen in der Pastoral von 1857–1892 Pfarrer in Laibstadt; 1892 erfolgte die Wahl ins Eichstätter Domkapitel, 1893 die Ernennung zum Generalvikar (vgl. Pruner, *Nekrolog Schöberl*, 25–27); vgl. auch Buchner, *Mortuarium sacerdotum*, 129, Eintrag vom 25. Dezember und Strötz, *Das Eichstätter Domkapitel*, 255f sowie ders., *Franz Leopold Freiherr von Leonrod*, 71, FN 431 sowie 388f. Morgott und Schöberl waren freundschaftlich verbunden, wie aus zahlreichen persönlichen Briefen hervorgeht. Lebhaften Ausdruck erfährt das enge Verhältnis in den freundschaftlichen Schlusswendungen, wie etwa „In aller Liebe und Verehrung Dein ergebenster Fr. Schöberl“ (Schöberl an Morgott, 26. Dezember 1880 (UBEI, NI Morgott)), ähnlich in den Briefen vom 27. März 1881 (UBEI, NI Morgott) oder vom 31. Mai 1881 (UBEI, NI Morgott)).

416 Vgl. Schöberl, *Rezension (Morgott, Mariologie)*, 13f.

417 R.: *Mariologie de St. Thomas d’Aquin*. Rezension zu: Morgott, Franz: *La doctrine sur la vierge Marie, ou Mariologie de St. Thomas d’Aquin, par Mgr. L[aurant] C[asimir] Bourguard [sic!], prof. à l’université catholique d’Angers*. In: *De Wetenschappelijke Nederlander* 2 (1882), S. 25.

418 Vgl. R., *Rezension (Morgott, Mariologie)*, 25.

Im Unterschied dazu nennt die Rezension⁴¹⁹, die 1879 anonym im „Katholik“ erschien, diese These zumindest, jedoch ohne echte Auseinandersetzung damit. Stattdessen wird das einschlägige Kapitel nur paraphrasiert; über die Hälfte des Raumes nimmt dabei ein wörtliches, jedoch unkommentiertes Zitat aus dem einschlägigen Kapitel ein.⁴²⁰

In eine ähnliche Richtung, wenn auch knapper in der Darstellung, geht eine im „Kölner Pastoralblatt“ abgedruckte Besprechung⁴²¹, die sich ebenfalls darauf beschränkt, die einschlägige These zu nennen, ohne sich inhaltlich mit ihr auseinanderzusetzen.⁴²²

Interessant ist die Rezension⁴²³ Ferdinand Kattenbuschs (1851–1935)⁴²⁴, der nach allgemeinen Vorbemerkungen zum Werk das Kapitel zur Unbefleckten Empfängnis herausgreift und die zentralen Inhalte darstellt, aber nicht näher bewertet. Die Besonderheit der Rezension liegt im Publikationsorgan, der „Theologischen Literaturzeitung“, einer protestantischen Rezensionszeitschrift,⁴²⁵ insofern der Abdruck darin das Interesse, das Morgotts Werk auch jenseits der katholischen Theologie hervorrief, zeigt. Die Schwerpunktsetzung des Rezensenten, selbst protestantischer Theologe,⁴²⁶ auf die Unbefleckte Empfängnis liegt somit nicht in der Sprengkraft der These Morgotts für die katholische Theologie, sondern im Interesse für den Leserkreis der Zeitschrift.⁴²⁷ Hierzu Kattenbusch:

„Vielleicht verargt der Verf. es mir, daß ich nur ein Capitel seiner Schrift hier zur Sprache gebracht. Es geschah, weil ich nur darin für protestantische Theologen ein Interesse erkennen konnte. Die Mariologie des Thomas ist durch und durch scholastisch, ohne daß das religiöse Interesse, welches in der Lehre über die Jungfrau auf Seiten der römischen Kirche waltet, greifbar würde. So mochte ich nur über das referiren, was an der Theorie des englischen Meisters wenigstens von speciellerem geschichtlichem Belang ist.“⁴²⁸

419 N.N.: Rezension zu: Morgott, Franz: Die Mariologie des heiligen Thomas von Aquin. Freiburg i. Br. 1878. In: Kath. 59 (1879), S. 324–327.

420 Vgl. N.N., Rezension (Morgott, Mariologie), 324–327.

421 N.N.: Literarische Notizen. In: PBI(K) 12 (1878), S. 119f.

422 Vgl. N.N., Literarische Notizen, 120.

423 Kattenbusch, Ferd[inand]: Rezension zu: Morgott, Franz: Die Mariologie des heiligen Thomas von Aquin. Freiburg i. Br. 1878. In: ThLZ 4 (1879), Sp. 35f.

424 Ferdinand Kattenbusch lehrte Systematische Theologie in Gießen, Göttingen und Halle (vgl. Striet, Art. Kattenbusch, 1374).

425 Vgl. Karpp, Theologische Literaturzeitung, 3f.

426 Vgl. von Kloeden, Art. Kattenbusch, 1239f.

427 Vgl. Kattenbusch, Rezension (Morgott, Mariologie), 35f.

428 Kattenbusch, Rezension (Morgott, Mariologie), 36.

Auf eine echte kritische Auseinandersetzung verzichtet auch die von Antoine Dupont (1836–1917)⁴²⁹ für die „Revue des sciences ecclésiastiques“ verfasste Besprechung⁴³⁰. Nach einem Blick über den Aufbau des Buches verweist er auf den nüchternen Stil der mariologischen Partien im Werk des Aquinaten: Trotz seiner Marienverehrung habe dieser seine poetischen Fähigkeiten, die er in den eucharistischen Hymnen unter Beweis stellte, nicht auch hier zum Einsatz gebracht. Schließlich kommt er auf die zentrale Passage aus Morgotts Buch zu sprechen. Die Gegenüberstellung von Abschnitten die für und gegen eine Harmonie zwischen Thomas und dem Dogma sprechen, werde von Morgott in zufriedenstellender Weise erklärt, „qui dissipe tout doute et toute difficulté“⁴³¹: Durch die analoge Verwendung des Begriffs der *conceptio*, worunter die Kirche die *conceptio passiva* versteht, während Thomas diese im Sinn der *conceptio activa* nimmt, verbleibe der Widerspruch auf der rein sprachlichen Ebene, während inhaltlich kein Gegensatz bestehe. Insgesamt bilde Morgotts Schrift eine zuverlässige Zusammenfassung der mariologischen Lehre des Aquinaten und könne so gerade dem Klerus als Quelle für die Verkündigung wärmstens empfohlen werden.⁴³²

Nach diesen Rezensionen, die aus verschiedenen Gründen keine echte Auseinandersetzung mit der Kernthese vornehmen, sei der Blick im Folgenden auf jene Besprechungen gerichtet, in denen sich auch eine inhaltliche Diskussion findet. Während die erste hiervon nicht nur die These selbst, sondern auch das ganze Werk scharf kritisiert, beschränken sich die beiden folgenden Rezensionen darauf, Morgotts Harmonisierungsversuch argumentativ zurückzuweisen, nicht ohne zugleich auch positive Aspekte der Schrift hervorzuheben. Ein dritter Autor schließlich nimmt eine etwas vermittelnde Haltung ein.

Nicht nur in inhaltlicher Hinsicht am deutlichsten, sondern auch dem Umfang nach am ausführlichsten unter den unmittelbaren Auseinandersetzungen mit Morgotts Schrift ist die in der „Theologischen Quartalschrift“ erschienene Rezension⁴³³ des Tübingers Karl Knittel (1846–1879)⁴³⁴. Ausführlicher als die folgenden Autoren analysiert er das Werk, indem er auch auf die übrigen

429 Antoine Dupont lehrte zunächst Philosophie, später Dogmatik in Löwen, wo er dem Neothomismus zum Durchbruch verhalf (vgl. Kenis, *The Louvain faculty*, 405f).

430 Dupont, A[ntoine]: Rezension zu: Morgott, F.: *La Sainte Vierge Marie, d'après la doctrine de S. Thomas*. In: RSE 38 (1878), S. 474–477.

431 Dupont, Rezension (Morgott, *La Sainte Vierge Marie*), 477.

432 Vgl. Dupont, Rezension (Morgott, *La Sainte Vierge Marie*), 475–477.

433 Knittel, [Karl]: Rezension zu: Morgott, Franz: *Die Mariologie des hl. Thomas von Aquin*. Freiburg i. Br. 1878. In: ThQ 61 (1879), S. 500–508.

434 Karl Knittel lehrte in Tübingen Dogmatik und Apologetik, bisweilen in Vertretung von Johann Ev. Kuhn (vgl. Neher, *Personalkatalog*, 178f); vgl. hierzu auch May, *Mit Katholiken zu besetzende Professuren*, 508.

Kapitel eingeht. Dort behandelt er allerdings nur diese, da ihn die These zur Unbefleckten Empfängnis so sehr beschäftigt zu haben scheint, dass er sich veranlasst sah, darüber einen separaten Artikel⁴³⁵ zu verfassen, der wegen der Nähe zu dieser Besprechung im Folgenden behandelt wird, ja, hier sogar ungleich interessanter ist als die primär das übrige Werk betreffende Rezension.⁴³⁶ Am Ergebnis dieser speziellen Untersuchung lässt er aber bereits in seiner Besprechung keinen Zweifel aufkommen: „Auch bezüglich der Lehre des hl. Thomas über die Empfängniß Mariens ist dem Verf. der Wunsch der Vater des Gedankens geworden.“⁴³⁷

Neben der Ausführlichkeit von Knittels Besprechung fällt auch ihr scharfer Ton auf, mit dem er nicht nur die bekannte These, sondern auch Sprache und Stil kritisiert und sogar die Wissenschaftlichkeit der Schrift bezweifelt – die Tübinger Abneigung gegen die Neuscholastik zeigt sich in aller Deutlichkeit: Morgotts Gedanken zur Mutterschaft Mariens bezeichnet er als „gleich überflüssig wie ermüdend“⁴³⁸, der ganzen Darstellung attestiert er „große Gefühlswärme“⁴³⁹ und zieht sie einer „Vermischung theoretischer und praktischer, wissenschaftlicher und erbaulicher Zwecke“⁴⁴⁰, was er eingehend an verschiedenen Stellen zu belegen sucht. Trotz seiner abschließenden Mutmaßung, die Schrift könne zur Erbauung und als Anregung für Predigten gute Dienste leisten,⁴⁴¹ bleibt sein Urteil verheerend:

„Unsern bisherigen Ausführungen zufolge können wir allerdings nicht zugeben, daß es unserm Verf. in allweg gelungen, wie ‚in möglichster Vollständigkeit‘ so auch ‚in objectiver Treue‘ die Lehre des hl. Thomas wiederzugeben.“⁴⁴²

Wie angedeutet soll aber vor allem die in einen eigenen Artikel ausgelagerte Behandlung der These Morgotts zur Unbefleckten Empfängnis in den Blick genommen und in den groben Gedankengängen nachgezeichnet werden. Die Ausgangslage bildet die in seinen Augen eindeutige und nahezu allgemein akzeptierte Ablehnung der Unbefleckten Empfängnis durch den Aquinaten, die jedoch immer wieder auch hinterfragt wurde, so jetzt auch von Morgott. Knittel paraphrasiert im Folgenden kommentierend Morgotts Werk:

435 Knittel, [Karl]: Die Lehre des hl. Thomas über die Befreiung Mariens von der Erbsünde. In: ThQ 61 (1879), S. 355–401. Vgl. hierzu auch Schanz, Rezension (Többe, Die Stellung des hl. Thomas von Aquin), 146f.

436 Vgl. Knittel, Rezension (Morgott, Mariologie), 500–507.

437 Knittel, Rezension (Morgott, Mariologie), 507.

438 Knittel, Rezension (Morgott, Mariologie), 501.

439 Knittel, Rezension (Morgott, Mariologie), 502.

440 Knittel, Rezension (Morgott, Mariologie), 502.

441 Vgl. Knittel, Rezension (Morgott, Mariologie), 501–508.

442 Knittel, Rezension (Morgott, Mariologie), 508.

Zunächst kritisiert er dessen Schluss auf eine immaculistische Haltung des Aquinaten ausgehend von den Stellen aus dem ersten Buch des Sentenzenkommentars: Zur ersten Stelle, in der Thomas von einer „*depuratio ab omni peccato*“⁴⁴³ spricht und aus der Morgott die Freiheit vom *peccatum originale* und *actuale* folgert, merkt Knittel an: „Ein ohne Zweifel sehr scharfsinniger Schluß, nur schade, daß ihn der hl. Thomas nicht selber gezogen hat.“⁴⁴⁴ Zwar sei er möglich, aber keineswegs zwingend. Zudem dürfe diese Stelle nicht überbewertet werden: Da Thomas hier nur am Rande von der Heiligung Mariens handle, warnt Knittel vor einer Überinterpretation, zumal mit Blick auf die Passagen, in denen er sich explizit mit dieser Thematik auseinandersetzt. Auch die andere Stelle, in der er Maria als „*a peccato originali et actuali immunis*“⁴⁴⁵ bezeichnet, sei nicht zwingend so auszulegen, wie Morgott es tut, auch wenn es, wie Knittel eingesteht, die zunächst naheliegendere Lesart wäre. Für ein stimmiges Gesamtverständnis besteht er aber trotzdem darauf, diese nicht eindeutigen Stellen möglichst im Sinn der unzweifelhaften Stellen auszulegen; um den Vorwurf einer Sinnesänderung des Aquinaten vorzubeugen, verweist Knittel explizit darauf, dass sich solche Stellen auch im Verlaufe des Sentenzenkommentars finden. Dies gelte auch für die Interpretation des *immunis*, bei dem die von Morgott angewandte Lesart keineswegs die einzig mögliche sei.⁴⁴⁶ Doch auch den das Zitat Anselms zugrundelegenden, beide Stellen einenden Argumentationsgang weist Knittel zurück: Zum einen ist die Schlussfolgerung Morgotts, wonach eine Befreiung Mariens im ersten Augenblick nötig gewesen sei, da andernfalls ein höheres Geschöpf denkbar gewesen wäre, hinfällig; denn selbst in diesem Fall wäre wiederum eine Steigerung denkbar, etwa ein Wesen, das dieses Gnadenprivilegs gar nicht erst bedürft hätte. Zum anderen habe Thomas dies selbst zurückgewiesen, wenn er festhalte, dass eine absolute Freiheit von der Erbsünde aufgrund der allgemeinen Erlösungsbedürftigkeit nicht habe sein können, weshalb Maria sich die Sünde notwendig zuziehen musste.⁴⁴⁷ Die Beweiskraft der beiden Stellen aus dem Sentenzenkommentar, an denen Morgott seine weiteren Gedanken knüpfte, sei also deutlich geringer als von ihm dargestellt.⁴⁴⁸

Daneben erachtet Knittel auch das Gewicht der von Morgott, wenn auch nur am Rand, herangezogenen „*Expositio super Salutationem Angelicam*“ für marginal: Zwar möchte er die textkritischen Fragen nicht beantworten,

443 In I Sent. d. 17, q. 2, a. 4 ad 3 (ed. Mandonnet I, 424).

444 Knittel, Lehre des hl. Thomas, 363.

445 In I Sent. d. 44, q. 1, a. 3 ad 3 (ed. Mandonnet I, 1023).

446 Hierzu verweist Knittel auf die in seinen Augen klar makulistische Stelle S.Th. III, q. 27, a. 2 ad 2 (ed. Leon. XI, 290).

447 Vgl. etwa S.Th. III, q. 27, a. 2 ad 2 (ed. Leon. XI, 290).

448 Vgl. Knittel, Lehre des hl. Thomas, 359–369.

Morgotts Lesart könne aber mit Verweis auf den Gesamtkontext der Schrift, der der allgemeinen Lehre des Aquinaten entspricht, als „unächt es Einschiesel“⁴⁴⁹ zurückgewiesen werden.⁴⁵⁰

Und so fasst Knittel, nachdem er noch weitere umstrittene, von Morgott gar nicht herangezogene Stellen als unauthentisch zurückgewiesen hat,⁴⁵¹ die Passagen, die für eine immaculistische Haltung des Aquinaten sprechen, zusammen:

„wenn wir recht geurtheilt, bleiben aus der überhaupt geringfügigen Anzahl derselben kaum zwei übrig, die auf den ersten Blick wenigstens mit einem Schein von Beweiskraft citirt werden können.“⁴⁵²

Dem gegenüber stehe eine ungleich größere „Wolke von Zeugnissen“⁴⁵³, die eine Differenz zwischen Thomas und dem Dogma nahelegen; hierzu referiert er unter Bezug auf die einschlägigen Stellen kursorisch die bekannte klassisch-makulistische Lehre. Um diese auf den ersten Blick klar makulistisch erscheinenden Passagen mit den als immaculistisch nachgewiesenen Passagen zu vereinbaren, verweise Morgott auf die Differenzierung von *conceptio activa* und *passiva*, wovon er die Verschiedenheit der Subjekte bei Thomas und im Dogma und das daraus resultierende analoge Verständnis der Erbsünde im bloß virtuellen beziehungsweise formalen Sinn ableitet. So versuche Morgott nachzuweisen, dass Maria zum einen der Erlösung bedürftig war, da sie das *debitum peccati* hatte, zugleich aber nie mit der Erbsünde im eigentlichen Sinn angesteckt war.⁴⁵⁴

Dagegen bringt Knittel drei Einwände vor: Zuerst verweist er auf die Stelle, in der Thomas explizit die Ansteckung der Seele für die Erlösungsbedürftigkeit einfordert: „[S]i nunquam anima Beatæ Virginis fuisset contagio originalis peccati inquinata, hoc derogaret dignitati Christi“⁴⁵⁵. Anders als von Morgott gefordert genüge also nicht das aus der fleischlichen Empfängnis stammende *debitum peccati*, vielmehr sei die Ansteckung der Seele von Thomas explizit gefordert. Sodann gesteht Knittel ein, dass sich die Unterscheidung von Erbsünde im eigentlichen und im uneigentlichen Sinn zwar bei Thomas finde, aber niemals im Kontext der Frage nach der Verhaftetheit

449 Knittel, Lehre des hl. Thomas, 371.

450 Vgl. Knittel, Lehre des hl. Thomas, 369–371.

451 Vgl. Knittel, Lehre des hl. Thomas, 371–373; es handelt sich um Stellen aus den Kommentaren des Aquinaten zum Galater- und zum Römerbrief.

452 Knittel, Lehre des hl. Thomas, 373.

453 Knittel, Lehre des hl. Thomas, 374.

454 Vgl. Knittel, Lehre des hl. Thomas, 374–378.

455 S.Th. III, q. 27, a. 2 ad 2 (ed. Leon. XI, 290); ebenso wären, so Thomas, nicht alle Menschen erlöst, „si alia anima inveniretur quæ nunquam originali macula infecta fuisset“ (In III Sent. d. 3, q. 1, a. 1, qc. 2 co. (ed. Moos III, 99, 27)).

Mariens in der Erbsünde. Und drittens merkt er an, dass der von Morgott gezogene Schluss, Maria hätte sich wegen des *debitum peccati* die Erbsünde zuziehen müssen, sei aber bei der Beseelung davor bewahrt worden, von Thomas nicht gezogen wurde; vielmehr folgere dieser, sie habe sich die Erbsünde auch tatsächlich zugezogen:

„M. interpretirt den Satz des hl. Thomas: *Beata Virgo originale peccatum contraxit scilicet debitum peccati, non vero peccatum in actu*, der hl. Thomas selbst gibt diese Erklärung nicht und nirgends, wie ausführlich er sich auch in einigen Artikeln über die in Rede stehende Frage ausgesprochen hat.“⁴⁵⁶

Da einem Denker wie Thomas eine „so geschraubte, fast nothwendig mißverständliche der steten Erklärung bedrängte Ausdrucksweise“⁴⁵⁷ nicht unterstellt werden dürfe, sei Morgotts Lesart zurückzuweisen.⁴⁵⁸

In Abgrenzungen von solchen Mutmaßungen möchte Knittel die Lehre darstellen, wie sie sich explizit bei Thomas findet. Die Ausgangslage bildet dabei eine aus mehreren Schriften des Aquinaten gewonnene Zusammenfassung seiner Lehre, die er ausdrücklich von Morgott übernimmt:

„Der englische Lehrer sagt wiederholt: die seligste Jungfrau wurde in der Erbsünde empfangen, aber nicht geboren; denn sie wurde noch im Mutter-schooße davon gereinigt, befreit und geheiligt.“⁴⁵⁹

Wann aber, so fragt Knittel, fand diese Reinigung statt? Im Sinn des Dogmas wäre eine Heiligung weder vor noch nach der Beseelung zu erwarten, sondern bei der Beseelung selbst, während Thomas die Heiligung nicht nur explizit „*post (...) animationem*“⁴⁶⁰ terminiere, sondern auch klar die Heiligung „*ante animationem*“⁴⁶¹ und „*in ipso instanti infusionis*“⁴⁶² ablehne.⁴⁶³

Von den beiden Strategien, mit denen nach Morgott dennoch die Übereinstimmung von Thomas mit dem Dogma aufgezeigt werden kann, hatte dieser den textkritischen Ansatz abgelehnt und sich eingehender mit dem inhaltlichen Ansatz beschäftigt; die dabei zentrale Differenzierung der Präposition *post* weist Knittel jedoch zurück:

456 Knittel, Lehre des hl. Thomas, 382.

457 Knittel, Lehre des hl. Thomas, 382.

458 Vgl. Knittel, Lehre des hl. Thomas, 379–382.

459 Morgott, Mariologie, 87; vgl. das Zitat bei Knittel, Lehre des hl. Thomas, 383.

460 S.Th. III, q. 27, a. 2 co. (ed. Leon. XI, 290); vgl. auch S.Th. III, q. 27, a. 2 s.c. (ed. Leon. XI, 290) und Comp. I, 224 (ed. Leon. XLII, 175).

461 S.Th. III, q. 27, a. 2 co. (ed. Leon. XI, 290), vgl. auch In III Sent., d. 3, q. 1, a. 1, qc. 2 co. (ed. Moos III, 99, 27).

462 In III Sent. d. 3, q. 1, a. 1, qc. 2 co. (ed. Moos III, 99, 27).

463 Vgl. Knittel, Lehre des hl. Thomas, 382–386.

„Diese Unterscheidung macht dem Scharfsinn des Verf. oder vielmehr eines seiner Vorgänger alle Ehre, schade, daß sie vom hl. Thomas selbst nie und nirgends gemacht, oder auch nur angedeutet ist.“⁴⁶⁴

Zur Widerlegung von Morgotts Ansatz und der „Begründung dieses Meister- und Musterstücks eines advokatischen Interpretationsscharfsinns“⁴⁶⁵ will Knittel zeigen, dass Thomas zum einen von einer wirklichen Befleckung der Seele Mariens ausgeht, zum anderen dass die Reinigung zu einem auch wirklich temporal nach der Beseelung zu verortenden Zeitpunkt anzusetzen ist. Ersteres geht aus der bereits zitierten Stelle hervor, wonach die Seele mit der Erbsünde in Kontakt gewesen sein müsse, da Maria sonst nicht erlöst worden wäre.⁴⁶⁶ Genau diese allgemeine Erlöserschaft Christi wäre aber nicht gegeben, wenn auch nur ein Mensch davon ausgenommen wäre⁴⁶⁷ – Maria musste also eine gewisse Zeit in der Erbsünde gewesen sein.⁴⁶⁸

Dass der Aquinate eine Reinigung Mariens aber in einem wirklich temporalen Verständnis nach der Beseelung vertreten habe, sieht Knittel durch mehrere Argumente gestützt: So hinterfrage auch niemand, ob Thomas, wenn er die Heiligung vor der Beseelung ablehnt,⁴⁶⁹ ein temporales Verständnis zugrundelege. Ein zweites Argument leitet Knittel aus dem Sentenzenkommentar ab: Maria, so wirft Thomas dort ein, hätte eine höhere Heiligkeit gehabt, wenn ihre Seele nie die Erbsünde gehabt hätte, als wenn dies eine zeitlang der Fall gewesen wäre.⁴⁷⁰ Aus den bekannten Gründen weist Thomas diesen Einwand zurück: Eine solche Reinheit gebühre nur Christus.⁴⁷¹ Knittel zieht daraus aber den Umkehrschluss: Wenn dieser Einwand abgelehnt werde, folge daraus – positiv formuliert –, dass Maria eine gewisse Zeit in der Erbsünde war. So wird auch verständlich, warum sich Thomas gegen die Feier des Festes ausgesprochen hat: Da nicht klar sei, wieviel Zeit bis zur Heiligung vergangen war, sei ein sinnvoller Termin nicht auszumachen. Damit ist aber eine echte Zeitspanne zwischen Empfängnis und Heiligung anzusetzen, das *post* also temporal zu verstehen.⁴⁷²

Für das ausführlichste Argument gegen Morgotts Lesart greift Knittel auf die mehrfach von Thomas bemühte Parallele zwischen Maria auf der einen Seite und Johannes dem Täufer und Jeremia auf der anderen Seite zurück.

464 Knittel, Lehre des hl. Thomas, 388.

465 Knittel, Lehre des hl. Thomas, 389.

466 Vgl. S.Th. III, q. 27, a. 2 ad 2 (ed. Leon. XI, 290).

467 Vgl. In III Sent. d. 3, q. 1, a. 1, qc. 2 co. (ed. Moos III, 99, 27).

468 Vgl. Knittel, Lehre des hl. Thomas, 386–391.

469 Vgl. In III Sent., d. 3, q. 1, a. 1, qc. 2 co. (ed. Moos III, 99, 27).

470 Vgl. In III Sent., d. 3, q. 1, a. 1, qc. 2 arg. 3 (ed. Moos III, 96, 16).

471 Vgl. In III Sent., d. 3, q. 1, a. 1, qc. 2 ad 3 (ed. Moos III, 100, 30).

472 Vgl. Knittel, Lehre des hl. Thomas, 391–393.

Wenn nämlich diese *in utero* geheiligt wurden, dann, so Thomas, umso mehr – „multo magis“⁴⁷³ – auch Maria. Strittig ist dabei jedoch die Auslegung des „multo magis“: Während Morgott darin einen größeren Umfang des Privilegs und so letztlich einen Anhaltspunkt für die Lehre der Unbefleckten Empfängnis sehen will, deutet Knittel die Wendung nur als Verstärkung: „[Es] mußte derselbe Gnadenvorzug auch Maria nur um so viel mehr zu theil werden.“⁴⁷⁴ Auch andere von Morgott herangezogene Stellen, die von einer „amplior sanctificatio“⁴⁷⁵ sprechen, meinen keine Bewahrung statt einer Reinigung nach vorheriger Ansteckung, sondern bezögen sich auf das Verhältnis Mariens zur persönlichen Sünde.⁴⁷⁶ Hinsichtlich der Erbsünde wurden also alle drei in gleicher Weise *in utero* geheiligt, die Differenz liege nur im Verhältnis zur persönlichen Sünde. Gestützt sieht Knittel dies durch zwei Aussagen von Thomas: So stellt dieser die Frage, ob Maria, um als Mutter Jesu in einzigartiger Weise geheiligt zu sein, nicht von den anderen, die *in utero* geheiligt wurden, abgesetzt sein müsse, indem sie gänzlich frei von der Erbsünde war.⁴⁷⁷ Dies lehnt er jedoch ab, da sie sonst der Erlösung nicht bedürft hätte; von Jeremia und Johannes unterscheide sie sich aber durch die Freiheit auch von der lässlichen Sünde.⁴⁷⁸ Und an anderer Stelle lehnt Thomas es mit Blick auf Jeremia und den Täufer ab, die Heiligung *in utero* Maria allein zuzusprechen.⁴⁷⁹ Zwar wurde ihr eine besondere Heiligung zuteil, aber nicht bezüglich der Erbsünde, sondern nur hinsichtlich der lässlichen Sünde.⁴⁸⁰ Somit steht außer Frage, dass Thomas, anders als von Morgott gelehrt, von einer echten zeitlichen Verhaftetheit Mariens in der Erbsünde und einer erst dann folgenden Reinigung *in utero* ausgeht.⁴⁸¹

Überhaupt, so merkt Knittel abschließend an, sei eine solche gekünstelte Verteidigung gar nicht nötig, ja, dem Aquinaten völlig unangemessen:

„Einer rabulistischen Vertheidigung des großen Meisters der Scholastik bedarf es nicht, der Ruhm seiner Wissenschaft, seiner kindlich gläubigen Gesinnung bleibt völlig ungeschmälert, auch wenn er einmal der menschlichen Irrthumsfähigkeit seinen Tribut gezollt hat.“⁴⁸²

473 In III Sent., d. 3, q. 1, a. 1, qc. 3 co. (ed. Moos III, 101, 34).

474 Knittel, Lehre des hl. Thomas, 395.

475 S.Th. III, q. 27, a. 6 ad 1 (ed. Leon. XI, 299).

476 Vgl. S.Th. III, q. 27, a. 6 ad 1 (ed. Leon. XI, 299); in gleicher Weise Comp. I, 224 (ed. Leon. XLII, 175).

477 Vgl. Quodl. VI, q. 5, a. 1 arg. un. (ed. Leon. XXV/2, 302).

478 Vgl. Quodl. VI, q. 5, a. 1 co. (ed. Leon. XXV/2, 302).

479 Vgl. S.Th. III, q. 27, a. 6 ad 1 (ed. Leon. XI, 299).

480 Vgl. S.Th. III, q. 27, a. 6 co. (ed. Leon. XI, 299).

481 Vgl. Knittel, Lehre des hl. Thomas, 393–398.

482 Knittel, Lehre des hl. Thomas, 399f; vgl. hierzu auch Knittel, Lehre des hl. Thomas, 356.

Zumal, so Knittel, der Graben zwischen Thomas und dem Dogma nicht allzu groß ist, da die von Thomas gesetzten Prämissen, wie die Erlösungsbedürftigkeit aller Menschen oder die Forderung nach einer möglichst hohen Heiligkeit Mariens, durch die Definition des Lehramtes unangetastet seien – ein Unterschied bleibt jedoch:

„Aber etwas anderes ist es [...], ob Thomas diese seine Voraussetzungen in der gedachten Weise verwendet und die denselben objective innewohnenden Folgerungen auch wirklich gezogen hat.“⁴⁸³

Dies war bei Thomas aber nicht der Fall. Zwar näherte er sich in seinen Prämissen der unlängst vorgenommenen Definition an; den entscheidenden Schritt zu dieser Lehre habe er aber zweifellos nicht vollzogen.⁴⁸⁴

Wie eingangs erwähnt gibt es neben Knittel drei weitere Besprechungen, wovon die ersten beiden bei leicht variierender Schwerpunktsetzung einem ähnlichen Schema folgen: Nach Lob für Morgott und sein Werk folgt eine ausführliche Auseinandersetzung mit dem Kapitel zur Unbefleckten Empfängnis; Morgotts Ansinnen findet dabei Anerkennung, die These selbst wird aber nicht akzeptiert. Insgesamt wird die Schrift aber dennoch den Lesern empfohlen. Gerade in ihrem wohlwollenden Ton, aber auch im Bemühen, einzelne Aspekte positiv hervorzukehren, setzen sie sich somit von Knittels durchgehend negativ gehaltener Besprechung ab.

Ignatius Jeiler (1823–1904)⁴⁸⁵ etwa gibt zu Beginn seiner Rezension⁴⁸⁶ einen Überblick über den gesamten Aufbau von Morgotts „sehr zu empfehlenden Schrift“⁴⁸⁷, in der dieser die wesentlichen Aussagen des Aquinaten zur Mariologie zusammengetragen habe, und spart nicht mit Anerkennung für deren Verfasser:

„Was der englische Lehrer über diese Punkte hat, ist freilich dem Umfange nach nicht eben viel, aber dem Inhalte nach reichhaltig. Daß dieses vollständig u. mit Verständniß gesammelt ist, dafür bürgt schon der Name des Verfassers.“⁴⁸⁸

Anschließend widmet er Morgotts Kapitel zur Unbefleckten Empfängnis einer näheren Betrachtung, indem er zunächst dessen Argumentation nachzeichnet. Während Jeiler die terminologische Differenz zwischen Thomas

483 Knittel, *Lehre des hl. Thomas*, 400f.

484 Vgl. Knittel, *Lehre des hl. Thomas*, 400f.

485 Ignatius Jeiler, OFM, war ab 1879 Theologieprofessor in Quaracchi und ab 1882 ebenda Leiter der kritischen Bonaventura-Ausgabe (vgl. Lang, Art. Jeiler, 767).

486 Jeiler, Ignatius: Rezension zu: Morgott, Franz: *die Mariologie des hl. Thomas v. Aquin*. Freiburg i. Br. 1878. In: *LitHw* 18 (1879), H. 4, Sp. 115–119.

487 Jeiler, Rezension (Morgott, Mariologie), 115f.

488 Jeiler, Rezension (Morgott, Mariologie), 117.

und dem Dogma noch zu akzeptieren vermag, begegnet er etwa der Interpretation des *post* im Sinn einer nur logischen Ordnung bei temporaler Gleichzeitigkeit mit Skepsis – stößt sich aber vor allem an einer ganz bestimmten Stelle bei Thomas:

„Wir bewundern den Scharfsinn, der hierin entwickelt ist, müssen aber gestehen, daß wir bis heute noch nicht über die schwierige Stelle Sum. III, q. 27, a. 2 hinwegkommen können.“⁴⁸⁹

Er spielt dabei auf die Passage an, in der Thomas explizit die Ansteckung der Seele als Voraussetzung für die Erlösungsbedürftigkeit nennt.⁴⁹⁰ Diese genügt in Jeilers Augen, um Morgotts Lesart, wonach das *debitum peccati* hierfür bereits ausreiche, zu widerlegen, da demnach eben dezidiert die Ansteckung der Seele notwendig wäre, sodass sie wirklich – und nicht nur dem *debitum* nach – in der Erbschuld gewesen wäre.⁴⁹¹ Dass Jeiler die These Morgotts, also die Übereinstimmung des Aquinaten mit dem Dogma, persönlich bevorzugt hätte, wird aus seinen abschließenden Worten zu diesem Kapitel deutlich, in denen er dem Wunsch Ausdruck verleiht, die Differenz möge sich eines Tages als hinfällig erweisen:

„Gern gestehen wir, daß die höheren Principien des engl. Lehrers durchaus für das Dogma sprechen, und daß er nur aus Pietät gegen das kirchl. Bewußtsein der damal. Zeit sich scheute, eine Ausnahme von dem allgemein scheinenden Gesetze der Erbsünde auf bloß wissenschaftliche Gründe hin zu statuieren. Wir wünschen auch sehr, daß vielleicht noch kritische Forschungen klareren Aufschluß geben; aber einstweilen bleibt dieser Punkt uns noch un- aufgeheilt.“⁴⁹²

Auch Martin Fuchs (1843–1919)⁴⁹³ beginnt seine in der „Theologisch-praktischen Quartalschrift“ veröffentlichte Besprechung⁴⁹⁴ mit einem expliziten Lob für Morgott:

489 Jeiler, Rezension (Morgott, Mariologie), 118.

490 Vgl. S.Th. III, q. 27, a. 2 ad 2 (ed. Leon. XI, 290).

491 Vgl. Jeiler, Rezension (Morgott, Mariologie), 115–118.

492 Jeiler, Rezension (Morgott, Mariologie), 118. Die am Ende verwendete Lichtmetaphorik greift einen Gedanken auf, mit dem Jeiler die Behandlung der hier einschlägigen Frage begonnen hatte, indem er die Lehre des Aquinaten zur Heiligung Mariens als „dunklen Punkt“ bezeichnet hatte (Jeiler, Rezension (Morgott, Mariologie) 117).

493 Martin Fuchs lehrte 1875–1913 Dogmatik in Linz und arbeitete als Redakteur der „Katholischen Blätter“ sowie der „Theologisch-praktischen Quartalschrift“ (vgl. N.N., Art. Fuchs, 74); vgl. hierzu auch Zinnhobler, Mathias Hiptmair, 192, FN 15 sowie Pangerl, Leopold Kopler, 226, FN 34.

494 Fuchs, M[artin]: Rezension zu: Morgott, Franz: Die Mariologie des heiligen Thomas von Aquin. Freiburg i. Br. 1878. In: ThPQ 32 (1879), S. 539–541.

„Namentlich verdient nicht nur die große Vertrautheit des V. mit den Werken des hl. Thomas unsere vollste Achtung, sondern auch dessen allseitige und tiefe Kenntniß der theologischen Literatur alter und neuer Zeit.“⁴⁹⁵

Im Unterschied zu den beiden voraufgehenden Rezensenten verzichtet er auf eine Betrachtung des Gesamtwerkes und wendet sich unmittelbar dem einschlägigen Kapitel zu und kommt, ohne Morgotts Ansatz zu skizzieren, gleich zu dessen Beurteilung: Zwar seien Absicht und Akribie des Verfassers lobenswert, doch sei die Begründung letztlich nicht stichhaltig, sodass er mit spürbarem Bedauern konstatiert:

„[W]ir sind, so gerne wir es sein möchten, durch die Bemühungen des sehr geehrten Herrn Verfassers nicht überzeugt worden, daß der heilige Lehrer immer an diesem Ehrenvortrage Mariens festgehalten habe. Unsere Bedenken beziehen sich hauptsächlich auf die Summa theol. 3. q. 27, art. 2, und vermochten die Erklärungen Morgotts über diesen Artikel dieselben nicht zu beseitigen.“⁴⁹⁶

Zwei Einwände bringt er hierfür vor, wobei er in beiden Fällen jene Stelle zugrunde legt, in der Thomas die Ansteckung der Seele für die Erlösungsbedürftigkeit als notwendig bezeichnet:⁴⁹⁷ Zum einen zeige, wie ebendieser schon angemerkt habe, die Passage, dass entgegen der Folgerungen Morgotts das *debitum peccati* allein nicht genüge, um die Erlösungsbedürftigkeit zu gewährleisten. Zum anderen widerspricht Fuchs einer lediglich im Rahmen einer Fußnote vorgenommenen Lesart Morgotts, in der dieser die Unterscheidung von nur virtueller und formaler Erbsünde vornimmt: Dort hatte dieser die Aussage des Aquinaten durch eine Klammer folgendermaßen interpretiert: „*Si nunquam (sc. neque in actu neque in debito) anima B. Virginis fuisset contagio originalis peccati inquinata*“⁴⁹⁸. Genau diese eingeklammerte Ergänzung sei, so Fuchs, aber nicht zulässig, da so das temporale Adverb *nunquam* modal – *neque in actu neque in debito* – interpretiert werde. In der Lesart Morgotts müsste somit etwa *nullo modo* stehen, nicht aber *nunquam*.⁴⁹⁹

Und schließlich wirft Fuchs die Frage auf, weshalb Thomas, obwohl er in früheren Werken – neben dem Sentenzenkommentar nennt er die Auslegung des „Ave Maria“, die er also relativ früh datiert – die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis vertreten habe, in der späteren „Summa Theologiae“ aber eine solche Zurückhaltung diesbezüglich wahre. Offenkundig, so seine

495 Fuchs, Rezension (Morgott, Mariologie), 540.

496 Fuchs, Rezension (Morgott, Mariologie), 540.

497 „[S]i nunquam anima Beatae Virginis fuisset contagio originalis peccati inquinata, hoc derogaret dignitati Christi“ (S.Th. III, q. 27, a. 2 ad 2 (ed. Leon. XI, 290)).

498 Morgott, Mariologie, 86, FN 3.

499 Vgl. Fuchs, Rezension (Morgott, Mariologie), 540.

Antwort, war Thomas bei der Abfassung der „Summa“ von seiner früheren Ansicht nicht mehr überzeugt, da er die Frage sonst explizit gestellt hätte.⁵⁰⁰

Gleichwohl, so unterstreicht Fuchs, gehe es ihm nicht darum, Thomas zum Gegner des Dogmas zu stilisieren, sondern nur Morgotts Versuch als letztlich nicht überzeugend zurückzuweisen. Das Schlusswort spiegelt die praktisch-pastorale Zielsetzung der Zeitschrift wieder: Unabhängig von Morgotts These zur Unbefleckten Empfängnis biete das Buch in allen seinen Teilen wertvolle Anregungen für Predigten und Vorträge.⁵⁰¹

Eine etwas vermittelnde Position nimmt Alfons Bellesheim (1839–1912)⁵⁰² ein, der in seiner Rezension⁵⁰³ nicht mit lobenden Worten für die Schrift, „die zu den Besten gerechnet werden muß, was der Büchermarkt auf diesem Gebiete in den letzten Jahren dargeboten hat“⁵⁰⁴, und für ihren Autor, den er „als echten Schüler des h. Thomas“⁵⁰⁵ würdigt. Nach einer eingehenden Darstellung der Gliederung des Werkes kommt er auf das zentrale Kapitel zu sprechen und skizziert dessen Gedankengang. Unklar bleibt für ihn jedoch eine Diskrepanz in den Schriften des Aquinaten: Während er Morgott durch-

500 Vgl. Fuchs, Rezension (Morgott, Mariologie), 540f.

501 Vgl. Fuchs, Rezension (Morgott, Mariologie), 541.

502 Alfons Bellesheim war Propst am Aachener Münster und forschte zur Kirchengeschichte Irlands und Schottlands (vgl. Brosch, Art. Bellesheim, 163); zu seiner Person vgl. auch den Aufsatz Brecher, August: Ein Leben im Dienst der Wissenschaft und des Aachener Münsters. Stiftspropst Dr. Alfons Bellesheim 1839–1912. In: ZAGV 96 (1989), S. 209–372 sowie das Buch Rendenbach, Hermann-Josef: Stiftspropst Alfons Bellesheim (1839–1912) und das Buch (Libelli Rhenani 14). Köln 2006.

503 Bellesheim, [Alfons]: Rezension zu: Morgott, Franz: Die Mariologie des heiligen Thomas von Aquin. Freiburg i. Br. 1878. In: LitRdsch 5 (1879), Sp. 449–452. Diese Rezension hat ihren unmittelbaren Ausgangspunkt in Knittels Publikation: In einem Brief aus dem Mai 1879 bedankte sich Bellesheim bei Morgott für die Übersendung der „trefflichen Abhandlung über die Mariologie des h. Thomas“ (Bellesheim an Morgott, 28. Mai 1879 (UBEI, NI Morgott)) und erklärte sich, bezugnehmend auf die angekündigte Kritik Knittels – wie aus dem Brief hervorgeht, wurde diese sowohl in der „Theologischen Quartalschrift“ als auch in der „Augsburger Postzeitung“ angekündigt – bereit, ggf. eine Gegendarstellung zu verfassen (vgl. Bellesheim an Morgott, 28. Mai 1879 (UBEI, NI Morgott)). Anfang August 1879 schrieb Bellesheim erneut an Morgott und gab ihm eine erste Einschätzung zu dessen Schrift. Erneut bot er an, diese auch selbst zu rezensieren, und schlug als Organ die „Literarische Rundschau“ vor. Deutlich geringer an Bedeutung erschien jetzt allerdings Knittels Aufsatz: Ging es Bellesheim im voraufgehenden Brief noch um eine echte Gegendarstellung, so merkte er nun an, auf Knittels Kritik nur nebenbei eingehen zu wollen (vgl. Bellesheim an Morgott, 1. August 1879 (UBEI, NI Morgott)). Anfang September schließlich teilte er Morgott mit, seinen Aufsatz eingereicht zu haben: „In demselben glaube ich, der Wahrheit gemäß, die von Oben kommt, meine innerste Ueberzeugung kundgegeben zu haben. Gerade aus diesem Grunde darf ich mich aber auch der Hoffnung hingeben, daß Sie damit zufrieden sein werden“ (Bellesheim an Morgott, 6. September 1879 (UBEI, NI Morgott)).

504 Bellesheim, Rezension (Morgott, Mariologie), 449.

505 Bellesheim, Rezension (Morgott, Mariologie), 449.

aus zustimmen würde, Thomas habe in den Büchern des Sentenzenkommentars die Lehre der Unbefleckten Empfängnis vertreten, so sei der Sachverhalt bezüglich der „Summa Theologiae“ nicht so deutlich:

„Bei alledem erheischt die Thatsache noch immer eine Erklärung, weshalb der h. Thomas in den Schriften seiner reiferen Jahre, also der theologischen Summa, nicht die Frage beantwortet: *utrum beata Virgo fuerit sanctificata in animatione?*“⁵⁰⁶

Warum habe Thomas, wenn er im Sentenzenkommentar diese Lehre vertreten habe, in der „Summa“, die Bellesheim als sein letztes Werk ansieht, nicht explizit nach einer Heiligung bei der Beseelung gefragt, sondern diesen Zeitpunkt ausgespart? Bellesheim sieht den Grund in der damals noch nicht entschiedenen Haltung der Kirche, der Thomas nicht vorgreifen wollte und deshalb die Frage offen gelassen habe.⁵⁰⁷

Positiver zeigt sich Bellesheim dagegen in einem Beitrag in der „Dublin Review“⁵⁰⁸, in dem er auf seine Rezension zu Morgotts Schrift in der „Literarischen Rundschau“ verweist und dabei dessen These zur Unbefleckten Empfängnis als durchweg gelungen bezeichnet.⁵⁰⁹ Zu erklären sei die Harmonisierung der unterschiedlichen Aussagen bei Thomas durch die analoge Bedeutung von *conceptio*, entweder im Sinn der aktiven oder der passiven Empfängnis. Da dies auch für die thomanische Lehre im Verhältnis zum Dogma Pius' IX. gelte, sei der Widerspruch nur auf der sprachlichen, nicht aber auf der sachlichen Ebene.⁵¹⁰

506 Bellesheim, Rezension (Morgott, Mariologie), 451.

507 Vgl. Bellesheim, Rezension (Morgott, Mariologie), 449–452. Ähnlich äußert sich Bellesheim auch in einem Brief an Morgott aus dem August 1879, worin er zunächst Morgotts Werk lobt. In Bezug auf die strittige These stimmt Bellesheim Morgott zwar weitgehend zu, widerspricht ihm aber in der Frage nach dem genauen Zeitpunkt: Vielmehr bleibe offen, warum Thomas nicht die Frage gestellt habe, ob Maria bei der Beseelung befreit wurde. Zudem sei auffällig, dass er die Frage im Sentenzenkommentar noch präzise gestellt, in der später abgefassten „Summa Theologiae“ aber darauf verzichtet habe, explizit nach dem Zeitpunkt der Beseelung zu fragen. Den Grund hierfür sieht Bellesheim im Stand der damaligen Wissenschaft, dem Thomas sich anschließe; so sei es zu erklären, dass seine Prinzipien auf eine Bewahrung *in animatione* hinweisen, er aber die letzte Schlussfolgerung nicht gezogen habe (vgl. Bellesheim an Morgott, 1. August 1879 (UBEI, NI Morgott)).

508 Bellesheim, [Alphons]: Notices of the Catholic Continental Periodicals. German Periodicals. In: Dublin Review 84 (1880), S. 259–263. Bellesheim berichtet Morgott in einem Brief davon: „In meinem Januar-Bericht der Dublin-Review bin ich noch einmal auf die Mariologie zurückgekommen & werde ich mir die Freiheit nehmen, Ihnen das Januarheft vorzulegen.“ (Bellesheim an Morgott, 25. Dezember 1879 (UBEI, NI Morgott)).

509 „In regard to the question whether S. Thomas taught the Immaculate Conception or not, Canon Morgott is very successful proving that the doctrine of the saint, although differing in words from the dogma, can be substantially reconciled with it.“ (Bellesheim, Notices, 263).

510 Vgl. Bellesheim, Notices, 263.

3.3.3.2 Die weitere Rezeption in den Folgejahren

Auch jenseits dieser unmittelbar auf das Erscheinen von Morgotts Werk folgenden Rezensionen wurde seine These wahrgenommen.⁵¹¹ Exemplarisch seien einige Zeugnisse aufgeführt. Als Beispiel einer positiven Aufnahme sei die 1881 erschienene „Mariologie“ von Anton Kurz (1837–1900)⁵¹² genannt, der zur strittigen Frage schreibt:

„[I]n neuester Zeit hat Dr. Morgott aus den Werken des heiligen Thomas glänzend nachgewiesen, daß derselbe kein Gegner der unbefleckten Empfängnis gewesen, die von ihm gebrauchten Darlegungen aber ganz wohl mit der Lehre der Kirche in Einklang gebracht werden können.“⁵¹³

Ähnlich äußert sich Johan de Groot in seiner „Summa apologetica“: In der „De auctoritate theologorum“ überschriebenen Quaestion⁵¹⁴ behandelt er auch die Frage nach der Bedeutung des Aquinaten und stellt die These „S. Thomae competit auctoritas specialis“⁵¹⁵ auf, um sie anschließend zu erörtern. Ein dabei diskutierter Einwand betrifft die Haltung des Thomas zur Unbefleckten Empfängnis, da sein Ansehen als eingeschränkt betrachtet werden könnte, wenn er diese Lehre nicht vertreten hätte. Zur Verteidigung des Aquinaten verweist de Groot lobend auf die Auslegung einiger Thomisten, die lehrten, dass Thomas mit dem Dogma übereinstimme, und nennt dabei auch Morgott sowie Cornoldi.⁵¹⁶ Nicht uninteressant, gerade mit Blick auf den weiteren Verlauf der Arbeit, ist die direkt darauf folgende Notiz, insofern de Groot fortfährt: „dissentit Többe, *Die Stellung des h. Thomas von Aquin zu der unbefleckten Empfängnis der Gottesmutter*, 1892.“⁵¹⁷ Zwar ist das primäre Ziel der Schrift von Wilhelm Többe (1865–1932)⁵¹⁸ nicht die Auseinandersetzung mit den Thesen der genannten beiden Autoren, doch kommt er darin auch auf diese zu sprechen.⁵¹⁹ Eigentlicher Anlass ist die Veröffentlichung des ebenfalls einen Harmonisierungsversuch bietenden Werkes „Die katholische

511 Wie bereits im Kapitel zur Rezeption Cornoldis erwähnt, werden hier auch jene Autoren angeführt, die ebendiesen zusammen mit Morgott behandeln.

512 Vgl. Kunštát, *Teologie a věda – moderni dichotomie*, 169.

513 Kurz, *Mariologie*, 76; vgl. auch ebd. 57, FN 1.

514 Vgl. de Groot, *Summa apologetica*, 713–731.

515 De Groot, *Summa apologetica*, 726.

516 Vgl. de Groot, *Summa apologetica*, 731.

517 De Groot, *Summa apologetica*, 731.

518 Wilhelm Többe, Priester des Bistums Osnabrück, war nach seiner Weihe 1889 an verschiedenen Kaplanstellen, u. a. am Dom zu Osnabrück (1897–1900), tätig; anschließend wurde er zum Pfarrer ernannt, erst in Malgarten (1907–1911), anschließend in Vrees (1911–1919) (vgl. Karteikarte Wilhelm Többe (BA OS. Kleruskartei)); neben der hier behandelten Schrift ist kein weiteres Werk von ihm bekannt.

519 Vgl. Többe, *Die Stellung des hl. Thomas von Aquin*, 6–12.

Wahrheit“ von Ceslaus Maria Schneider.⁵²⁰ Während für Többs Kritik an Schneider, insofern sie seinen im weiteren Verlauf dieser Arbeit zu präsentierenden Ansatz voraussetzt, auf das entsprechende Kapitel verwiesen sei, soll sich der Blick hier auf Többs Darstellung und Kritik des Ansatzes, wie er von Cornoldi, aber auch von Morgott vertreten wurde,⁵²¹ beschränken.

Többe referiert zunächst diesen Ansatz anhand seiner zentralen Pfeiler.⁵²² Nach einer Darstellung der Lehre des Aquinaten in seiner eigenen, der als klassisch zu bezeichnenden, Lesart, wonach Maria zwischen der Beseelung und der Geburt von der Erbsünde gereinigt wurde,⁵²³ macht er sich an die kritische Auseinandersetzung mit dem zuvor behandelten Ansatz. Bereits ein erster Vergleich zwischen Thomas und dem Dogma zeige offen deren Widerspruch: Der von Cornoldi und Morgott vorgenommenen Differenzierung des *conceptio*-Begriffs gesteht Többe zwar eine gewisse Berechtigung zu, die Tatsache, dass Thomas aber selbst lehrt, Maria sei in der Erbsünde empfangen, zeigt, dass er die Unterscheidung von Empfängnis und Beseelung nicht konsequent anwende,⁵²⁴ da hier die Beseelung gemeint sein müsse, insofern ohne die Seele keine Sünde vorliegen könne – eine bloß *virtualiter* aufgefasste Erbsünde lehre Thomas nämlich nicht, vielmehr sei dies lediglich abgeleitet. Aber selbst wenn ihm eine solche Sünde bekannt wäre, wäre dies hier nicht anwendbar, da Thomas eine echte Verfallenheit in die Erbsünde explizit einfordere und ihre Heiligung vor der Beseelung ebenso ausschließe wie eine solche in ebendiesem Augenblick.⁵²⁵ Bereits durch diese Stelle sei, so Többe, jede Interpretation des Aquinaten im Sinn des Dogmas ausgeschlossen:

520 Vgl. Kapitel 3.4; vgl. hierzu auch Többe, Die Stellung des hl. Thomas von Aquin, 4; Schneider kommt auf die einschlägige Frage zweimal zu sprechen: Zum einen im neunten Band (Schneider, Die katholische Wahrheit IX, 219–247), zum anderen widmet er der Frage einen der drei Supplementbände (Schneider, Ceslaus Maria: Die katholische Wahrheit oder die theologische Summe des heiligen Thomas von Aquin. Deutsch wiedergegeben. Achter Band. Supplementarische Abhandlung zum zweiten Teile der Summa. Die unbefleckte Empfängnis der allerseligsten Jungfrau und Gottesmutter Maria. Regensburg 1888).

521 Während Többe in der Überschrift nur von Cornoldi spricht, zugleich aber zeigt, dass dieser nur exemplarisch für mehrere Vertreter desselben Ansatzes steht (vgl. Többe, Die Stellung des hl. Thomas von Aquin, 25), wird im weiteren Verlauf des Kapitels deutlich, dass er dabei auch Morgott im Blick hat (vgl. ebd. 30).

522 Vgl. Többe, Die Stellung des hl. Thomas von Aquin, 8–12.

523 Vgl. Többe, Die Stellung des hl. Thomas von Aquin, 12–25.

524 Többe verweist zum Vergleich hierzu auf die analoge Verwendung des Verbs *nasci* bei Thomas, das nicht nur die Geburt im eigentlichen Sinn, sondern auch die Beseelung meinen könne (vgl. Többe, Die Stellung des hl. Thomas von Aquin, 26).

525 Vgl. In III Sent. d. 3, q. 1, a. 1, qc. 2 co. (ed. Moos III, 99, 27). Wie eindeutig makulistisch diese Stellen sind, werde, so Többe, daran deutlich, dass jemand zur Verteidigung des Aquinaten diese sogar aus der Schrift in der Vatikanischen Bibliothek entfernt habe, wie

„Klarer und ausdrücklicher kann man doch wohl die Heiligung im ersten Momente der Eingießung der Seele nicht zurückweisen! (...) Ein jeder Versuch, sogar die obige Stelle mit dem Dogma in Einklang zu bringen, muß an dem einfachen Wortlaute derselben scheitern“⁵²⁶.

Die von Cornoldi und Morgott als explizite Belegstelle herangezogene Aussage des Aquinaten, dass namentlich das Fleisch Mariens in der Erbsünde empfangen sei,⁵²⁷ könne daher nur das schon beseelte Fleisch meinen, was auch aus dem Vergleich zu Christus erhelle, bei dem allein Empfängnis und Beseelung koinzidieren.⁵²⁸

Sodann widmet sich Többe den angeblich eindeutig immakulistischen Stellen in anderen Werken als der theologischen Summe, beginnend mit der Lehre, Maria sei „a peccato originali et actuali immunis“⁵²⁹ gewesen. Diese Lesart sei nicht möglich, weil Thomas zum einen hier nicht von der Beseelung Mariens spreche, sondern von der Empfängnis Christi,⁵³⁰ zum anderen aber weil er ja im Sentenzenkommentar, wie dargelegt, ausdrücklich die Unbefleckte Empfängnis ablehne. Auch eine Stelle aus dem Psalmenkommentar – „in Christo et in Virgine Maria nulla omnino macula fuit“⁵³¹ – vermag nicht zu überzeugen, da das Wörtchen *umquam*, also „jemals“ fehle, das eine Freiheit von Anfang an bezeichnen würde. Und schließlich verweist Többe auf den – nach heutigem Stand nicht von Thomas verfassten – „Tractatus de dilectione Dei et proximi“, worin Maria unter Berufung auf Anselm die höchste denkbare Reinheit zugesprochen wird.⁵³² Diese Stelle ist jedoch – unabhängig von ihrer Verfasserschaft – nicht aussagekräftig, da Thomas andernorts genau dieses Zitat anführt, allerdings als Einwand,⁵³³ um es wenig später so zu erläutern, dass Maria zwar die höchste Reinheit nach Gott haben musste, dass daraus aber nicht die Freiheit der Seele folge, sondern dass diese geradezu nötig gewesen sei, um die Erlösungsbedürftigkeit zu gewährleisten.⁵³⁴ Töb-

Scheeben zu berichten wisse (vgl. hierzu Scheeben, Erlösungslehre II, 416, FN 26 (MJSGS VI/2, 1708)).

526 Többe, Die Stellung des hl. Thomas von Aquin, 27.

527 Vgl. S.Th. III, q.14, a. 3 ad 1 (ed. Leon. XI, 182).

528 Vgl. Többe, Die Stellung des hl. Thomas von Aquin, 25–28.

529 In I Sent. d. 44, q. 1, a. 3 ad 3 (ed. Mandonnet I, 1023).

530 Die Fragestellung des Artikels lautet: „Utrum Deus potuerit facere humanitatem Christi meliorem quam sit“ (In I Sent. d. 44, q. 1, a. 3 (ed. Mandonnet I, 1021–1023)).

531 In Ps. 14,2 (ed. Vivès XVIII, 294, 2).

532 Vgl. De dilectione Dei et proximi, p. 2, c. 15 (ed. Parma XVII, 265); tatsächlich stammt diese Schrift, die bereits die Parma-Ausgabe in einem Band mit Werken von partiell fraglicher Authentizität anführt, wohl von Helvicus Teutonicus, einem Dominikaner aus dem 13. oder 14. Jahrhundert (vgl. Senner, Art. Helvicus Teutonicus, 1416f; vgl. hierzu auch Torrell, Magister Thomas, 372).

533 Vgl. S.Th. III, q. 27, a. 2 arg. 2 (ed. Leon. XI, 289f).

534 Vgl. S.Th. III, q. 27, a. 2 ad 2 (ed. Leon. XI, 290).

be zieht daraus das Fazit, dass die Unterscheidung von aktiver und passiver Empfängnis bei aller Berechtigung nicht dazu taugt, den Widerspruch zwischen Thomas und dem Dogma zu nivellieren, zumal sich weitere Belege anführen ließen, wonach Maria sich die Erbsünde zugezogen habe – der Verweis auf eine *virtualiter* aufgefasste Erbsünde könne dies nicht abmildern, da die genannte Stelle eine Befleckung der Seele einfordere, also die *formaliter* verstandene Erbsünde gemeint sein müsse.⁵³⁵ So kommt er zu dem Urteil:

„Der Lösungsversuch Cornoldi’s, Morgott’s u. s. w. ist schlechterdings unhaltbar. Es ist unmöglich, den hl. Thomas dahin zu erklären, daß er nur den Leib, nicht auch die Seele Mariens als befleckt empfangen bezeichne; es ist deshalb gleichfalls unmöglich, seine Aussprüche von der Erbsünde im uneigentlichen Sinne zu verstehen.“⁵³⁶

Ebenfalls ablehnend bewertet Matthias Joseph Scheeben (1835–1888)⁵³⁷, der selbst erst kurz zuvor die Mariologie für sein Dogmatisches Handbuch abgefasst hatte, Morgotts These.⁵³⁸ In einem auf den 28. Oktober 1882 datierten Brief schrieb er ihm:

„In bezug auf den h. Thomas betr. der Immac. mußte ich etwas von Ihrem Resultate abweichen, wobei ich jedoch alle Polemik vermieden habe. Obgleich Sie im h. Thomas weit besser zu Hause sind, als ich, glaube ich doch, daß Sie in diesem Falle sich von der Liebe zum engl. Lehrer zuweilen mehr als von dem Texte deßelben haben leiten lassen.“⁵³⁹

Tatsächlich vertritt Scheeben in seinem Handbuch die klassisch-thomistische Ansicht: Ausdrücklich pocht er dabei darauf, in erster Linie jene Stellen zu betrachten, an denen sich Thomas dezidiert der Frage nach der Heiligung Mariens zuwendet und etwaige andere Passagen, an denen er diese Lehre streift, in deren Sinn auszulegen:

„Wenn man diejenigen Stellen ins Auge faßt, in welchen er die Frage über die conc. B. V. und ihre erste Heiligung *ex professo* behandelt (zuerst In 3 dist. 3, dann Quodl. 6, q. 5, a. 7 und zuletzt Comp. theol. c. 224 und 3, q. 27) und welche naturgemäß als die *maßgebenden* anzusehen sind, kann es keinem

535 Vgl. Többe, Die Stellung des hl. Thomas von Aquin, 28–30.

536 Többe, Die Stellung des hl. Thomas von Aquin, 30.

537 Matthias Joseph Scheeben war nach seinem Studium in Rom ab 1860 am Kölner Priesterseminar tätig, zunächst als Repetent, später als Professor für Dogmatik und Moraltheologie (vgl. Walter, Art. Scheeben, 116f).

538 Offenkundig hatte Morgott selbst das Buch an Scheeben geschickt, bedankt sich dieser doch in einem Brief für das „übersendete Exemplar Ihrer thomistischen ‚Mariologie‘, mit der Sie der h. Mutter Gottes u. dem h. Thomas zugleich ein schönes Denkmal gesetzt haben“ (Scheeben an Morgott, 26. Oktober 1878 (UBEI, NI Morgott)).

539 Scheeben an Morgott, 28. Oktober 1882 (UBEI, NI Morgott).

Zweifel unterliegen, daß er die *sanctificatio animae in primo instanti* nicht nur nicht positiv gelehrt, sondern stets bestritten hat.⁵⁴⁰

Die Reduzierung der Erbsünde auf das *debitum peccati* – unter Berufung auf eine Passage, an der Thomas die Sünde in das *debitum peccati* und das *malum peccati* differenziert⁵⁴¹ – allein reiche nicht aus, da Thomas trotz dieser Unterscheidung, die an der gegebenen Stelle eine ganz andere Stoßrichtung habe, vertritt, dass daneben immer auch das *malum peccati* zugezogen werden müsse.⁵⁴²

Zwar gesteht Scheeben ein, dass die so oft bei Thomas zu findende Aussage, Maria sei in der Erbsünde empfangen,⁵⁴³ nicht unbedingt ausreiche, ihn zum Gegner des Dogmas zu machen, zugleich dürfe aber seine Aussage, Maria sei nicht in der Erbsünde geboren,⁵⁴⁴ keinesfalls im Sinn der *nativitas in utero*, die der *conceptio* im Sprachgebrauch des Dogmas entspricht, gelesen werden, weil aus dem Kontext klar hervorgehe, dass damit die *nativitas ex utero* gemeint ist.⁵⁴⁵

Auch wenn der Name Morgotts hier nicht explizit genannt wird⁵⁴⁶, ist doch offenkundig, dass sich die Darlegungen Scheebens nicht zuletzt gegen die von Morgott vertretene Position richten, insofern er ja versucht hatte, die Erlösungsbedürftigkeit Mariens durch das *debitum peccati* gewährleistet zu sehen;⁵⁴⁷ daneben hatte er aber auch zum einen seine Argumentation auf jene Stellen aufgebaut, an denen Thomas die Lehre von der Heiligkeit Mariens lediglich streift und hatte von diesen auf jene Passagen geschlossen, an denen er die Lehre ausdrücklich vertritt;⁵⁴⁸ zum anderen findet sich auch die Interpretation der sündenlosen Geburt Mariens im Sinn der *nativitas in utero* bei ihm.⁵⁴⁹

Scheeben bleibt aber in seiner Dogmatik nicht nur zurückhaltend mit ausdrücklicher Kritik an Morgott, wie er es in seinem Brief erklärt hatte,⁵⁵⁰ sondern verweist zu Beginn des Kapitels ausdrücklich auf das Werk des von ihm

540 Scheeben, Erlösungslehre II, 416 (MJS GS VI/2, 1708).

541 Vgl. In IV Sent., d. 43, q. 1, a. 4, qc. 1 ad 3 (ed. Parma VII/2, 1067).

542 Vgl. Scheeben, Erlösungslehre II, 416f (MJS GS VI/2, 1708).

543 So etwa „*Maria in peccato originali fuit concepta*“, In III Sent. d. 3, q. 1, a. 1, qc. 1 co. (ed. Moos III, 98, 23).

544 So etwa „*Beata autem Virgo in originali concepta, sed non nata*.“ (Expos. super Salut. Angel. (ed. Rossi 29)).

545 Vgl. Scheeben, Erlösungslehre II, 416f (MJS GS VI/2, 1708).

546 Abgesehen von einem eingeklammerten Literaturverweis in einer Fußnote (vgl. Scheeben, Erlösungslehre II, 416, FN 26 (MJS GS VI/2, 1708)).

547 Vgl. Morgott, Mariologie, 83f.

548 Vgl. Morgott, Mariologie, 68f.

549 Vgl. Morgott, Mariologie, 87f.

550 Vgl. Scheeben an Morgott, 28. Oktober 1882 (UBEI, NI Morgott).

geschätzten⁵⁵¹ Eichstätter Kollegen, das er unter der Rubrik „besonders wertvolle monographische Leistungen“⁵⁵² anführt.

Der Kritik Scheebens schließt sich auch Peter Joseph Schröder (1849–1903)⁵⁵³ in seinen Vorlesungen zur Mariologie⁵⁵⁴ an. Auch in seinen Augen lässt sich eine Trennung der Erbsünde in *debitum peccati incurrendi* auf der einen Seite und *culpa* auf der anderen Seite bei Thomas nicht durchhalten. Stattdessen gelte: „[D]ebitum appellat ipsam culpam“⁵⁵⁵. Und so verweist er auf den Grundsatz des Hieronymus, wonach ein Kommentator nicht seine eigene Meinung darlegen solle, sondern vielmehr die, dessen Werk er erklärt.⁵⁵⁶ Dieser gelte für all jene – explizit verweist er etwa auf Lambruschini, Spada, Perrone, Cornoldi, Kurz und Morgott –, die den Unterschied zwischen dem unlängst dogmatisierten Lehrsatz und den Schriften des Aquinaten lediglich im Wortlaut, nicht aber in den Inhalten selbst ausfindig machen zu können meinen.⁵⁵⁷

Ebenfalls als Rezeption Morgotts darf schließlich die Darlegung des Luzerner Dogmatikers Anton Portmann (1847–1905)⁵⁵⁸ gewertet werden, der in seiner Zusammenfassung der theologischen Summe des Aquinaten⁵⁵⁹ für die mariologischen Artikel auf Morgotts Mariologie verweist und im Anschluss S.Th. III q. 27 ganz im Sinn des Eichstätter Dogmatikers auslegt, indem er zum zweiten Artikel explizit erklärt, dass die Seele Mariens stets frei von jedem Makel der Erbsünde war.⁵⁶⁰

551 So nutzt Scheeben etwa einen Brief Bellesheims an Morgott, um Grüße an ihn ausrichten zu lassen (vgl. Bellesheim an Morgott, 1. August 1879 (UBEI, NI Morgott)).

552 Scheeben, Erlösungslehre II, 336 (MJS GS VI/2, 1561).

553 Peter Joseph Schröder war Professor in Lüttich, Köln, Washington, Münster und Straßburg (vgl. Schwedt, Art. Schröder (LThK), 269; vgl. hierzu auch Schwedt, Art. Schroeder (BBKL), 984–988).

554 Schroeder, [Peter Josef]: Mariologie. WS 1899/1900. Münster 1900.

555 Schroeder, Mariologie, 28. Die Hervorhebung ist der Quelle entnommen.

556 „[C]ommentatoris officium est non, quid ipse velit, sed, quid sentiat ille, quem interpretatur, exponere.“ (Hier., ep. 49 (48), 17 (CSEL 54, 381)). Ebendieses Zitat hatte auch Wilhelm Többe programmatisch auf die Titelseite seiner Streitschrift gedruckt (vgl. Többe, Die Stellung des hl. Thomas von Aquin, Titelseite).

557 Vgl. Schroeder, Mariologie, 28f.

558 Anton Portmann lehrte ab 1876 Dogmatik und Apologetik in Luzern (N.N., Art. Portmann, 44).

559 Portmann, A[n]ton: Das System der Theologischen Summe des hl. Thomas von Aquin oder übersichtlicher und zusammenhängender Abriss der *Summa theologica* mit Anmerkungen und Erklärungen der *termini technici*. Luzern 1894.

560 Vgl. Portmann, Das System der Theologischen Summe, 290f.

3.3.3.3 Die spätere Haltung Morgotts zu seiner These

3.3.3.3.1 Die Eichstätter Vorlesungen zur Mariologie

Zweifellos ist Morgotts Monographie der Ort, an dem er sich am ausführlichsten mit der Haltung des Aquinaten zu dieser Frage auseinandergesetzt und wo er seine vielfach diskutierte These präsentiert hat. Daneben bilden aber auch die Vorlesungen, die er am Eichstätter Lyceum hielt, Indizien für seine diesbezügliche Meinung. Es ist evident, dass die beiden Quellen die Frage aus je unterschiedlicher Perspektive betrachten und somit eine je eigene Bewertung erheischen: Handelt es sich bei der Monographie um eine dezidiert thomistische Studie, in der das Dogma nur herangezogen wird, um aufzuzeigen, dass es der Lehre des Aquinaten nicht widerspreche, bildet in den Vorlesungen die Bulle, wie damals üblich, den Ausgangspunkt, der mit biblischen, patristischen und spekulativen Argumenten belegt wird.

Da Morgott ausformulierte Mitschriften seiner Vorlesungen in der Form des so genannten autographischen Umdrucks reproduzieren und in regelmäßig aktualisierter Form herausgeben ließ⁵⁶¹, sind nicht nur die Inhalte seiner Lehrveranstaltungen im Wortlaut erhalten, vielmehr lassen sich auch Variationen, welche er über die Jahre hin vornahm, nachvollziehen – eine Tatsache, die gerade mit Blick auf die in Rede stehende Frage nicht uninteressant erscheint, da sie zu dokumentieren vermag, ob und inwiefern Morgott seine Lehrmeinung beibehielt oder veränderte.⁵⁶²

Wie erwähnt bildet den Ausgangspunkt die Bulle „Ineffabilis Deus“, woran Morgott einige Erklärungen anfügt: Ausgehend von der Differenzierung von aktiver und passiver Empfängnis unterstreicht er, dass das Subjekt im Dogma die Seele Mariens ist, nicht ihr Leib. Wenn gesagt wird, sie sei bewahrt worden, so meint das nicht nur, dass Maria niemals unter der Sünde stand, sondern dass ihr dies ermöglicht wurde durch die in ihr vom ersten Augenblick an wirksame Gnade. Ursache hierfür ist die Erlösung durch Christus; Maria bedurfte also wie alle Menschen der Erlösung, durch ein besonderes Privileg wurde ihr diese aber schon vorausgreifend gewährt.⁵⁶³ Diese Erläuterungen, die gerade im Verweis auf die Differenzierung des Empfängnisbegriffs stark

561 Für Hintergründe zu diesem damals neuartigen Verfahren vgl. Kellner, Einleitung, XIVf.

562 Welcher Beliebtheit sich diese edierten Vorlesungen erfreuten, belegt eine Notiz des Paderborner Theologen Bartmann, der in seinen Erinnerungen explizit erwähnt, die Manuskripte Morgotts aus seiner Eichstätter Studienzeit – während des Kulturkampfes hatte er dort die Vorlesungen Morgotts gehört – stets hochgeschätzt und in seiner Bibliothek aufbewahrt zu haben, während er andere Kleinschriften nach und nach aussortiert habe (vgl. Bartmann, Bartmann, 9).

563 Vgl. Morgott, Lehre von der Menschwerdung und Erlösung (1883), 207–209.

an seine Monographie erinnern, finden sich so in allen vorliegenden Ausgaben seiner Vorlesungen.⁵⁶⁴

Bei einem Blick auf die Entwicklung des Dogmas kommt er auch auf die Streitigkeiten im Mittelalter zu sprechen. Bereits im Jahr 1883 – also schon fünf Jahre nach seiner mariologischen Monographie! – äußert sich Morgott über die Haltung des Aquinaten mit auffälliger Zurückhaltung. Nach einer kurzen Gegenüberstellung von Dominikanern und Franziskanern, wobei letztere sich auf Scotus beriefen, dem das Verdienst zukommt, „die Frage zuerst klar präzisirt u. d[ur]ch energische Vertheidigung allmählich den Sieg der Lehre auch im wissenschaftlichen Bewußtsein (...) angebahnt zu haben“⁵⁶⁵, hält er über die Haltung des Aquinaten fest:

„Die Unklarheit des Fragepunktes in dem damaligen Stande der Controverse, sowie die Zurückhaltung der röm. Kirche hat die Opposition des hl. Thomas wachgerufen. Er hat die unbefleckte Empfängniß weder gelehrt, noch bekämpft, im Sinne u. in der Form des heutigen Dogmas nämlich. Unanfechtbar fest steht: Thomas hält das Prinzip, worin diese Lehre eingeschlossen ist, näml. die ‚*maxima puritas b. Mar. Virg. sub Christo*‘ entschieden fest u. damit auch virtuell ihre Folgerung u. ist damit kein principieller Gegner unseres Dogmas.“⁵⁶⁶

Im gleichen Wortlaut findet sich diese Lehre auch in den Ausgaben aus den Jahren 1894 und 1900⁵⁶⁷, wobei letztere kurz nach Morgotts Tod veröffentlicht wurde und, insofern sie wohl die in den Jahren 1899/1999 gehaltene Vorlesung dokumentiert, seine letzte Aussage hierzu darstellen dürfte.⁵⁶⁸ Abgesehen von zwei nebensächlichen Varianten⁵⁶⁹ fällt vor allem ein Abschnitt

564 Vgl. Morgott, *Lehre von der Menschwerdung und Erlösung* (1894), 245–247 sowie Morgott, *Lehre von der Menschwerdung und Erlösung* (1900), 360–362, hier allerdings mit leichten, jedoch keineswegs sinnverändernden Variationen.

565 Morgott, *Lehre von der Menschwerdung und Erlösung* (1883), 221.

566 Morgott, *Lehre von der Menschwerdung und Erlösung* (1883), 221f.

567 Vgl. Morgott, *Lehre von der Menschwerdung und Erlösung* (1894), 260f sowie Morgott, *Lehre von der Menschwerdung und Erlösung* (1900), 385; minimale Abweichungen, so etwa die Rede vom „gläubigen Gefühle“ (1883) und vom „gläubigen Bewußtsein“ (1894 und 1900) tun der wörtlichen Übereinstimmung keinerlei Abbruch, wobei aufgrund des sonst penibel gleichen Wortlautes in den Vorlesungen wohl eher ein Schreibfehler des Studenten als eine Änderung des Morgottschen Vorlesungsskriptes anzunehmen ist.

568 Vgl. hierzu den Vermerk „† 3. Februar 1900“ auf der Titelseite sowie das in die Ornamentik am Ende der Arbeit eingefügte Erscheinungsdatum „März 1900“ (Morgott, *Lehre von der Menschwerdung und Erlösung* (1900), 506).

569 So fügt er in dem Passus „die Opposition des hl. Thomas wachgerufen“ (Morgott, *Lehre von der Menschwerdung und Erlösung* (1894), 261) mit Bonaventura einen makulistischen Gewährsmann der franziskanischen Tradition ein und verweist am Ende des Abschnitts auf Többses Schrift (vgl. Morgott, *Lehre von der Menschwerdung und Erlösung* (1900), 385). Eine Nennung Schneiders, dessen Werk „Die Katholische Wahrheit“ inzwischen erschienen war und das das eigentliche Objekt der Kritik Többses war, findet sich gleichwohl nicht.

ins Auge, der sich in früheren Ausgaben noch nicht findet und in dem Morgott von dem Dilemma, Maria zum einen der Erlösung zu unterstellen, ihr zum anderen die höchste Reinheit zuzusprechen, handelt:

„Diese beiden Lehrpunkte wurden auch von Thomas in der kräftigsten Weise ausgesprochen und man kann deshalb nicht sagen, daß durch ihn die Tradition von der vollendeten Reinheit Mariens irgendwie unterbrochen worden wäre. Die nähere Art und Weise, wie die höchste Reinheit der seligsten Jungfrau und die Allgemeinheit der Erbsünde in innere Harmonie zu setzen seien, war nicht explicite in der Überlieferung enthalten, sondern sollte erst von der theologischen Wissenschaft durch eine klare Formel dargestellt werden. Dem hl. Thomas war es nicht beschieden, diese Formel zu finden, während Skotus, hierin glücklicher, den sehr einleuchtenden Satz aufstellte: Es ist eine vollkommene Erlösung, von der Sünde durch den Erlöser bewahrt als nach der Verstrickung in dieselbe daraus befreit zu werden.“⁵⁷⁰

Auch wenn Morgott in diesem neuen Abschnitt im Vergleich zu den älteren Ausgaben keine wesentlich Änderungen vornimmt, wird doch deutlich, wie er die eingeschlagene Richtung weiter untermauert: Betonte er bislang schon, Thomas sei „kein principieller Gegner“⁵⁷¹ der Unbefleckten Empfängnis, so unterstreicht er dies, indem er nochmals auf die schon bei Thomas zu findenden Prinzipien des Dogmas hinweist.⁵⁷²

Es ist geradezu offenkundig, wie Morgott in den Vorlesungen seine Haltung im Vergleich zu seiner Monographie korrigiert hat, bedingt durch die Kritik, sicherlich aber auch durch die Gattung – eine dezidiert thomistische Mariologie auf der einen Seite, allgemein-dogmatische Vorlesungen auf der anderen Seite. Weit davon entfernt, Thomas zum Verteidiger der Unbefleckten Empfängnis zu stilisieren, beschränkt er sich hier darauf, ihm eine unentschiedene Haltung zu attestieren. Insofern er aber an den zentralen Prinzipien der nach Christus höchsten Reinheit sowie – wie er in der letzten Ausgabe der Vorlesungen nochmals explizit ergänzt – der Allgemeinheit von Erbsünde und Erlösungsbedürftigkeit festgehalten habe, sei er zwar kein expliziter, zumindest aber ein impliziter Vertreter des Dogmas. Das ihm noch unbekanntes Prinzip einer Bewahrung vor der Erbsünde erarbeitet zu haben, ist jedoch ein Verdienst, das der Thomist Morgott dem Franziskaner Duns Scotus zubilligen muss.

570 Morgott, *Lehre von der Menschwerdung und Erlösung* (1900), 385f.

571 Morgott, *Lehre von der Menschwerdung und Erlösung* (1883), 221f.

572 Vgl. Morgott, *Lehre von der Menschwerdung und Erlösung* (1900), 385f.

3.3.3.3.2 Weitere Hinweise auf die Haltung Morgotts

Auch eine von Morgott verfasste Rezension zeigt, dass er seine These schon bald nach dem Erscheinen seiner Monographie nicht mehr mit solcher Vehemenz vertrat: Bei der Besprechung der Mariologie von Christian Stamm, der erst die makulistischen, dann die immaculistischen Belegstellen bei Thomas darstellt und schließlich zwei den Aquinaten im Sinn des Dogmas interpretierende Dominikaner heranzieht,⁵⁷³ referiert er lediglich diese Darlegungen und begnügt sich mit einem Verweis auf weitere solche Interpreten, ohne seine eigene Schrift zu erwähnen, obwohl Stamm in einer Fußnote⁵⁷⁴ sogar eine längere Passage daraus zitiert.⁵⁷⁵

Noch zurückhaltender zeigt er sich in einer anderen Rezension: In der Besprechung einer von Marcellino da Civezza herausgegebenen Ausgabe des Breviloquiums von Gerardus de Prato, eines Franziskaners aus dem 13. Jahrhundert, erwähnt Morgott dessen Haltung zur Lehre der Heiligung Mariens. Demnach wurde Maria nicht im Augenblick der Empfängnis, sondern erst danach im Mutterleib geheiligt. Morgott referiert diese Position neutral und verzichtet auf jegliche Kommentare oder Harmonisierungsversuche, ja, erklärt sogar, es handle sich um die zur damaligen Zeit übliche Sichtweise.⁵⁷⁶

Dass Morgott dennoch zumindest mit der These, Thomas habe die Unbefleckte Empfängnis vertreten, liebäugelte, zeigt sich in einer weiteren von ihm verfassten Rezension, und zwar zu Johann Körbers Buch „Maria im System der Heilsökonomie“⁵⁷⁷, das ebenfalls die thomistische Lehre als Basis wählt. Neben einigen Missverständlichkeiten wirft er dem Autor auch eine Unsauberkeit hinsichtlich der Redeweise von der *gratia actualis* vor. Dort schreibt Morgott:

„Nach S. 97 f. (vgl. S. 145) nämlich empfing M. die erste actuelle Gnade schon bei ihrer Empfängniß. Denn, um sie vor der Erbsünde zu bewahren u. mit der heiligmach. Gnade auszurüsten, mußte Gott zu der heiligsten Jungfrau im Augenblicke der Empfängniß herantreten, der hl. Geist mußte ihr gesandt werden, um darnach zu bleiben.“⁵⁷⁸

Auch wenn hier die Unbefleckten Empfängnis gar nicht zur Debatte stand, zeigt sich doch, dass er zumindest latent noch immer seiner These anhing, da

573 Vgl. Stamm, Mariologia, 37–44.

574 Vgl. Stamm, Mariologia, 42–44, FN 2.

575 Vgl. Morgott, Rezension (Stamm, Mariologia), 4.

576 Vgl. Morgott, Rezension (Marcellino da Civezza, Breviloquium), 709.

577 Morgott, [Franz]: Rezension zu: Körber, Joh[ann]: Maria im System der Heilsökonomie, auf thomistischer Basis. Regensburg 1883. In: LitHw 23 (1884), Sp. 242–245. Körber bedankte sich wenig später postalisch bei Morgott für die freundliche Rezension (vgl. Körber an Morgott, 2. August 1884 (UBEI, NI Morgott)).

578 Morgott, Rezension (Körber, Maria), 244.

er andernfalls in einer dezidiert thomistischen Schrift wohl auf die Diskrepanz des Aquinaten zu dieser Lehre hingewiesen hätte.

Besonders spannend bezüglich der späteren Haltung Morgotts zu seiner These ist die Korrespondenz mit der „Herder’schen Verlagshandlung“ in Freiburg, bei der seine „Mariologie des heiligen Thomas von Aquin“ im Jahr 1878 erschienen war.⁵⁷⁹ Da die 1500 Exemplare der ersten Auflage⁵⁸⁰ sich offenbar eines guten Absatzes erfreuten, schlug der Verlag am 26. November 1887 Morgott eine Neuauflage vor.⁵⁸¹ Mit einem Schreiben vom 4. Dezember 1887 lehnte dieser jedoch ab, indem er erklärte:

„daß ich eine bestimmte Zusage nicht geben kann, bevor ich nicht die ziemlich ausgedehnte mariologische Literatur, die seit der Veröffentlichung meiner Schrift erschienen, durchgearbeitet habe. Da ich aber jetzt mit anderweitigen Arbeiten überlastet bin, so könnte ich mit diesem Studium, von dessen Ergebnis meine definitive Antwort abhängen wird, erst nach Neujahr beginnen.“⁵⁸²

Es liegt nahe, dass Morgott eine solche Recherche vor allem wegen der Kritik an seiner These zur Unbefleckten Empfängnis als notwendig erachtete.

Der Verlag dankte Morgott am 10. Dezember 1887 für diese Mitteilung und kündigte an, im nächsten Jahr erneut wegen einer Neuauflage nachzufragen.⁵⁸³ Ob es im Frühjahr 1888 zu einer solchen Anfrage kam, ist nicht bekannt; jedenfalls liegt für diesen Zeitraum kein weiterer Brief aus Freiburg vor.

Als der Verlag jedoch am 1. April 1889 meldete, dass die Erstauflage ausverkauft sei, berief er sich auf die voraufgehende Korrespondenz und ersuchte Morgott um die Zusendung des Manuskriptes für die Neuauflage.⁵⁸⁴ Am 18. April 1889 antwortete er dem Verlag, eine Neuauflage des Buches müsse

579 Erhalten sind lediglich die Briefe der Herder’schen Verlagshandlung an Morgott. Dessen Antwortschreiben sind leider nicht überliefert, da das Archiv des Verlags im Zweiten Weltkrieg bei einem Luftangriff zerstört wurde; der Sache nach lassen sie sich jedoch in groben Zügen rekonstruieren (vgl. Ott, Professor Morgott, 244, FN 37).

580 Vgl. Ott, Professor Morgott, 244.

581 Vgl. N.N. (Herder’sche Verlagshandlung) an Morgott, 26. November 1887 (UBEI, NI Morgott).

582 Morgott an N.N. (Herder’sche Verlagshandlung), 4. Dezember 1887 (Konzept) (UBEI, NI Morgott). Wie der Kurztitel bereits andeutet, handelt es sich bei diesem Brief nicht um das nach Freiburg geschickte Original, sondern um Morgotts Entwurf aus seinem Nachlass.

583 Vgl. N.N. (Herder’sche Verlagshandlung) an Morgott, 10. Dezember 1887 (UBEI, NI Morgott).

584 Vgl. N.N. (Herder’sche Verlagshandlung) an Morgott, 1. April 1889 (UBEI, NI Morgott).

auf unbestimmte Zeit verschoben werden; als Begründung verwies er auf Beschwerden an den Augen.⁵⁸⁵

Ob seine Gesundheit oder die anstehende umfangreiche Überarbeitung des Buches der entscheidende Grund waren, der Morgott von einer Neuauflage abhielt, bleibt unklar. Der Verlag nahm die genannten Beschwerden ernst und nutzte ein Schreiben vom 13. Mai 1892, das an sich einen anderen Sachverhalt zum Gegenstand hatte, sich nach seinem Befinden zu erkundigen und ihm Genesungswünsche zu übermitteln.⁵⁸⁶

Dass der Verlag sein Anliegen nicht vergessen hatte, zeigt ein Brief vom 3. August 1892, indem er jetzt explizit, wenn auch vorsichtig, sein Anliegen erneut vorbrachte, wieder verbunden mit Wünschen für eine baldige Genesung.⁵⁸⁷ Ob Morgott diesen Brief beantwortet hat, ist unklar, der Verlag jedenfalls hakte am 6. Oktober 1893⁵⁸⁸ nach, indem er nach einleitenden Erkundigen bezüglich seines Befindens, anfragte, ob es nun ein Manuskript für eine Neuauflage gebe, unterbreitete aber, um das Projekt voranzubringen, Morgott zugleich einen Vorschlag:

„Wenn das nicht der Fall ist und für die nächste Zeit auch keine Aussicht dafür besteht, so gefällt es Ihnen vielleicht, einen anderen geeigneten Herrn mit der Arbeit zu betrauen. Wir nehmen an, daß Sie nicht principielle Gründe gegen den wiederholten Druck des Werkes haben.“⁵⁸⁹

Aus dem Wortlaut des Briefes wird deutlich, dass der Verlag inzwischen durchaus Bedenken hatte, ob das Augenleiden wirklich der einzige Grund für Morgott war, die Neuauflage bis auf Weiteres aufzuschieben. Was Morgott dem Verlag antwortete, ist auch hier nicht überliefert. Auf jeden Fall, so geht aus dem letzten, auf den 17. Oktober 1893 datierten Brief des Verlags hervor, berichtete er erneut von seinem weiter andauernden Augenleiden. Zugleich scheint er aber – mit welcher Begründung auch immer – unmissverständlich zum Ausdruck gebracht zu haben, dass er eine weitere Auflage der *Mariologie* ablehne, wie die endgültig und abschließend klingende Konstatierung

585 Handschriftlicher Vermerk Morgotts vom 18. April 1889 auf N.N. (Herder'sche Verlagshandlung) an Morgott, 1. April 1889 (UBEI, NI Morgott). Ein Augenleiden Morgotts erwähnt auch der Eichstätter Priester und Dogmatiker Michael Glossner in einem Brief an Ernst Commer (vgl. Glossner an Commer, 21. September 1896 (Buschkühl, Michael Glossner, 148, 86)).

586 Vgl. N.N. (Herder'sche Verlagshandlung) an Morgott, 13. Mai 1892 (UBEI, NI Morgott).

587 Vgl. N.N. (Herder'sche Verlagshandlung) an Morgott, 3. August 1892 (UBEI, NI Morgott).

588 Bei der von Ott angegebenen Jahreszahl „1892“ handelt es sich offensichtlich um einen Satzfehler (vgl. Ott, Professor Morgott, 244).

589 N.N. (Herder'sche Verlagshandlung) an Morgott, 6. Oktober 1893 (UBEI, NI Morgott).

des Verlags deutlich macht: „Wir bescheiden uns damit, daß das Werkchen vorderhand nicht neu erscheinen soll.“⁵⁹⁰

Gewiss war sein Gesundheitszustand ein Grund, der Morgott von einer Überarbeitung des Manuskriptes abhielt; daneben waren es aber sicherlich auch Bedenken bezüglich seiner These, die ihn einer Neuauflage gegenüber skeptisch sein ließen. Dass er hinsichtlich ihrer Haltbarkeit tatsächlich Zweifel hatte, zeigen nicht nur die entschärften Darlegungen in seinen Vorlesungen, sondern auch die Erinnerungen seines Schülers und Vertrauten Martin Grabmann: Es sei gerade die Beschäftigung mit den frühesten Schülern des Aquinaten gewesen, die in Morgott hinsichtlich seiner These Bedenken hervorgerufen hatten. Natürlich habe es thomistische Denker gegeben, die bei Thomas eine immakulistische Lesart ausfindig machen wollten, wie etwa Johannes a S. Thoma, worauf Morgott auch verwiesen habe; für die ersten Schüler des Aquinaten stand seine makulistische Haltung jedoch außer Frage – genau diese Epoche habe Morgott in seiner Mariologie aber übergangen.⁵⁹¹

Vermutlich haben beide Argumente – die gesundheitlichen Beschwerden und die inhaltlichen Bedenken – letztlich dieselbe Stoßrichtung, insofern Morgott erkannte, dass es bei der Überarbeitung mit einer einfachen Ergänzung der neuerschienenen Literatur nicht getan wäre, sondern eine echte inhaltliche Korrektur notwendig wäre, welche eine Neuabfassung eines großen Teils des Werkes darstellen würde. Dass ihm hierfür die gesundheitliche Konstitution fehlte, erscheint evident. Daneben darf aber auch vermutet werden, dass er sich nicht in der expliziten Form, wie es eine Neuauflage unter Verzicht auf seine These zur Unbefleckten Empfängnis gewesen wäre, von der ihm liebgekommen Lehre distanzieren wollte. Am Ende scheint Morgott zwiegespalten: Mag er rational erkannt haben, dass seine These durchaus Probleme bietet, so scheint er im Herzen weiter mit ihr sympathisiert zu haben. Eine Neuauflage lehnte er insofern ab, da er das Buch auf der einen Seite wegen seiner Bedenken in gleicher Form nicht drucken konnte, es auf der anderen Seite aber für ihn ohne diese These wohl ihr Herzstück verloren hätte.

590 N.N. (Herder'sche Verlagshandlung) an Morgott, 17. Oktober 1893 (UBEI, NI Morgott).

Berger, der ebenfalls aus dieser Korrespondenz zitiert, freilich ohne Quellenangaben zu nennen (offensichtlich übernimmt er den Wortlaut von Ott, Professor Morgott, 244), deutet diese Äußerung fälschlicherweise als ein Zitat Morgotts. Mag man sich auch den bescheiden klingenden Duktus in seinem Mund gut vorstellen können, so handelt es sich doch um eine Passage aus dem Brief des Verlags, die keinerlei Hinweise auf ein Zitat aus einem vorausgehenden Brief bietet (vgl. Berger, Thomismus, 112f).

591 Grabmann, Morgott (Lebensläufe), 298. Relativiert wird dies durch die von Grabmann an anderer Stelle geäußerte Bemerkung, dass die Haltung von Schülern nicht zwingend Rückschluss auf die Meinung des Lehrers erlaubt, was er durch den Hinweis auf die vom Aquinaten abweichenden philosophischen Lehren mancher seiner Schüler, wie etwa Aegidius von Rom, zu untermauern sucht (vgl. Grabmann, Morgott als Thomist, 19–21).

3.3.4 Cornoldi und Morgott – Gemeinsamkeiten, Unterschiede, Abhängigkeit

Trotz gewisser Unterschiede zwischen Cornoldi und Morgott fällt die Ähnlichkeit der beiden Ansätze ins Auge, wie auch Beiträge gezeigt haben, die sich beider Autoren zusammen angenommen haben. Diese Übereinstimmung ist kein Zufall, besteht zwischen beiden doch eine Abhängigkeit, wie nicht nur aus dem Fußnotenapparat von Morgotts Mariologie, sondern auch aus einer in seinem Nachlass befindlichen handschriftlichen Literaturliste zur Unbefleckten Empfängnis hervorgeht, auf der Cornoldis „Sententia“ an erster Stelle auftaucht.⁵⁹² Dass sich die Rezeption auf diese Schrift beschränkt, während der „Partenio“ unberücksichtigt blieb, ist evident, da dieser erst lange nach Morgotts Werk erschien. Dass er allerdings auch deren Erscheinen – zumindest in der Serienpublikation – noch verfolgte, liegt nahe, insofern er zu den Lesern⁵⁹³ der „Scienza Italiana“ gehörte.⁵⁹⁴

In welchen Partien beruft sich Morgott auf Cornoldi? Zu Beginn führt er ihn unter jenen Theologen an, die sich um eine Harmonisierung des Aquinaten mit dem Dogma bemühten,⁵⁹⁵ und spezifiziert dies wenig später, indem er ihn zu jenen zählt, die unter Ablehnung des textkritischen Ansatzes den hermeneutischen Weg wählten.⁵⁹⁶ Sein Name findet sich sodann über das ganze Kapitel verteilt: Gleich zu Beginn, bei der Aufzählung der expliziten und

592 Vgl. Morgott, Literatur zur Unbefleckten Empfängnis (UBEI, NI Morgott). Obwohl Morgott dort allerdings die im Jahr 1868 in Brixen erschienene – erste – Auflage nennt, zitiert er in seinem Werk die 1870 in Neapel erschienene zweite Auflage (vgl. Morgott, Mariologie, 68, FN 4).

593 Dass Morgott das Italienische zumindest lesen konnte, geht aus einem Brief an einen gewissen Cesare Ingarrico hervor: „Ich schreibe Ihnen deutsch, weil ich Ihre schöne Muttersprache zwar verstehe, aber nicht gewandt sprechen oder schreiben kann.“ (Morgott an Ingarrico, 6. März 1874 (Konzept) (UBEI, NI Morgott)).

594 Dies belegt nicht nur die Zitation aus der Zeitschrift (vgl. Morgott, Mariologie, 79, FN 2 sowie 81, FN 1), sondern auch Morgotts privater Besitzstempel, der sich noch heute in den entsprechenden Bänden der Universitätsbibliothek Eichstätt-Ingolstadt findet – und zwar namentlich in den Jahrgängen, die die Serienpublikation des „Partenio“ enthalten. Die Empfehlung für diese Zeitschrift erhielt er möglicherweise von Ingarrico, bei dem er sich in dem in der voraufgehenden Fußnote zitierten Brief erkundigte, ob es neben der Zeitschrift „La scienza e la fede“ weitere thomistische Zeitschriften in Italien gebe (vgl. Morgott an Ingarrico, 6. März 1874 (Konzept) (UBEI, NI Morgott)). Dass er später auch zu den Lesern der „Civiltà cattolica“ gehörte, zeigt ein Vermerk in einer Rezension Morgotts (vgl. Morgott, Rezension (Stamm, Mariologia), 4).

595 Vgl. Morgott, Mariologie, 68, FN 4. Hier führt er auch die bibliographische Angabe des verwendeten Werkes an.

596 Vgl. Morgott, Mariologie, 77. Dies trifft in dieser Deutlichkeit jedoch nur auf die „Sententia“ zu, insofern er nur dort jede Harmonisierung unter Rückgriff auf Textkritik ablehnte, während er im „Partenio“ noch eine Überarbeitung der Ausgaben im Sinn des Dogmas gefordert hatte (vgl. Cornoldi, Partenio, 102–107 (V)).

impliziten immakulistischen Belegstellen, verweist er auf Cornoldi⁵⁹⁷ – ein Vergleich der einschlägigen Kapitel zeigt dabei, dass Morgott hier Cornoldi geradezu als „Steinbruch“ verwendet zu haben scheint, zu sehr ähneln sich Reihenfolge und Argumentation, bisweilen scheint Morgott nur eine ausführlichere Übersetzung⁵⁹⁸ von Cornoldis Text zu bieten.⁵⁹⁹ Explizit beruft er sich auf ihn bei der Vorstellung des dreischrittigen Kernargumentes⁶⁰⁰, für das er regelrecht Cornoldis Schrift als Quelle anführt.⁶⁰¹ Auch zu der Lehre, wonach eine Heiligung keine vorherige Verunreinigung voraussetze, führt er ihn an,⁶⁰² ebenso hinsichtlich der Doppeldeutigkeit der Präposition *post*⁶⁰³ und der Notwendigkeit des *debitum* für die Erlösungsbedürftigkeit.⁶⁰⁴ Und schließlich verweist er bei der Lehre von der Ansteckung der Seele mit der Erbsünde bei ihrer Eingießung auf Cornoldi, allerdings nicht auf die „Sententia“, sondern auf einen Aufsatz.⁶⁰⁵

Es dürfte deutlich geworden sein, dass Morgott nicht vereinzelt oder zufällig auf Cornoldi verweist, vielmehr wird dieser, gefolgt von Spada, am häufigsten unter den Thomisten herangezogen. Die Rezeption ist jedoch nicht nur quantitativ, sondern auch qualitativ hoch, insofern sich die Verweise gerade an den argumentativen Eckpunkten finden, wo die „Sententia“ Morgott bisweilen geradezu das inhaltliche Gerüst geboten zu haben scheint. Dass dies von keinem der Rezensenten bemerkt wurde, zeigt, wie wenig Cornoldis Schrift in Deutschland verbreitet war; umgekehrt zeigt es jedoch Morgotts Aufgeschlossenheit für die Literatur jenseits des deutschen Sprachraums.

597 Vgl. Morgott, Mariologie, 75, FN 1.

598 So schreibt Cornoldi etwa: „Quod expressis verbis ‚talis fuit puritas Beatae Virginis, quae a peccato originali et actuali immunis fuit ‚ [sic!] protulerat Doctor Angelicus, id etiam implicitis professus est.“ (Cornoldi, Sententia, 12 (II, 8)); der entsprechende Passus bei Morgott liest sich geradezu wie eine Übersetzung: „Dieselbe Wahrheit, die der heilige Lehrer an der bisher erörterten Stelle mit klaren Worten ausgesprochen, hat er anderwärts principiell und einschlußweise ausgedrückt.“ (Morgott, Mariologie, 71f).

599 Vgl. Morgott, Mariologie, 71–75 verglichen mit Cornoldi, Sententia, 12–14 (II, 8f).

600 Gemeint ist die Ableitung des je unterschiedlichen Erbsündenbegriffs bei Thomas und im Dogma aus dem analogen *conceptio*-Begriff und dem daraus folgenden je anderen Subjekt der Erbsünde.

601 „Dieser Beweis wurde in eingehender Weise insbesondere von Cornoldi erbracht in der wiederholt angezogenen Schrift: Sententia St. Thomae Aqu. etc.“ (Morgott, Mariologie, 78, FN 4); vgl. hierzu auch die Anmerkung bei Morgott, Mariologie, 83, FN 1.

602 Vgl. Morgott, Mariologie, 89, FN 1+2.

603 Vgl. Morgott, Mariologie, 91, FN 3. Auch die hier unmittelbar voraufgehende Feststellung, Thomas habe es versäumt die explizite Frage nach der Heiligung im Augenblick der Be-seelung zu stellen, erinnert an den entsprechenden Kommentar im Ergänzungskapitel zur „Sententia“ (vgl. Cornoldi, Sententia² (VIII, 44), 705) – dass Morgott die um dieses Kapitel erweiterte Auflage vorliegen hatte, wurde bereits erwähnt (vgl. Morgott, Mariologie, 68, FN 4).

604 Vgl. Morgott, Mariologie, 93f, FN 1.

605 Nämlich Cornoldi, Della pluralità delle forme II, 513 (vgl. Morgott, Mariologie, 81, FN 1).

Umso interessanter ist ein Blick auf die Unterschiede zwischen den beiden Ansätzen, werfen sie doch die Frage auf, warum die beiden an diesen Stellen voneinander abweichen, beziehungsweise warum Morgott Cornoldi dort nicht rezipierte. Am auffälligsten ist dies bei der Lehre des Aquinaten, wonach explizit die Seele mit der Erbsünde befleckt sein musste, um die Erlösungsbedürftigkeit zu gewährleisten.⁶⁰⁶ Während Cornoldi in der „Sententia“ dieses Problem zu lösen versucht hatte – ebenso im „Partenio“, der hier jedoch nicht von Bedeutung ist –, geht Morgott darauf gar nicht ein. Warum er Cornoldi dabei nicht folgen wollte – ob er möglicherweise die Erklärung nicht überzeugend fand –, muss offen bleiben. Dass er aber auch keine andere Interpretation hierfür beizubringen imstande war, sondern sie regelrecht unter den Tisch fallen ließ, sodass dieses Problem offen blieb, wurde ihm nicht nur von scharfen Kritikern wie Knittel, sondern auch von den wohlwollendsten Rezensenten in deutlicher Weise vorgehalten.

3.4 Ceslaus Maria Schneider (1840–1908) – Identität des Aquinaten mit dem Dogma „bis auf den Punkt auf dem i“⁶⁰⁷

3.4.1 Abriss zu Leben und Werk

Ceslaus Maria Schneider⁶⁰⁸ wurde am 5. Mai 1840 als Sohn von Ignatz und Dorothea Schneider⁶⁰⁹ im schlesischen Brieg geboren und auf den Namen Richard Florian Alexander getauft.⁶¹⁰ Nach seinem Abitur, das er 1859 eben-

606 Es handelt sich dabei um die Stellen S.Th. III, q. 27, a. 2 ad 2 (ed. Leon. XI, 290) und In III Sent. d. 3, q. 1, a. 1, qc. 2 co. (ed. Moos III, 99, 27).

607 Schneider, Die katholische Wahrheit IX, 244; im Original ohne Hervorhebung.

608 Für Schneider, dessen Leben und Werk in der Wissenschaft weitgehend unbeachtet blieb, sei vor allem verwiesen auf die Beiträge Feldhaus, Friedrich: Ceslaus Schneider, ein schlesischer Thomasinterpret. In: ASKG 22 (1964), S. 288–292 und Inden, Johannes: Dr. Dr. Ceslaus Maria Schneider – Thomasinterpret und Pfarrer in Floisdorf. In: Langbrandtner, Hans-Werner u. a. (Hgg.): Floisdorf – Grundzüge seiner Geschichte. Floisdorf 1993, S. 84–86, der sich jedoch im Kern stark an Feldhaus orientiert, sowie auf den auf der Basis des römischen Generalarchivs der Dominikaner erstellten Abriss bei Lohrum, Die Wiederanfänge, 216; Erwähnung findet Schneider darüber hinaus bei Heusgen, Geschichte des Dorfes Floisdorf, 63f sowie Jungnitz, Die Breslauer Germaniker, 359; vgl. zudem die Artikel Walter, Peter: Art. Schneider, Ceslaus Maria. In: LThK³, Bd. 9. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 190f, Madey, Johannes: Art. Schneider, Ceslaus Maria. In: BBKL, Bd. 9. Herzberg 1995, Sp. 542f sowie Berger, David: Art. Schneider, Ceslaus Maria. In: ThomLex. Bonn 2006, Sp. 598–602, der sich jedoch ebenfalls weitgehend auf Feldhaus stützt.

609 Vgl. Sterbeurkunde Ceslaus Schneider (PfarrA Floisdorf, NI Schneider).

610 Vgl. Świadectwo chrztu (PfarrA Floisdorf, NI Schneider); es handelt sich dabei um eine 1957 ausgestellte Bestätigung der Taufe. Demnach empfing Schneider das Sakrament –

da ablegte,⁶¹¹ nahm er das Studium der Theologie und Philosophie an der Universität in Breslau auf.⁶¹² Im Herbst 1861 wechselte er an das „Collegium Germanicum et Hungaricum“ nach Rom und schloss dort im Jahr 1864 seine philosophischen Studien mit dem Doktorat ab.⁶¹³ Bereits ein Jahr später, am 29. Mai 1865, verließ er, ohne das Theologiestudium beendet oder die Weihe empfangen zu haben, das Kolleg und begann, da er sich zum Ordensleben berufen fühlte,⁶¹⁴ bei den Dominikanern in Rom das Noviziat, wo er den Namen seines schlesischen Landsmannes, des seligen Ceslaus, annahm.⁶¹⁵

Nach dem Studium am römischen Minervakolleg wurde Schneider im Dezember 1867 in den Düsseldorfer Convent⁶¹⁶ versetzt und empfing am 16. Februar 1868 in Köln⁶¹⁷ die Priesterweihe, und zwar, mit Dispens, noch vor der ewigen Profess.⁶¹⁸ Im November 1869 legte er im niederländischen Huissen

für damalige Verhältnisse sehr spät – am 17. Mai 1840 in der Pfarrkirche zu Brieg (vgl. Świadectwo chrztu (PfarrA Floisdorf, NI Schneider)).

611 Vgl. Schönwälder/Guttmann, Geschichte des Königlichen Gymnasiums, 350; vgl. hierzu auch Schneider, Erwiderung auf Többe, 64.

612 Vgl. Personal-Bestand Sommer-Semester 1859, 22, 584 sowie Personal-Bestand Sommer-Semester 1860, 22, 570. Einen Einblick in die Verhältnisse am Seminar und der Universität in Breslau bietet Hoffmann, Geschichte des Breslauer Alumnats, 184f.

613 Seine Leistungen waren dabei keinesfalls herausragend, wie der Kommentar zu seinem Doktorat zeigt: „Doctor in philosophia creatus est: notas habuit sufficientes, sed minime honorificas.“ (Examensbuch CGU, Bl. 193v (ACGU Bestand Hist Nr. 482)); die auf den 6. September 1864 datierte Promotionsurkunde findet sich im Pfarrarchiv in Floisdorf (vgl. Promotionsurkunde Schneider (PfarrA Floisdorf, NI Schneider)). Jungnitz' Urteil, wonach Schneider in Rom „mit Eifer und Erfolg den Studien oblag“ (Jungnitz, Breslauer Germaniker, 359), scheint also etwas beschönigt.

614 Vgl. Feldhaus, Ceslaus Schneider, 288.

615 Vgl. Matrikelbuch CGU, Nr. 399 (ACGU Bestand 10 Teil A Nr. 1); in gleicher Weise Examensbuch CGU, Bl. 193v (ACGU Bestand Hist Nr. 482). Einen Einblick in seine Einkleidung gibt Schneider in einem Brief an einen nicht näher benannten Priester, vermutlich den Rektor des Kollegs. Dass er den Brief dennoch nicht in deutscher, sondern in italienischer Sprache abfasste, ist wohl damit zu erklären, dass zur damaligen Zeit Briefe von Novizen noch der Zensur unterlagen, sodass die italienische Sprache vermutlich eine Forderung des Ordens war (vgl. Schneider an N.N., ohne Datum (ACGU BF 19 Schneider Ces. 1)).

616 Leider ist die Aktenlage für die deutsche Ordensprovinz Teutonia sehr schlecht. Bedingt durch Kriegsverluste und Beschlagnahmungen durch die Gestapo finden sich im dortigen Archiv fast keine Akten aus dieser Zeit (vgl. Füllenbach, Die Dominikaner, 175).

617 Vgl. Feldhaus, Ceslaus Schneider, 289.

618 Die Konstitutionen sehen für die Zulassung zur Weihe eine Mindestzugehörigkeit zum Orden von vier Jahren vor (vgl. Constitutiones OP 1872, d. 2, c. 14, decl. 7, n. 1135 (576)); von der ewigen Profess kann aber im Notfall dispensiert werden: „Si tamen necessitas occurrerit ob penuriam Ministrorum aut ex alia legitima causa, Prior Provincialis, de consilio Patrum, poterit cum aliquibus dispensare, ut ante praedictum tempus Sacerdotio ordinentur“ (Constitutiones OP 1872, d. 2, c. 14, decl. 7, n. 1135 (576)). In der Tat hatte der Düsseldorfer Convent personelle Probleme (vgl. Lohrum, Die Wiederanfänge, 110 sowie 123).

sein Lektoratsexamen ab,⁶¹⁹ ob er wirklich, wie häufig erwähnt, darüber hinaus in Löwen auch ein theologisches Doktorat erwarb, muss aufgrund der Quellenlage unklar bleiben.⁶²⁰ Am 16. Juni 1871 wurde Schneider auf eigenen Wunsch von den zeitlichen Gelübden entbunden und in der Erzdiözese Köln inkardiniert.⁶²¹ Für diesen Schritt werden zwei, letztlich wohl sich ergänzende Ursachen geltend gemacht: Zum einen werden familiäre Gründe, namentlich Alkoholprobleme seines Bruders, weshalb Schneider sich um seine Mutter kümmern musste, genannt,⁶²² zum anderen verweigerten die Dominikaner Schneider mehrfach die ewige Profess, sodass er wohl auch Bedenken bezüglich seiner Zukunft im Orden hatte.⁶²³

Schneider wurde zunächst Vikar im heute belgischen Malmedy⁶²⁴, wo er sich zwar stark engagierte, indem er etwa einen Arbeiter- und Musikverein

619 Tatsächlich durfte er dieses Amt ohne die ewigen Gelübde aber nicht ausüben (vgl. Lohrum, *Die Wiederanfänge*, 115).

620 Während Lohrum lediglich das Lektoratsexamen aus Huissen erwähnt (vgl. Lohrum, *Die Wiederanfänge*, 216), spricht die im Floisdorfer Pfarrarchiv zu findende Übersetzung eines Zeugnisses davon, dass Schneider am 17. März 1870 am dominikanischen Immaculata-Kolleg in Löwen die Prüfung als Lektor der Philosophie und Theologie ablegte (vgl. Zeugnis des Lektoratsexamens (Übersetzung) (PfarrA Floisdorf, NI Schneider)); hierauf beruft sich Feldhaus, spricht daneben aber noch von einem Doktorat, das Schneider ebenfalls im März 1870 in Löwen absolviert habe, jedoch ohne Angabe von Quellen (vgl. Feldhaus, *Ceslaus Maria Schneider*, 289); ebenso nennt Heusgen in seinem knappen Abriss neben dem philosophischen auch den theologischen Doktorgrad, aber auch ohne Belege (vgl. Heusgen, *Geschichte des Dorfes Floisdorf*, 63f); spätere Artikel (etwa Walter, *Art. Schneider*, 190, ebenso Berger, *Art. Schneider*, 598f oder Madey, *Art. Schneider*, 542) folgen eindeutig Feldhaus, sind also ohne Beweiskraft. Da sich das theologische Doktorat nirgends verifizieren lässt und zugleich unwahrscheinlich ist, dass Schneider im März 1870 zeitgleich Lektorat und Doktorat abschloss, liegt es nahe, dass er seinen Abschluss als Lektor, da dieser außerhalb des Ordens keine Geltung hatte, nach seinem Austritt bei den Dominikanern schlichtweg als theologische Promotion ausgab bzw. das Lektorat in diesem Sinn verstanden wurde – letzteres ist gerade vor dem Hintergrund möglich, dass Schneider selbst an keiner Stelle beide Dokortitel explizit führt oder den von ihm, etwa in der Unterschrift, geführten Titel durch den Zusatz „*theol.*“ o.ä. spezifizierte, sodass es sich dabei auch um das philosophische Doktorat handeln kann.

621 Vgl. Lohrum, *Die Wiederanfänge*, 216.

622 Vgl. Feldhaus, *Ceslaus Schneider*, 289.

623 Vgl. Lohrum, *Die Wiederanfänge*, 216. Lohrum deutet Probleme mit dem Gehorsam an: „Nach dem Urteil der Oberen war er zwar eifrig im Beichtstuhl und bei der Predigt, im Gebet und in der Abtötung, ließ sich aber vom eigenen Urteil und Willen leiten“ (ebd.).

624 Zum Pfarrleben im Malmedy dieser Zeit vgl. Cunibert, J[ean]-P[ierre]: *La vie paroissiale au dix-neuvième siècle*. In: Porotche, Nosse (Hg.): *Contribution à l'histoire paroissiale de Malmedy*. Malmedy 1985, S. 21–51. Für die Kölner bzw. preußische Zeit der belgischen Gebiete allgemein vgl. Legros, Élisée: *La Wallonie malmédienne sous le Régime prussien (Le Pays de Saint Remacle 13)*. Malmedy 1977/78 sowie Minke, *Die katholische deutschsprachige Gemeinschaft in Belgien*, 266–271, der sich jedoch auf Legros beruft. Ebenfalls verwiesen sei auf das eine dezidiert deutsche Perspektive einnehmende Werk Kaufmann,

begründete⁶²⁵ und im Kulturkampf gegen die Maigesetze protestierte, was ihm Probleme mit den staatlichen Behörden einbrachte,⁶²⁶ jedoch auch seine ersten theologischen Werke verfasste⁶²⁷ und so seine seelsorglichen Pflichten vernachlässigte. Daher bat sein Vorgesetzter, Franz Xaver Montz⁶²⁸, in Köln um dessen Versetzung:

„Während derselbe in der ersten Zeit besonders durch einen von ihm ins Leben gerufenen und durchaus nicht mit meiner Billigung geleiteten Verein mir recht viel Verdruß gemacht hat, hat er sich seit den letzten Jahren so sehr der Schriftstellerei ergeben, daß er darüber seine seelsorglichen Verpflichtungen z. B. Krankenbesuch und Katechese manchmal vernachlässigt.“⁶²⁹

Die Erzdiözese Köln bot Schneider daraufhin die kleine Pfarrei Floisdorf in der Eifel an, was dieser akzeptierte;⁶³⁰ am 20. April 1889 erfolgte die Ernennung durch den Kölner Erzbischof Philipp Krentzschmar.⁶³¹ In Floisdorf setzte Schneider ähnliche Schwerpunkte wie in Malmedy, indem er auch dort einen Musikverein begründete,⁶³² daneben aber weiter theologische Schriften

Karl Leopold: Der Kreis Malmedy. Geschichte eines Landkreises von 1865 bis 1920. Bonn 1961.

- 625 Der Musikverein „La Fraternité“ hält weiterhin das Gedächtnis an seinen Gründer in Ehren, wie der historische Abriss in der Festschrift aus dem Jahr 1964 zeigt, vgl. Royale Harmonie „La Fraternité“ société ouvrière Malmedy, 1.
- 626 Dezidiert zur dortigen Lage der Kirche während des Kulturkampfes vgl. die Beiträge Lopper, Herbert: Die kirchenpolitische Gesetzgebung der Jahre 1872 bis 1875 und ihre Ausführung im Regierungsbezirk Aachen: Ein Beitrag zur Geschichte des „Kulturkampfes“ in der Erzdiözese Köln. In: AHVNRh 171 (1969), S. 200–258 sowie Trippen, Norbert: Das Erzbistum Köln als Brennpunkt der Spannungen zwischen preußischem Staat und katholischer Kirche. In: JKGv 72 (2001), S. 143–158.
- 627 Im Jahr 1883 erschien seine erste Schrift, nämlich Schneider, Ceslaus Maria: Natur, Vernunft, Gott. Abhandlung über die natürliche Erkenntnis Gottes, nach der Lehre des heiligen Thomas von Aquin dargestellt. Gekrönte Preisschrift. Regensburg 1883.
- 628 Zu Montz vgl. Legros, La Wallonie malmédienne, 82–84.
- 629 Montz an Generalvikariat, 14. November 1888 (BDA GvO K A 1031). Schneider schien sich dagegen durchaus als eifrigen Seelsorger gesehen zu haben, wie sein Bericht in einem an den Rektor des „Germanicum“ gerichteten Brief zeigt (vgl. Schneider an Rektor, 12. Februar 1883 (ACGU BF 19 Schneider Ces. 4); Schneiders Briefe an das Kolleg richten sich weniger an die konkrete Person des Rektors als vielmehr an das Amt).
- 630 An das Generalvikariat schrieb Schneider über diese Stelle: „Ich kenne zwar dieselbe gar nicht; aber ich verehere in der Verfügung meiner kirchlichen Oberen Gottes Stimme.“ (Schneider an Generalvikar, 31. März 1889 (BDA GvO K A 1031)).
- 631 Vgl. Ernennungsurkunde zum Pfarrer von Floisdorf (PfarrA Floisdorf, NI Schneider).
- 632 Vgl. Musikverein „Cäcilia“ Floisdorf, 1f. Als Feldhaus in den 50er Jahren im Rahmen seiner Forschungen zu Schneider herausfand, dass dieser bereits in Malmedy einen Musikverein gegründet hatte, lud er die dortige „Fraternité“ nach Floisdorf ein, wo beide Vereine Schneiders 50. Todestag begingen; weitere Besuche besiegelten das Freundschaftsverhältnis (vgl. Meiß, Entstehung und Geschichte, [5f]). So hält der Chronist in der Festschrift zum 75. Jubiläum des Kirchenchores fest: „Seither verbindet uns eine enge Freundschaft zu unserem Bruderverein in Malmedy, gegründet auf den gemeinsamen Vater der Vereine,

verfasste. Darüber hinaus bemühte er sich um den Neubau der Pfarrkirche, an deren Finanzierung er sich nicht nur aus seinen privaten Einkünften beteiligte, sondern in deren Bildprogramm sich auch Schneiders theologische Schwerpunkte und seine Frömmigkeit widerspiegelt.⁶³³ Nachdem er im Lauf des Jahres 1907 mehrere Schlaganfälle erlitten hatte und praktisch nicht mehr in der Lage war, seinen pfarrlichen Pflichten nachzukommen,⁶³⁴ starb er am 18. März 1908 in Floisdorf.⁶³⁵

Schneiders Werk⁶³⁶ lässt sich in mehrere Gruppen einteilen: Es umfasst systematisch-spekulative Schriften, wobei das zwölfbändige Hauptwerk „Die katholische Wahrheit oder die theologische Summa des heiligen Thomas von Aquin“ herausragt, dessen Aufbau und Zielsetzung im Folgenden näher betrachtet werden und das bis heute die einzige vollständige Übersetzung der theologischen Summe des Aquinaten in deutscher Sprache bietet.⁶³⁷ Ein auf-

Dr. C.M. Schneider, dem immer und immer wieder unser aller Dank gilt.“ (Meiß, Entstehung und Geschichte, [6]); vgl. hierzu auch 95 Jahre Musikverein „Cäcilia“ Floisdorf e.V., 1 sowie Engel, Vereins- und Genossenschaftsleben, 96–98.

633 So zeigt die am linken Seitenaltar dargestellte Übergabe des Rosenkranzes durch Maria an Dominicus Schneiders Verwurzelung in der dominikanischen Tradition, während sich unter den fünf Buntglasfenstern in der Apsis die Darstellung Mariens, und zwar, wie die Unterschrift erläutert, dezidiert der Unbefleckten Empfängnis findet, die, wie die vorliegende Arbeit zeigt, einen Schwerpunkt in Schneiders theologischem Werk bildete; und schließlich finden sich an der Kanzel anstatt der zu erwartenden Evangelisten die Figuren des Aquinaten, des Augustinus, Gregors des Großen und des Areopagiten, also schwerpunktmäßig in seinen Arbeiten behandelte Personen (vgl. Inden, Pfarrkirche St. Pankratius, 87–90); wie zentral diese vier Theologen für Schneider waren und wie sehr sie für ihn eine Einheit bildeten, zeigt eine Äußerung in einem Brief an Commer: „Der Herr mit seinen Heiligen haben geholfen bis jetzt & zumal. *Tho.*, *Aug.*, & *Dionysius*, den großen *Gregor* nicht zu vergessen.“ (Schneider an Commer, 12. Oktober 1888 (DAGS, Dominikanerarchiv, NI Commer, B I); Schneider verfasste seine Briefe in deutscher Kurrentschrift, schrieb aber lateinische Begriffe sowie Eigennamen in lateinischer Schreibschrift, wie auch in deutschen Büchern dieser Zeit der Fließtext in Frakturschrift gedruckt ist, lateinische Begriffe aber in lateinischer, also „ungebrochener“ Schrift; in beiden Fällen werden diese Hervorhebungen hier durch Kursivsetzung kenntlich gemacht).

634 Der Dekan hatte bereits in Köln um die Entpflichtung Schneiders angesucht sowie die Möglichkeit erwogen, ihn in eine Pflegeeinrichtung zu bringen (vgl. Hünebeck an Generalvikariat, 19. Oktober 1907 (BDA GvO K A 1031)); einige Wochen später hatte sich jedoch eine Mithilfe in der Seelsorge gefunden und Schneider konnte in Floisdorf bleiben (vgl. Hünebeck an Generalvikariat, 28. November 1907 (BDA GvO K A 1031)).

635 Vgl. Sterbeurkunde Ceslaus Schneider (PfarrA Floisdorf, NI Schneider). Hubert Hünebeck, der Dekan, meldete Schneiders Tod nach Köln (vgl. Hünebeck an Generalvikariat, 18. März 1908 (BDA GvO K A 1031)).

636 Eine vollständige Bibliographie fehlt; Teilbibliographien bieten Mandonnet/Destrez, Bibliographie thomiste, Nr. 390.1092.1139.1173.1284f.1355.1712, Michelitsch, Kommentatoren, 179 und 183 sowie Perrier, *The Revival of Scholastic Philosophy*, 321.

637 Vgl. Berger, Art. Schneider, 600.

fälliger Schwerpunkt neben Thomas von Aquin⁶³⁸ stellen die Schriften des Dionysius Areopagita dar, deren Abfassung durch einen Apostelschüler Schneider wohl als einer der letzten verteidigte.⁶³⁹ Hinzu kommen Werke aszetisch-pastoralen Charakters⁶⁴⁰ und Predigten⁶⁴¹ sowie biographische Übersetzungen aus dem Französischen⁶⁴². Darüber hinaus verfasste er zahlreiche Aufsätze und betätigte sich als unermüdlicher Rezensent im „Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie“, an dem er von Beginn an mitarbeitete,⁶⁴³ begründete aber 1889 auch selbst eine Zeitschrift, die „St. Thomasblätter“, die er jedoch nicht als Konkurrenz zum Jahrbuch Ernst Commers (1847–1928)⁶⁴⁴ sah, das er der Form nach als dezidiert wissenschaftlicher erachtete.⁶⁴⁵ Offenbar hatte Schneider dabei jedoch seine Kräfte überschätzt: Bereits 1890 suchte der Verlag in seinem Auftrag einen Nachfolger und wandte sich dabei auch an Morgott.⁶⁴⁶ Da dieser ablehnte⁶⁴⁷ und sich offenbar auch sonst kein Herausgeber fand, wurde die Zeitschrift nach zwei Jahrgängen wieder eingestellt.

Der zentrale Schwerpunkt von Schneiders systematisch-theologischen Schriften liegt auf dem Werk des Aquinaten. Die Wurzel seiner Verehrung für Thomas, seinen „einzig geliebten Lehrer“⁶⁴⁸, liegt in Schneiders Zeit im

638 Hierzu zählt auch die Schrift Schneider, Ceslaus Maria: Natur, Vernunft, Gott. Abhandlung über die natürliche Erkenntnis Gottes, nach der Lehre des heiligen Thomas von Aquin dargestellt. Gekrönte Preisschrift. Regensburg 1883, die letztlich einen Thomaskommentar zur Erkennbarkeit Gottes und den fünf Wegen darstellt.

639 Etwa Schneider, Ceslaus M[aria]: Areopagitica. Die Schriften des heiligen Dionysius vom Areopag. Eine Verteidigung ihrer Echtheit. Regensburg 1884.

640 Hierzu zählen vor allem praktische Schriften, sowohl für Ordensleute, etwa Schneider, Ceslaus Maria: Das Büchlein für die Novizen. Anleitung zu einem frommen und fruchtreichen Noviziat. Nach dem Französischen bearbeitet. Regensburg 1898, als auch für Laien, etwa ders.: Der Tugendweg für das junge Mädchen und die christliche Jungfrau. Zusammengestellt aus den Schriften und den Beispielen der Heiligen Gottes. Regensburg 1902.

641 Etwa Schneider, Ceslaus M[aria]: Der Jubelgreis auf dem Stuhle Petri. Vier Predigten zur Erinnerung an das vierfache Jubiläum Leos XIII. Paderborn 1902.

642 Etwa Schneider, Ceslaus M[aria]: Die Prälatur des Papstes Leo XIII. gemäß dessen bis jetzt unveröffentlichten Briefen von Boyer d’Agen. Aus dem Französischen übersetzt und bearbeitet. Mit 1 Heliogravüre und 34 Illustrationen. Regensburg 1902.

643 Vgl. Schneider an Commer, 7. Juni 1886 (DAGS. Dominikanerarchiv, NI Commer, B II).

644 Ernst Commer lehrte ab 1884 allgemeine Moral und Fundamentaltheologie in Münster, ab 1888 Fundamentaltheologie und philosophisch-theologische Propädeutik in Breslau und ab 1900 Dogmatik in Wien. 1886 begründete er das „Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie“, das ab 1914 unter dem Titel „Divus Thomas“ erschien (vgl. Greshake, Art. Commer, 1274). Zu Commers Jahrbuch vgl. auch Kapitel 5.2.

645 So schrieb Schneider an Commer: „Die schwierigeren (Kontrovers-)Fragen & und die streng wissenschaftl. Form bleibt dem Jahrbuche.“ (Schneider an Commer, 9. Oktober 1888 (DAGS. Dominikanerarchiv, NI Commer, B I)).

646 Vgl. Alfermann (Manz) an Morgott, 21. Juli 1890 (UBEI, NI Morgott).

647 Unter dem Brief des Verlags findet sich Morgotts handschriftlicher Vermerk: „beantwortet den 27. Juli – sollen für die fragl. Ztschr. den Dominicanerorden zu gewinnen suchen. DrM.“

648 Schneider an Rektor, 12. Februar 1883 (ACGU BF 19 Schneider Ces. 4).

„Germanicum“.⁶⁴⁹ Ob der Anstoß für das Studium des Aquinaten von seinem Spiritual Franz Xaver Huber (1801–1871)⁶⁵⁰ ausging, wie er in einem Brief an den Rektor berichtet,⁶⁵¹ oder in seiner eigenen Initiative lag, wie er an anderer Stelle betont,⁶⁵² lässt sich hier nicht beantworten. Fakt ist jedoch, dass Schneider im deutschen Kolleg – also bereits vor seinem Eintritt bei den Dominikanern – das Studium des Aquinaten aufgenommen hatte, wofür er zeit seines Lebens ein Gefühl der Dankbarkeit bewahrte, was in seiner Gewohnheit Ausdruck fand, seine Publikationen nach Rom zu übersenden.⁶⁵³ Diese Dankbarkeit beschränkte sich aber nicht auf das Kolleg – Schneider nennt es den Ort, „wo ich Jahre lang die Milch der heil. Lehre getrunken“⁶⁵⁴ –, sondern richtete sich auch auf den Jesuitenorden allgemein, dessen Identifizierung mit dem Molinismus er entschieden zurückwies.⁶⁵⁵

649 Vgl. Schneider an Rektor, [18. Dezember 1884] (ACGU BF 19 Schneider Ces. 5).

650 Franz Xaver Huber, SJ, war nach Tätigkeiten als Spiritual im schweizerischen Stäffis von 1845 bis 1871 Spiritual am „Collegium Germanicum“ (vgl. Schatz, Geschichte V, 215). Daneben betätigte er sich auch wissenschaftlich, indem er etwa mehrere Bände der „Patrologia Graeca“ herausgab; für zahlreiche Zöglinge des Kollegs war er sehr prägend und korrespondierte eifrig mit ihnen (vgl. Schauf/Eröß, Einführung, 5–8). Exemplarisch zeigen dies die zahlreichen Briefe Scheebens (vgl. Scheeben, Matthias Joseph: Briefe nach Rom herausgegeben und mit einer Einleitung versehen von Heribert Schauf und Alfred Eröß. Freiburg i. Br. 1939; vgl. hierzu auch Muser, Das mariologische Prinzip, 13, FN 38).

651 „Ich bin im Kolleg Thomist geworden und mein Spiritual *P. Huber*, der mir niemals aus dem Gedächtnis schwinden wird & mit dem ich viel verkehrte, war dabei mein Führer. Er gab mir die Bücher an sowohl von den Vätern als von den *Commentaren* des h. *Thomas*, die ich lesen und studieren sollte.“ (Schneider an Rektor, [18. Dezember 1884] (ACGU BF 19 Schneider Ces. 5); in ähnlicher Weise im Brief vom 31. Juli 1887 (ACGU BF 19 Schneider Ces. 2)).

652 „Es hat mich auch keiner zum Thomas-Studium überredet oder, auch nur, darauf aufmerksam gemacht. Aber die Zweifel im Innern konnte man mir nicht lösen. Da nahm ich zum Versuche einmal Thomas in die Hand (...). Als ich nun Thomas einmal in die Hand genommen, da ließ ich ihn auch nicht mehr aus der Hand.“ (Schneider, Erwiderung auf Többe, 85).

653 So schreibt er etwa: „Es ist mir eine Pflicht meinerseits, wenn ich beim Herauskommen eines Werkes von mir den hochw. Vorstand des *Germanicum* bitte, das erste mir zugesandte Exemplar geneigtest annehmen zu wollen.“ (Schneider an Rektor, 31. Juli 1887 (ACGU BF 19 Schneider Ces. 2); vgl. hierzu auch den Brief vom 3. Juni 1887 (ACGU BF 19 Schneider Ces. 3) sowie Schneider an Commer, 7. Juni 1886 (DAGS. Dominikanerarchiv, NI Commer, B II)).

654 Schneider an Rektor, 12. Februar 1883 (ACGU BF 19 Schneider Ces. 4); vgl. hierzu auch den Brief vom 31. Juli 1887 (ACGU BF 19 Schneider Ces. 2). In einem anderen Brief berichtet er davon, dass der damalige Ordensgeneral Beckx ihn bei seinem Abschied aus dem Kolleg explizit daran gemahnte, nie zu vergessen, wem er seine Prägung zu verdanken habe (vgl. Schneider an Rektor, [18. Dezember 1884] (ACGU BF 19 Schneider Ces. 5)).

655 So schreibt er an Commer: „Ich bin den Jesuiten in Ewigkeit verpflichtet (...) Ich habe auch jetzt die größte Verehrung für die *Patres*. Und nicht im mindesten wollte ich den Streit gegen die Molinisten auf die Jesuiten ausdehnen. (...) Ich bin kein Jesuiten-Gegner, (...) aber einer der entschiedensten Gegner des Molinismus.“ (Schneider an Commer, 7. Juni

Dass Schneider sich in Rom in dieser Weise für Thomas begeistern konnte, ist gewiss auch vor dem Hintergrund seiner Biographie zu verstehen: In seiner Zeit an der Breslauer Universität war er mit den Lehren der Hermes-schülers Johann Baptist Baltzer (1803–1871)⁶⁵⁶ und Peter Joseph Elvenich (1796–1886)⁶⁵⁷ in Kontakt gekommen. Nach einer anfänglichen, wohl dem jugendlichen Enthusiasmus geschuldeten Begeisterung für deren offene Geisteshaltung – „Wir erblickten in Baltzer, Elvenich und anderen die Koriphäen der freien Forschung, die nur beengt würde durch Dogmen, Väter und Scholastik.“⁶⁵⁸ – zeigte er sich bald ernüchert und das „Germanicum“ bot ihm einen Ausweg hiervon. Als er in Rom aber in Kontakt mit Thomas kam – sei es vermittelt über seinen Spiritual, sei es auf seine eigene Initiative hin –, konnte er im Rückgriff auf die bewährte scholastische Doktrin die Lösung gegenüber den neueren Lehren sehen, auf die er sich selbst eingelassen hatte und von denen er so herb enttäuscht worden war.

3.4.2 Darstellung der Lehre

3.4.2.1 „Die katholische Wahrheit oder die theologische Summa des heiligen Thomas von Aquin. Achter Band. Supplementarische Abhandlung zum zweiten Teile der Summa. Die unbefleckte Empfängnis der allerseligsten Jungfrau und Gottesmutter Maria“ (1888)

3.4.2.1.1 *Hintergründe*

Ausgangspunkt für sein Hauptwerk „Die katholische Wahrheit oder die theologische Summa des heiligen Thomas von Aquin“ war eine Verlagsanfrage nach einer Übersetzung der theologischen Summe, was Schneider zwar grundsätzlich begeistert aufnahm, aber darauf verwies, dass dies nur sinnvoll sei, wenn davon ausgehend auch die Prinzipien des Aquinaten dargestellt würden, wodurch, gemäß einer Forderung Leos XIII.⁶⁵⁹, die Überein-

1886 (DAGS. Dominikanerarchiv, NI Commer, B II); in ähnlicher Weise im Brief vom 17. April 1887 (DAGS. Dominikanerarchiv, NI Commer, B I).

656 Vgl. Bäumer, Art. Baltzer, 1379f.

657 Vgl. Schwedt, Art. Elvenich, 614.

658 Schneider, Erwiderung auf Többe, 85.

659 So unterstrich Leo XIII. in „Aeterni Patris“ nachdrücklich, dass zwischen den Erkenntnissen der Naturwissenschaft und den Prinzipien der scholastischen Philosophie kein echter Widerspruch bestehe (vgl. etwa Leo XIII., Enz. „Aeterni Patris“ (ASS 12, 114)). Ernesti zeigt sich eher skeptisch: „Ob er selbst davon überzeugt war, mit ihr die ‚falschen‘ philosophischen Systeme überwinden und eine gemeinsame Basis für das Gespräch mit allen Profanwissenschaften anbieten zu können, ist schwer zu sagen.“ (Ernesti, Leo XIII. und die Erneuerung des Thomismus, 133f; vgl. hierzu auch Ernesti, Leo XIII., 267–281). Welche Bedeutung Leo XIII. und namentlich seine Enzyklika für Schneider hatten, wird daran

stimmung der Theologie mit den Erkenntnissen der anderen Wissenschaften zutage trete.⁶⁶⁰

Es gehe dem Papst, so Schneider, also keineswegs darum, die alte Philosophie zu rekonstruieren, auch nicht, ihr etwas wesentlich Neues hinzuzufügen, sondern durch Abstraktion auf ihre überzeitlich geltenden Prinzipien abzuheben, um so auch die anderen Wissenschaften zu bereichern. Wie etwa, so erklärt Schneider, bei der Vollendung des Kölner Doms durchaus die Fortschritte von Architektur und Technik zur Anwendung kamen, aber dennoch die Prinzipien der Gotik zugrunde lagen, so könnten auch in der Philosophie und der Theologie die alten Prinzipien am Leben bleiben, ohne damit zugleich die alte Zeit zu repristinieren.⁶⁶¹

Zum besseren Verständnis finden sich somit in den Text des Aquinaten eingeschobene Erläuterungen, „Überleitungen“ genannt, die diese Prinzipien verständlich machen sollen.⁶⁶² Dabei handle es sich, wie Schneider unterstreicht, nicht um seine eigenen Erkenntnisse: „Das Wenigste giebt selbständige Ideen des Verfassers wieder; beinahe Alles ist aus den größten Denkern unseres heiligen Glaubens zusammengetragen.“⁶⁶³ Im Sinn des Papstes verfolgen diese Kommentare also einen doppelten Zweck: Zum einen sollten sie die allgemeingültigen Prinzipien der Philosophie deutlich machen, zum anderen aber die Möglichkeit einer Übertragung auf andere Wissenschaften aufzeigen. Damit brächten sie eben gerade nichts materiell Neues hinzu, sondern zeigten lediglich die überzeitliche Gültigkeit der thomanischen Philosophie:⁶⁶⁴

„Thomas ist nicht der Fürst einer verknöcherten Scholastik (...). Thomas ist der Fürst einer Scholastik von Fleisch und Blut sozusagen; einer Scholastik, in der frisches Leben pulsiert“⁶⁶⁵.

Einen ähnlichen, allerdings ungleich größeren Einschub bilden drei Zusatzbände⁶⁶⁶, in denen Schneider Fragestellungen behandelt, die im Text kei-

deutlich, dass er diese in voller Länge an den Anfang des Werkes stellte (vgl. Schneider, *Die katholische Wahrheit* I, VI–XXII).

660 Vgl. Schneider, *Plan des Werkes*, 490f sowie ders., *Die unbefleckte Empfängnis*, 247; Ernesti schreibt hierzu: „Der päpstliche Verfasser geht fest davon aus, dass die Scholastik als gemeinsame Grundlage für das Gespräch mit der zeitgenössischen Kultur geeignet ist. Die Enzyklika signalisiert ein großes Vertrauen in die Möglichkeiten menschlichen Denkens, in die Fähigkeit, die Wahrheit, Gott und das Gute zu erkennen. Insofern liegt dem Dokument ein äußerst positives Menschenbild zugrunde.“ (Ernesti, *Leo XIII.*, 357).

661 Vgl. Schneider, *Die katholische Wahrheit* I, LXXVf.

662 Vgl. Schneider, *Plan des Werkes*, 491f.

663 Schneider, *Plan des Werkes*, 492.

664 Vgl. Schneider, *Die katholische Wahrheit* I, LXXVIf.

665 Schneider, *Plan des Werkes*, 494.

666 Schneider, *Ceslaus Maria: Die katholische Wahrheit oder die theologische Summa des heiligen Thomas von Aquin*. Deutsch wiedergegeben. Viertes Band. Supplementarische

nen direkten Anhaltspunkt besitzen und damit nicht die Rolle einer Überleitung einnehmen können, die aber inhaltlich dennoch über eine gewisse Präsenz verfügen und ihm offenbar besonders am Herzen lagen:⁶⁶⁷ Da sie nämlich, so Schneider, die Prinzipien des Aquinaten auf gegenwärtige Probleme anwenden, stehen sie in engem Kontakt zum Text selbst, sind also „keine willkürlichen Einschiebsel“⁶⁶⁸, aber insofern sie sich dort nicht explizit fänden und in ihrer Form auf den Verfasser zurückgingen, in die Separatbände ausgelagert.⁶⁶⁹ Vor dem Hintergrund, dass Schneider, wie er dem Verleger mitgeteilt hatte, keine reine Übersetzung anfertigen, sondern vielmehr die Zeitlosigkeit des Aquinaten aufzeigen wollte, erklärt sich auch die Wahl des Titels „Die katholische Wahrheit“: „Zur ‚Katholizität‘ der Wahrheit aber gehört es, daß sie alle Zeiten umfaßt und befruchtet.“⁶⁷⁰ Ebendies sieht Schneider in seinem Werk umgesetzt, das den Bogen von Aristoteles über die Väter zu Thomas spannt, dessen Prinzipien bis in die Gegenwart Gültigkeit behielten.⁶⁷¹ Um dabei ein möglichst breites Publikum zu erreichen, entschloss er sich für sein ganzes Werk, vor allem aber für die Supplementbände, zu einer einfachen Form der Darlegung:

„Diese Bearbeitungen werden jedoch in derselben mehr populären, zum Herzen sprechenden und des gelehrten Apparates möglichst entbehrenden Weise geschrieben sein wie das ganze vorliegende Werk. (...) So möge denn Thomas in diesem neuen Gewande eine Stelle im Herzen der Leser finden. Denn er ist es, der allein in diesem Werke spricht.“⁶⁷²

Auch wenn Schneider betonte, dass weder die Überleitungen noch die Supplementbände eine materiale Ergänzung zum Text des Aquinaten darstell-

Abhandlung. Die Quellen der katholischen Wahrheit. Regensburg 1887; ders.: Die katholische Wahrheit oder die theologische Summa des heiligen Thomas von Aquin. Deutsch wiedergegeben. Achter Band. Supplementarische Abhandlung zum zweiten Teile der Summa. Die unbefleckte Empfängnis der allerseligsten Jungfrau und Gottesmutter Maria. Regensburg 1888; ders.: Die katholische Wahrheit oder die theologische Summa des heiligen Thomas von Aquin. Deutsch wiedergegeben. Elfter Band. Supplementarische Abhandlung zum dritten Teile der Summa. Die Natur und die Gnade oder die heilige Kirche Gottes. Regensburg 1890.

667 Es geht also darum, so Schneider an anderer Stelle, „jene Lehrpunkte, welche die moderne Theologie gewohnt ist, eingehender oder als einen Teil für sich zu behandeln, in supplementarischen Abhandlungen auf die Principien und die Praxis des heiligen Thomas zurück[zuführen.“ (Schneider, Die katholische Wahrheit I, LXXVIII).

668 Schneider, Plan des Werkes, 495.

669 Vgl. Schneider, Plan des Werkes, 492.

670 Schneider, Plan des Werkes, 494.

671 Vgl. Schneider, Die katholische Wahrheit I, XLIII–LX; ebenso ders., Plan des Werkes, 494f.

672 Schneider, Die katholische Wahrheit I, LXXVIII.

ten, evozierten diese doch Kritik, etwa durch Joseph Dippel (1840–1915)⁶⁷³, der nach Erscheinen der ersten acht Bände eine summarische Rezension⁶⁷⁴ im „Literarischen Handweiser“ verfasste.⁶⁷⁵ Von den beiden an eine Übersetzung gestellten Ansprüchen – eine flüssige sprachliche Darstellung und eine Zurückhaltung der eigenen Meinung – erfülle Schneider lediglich den ersten; durch die Einschübe, die sich typographisch nicht vom Text des Aquinaten abheben, „ist das Werk weniger eine Uebersetzung als eine Erweiter[un]g der Summa, und entspricht darum nicht dem Titel, den es an der Stirne trägt.“⁶⁷⁶ Dippel geht es also nicht um eine Missbilligung der Überleitungen selbst, er kritisiert lediglich, dass ihnen durch die fehlende optische Absetzung die Autorität des Aquinaten selbst beigelegt werden könnte. Viel mehr gilt dies aber für die Supplementbände, die nicht nur das ersehnte Werk einer Übersetzung der Summe hinauszögerten und den Kaufpreis erhöhten, sondern durch die unterschiedslose Einreihung in das Gesamtwerk „dem unsterblichen Werke des hl. Thomas einfach einverleibt“⁶⁷⁷ werden. In ähnlicher Weise gilt seine Kritik dem Titel: Die Summe des Aquinaten sei weder an sich die katholische Wahrheit noch in Verbindung mit den Ergänzungsbänden, weshalb er sich einen etwas bescheideneren Titel gewünscht hätte, der schlicht auf eine deutliche Übersetzung des Werkes verweist.⁶⁷⁸

Eine ähnliche Stoßrichtung, freilich mit ungleich größerer Autorität und entsprechend stärkerem Gewicht, besitzt eine Besprechung⁶⁷⁹ Clemens Baeumkers (1852–1924)⁶⁸⁰. Auch er lobt die Übersetzung Schneiders⁶⁸¹, kritisiert aber, „dass der Uebersetzer seine eigenen Zuthaten ohne weiteres in

673 Joseph Dippel war nach diversen Einsätzen an wechselnden Orten zunächst Pfarrer in Eggstetten (1890–1893), dann in Dornach (1893–1899) und schließlich in Dommelstadel (1899–1910) (vgl. Schematismus Passau 1915, 20.76f sowie Schematismus Passau 1916, 115).

674 Dippel, Jos[eph]: Rezension zu: Die katholische Wahrheit oder die theologische Summa des hl. Thomas von Aquin deutsch wiedergegeben von Dr. Ceslaus Maria Schneider. Regensburg 1887ff. Bd. I–VIII. In: LitHw 28 (1889), H. 7, Sp. 207–210.

675 Da diese Rezension nicht den Inhalt der Bände selbst behandelt, sondern lediglich die Planung und Umsetzung von Schneiders Projekt, sei sie an dieser Stelle schon angeführt; die Kritik an seinem mariologischen Ansatz wird im Anschluss an die Darstellung behandelt.

676 Dippel, Rezension (Schneider, Katholische Wahrheit I–VIII), 208.

677 Dippel, Rezension (Schneider, Katholische Wahrheit I–VIII), 209.

678 Vgl. Dippel, Rezension (Schneider, Katholische Wahrheit I–VIII), 208–210.

679 Baeumker, Clemens: Jahresbericht über die abendländische Philosophie im Mittelalter. 1890. In: AGPh 5 (1892), H. 1, S. 113–138.

680 Clemens Baeumker lehrte Philosophie (Schwerpunkt: Geschichte der mittelalterlichen Philosophie) in Breslau (ab 1883), Bonn (ab 1900), Straßburg (ab 1903) und München (ab 1912) (vgl. Kluxen, Art. Baeumker, 1351).

681 Damit schließt sich Baeumker auch einer zwei Jahre zuvor in derselben Zeitschrift veröffentlichten kurzen Besprechungsnotiz für den ersten Band der „Katholischen Wahrheit“ an, die es jedoch bei diesem Lob beließ (vgl. Müller, Jahresbericht 341).

durchlaufender Folge dem Texte einverleibt hat⁶⁸², was nicht nur für die „ziemlich überflüssigen ‚Ueberleitungen‘“⁶⁸³, sondern auch für die Supplementbände gelte. Und so stellt er die Frage: „Hält denn der Uebersetzer seine mit Eilfeder hingeworfenen Elaborate für gleichwerthig mit den reifsten Lebensarbeiten des Aquinaten?“⁶⁸⁴ Diese Einschübe zusammen mit dem Text der Summe unter dem Titel der „Katholischen Wahrheit“ zu veröffentlichen, mache nicht gerade „den Eindruck der Bescheidenheit“⁶⁸⁵. Eine echte Auseinandersetzung mit den weitgehend theologischen Inhalten unterlässt Baeumker jedoch mit Blick auf den philosophischen Schwerpunkt seines Publikationsorgans.⁶⁸⁶

Dass nicht jeder diese kritische Grundhaltung teilte, zeigt eine Rezension des noch näher zu behandelnden und Schneider gegenüber äußerst wohlwollenden Kapuziners Josephus a Leonissa (1852–1927)⁶⁸⁷ zum dritten Ergänzungsband⁶⁸⁸, in der dieser nicht mit Lob für den „unermüdliche[n] gelehrte[n] Übersetzer“⁶⁸⁹ spart und ihm sowie dem Verlag „Glück zur Vollendung des herrlichen Werkes“⁶⁹⁰ wünscht.⁶⁹¹

682 Baeumker, Jahresbericht, 120.

683 Baeumker, Jahresbericht, 120.

684 Baeumker, Jahresbericht, 120.

685 Baeumker, Jahresbericht, 120.

686 Vgl. Baeumker, Jahresbericht, 120.

687 Josephus a Leonissa Becker, OFM^{Cap}, geboren als Adolph Hubert Joseph Becker in Rosellen (vgl. Taufbuch Rosellen, 21 (PfarrA Rosellen)), wurde zwei Wochen nach seiner Priesterweihe im Jahr 1877 bei den bayerischen Kapuzinern eingekleidet; nach dem Noviziat in Burghausen (1877–1879) folgte ein mehrjähriger Aufenthalt in den USA (1897–1883), wo eine neue Ordensprovinz aufgebaut wurde. Nach zahlreichen kürzeren Aufenthalten in verschiedenen Niederlassungen war er in Königshofen (1896–1911) und in Aschaffenburg (1911–1927) tätig (vgl. Katalog der Bayerischen Kapuzinerprovinz (APBayKap. II 10 3) sowie Personalakt Joseph Leonissa Becker (APBayKap. X 151 43 469)). Zwar ist sein Leben ab dem Ordenseintritt 1877 gut nachvollziehbar, über die Zeit davor ließ sich jedoch nur eruieren, dass er im Wintersemester 1873/74 sowie im Sommersemester 1874 in Bonn Theologie studierte (vgl. Amtliches Verzeichniß WS 1873/74, 16 sowie Amtliches Verzeichniß SS 1874, 16); wo er sein Studium abschloss sowie für welche Diözese oder Ordensgemeinschaft er die Weihe empfing, ließ sich trotz intensiver Nachforschungen im ganzen deutschsprachigen Raum nicht ermitteln. Da seine Aufsätze stets nur unter seinem Ordensnamen abgedruckt sind, während sich der Nachname ausschließlich aus den Archiven ergibt und insofern sekundär erschlossen ist, wird im Fließtext auf die Nennung des Nachnamens verzichtet.

688 [Becker], Josephus a Leonissa: Rezension zu: Schneider, Ceslaus Maria: Die katholische Wahrheit oder die theologische Summa des hl. Thomas von Aquin, deutsch wiedergegeben. 12. Bd. Supplementband: Schluß und Register. Regensburg 1892. In: JPhST 8 (1894), S. 108.

689 [Becker], Rezension (Schneider, Katholische Wahrheit XII), 108).

690 [Becker], Rezension (Schneider, Katholische Wahrheit XII), 108).

691 Vgl. [Becker], Rezension (Schneider, Katholische Wahrheit XII), 108).

Der zweite⁶⁹² dieser genannten Supplementbände ist der Frage nach der Unbefleckten Empfängnis gewidmet. Dass es sich hierbei um eine Herzensangelegenheit Schneiders handelt – an anderer Stelle schreibt er: „[S]owohl die Beziehung auf den heiligen Thomas von Aquin wie die auf das Geheimnis der unbefleckten Empfängnis, ist mir seit vielen Jahren überaus teuer.“⁶⁹³ –, macht er auch mit Blick auf dieses Werk deutlich, das „bei weitem der theologisch wichtigste“⁶⁹⁴ und „[d]er weitaus inhaltsreichste und bedeutendste dieser Zusatzbände“⁶⁹⁵ ist und den er als „den entscheidendsten des ganzen, oben genannten Werkes“⁶⁹⁶ bezeichnet.⁶⁹⁷

Im Folgenden soll sich die Darlegung zu diesem Band auf den ersten, dogmatisch ausgerichteten Teil⁶⁹⁸, in dem Schneider ausgehend von Überlegungen zur Erbsünde seine Lehre von der Unbefleckten Empfängnis vorlegt, beschränken, während der zweite Teil⁶⁹⁹, in dem er Maria anhand der Schrift des Areopagiten über die himmlischen Hierarchien als Vorbild in den Tugenden präsentiert, übergangen werden kann.⁷⁰⁰

3.4.2.1.2 *Aufbau und Inhalt*

Schneider erklärt das Vorgehen in diesem Band, den er verfasste, um der landläufigen makulistischen Einordnung des Aquinaten zu widersprechen, in seinen „St. Thomasblättern“ wie folgt:

„Wir mußten deshalb den Sinn des Dogmas feststellen und daran erläutern, was Thomas leugnet und was er behauptet. Sodann reicht dieses Dogma

692 Die Tatsache, dass Schneider die Fragestellung im zweiten Band behandelt, die Supplementbände aber den jeweiligen *partes* der Summa zugeordnet sind (vgl. Schneider, Die katholische Wahrheit I, LXXVIII), zeigt, dass er die Thematik weniger der in der *tertia pars* behandelten Mariologie zugeordnet wissen will, sondern eher den hamartiologischen Abhandlungen des zweiten Teils.

693 Schneider, Erwiderung auf Többe, III.

694 Schneider, Erwiderung auf Többe, IV.

695 Schneider, Plan des Werkes, 492.

696 Schneider, Die unbefleckte Empfängnis, 247.

697 Dem entspricht auch die Mühe, die Schneider für sein Monumentalwerk, vor allem aber für diesen – sowie den dritten – Supplementband aufbrachte, wie er gegenüber Commer gesteht: „Am meisten Arbeit & schwere Arbeit kostete mich meine ‚Kathol. Wahrheit‘ zumal der 8^{te} & 11^{te} Bd.“ (Schneider an Commer, 12. Oktober 1888 (DAGS. Dominikanerarchiv, NI Commer, B I)).

698 Die unbefleckte Empfängnis der allerseligsten Jungfrau und Gottesmutter Maria (vgl. Schneider, Die katholische Wahrheit VIII, 5–672).

699 Die Unbefleckte, Königin der Engelchöre (vgl. Schneider, Die katholische Wahrheit VIII, 675–950).

700 Trotz dieser Kürzung muss sich die Präsentation der Argumentation im Folgenden auf die großen Linien beschränken, da eine kleinteilige Nachzeichnung der Gedankengänge den Rahmen der Arbeit sprengen würde.

hinein in die tiefsten und kontrovertiertesten Fragen der Theologie: Die Natur der Erbsünde, die des Urzustandes, der Urgerechtigkeit, das Wesen der reinen Natur und ähnliche sind Fragen, welche in allen Teilen der Theologie eine entscheidende Wendung zur Folge haben.⁷⁰¹

Um den roten Faden im Auge behalten zu können, sei vor der Darstellung des Werkes anhand des Inhaltsverzeichnisses ein Überblick gegeben, der die komplexe Argumentation Schneiders anzeigt und zugleich einen Blick auf die verschiedenen Bereiche gewährt, welche er als von dieser Fragestellung betroffen erachtet:⁷⁰²

Erste Unterabteilung. Die Natur der Erbsünde und die unbefleckte Empfängnis

Erstes Kapitel. Die Natursünde

Zweites Kapitel. Die reine Natur

Drittes Kapitel. Die Urgerechtigkeit

Viertes Kapitel. Die Erbsünde und die Natur der unbefleckten Empfängnis

Zweite Unterabteilung. Die unbefleckte Empfängnis und die aus sich wirksame Gnade

Erstes Kapitel. Der Pelagianische Irrtum nach den Vätern und seinen Verteidigern

Zweites Kapitel. Das innere Wesen der Gnade

Drittes Kapitel. Die aktuelle Gnade oder ihr Thatsächlichsein

Dritte Unterabteilung. Die unbefleckte Empfängnis und die Erlösung

Erstes Kapitel. Die Erlösungsgnade und die menschliche Natur

Zweites Kapitel. Die Sakramentengnade

Schneider betrachtet die Unbefleckte Empfängnis also aus drei verschiedenen Perspektiven: Zunächst aus der Warte der Hamartologie, indem er das Verhältnis zu Erbsünde und Urgerechtigkeit diskutiert, sodann der Charitologie, wobei er die Beziehung zur aus sich wirksamen Gnade erörtert, und schließlich der Soteriologie und der Sakramentenlehre, indem er die Unbefleckte Empfängnis in Bezug zur Inkarnation und der Sakramentengnade setzt.

701 Schneider, Plan des Werkes, 493.

702 Vgl. Schneider, Die katholische Wahrheit VIII, 951–954; auf die beiden unteren Ebenen der Überschriften wird der Übersichtlichkeit wegen verzichtet.

Nach einer Auslegung⁷⁰³ von Ps 89 (88) auf die Unbefleckte Empfängnis⁷⁰⁴ präzisiert Schneider die Frage: Dass die Erbsünde die ganze von Adam abstammende Menschheit betrifft, ist Konsens unter den Vätern⁷⁰⁵; eine Ausnahme verbietet Röm 5,12. Da aber der Zweck der Erlösung die Verherrlichung Christi als Retter aller Menschen ist, darf es keine Ausnahme geben. Auch eine zuvorkommende Erlösung verbietet sich, da eine Befreiung etwas voraussetzt, wovon befreit wird. Auch dies findet sich bei den Vätern: So verteidigte etwa Augustinus⁷⁰⁶ gegen Pelagius, der Maria ebendavon ausnehmen wollte, die Allgemeinheit der sündhaften Natur und gestand eine Ausnahme nur mit Blick auf die persönlichen Sünden zu.⁷⁰⁷

Dem scheint jedoch die fromme Haltung dieser Gewährleute zu widersprechen, die Marias einzigartige Heiligkeit rühmen. War es aber vor dem Dogma möglich, sich für oder gegen die Unbefleckte Empfängnis auszusprechen – je nach Gewichtung der Argumente –, so sind nun die Stellen, die die allgemeine Verderbtheit der menschlichen Natur betonen, im Licht der Bulle zu lesen:

„Und da werden wir sehen, wie das Dogma Licht verbreitet über die innere Natur der Erbsünde, über die objektiv in sich bestehende Wirksamkeit der Gnade, über das Erlösungswerk; und vermittelt dieser Punkte über die ganze katholische Glaubenswahrheit.“⁷⁰⁸

Es geht also keineswegs darum, die Lehre der Väter zu modifizieren, sondern vielmehr, sie vollständig aufrechtzuhalten und richtig auszulegen, wodurch sich erst die Lehre der Unbefleckten Empfängnis in vollem Umfang zeige:

703 Darlegungen anhand von Psalmen finden sich bei Schneider häufiger, teils sogar ganz explizit (vgl. Schneider, Ceslaus Maria: *Der Sitz der Weisheit. Psalm 44 in 31 Lesungen angewendet auf Unsere Liebe Frau. Eine Maiblüte der allerseligsten Jungfrau Maria in aller Ehrfurcht und Liebe dargereicht. Augsburg 1883, ebenso ders.: Miseremini mei! Helfet den armen Seelen! Erläuterung des Ps. 129 De profundis mit Bezug auf die Leiden des Fegfeuers. Paderborn 1889*). Auch das vorliegende Werk wird durch Ps 69 (68) wie durch einen roten Faden zusammengehalten, indem Schneider regelmäßig seine Lehre anhand des Kommentars einiger Verse des Psalms zusammenfasst.

704 Vgl. Schneider, *Die katholische Wahrheit VIII, 7–57*. Gleich einer Ouvertüre klingen bereits die wesentlichen Inhalte an; die vollständige Zitation dieses Psalms am Ende (vgl. Schneider, *Die katholische Wahrheit VIII, 949f*) lässt diesen zu einer Klammer um das Werk werden.

705 Im Sprachgebrauch seiner Zeit versteht Schneider unter „Väter“ nicht nur die Kirchenväter im strengen Sinn, also die Theologen der alten Kirche, sondern auch jene des frühen Mittelalters, wie Anselm von Canterbury oder Bernhard von Clairvaux.

706 Vgl. Aug., *nat. et grat.* 36,42 (CSEL 60, 263f).

707 Vgl. Schneider, *Die katholische Wahrheit VIII, 58–64*.

708 Schneider, *Die katholische Wahrheit VIII, 67*.

„Eben in der ausnahmslosen Fortpflanzung der Erbsünde, soweit die Zeugungskraft Adams reicht, ist begründet der strenge Beweis für die ausnahmslose Makellosigkeit der reinsten Jungfrau.“⁷⁰⁹

Dabei will sich Schneider an Thomas und mit ihm an die Väter halten⁷¹⁰ und sich als Gliederung an den drei genannten Punkten – der Natur der Erbsünde, der Wirksamkeit der Gnade und dem Erlösungswerk – orientieren, die den drei Unterabteilungen der Schrift entsprechen.⁷¹¹

Erste Unterabteilung: Die Natur der Erbsünde und die unbefleckte Empfängnis

In der ersten Unterabteilung handelt Schneider zunächst von der Natursünde an sich, anschließend von den drei Ständen des Menschen, nämlich von der reinen Natur, von der Ungerechtigkeit und von der gefallenen Natur, wofür er die Erbsünde der Unbefleckten Empfängnis gegenüberstellt, deren Behandlung das eigentliche Ziel der ersten Unterabteilung darstellt.⁷¹² Um das Wesen der Natursünde zu bestimmen, setzt er basal bei der Natur, worunter er das Wesen versteht, an, die das einigende Band bildet, während die jeweilige Realisierung der Einzeldinge in einer je unterschiedlichen Kraft gründet, wie etwa Kieselstein und Felsblock zwar dieselbe Natur, jedoch eine unterschiedliche Kraft haben. Charakteristisch für die Natur ist die reine Möglichkeit, womit sie die stoffliche Kontinuität jeder Veränderung bildet, wenn etwa aus dem Samenkorn eine Pflanze entsteht; seine Realisierung erhält der Stoff jeweils durch die Form. Da der Stoff unspezifisch allem zugrunde liegt,⁷¹³ kann er als Träger der Gesamtnatur bezeichnet werden. Auf den Menschen angewandt bedeutet dies: Seine Natur findet sich in allen in gleicher Weise, die Individuation bildet die Person – freilich mit der Besonderheit der Vernunftbegabung, aus der auch die Ausrichtung auf einen übernatürlichen Endzweck resultiert.⁷¹⁴

709 Schneider, Die katholische Wahrheit VIII, 67.

710 Wenn Schneider schreibt „Wir folgen durchaus dem heiligen Thomas und in ihm den Vätern.“ (Schneider, Die katholische Wahrheit VIII, 67) klingt darin die Überzeugung an, der Leo XIII. in „Aeterni Patris“ Ausdruck verliehen hat, dass Thomas die Lehren der Väter gesammelt, systematisiert und vervollkommen habe (Leo XIII., Enz. „Aeterni Patris“ (ASS 12, 108)). An den Rektor des „Germanicum“ schreibt Schneider hierzu: „Thomas auf dem Throne der menschlichen Wissenschaft – das will heißen: den Menschengestalt unter den Einfluß der größten und erhabensten Lehrer aller Zeiten wieder stellen; denn er vereinigt in seiner Lehre die Wahrheiten, welche diese erleuchteten Männer insgesamt gelehrt haben, wie dies unser scharfblickender Papst Leo schön in der Bulle *Aeterni Patris* ausgedrückt hat.“ (Schneider an Rektor, 12. Februar 1883 (ACGU BF 19 Schneider Ces. 4)).

711 Vgl. Schneider, Die katholische Wahrheit VIII, 65–67.

712 Vgl. Schneider, Die katholische Wahrheit VIII, 308.

713 Die reinen Geistnaturen seien selbst zwar stofflos, stünden aber doch in gewisser Verbindung zur Materie (vgl. Schneider, Die katholische Wahrheit VIII, 81).

714 Vgl. Schneider, Die katholische Wahrheit VIII, 68–109.

Bevor Schneider darauf aufbauend zur Sünde der Natur kommt, wendet er sich der Sünde als solches zu, ausgehend von Überlegungen zum moralischen Charakter einer Handlung, dessen zentrales Moment die Freiheit darstellt – „Es kann keine sittlich anrechnungsfähige Handlung geben, die nicht frei sei, wie es kein Holzbild geben kann ohne Holz.“⁷¹⁵ –, da ohne diese Freiheit eine Handlung nicht angerechnet werden kann. Abzulehnen ist die Ansicht, die Schuld für eine Sünde sei nicht dem Menschen zuzusprechen, der sie verübt, sondern Gott, der sie nicht verhindert: Sünde bedeutet nämlich, durch das willentliche Erstreben eines endlichen Gutes, von seinem eigentlichen Endzweck abzufallen, womit die Schuld primär nicht Gott, sondern der eigenen Vernunft gegenüber besteht – und hierfür, so Schneider, trage nicht Gott, sondern der Mensch die Verantwortung: „In ihm allein also, im freien Willen, ist die Schuld.“⁷¹⁶ Das Wesen der Sünde bildet also die Hinwendung zu einem vergänglichen sowie die Abwendung von einem unvergänglichen Gut,⁷¹⁷ wobei beide Punkte in einem komplementären Verhältnis zueinander stehen.⁷¹⁸

Im Anschluss bringt Schneider seine Überlegungen zur menschlichen Natur und zur Sünde durch den Blick auf die Sünde der Natur zusammen; zu beachten ist dabei zum einen die Fortpflanzung durch die Natur, zum anderen das Moment der Freiwilligkeit. Als Kernpunkte stellt er den Ursprung der Sünde in Adam sowie die Weitergabe durch die Zeugung dar⁷¹⁹ und unterzieht anschließend die Lehre einer spekulativen Betrachtung, indem er das Fehlen der Urgerechtigkeit als Form, die Begierlichkeit aber, also den Verlust der rationalen Kontrolle über die niederen Kräfte, als Materie der Erbsünde erläutert. Wie lässt sich diese notwendige Freiwilligkeit der Erbsünde in jedem Menschen erklären? Durch die Sünde Adams, so Anselm, wurde die gesamte menschliche Natur geschwächt, weil diese in Adam vollständig grundgelegt war; wie sie ohne den Sündenfall intakt weitergegeben worden wäre, so eben jetzt verderbt.⁷²⁰ Hier gilt es aber zu unterscheiden zwischen der Personensünde, die von einem konkreten Menschen begangen wird, und der Erbsünde, welche aus der verderbten Natur rührt, weshalb sie Natursünde

715 Schneider, *Die katholische Wahrheit* VIII, 125.

716 Schneider, *Die katholische Wahrheit* VIII, 138; an anderer Stelle schreibt Schneider hierzu: „[D]ie Sünde ist bis zu dem Punkte etwas Freiwilliges, daß ohne den freien Willen zu sündigen es keine Sünde geben kann.“ (Schneider, *Die katholische Wahrheit* VIII, 166).

717 Vgl. bspw. S.Th. I-II, q. 79, a. 2 ad 3 (ed. Leon. VII, 77) auf der einen und S.Th. II-II, q. 20, a. 1 ad 1 (ed. Leon. VIII, 151) auf der anderen Seite. Für eine Vermittlung vgl. S.Th. II-II, q. 10, a. 5 ad 1 (ed. Leon. VIII, 84).

718 Vgl. Schneider, *Die katholische Wahrheit* VIII, 109–159.

719 Vgl. hierzu etwa Leo I., ep. 15,10 (PL 54, 685) sowie II. Synode von Orange, can. 1f (DH 371f) oder Konzil von Florenz, Bulle „Cantate Domino“ (DH 1347). Bereits zuvor hatte er auf das Konzil von Trient, Dekret über die Ursünde (DH 1510f), verwiesen.

720 Vgl. Anselm, DCV 1f (ed. Schmitt II, 140f).

genannt wird. Die Konsequenz ist, dass die Natur aller Menschen durch die Abstammung von Adam verderbt ist, was durch die Leib-Seele-Einheit die Befleckung der Seele und so eine echte Schuld zur Folge hat. Die Reihenfolge der Ansteckung unterscheidet sich jedoch: Hatte nämlich Adam als Person gesündigt und damit die ganze Natur verdorben, so folgt bei den übrigen Menschen aus der Verderbtheit der Natur die Ansteckung der Person.⁷²¹

Kann die Erbsünde also freiwillig und damit Sünde im eigentlichen Sinn genannt werden? Schneider wendet sich diesem Kernpunkt der Argumentation – er nennt ihn „den wesentlichsten Punkt“⁷²² und „das für die ganze Behandlung Entscheidendste“⁷²³ – nochmals gesondert zu: Zentral ist die Bedeutung der Ungerechtigkeit und ihr Verhältnis zur heiligmachenden Gnade. Wie erwähnt, stellt der Mangel der Ungerechtigkeit das Formale der Erbsünde dar, der menschlichen Natur fehlt also etwas, was sie haben müsste. Zu betrachten ist daher zum einen die Sache, die geschuldet wird und in Bezug zur Erbsünde steht, zum anderen der Ursprung für die daraus resultierende Schuld. Wie Adam die Ungerechtigkeit im Paradies nicht für seine Person, sondern für die ganze menschliche Natur erhalten hatte, so hat er sie auch für diese verloren, weshalb dieser Mangel an alle gehe, die von ihm die Natur erhalten, wie auch ein Mann, der ein verschuldetes Landgut erbt, Schuldner ist, ohne selbst die Schuld darauf gebracht zu haben. Das Fehlen der heiligmachenden Gnade ist dagegen nur eine Folge davon. Primär fehlt lediglich die der Natur verliehene Ungerechtigkeit, während die Gnade nicht der Natur, sondern dem Menschen als Person verliehen wird. Die Erbsünde ist so also freiwillig, da wie mit der Natur die Ungerechtigkeit weitergegeben worden wäre, nun deren Mangel weitergegeben wird. Dennoch unterscheidet sich die Freiwilligkeit Adams von der der übrigen Menschen: Adam sündigte als Person, indem er sich von Gott abwandte, nicht aber seine Nachkommen – in der menschlichen Natur findet sich aber wegen der Sünde Adams der Mangel der Ungerechtigkeit und so der Unterordnung des Willens unter Gott, woraus das Fehlen der Gnade und die Trennung von Gott folgt.⁷²⁴

Noch deutlicher zeigt sich die Freiwilligkeit mit Blick auf die Schuld der menschlichen Natur, wie auch aus Anselms Aussage hervorgeht, der deren Hinordnung auf die Seligkeit unterstreicht, indem er festhält, dass die menschliche Natur in den Kindern die Schuld für die Erbsünde trägt, die sie hätte vermeiden müssen, und zugleich die Verpflichtung, die Ungerechtigkeit zu haben, die sie hätte bewahren können.⁷²⁵ Der Mensch ist also von seiner

721 Vgl. Schneider, *Die katholische Wahrheit* VIII, 159–169.

722 Schneider, *Die katholische Wahrheit* VIII, 170.

723 Schneider, *Die katholische Wahrheit* VIII, 170.

724 Vgl. Schneider, *Die katholische Wahrheit* VIII, 170–175.

725 Vgl. Anselm, *DCV* 2 (ed. Schmitt II, 141f).

Natur aus auf den übernatürlichen Endzweck hingeordnet, jedoch ohne diesen von sich aus erreichen zu können. Wenn der Mensch also ein endliches Gut erstrebt, richtet er sich gegen seinen eigentlichen Endzweck und lädt so Schuld gegen seine Natur auf sich, woraus die Schuld gegenüber Gott als dem Urheber der Natur folgt. Während aber die Weitergabe der Schuld gegenüber der Natur von Adam auf seine Nachkommen notwendig erfolgt, kann die Schuld Gott gegenüber durch die Gnade unterbleiben.⁷²⁶

Am Ende der Abhandlung über die Natursünde fasst Schneider deren Wirkungen für die Natur zusammen, nämlich die Schwächung der Natur (*languor naturae*), also die geringere Neigung zum Guten,⁷²⁷ und den Sündenmakel (*macula peccati*), also den Mangel der Urgerechtigkeit; das Fehlen der Gnade folgt zwar darauf, kann jedoch unterbunden werden und gehört daher, so der für Schneider zentrale Punkt,⁷²⁸ nicht wesentlich dazu, stellt aber erst den Makel der Person dar.⁷²⁹

Im weiteren Verlauf der ersten Unterabteilung widmet sich Schneider den Zuständen des Menschen, also der reinen Natur, der Urgerechtigkeit sowie der gefallenen Natur, um in diesem Kontext die Erbsünde der Unbefleckten Empfängnis gegenüberzustellen. Zunächst wendet er sich der reinen Natur zu, die an sich kein Zustand sein kann: „Ein Stand der reinen Natur, *status purae naturae*, ist ganz und gar und unter allen Rücksichten unmöglich; ist ein Widerspruch *in terminis*.“⁷³⁰ Zwar hätte Gott, so Schneider gegen Bajus⁷³¹, den Menschen in der reinen Natur erschaffen können,⁷³² doch wäre der Mensch darin nicht verblieben, da er entweder durch eigenen Entschluss in den *status peccati* oder durch die Gnade in den *status gratiae* gekommen wäre, was aber der Beständigkeit eines *status*⁷³³ widerspricht.⁷³⁴

726 Vgl. Schneider, Die katholische Wahrheit VIII, 175–178.

727 Vgl. bspw. Aug., lib. arb. 3,9 (CCSL 29, 290).

728 Darin weicht Schneider von den meisten seiner Zeitgenossen ab, die, so Köster, das Wesen der Erbsünde „im Entzug und Verlust der übernatürlichen heiligmachenden Gnade“ sahen (Köster, Urstand, Fall und Erbsünde/Reformation bis Gegenwart, 209).

729 Vgl. Schneider, Die katholische Wahrheit VIII, 191–195.

730 Schneider, Die katholische Wahrheit VIII, 217.

731 Die Lehre des Bajus, wonach Gott den Menschen nicht in der reinen Natur hätte erschaffen können, wurde durch Pius V. abgelehnt (vgl. Pius V., Bulle „Ex omnibus afflictionibus“ (DH 1901–1980)); vgl. auch Martin-Palma, Gnadenlehre, 67–93 sowie weiterführend Grossi, Vittorino: Baio e Bellarmino interpreti di S. Agostino nelle questioni del soprannaturale (SEAug 3). Rom 1968.

732 Dies wurde später etwa von Pius XII. festgehalten, der betonte, dass die Ablehnung der reinen Natur die übernatürliche Begabung des Menschen relativiere (vgl. Pius XII., Enz. „Humani generis“, 12. Augsut 1950 (DH 3891)); vgl. hierzu auch Wrede, Die Möglichkeit des *status naturae purae*, 50f.

733 Vgl. S.Th. II-II, q. 183, a. 1 co. (ed. Leon. X, 445).

734 Vgl. Schneider, Die katholische Wahrheit VIII, 213–218. Diese Unterscheidung hebt auch Kors in aller Deutlichkeit hervor: „Il est donc manifeste qu’un *état* dans la nature *pure* est

Nach diesen Vorbemerkungen widmet sich Schneider dem Verhältnis der menschlichen Natur zu ihrem letzten Endzweck, der Anschauung Gottes, der mit der reinen Natur allein nicht erreichbar ist.⁷³⁵ Einen rein natürlichen Endzweck kann es aber nicht geben, vielmehr ist die beseligende Schau der einzige Endzweck der menschlichen Natur. Auch Thomas⁷³⁶ lehrt, dass der Mensch von Natur aus geeignet ist, Gott zu erkennen, ihn aber erst durch die Gnade, wenn auch unvollkommen, tatsächlich erkennt. Diesen letzten Endzweck erstrebt der Mensch notwendigerweise, weil alles, was zur Natur gehört, notwendigerweise erstrebt wird, und zwar durch den freien Willen. In dem Maß aber, in dem sich die Natur von ihrem letzten Endzweck abwendet, fällt sie auch von sich selbst ab und richtet sich damit gegen ihre Freiheit. Wie äußert sich aber diese Freiheit? In der reinen Natur hätte der Mensch als Richtschnur lediglich das Naturrecht gehabt, dessen Allgemeinheit die konkrete Anwendung erschwert hätte, was den Fall in den *status peccati* zur Gefahr gehabt hätte, wenn sich der Mensch von seinem Endzweck abgewandt hätte, sofern er nicht durch die Gnade in den *status iustitiae* erhoben worden wäre, je nach seiner ersten Entscheidung.⁷³⁷

Auf diese Erläuterungen zur reinen Natur folgen an zweiter Stelle Darlegungen zur Urgerechtigkeit, bei der eine dreifache Unterordnung zu unterscheiden ist: Zunächst, ausgelöst durch die heiligmachende Gnade, die Unterordnung der Vernunft unter Gott, aus der dann zum einen die der niederen Kräfte unter die Vernunft, zum anderen die des Körpers unter die Seele folgt.⁷³⁸ Somit sind Urgerechtigkeit und heiligmachende Gnade nicht identisch, sondern stehen im Ursache-Wirkung-Verhältnis, bildet die Gnade doch die Wirkursache für die Urgerechtigkeit. Der Ursprung der Urgerechtigkeit ist so zwar übernatürlich, sie selbst ist ihrem Wesen nach aber natürlich. Ihre Formalursache sind die beiden aus der ersten Unterordnung folgenden Unterwürfigkeiten, die Materialursache entsprechend die niederen Kräfte und der

impossible; l'homme peut être créé dans des conditions exclusivement naturelles, mais imaginer là un *état*, dans le sens strict du mot, implique une contradiction.“ (Kors, *La justice primitive et le péché original*, 119f; vgl. hierzu auch Vanneste, *La question*, 19). Wenn die klassischen Manualien – die heutigen Handbücher behandeln diese Frage gar nicht mehr – den Stand der reinen Natur unter die möglichen *status* rechnen (vgl. bspw. Pohle-Gierens, *Dogmatik II*, 450, ebenso Scheeben, *Schöpfungslehre/Sündenlehre*, 527f (MJSGS V, 1121); vgl. hierzu auch Köster, *Urstand, Fall und Erbsünde/Reformation bis Gegenwart*, 201), so geschieht dies lediglich in Abgrenzung zum Bajanismus, wonach Gott den Menschen nicht in der reinen Natur hätte erschaffen können, nicht aber in der Meinung, der Mensch hätte in diesem Stand verharren können – es liegt also eine weniger präzise Verwendung des *status*-Begriffs vor.

735 Vgl. S.Th. I, q. 12, a. 1 co. (ed. Leon. IV, 114f).

736 Vgl. S.Th. I, q. 93, a. 4 co. (ed. Leon. V, 404f).

737 Vgl. Schneider, *Die katholische Wahrheit VIII*, 218–244.

738 Vgl. S.Th. I, q. 95, a. 1 co. (ed. Leon. V, 420).

Leib. Die Zweckursache folgt aus den drei zuvor behandelten Ursachen: Ausgehend von der Wirkursache, der heiligmachenden Gnade, ist es die Teilhabe an der göttlichen Natur, ermöglicht die Gnade doch erst der Natur die Erlangung ihres Endzwecks. Ebendiese Notwendigkeit der Gnade ist das Ziel mit Blick auf die Formalursache, da der Mensch seinen letzten Endzweck aus der Natur allein nicht hätte erreichen können. Hinsichtlich des Materiellen liegt die Zweckursache schließlich darin, den Menschen nicht zu beschämen: Der Leib war nämlich unsterblich und die niederen Kräfte kontrolliert – dass dies nicht mehr so ist, ist die Schuld des Menschen.⁷³⁹

Für diese Ungerechtigkeit grassieren verschiedene Begriffe, die jedoch je eigene, durchaus zu beachtende Konnotationen besitzen: Wird sie als Ganzes genommen, also mit Blick auf alle vier Ursachen, ist der *status innocentiae* miteingeschlossen, also auch die heiligmachende Gnade als Ursprung; wird nur die materielle und die formale Ursache betrachtet, ist die Rede von der Ungerechtigkeit, also der Unterordnung der niederen Kräfte unter die höheren; beim Blick auf die materielle Dimension allein geht es dagegen um die unversehrte Natur.⁷⁴⁰

Nach dieser Behandlung der Ungerechtigkeit richtet Schneider den Blick auf die Erbsünde beziehungsweise die gefallene Natur als den dritten Zustand, um ihm die Unbefleckte Empfängnis gegenüberzustellen und so deren Wesen herauszuarbeiten. Gleich zu Beginn verweist er auf die Dimension der Frage: Maria hatte die Ungerechtigkeit nicht, sodass ihrer Natur etwas fehlte, ihre Natur unterstand also der Erbsünde – daraus folge aber nicht die Befleckung ihrer Seele: „[D]er Flecken der Erbsünde aber oder ihr Leben und Sein oder ihre Herrschaft als Sünde aber war niemals in Maria.“⁷⁴¹ An erster Stelle stellt Schneider die Erbsünde⁷⁴² als Zustand, also als dauerhafte Eigenschaft, dar, wie es auch die Ungerechtigkeit war, deren Mangel die Erbsünde ist. Besteht die persönliche Sünde nämlich in ungeordnetem Tätigsein und stellt somit keinen Zustand dar, liegt das Wesen der Erbsünde in der ungeordneten Natur und bildet so einen Zustand.⁷⁴³

Sodann wendet er sich unter Berufung auf die Gegenüberstellung von Ungerechtigkeit und Erbsünde dem Prinzip der Erbsünde zu; war in der Ungerechtigkeit die Vernunft Gott untergeordnet, so ist diese Ordnung im Zustand der Erbsünde aufgehoben, begründet in der Abkehr Adams von Gott.⁷⁴⁴ Der

739 Vgl. Schneider, *Die katholische Wahrheit* VIII, 262–283.

740 Vgl. Schneider, *Die katholische Wahrheit* VIII, 300–308.

741 Schneider, *Die katholische Wahrheit* VIII, 314.

742 Schneider legt seine Lehre zur Erbsünde, freilich in eher pastoralem Stil, auch in einer Predigt dar, vgl. Schneider, *Zur Jahrhundertwende*, 80–89.

743 Vgl. Schneider, *Die katholische Wahrheit* VIII, 308–322.

744 Vgl. S.Th. I-II, q. 82, a. 2 co. (ed. Leon. VII, 96) sowie S.Th. I-II, q. 82, a. 3 co. (ed. Leon. VII, 97).

genannte Gegensatz gilt auch für die jeweiligen Ursachen: Wie die Ungerechtigkeit Adams der Gnade entstammt, so folgt die Erbsünde aus dem Abfall von Gott; der Verlust der Gnade ist also mit der Erbsünde nicht identisch, sondern nur eine Folge davon. In seinen Nachkommen ist die Reihenfolge dagegen vertauscht: Durch die Abstammung von ihm fehlt ihnen die Ungerechtigkeit, woraus der Mangel der Gnade folgt, ja, die Unfähigkeit der Natur, die Gnade aufzunehmen. Denn wie die Zeugung ihren Zielpunkt nicht in der Eingießung der Seele hat, da diese von Gott erschaffen und eingegossen wird, so ist das Ergebnis der Sünde die Unordnung in den Seelenkräften. Dies bestätigt ein Blick auf die Weitergabe der Sünde: Da nämlich eine Wirkung nie ihre Ursache übersteigen kann, kann ein Sündenakt auch keinen Zustand hervorrufen, der das Fehlen der Gnade so wesentlich enthält, dass es fortgepflanzt wird; vielmehr kann die menschliche Natur durch einen Sündenakt nur einen Mangel in der Natur hervorrufen.⁷⁴⁵

Bezüglich des Sitzes der Sünde gilt es zu unterscheiden zwischen Erbsünde und persönlicher Sünde: Während letztere in den Seelenvermögen liegt,⁷⁴⁶ hat die Erbsünde als Sitz die Seele selbst.⁷⁴⁷ Wie konnte aber die persönliche Sünde Adams zum Zustand der Erbsünde in seinen Nachkommen werden? Die Natur Adams war von seiner Sünde nur mittelbar betroffen: Da in der Ungerechtigkeit seinem Willen alle Seelenvermögen unterworfen waren, kam bei der Sünde noch die Unordnung des Willens dazu – auch zur Zeugungskraft, über die sie auf die Natur der Nachkommen übergang. Dass die Erbsünde nur von der ersten Sünde Adams, nicht aber von seinen weiteren anderen Sünden ausgehen konnte, erhellt daraus, dass nur zu Beginn in Adam die Natur dem Willen völlig unterworfen war; ebenso brachte diese Sünde eine Ordnung durcheinander, welche von den folgenden Sünden vorausgesetzt wurde:

„Nicht also hat die verdorbene Natur in Adam eine verdorbene Natur gezeugt. Der sündige Wille in Adam hat die Kräfte der Natur in Unordnung gebracht, daß sie nach unten sich wandten anstatt nach oben; und von diesen Kräften hat die der Vorschrift der Vernunft entzogene Zeugungskraft im Erzeugten die Unordnung bis in die Natur oder in das Wesen der Seele gebracht, weil das erste Ergebnis des menschlichen Zeugens die menschliche Natur ist.“⁷⁴⁸

Da der Mensch die Erbsünde durch seinen Ursprung hat,⁷⁴⁹ ihr Sitz aber das ist, worauf dieser Ursprung hinzielt, muss dies die Seele sein, weil die

745 Vgl. Schneider, *Die katholische Wahrheit* VIII, 322–336.

746 Vgl. S.Th. I-II, q. 83, a. 2 ad 2 (ed. Leon. VII, 102).

747 Vgl. S.Th. I-II, q. 83, a. 2 ad 1 (ed. Leon. VII, 102).

748 Schneider, *Die katholische Wahrheit* VIII, 338.

749 Vgl. S.Th. I-II, q. 83, a. 2 co. (ed. Leon. VII, 101f).

Zeugung in der Seele ihren Abschluss findet. Die Sünde kommt also durch die Zeugungskraft in die Seele und von dort in ihre Vermögen. Der Same bewirkt jedoch nur den in rechter Weise disponierten Körper, in den die Seele eingegossen und dabei angesteckt wird. So ist auch die Frage nach der Weitergabe der Erbsünde klar: Aus der Schuld des ersten Menschen, an der seine Nachkommen durch Abstammung teilhaben, resultiert der Zustand der Erbsünde. Genau diese Anteilnahme an der Natur Adams führt dazu, dass sie, von Christus abgesehen, allen Menschen gemein ist.⁷⁵⁰

Nach diesen allgemeinen Erörterungen zur Erbsünde richtet sich der Blick auf die Unbefleckte Empfängnis: Maria musste zum einen rein sein, um den Sohn Gottes zur Welt bringen zu können, zugleich musste sie aber die Sünde Adams haben, um ihrem Sohn eine leidensfähige Natur zu ermöglichen. Hier griff, da die Sünde sonst von der Natur in die Person gelangt wäre, ihre besondere Gnade ein, sodass das Herrschen der Sünde in Maria unterblieb. Sie hatte also zwar die Natursünde, diese Schuld war aber keine persönliche, sondern eben nur der Mangel der Urgerechtigkeit. Schneider geht sogar noch weiter: Die Unbefleckte Empfängnis habe erst die Grundlage gelegt, dass die Gnade in die menschliche Natur kommen konnte, indem sie ihre verderbte Natur annahm, sie aber durch die Gnade der Unbefleckten Empfängnis vollendete:

„So erhält die unbefleckte Empfängnis ihre entscheidende Stellung in der Natur, ihre entscheidende Stellung im Reiche der Erlösung. (...) In Maria allein ist die Menschnatur als ein Ganzes durch die Gnade geheiligt worden; wer an der Heiligung teilnehmen will, der muß Kind Marias sein.“⁷⁵¹

Die Erbsünde kam also niemals in die Seele Mariens, sodass sie nie die Rückbindung an ihren letzten Endzweck verlor. Die Unordnung der Natursünde, also die fehlende Urgerechtigkeit, blieb zwar in ihr, wurde aber durch die Gnade unschädlich gemacht, wobei sie zugleich ihre Natur in Vorbereitung auf die Inkarnation immer weiter reinigte, bis ihr bei der Empfängnis Christi das letzte Aufbegehren genommen wurde.⁷⁵²

Im zweiten Abschnitt zur Erbsünde betrachtet Schneider die Sünde Adams als deren Ursprung. Diese konnte trotz des Urstandes nur verübt werden, weil sich schon vor der Sünde ein gewisser Hochmut im Menschen befand.⁷⁵³ Der Grund dafür liegt im Wesen der Urgerechtigkeit: Da jede Bewegung nämlich von der Seele auf den Körper geht, liegt das erste Sündhafte in der Seele, und zwar dort, wo zuerst ein ungeordneter Zweck erstrebt wird – dies ist aber der Hochmut, wie die Erzählung vom Sündenfall zeigt, da der Mensch durch die

750 Vgl. Schneider, *Die katholische Wahrheit* VIII, 336–342.

751 Schneider, *Die katholische Wahrheit* VIII, 348.

752 Vgl. Schneider, *Die katholische Wahrheit* VIII, 343–349.

753 Vgl. Aug., *Gen. ad litt.* 11,30 (CSEL 28/1, 363).

Frucht gegen die Grenzen seiner Natur aufbegehrte, indem er sich die Kenntnis von Gut und Böse erhoffte (vgl. Gen 3,5).⁷⁵⁴

Diese Sünde zog Strafen nach sich: In Adam ist das Fehlen der Urgerechtigkeit persönliche Strafe für die Sünde – nur in ihm jedoch fuße sie in persönlicher Schuld, in den Nachkommen liege der Grund in der Schuld der Natur. So war Maria durch die Abstammung in der Erbsünde, da sie Anteil hatte an der Natur Adams; da die Sünde aber nur von ihm willentlich begangen wurde und somit persönliche Sünde war, haben seine Nachkommen zwar den Gnadenmangel, aber kein positives Hindernis für sie – und so konnte Maria die Gnade erhalten.⁷⁵⁵

Im dritten und letzten Kapitel widmet sich Schneider dezidiert der gefallenen Natur. Diese manifestiert sich zum einen im Schicksal der ungetauften sterbenden Kinder – im Hintergrund steht hier jedoch an sich der Mangel der Gnade und somit nur mittelbar das Fehlen der Urgerechtigkeit –, wobei diese aber, so Schneider mit Thomas, nur mit dem Verlust der beseligenden Schau bestraft werden,⁷⁵⁶ nicht aber weitere Strafen wie Schmerz oder Trauer zu tragen haben, da die Kinder sich nicht selbst auf einen endlichen Endzweck ausgerichtet und damit keine fühlbare Strafe verdient haben. Zum anderen zeigt sie sich als Folge der fehlenden Urgerechtigkeit in den Wunden der Natur, bei denen es aber nicht um eine völlige Wegnahme der Bereitschaft zum Guten geht, sondern lediglich um eine Schwächung, da eine generelle Neigung zum Guten trotz der Erbsünde bleibt.⁷⁵⁷

Zum Abschluss des Kapitels sowie der gesamten ersten Unterabteilung richtet Schneider den Blick wieder auf die Unbefleckte Empfängnis, indem er ausgehend von der Frage, warum Gott den ungetauften verstorbenen Kindern nicht die Gnade gebe, wie sie Maria erhielt, ihre einmalige Sonderrolle herausstellt:

„Von Eva ging die Sünde aus, von Adam aber die fortzupflanzende Natur des Verderbnisses. Von Maria ging die Gnade aus, von Christo die Natur der Erhebung aller natürlichen Kräfte“⁷⁵⁸.

Der durch Adam verschuldete Mangel wurde bei Maria durch die heiligmachende Gnade ausgefüllt, die nicht mit der Gnade der Unbefleckten Empfängnis identisch, sondern lediglich der Ursprung dieser Gnade ist. Im Unterschied zu den Nachkommen Adams, bei denen die Urgerechtigkeit oder die

754 Vgl. Schneider, *Die katholische Wahrheit* VIII, 370–375.

755 Vgl. Schneider, *Die katholische Wahrheit* VIII, 375–380.

756 Vgl. bspw. Konzil von Florenz, Bulle „*Laetentur caeli*“ (DH 1306) und Konzil von Trient, Dekret über die Urstünde, can. 4 (DH 1514).

757 Vgl. Schneider, *Die katholische Wahrheit* VIII, 387–395 sowie 403–408.

758 Schneider, *Die katholische Wahrheit* VIII, 412.

Taufgnade der heiligmachenden Gnade vorausgeht, hatte Maria wie Adam erst die Gnade. So wurde sie als Einzelperson zum Prinzip einer neuen Natur, wie auch aus einer Person das Verderben kam.⁷⁵⁹

Zweite Unterabteilung. Die unbefleckte Empfängnis und die aus sich wirksame Gnade

In der zweiten Unterabteilung betrachtet Schneider die Unbefleckte Empfängnis und die aus sich wirksame Gnade; hierzu behandelt er zunächst die entgegenstehende Lehre des Pelagius und deren Kritik durch die Kirchenväter, sodann das Wesen der Gnade an sich und schließlich die aktuelle Gnade. Die Behandlung des Pelagius erklärt sich dadurch, dass dieser die Lehre von der Allgemeinheit der Erbsünde durch Verweis auf große Heilige, vor allem Maria, versucht hatte zu torpedieren, woraufhin Augustinus zwischen der aktuellen und der Erbsünde differenzierte: Während Maria von der Erstgenannten frei war, gilt dies bei der zweiten nur für Christus – hieraus ergab sich die Frage nach einer mit der Natur vererbten Schuld.⁷⁶⁰

Aus der Warte des Pelagianismus, so Schneider, ist der Mensch vollkommen indifferent gegenüber Gut und Böse und kann sich frei entscheiden, ohne in eine Richtung gezogen zu sein und ohne der Gnade zu bedürfen – dem stellt Schneider die Lehre des Augustinus von der verderbten menschlichen Natur und der daraus folgenden unbedingten Notwendigkeit der Gnade gegenüber. Dasselbe gilt für den Semipelagianismus, der im Kern dem Pelagianismus gleicht,⁷⁶¹ indem er ebenfalls lehrt, dass das Heil durch den freien Willen allein erlangt werden kann und die Gnade dessen Erreichen nur erleichtert – damit werde aber, so Schneider, die Erbsünde geleugnet und die Erlösung hinfällig.⁷⁶²

Auf diesen historischen Exkurs folgt die systematische Darlegung zur Gnade, zunächst zur heiligmachenden Gnade. Zentral ist dabei der Gedanke der Teilhabe des Menschen an der göttlichen Natur. Hierzu diskutiert Schneider erst die generellen Möglichkeiten einer Teilhabe: Diese kann bloß moralisch sein, also auf einem Willensakt beruhen, wie wenn eine Ehefrau am Vermögen des Mannes teilhat, oder physisch, also von Natur aus, wie ein Portrait Anteil an der dargestellten Person hat. Im vorliegenden Fall handelt es sich um eine physische Teilnahme, da die menschliche Natur durch die göttlichen Personen erhoben wird; als bestimmendes Moment ist die Gnade dabei immer

759 Vgl. Schneider, Die katholische Wahrheit VIII, 411–421.

760 Vgl. Schneider, Die katholische Wahrheit VIII, 426.

761 Thomas unterscheidet deshalb gar nicht zwischen beiden Lehren, sondern schere sie vielmehr über einen Kamm (vgl. bspw. S.Th. I, q. 23, a. 5 co. (ed. Leon. IV, 276f) sowie S.c.G. III, c. 149 (ed. Marietti, 224, 3224)).

762 Vgl. Schneider, Die katholische Wahrheit VIII, 426–479.

gleich, differenzierend wirkt lediglich die menschliche Natur. Damit muss es sich um eine echte formale und nicht bloß virtuelle Teilhabe handeln, da sonst keine Übernatürlichkeit gegeben wäre. Die Teilnahme an der göttlichen Natur ist dabei unendlich – und zwar sowohl objektiv, da ihr Gegenstand die unendliche göttliche Natur ist, als auch subjektiv, insofern eine unendliche Kraft in der Seele wirkt, welche bei der Verbindung mit der menschlichen Natur endlich wird.⁷⁶³ Die heiligmachende Gnade ist also

„nichts anderes als der einzig durch die göttlichen Personen vermittelte Abglanz der göttlichen Natur selber, das erste und tiefste Fundament für alles Übernatürliche in der Seele, die tiefste Quelle aller übernatürlichen, auf den letzten Endzweck gerichteten Zustände und Kräfte.“⁷⁶⁴

Nach diesen Überlegungen zum Wesen der heiligmachenden Gnade betrachtet Schneider ihre Aufgabe gegenüber der Natur, wobei er festhält, dass die menschliche Natur in keinem Stand von sich aus in der Lage war, ihren letzten Endzweck zu erreichen, da hierfür die Gnade notwendig war, womit nur in der gefallenen und erlösten Natur ein Gegengewicht gegen das Aufbegehren der Sinne gegen die Vernunft vorhanden ist, durch das moralisch Gutes getan werden kann, das auf den letzten Endzweck ausgerichtet ist.⁷⁶⁵

Festzuhalten ist hier aber, so Schneider, dass der Natur niemals ein endlicher Endzweck genügt, da dies den Zugriff auf das Übernatürliche leugnet; wenn sich der Wille nämlich für oder gegen die Gnade entscheiden könnte, könnte der Mensch einen – freilich natürlichen – Endzweck von sich aus erreichen. Das kann aber nicht sein, da die Leugnung eines letzten Endzweckes die Leugnung des moralisch Guten bedeutete, das gerade in der Ausrichtung auf den letzten Endzweck besteht. Da zur Natur des Menschen aber die Bestimmbarkeit notwendig dazugehört, muss sie einen letzten Endzweck haben:

„Gerade das Gegenteil von dem, was man wollte, hat man erreicht. Man wollte dem freien Willen gewissermaßen ein Recht geben auf den Himmel und hat es ihm ganz unmöglich gemacht, wahrhaft moralisch Gutes und damit eine mehr oder minder entfernte Vorbereitung für den Himmel hervorzubringen.“⁷⁶⁶

Zentral ist also das rechte Verhältnis von Natur und Gnade, indem jeweils die Bestimmbarkeit der Natur, das Bestimmen der Gnade zuzusprechen ist. Dabei gilt: Eine Natur ist umso höher, je höher ihr Endzweck ist, auch wenn sie diesen nicht von sich aus erreichen kann. Die menschliche Natur, die für

763 Vgl. Schneider, *Die katholische Wahrheit* VIII, 491–502.

764 Schneider, *Die katholische Wahrheit* VIII, 506.

765 Vgl. Schneider, *Die katholische Wahrheit* VIII, 520–525.

766 Schneider, *Die katholische Wahrheit* VIII, 530.

das Gute geschaffen ist, ist unendlich bestimmbar – hieraus folgt auch das unendliche Bestimmen der Gnade. Schneider führt weiter aus: Die menschliche Natur ist gut, weil ihr Vermögen, und zwar in jedem Stand, auf das Unendliche gerichtet ist, womit eine Handlung moralisch gut ist, wenn sie auf den letzten Endzweck bezogen wird. Bezüglich sinnlicher Güter liegt jedoch eine konkrete Schwächung in der Natur vor – und hier greift, so Schneider, die Gnade Christi ein, um die willentliche Kontrolle der sinnlichen Kräfte zu ermöglichen, indem sie die fehlende Urgerechtigkeit ersetzt; diese Gnade geht jedoch von der heiligmachenden Gnade im Willen des Einzelnen aus, um dort die Sinne zu unterwerfen, während die Urgerechtigkeit in der Person weitergegeben worden und der heiligmachenden Gnade zugekommen wäre. Aufgabe der Gnade ist es primär, die Sinne wie im Urstand unter den Willen zu ordnen – doch auch in diesem Stand war die Sünde möglich, während sie mit der Gnade Christi vermieden werden kann. Ebendiese bleibt nach Verlust der heiligmachenden Gnade zurück, sodass auch die gefallene Natur moralisch Gutes tun kann, da dieses auf den letzten Endzweck bezogen werden kann, auch wenn es der Sünder selbst gar nicht tut. Selbst bei Vernachlässigung der Gnade Christi ist also der Verlust der heiligmachenden Gnade möglich, wobei dennoch etwas von der Gnade Christi zurückbleibt.⁷⁶⁷

Nach den Ausführungen zum Wesen der Gnade, also ihrer Möglichkeit, widmet sich Schneider im letzten Kapitel dieser Unterabteilung ihrer Tatsächlichkeit, die von ihm als aktuelle Gnade bezeichnet wird.⁷⁶⁸ Diese beiden Teile verhalten sich damit zueinander wie die Abhandlungen zur Erbsünde, in denen ebenfalls erst ihr Wesen, also das bloße Möglichsein, und dann ihr Herrschen dargelegt wurden. Zuerst behandelt Schneider die Notwendigkeit der aktuellen Gnade, ausgehend von der Unterscheidung von notwendigem und wirksamem Beistand bei Augustinus: Wie auch die Nahrung zum Leben zwar notwendig ist, dieses aber nicht zwingend fortführt, so gilt auch für die Seligkeit, dass der Mensch nicht ohne sie, durch sie aber notwendig selig wird. Während Adam im Urstand verbleiben konnte, jedoch nur im ersten, nicht aber im zweiten Sinn – andernfalls wäre es nicht zum Sündenfall gekommen –, wird im Stand der gefallenen Natur den Erlösten eine Beharrlichkeit gegeben, die beide Arten umfasst.⁷⁶⁹ Der erste Mensch, so Augustinus,⁷⁷⁰ hatte den Beistand, in seinem Stand zu verbleiben, konnte sich aber auch dagegen entscheiden, sodass die Sünde Adams ihm auch angerechnet werden kann. In

767 Vgl. Schneider, *Die katholische Wahrheit* VIII, 529–535.

768 Schneider verwendet hier den Begriff der aktuellen Gnade also nicht im Verständnis der klassischen Schultradition, als Gegenbegriff zur habituellen Gnade, sondern eher im Sinn der Realisierung einer bestehenden Möglichkeit.

769 Vgl. Aug., *corr. et grat.* 12,34 (PL 44, 936f).

770 Vgl. Aug., *corr. et grat.* 11,31f (PL 44, 935f).

Christus dagegen ist die Gnade größer, da diese nicht nur gegeben wird, wenn er es will, sondern so, dass der Mensch tatsächlich im Guten beharrt.⁷⁷¹

Auch im Stand der Unschuld war also die Gnade notwendig: So bezeichnet etwa Augustinus den rechten Willen als Gabe Gottes, und zwar explizit auch in Adam.⁷⁷² Den Beweis für einen freien Willen ohne göttliche Unterstützung bildet dessen Sünde – der Mensch bedurfte also auch im Urstand dieser Gnade, um gut zu handeln.⁷⁷³

Anschließend systematisiert Schneider anhand einer Stelle aus Augustinus' Schrift „De correptione et gratia“⁷⁷⁴ die Lehre der aus sich wirksamen Gnade: Diese führt zum Tätigsein an, bleibt aber selbst aktuell, vergeht also mit dem Akt wieder. Ihren Ausgang hat sie von Gott, an dessen Natur sie Anteil gibt, ohne dass die menschliche Natur sie einfordern kann. In Maria ist die Gnade in die menschliche Natur gekommen, ohne diese in sich zu verändern, die Gnade hat jedoch alles auf Gott ausgerichtet. Damit steht Maria über Adam im Urstand, da dieser zwar die Möglichkeit des Beharrens hatte, aber nur mit der wirksamen Gnade. Während sich also in Adam zeigte, wie tief die Natur trotz Beistand fallen kann, zeigt sich in Maria die Macht der wirksamen Gnade trotz der verderbten Natur. So wird auch der Unterschied zwischen Adam im Urzustand und der gefallenen Natur deutlich: In beiden Fällen wurde die Natur durch die Gnade unterstützt; während aber im ersten Fall der Wille erhoben wurde, wenn auch ohne die Entscheidung vorwegzunehmen, ist die Natur im zweiten Fall verdorben und der Einfluss Gottes nur möglich, wo keine Schuld, sondern nur Mangel am Guten vorliegt, also in den Vermögen und damit im Willen – und dort, so Schneider, setze die Gnade an.⁷⁷⁵

Kann damit Gott die Verantwortung für die Sünde zugesprochen werden? Dies ist mit Trient abzulehnen,⁷⁷⁶ und zwar wegen der Lehre von der wirksamen Gnade, die sich besonders in Maria zeigte, da von ihr die persönliche Sünde fernblieb, obwohl ihre Natur die Sünde hatte. Kann aber, so fragt Schneider weiter, Gott als Urheber der Sünde bezeichnet werden, wenn diese aus dem Mangel der Gnade folgt? Hier hält Schneider fest, dass das eigentlich Sündhafte nicht der Akt selbst, sondern die Ausrichtung des Willens auf das Sündhafte, also die Abkehr vom letzten Endziel ist, die sich im Akt realisiert. Wenn die wirksame Gnade also zu einem guten oder ihr Fehlen zu einem schlechten Akt führt, wird das vorhandene Vermögen verwirklicht, nicht aber hervorgebracht. So bildet die Gnade das Maß für die Verdienste: Wirkt sie auf

771 Vgl. Schneider, *Die katholische Wahrheit VIII*, 547–549.

772 Vgl. Aug., *civ.* 14,11 (CSEL 40/2, 27).

773 Vgl. Schneider, *Die katholische Wahrheit VIII*, 550–553.

774 Vgl. Aug., *corr. et grat.* 12,35–38 (PL 44, 937–940).

775 Vgl. Schneider, *Die katholische Wahrheit VIII*, 554–565.

776 Vgl. Konzil von Trient, Dekret über die Rechtfertigung, can. 6 (DH 1556).

gute Vermögen, kommt ein gutes Werk zustande, wobei das Verdienstvolle die positive Neigung ist; fehlt bei einer schlechten Neigung jedoch die Gnade, kann sich diese durchsetzen, die Sünde besteht aber auch hier im schlechten Vermögen, nicht in dessen Verwirklichung. Diese erfolgt in beiden Fällen durch Gott, der die Gnade gibt oder nicht gibt. Die Sünde Adams war also Sünde, da er beharren konnte, aber nicht beharrte. Wie bei Adam ging auch bei Maria die wirksame der heiligmachenden Gnade voraus, indem die wirksame Gnade in die Natur kam, woraufhin sie die heiligmachende Gnade erhielt, sodass sie nur die Folgen, nicht aber den Makel der Sünde hatte; bei allen anderen Menschen dagegen setzt die wirksame Gnade die heiligmachende Gnade voraus. Die Sünde ist also keine Folge der fehlenden Gnade, vielmehr folgt aus der Sünde der Mangel an Gnade, indem der Mensch sich von seinem Endziel entfernt, was sich im Sündenakt zeigt. Nur wenn Gott eine Gnade anböte, über deren Wirksamkeit der menschliche Wille entschiede, wäre Gott an der Sünde beteiligt.⁷⁷⁷

Dritte Unterabteilung. Die unbefleckte Empfängnis und die Erlösung

In der dritten Unterabteilung nimmt Schneider die Unbefleckte Empfängnis und die Erlösung in den Blick; dabei behandelt er erst das Verhältnis der Erlösungsgnade zur menschlichen Natur und dann zur sichtbaren Natur allgemein. Im Zentrum steht das Verhältnis von Erlösung und Erbsünde und so auch zur Unbefleckten Empfängnis. Zunächst wendet er sich der Inkarnation zu, deren Bedeutung sich an der Tiefe zeigt, in die der Mensch gefallen ist und aus der er geholt wurde. Die Schwächung betrifft dabei nicht sein Vermögen als solches, das die Ausrichtung auf den letzten Endzweck behält, sondern nur das konkrete Tätigsein – hier liegt aber der Ansatzpunkt für die Erlösung, indem die Inkarnation den Tätigkeiten des Menschen zuvorkommt, da diese von der Person abhängen, während das Vermögen in der Natur liegt – der Ursprung davon muss aber in dem liegen, der die ganze Menschheit in sich vereinigt.⁷⁷⁸

Die Ursachen dieser Einigung legt Schneider anhand der klassischen vier Ursachen dar: Die *causa efficiens* ist Gott, da eine göttliche Person nicht durch geschöpfliches Zutun entstehen könne. Die *causa materialis* entstammt Maria, aus der der Leib geformt wurde.⁷⁷⁹ Die *causa formalis* ist die Annahme der menschlichen Natur durch die zweite göttliche Person,⁷⁸⁰ wodurch Chris-

777 Vgl. Schneider, Die katholische Wahrheit VIII, 565–571.

778 Vgl. Schneider, Die katholische Wahrheit VIII, 580–588.

779 Vgl. Petr. Dam., serm. 44 (PL 144, 738); die Predigt gilt jedoch als unauthentisch (vgl. Lucchesi, Introductio, VIII); vgl. auch Eadmer, excell. Virg., 3 (PL 159, 561f).

780 Vgl. In III Sent. d. 2, q. 2, a. 1, qc. 1 co. (ed. Moos III, 74, 94f) sowie In III Sent. d. 5, q. 1, a. 1, qc. 1 co. (ed. Moos III, 187, 24).

tus nur noch eine Existenz hatte,⁷⁸¹ andernfalls wäre sie nicht Mutter Gottes, sondern nur Mutter seiner menschlichen Natur gewesen. Die *causa finalis* schließlich ist die Erlösung der Menschen.⁷⁸²

So fasst Schneider in Form einer Betrachtung die Vorzüge Marias zusammen: An erster Stelle steht ihre Würde, die der Gottesmutterchaft entstammt.⁷⁸³ Damit ist sie das vollkommenste aller Geschöpfe,⁷⁸⁴ woraus eine „gewisse substantiale Einheit“⁷⁸⁵ mit Gott folge, da sie Christus als „Bein von meinem Bein / und Fleisch von meinem Fleisch“ (Gen 2,23) bezeichnen könne.⁷⁸⁶ So erhielt sie Gewalt über Jesus, da der in der Natur liegende Gehorsam des Sohnes gegenüber der Mutter durch die Gnade nicht zerstört wurde.⁷⁸⁷ Damit steht aber ihre Begnadung über der Ungerechtigkeit, in der die Natur der Vernunft untergeordnet war, während ihr durch die Gnade sogar der Urheber der Natur unterstellt war.⁷⁸⁸ Christus musste sie als Mutter ehren,⁷⁸⁹ zudem konnte sie so als einzige Person von Gott Liebe einfordern und wurde die Königin aller Geschöpfe, da ihr als Mutter alles untersteht, was ihrem Sohn Untertan ist.⁷⁹⁰ Dies konnte sie sich nicht selbst verdienen, wie auch ihre Auswahl zur Mutter Gottes unverdient war; diese führte aber zur Begnadung der Unbefleckten Empfängnis, durch die sie die Würde als Gottesmutter verdiente.⁷⁹¹ Damit ist sie das erste auserwählte Geschöpf, da ihre Auswahl als Mutter Christi der erste Schritt hin auf seine Menschwerdung, ja auf die die Vollendung aller geschaffenen Dinge war.⁷⁹²

Nach diesem Blick auf das Wesen der Inkarnation untersucht Schneider im zweiten Abschnitt dieses Kapitels die Vorherbestimmung Christi zur Annahme der menschlichen Natur. Zentral ist dabei nicht die Ohnmacht der menschlichen Natur, sondern die Kraft Christi in dieser Natur – Schneider verweist auf Röm 1,4: „der (...) eingesetzt ist als Sohn Gottes in Macht“ –,

781 Vgl. S.Th. I, q. 17, a. 2 co. (ed. Leon. IV, 220).

782 Vgl. Schneider, Die katholische Wahrheit VIII, 588–602.

783 Vgl. hierzu S.Th. I, q. 25, a. 6 ad 4 (ed. Leon. IV, 290f) sowie Conr. de Sax., Specul. 8 (ed. de Alcántara Martínez, 317); Schneider nimmt jedoch noch Bonaventura als Verfasser der Schrift an (vgl. Schneider, Die katholische Wahrheit VIII, 602).

784 Vgl. bspw. Bernhard, serm. in dom. infra oct. assumpt. 6 (ed. Leclercq/Rochais V, 266).

785 Schneider, Die katholische Wahrheit VIII, 603.

786 Vgl. hierzu bspw. Aug., enarr. in Ps. 98,9 (CCSL 39, 1385).

787 Vgl. hierzu bspw. Bernhard, serm. in laud. Virg. matr. 1,7 (ed. Leclercq/Rochais IV, 19).

788 Vgl. hierzu bspw. Ambr., in Luc. 2,65 (CCSL 14, 58).

789 Vgl. hierzu bspw. Aug., in Ioan. tr. 119,2 (CCSL 36, 658).

790 Die von Schneider hierfür angegebenen patristischen Belegstellen ließen sich leider nicht verifizieren; vgl. hierzu Schneiders Hinweis, er könne zwar für seine Inhalte, nicht aber für alle Quellenangaben bürgen, da er in Ermangelung einer Bibliothek auf alte Notizen und Exzerpte angewiesen sei (vgl. Schneider an Rektor, [18. Dezember 1884] (ACGU BF 19 Schneider Ces. 5)).

791 Vgl. hierzu bspw. Hier., ep. 22,38 (CSEL 54, 203).

792 Vgl. Schneider, Die katholische Wahrheit VIII, 602–606.

also das ewige Wort Gottes als bestimmendes Moment, sodass er zwar von Natur aus Sohn Gottes ist, gemäß der menschlichen Natur aber nur durch die Gnade.⁷⁹³ Das Handeln Christi in der Macht ist der Urgrund aller menschlichen Tätigkeit, indem die Hindernisse entfernt werden und die Gnade einfließen kann. So zeigt sich an seiner Vorherbestimmung die Vorherbestimmung des Menschen – und zwar durch die wirksame Gnade, da bei ihm das erste Prinzip ja die göttliche Person ist, sodass die Kraft stets von Gott ausgeht, wie im Menschen das Tätigsein von der Person ausgeht. Die Vorherbestimmung des Menschen ist also in Christus und wegen seiner Verdienste, insofern Erlösung das Offenbarwerden der Schwäche der Natur in Jesu Tod ist, da jede Kraft von Gott kommt.⁷⁹⁴ Der Mensch ist also durch die Gnade und die Verdienste Christi zur Erlösung vorherbestimmt, und zwar unverdient. So ergibt sich eine gewisse Staffellung: Während bei Christus das Verdienst in der menschlichen Natur durch die Verbindung mit der göttlichen Natur lag, war es in Maria durch die Gnade, die jeder Tätigkeit zuvorkam; auch wenn in uns die Quelle ebenfalls die Gnade ist, bleibt ein Fallen weiterhin möglich. Anschließend richtet Schneider den Blick auf die Gnade Christi, die dieser von Anfang an hatte,⁷⁹⁵ und zwar zuerst als substantiale Gnade, die von der göttlichen Person in die Natur gelangte und so jede Sünde unmöglich machte, sodann die heiligmachende Gnade als Zustand, die aus der hypostatischen Union folgt⁷⁹⁶ und ihm durch die Verwurzelung in der substantialen Gnade natürlich ist,⁷⁹⁷ und schließlich als Haupt, von dem die Gnade auf alle Menschen ausströmt, wobei ihre Wurzel, im Unterschied zu den ersten beiden Formen, in seinen Verdiensten liegt.⁷⁹⁸

Zu Beginn des zweiten Kapitels, das sich der sakramentalen Gnade widmet, erörtert Schneider das Verhältnis von Muttergotteswürde und Gotteskindschaft, wobei er ihre Würde als Mutter Gottes in dieser Ordnung als Wurzel der heiligmachenden Gnade ansieht, da sie die Gnade erhielt, um den Erlöser zu empfangen. So ist sie in doppelter Hinsicht das Vorbild der sakramentalen Gnade, nämlich moralisch, da sie durch die Unbefleckte Empfängnis den bösen Neigungen widerstand, wie auch die Sakramente Hilfe bei Versuchungen sind, und physisch, da sie ihr Fleisch für den Urheber der Sakramente vorbereitete. Für sich hätte die Muttergotteswürde zwar getrennt werden können

793 Vgl. S.Th. III, q. 24, a. 1 ad 2 (ed. Leon. XI, 269f); vgl. hierzu auch S.Th. III, q. 24, a. 1 ad 3 (ed. Leon. XI, 270).

794 Vgl. hierzu auch Aug., praed. sanct. 15,30 (PL 44, 981f) sowie corr. et grat. 11,30 (PL 44, 934).

795 Vgl. S.Th. III, q. 34, a. 4 co. (ed. Leon. XI, 349).

796 Vgl. S.Th. III, q. 7, a. 13 ad 2 (ed. Leon. XI, 125); vgl. hierzu auch S.Th. III, q. 7, a. 13 co. (ed. Leon. XI, 124f).

797 Vgl. hierzu Aug., enchir. 12,40 (CCSL 46, 72).

798 Vgl. Schneider, Die katholische Wahrheit VIII, 607–616.

von der Gotteskindschaft, da sie dann nicht der Fülle der Gnaden bedurft hätte; tatsächlich wurde Christus aber Mensch als Erlöser und als Urheber der Sakramente.⁷⁹⁹

Einleitend zur Betrachtung der Sakramente parallelisiert Schneider diese mit dem Lebensbaum im Paradies als ihrem alttestamentlichen Vorbild. Dieser verlieh Unsterblichkeit, allerdings für die Natur des Menschen, während sich die Sakramente auf die Seele, genauer gesagt den Willen des Menschen, richten und ihn auf den letzten Endzweck hinordnen, was eine höhere Unsterblichkeit ermöglicht. Dies erwirkte der Baum zweitens nicht automatisch, sondern durch eine Kraft in Adam – vergleichbar mit der Kraft im Menschen, durch welche er ernährt wird, da es nicht die Nahrung selbst ist, die den Menschen ernährt, sondern die ihn nährenden Kraft –, die Kraft der Sakramente liegt dagegen nicht im Menschen, sondern in Christus. Diese ist schließlich wie die Früchte des Lebensbaumes nicht unendlich, weshalb es mehrere Sakramente gibt und einige auch eine Wiederholung erheischen.⁸⁰⁰

Ausgehend von der Definition eines Sakramentes als heiliges Zeichen erklärt Schneider, dass, wie ein Zeichen allgemein auf etwas verweist, ein heiliges Zeichen auf etwas Heiliges hinweist beziehungsweise dieses hervorbringt. Weil es Heiliges aber nur gibt, indem der Wille sich an Gott bindet, handelt es sich um eine Kraft, die den Willen heiligt. Diese Kraft, die das Sichtbare mit dem Unsichtbaren verbindet, bildet die Natur der Sakramente: Wie sichtbare Güter den Willen von seinem Ziel ableiten und so zur Trennung von Gott führen, so wird diese überwunden durch Zeichen, die in der Seele wirken, indem Christus bis in das Innerste der Natur geht, um die Schöpfungsordnung wiederherzustellen. Durch die Kraft dieser Zeichen wird die Natur in das Übernatürliche hineingenommen, um so auf den Willen des Menschen einzuwirken. An die Überlegungen zum Wesen der Sakramente schließt Schneider die Frage nach deren Wirkung an: Diese erfolgt *ex opere operato*⁸⁰¹, das heißt die sakramentale Gnade wirkt wie ein Werkzeug der wirksamen Gnade, ist aber nicht die heiligmachende Gnade selbst, welche bei innerem Widerstand auch ausbleiben kann. Dabei geht es nicht um eine Hinderung der Wirkung, wie wenn der Wunsch fehlt, das Sakrament zu empfangen, sondern um ein willentliches Widersetzen gegen die heiligmachende Gnade. Der würdige Emp-

799 Vgl. Schneider, Die katholische Wahrheit VIII, 621–626.

800 Vgl. Schneider, Die katholische Wahrheit VIII, 627–634; vgl. hierzu auch Bonaventura, In II Sent. d. 19, a. 3, q. 2, dub. 4 (ed. Quaracchi II, 474) sowie Aug., Gen. ad litt. 8,4 (CSEL 28/1, 235–237).

801 Vgl. Konzil von Florenz, Bulle über die Union mit den Armeniern „Exultate Deo“ (DH 1310) sowie Konzil von Trient, Dekret über die Sakramente, can. 6 und 8 (DH 1606 und 1608); das Konzil von Florenz setzt dabei einen würdigen Empfang voraus („digne suscipientibus“ (DH 1310)), das Konzil von Trient, dass der Empfänger keinen Widerstand entgegensetzt („non ponentibus obicem“ (DH 1606)).

fänger erhält aber ebendiese heiligmachende Gnade, weil sein Wille nicht auf ein endliches Gut gerichtet ist, sodass die Sakramente als Werkzeug wirken können. Wenn der Wille also abfällt, verbleibt nur die sakramentale Wirkung, nicht aber die Gnade; bleibt er aber aufrecht, folgt die heiligmachende Gnade aus der sakramentalen Wirkung. Weil die heiligmachende Gnade aber infolge der sakramentalen Gnade, vermittelt durch die zweite göttliche Person, gegeben wird, kann wegen der physischen Verbindung des göttlichen Wortes mit der menschlichen Natur von einer nicht nur moralischen, sondern physischen Wirkung gesprochen werden. Maria war durch ihre Natur Tochter Adams, wurde von Beginn aber durch die Gnade Christi erhoben – und erhielt so alles, was durch die Sakramente vermittelt wird.⁸⁰²

Im letzten Kapitel betrachtet Schneider die Taufe als das Heilmittel gegen die Erbsünde. Da dabei die Schuld genommen wird und nur der *fomes* zurückbleibt,⁸⁰³ ist die Lehre abzulehnen, wonach dieser Sünde selbst ist, die nur nicht angerechnet wird⁸⁰⁴ – dies beruhe auf der fehlenden Unterscheidung zwischen Natur- und Personsünde: Erstere kommt von Adam und ist reine Neigung, wird aber zur Personsünde, wenn sich nicht wie bei Maria eine höhere Kraft widersetzt. Da die Begierlichkeit aber im Fleisch liegt, wird die Seele nach der Trennung vom Leib nicht am Eintritt in den Himmel gehindert.⁸⁰⁵

Dieses Verhältnis von Begierlichkeit (*fomes*) und Schuld (*reatus*) sowie die Tatsache, dass die Sünde vergeben und nicht nur nicht angerechnet wird, bildet „das Siegel der ganzen hier gegebenen Darstellung“⁸⁰⁶: Maria hatte als Tochter Adams den *fomes*, er wurde jedoch wegen ihres Privilegs nie zur Personsünde, da er wie die Natur nur reine Möglichkeit, nicht aber Herrschaft der Sünde ist. Die Ausnahme von Trient für Maria⁸⁰⁷ meint also eine Ausnahme von dieser Sünde im eigentlichen Sinn, nicht aber vom *fomes*. Bis ins zwölfte Jahrhundert wurde ihr eine besondere Heiligkeit zugesprochen, da ihre ohnmächtige Natur besonders begnadet wurde, woraus die widersprüchlich erscheinenden Lehren der Theologen, darunter auch Thomas, folgten, wenn zum einen ihre Heiligkeit, zum anderen aber ihre Verstricktheit in die Sünde gelehrt wurde. Hinzu kommt ein Wandel in der Terminologie: Wird heute wie auf dem Konzil von Trient unter Erbsünde die herrschende Sünde inklusive

802 Vgl. Schneider, Die katholische Wahrheit VIII, 634–653.

803 Vgl. Konzil von Trient, Dekret über die Ursünde, can. 5 (DH 1515).

804 Köster schreibt hierzu: „Die Erbsünde besteht also nicht (...) in der Konkupiszenz (die es auch im reinen Naturzustand gegeben hätte und die auch nach der Taufe bleibt, die allenfalls das materielle Element der Erbsünde ist“ (Köster, Urstand, Fall und Erbsünde/Reformation bis Gegenwart, 209).

805 Vgl. Schneider, Die katholische Wahrheit VIII, 653–658.

806 Schneider, Die katholische Wahrheit VIII, 659.

807 Vgl. Konzil von Trient, Dekret über die Ursünde (DH 1516).

des trennenden *reatus* verstanden, so findet sich bei Thomas weitgehend noch das auf die Väter zurückgehende Verständnis im Sinn der Natursünde, woraus der *reatus* erst folgt. Eine Ausnahme stelle lediglich jene Passage dar, an der er Maria „a peccato originali et actuali immunis“⁸⁰⁸ nennt und damit die Erbsünde unter Einschluss des *reatus* auffasse. Nachdem Sixtus IV. die Besonderheit ihrer Empfängnis unterstrichen hatte,⁸⁰⁹ ging Alexander VII. einen Schritt weiter, indem er erklärte, ihre Seele wurde im Augenblick ihrer Eingießung von der Erbsünde bewahrt.⁸¹⁰ Damit war im Wesentlichen grundgelegt, was Pius IX. entfaltet: Maria war ohne Erbsünde und dennoch erlöst; sie war in ihrer Natur schuldig, nie aber in ihrer Seele, sodass sie nie die Verdammnis verdient hatte. Vielmehr wurde sie präventiv erlöst, sodass sie der Begierlichkeit nie wirklich unterworfen war. Durch die Muttergotteswürde hatte sie das Privileg der Unbefleckten Empfängnis, sodass die Gnade als Gegengewicht in der Seele die Ausdehnung der Sünde über die Natur hinaus verhinderte, bis sie bei der Inkarnation von der letzten Möglichkeit zur Sünde befreit wurde.⁸¹¹

3.4.2.2 „Die katholische Wahrheit oder die theologische Summa des heiligen Thomas von Aquin. Neunter Band. Dritter Hauptteil. Der Weg zur Herrlichkeit. Erste Abhandlung. Der Erlöser“ (1889)

3.4.2.2.1 *Hintergründe*

Handelte es sich bei dem eben besprochenen Werk um einen der Supplementbände, so entstammt die folgende, ungleich kürzere Passage einem der Übersetzungsbände, dem neunten Band der „Katholischen Wahrheit“, und bildet dort eine der bereits erwähnten Überleitungen: Nach der Übersetzung von S.Th. III, q. 27⁸¹² versucht Schneider die dort zu findende Lehre zu systematisieren. Während es ihm also im achten Band darum ging, das Wesen der Unbefleckten Empfängnis auf der Basis der Prinzipien des Aquinaten darzustellen – mehrfach betont Schneider ja die Zentralität dieser Prinzipien⁸¹³ –, bildet hier die explizite Behandlung der Frage bei Thomas den Ausgangspunkt der Erörterungen, wobei die Intitulation als „Überleitung“ sowohl mit Blick auf den Stoff als auch auf den Umfang untertrieben erscheint.⁸¹⁴

808 In I Sent. d. 44, q. 1, a. 3 ad 3 (ed. Mandonnet I, 1023).

809 Vgl. Sixtus IV., Bulla „Grave nimis“ prior (ed. Sericoli, 156–158) sowie ders., Bulla „Grave nimis“ posterior (ed. Sericoli, 158–161).

810 Vgl. Alexander VII., Breve „Sollicitudo omnium ecclesiarum“ vom 8. Dezember 1661 (MBR VI, 152f, 114).

811 Vgl. Schneider, Die katholische Wahrheit VIII, 658–668.

812 Vgl. Schneider, Die katholische Wahrheit IX, 219–229.

813 Vgl. Schneider, Die unbefleckte Empfängnis, 247 sowie Schneider, Plan des Werkes, 491f.

814 Vgl. Schneider, Die katholische Wahrheit IX, 229–247.

3.4.2.2 *Aufbau und Inhalt*

Schneider gliedert seine Erörterung in drei Punkte: Zunächst präsentiert er verschiedene Stellen, an denen sich Thomas zu dieser Frage äußert, vornehmlich aus der zuvor von ihm übersetzten Quaestion. Vor dem Hintergrund des offenkundig widersprüchlichen Befundes verweist er in einem zweiten Schritt auf den Ansatz, wie er etwa von Cornoldi vertreten wurde,⁸¹⁵ den er dar-, anschließend aber widerlegt, worauf schließlich die Vorstellung seiner eigenen Lehre folgt.⁸¹⁶

Zunächst geht Schneider auf jene Stellen bei Thomas ein, die für die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis sprechen: An erster Stelle verweist er auf die Aussage, wonach die erste Heiligung Mariens keine Reinigung von Schuld war.⁸¹⁷ Ebenso stellt Thomas die einzigartige Heiligkeit Mariens als Voraussetzung für ihre Rolle als Gottesmutter dar,⁸¹⁸ dass also „die Seele und der Leib der Mutter Gottes nicht dem Übel oder der Sünde unterthan [waren]; d.h. es war da niemals eine solche Unterthänigkeit“⁸¹⁹. Zwar spricht Thomas explizit nur von einer Freiheit von schweren und lässlichen Sünden, doch inkludiere dies notwendigerweise eine Weitung: Die Freiheit von lässlicher Sünde zeige nämlich, dass in ihr niemals tatsächlich die Sünde gewesen sei, insofern Thomas kurz zuvor jede Regung des *fomes* mit der lässlichen Sünde identifiziert habe⁸²⁰ – solche Regungen habe es in ihr aber durch die Vorsehung nicht gegeben.⁸²¹ Die lässliche Sünde umfasst also alle Bewegungen des *fomes*, auch jene *in utero* – da die erste solche Bewegung aber zur Trennung von Gott führe, inkludiere dies notwendigerweise ihre ständige Verbindung mit Gott. Ebenfalls für die Unbefleckte Empfängnis spricht, dass Thomas ihr aufgrund ihrer besonderen Nähe zu Christus eine höhere Gnadenfülle zuspricht als den Engeln.⁸²² Und schließlich verweist Schneider auf die viel zi-

815 Vgl. Schneider, *Die katholische Wahrheit* IX, 236; auch hier zeigt Schneider sich bzgl. der Anführung von Quellen sehr sparsam, indem selbst Cornoldi nur ein einziges Mal genannt wird, und zwar im Kontext eines direkten Zitates; dass es Schneider aber nicht darum ging, den Ansatz von Cornoldi allein, sondern vielmehr ein generelles Konzept vorzustellen, für das eben auch der Jesuit steht, zeigt sich daran, dass er mehrfach pluralisch von Vertretern dieser Ansicht spricht (vgl. bspw. ebd. 239 oder 246); es darf also davon ausgegangen werden, dass er auch an Morgotts Schrift dachte. Dass er sich nicht explizit darauf beruft, verwundert nicht, da er sich, wie erwähnt, insgesamt in der Angabe von Quellen sehr zurückhaltend zeigt.

816 Vgl. Schneider, *Die katholische Wahrheit* IX, 229–247.

817 Vgl. S.Th. III, q. 27, a. 3 ad 3 (ed. Leon. XI, 293).

818 Vgl. S.Th. III, q. 27, a. 4 co. (ed. Leon. XI, 296).

819 Schneider, *Die katholische Wahrheit* IX, 231.

820 Vgl. S.Th. III, q. 27, a. 4 arg. 1 (ed. Leon. XI, 295).

821 Vgl. S.Th. III, q. 27, a. 4 ad 1 (ed. Leon. XI, 296); in gleicher Weise S.Th. III, q. 27, a. 3 co. (ed. Leon. XI, 293).

822 Vgl. S.Th. III, q. 27, a. 5 co. (ed. Leon. XI, 297).

tierte Stelle aus dem Sentenzenkommentars, in der Thomas Maria die Freiheit von der persönlichen und der Erbsünde zuspricht.⁸²³ Anschließend verweist er auf Stellen, die gegen diese Lehre angeführt werden, so die Aussage, wonach Maria von der Erbsünde gereinigt wurde⁸²⁴ oder die Passagen, an denen Thomas festhält, dass Maria nicht vor der Beseelung gereinigt worden sein konnte⁸²⁵ sowie dass aus der lehramtlichen Duldung der Feierpraxis nicht die Billigung des Festgeheimnisses folge.⁸²⁶ Abschließend verweist er erneut auf den Sentenzenkommentar, in dem Thomas die Heiligung sowohl vor als auch bei der Beseelung zurückweist.⁸²⁷ Bei Thomas, so fasst Schneider zusammen, sei also ein auf den ersten Blick widersprüchlicher Befund zu konstatieren.⁸²⁸

Diese Diskrepanz darf aber weder durch die These ausgeräumt werden, Thomas habe sich die Frage nicht gestellt oder hätte den Widerspruch nicht bemerkt, noch durch die Mutmaßung, dass Thomas sich heute der kirchlichen Lehre beugen würde. Derartige Erklärungen seien ebenso abzulehnen wie textkritische Begründungen. Die Frage laute vielmehr, ob Thomas die Lehre so vertreten habe, wie sie sich im Dogma finde – und zwar mit durchaus apologetischer Intention.⁸²⁹

„Es handelt sich darum zu sehen, ob Thomas in einem entscheidenden Punkte der Glaubenslehre geirrt hat oder ob man, wie bei allen anderen vielmehr auch im vorliegenden, an ihn sich wenden muß, um ein vernunftgemäßes Verständnis zu gewinnen.“⁸³⁰

Vielmehr müsse die Lösung im Werk des Aquinaten selbst gesucht werden, wie es etwa im Ansatz von Cornoldi der Fall war, den Schneider zunächst vorstellt,⁸³¹ wobei er sich auf den hermeneutischen Dreischritt als Herzstück beschränkt, dass also aus dem analogen Verständnis von *conceptio* bei Thomas und im Dogma ein je anderes Subjekt und damit auch ein unterschiedliches Verständnis der Erbsünde folgt: Während Thomas also von der Sünde im uneigentlichen Sinn spricht, handelt das Dogma von der Sünde im eigentlichen Sinn, womit kein inhaltlicher Widerspruch besteht.⁸³²

823 Vgl. In I Sent. d. 44, q. 1, a. 3 ad 3 (ed. Mandonnet I, 1023).

824 Vgl. S.Th. III, q. 27, a. 5 ad 2 (ed. Leon. XI, 297f).

825 Vgl. S.Th. III, q. 27, a. 2 ad 2 (ed. Leon. XI, 290).

826 Vgl. S.Th. III, q. 27, a. 2 ad 3 (ed. Leon. XI, 290).

827 Vgl. In III Sent. d. 3, q. 1, a. 1, qc. 2 co. (ed. Moos III, 99, 27).

828 Vgl. Schneider, Die katholische Wahrheit IX, 231f.

829 Vgl. Schneider, Die katholische Wahrheit IX, 232f.

830 Schneider, Die katholische Wahrheit IX, 233.

831 Schneider legt Cornoldis „Sententia“ in der zweiten Auflage, wie sie in der Parma-Ausgabe abgedruckt ist, zugrunde; dies geht jedoch nur aus einer einzigen Stelle hervor (nämlich Schneider, Die katholische Wahrheit IX, 236); ansonsten präsentiert Schneider, wie erwähnt, den Ansatz ohne Verweis auf Gewährsleute.

832 Vgl. Schneider, Die katholische Wahrheit IX, 233–236.

Trotz der, in Schneiders Augen, an sich korrekten Vorgehensweise, die Harmonie aus dem Werk des Aquinaten selbst zu erweisen, lehnt er den Ansatz ab. Der zentrale Kritikpunkt gilt dabei dem Verständnis des Dogmas, insofern die Vertreter dieser Ansicht die *conceptio* in der Bulle selbstverständlich im Sinn der Beseelung lesen. Genau hier meldet Schneider aber Bedenken an: Zwar zitiert das Dogma Alexander VII., der den Zeitpunkt der Beseelung im Blick hat, doch nehme dieser nicht in Anspruch, von *conceptio* allgemein zu sprechen, sondern schränke sein Verständnis explizit ein, indem er von Empfängnis „in hoc sensu“⁸³³, also „Empfängnis ‚in diesem Sinne‘“⁸³⁴ spricht – diesem relativierten Verständnis von Alexander VII. stelle das Dogma aber die *conceptio* ohne Einschränkung gegenüber, die „‚Empfängnis‘ schlechthin“⁸³⁵. Pius IX., so Schneider, zitiere also die Bulle seines Vorgängers, grenze sich aber dezidiert von dessen Verständnis ab, indem es den *conceptio*-Begriff in einem weiteren Sinn fasse. Daher füge Pius IX. auch das „omni“ in die Definitionsformel – „ab omni originalis culpae labe“⁸³⁶ – ein, um auch hier Alexanders Verständnis von *conceptio* auszudehnen, wodurch der Begriff dieselbe Bedeutung wie bei Thomas erhalte. Da so in Maria aber ein Makel gewesen wäre, der erst durch die Eingießung der Gnade bei der Beseelung genommen werden konnte, sei sie bis zu diesem Zeitpunkt durch eine besondere Kraft von einer Befleckung bewahrt worden. Dies findet Schneider sowohl im Dogma als auch bei Thomas, wenn auch in je anderen Worten: Während nach Pius IX. die Gnade durch ein besonderes Privileg ergänzt worden sei – so seine Deutung der Worte „gratia et privilegio“⁸³⁷ im Dogma –, sehe der Aquinate darin die Wirkung der Vorsehung – so Schneiders Erklärung der Worte „ex divina providentia“⁸³⁸ bei Thomas.⁸³⁹

Zudem kritisiert Schneider an dem von Cornoldi vertretenen Ansatz die feste Annahme einer Zeitspanne zwischen Empfängnis und Beseelung; zwar halte auch er selbst in thomistischer Tradition daran fest, doch sei dies nirgends endgültig definiert und taue so nicht als Prämisse – für die Vertreter dieses Ansatzes sei sie jedoch wesentlich:

833 Alexander VII., Breve „Sollicitudo omnium ecclesiarum“ vom 8. Dezember 1661, § 1 (MBR VI, 152, 114).

834 Schneider, Die katholische Wahrheit IX, 237.

835 Schneider, Die katholische Wahrheit IX, 237.

836 Pius IX., Apost. Schreiben „Ineffabilis Deus“ (Pii IX. Acta I/1, 616).

837 Pius IX., Apost. Schreiben „Ineffabilis Deus“ (Pii IX. Acta I/1, 616).

838 S.Th. III, q. 27, a. 4 ad 1 (ed. Leon. XI, 296).

839 Vgl. Schneider, Die katholische Wahrheit IX, 236–238.

„Ohne Zweifel ist nach der hier jetzt behandelten Meinung Thomas im schwersten dogmatischen Irrtum, wenn etwa ein Zeitunterschied zwischen der fleischlichen Empfängnis und dem Eintritte der Seele nicht besteht“⁸⁴⁰.

Und schließlich bemängelt Schneider das Fehlen einer klaren Differenzierung von Seele und Person: Zwar kommt bei der Beseelung die Person zustande, diese sei jedoch eine Folge des Eingießens der Seele, nicht einfach die Summe beider Teile. Die Rede von der Beseelung als *conceptio personae*⁸⁴¹ ist daher nicht nur falsch, sondern dieser Begriff insgesamt abzulehnen – allenfalls könne er für Christus gelten, nicht aber für die Geschöpfe, bei denen „Person“ lediglich die Bedeutung eines Abschlusses hat, nämlich des vernünftigen Geschöpfes. Der Begriff der *conceptio personae* lege dagegen nahe, dass die Person empfangen werde – tatsächlich werde aber nur die Seele eingegossen, wodurch die Person konstituiert werde. Da auf diese Weise aber, so Schneider, die Unterscheidung von aktiver und passiver Empfängnis widerlegt ist, fällt der ganze Ansatz in sich zusammen, insofern der zweite und der dritte Punkt des Dreischritts lediglich Ableitungen aus dem ersten Punkt sind.⁸⁴²

Bei aller Kritik lobt Schneider aber das generelle Anliegen des Ansatzes, also die Rechtfertigung des Aquinaten:

„Trotz alledem möchten wir die Verteidiger der erwähnten Meinung nicht als Gegner bezeichnen. Der innere Kern dieser Meinung ist gut und der Wahrheit entsprechend; aber wir möchten die wissenschaftliche Fassung und Formulierung derselben als eine verunglückte ansehen.“⁸⁴³

Den dritten Schritt seiner Ausführungen bildet Schneiders Darlegung seiner eigener Ansicht, ausgehend von der Frage nach dem rechten Verständnis der Erbsünde. Während er nämlich durchaus einen Unterschied zwischen Thomas und der gegenwärtigen Theologie einräumt, lehnt er eine Diskrepanz zwischen Thomas und dem Dogma strikt ab. Im Folgenden erläutert Schneider daher, wie die Erbsünde in rechter Weise zu verstehen ist:⁸⁴⁴ Dabei gilt es

840 Schneider, Die katholische Wahrheit IX, 239.

841 So bezeichnete Cornoldi etwa an einer Stelle die leibliche Empfängnis als *conceptio fetus* und die Beseelung als *conceptio personae* (vgl. Cornoldi, Sententia, 16 (III, 11)).

842 Vgl. Schneider, Die katholische Wahrheit IX, 238–241. Seine Abneigung gegen diesen Ansatz macht er wenig später nochmals deutlich: Diese „erfinden deshalb den Unterschied von *conceptio activa* und *passiva* und alle jene anderen angeführten Unterschiede“ (ebd. 246).

843 Schneider, Die katholische Wahrheit IX, 241; vgl. auch den bedauernden Tonfall seiner Einleitung zur Kritik an diesem Ansatz: „Zu unserem Leidwesen müssen wir dieselbe als durchaus verfehlt bezeichnen (...); trotzdem wir mit Manchem inhaltlich übereinstimmen.“ (ebd. 236).

844 Ausdrücklich verweist er hier auch auf die ausführlichen Darlegungen im Supplementband zur Unbefleckten Empfängnis.

zunächst, das Wesen der Erbsünde zu betrachten; diese findet sich als *fomes* oder Natursünde durch die Abstammung von Adam im Fleische aller von ihm stammenden Menschen. So gesehen ist sie Sünde, da sie in einem Willen, nämlich dem Willen Adams, gründet, für den konkreten Menschen aber stellt sie nichts von Gott trennendes dar, da sie – anders als die persönliche Sünde – nicht in dessen eigenem Willen fußt. Bei der Beseelung geht die Erbsünde vom Fleisch auf die Person über, das heißt in die vernünftige Seele, wo sie erst im eigentlichen Sinn vorliegt. Damit ist die Erbsünde dem Menschen zugleich fremd, insofern sie durch den Willen Adams dem Einzelnen als Zwang auferlegt wird, zugleich entspricht sie aber der Natur des Menschen, der an der Natur Adams Anteil hat, dessen Willensakt diese Sünde entspringt.⁸⁴⁵

Ist dieser Übergang der Sünde vom Fleisch auf die Seele, also der Schritt vom bloßen Dasein zum Herrschen aber zwingend notwendig? Hier gilt es zu differenzieren: Ihrer Natur ist der Übergang notwendig, und zwar nicht weil die Seele in Schuld erschaffen wurde, sondern weil sie nichts positiv entgegenzusetzen hat – diesen natürlichen Verlauf könne aber die Gnade beeinflussen: Wenn nämlich die Seele bei ihrer Eingießung in den befleckten Leib begnadet ist, wird die Ansteckung der Seele mit der Sünde verhindert. In diesem Sinn ist die Erbsünde von ihrem Wesen her ein Werkzeug: „Werkzeug zum Schlechten, wenn im persönlichen Willen keine eigene Gnadenkraft sich findet; Werkzeug zum Guten kraft solcher Gnade“⁸⁴⁶. Schneider erläutert dies anhand eines Künstlers, der kein schönes Kunstwerk erstellen kann, weil sein Werkzeug mangelhaft ist. Tritt aber die Gnade hinzu, zeigt sich in der Person sogar eine höhere Kraft, wie auch ein Künstler, der mit fehlerhaftem Werkzeug ein gutes Kunstwerk hervorbringt, über eine weitaus höhere Kunstfertigkeit verfügt, als ein Künstler, der ein ähnlich hochwertiges Artefakt mit hochwertigem Werkzeug erschafft.⁸⁴⁷

Schneider konstatiert mit Blick auf den Befund bei Thomas: „Daraus ergibt sich der natürlichste Zusammenhang in den Stellen des heiligen Thomas.“⁸⁴⁸ So verstanden sei es nämlich in keiner Weise widersprüchlich, wenn dieser zum einen lehrt, Maria sei in der Erbsünde empfangen, ihr zum anderen aber etwa eine höhere Gnadenfülle zuspricht als den Engeln. „Im selben Artikel⁸⁴⁹, in derselben Quästion, im selben Werke mußten sich diese zwei Behauptungen notwendig begegnen und ergänzen.“⁸⁵⁰ Vielmehr noch, Tho-

845 Vgl. Schneider, Die katholische Wahrheit IX, 241f.

846 Schneider, Die katholische Wahrheit IX, 242.

847 Vgl. Schneider, Die katholische Wahrheit IX, 242f.

848 Schneider, Die katholische Wahrheit IX, 243.

849 Gemeint ist S.Th. III, q. 27, a. 5.

850 Schneider, Die katholische Wahrheit IX, 244.

mas sei „bis auf den Punkt auf dem i“⁸⁵¹ mit dem Dogma deckungsgleich und gehe sogar noch „weiter wie alle sogenannten Verteidiger der unbefleckten Empfängnis“⁸⁵², indem er gänzlich der Weite der Bulle entspricht, die es nach Schneider offen lässt, ob die Beseelung mit der leiblichen Empfängnis koinzidiert oder nicht – die Weitung des *conceptio*-Begriffs über das Verständnis Alexanders VII. hinaus schließe ja nicht aus, dass die Beseelung trotzdem schon bei der Empfängnis erfolgte –, da Thomas in beiden Fällen mit dem Dogma übereinstimme, sich gerade aber, wenn eine echte Zeitspanne⁸⁵³ zwischen der Zeugung und der Beseelung liegt, als Verfechter des marianischen Privilegs zeige: Während nämlich nach Cornoldi und Morgott der Leib durch die Abstammung befleckt war, versteht Schneider den Aquinaten anders, insofern er Maria von jeder Verunreinigung, auch schon vor der Beseelung, freigehalten wissen will: Während die Gnade aber erst ab der Beseelung hinzukommen konnte, sorgte davor die Vorsehung – „ex divina providentia“⁸⁵⁴ – dafür, dass der *fomes* gebunden, also unschädlich,⁸⁵⁵ blieb. Wenn die Bulle also sagt, Maria sei „gratia et privilegio“⁸⁵⁶ vor der Erbsünde bewahrt worden, meint dies dasselbe, wie wenn Thomas zur Gnade die Vorsehung hinzufügt: „Vorsehung“ sagt Thomas; ‚Privileg‘ Pius IX.⁸⁵⁷ Fallen Empfängnis und Beseelung also zusammen, wirken beide Punkte von Beginn an ausschließlich zusammen, besteht allerdings eine Diskrepanz, trat die Gnade erst später ergänzend hinzu.⁸⁵⁸ Wenn Thomas also bei der Diskussion um die Praxis des Festes die Heiligkeit ihrer Empfängnis abstreitet,⁸⁵⁹ meine er damit, dass sie von sich aus keine Gnade hatte. Schneider erläutert:

„Sie war ‚heilig‘ wie ein heiliges, dem Gottesdienste geweihtes Gefäß; zu dessen Ehre man keine Feste in der Weise der Heiligenfeste feiert; – aber sie war nicht heilig wie eine heilige gotterwählte Seele.“⁸⁶⁰

Das Fest der Unbefleckten Empfängnis ist damit auch wesentlich von den übrigen Marienfesten verschieden, indem es eher einer Tempelweihe ähne.⁸⁶¹

851 Schneider, Die katholische Wahrheit IX, 244.

852 Schneider, Die katholische Wahrheit IX, 244.

853 Schneider machte zuvor keinen Hehl daraus, dass er diese Lehre favorisiere: „Sicher verteidigt diesen Satz Thomas; Anselmus hält ihn für selbstverständlich; und wir am allerwenigsten wollen seine Richtigkeit bestreiten.“ (Schneider, Die katholische Wahrheit IX, 238).

854 S.Th. III, q. 27, a. 4 ad 1 (ed. Leon. XI, 296).

855 Vgl. S.Th. III, q. 27, a. 4 ad 1 (ed. Leon. XI, 296).

856 Pius IX., Apost. Schreiben „Ineffabilis Deus“ (Pii IX. Acta I/1, 616).

857 Schneider, Die katholische Wahrheit IX, 245.

858 Vgl. hierzu auch Schneider, Erwiderung auf Többe, 49f.

859 Vgl. S.Th. III, q. 27, a. 2 ad 3 (ed. Leon. XI, 290).

860 Schneider, Die katholische Wahrheit IX, 245.

861 Vgl. Schneider, Die katholische Wahrheit IX, 243–245.

Vergleicht man dies mit dem zuvor dargelegten Ansatz, zeige sich, so Schneider, trotz der genannten Unterschiede eine Übereinstimmung im Wesentlichen, insofern die Differenz nur auf einem unterschiedlichen Verständnis der Erbsünde beruht: Während er selbst nämlich unter der Erbsünde im eigentlichen Sinn die Natursünde versteht, also die im Willen Adams gründende und allen Nachkommen zukommende Sünde – so konnte Thomas ohne Weiteres die Empfängnis Mariens in der Erbsünde lehren –, besteht für die Vertreter des anderen Ansatzes das Wesen der Sünde, also die Erbsünde im eigentlichen Sinn, im willentlichen Abfall jedes einzelnen Menschen, sodass sie, um Maria dies nicht zusprechen zu müssen, auf den analogen *conceptio*-Begriff und die daraus folgenden Unterscheidungen zurückgreifen mussten. Durch Verzicht auf diese für Schneider in gleicher Weise unzutreffende wie unnötige Differenzierung würden sich aber die damit einhergehenden Probleme erübrigen.⁸⁶²

Weshalb aber musste der *fomes*, wenn auch gebunden, so doch dem Wesen nach, in Maria verbleiben, anstatt durch die Gnade genommen zu werden? Den Grund dafür sieht Schneider in der Würde des Erlösers: Da die Gnade nämlich unmittelbar von Gott kommt, wäre Christus nicht nötig, wenn diese allein genügte. Da diese aber nur in der Seele wirkt – und damit eben nur von der in der Person liegenden Sünde, nicht aber von der im Fleische liegenden Natursünde befreien könne –, sei die Erlösung durch Christus unabdingbar, um auch die verderbte Natur zu retten: „Christus macht gerade das Werkzeug unseres Fleisches wieder heil, insoweit dasselbe die ganze menschliche Natur umfaßt.“⁸⁶³ Der *fomes*, die im Fleische sitzende Erbsünde im eigentlichen Sinn, musste also in Maria sein, da sie sonst der Erlösung nicht bedurft hätte und ihre Natur nicht befreit worden wäre. Durch die Vorsehung wurde auch die letzte Tätigkeit des *fomes* bis zur Wegnahme durch die Gnade bei der Inkarnation – „die erste Wirkung auf Erden der heiligen Menschheit Christi und zugleich die vollkommenste“⁸⁶⁴ – verhindert. Das *debitum* – „der tote Leib der Erbsünde“⁸⁶⁵ – verblieb also bis zur Verkündigung in ihr: Sie hatte also die Natursünde, die der Natur geschuldete Trennung von Gott war aber nie tatsächlich in ihrer Person.⁸⁶⁶

862 Vgl. Schneider, Die katholische Wahrheit IX, 245f.

863 Schneider, Die katholische Wahrheit IX, 246.

864 Schneider, Die katholische Wahrheit IX, 247.

865 Schneider, Die katholische Wahrheit IX, 247.

866 Vgl. Schneider, Die katholische Wahrheit IX, 246f.

3.4.2.3 Ein Vergleich der beiden Schriften Schneiders

Wie bei Cornoldi liegen auch bei Schneider zwei Schriften vor, die sich im Wesentlichen ähneln, in Details aber eigene Akzente setzen: Im Zentrum steht für Schneider die Differenzierung von Natur- und Personensünde; erstere ist allen Menschen durch die Abstammung von Adam gemeinsam, die Zweitgenannte dagegen ist deren natürliche Folge, die jedoch durch die Gnade ausbleiben könne. Dahinter steht seine Überzeugung, dass Erbsünde und heiligmachende Gnade keinen direkten Gegensatz bilden, sondern die Erbsünde an sich der Urgerechtigkeit gegenübersteht, in deren Mangel sie besteht – beide sind ihrem Wesen nach natürlich; die heiligmachende Gnade dagegen wurde Adam unmittelbar von Gott gegeben, wie sie auch jedem seiner Nachkommen gegeben worden wäre, der die Urgerechtigkeit von Adam erhalten hätte – da durch die Sünde aber die Urgerechtigkeit fehlt, fehlt auch die Gnade.

Für Maria gilt dabei zweierlei: Sie hatte als Kind Adams die Natursünde, also den Mangel der Urgerechtigkeit, sonst wäre sie der Erlösungsordnung entzogen – so sind die Aussagen des Aquinaten zu verstehen, die von ihrer Empfängnis in der Erbsünde sprechen. Zugleich unterblieb aber die Ansteckung der Person infolge der Gnade, die ihrer Seele zu Beginn gegeben wurde, sodass diese niemals die Sünde hatte. Sie hatte also durch die Abstammung von Adam den in der Natur sitzenden *fomes*, der aber von Anfang an durch das Wirken der Vorsehung unschädlich war und bei der Inkarnation genommen wurde, niemals aber den von Gott trennenden *reatus*.

Durch die Bindung des *fomes* ab der leiblichen Empfängnis – ob damit die Beseelung und so auch die Begnadung koinzidiert oder ob dies erst zu einem späteren Zeitpunkt der Fall war, bleibt für Schneider im Dogma offen – bietet Thomas, in Schneiders Lesart, zum einen genau dieselbe Weite in dieser Frage wie die Bulle Pius' IX., geht zum anderen aber auch über Cornoldis und Morgotts Lesart hinaus, indem er explizit ihre Heiligkeit bereits vor der Beseelung lehrt.

Die unterschiedlichen Schwerpunkte der beiden Darstellungen ergeben sich aus dem jeweiligen literarischen Ort: Im Supplementband bietet Schneider eine umfangreiche Abhandlung, um die Frage, die ihm so sehr am Herzen liegt, profund zu behandeln. Dabei geht es ihm nicht nur darum, die Sache selbst darzulegen, sondern zugleich aufzuzeigen, in welche verschiedenen Bereiche die an sich nebensächlich erscheinende Spezialfrage Auswirkungen hat. In stilistischer Hinsicht fällt dabei der ständige Wechsel zwischen zwei Genres auf, nämlich dem streng spekulativ-wissenschaftlichen und dem eher pastoral-erbaulichen, vorzugsweise als Psalmenkommentar auf Maria hin. Schneider ist sich dieses wechselnden Charakters durchaus bewusst, was deutlich wird, wenn er beispielsweise an einer Stelle erklärt:

„Ehe wir jedoch mit wissenschaftlicher Nüchternheit die aktuelle Gnade prüfen, erholen wir uns durch den Hinblick auf die Gnadenvolle und ihre unbefleckte Empfängnis.“⁸⁶⁷

Diese für Schneider zentrale Darstellung wird von einer in seinen Augen eher „nebensächlichen Abhandlung“⁸⁶⁸ ergänzt, welche an sich lediglich die Überleitung innerhalb seiner Thomas-Übersetzung bildet und explizit auf den achten Band aufbaut; als eigener Schwerpunkt kommt hier die eingehende Auseinandersetzung mit dem Ansatz, wie er von Cornoldi und Morgott vertreten wurde, hinzu, der für ihn einen essentiellen Bestandteil dieser Darstellung bildet.⁸⁶⁹ Die beiden Darlegungen von Schneider sind insgesamt also durchaus komplementär, indem sie durch die eingehend-profunde Darstellung der Sache selbst mit einem Blick auf hiervon betroffene Themenkomplexe auf der einen Seite und einer auf den thomanischen Text aufbauenden Behandlung mit einer davon ausgehenden Diskussion gegenteiliger Ansichten auf der anderen Seite eine jeweils spezifische Schwerpunktsetzung vornehmen, welche die Lektüre beider Texte trotz der – gerade im Supplementband – teils verquasten Argumentation lohnend erscheinen lassen.

Ein gemeinsames Problem der Publikationen ist allerdings die häufig unsaubere oder gar falsche Zitation von Väter- und, wenn auch seltener, Thomasstellen.⁸⁷⁰ Schneider war sich dessen durchaus bewusst: Zwar könne er, so schreibt er an den Rektor des „Germanicums“, für die Inhalte seiner Schriften bürgen, bei den Quellenangaben seien Fehler aber nicht auszuschließen; der Grund ist das Fehlen einer Bibliothek, sodass er auf zwar umfangreiche, aber offenbar nicht fehlerfreie Exzerpte aus seiner römischen Studienzeit angewiesen sei.⁸⁷¹ Schneider selbst misst solchen Belegen jedoch ohnehin keine große Bedeutung bei, da er zum einen eine Darlegung in eher populärwissenschaftlicher Form, also auch unter Verzicht detaillierte Fußnoten, anstrebt,⁸⁷²

867 Schneider, *Die katholische Wahrheit* VIII, 540.

868 Schneider, *Erwiderung auf Többe*, III; vgl. hierzu auch Többe, *Die Stellung des hl. Thomas von Aquin*, 5.

869 Vgl. Schneider, *Erwiderung auf Többe*, 63.

870 Hinzu kommt das völlige Fehlen von Quellenangaben für seine Argumente. Dieses Problem bemängelte auch Commer in einem Brief an Michael Glossner mit Blick auf ein nicht näher genanntes Buch Schneiders: „Da er die Angabe seiner Quellen verschmährt und auch sonst sehr subjektiv ist, so weiß ich nicht ob man viel aus seinem Buche gebrauchen kann.“ (Commer an Glossner, 10. Dezember 1890 (Buschkühl, *Michael Glossner*, 88, 41)).

871 Vgl. Schneider an Rektor, [18. Dezember 1884] (ACGU BF 19 Schneider Ces. 5), ebenso im Brief vom 31. Juli 1887 (ACGU BF 19 Schneider Ces. 2); vgl. hierzu auch Schneider, *Erwiderung auf Többe*, 85.

872 Vgl. Schneider, *Die katholische Wahrheit* I, LXXVIII.

zum anderen sieht er den Schwerpunkt auf der spekulativen Darlegung und weniger auf der Sammlung von Belegstellen.⁸⁷³

3.4.3 Kritik und Rezeption der Lehre Schneiders

3.4.3.1 Die Rezensionen zu den behandelten Werken

3.4.3.1.1 Die Rezension zum achten Band der „Katholischen Wahrheit“

Die einzige zum achten Band vorliegende Rezension⁸⁷⁴ stammt von Gundisalv Feldner (1849–1919)⁸⁷⁵ und findet sich im „Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie“, in dem auch Schneider regelmäßig publizierte; bereits die ersten Zeilen lassen keinen Zweifel an der positiven Bewertung des Werkes aufkommen:

„Der unermüdlich thätige, gelehrte Übersetzer der Werke des heil. Thomas hat uns in dieser supplementarischen Abhandlung eine Arbeit geboten, für die wir ihm nur Dank wissen können. Die Frage, welche hier behandelt wird, ist eine ebenso schwierige, als die Lösung, die unser Autor ihr gibt, eine glückliche genannt werden muß.“⁸⁷⁶

Nach einem Überblick über den Aufbau der Abhandlung⁸⁷⁷ stellt Feldner die Kernthesen des Buches vor, wobei er sich auf die Darlegungen zum Wesen der Erbsünde sowie auf das Privileg Mariens beschränkt; die weiteren von Schneider angeschnittenen Themenfelder werden ebenso wie der zweite Teil zur Schrift des Dionysius übergangen. Das finale Urteil fällt schließlich in erwarteter positiver Weise aus:

„Die Allseitigkeit und Gründlichkeit, mit welcher der Autor diesbezüglich die Frage behandelt, verdient in hohem Maße unsere Anerkennung. Wir zweifeln nicht, daß das vorliegende Werk den Beifall aller Theologen und Gelehrten, den es in Wahrheit verdient, finden wird.“⁸⁷⁸

873 Vgl. Schneider an Rektor, [18. Dezember 1884] (ACGU BF 19 Schneider Ces. 5).

874 Feldner, Gundisalv: Rezension zu: Schneider, Ceslaus Maria: Die katholische Wahrheit oder die theologische Summa des hl. Thomas von Aquin, achter Band. Supplementarische Abhandlung zum zweiten Teile der Summa. Die unbefleckte Empfängnis der allerseligsten Jungfrau und Gottesmutter Maria. Regensburg 1888. In: JPhSt 4 (1890), S. 497–503.

875 Gundisalv Feldner, OP, übte verschiedene Lehrtätigkeiten (Schwerpunkt: Philosophie) in Graz (1880–1892) und Wien (ab 1904) aus, dazwischen war er als Regens in Lemberg tätig (1893–1903) (vgl. Berger, Art. Feldner, 170).

876 Feldner, Rezension (Schneider, Katholische Wahrheit VIII), 497.

877 Dass er bei den Überschriften zur ersten Unterabteilung konsequent „Ungerechtigkeit“ statt „Urgerechtigkeit“ schreibt, hat wohl keine inhaltliche Bedeutung und sei daher nur am Rande erwähnt (vgl. Feldner, Rezension (Schneider, Katholische Wahrheit VIII), 497).

878 Feldner, Rezension (Schneider, Katholische Wahrheit VIII), 503.

Ohne inhaltlichen Anstoß, lediglich mit der formalen Kritik an dem beträchtlichen Umfang und dem damit zu hohen Preis für das Buch schließt die Rezension.⁸⁷⁹

3.4.3.1.2 *Die Rezension zum neunten Band der „Katholischen Wahrheit“*

Die einzige zum neunten Band der „Katholischen Wahrheit“ vorliegende Besprechung stammt von dem Dominikaner Raymund Glund (1864–1930)⁸⁸⁰; insofern er in seiner für dieselbe Zeitschrift verfassten Rezension⁸⁸¹ zusammen mit dem neunten auch den zehnten Band von Schneiders monumentalem Werk bespricht, kommt er auf die eher nebensächliche Frage nach der Unbefleckten Empfängnis gar nicht zu sprechen, sondern beschränkt sich auf die Nennung kleinerer Corrigenda, welche seine positive Einschätzung der „mit großer Genauigkeit und Gewissenhaftigkeit“⁸⁸² angefertigten Übersetzung, die das Werk des Aquinaten auch einem breiteren Kreise zugänglich mache, jedoch in keiner Weise zu beeinträchtigen vermögen.⁸⁸³

3.4.3.2 *Die Kritik von Wilhelm Többe und Schneiders Erwiderung*

3.4.3.2.1 *Beginn und Verlauf der Debatte – ein Überblick*

Die umfangreichste Beschäftigung mit Schneiders Ansatz bildet die Schrift „Die Stellung des hl. Thomas von Aquin zu der Unbefleckten Empfängnis der Gottesmutter“⁸⁸⁴ des bereits genannten Wilhelm Többe. Anlass der Abfassung war für ihn, dass

„in neuester Zeit die völlige Orthodoxie der Mariologie des hl. Thomas wiederum mit der größten Bestimmtheit behauptet worden ist, nämlich von Dr. Ceslaus M. Schneider im 8. und 9. Bande seiner Uebersetzung der *Summa theologica*.“⁸⁸⁵

879 Vgl. Feldner, Rezension (Schneider, Katholische Wahrheit VIII), 497–503.

880 Raymund Glund, OP, war zeitweiliger Provinzial der österreichisch-ungarischen Dominikanerprovinz (vgl. Weiss, Modernismus und Antimodernismus, 118, FN 42 sowie Almannach des kath. Klerus Oesterreichs, 47 und 441).

881 Glund, Raymund: Rezension zu: Schneider, Ceslaus Maria: Die katholische Wahrheit oder die theologische Summa des hl. Thomas von Aquin. IX. und X. Band. Regensburg. In: JPhST 6 (1892), S. 378f.

882 Glund, Rezension (Schneider, Die katholische Wahrheit IX und X), 378.

883 Vgl. Glund, Rezension (Schneider, Die katholische Wahrheit IX und X), 378f.

884 Többe, Wilhelm: Die Stellung des hl. Thomas von Aquin zu der unbefleckten Empfängnis der Gottesmutter. Dogmengeschichtliche Abhandlung. Münster 1892.

885 Többe, Die Stellung des hl. Thomas von Aquin, 4.

Im Mittelpunkt der Schrift steht die Diskussion von Schneiders Darlegungen, die Többe unmissverständlich als „von vornherein für verunglückt“⁸⁸⁶ bezeichnet. Schneider ließ die Kritik nicht unbeantwortet und verfasste eine Gegendarstellung,⁸⁸⁷ nicht ohne gleich das zentrale Problem zu benennen: Többe beschäftige sich „eingehend nur mit einer, verhältnismäßig, nebensächlichen Abhandlung im neunten Bande“⁸⁸⁸, streife aber den ungleich wichtigeren achten Band nur nebenbei⁸⁸⁹. Schneider folgert pointiert: „Herr Többe hat es nicht für notwendig gefunden, seine Leser mit meiner Auffassung der unbefleckten Empfängnis bekannt zu machen.“⁸⁹⁰ Offenbar, so Schneider weiter, habe Többe „keine begründete Aussetzung“⁸⁹¹ an seiner Lehre anzubringen gehabt. Da Schneider Többes Problem aber in der allgemeinen Lehre zur Erbsünde sah, nicht erst in der konkreten mariologischen Anwendung, entschied er sich, vor der Beschäftigung mit den verschiedenen Einwänden in einem allgemeinen Teil seine Lehre zur Erbsünde nochmals darzulegen.⁸⁹²

Wie Schneider bemerkt hatte, legte Többe seiner Kritik primär die Abhandlung aus dem neunten Band der „Katholischen Wahrheit“ zugrunde, weshalb die Behandlung des Ansatzes von Cornoldi und Morgott bei ihm einen breiten Raum einnimmt, da Schneider sich dort intensiv damit auseinandergesetzt hatte. Többes Diskussion dieses Ansatzes, die bereits im Voraufgehenden dargestellt wurde,⁸⁹³ braucht hier nicht wiederholt zu werden; behandelt werden dagegen seine Einwände zu Schneiders Kritik an diesem Ansatz.

Die Kontroverse wird im Folgenden nicht chronologisch nacherzählt, vielmehr werden die zentralen Streitpunkte systematisiert herausgearbeitet und die Argumente einander gegenübergestellt. Auf eine separate Darstellung des ersten Teils von Schneiders Antwort kann, insofern dieser sich weitge-

886 Többe, Die Stellung des hl. Thomas von Aquin, 66.

887 Schneider, Ceslaus Maria: Die unbefleckte Empfängnis und die Erbsünde. Erwiderung auf Többes: „Die Stellung des heil. Thomas von Aquin zu der unbefleckten Empfängnis der Gottesmutter“. Regensburg 1892.

888 Schneider, Erwiderung auf Többe, III; vgl. hierzu auch Többe, Die Stellung des hl. Thomas von Aquin, 5.

889 An anderer Stelle schreibt Schneider dazu: „Wir wollen ja gern zugeben, daß wir auf den Paar Seiten im neunten Bande nicht Alles ausführlich behandeln konnten. Aber warum überschlägt Herr Többe den ganzen achten Band, wo die Fundamente für unsere Ansicht so breit wie möglich gelegt sind? Im neunten Band kam es uns bloß darauf an, den Erklärungsversuch Cornoldis, mit Rücksicht auf seine Fassung, nicht auf seinen substantiellen Inhalt, abzulehnen. Wir mußten die in Band 8 dargelegte Lehre voraussetzen.“ (Schneider, Erwiderung auf Többe, 63).

890 Schneider, Erwiderung auf Többe, IV.

891 Schneider, Erwiderung auf Többe, IV.

892 Vgl. Schneider, Erwiderung auf Többe, IIIf.

893 Vgl. Kapitel 3.3.3.2; vgl. hierzu Többe, Die Stellung des hl. Thomas von Aquin, 8–31.

hend mit den beiden bekannten Werken deckt, verzichtet werden; auf einzelne Punkte wird aber im Rahmen der Kontroverse hingewiesen. Im Anschluss werden die Rezensionen zu den beiden Streitschriften behandelt, woran deutlich wird, wie die beiden Positionen zur damaligen Zeit wahrgenommen wurden.

3.4.3.3.2 *Die Kontroverse in den einzelnen Streitpunkten*

3.4.3.3.2.1 *Schneiders Verständnis des Dogmas*

Zentraler Gegenstand der Kontroverse ist die Frage nach dem genauen Inhalt des Dogmas, dessen Auslegung durch Schneider Többe zunächst resümiert: Die Grundlage stellt die Abgrenzung des Dogmas von der Bulle Alexanders VII. dar, dass das Dogma also den *conceptio*-Begriff weiter fasse und nicht auf die Beseelung beschränkt wissen wolle, woraus das gleiche Verständnis wie bei Thomas folge, dass unter *conceptio* also die Zeugung verstanden werde, mit der möglicherweise die Beseelung koinzidiere. Da die Gnade aber erst ab der Beseelung wirken könne, werde der im Fleisch liegende *fomes* davor durch eine besondere Kraft – in der Bulle das Privileg, bei Thomas die Vorsehung – unschädlich gehalten. Im Unterschied zu Cornoldi und Morgott,⁸⁹⁴ für die in der Zeit vor der Beseelung die Erbsünde „im uneigentlichen Sinn“ vorliegen musste, wolle Schneider Maria auch davon ausgenommen wissen. Dies weist Többe aber zurück: Zum einen sei die Aussage, Thomas und das Dogma verstünden unter *conceptio* die leibliche Empfängnis, abzulehnen, da sich Pius IX. dezidiert auf Alexander VII. berufe, und zwar ohne sich von ihm abzugrenzen;⁸⁹⁵ zum anderen terminiere Thomas das Wirken der Vorsehung, also die Bindung des *fomes*, erst ab der ersten Heiligung.⁸⁹⁶

Es geht also um den Zeitpunkt und die genaue Wirkung der Bindung des *fomes* – mit anderen Worten, um das Verständnis des „*complementum illius ligationis (...) ex divina providentia*“⁸⁹⁷, das den *fomes* unschädlich hielt. Während Többe dies als Ergänzung der gnadenhaften Bindung durch die Vorsehung deutete – er zitiert die Stelle, versehen mit einer Ergänzung: „*complementum illius ligationis (sc. per gratiam) fuit ex divina providentia*“⁸⁹⁸ –,

894 Wie bereits erwähnt nennt auch Többe zunächst nur Cornoldi, zeigt jedoch an, dass dieser exemplarisch für mehrere steht (vgl. Többe, Die Stellung des hl. Thomas von Aquin, 25); im weiteren Verlauf wird Morgott aber noch explizit genannt (vgl. ebd. 30).

895 Vgl. etwa Pius IX., Apost. Schreiben „*Ineffabilis Deus*“ (Pii IX. Acta I/1, 601f).

896 Vgl. Többe, Die Stellung des hl. Thomas von Aquin, 47–58.

897 S.Th. III, q. 27, a. 4 ad 1 (ed. Leon. XI, 296).

898 S.Th. III, q. 27, a. 4 ad 1, zitiert nach Többe, Die Stellung des hl. Thomas von Aquin, 53; der gesamte hier zitierte thomanische Text ist bei Többe fettgedruckt.

wodurch die Bindung erst nach der ersten Heiligung erfolgen konnte, widersprach Schneider in seiner Antwort, indem er die Wirkung der Vorsehung gerade in die Zeit vor der Beseelung verortete: Der Schlüssel liegt für ihn in der Aussage des Aquinaten, wonach der *fomes* nach der Heiligung *in utero* zurückblieb – „remansit (...) fomes, sed ligatus“⁸⁹⁹ –, was zeige, dass er auch davor schon gebunden gewesen sein musste, „denn da er als gebunden nach der Heiligung blieb, mußte er, ohne die Gnade, vorher gebunden sein“⁹⁰⁰. Diese Bindung vor der Heiligung erfolgte aber durch die Vorsehung.⁹⁰¹

3.4.3.2.2.2 Die Beurteilung des Ansatzes von Cornoldi und Morgott

Nachdem Többe zunächst den Ansatz von Cornoldi und Morgott dargelegt und zurückgewiesen hatte, nahm er infolgedessen auch Schneiders Kritik an diesem Ansatz⁹⁰² in den Blick, der deren Verständnis der Bulle in erster Linie vor dem Hintergrund seiner eigenen Lesart des Dogmas abgelehnt hatte. Genau hier setzte Többe an, indem er Schneiders Auffassung des Dogmas in der eben genannten Form ablehnte – und damit dem Vorwurf die Grundlage entzog.⁹⁰³

Während Schneider beanspruchte, durch die Kritik an Cornoldis Verständnis des *conceptio*-Begriffs im Dogma dessen Ansatz die argumentative Grundlage entzogen zu haben, sah Többe diese Beweisgänge als hinfällig an. Zwar hielt er seine Kritik am Ansatz von Cornoldi und Morgott – wenn auch aus anderen Gründen als Schneider – aufrecht, doch hatte er an ihrer Lesart des Dogmas nichts auszusetzen:

„Unsere bisherigen Ausführungen geben uns das Recht, die Kritik Schneider’s gegen Cornoldi etc. als eine verfehlte zu bezeichnen; sie erscheint in allen ihren Punkten als durchaus hinfällig; Cornoldi steht ohne Zweifel auf dem Boden des Dogmas, so daß ihm von diesem aus nicht beizukommen ist.“⁹⁰⁴

Trotz der Kritik an ihrem Ansatz hatte Schneider aber das generelle Anliegen sowie das Ergebnis, also die Harmonie des Aquinaten mit dem Dogma, positiv beurteilt und die Probleme nur auf der argumentativen Ebene verortet. Anders urteilte dagegen Többe, indem er festhielt, Schneider habe „Wege eingeschlagen, die von jenen Cornoldi’s unseres Erachtens ganz wesentlich

899 S.Th. III, q. 27, a. 4 ad 1 (ed. Leon. XI, 296).

900 Schneider, Erwiderung auf Többe, 63.

901 Vgl. Schneider, Erwiderung auf Többe, 62f, vgl. auch ebd. 49f.

902 Vgl. hierzu Kapitel 3.4.2.2.2; vgl. hierzu Schneider, Die katholische Wahrheit IX, 233–241.

903 Vgl. Többe, Die Stellung des hl. Thomas von Aquin, 47–58.

904 Többe, Die Stellung des hl. Thomas von Aquin, 66.

verschieden sind.⁹⁰⁵ Dass Schneider den Ansatz dennoch so positiv beurteilte, sah Többe darin begründet, dass Schneider Prämisse und Konklusion verwechselt habe, dass sein Ergebnis also von Beginn an feststand.⁹⁰⁶

Auch hierauf ging Schneider in seiner Erwiderung ein. Ausgehend von Többes Vorwurf, er lehne den Ansatz, wie er etwa von Cornoldi vertreten wurde, argumentativ ab, heiße ihn aber im Kern gut, versuchte Schneider zu zeigen, dass die Gemeinsamkeit nicht nur im Ergebnis liege, sondern die Ansätze letztlich eigentlich deckungsgleich seien und der Unterschied nur in der Nomenklatur liege, insofern die *conceptio activa* die Rückbindung an Adam durch die Natur meine, während die *conceptio passiva* ihr Verhältnis zu Gott bezeichne, durch das sie die Gnade erhielt. Schneiders überspitztes Resümee zeigt jedoch – zumal wenn man bedenkt, mit welch scharfen Worten er den Ansatz zunächst zurückgewiesen hatte –, dass Többes Vorwurf einer apologetischen Grundhaltung nicht völlig unberechtigt war:

„Herr Többe hätte das ruhig uns überlassen können und den Anhängern Cornoldis. Wir wären gut miteinander fertig geworden, denn wir beide gehen von der Achtung vor der Autorität des heiligen Thomas aus.“⁹⁰⁷

Dass er dennoch sein eigenes Werk verfasste, liege, so erklärt er, an seiner präziseren Terminologie, etwa wegen des bei Cornoldi zu findenden, aber als unthomanisch abzulehnenden Begriffs der *conceptio personae*.⁹⁰⁸

3.4.3.2.2.3 Die Diskussion über den Ansatz von Schneider

Anschließend richtete Többe den Blick auf Schneiders Ansatz, den er ebenso wie den von Cornoldi und Morgott ablehnte.⁹⁰⁹ Abgesehen von dessen grundsätzlichem Verständnis des Dogmas, das er in der bekannten Weise kritisierte, nahm Többe vor allem jene Passagen bei Thomas näher in den Blick, aus denen Schneider die immakulistische Lesart des Aquinaten gefolgert hatte. Zwei Passagen würdigt er dabei einer besonderen Beachtung, auf der einen Seite die Stelle, an der Thomas von der ersten Reinigung Mariens spricht, die sie aber von keiner Unreinheit – „non fuit ab aliqua impuritate culpae vel fomitis“⁹¹⁰ – befreit habe. Dabei gehe es aber, so Többe, nicht um die Empfängnis Mariens, sondern um die Empfängnis Christi, wie der Text –

905 Többe, Die Stellung des hl. Thomas von Aquin, 66.

906 Vgl. Többe, Die Stellung des hl. Thomas von Aquin, 65f.

907 Schneider, Erwiderung auf Többe, 84.

908 Vgl. Schneider, Erwiderung auf Többe, 83f.

909 Többe betont mehrfach die Neuheit von Schneiders Ansatz, etwa wenn er sie „seine nagelneue Theorie“ (Többe, Die Stellung des hl. Thomas von Aquin, 72) oder „seine nagelneue These“ (ebd. 76f) nennt.

910 S.Th. III, q. 27, a. 3 ad 3 (ed. Leon. XI, 293).

„praeparatoriam ad Christi conceptionem“⁹¹¹ – zeige. Schneider habe dagegen das Wort „Christi“ in der Übersetzung unterschlagen, um nahezulegen, es handle sich um die Empfängnis Mariens.⁹¹² Auf der anderen Seite weist er Schneiders Lehre, die von Thomas vertretene Freiheit Mariens von persönlicher Sünde⁹¹³ impliziere die Freiheit auch von der Erbsünde, zum einen aus formalen Gründen, insofern Thomas hier mehrfach unterstreiche, dass es um die persönlichen Sünden gehe,⁹¹⁴ zum anderen aber auch aus inhaltlichen Gründen, zurück: Wenn Thomas nämlich die Freiheit Mariens von aktuellen Sünden lehre, diese aber mit den ungeordneten Regungen des *fomes* identifiziere, müsse letztlich die Erbsünde auch unter die aktuellen Sünden gezählt werden, da auch diese aus den besagten Regungen folge. Weil diese sowie die anderen Argumente von Schneider⁹¹⁵ hinfällig seien, sodass es keine einzige Stelle gebe, die für die Lehre der Unbefleckten Empfängnis spreche, wohl aber zahlreiche, die eindeutig eine makulistische Haltung nahelegen, steht Többes ablehnendes Urteil zu Schneider fest – dies ändere auch nicht dessen Abhandlung im achten Band. Letztlich erkläre sich die Fehlerhaftigkeit seiner Schlüsse schlichtweg dadurch, dass sie „unter dem lähmenden Einflusse einer vorgefaßten, zur fixen Idee gewordenen Meinung“⁹¹⁶ verfasst worden seien.⁹¹⁷

Auch hierauf ging Schneider ein und wies den Vorwurf zurück, durch eine Textänderung eine Stelle fälschlicherweise statt auf die Reinigung bei der Inkarnation auf die Heiligung *in utero* angewendet zu haben: Nicht nur das Wort „praeparatoria“⁹¹⁸, sondern auch die voraufgehende *obiectio*⁹¹⁹ zeigten deutlich, dass es um die Empfängnis Mariens gehe. Eingehender widmet er sich Többes Vorwurf, die Erbsünde unter die lässlichen Sünden subsummiert zu haben. Dies sei unzutreffend, er habe vielmehr aus dem Fehlen jeder aktuellen Sünde die Freiheit von der Sünde an sich gefolgert: Die Regung des *fomes* sei nämlich, im Verständnis der Scholastiker, bereits lässliche,⁹²⁰ wenn auch

911 S.Th. III, q. 27, a. 3 ad 3 (ed. Leon. XI, 293).

912 Im ebenda angeführten lateinischen Text finde es sich gleichwohl (vgl. Többe, Die Stellung des hl. Thomas von Aquin, 68; vgl. hierzu auch Schneider, Die katholische Wahrheit IX, 231). In der eigentlichen Übersetzung des neunten Bandes findet es sich ebenfalls: „[d]ie erste war vorbereitend für das Empfangen Christi“ (S.Th. III, q. 27, a. 3 ad 3, zitiert nach Schneider, Die katholische Wahrheit IX, 225).

913 Vgl. S.Th. III, q. 27, a. 4 co. (ed. Leon. XI, 296).

914 Vgl. S.Th. III, q. 27 pr. (ed. Leon. XI, 288), S.Th. III, q. 27, a. 4 arg. 1 (ed. Leon. XI, 295) sowie S.Th. III, q. 27, a. 4 co. (ed. Leon. XI, 296).

915 Vgl. Schneider, Die katholische Wahrheit IX, 232.

916 Többe, Die Stellung des hl. Thomas von Aquin, 73.

917 Vgl. Többe, Die Stellung des hl. Thomas von Aquin, 66–73.

918 „[U]nam quasi praeparatoriam ad Christi conceptionem“ (S.Th. III, q. 27, a. 3 ad 3 (ed. Leon. XI, 293)).

919 Vgl. S.Th. III, q. 27, a. 3 arg. 3 (ed. Leon. XI, 292).

920 Vgl. S.Th. III, q. 27, a. 4 arg. 1 (ed. Leon. XI, 295).

nicht aktuelle, also anrechenbare Sünde, insofern diese Regungen bereits im Mutterleib erfolgen könnten, die aktuelle Sünde aber der Zustimmung des Willens bedürfe. So habe der Mensch durch den *fomes* in gewisser Weise die Sünde – insofern dies nicht dem heutigen Verständnis entspreche, zeige sich daran umso deutlicher die Notwendigkeit, Begriffe in ihrem zeitlichen Kontext zu lesen. Wenn Thomas aber Maria jede lässliche Sünde abspreche, müsse sie von der ungeordneten Regung des *fomes* frei gewesen sein, da die lässliche Sünde ja gerade in der willentlichen Zustimmung zu diesen Regungen bestehe, die der Mensch allein nie vollständig niederhalten könne – mit anderen Worten: Der *fomes* musste, so Schneider, von Beginn an gebunden sein. Damit war sie aber nicht mit der Erbsünde befleckt, da genau dies die erste Folge der Natursünde für ihre Person gewesen wäre.⁹²¹

3.4.3.2.2.4 Die Frage nach der Tradition

Ein letzter, eher allgemeiner Punkt der Kontroverse betrifft die Frage nach der Tradition, ausgehend von Schneiders Aussage, Thomas müsse mit den Vätern das Dogma vertreten haben, sodass die Tradition ungebrochen sei.⁹²² Genau dies lehnt Többe ab: Die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis finde sich nicht in der Patristik, wie er exemplarisch an Augustinus zeigt, den Schneider versucht hatte im Sinn dieser Lehre zu lesen, obwohl dieser keine Ausnahme von der Allgemeinheit der Erbsünde kenne.⁹²³ Aber auch in der Scholastik sei die Lage keineswegs so einhellig, wie Schneider es darstelle, da gerade die thomistische Tradition dem Dogma entgegenstehe. In keinem Fall aber könne Schneider für seine eigenwillige Lesart auch nur im Ansatz die Kontinuität mit den Lehrern Patristik und Scholastik beanspruchen, da diese niemals von einer Freiheit von der Sünde vor der Beseelung gesprochen hatten.⁹²⁴

Schneider verteidigte auch in diesem Punkt seine Lesart, indem er unter Anspielung auf Vinzenz von Lérins († vor 450)⁹²⁵ festhielt:

„Die erste Urkunde nun für die Dogmengeschichte ist die Übereinstimmung der Väter und Kirchenlehrer, soweit sie bezeugt, was *semper et ab omnibus et ubique* geglaubt worden ist.“⁹²⁶

Wenn Többe Augustinus und mit ihm die ganze westliche Tradition als makulistisch einstufte, werde Scotus zum ersten Immakulisten, womit die not-

921 Vgl. Schneider, Erwiderung auf Többe, 64–69.

922 Vgl. Schneider, Die katholische Wahrheit IX, 238f.

923 Vgl. Aug., c. Iulian. op. imperf. 4,122 (CSEL 85/2, 140f).

924 Vgl. Többe, Die Stellung des hl. Thomas von Aquin, 73–84.

925 Vgl. Drobner, Art. Vinzenz v. Lérins, 798.

926 Schneider, Erwiderung auf Többe, 85; angespielt ist also auf das bekannte Zitat bei Vincent. Ler., comm. II,5 (CCSL 64, 149).

wendige Kontinuität der Tradition fehle. Diese liege aber vor, sofern der exakte Sinn der Begriffe herausgearbeitet werde: Denn trotz terminologischer Wechsel habe zu keiner Zeit Zweifel darüber bestanden, dass Maria der Erlösung bedurfte und nicht im Stande der Urgerechtigkeit war.⁹²⁷

Für die Tradition gelte dabei, dass eine Lehre umso klarer und deutlicher werde, je mehr man sich dem apostolischen Ursprung nähere. Dies gilt, so Schneider, auch hier, wie die zahlreichen altkirchlichen Belege in seinem Supplementband zeigen wollen.⁹²⁸ Die Aussagen zur Heiligkeit Mariens fußten jedoch nicht in einem mariologischen, sondern in einem christologischen Grund, strahle doch in Maria als dem vollkommensten Erlösungswerk der Ruhm Christi in höchster Weise – ihre einmalige Würde werde von den Vätern also eindeutig dargelegt, aber stets in Verbindung zu Christus. Im Lauf der Zeit sei Maria immer mehr für sich betrachtet worden, sodass die bloße Rede von ihrer reinen Empfängnis den soteriologisch ausgerichteten Scholastikern widerstrebt habe. Scotus habe als erster die Terminologie angepasst beziehungsweise er sei es gewesen, der „die bereits im Sprachgebrauche bestehende Erweiterung in die Wissenschaft, sozusagen, offiziell einführt“⁹²⁹, weshalb ihm der Titel „des ersten glänzenden und ausdrücklichen Verteidigers der unbefleckten Empfängnis“⁹³⁰ gebühre. Heute werde die thomanische Terminologie nicht mehr verwendet, die Kirche, „die schon seit langer Zeit die fleckenlose Reinheit Marias offiziell erklärt hatte“⁹³¹, habe vielmehr auf die neuere Terminologie zurückgegriffen und dennoch im Sinn der Tradition die Freiheit ihrer Person vom Sündenmakel unmissverständlich festgehalten.⁹³²

927 Vgl. Schneider, Erwiderung auf Többe, 84–89.

928 Als einen der ersten Gewährsmänner nennt Schneider den Areopagiten und nutzt die mariologische Frage geradezu für einen Exkurs, um die ihm so wichtige Echtheit von dessen Schriften zu verteidigen, indem er die für eine Spätdatierung herangezogenen Argumente als Beleg für den frühen Entwicklungsstand eines Apostelschülers wertet: „Im Areopagiten aber ist schon Alles fest bestimmt; da stehen die entsprechendsten Ausdrücke für die katholische Lehre wie in Erz gegossen da, so daß sie heute noch allgemein als *termini technici* gelten; da haben wir bereits völlig ausgesprochen vor uns die Lehre vom einen Gott in drei Personen, von den zwei Naturen in Christo und der einen Person, von der Gnade, vom heiligen Meßopfer, vom Fürgebet für die verstorbenen [sic!] etc., bis zum Kirchengesange selber.“ (Schneider, Erwiderung auf Többe, 88).

929 Schneider, Erwiderung auf Többe, 91.

930 Schneider, Erwiderung auf Többe, 12. Ein echter Widerspruch zu Schneiders Lehre, wonach nur Thomas mit dem Dogma vollumfänglich übereinstimme, liegt aber nicht vor, da Schneider Scotus nur zuspricht, als erster die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis an sich vertreten zu haben – das Dogma dagegen, also die konkrete Formulierung dieser Lehre durch Pius IX., sieht Schneider in ihrer ganzen Weite, in der offenbleibe, ob Beseelung und Zeugung koinzidieren, nur bei Thomas gegeben.

931 Schneider, Erwiderung auf Többe, 91.

932 Vgl. Schneider, Erwiderung auf Többe, 89–92.

Tatsächlich sei, so hatte Schneider im ersten Teil der Schrift eingehend dargelegt, ein solcher Wandel in der Terminologie zur Erbsünde zu konstatieren, insofern die Frage unterschiedlich beantwortet worden sei, worin die Erbsünde im eigentlichen Sinn bestehe: Während Thomas in Gefolgschaft an Augustinus das Wesen der Erbsünde schon in der Natursünde gesehen habe, also dem rein natürlichen Mangel der Urgerechtigkeit, woraus erst die von Gott trennende Personensünde folge, habe das Konzil von Trient genau darin erst das Wesen der Erbsünde,⁹³³ paulinisch gesprochen, ihr Herrschen (vgl. Röm 6,12.14) gesehen. Da aber sowohl Thomas als auch Scotus Maria in gleicher Weise von der schuldhaft-trennenden Erbsünde freigehalten wissen wollten, stimme ihre Lehre trotz der unzweifelhaften terminologischen Unterschiede im Kern überein – aber nicht nur miteinander, sondern auch mit dem Dogma⁹³⁴ Pius' IX.⁹³⁵

Diese Lehre, so unterstreicht Schneider, sei aber keineswegs neu, da es vielmehr immer schon Allgemeingut war, dass Maria ein *debitum* zur Erbsünde hatte; sein Verdienst sieht Schneider darin, dieses ausgeführt zu haben.⁹³⁶

3.4.3.2.3 Die Rezensionen zu den beiden Schriften

Beide Schriften erfuhren mehrere Besprechungen. Dies ist deshalb bemerkenswert, weil sich Többes Werk trotz seines allgemeinen Charakters als „Dogmengeschichtliche Abhandlung“ primär auf den achten und neunten Band von Schneiders „Katholischer Wahrheit“ bezog. Genau diese Bände waren aber, wie dargelegt, außerhalb des Kreises von Commer's Jahrbuch nicht wahrgenommen worden. Schneiders Ansatz erhielt also erst durch Többes Schrift, damit aber auch durch dessen Brille, eine allgemeine Berücksich-

933 Vgl. Konzil von Trient, Dekret über die Ursünde, can. 5 (DH 1515).

934 Die Übereinstimmung des Aquinaten mit dem Dogma nimmt Schneider in der bekannten Weise, also unter Verweis auf die Wirkung der Gnade auf der einen Seite und das Privileg bzw. die Vorhersehung auf der anderen Seite, in dieser Schrift erneut vor (vgl. Schneider, Erwiderung auf Többe, 45–50).

935 Vgl. Schneider, Erwiderung auf Többe, 12–45. Genau diese Lehre von der terminologischen Differenz zwischen Thomas und Scotus sowie das Problem um den mehrdeutigen Begriff der Erbsünde fasst Schneider prägnant in einem Brief an Commer zusammen: „Die Auffassung der unbec. E. ist bei beiden die gleiche, die Terminologie verschieden. (...) Vielleicht könnte dann ein Artikel den Nachweis des Wechsels in der Terminologie entfallen, der später von der Kirche anerkannt worden ist. Es wurde noch und noch *pecc. orig.* schlechthin genannt, was das *Concil v. Trient* die *vera & propria ratio p. or.* nennt: nämlich die Erbsünde, insoweit sie für die einzelne Person die *absentia gratiae sanctificantis* zur Folge hat oder wie *Paulus* sagen würde, das *regnum*, die *vita* des *pecc. orig.*“ (Schneider an Commer, 15. August 1895 (DAGS. Dominikanerarchiv, NI Commer, B II)); zum Wandel im Begriff der Erbsünde vgl. auch Schneider, Die katholische Wahrheit IX, 241.

936 Vgl. Schneider, Erwiderung auf Többe, 50–57.

tigung. Bestätigt wird dies durch die Tatsache, dass Schneiders Antwort auf Többe ähnlich breit wahrgenommen wurde. Mit anderen Worten: Während Schneiders Ansatz für sich allein keine Aufmerksamkeit geschenkt wurde, änderte sich dies durch Többes Schrift, woraufhin dann aber umso mehr auch Schneider in den Blick rückte, der letztlich so – trotz Többes Kritik – von dessen Streitschrift profitierte.⁹³⁷

Da Schneiders Erwiderung bereits kurz nach Többes Schrift erschien, konnten sich zwei Autoren, die bereits dessen Werk besprochen hatten, auch zu Schneiders Antwort äußern. So behandelte etwa Hurter beide Schriften in einem einzigen Beitrag⁹³⁸. Darin gibt er zwar Többe recht, dass Schneiders Ansatz primär in der Idee fuße, Thomas dürfe dem Dogma nicht entgegenstehen, merkt aber auch zu Többes Ausführungen Kritik an, indem er dessen Auslegung der thomanischen Wendung „a peccato originali et actuali immunis“⁹³⁹ im Sinn einer späteren Reinigung ablehnt. Ohne sich für eine klare Antwort zu entscheiden, bleibt er etwas nebulös: „Hier ist eben die oder wenigstens eine Schwierigkeit.“⁹⁴⁰ Ebenso sieht er Többes Auslegung des Augustinus in Details kritisch. Dies ändert aber nichts an seiner generellen Empfehlung für Többes Schrift, dem er „einen strebsamen Geist, lobenswerten Fleiß und Gewandtheit“⁹⁴¹, zugleich aber auch eine „etwas zu scharfe Kritik“⁹⁴² bescheinigt.⁹⁴³

Diese gespaltene Haltung setzt sich auch in seinen Ausführungen zu Schneiders Antwort fort, die „gewiß viel Gutes“⁹⁴⁴ bietet, im Kern aber mit Cornoldi deckungsgleich ist, der jedoch konziser und prägnanter sei, während Schneiders zu weitschweifige Darlegungen vereinzelt kritisiert werden könnten: „Manche Sätze sind der Feder des Verf. entschlüpft, die wir nicht recht fassen oder nicht unterschreiben können“⁹⁴⁵. Den Grund sieht er in Schneiders Überinterpretation der altkirchlichen Autoren.⁹⁴⁶ So zeigt sich Hurter letztlich ambivalent: Scheint er sich auf der einen Seite eine Übereinstimmung des Aquinaten mit dem Dogma zu wünschen – deutlich wurde dies schon in seinem Urteil über Cornoldis „Sententia“⁹⁴⁷, für den er hier erneut

937 Ebenso kann aber auch beobachtet werden, dass zwar alle drei Schriften von Schneider zu dieser Frage bei Commer rezensiert wurden, Többes Schrift dagegen dort ignoriert wurde.

938 Hurter, Hugo: Der hl. Thomas und das Dogma der unbefleckten Empfängnis. In: ZKTh 17 (1893), S. 178–183.

939 In I Sent. d. 44, q. 1, a. 3 ad 3 (ed. Mandonnet I, 1023).

940 Hurter, Der hl. Thomas, 181.

941 Hurter, Der hl. Thomas, 181f.

942 Hurter, Der hl. Thomas, 182.

943 Vgl. Hurter, Der hl. Thomas, 178–182.

944 Hurter, Der hl. Thomas, 182.

945 Hurter, Der hl. Thomas, 182.

946 Vgl. Hurter, Der hl. Thomas, 182f.

947 Vgl. Hurter, Nomenclator theologiae V/II, 1492.

Sympathie zeigt –, weiß er zugleich auch um die Schwachstellen in beiden Darlegungen.

Eine klarere Haltung nimmt Franz Schmid (1844–1922)⁹⁴⁸ ein, der in seiner Rezension⁹⁴⁹ Többes Ziel, also die Zurückweisung von Schneiders Ansatz, als erreicht erachtet, ohne jedes Detail – Skepsis meldet er etwa zur Auslegung des Augustinus an – unterzeichnen zu wollen. Kritik findet außerdem Többes zu scharfer Tonfall. Als Überblick zur Haltung des Aquinaten in dieser Frage sowie zu Schneiders Ansatz sei das Buch aber zu empfehlen.⁹⁵⁰

Diese Einschätzung drückt sich auch in seiner Besprechung⁹⁵¹ zu Schneiders Schrift aus, deren Ziel, also die Widerlegung von Többes Kritik, er als fehlgeschlagen bewertet: Auf die meisten Einwände gehe Schneider nicht wirklich ein und gerade im letzten Teil finde sich manches, „was von der allgemeinen Anschauung der Theologen bedeutend abweicht“⁹⁵². Bezüglich des Inhalts erachtet er den allgemein gehaltenen ersten Teil zwar als hilfreich, merkt aber auch Kritik an, etwa zur Identifizierung von *providentia* und *privilegium* sowie zu Schneiders Lehre von Natur- und Personensünde generell.⁹⁵³

Ähnlich wie Schmid positionieren sich die übrigen Rezensenten, von denen Besprechungen nur zu je einer der beiden Schriften vorliegen. Zustimmend zu Többes Schrift äußert sich etwa Bernard Deppe (1845–1900)⁹⁵⁴, der, allerdings nicht ohne Bedauern, festhält,⁹⁵⁵ dass Thomas „ohne eine bis zur Bedenklichkeit kunstvollen Exegese“⁹⁵⁶ mit dem Dogma nicht in Einklang zu bringen ist. Und so bleibt ihm nur das melancholische Fazit:⁹⁵⁷

948 Franz Schmid lehrte Dogmatik in Brixen. Ab 1894 hatte er verschiedene Aufgaben im Priesterseminar sowie in der Leitung des (Fürst-)Bistums Brixen inne, zuletzt als General- (1916–1918 bzw. 1921–1922) sowie als Kapitelsvikar (1918–1921) (vgl. Nössing, Art. Schmid, 258).

949 Schmid, Franz: Rezension zu: Többe, Wilhelm: Die Stellung des hl. Thomas von Aquin zu der unbefleckten Empfängniß der Gottesmutter. Münster 1892. In: Kath. 72 (1892), S. 565f.

950 Vgl. Schmid, Rezension (Többe, Die Stellung des hl. Thomas von Aquin), 565f.

951 Schmid, Franz: Rezension zu: Schneider, C[eslaus] M[aria]: Die unbefleckte Empfängniß und die Erbsünde. Erwiderung auf Többe's: Die Stellung des hl. Thomas von Aquin zur unbefleckten Empfängniß der Gottesmutter.“ Regensburg 1892. In: Kath. 72 (1892), S. 553–556.

952 Schmid, Rezension (Schneider, Erwiderung auf Többe), 554.

953 Vgl. Schmid, Rezension (Schneider, Erwiderung auf Többe), 553–556.

954 Bernard Deppe, zeitweise SSCC, war Homiletiker und langjähriger Mitarbeiter des „Literarischen Handweisers“, für den er unzählige Rezensionen verfasste (vgl. Anger, Art. Deppe, 211f).

955 Deppe, Bernard: Rezension zu: Többe, Wilhelm: Die Stellung des heiligen Thomas von Aquin zu der unbefleckten Empfängnis der Gottesmutter. Dogmengeschichtliche Abhandlung. Münster 1892. In: ThPM 2 (1892), S. 556f.

956 Deppe, Rezension (Többe, Die Stellung des hl. Thomas von Aquin), 556.

957 Vgl. Deppe, Rezension (Többe, Die Stellung des hl. Thomas von Aquin), 556f.

„Geschichte bleibt nun einmal Geschichte, und beim Studium derselben haben wir auch die unerfreulichsten Resultate mit Demut und Ergebenheit hinzunehmen, wie sie sind.“⁹⁵⁸

Ähnlich äußert sich der Jesuit August Lehmkuhl (1834–1918)⁹⁵⁹ in seiner Rezension⁹⁶⁰: Többe habe „die kühne These Schneiders (...) gründlich, doch zuweilen in zu scharfer Form widerlegt“⁹⁶¹. Dass Thomas mit dem Dogma nicht in Einklang gebracht werden könne, zeige ergänzend die Zurückweisung von Cornoldi und Morgott. Wie Schmid wendet sich auch Lehmkuhl gegen Többes Tonfall sowie gegen seine Auslegung des Augustinus, der wohl eher mit dem Dogma Pius’ IX. in Einklang stehe.⁹⁶²

Breite Zustimmung für Többe zeigt auch der österreichische Benediktiner Johannes Nepomuk Ganter (1859–1924)⁹⁶³, der in seiner Besprechung⁹⁶⁴ nur marginale Ergänzungen vornimmt, indem er sich etwa, in seiner Ordens-tradition stehend, im historischen Teil einige Details aus der benediktinischen Tradition gewünscht hätte. Formal kritisiert auch er „die ziemlich scharfe Polemik“⁹⁶⁵, letztlich gilt sein Dank jedoch beiden Autoren, die der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis weitere Klärung beschert hätten.⁹⁶⁶

Im Unterschied zu den bislang vorgestellten Rezensionen, die sich zwar grundsätzlich zustimmend zu Többe zeigten, im Detail aber Kritik anmerkten, sei es zum Inhalt, sei es zur Tonlage, gibt die letzte zu dieser Schrift vorzu-stellende Besprechung⁹⁶⁷, verfasst vom Tübinger Dogmatiker Paul Schanz

958 Deppe, Rezension (Többe, Die Stellung des hl. Thomas von Aquin), 557.

959 August Lehmkuhl, SJ, war Professor für Moralthologie, erst in Maria Laach, später in Dit-ton Hall (England); seine „Theologia moralis“ war über mehrere Jahrzehnte maßgebliches Lehrbuch für Moralthologie (vgl. Brantl, Art. Lehmkuhl, 749).

960 Lehmkuhl, Aug[ust]: Rezension zu: Többe, Wilhelm: Die Stellung des hl. Thomas von Aquin zu der unbefleckten Empfängnis der Gottesmutter. Dogmengeschichtliche Abhandlung. Münster 1892. In: StZ 43 (1892), S. 309f.

961 Lehmkuhl, Rezension (Többe, Die Stellung des hl. Thomas von Aquin), 309.

962 Vgl. Lehmkuhl, Rezension (Többe, Die Stellung des hl. Thomas von Aquin), 309f.

963 Johannes Nepomuk Ganter, OSB, Konventuale von Beuron, den sein Weg wegen des Kul-turkampfes erst nach Prag, später nach Seckau und schließlich 1894 nach Beuron selbst führte; er wirkte vor allem als Bibliothekar, zeitweilig auch als Lehrer der Dogmatik (vgl. N.N., Totenchronik (AEBeuron. Nachlass P. Johannes Ganter. D 2/33 Nr. 1); vgl. hierzu auch Geistlicher Personalstand des Bisthums Seckau, 228f sowie SS. Patriarchae Benedicti Familiae confoederatae, 255, 17).

964 Ganter, Johannes Nepomuk: Rezension zu: Többe, Wilhelm: Die Stellung des hl. Thomas von Aquin zu der unbefleckten Empfängnis der Gottesmutter. Münster 1892. In: Öster-reichisches Litteraturblatt 2 (1893), Sp. 100.

965 Ganter, Rezension (Többe, Die Stellung des hl. Thomas von Aquin), 100.

966 Vgl. Ganter, Rezension (Többe, Die Stellung des hl. Thomas von Aquin), 100.

967 Schanz, Paul: Rezension zu: Többe, Wilhelm: Die Stellung des hl. Thomas v. Aquin zu der unbefleckten Empfängnis der Gottesmutter. Dogmengeschichtliche Abhandlung. Münster 1892. In: ThQ 75 (1893), S. 145–149.

(1841–1905)⁹⁶⁸, Többe in jeder Hinsicht recht. Die Auseinandersetzung findet dabei jedoch weniger mit Többes als vielmehr mit Schneiders Schrift statt. So setzt Schanz etwa das an sich zu besprechende Buch regelrecht fort, wenn er betont, dass nicht nur die von Többe betonte Tatsache, Schneider werde sich an eine Rehabilitierung des Aquinaten machen, abzusehen gewesen sei: „Auch dies war vorauszusehen, daß Schneider eine möglichst paradoxe Lösung versuchen werde. Und so ist es auch gekommen.“⁹⁶⁹ Nach einem Referat der zentralen Inhalte verzichtet er allerdings auf eine echte Auseinandersetzung und beruft sich erneut auf Többe:

„*Difficile est satyram non scribere!* ruft der Verf. S. 58 aus. Ich bin derselben Meinung; da ich aber ebenso wenig als er Lust habe, eine Satire zu schreiben, und für eine ernste Widerlegung die Hypothese als zu lustig ansehen muß, so mag es genügen hier davon Notiz genommen zu haben.“⁹⁷⁰

Nach einigen sachlichen, letztlich jedoch nebensächlichen Anmerkungen greift Schanz zum Abschluss wieder den polemischen Duktus auf, indem er Többes Schrift als geradezu professionell-wissenschaftliche Antwort auf Schneiders regelrecht dilettantische Schrift sowie deren unvoreingenommene Leser ansieht.⁹⁷¹

„Für diejenigen, welche mit gewissen Gepflogenheiten passionierter Theologen weniger bekannt sind und selbstbewußte Phrasen für bare Münze nehmen möchten, dürfte das kritische Schriftchen eine heilsame Douche bieten.“⁹⁷²

Wie bereits erwähnt, wurde nicht nur Többes Schrift besprochen, sondern auch Schneiders Antwort darauf. Neben den bereits genannten Beiträgen von Hurter und Schmid sei hier auf zwei sehr unterschiedliche Artikel verwiesen: Zunächst auf eine sehr knappe Rezension⁹⁷³ im „Österreichischen Litteraturblatt“⁹⁷⁴: Schneider weise durch seine profunde Kenntnis der Kirchenväter und Scholastiker Többes Einwände zurück, bringe im Kern aber nichts Neues

968 Paul Schanz lehrte in Tübingen neutestamentliche Exegese, 1883 wechselte er als Nachfolger Johannes Ev. Kuhns auf den Lehrstuhl für Dogmatik und Apologetik (vgl. Wagner, Art. Schanz, 108).

969 Schanz, Rezension (Többe, Die Stellung des hl. Thomas von Aquin), 147.

970 Schanz, Rezension (Többe, Die Stellung des hl. Thomas von Aquin), 148.

971 Vgl. Schanz, Rezension (Többe, Die Stellung des hl. Thomas von Aquin), 145–149.

972 Schanz, Rezension (Többe, Die Stellung des hl. Thomas von Aquin), 149.

973 S., F. M.: Rezension zu Schneider, Ceslaus M[aria]: Die unbefleckte Empfängnis und die Erbsünde. Erwiderung auf Többes: Die Stellung des hl. Thomas von Aquin zur unbefleckten Empfängnis der Gottesmutter. Regensburg 1892. In: Österreichisches Litteraturblatt 2 (1893), Sp. 101.

974 Sie findet sich direkt im Anschluss an Ganters – gleichwohl ausführlichere – Besprechung von Többes Schrift, steht aber nicht im Zusammenhang mit ihr.

dazu; in manchen Punkten gehe er jedoch etwas zu weit, etwa in seiner Interpretation der Väter – nähere Ausführungen bleibt der Verfasser jedoch schuldig, sodass seine abschließende Meinung unklar bleibt. Auffällig ist freilich die mehrfache Kritik an Schneiders Tonlage, der seine Meinung „mit scharfer, oft allzu scharfer Klinge gegen Többe“⁹⁷⁵ verteidige, wie es im theologischen Diskurs keinesfalls Schule machen sollte.⁹⁷⁶

Umso eindeutiger positioniert sich dagegen der noch näher zu behandelnde Kapuziner Josephus a Leonissa⁹⁷⁷ in Commers Jahrbuch⁹⁷⁸. Zunächst paraphrasiert er den Inhalt, wobei er sich gerade im ersten Teil weitgehend auf die Zitation der Überschriften mit einer knapper Würdigung beschränkt. Die Zurückweisung Többes im zweiten Teil erfolge „ruhig und, wie uns scheint, schlagend zugleich“⁹⁷⁹, auf die Inhalte geht der Verfasser auch hier nicht näher ein. Zu Schneiders Resümee des Verhältnisses von Thomas zur Unbefleckten Empfängnis zitiert er ebenfalls nur dessen Kernsätze, ohne sie zu kommentieren. Dem dogmengeschichtlichen Teil schließt er sich vollständig an, erneut folgt ohne echte Auseinandersetzung eine Reihung von Zitaten, um schließlich das Fazit zu ziehen:

„Soviel dürfte wenigstens nach Schneiders Ausführungen jedem vorurteilsfreien Leser klar sein, daß von einem Widerspruch des hl. Thomas gegen das Dogma der U. E. durchaus keine Rede sein kann.“⁹⁸⁰

Alles andere widerspräche auch Leo XIII., der Thomas als zuverlässige Richtschnur der Theologie bezeichnet hatte. Mit einer uneingeschränkten Empfehlung für das Werk, dem „ein überzeugungswarmer Ton und ein echt kirchlicher Geist“⁹⁸¹ anhafte, schließt die Rezension.⁹⁸²

975 F., Rezension (Schneider, Erwiderung auf Többe), 101.

976 Vgl. F., Rezension (Schneider, Erwiderung auf Többe), 101.

977 Vgl. hierzu das folgende Kapitel.

978 [Becker], Josephus a Leonissa: Rezension zu: Schneider, Ceslaus Maria: Die unbefleckte Empfängnis und die Erbsünde. Erwiderung auf Többes: „Die Stellung des hl. Thomas von Aquin zu der unbefleckten Empfängnis der Gottesmutter“. Regensburg 1892. In: JPhST 7 (1893), S. 461–464.

979 [Becker], Rezension (Schneider, Erwiderung auf Többe), 463. Zu Beginn bezeichnet er bereits die Zurückweisung als „ebenso entschieden, wie ruhig und gründlich“ ([Becker], Rezension (Schneider, Erwiderung auf Többe), 461).

980 [Becker], Rezension (Schneider, Erwiderung auf Többe), 463.

981 [Becker], Rezension (Schneider, Erwiderung auf Többe), 464.

982 Vgl. [Becker], Rezension (Schneider, Erwiderung auf Többe), 461–466.

3.4.3.3 Die Rezeption durch Josephus a Leonissa und die Debatte mit Hyacinth Amschl

3.4.3.3.1 Beginn und Verlauf der Debatte – ein Überblick

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts flammte die Debatte erneut auf; Ort der Austragung war Commers „Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie“.⁹⁸³ Für eine immaculistische Lesart des Aquinaten im Sinn von Schneider plädierte der bereits genannte Kapuziner Josephus a Leonissa⁹⁸⁴, die gegenteilige Ansicht vertrat der Dominikaner Hyacinth Amschl (1876–1950)⁹⁸⁵. Die Kontroverse bildet den Schlusspunkt einer ganzen Reihe von Veröffentlichungen des Kapuziners zu dieser Frage, deren Auftakt die eben behandelte Rezension zu Schneiders Antwort auf Többe darstellte, an der sich bereits eine gewisse Beschäftigung mit Schneiders Schriften gezeigt hatte.⁹⁸⁶ Die zahlreichen Publikationen des Kapuziners zur Unbefleckten Empfängnis zeigen einen mediävistisch-thomistischen Fokus, unter anderem verfasste er eine vierteilige Serie zur Haltung des Aquinaten zu dieser Frage.⁹⁸⁷ Dabei er-

983 Vgl. hierzu auch den Hinweis bei Berger, In der Schule, 196f, FN 47.

984 Ein Biogramm zu Josephus a Leonissa findet sich in Kapitel 3.4.2.1.1.

985 Hyacinth Amschl, OP, geboren als Victor Amschl in Mureck (Steiermark), studierte nach dem in Olmütz absolvierten Noviziat in Graz (1894–1896; 1899–1900) und Wien (1896–1899) Philosophie und Theologie; nach dem Empfang der Priesterweihe im Jahr 1899 wirkte er als Dozent und Seelsorger sowie mehrfach als Subprior und Prior in Graz (1903–1914; 1917–1920; 1923–1939) und Wien (1914–1917; 1920–1923); nach kurzen Aufenthalten in München und Leitmeritz verbrachte er ab 1943 seinen Ruhestand in Bad Wörishofen (erstellt aus den Personalschematismen der Reichsprovinz (PKI 1894–1905), der österreichisch-ungarischen Provinz (PKAH 1906–1938) und der süddeutsch-österreichischen Provinz (PK 1939–1951) sowie den Provinzialsregenten (PR1, S. 11, 26.6.1939, Nr. 60 (ASÖDP) sowie ebd. S. 21, 5.11.1941, Nr. 17 (ASÖDP) und 15.11.1941, Nr. 19 (ASÖDP))).

986 Es folgte eine Rezension zum Schlussband der „Katholischen Wahrheit“: [Becker], Josephus a Leonissa: Rezension zu: Schneider, Ceslaus Maria: Die katholische Wahrheit oder die theologische Summa des hl. Thomas von Aquin, deutsch wiedergegeben. 12. Bd. Supplementband: Schluß und Register. Regensburg 1892. In: JPhST 8 (1894), S. 108. Seine Sympathie für Schneider zeigt sich auch an anderer Stelle, so etwa [Becker], Rezension (Schneider, Wissenschaft des Heils), 496.

987 [Becker], Josephus a Leonissa: Die unbefleckte Empfängnis der Gottesmutter und der hl. Thomas. In: JPhST 10 (1896), S. 45–63 und 195–217 sowie JPhST 11 (1897), S. 57–69 und 167–176, zudem dezidiert thomistisch, ders.: St. Thomas über die Heiligung der Gottesmutter. In: JPhST 15 (1901), S. 227–238; daneben: ders.: Die „richtige Mitte“ in der mittelalterlichen Kontroverse über die unbefleckte Empfängnis. In: JPhST 12 (1898), S. 54–70; ders.: St. Bonaventura über die Heiligung der Gottesmutter. In: JPhST 14 (1900), S. 341–350; ders.: De beatissima Virgine Maria Matre Dei. In: JPhST 18 (1904), S. 160–188 sowie ders.: Die mittelalterlichen Kirchenlehrer und die Unbefleckte Empfängnis der Gottesmutter. In: JPhST 20 (1906), S. 483–501. Vgl. auch ders., Rezension (Lottini, Institutiones), 222f, ders., Rezension (Schneider, Wissenschaft des Heils), 497 sowie ders., Rezension (Abert, Bibliotheca Thomistica), 250–252.

hob er gar nicht den Anspruch auf Originalität, sondern stellte sich vielmehr dezidiert in die Gefolgschaft Schneiders, wie nicht nur seine positive Rede über ihn zu Beginn der vierteiligen Abhandlung nahelegt, in der er auch auf die Kontroverse mit Többe zu sprechen kam, sondern zudem deutlich wird, wenn er über Schneider sagt, „seine Lösung verdient eine glückliche genannt zu werden“⁹⁸⁸, und unterstreicht, dessen Ansatz vorstellen zu wollen.⁹⁸⁹

Nachdem Josephus a Leonissa zwischen 1893 und 1906 zahlreiche, weitgehend scholastisch ausgerichtete Artikel zur Unbefleckten Empfängnis veröffentlicht hatte, schien er sich in Commers Jahrbuch bereits einen Namen als Vertreter der Lehre Schneiders gemacht zu haben,⁹⁹⁰ sodass sich Amschl, als er 1908 seinen Aufsatz „Ein angeblich zugunsten der Unbefleckten Empfängnis lautender Text des hl. Thomas (III. qu. 27 a. 3 ad III.)“⁹⁹¹ veröffentlichte, bewusst war, nicht nur Schneider, sondern auch den Kapuziner als dessen Rezipienten anzugreifen.⁹⁹² Josephus a Leonissa verfasste in Stellvertretung für den inzwischen verstorbenen Schneider mit seinem Beitrag „Zum Text des hl. Thomas zugunsten der U. E. Marias (3. qu. 27. a. 3. Ad 3^{um})“⁹⁹³ eine Gegenrede, auf die Amschl seinerseits mit einer Erwiderung⁹⁹⁴ reagierte. Erneut replizierte der Kapuziner mit dem Artikel „Der Gottesmutter Heiligung

988 [Becker], Die unbefleckte Empfängnis und der hl. Thomas I, 45.

989 Vgl. [Becker], Die unbefleckte Empfängnis und der hl. Thomas I, 48 sowie 53; vgl. hierzu etwa auch [Becker], Die „richtige Mitte“, 59. Auch jenseits der mariologischen Frage zeigt sich der Kapuziner als getreuer Gefolgsmann von Schneider, indem er auch dessen Lehre zum Corpus Dionysiacum eifrig verteidigte, etwa [Becker], Josephus a Leonissa: Areopagitika. In: JPhST 12 (1898), S. 483–494, ders.: Nochmals „Areopagitika“. In: JPhST 13 (1899), S. 82–106, ders.: St. Dionysius Areopagita, nicht Pseudodionysius. In: JPhST 16 (1902), S. 95–111, 165–180, 282–309 und 479–490, ders.: Der erste Clemensbrief und die Areopagitika. In: JPhST 17 (1903), S. 419–454 sowie [Becker], Josephus [a] Leonissa: Rezension zu: Parker, John: Dionysius the Areopagite and the Alexandrine School. London, Oxford 1899. In: JPhST 14 (1900), S. 498.

990 Dass nicht nur Josephus a Leonissa Schneider folgte, sondern umgekehrt auch dieser die Publikationen des Kapuziners mit Begeisterung zur Kenntnis nahm, belegt ein Brief Schneiders an Commer: „Leonissa leistet dem Jahrbuche viele Dienste in seinen Kreisen. Er ist begeistert von der thomist. Lehre.“ (Schneider an Commer, 9. Februar 1895 (DAGS. Dominikanerarchiv, NI Commer, B II); vgl. hierzu auch den Brief vom 30. Januar 1893 (DAGS. Dominikanerarchiv, NI Commer, B II)). Aber nicht nur bezüglich des Thomismus, sondern auch konkret mit Blick auf die Unbefleckte Empfängnis wusste Schneider in dem Kapuziner einen Verbündeten, ebenso in seiner Lesart zur Erbsündenlehre (vgl. Schneider an Commer, 11. Mai 1894 (DAGS. Dominikanerarchiv, NI Commer, B II)).

991 Amschl, Hyacinth M.: Ein angeblich zugunsten der Unbefleckten Empfängnis lautender Text des Hl. Thomas (III. qu. 27 a. 3 ad III.). In: JPhST 22 (1908), S. 467–470.

992 Vgl. bspw. Amschl, Unbefleckte Empfängnis, 467.

993 [Becker], Josephus a Leonissa: Zum Text des hl. Thomas zugunsten der U. E. Marias (3. qu. 27. a. 3. ad 3^{um}). In: JPhST 23 (1908/09), S. 470–473.

994 Amschl, Hyacinth: Erwiderung. In: JPhST 23 (1908/09), S. 474–476.

nach St. Thomas⁹⁹⁵, worauf Amschl erneut eine Erwiderung⁹⁹⁶ verfasste und die Debatte für beendet erklärte.⁹⁹⁷

Zur besseren Nachvollziehbarkeit soll die Debatte im Folgenden nicht chronologisch, im Sinn einer Nacherzählung der fünf Aufsätze dargestellt werden, sondern systematisiert, also anhand der drei zentralen Fragen, welche die Kontroverse umfassen und gewissermaßen wie konzentrische Kreise vom Speziellen zum Allgemeinen gehen, nämlich zunächst die konkrete Auslegung der von Amschl genannten Stelle des Aquinaten, sodann etwas weiter gefasst die Lehre von der heiligmachenden Gnade und der Erbsünde bei Thomas und schließlich ganz allgemein die Frage nach den Grundsätzen der Thomasauslegung. Auf die Passagen zum Ansatz des Dominikaners Norberto del Prado, der im folgenden Kapitel als vierter Protagonist dieser Arbeit behandelt wird, wird hier unter Hinweis auf diesen Teil verzichtet.⁹⁹⁸

3.4.3.3.2 Die Kontroverse in den einzelnen Streitpunkten

3.4.3.3.2.1 Die Auslegung von S.Th. III, q. 27, a. 3 ad 3

Bereits der Titel von Amschls Aufsatz weist auf die Auslegung einer Passage bei Thomas als Kern- oder zumindest Ausgangspunkt hin, einer Stelle, die für Schneider „entscheidend wie keine“⁹⁹⁹ für eine immakulistische Lesart des Aquinaten ist, nämlich jene, bei der er eine doppelte Heiligung Mariens unterscheidet: Eine in Vorbereitung auf die Empfängnis Christi, bei der weder Schuld noch der *fomes* genommen wurde, und eine bei der Empfängnis Christi, bei der sie vom *fomes* gänzlich befreit wurde.¹⁰⁰⁰ Während Schneider¹⁰⁰¹ und auch Josephus a Leonissa die erste Reinigung *in utero* verorteten und die Diskrepanz zum vorausgehenden Artikel, der Maria die Erbsünde zugesprochen hatte,¹⁰⁰² durch die Differenzierung von Natur- und Personensünde erklärten, lehnte Amschl eine Identifikation der ersten Reinigung mit der *sanc-tificatio in utero* ab; vielmehr gehe es Thomas in diesem Artikel darum, die

995 [Becker], Josephus a Leonissa: Der Gottesmutter Heiligung nach St. Thomas. In: JPhST 24 (1909/10), S. 462–470.

996 Amschl, Hyacinth: Erwiderung. In: JPhST 24 (1909/10), S. 470–473.

997 Vgl. Amschl, Erwiderung II, 473.

998 Vgl. hierzu Kapitel 3.5.5.1.1.

999 Schneider, Rezension (Pesch, Praelectiones dogmaticae), 115; in gleicher Weise [Becker], De beatissima Virgine Maria, 178. Nicht umsonst war die Stelle bereits zentraler Gegenstand in der Kontroverse mit Többe.

1000 Vgl. S.Th. III, q. 27, a. 3 ad 3 (ed. Leon. XI, 293).

1001 „Die erste Heiligung war die *in utero*, denn nur von dieser ist in der Untersuchung die Rede.“ (Schneider, Rezension (Pesch, Praelectiones dogmaticae), 115).

1002 Vgl. S.Th. III, q. 27, a. 2 ad 2. (ed. Leon. XI, 290).

vollständige Wegnahme des *fomes* nach der Inkarnation zu unterstreichen.¹⁰⁰³ Die in der vorausgehenden *obiectio* zitierte Stelle des Damascenus, die von einer Reinigung vor der Menschwerdung spreche,¹⁰⁰⁴ stehe dem nur scheinbar entgegen, da diese die vorbereitende Reinigung meine, während die eigentliche die zweite bei der Empfängnis Christi sei, bei der der *fomes* genommen worden sei. Dies unterstreiche der Zusatz, dass die erste keine Schuld genommen habe, wie es die *obiectio* nahelege. Auch die Folgerung dieser *obiectio*, die von einer Befreiung vom *fomes in utero* spreche, ist nach Amschl nicht imstande, seine Lesart zu desavouieren, da Thomas dies selbst im *corpus articuli* lehre – die Antwort wende sich daher dieser Folgerung nicht mehr dezidiert zu, sondern versuche nur, Damascenus zu erklären. Die Stelle taue somit nicht dazu, Thomas zum Immakulisten zu machen.¹⁰⁰⁵

Dem widersprach Josephus a Leonissa: Die erste Reinigung sei identisch mit der im vorausgehenden Artikel angesprochenen „*emundatio a peccato originali*“¹⁰⁰⁶, die ihr „*antequam ex utero nasceretur*“¹⁰⁰⁷ zuteil geworden sei. Thomas gehe es hier vor allem darum, die Erlösungsbedürftigkeit Mariens zu betonen, habe sie doch als Tochter Adams die Erbsünde im Sinn der verdorbenen Natur gehabt.¹⁰⁰⁸ Thomas lehne aber eine Heiligung vor der Beseelung ab, da ohne die Seele eine Aufnahme der Gnade nicht denkbar sei, und ebenso eine Heiligung der Natur in den Eltern, da Maria sonst der Erlösung nicht bedurft hätte. Ihre Seele habe aber an der Ansteckung des Fleisches Anteil erhalten, da sie bei ihrer Eingießung mit dem Fleisch in Verbindung gekommen sei und sich so trotz der Erschaffung in der Gnade den Mangel der Urgerechtigkeit zugezogen habe. Die Natursünde sei ihr also weder vor noch bei der Beseelung, sondern erst danach genommen worden, während die Seele bei ihrer Erschaffung und Eingießung die Gnade erhalten habe. Wäre das Fleisch im gleichen Augenblick geheiligt worden, wäre die Seele nicht angesteckt und Maria nicht erlösungsbedürftig gewesen. Die Heiligung des Fleisches war also, wie Thomas lehrt, erst nach Abschluss der menschlichen Natur möglich.¹⁰⁰⁹ Die im einschlägigen Text genannte erste Heiligung sei

1003 Vgl. S.Th. III, q. 27, a. 3 co. (ed. Leon. XI, 292f). Ob diese Reinigung vor der Geburt Mariens oder bei der Empfängnis ihres Sohnes stattfand, wurde schon von Többe, Die Stellung des hl. Thomas, 68–70 und Schneider, Erwiderung, 64–66 kontrovers diskutiert.

1004 Vgl. S.Th. III, q. 27, a. 3 arg. 3 (ed. Leon. XI, 292).

1005 Vgl. Amschl, Unbefleckte Empfängnis, 467–470.

1006 S.Th. III, q. 27, a. 2 co. (ed. Leon. XI, 290).

1007 S.Th. III, q. 27, a. 2 ad 2 (ed. Leon. XI, 290).

1008 Vgl. S.Th. III, q. 4, a. 1 co. (ed. Leon. XI, 296) sowie S.Th. III, q. 4, a. 6 ad 1 (ed. Leon. XI, 299).

1009 Vgl. S.Th. III, q. 27, a. 2 s.c. (ed. Leon. XI, 290) sowie S.Th. III, q. 27, a. 1 ad 4 (ed. Leon. XI, 289).

also die *in utero*, wie nicht nur aus dem *corpus articuli*¹⁰¹⁰, sondern auch aus der Parallelstelle im Sentenzenkommentar hervorgehe, wo Thomas explizit die erste Heiligung *in utero* verorte.¹⁰¹¹ Ihre Natur sei aber erlösungsbedürftig gewesen; diese Erlösung sei ihr unmittelbar nach der Beseelung zuteil geworden, wobei sie nicht in den Zustand der Ungerechtigkeit, sondern nur in eine gewisse Vollendung versetzt worden sei,¹⁰¹² um Mutter Gottes werden zu können – dies ist, so Josephus a Leonissa, die *sanctificatio in utero*, welche nach der Vereinigung von Leib und Seele erfolgte.¹⁰¹³

Diese Auslegung bezeichnete Amschl jedoch als „ganz und gar unmöglich“¹⁰¹⁴. Die genannte erste Heiligung sei nicht *in utero*, sondern vor der Empfängnis Christi zu verorten, andernfalls bestünde zwischen *obiectio* und der entsprechenden Antwort kein Zusammenhang: Thomas folgere nämlich, dass die von Damascenus angesprochene Reinigung vor der Inkarnation nur den *fomes* betreffe, weshalb ihr *in utero* der *fomes* nicht genommen worden sein könne. Der scheinbare Gegensatz der Stelle des Damascenus zum *corpus articuli* liege darin, dass dieser die Befreiung vom *fomes* vor der Inkarnation, Thomas sie aber bei der Inkarnation verorte, während die Aussage des Damascenus mit der Wegnahme des *fomes* gar nichts zu tun habe. Daher folgere die *obiectio* konsequent, dass es um die Wegnahme des *fomes* gehe, was Thomas ablehne. Das Kernproblem sieht Amschl darin, dass der Kapuziner, wie schon Schneider, fälschlicherweise die beiden Reinigungen, von denen im *corpus articuli* und in der *responsio* die Rede ist, miteinander identifiziert habe; während nämlich in beiden Fällen die zweite Reinigung in der Wegnahme des *fomes* bei der Inkarnation bestehe, meine die erste Reinigung im *corpus articuli* die Bindung des *fomes in utero*, in der *responsio* aber die zur Vorbereitung auf die Empfängnis, bei der aber keine Unreinheit genommen worden sei – diese Identifikation sei jedoch nicht zutreffend.¹⁰¹⁵

Doch auch Josephus a Leonissa nannte Amschls Lesart „ganz und gar unmöglich“¹⁰¹⁶. Dieser lehne die in der *obiectio* genannte Wegnahme des *fomes* vor der Empfängnis Christi ab, um sie bei der Inkarnation selbst zu verorten – dies sei jedoch bereits bei der vorbereitenden Reinigung *in utero* der Fall. Ansonsten gäbe es eine dreifache Reinigung, nämlich jene *in utero*, sodann die auf die Empfängnis Christi vorbereitende und schließlich jene bei der In-

1010 Vgl. S.Th. III, q. 27, a. 3 co. (ed. Leon. XI, 292f).

1011 Vgl. In III Sent. d. 3, q. 1, a. 2, qc. 1 co. (ed. Moos III, 104, 44).

1012 Vgl. S.Th. III, q. 27, a. 1 ad 4 (ed. Leon. XI, 289); Thomas spricht von einer Sammlung und Erhebung des Geistes (vgl. S.Th. III, q. 27, a. 3 ad 3 (ed. Leon. XI, 293)).

1013 Vgl. [Becker], Zum Text des hl. Thomas, 470–473.

1014 Amschl, Erwiderung I, 474; im Original durchgehend gesperrt gedruckt.

1015 Vgl. Amschl, Erwiderung I, 474.

1016 [Becker], Der Gottesmutter Heiligung, 462; im Original durchgehend gesperrt gedruckt.

karnation selbst – eine solche dreifache Reinigung sei Thomas aber unbekannt.¹⁰¹⁷

Ein letztes Mal respondierte Amschl: Da das Zitat des Damascenus einem Kommentar zum Lukasevangelium entstamme, gehe es sinnvollerweise um die Inkarnation, nicht aber um die Heiligung Mariens *in utero*. Dass man dann streng genommen von einer dreifachen Reinigung sprechen müsse, gesteht Amschl zu, da die jeweils genannten beiden Heiligungen nicht identisch seien: Während nämlich die beiden in der *responsio* genannten bei der Inkarnation zu verorten seien, wobei eine mit dem *fomes* nichts zu tun habe, fänden die beiden im *corpus articuli* genannten zu unterschiedlichen Zeitpunkten statt, hätten aber jeweils den *fomes* im Blick – und so ergebe sich eine dreifache Reinigung.¹⁰¹⁸

3.4.3.3.2 *Das Verhältnis von Erbsünde und heiligmachender Gnade bei Thomas*

Drehte sich die Kontroverse zunächst dezidiert um die Stelle bei Thomas, trug Amschl in seiner ersten Erwiderung dem Sachverhalt Rechnung, dass über die konkrete Frage der Thomasexegese hinaus noch ein zweiter, allgemeinerer Streitpunkt¹⁰¹⁹ vorlag, nämlich die Frage nach dem Verhältnis von Erbsünde und heiligmachender Gnade: Josephus a Leonissa hatte – in Schneiders Gefolgschaft – die Erbsünde als Sünde der Natur definiert, aus der erst die Sünde der Person folge, sodass die Erbsünde der Urgerechtigkeit, nicht aber der heiligmachenden Gnade entgegengesetzt sei.¹⁰²⁰ Dieser Frage wandte sich Amschl nach Behandlung der Thomasstelle zu, um sie zu widerlegen: Der Begriff des *peccatum originale* inkludiere bereits, so Amschl, das Fehlen der Gnade, meine doch die Erbsünde gerade ein Fehlen der Urgerechtigkeit, deren Formalprinzip die Unterordnung des Willens unter Gott gewesen sei¹⁰²¹ – ebendiese Unterordnung sei aber durch die Gnade bewirkt gewesen, also übernatürlich.¹⁰²² Schneider leite daraus eine doppelte Unterordnung ab¹⁰²³, wovon die erste natürlich und das Wesen der Urgerechtig-

1017 Vgl. [Becker], *Der Gottesmutter Heiligung*, 462.

1018 Vgl. Amschl, *Erwiderung II*, 470f.

1019 Wie sehr sich der Schwerpunkt von der speziellen Frage auf das allgemeine Problem verlagerte, zeigt auch der Umfang, indem im Verlauf der Kontroverse die Abschnitte zur Thomasauslegung immer kürzer, die zur generellen Erbsündenlehre immer länger wurden.

1020 Vgl. In III Sent. d. 3, q. 1, a. 1, qc. 1 ad 2 (ed. Moos III, 99, 25); auf diese Stelle hatte auch schon Schneider verwiesen, vgl. *Erwiderung auf Többe*, 82, FN.

1021 Vgl. S.Th. I-II, q. 82, a. 3 co. (ed. Leon. VII, 97).

1022 Vgl. S.Th. I, q. 95, a. 1 co. (ed. Leon. V, 420f).

1023 Vgl. S.Th. I, q. 95, a. 1 co. (ed. Leon. V, 420f).

keit, die zweite aber übernatürlich und die Ursache der ersten ist. Dies sei jedoch, so Amschl, falsch; Grundlage sei die Aussage des Aquinaten, der zur ersten Unterordnung schreibt: „non erat solum secundum naturam, sed secundum supernaturale donum gratiae“¹⁰²⁴. Schneider lese „non solum erat“, sodass die Unterordnung auch übernatürlich sei; da es aber „non erat solum“ heißt, müsse man lesen: „sie war keine bloß natürliche, sondern ganz und gar übernatürliche“¹⁰²⁵. Hierzu trete ein inhaltliches Argument: Da die Gnade Formal- und nicht Wirkursache sei, könne keine doppelte, also natürliche und übernatürliche Unterordnung aus ihr folgen. Der Mangel der Unterwürfigkeit ziehe so den Mangel der Gnade notwendig nach sich. Hinzu komme, dass Thomas unter Schuld oder Makel der Erbsünde stets die Ansteckung der Person verstehe, sodass unklar sei, weshalb jetzt die Natur, nicht aber die Person einer Schuld unterliege. Auch bei Maria gehe es also um die Heiligung der Person, nicht ihrer Natur. Daher sei auch die Auslegung der Stelle zu überdenken, nach welcher Gnade und Erbsünde nicht auf einer Ebene, sondern in einem Kausalverhältnis stünden.¹⁰²⁶ Gemeint sei dort, dass die Gnade dem Menschen als Person verliehen sei, die Erbsünde aber seiner Natur wegen der Abstammung zukomme; bei der Zeugung gebe der Mensch aber immer die Erbsünde weiter, auch wenn er die Gnade habe.¹⁰²⁷

Der Kapuziner widersprach jedoch: Zwar inkludiere nach gegenwärtigem Sprachgebrauch die Erbsünde den Mangel der Gnade, die Scholastik habe jedoch zwischen der Natursünde und den Folgen für die Person differenziert – so lehre Thomas etwa, dass bei der Taufe der *reatus* genommen werde, der *fomes* aber bleibe.¹⁰²⁸ Im Hintergrund stehe eine doppelte Unterwerfung des Geistes unter Gott, wovon die erste natürlich, die zweite übernatürlich sei; obwohl diese die Ursache für die erste gewesen sei, fußten beide in der Gnade. Hier verteidigt er gegen Amschl seine Lesart des *solum*, dass die Unterordnung nicht ausschließlich natürlich, sondern eben auch übernatürlich gewesen sei; diese aber wie Amschl als rein übernatürlich zu bezeichnen – „keine bloß natürliche, sondern ganz und gar eine übernatürliche“¹⁰²⁹ – sei vom Text nicht gedeckt. Die übernatürliche Unterordnung unter Gott fuße so in der Gnade als Formalursache, während die natürliche Unterordnung die Gnade nur als Wirkursache habe, da sie trotz ihrer Natürlichkeit eine übernatürliche Ursache habe; wäre sie nämlich wesentlich natürlich, müsste sie auch im postlapsarischen Zustand vorhanden sein. So enthalte die Urgerechtigkeit

1024 S.Th. I, q. 95, a. 1 co. (ed. Leon. V, 420).

1025 Amschl, Erwiderung II, 475.

1026 Vgl. In III Sent. d. 3, q. 1, a. 1, qc. 1 ad 2 (ed. Moos III, 99, 25).

1027 Vgl. Amschl, Erwiderung I, 474–476.

1028 Vgl. S.Th. I-II, q. 81, a. 3 ad 2 (ed. Leon. VII, 90).

1029 Amschl, Erwiderung I, 475.

die Gnade nicht wesentlich, andernfalls könnte Thomas nicht schreiben, der Mensch habe die Gnade erst nach seiner Erschaffung erhalten.¹⁰³⁰ Eine solche in sich natürliche, aber in der Gnade wurzelnde Urgerechtigkeit vertrete also auch Thomas.¹⁰³¹ Ebenso weist der Kapuziner den Einwurf zurück, dass die Rede vom Makel oder der Schuld der Erbsünde bei Thomas die Ansteckung der Person inkludiere, vielmehr differenziere Thomas zwischen Schuld der Natur und der Person¹⁰³² – die Erbsünde sei aber wesentlich Natursünde, da alle Anteil hätten an der Sünde Adams als dem Haupt der Menschheit. Und schließlich wendet sich Josephus a Leonissa gegen die Aussage, die Sünde Adams komme, insofern dieser Oberhaupt aller Menschen sei, allen als Person zu, da sich ja Erbsünde und Gnade nicht direkt gegenüberstünden.¹⁰³³ Die heiligmachende Gnade könne also durchaus mit der Erbsünde auftreten, wenn nur die Natursünde gemeint sei wie in den Getauften,¹⁰³⁴ nicht aber insoweit sie die Person betreffe.¹⁰³⁵

Amschl ließ sich davon jedoch nicht überzeugen: Dass bei der Taufe der *reatus*, nicht aber der *fomes* genommen werde, beweise keineswegs, dass der Mangel der Gnade nicht zur Erbsünde gehöre, insofern der *fomes* lediglich deren Materialprinzip bilde. Dass Thomas aber von der Wiederherstellung der Urgerechtigkeit bei der Taufe spreche,¹⁰³⁶ weise die Gnade als wesentlichen Teil der Urgerechtigkeit aus. Ebenso lehnte Amschl Josephus a Leonissas Interpretation des *solum* ab, da auch eine Verneinung des folgenden „*secundum naturam*“ gemeint sein könne; dass die Unterwerfung des Geistes unter Gott ihrem Wesen nach natürlich sei, gehe daraus nicht hervor. Zudem werde die dabei genannte Lehre, der erste Mensch habe die Gnade nicht direkt bei der Erschaffung erhalten, von Thomas nur als Meinung präsentiert, tatsächlich vertrete er aber das Gegenteil.¹⁰³⁷ Auch dass die Urgerechtigkeit dem Menschen direkt gegeben sei,¹⁰³⁸ billigt Amschl, doch gelte dies auch für die Gnade des ersten Menschen; zwar sei diese nicht natürlich, sodass sie fortgepflanzt würde,¹⁰³⁹ ebenso aber auch die Urgerechtigkeit. Und auch die Rede von der Wurzel der Urgerechtigkeit könne so verstanden werden, dass die Gnade zu ihrem Wesen gehöre, wie auch die Wurzel ein Teil des Baumes sei. Sodann gesteht Amschl ein, die Unterscheidung in Natur- und

1030 Vgl. S.Th. I, q. 95, a. 1 co. (ed. Leon. V, 420f).

1031 Vgl. S.Th. I, q. 100, a. 1 co. (ed. Leon. V, 443).

1032 Vgl. In II Sent. d. 30, q. 1, a. 2 co. (ed. Mandonnet II, 770f).

1033 Vgl. In III Sent. d. 3, q. 1, a. 1, qc. 1 ad 2 (ed. Moos III, 99, 25).

1034 Vgl. S.Th. I-II, q. 81, a. 3 ad 2 (ed. Leon. VII, 90).

1035 Vgl. [Becker], Der Gottesmutter Heiligung, 462–465.

1036 Vgl. De Malo q. 4, a. 2 ad III/2 (ed. Leon. XXIII, 113).

1037 Vgl. S.Th. I, q. 95, a. 1 co. (ed. Leon. V, 420).

1038 Vgl. S.Th. I, q. 100, a. 1 co. (ed. Leon. V, 443).

1039 Vgl. S.Th., I, q. 100, a. 1 ad 2 (ed. Leon. V, 443).

Personensünde zwar durchaus zu teilen, nicht aber die durch den Kapuziner vertretene Gegenüberstellung von Natur und Person bei der Rede von Schuld. Und schließlich verteidigt er seine Aussage, wonach die Erbsünde in allen Menschen als Person gewesen sei: In Adam sei nämlich auch der Wille aller Menschen grundgelegt gewesen, da er deren moralisches Oberhaupt sei.¹⁰⁴⁰

3.4.3.3.2.3 Die Grundsätze der Thomauslegung

Der Streit kulminierte in der generellen Frage nach der Auslegung des Aquinaten. Josephus a Leonissa verteidigte dabei in enger Anlehnung an Schneider die Irrtumslosigkeit des Aquinaten in Fragen des Glaubens: „Wir halten St. Thomas durchaus nicht für unfehlbar, aber sind der festen Überzeugung, daß er in Glaubenssachen durchaus tatsächlich nicht gefehlt hat.“¹⁰⁴¹ Die Lehren der Päpste, zuletzt Leos XIII., belegten eindeutig, dass Thomas in keiner Weise vom *depositum fidei* abgewichen sein könne, woraus die Verpflichtung resultiere, seine Werke „katholisch“¹⁰⁴² – was für ihn bedeutet: mit dem Dogma harmonisierend – auszulegen, sodass in der vorliegenden Frage das Dogma vorgebe, wie Thomas in rechter Weise zu interpretieren sei.¹⁰⁴³

Trotz mehrfacher Erwähnung ging Amschl auf diese Hermeneutik zunächst nicht ein; erst am Ende seines letzten Artikels¹⁰⁴⁴ griff er diese Frage auf: Thomas sei nicht „katholisch“, sondern „natürlich“¹⁰⁴⁵ auszulegen – und dies inkludiere auch die Berücksichtigung der thomistischen Tradition, die der Kapuziner völlig außen vor lasse: „Nach ihm hätten die Thomisten die Lehre des hl. Thomas von der Erbsünde, Ungerechtigkeit und Heiligung Mariens nicht verstanden.“¹⁰⁴⁶ Die makulistische Haltung der thomistischen Schule sei es auch gewesen, die Amschl Schneiders Ansatz gegenüber skeptisch gestimmt hatte.¹⁰⁴⁷ Denn auch wenn die Thomisten sich in dieser Frage nicht so zurückhaltend gezeigt hätten wie Thomas, so stünden sie doch gewiss nicht in echtem Widerspruch zu seiner Lehre.¹⁰⁴⁸

1040 Vgl. Amschl, Erwiderung II, 471f.

1041 [Becker], Der Gottesmutter Heiligung, 469.

1042 [Becker], Zum Text des hl. Thomas, 470 (im Original gesperrt), in gleicher Weise [Becker], Der Gottesmutter Heiligung, 468.

1043 Vgl. [Becker], Zum Text des hl. Thomas, 470; in gleicher Weise [Becker], Der Gottesmutter Heiligung, 468f.

1044 Amschls Worte zeigen eindeutig, dass er die Frage bewusst an den Schluss der Debatte gestellt hat: „Nur noch ein Wort, über die hermeneutischen Grundsätze, die der hochw. P. Josephus bei der Erklärung des hl. Thomas befolgen zu müssen glaubt.“ (Amschl, Erwiderung II, 473).

1045 Amschl, Erwiderung II, 473.

1046 [Becker], Erwiderung II, 473.

1047 Vgl. Amschl, Unbefleckte Empfängnis 467f.

1048 Vgl. Amschl, Erwiderung II, 473.

Unabhängig davon waren sich beide im Ergebnis einig, dass Thomas nicht makulistisch zu lesen sei: Während Josephus a Leonissa mit Schneider eine radikal-immakulistische Lesart des Aquinaten propagierte, zeigte sich Amschl zurückhaltender: Primär habe er zurückweisen wollen, dass die konkrete Stelle dazu taugte, Thomas zum Immakulisten zu machen;¹⁰⁴⁹ ebenso habe er sich gegen den Ansatz von Schneider und Josephus a Leonissa zur vorliegenden Frage gerichtet, da

„soviel Scharfsinn und Wissen sie darauf verwendeten, und so verdienstlich sie durch Hervorhebung so mancher Schwierigkeiten ist, dieselbe keineswegs geklärt, sondern in mancher Hinsicht verdunkelt hat“¹⁰⁵⁰.

Eine weiterführende Stellungnahme zur Haltung des Aquinaten in dieser Frage sei insofern nicht Amschls Ziel gewesen;¹⁰⁵¹ zugleich verweist er aber auf den Ansatz seines Ordensmitbruders Norberto del Prado, den er als seine „Meinung“¹⁰⁵² bezeichnet, in wenigen Sätzen umreißt¹⁰⁵³ und gegen die Einwürfe des Kapuziners¹⁰⁵⁴ verteidigt¹⁰⁵⁵. Trotz dieser Differenz schließt Amschl den Diskurs jedoch versöhnlich, indem er die Liebe zum Aquinaten als das Einende unterstreicht:

„In der Verehrung gegen den hl. Thomas, der mir gegenüber keiner Rechtfertigung bedarf, weiß ich mich eins mit dem verehrten Gegner. Damit erkläre ich meinerseits Schluß der Debatte und scheidet aus der Kontroverse aus.“¹⁰⁵⁶

3.4.3.4 Zwei Debatten – ein Fazit

Aus dem Voraufgehenden ist deutlich geworden, dass Schneiders Lehre selbst – vom streng neuthomistischen Dunstkreis abgesehen – nahezu nicht rezipiert wurde. So wurden die beiden hier einschlägigen Bände seiner „Katholischen Wahrheit“ lediglich je einmal rezensiert – erst als Többes Streitschrift eine breitere Aufmerksamkeit zuteil wurde, wurde auch seine Antwort darauf wahrgenommen; die Debatte von Hyacinth Amschl und Josephus a Leonissa dagegen spielte sich völlig in der theologischen Nische von Commers Jahrbuch ab und dürfte – ebenso wie die beiden Protagonisten – außerhalb davon

1049 Vgl. Amschl, Erwiderung I, 474.

1050 Amschl, Erwiderung I, 476.

1051 Vgl. Amschl, Erwiderung I, 474.

1052 Amschl, Erwiderung II, 473; im Original gesperrt.

1053 Vgl. Amschl, Erwiderung I, 476.

1054 Vgl. [Becker], Der Gottesmutter Heiligung, 465f.

1055 Vgl. Amschl, Erwiderung II, 473; vgl. hierzu Kapitel 3.5.5.1.1.

1056 Amschl, Erwiderung II, 473.

nicht zur Kenntnis genommen worden sein. Der unterschiedliche Ort der beiden Kontroversen – allgemein zugängliche Werke und verschiedene Journale auf der einen Seite, eine streng thomistische Zeitschrift auf der anderen Seite – zeigt bereits den großen Unterschied der Debatten an, der sich in der Haltung zu Thomas manifestiert: Ging es in der Kontroverse von Schneider und Többe im Wesentlichen um die Frage nach der Autorität des Aquinaten, wofür die mariologische Frage den Ansatzpunkt bildete, wussten sich Amschl und Josephus a Leonissa in ihrer thomistischen Haltung einig und zu klären blieb nur, wie streng diese einzuhalten sei. Niederschlag finden diese beiden Dimensionen in der Tonlage: Während Schneider – sekundiert auch durch sachlich entgegengesetzte Rezensenten – nicht müde wurde, die unsachliche Ausdrucksweise Többes zu kritisieren, ohne sich selbst in seiner Erwiderung einer weniger polemischen Diktion zu befleißigen,¹⁰⁵⁷ fand die Kontroverse in Commers Jahrbuch durchweg in freundlich-kollegialem Ton statt: So bezeichnet Amschl trotz der inhaltlichen Kritik die erste Replik als „freundschaftliche Entgegnung“¹⁰⁵⁸ und spricht auch von Schneider als dem „um die thomistische Sache hochverdienten Dr. C. Schneider“¹⁰⁵⁹; in gleicher Weise zeigte sich Josephus a Leonissa kollegial und enthielt sich jeder Polemik.¹⁰⁶⁰ Gemeinsam ist beiden Debatten das letztlich offene Ergebnis: Weder konnten sich Schneider und Többe auf die Haltung des Aquinaten zur Unbefleckten Empfängnis einigen noch kamen Amschl und Josephus a Leonissa – trotz Einigkeit in einer wie auch immer zu begründenden immakulistischen Lesart des Aquinaten – darin überein, wie S.Th. III, q. 27, a. 3 ad 3 in rechter Weise zu interpretieren sei. Auch in der jeweils mitschwingenden übergeordnete Frage, dem Streit um die ungebrochene Kette der Tradition auf der einen Seite und der Frage nach einer apologetischen oder eher historischen Hermeneutik der Thomasinterpretation auf der anderen Seite, stellte sich kein Konsens ein.

Ähnlich offen und ohne einmütiges Ergebnis bleibt auch die Rezeption, was gleichwohl nur für die Kontroverse von Ceslaus Schneider mit Wilhelm Többe, nicht aber von Hyacinth Amschl und Josephus a Leonissa gilt, die außerhalb des Jahrbuchs nicht weiter zur Kenntnis genommen wurde. Während sich Többes Rezensenten diesem weitgehend anschlossen und seine makulistische Lesart des Aquinaten guthießen, erfuhr Schneiders Replik keineswegs nur vernichtende Besprechungen, vielmehr gestanden manche Rezensenten

1057 „Es ist zu bedauern, wenn einen Kritiker der vorurteilsfreie, nüchterne Geist verläßt. Das führt dann immer weiter vom gesunden Urteile ab.“ (Schneider, Erwiderung auf Többe, 62) oder „Wer giebt dem Herrn Többe das Recht, fortwährend in Texte von Autoren solchen Ranges Worte und Ideen einzuschieben, die in denselben nicht nur nicht stehen, sondern ausdrücklich ausgeschlossen werden!“ (ebd. 77).

1058 Amschl, Erwiderung I, 474.

1059 Amschl, Erwiderung I, 476; vgl. auch Amschl, Erwiderung II, 473.

1060 Vgl. etwa [Becker], Zum Text des hl. Thomas, 470.

ihm durchaus korrekte Einwände gegen Többe zu, freilich ohne sich ihm vollständig anzuschließen. Wie die Debatte selbst blieb damit auch deren Rezeption im Ergebnis unentschieden, wenn auch mit gewissem Punktvorteil für Többe.

3.4.3.5 Die weitere Rezeption in den Folgejahren

Eher der Position Többes als Amschls ist die Haltung des bereits genannten Peter Joseph Schröder zuzuordnen, der sich nicht nur mit Cornoldi und Morgott, sondern als einer der wenigen auch mit Schneider inhaltlich auseinandersetzte. Wie Többe lehnte auch er den Ansatz ab, den er als „inauditam prorsus et plane arbitrariam, a mente S. Thomae aequae ac vero sensu dogmatis definiti alienam (...) interpretationem“¹⁰⁶¹ bezeichnete. Nach dieser Lesart wäre bei Thomas sowie im Dogma nicht nur die Seele Mariens, sondern auch schon der unbeseelte Fötus geheiligt worden, weshalb Schneider das Fest mit einer Tempelweihe verglichen habe. Dies widerspreche aber Thomas, der klar lehre, die Kirche feiere nur den Geburtstag Mariens,¹⁰⁶² ihre Empfängnis könne aber nicht heilig gewesen sein, weder die *conceptio activa*, da ihr Leib in der Sünde empfangen wurde, noch die *conceptio passiva*, da sie sonst nicht erlösungsbedürftig gewesen wäre. Die Praxis, die Empfängnis dennoch zu feiern, werde dagegen nur geduldet und beziehe sich nicht auf die Empfängnis, sondern auf die Heiligung, deren genauer Zeitpunkt unklar sei.¹⁰⁶³ Schneider vertausche in seiner Argumentation also Ausgangs- und Zielpunkt, wenn er die Identität von Thomas allein mit dem Dogma lehre, während alle übrigen Verteidiger der kirchlichen Lehre das Dogma missverstanden hätten. Vielmehr müsse sich Thomas selbst auslegen, bei Unklarheiten seien seine Zeit- und Ordensgenossen heranzuziehen, welche von wenigen Ausnahmen abgesehen die Lehre der Unbefleckten Empfängnis bis ins 19. Jahrhundert hinein bekämpft hätten.¹⁰⁶⁴

Wie Többe stützt sich also auch Schröder auf die allgemein gängige Auslegung des Aquinaten, verweist ebenso aber auch auf die thomistische Tradition, die sich stets gegen das marianische Privileg ausgesprochen hatte und deren gewichtiges Votum nicht einfach ignoriert werden dürfte.

1061 Schroeder, Mariologie, 29.

1062 Vgl. S.Th. III, q. 27, a. 1 s.c. (ed. Leon. XI, 289).

1063 Vgl. S.Th. III, q. 27, a. 2 ad 3 (ed. Leon. XI, 290).

1064 Vgl. Schroeder, Mariologie, 29–33.

3.5 Norberto del Prado (1852–1918) – Thomas als „*verum ac magnificum praeambulum theologicum ad Bullam dogmaticam ‚Ineffabilis Deus‘*“¹⁰⁶⁵

3.5.1 Abriss zu Leben und Werk

Norberto del Prado¹⁰⁶⁶ wurde am 4. Juni 1852 in der zur Gemeinde Laviana gehörenden Ortschaft Lorío im spanischen Asturien als Sohn von Francisco del Prado und Umbelina Fernández¹⁰⁶⁷ geboren.¹⁰⁶⁸ Am 13. September 1868, trat er in Ocaña¹⁰⁶⁹ in die Dominikanerprovinz vom Heiligen Rosenkranz, die spanische Missionsprovinz, ein, in der er ein Jahr später die einfache und drei Jahre später, am 12. Dezember 1872¹⁰⁷⁰, die feierliche Profess ablegte. Nachdem er dort das Philosophiestudium sowie das erste Jahr der Theologie absolviert hatte, wobei vor allem sein Ordensmitbruder, der spätere Kardinal Zeferino González y Díaz Tuñón (1831–1894)¹⁰⁷¹ für ihn prägend war,¹⁰⁷² setzte er mit Blick auf seine Tätigkeit in der Mission sein Studium ab September

1065 Del Prado, *Divus Thomas et Bulla Dogmatica*, 356.

1066 Zu Leben und Werk del Prados vgl. vor allem den Abschnitt in der Zusammenstellung dominikanischer Missionare in Asien bei Neira/Ocio/Arnáiz, *Misioneros Dominicos*, 173–175; ebenso bei der vergleichbaren, jedoch über 100 Jahre älteren und somit noch zu Lebzeiten del Prados verfassten Kompilation von Ocio y Viana, *Compendio*, 1059f. Die aktuelle Auflage des Lexikons für Theologie und Kirche erwähnt del Prado, anders als die früheren Versionen, nicht mehr. Für lexikalische Artikel zu del Prado vgl. Berger, David: Art. Prado, Norberto del. In: BBKL, Bd. 17. Herzberg 2000, Sp. 1089f und ders.: Art. Prado, Norberto Del. In: ThomLex. Bonn 2006, Sp. 522–526, ebenso Berger, In der Schule, 288–300, wobei Berger sich jeweils sehr stark an dem Beitrag orientiert, mit dem Ernst Commer den Spanier nach dessen Tod gewürdigt hatte (Commer, Ernst: Norberto del Prado. In: DT 6 (1919), S. 2–26); ebendieser hatte ihm an gleicher Stelle zudem einen lateinische Titulus gewidmet (ders.: *Memoriae perenni*. In: DT 6 (1919), S. 1).

1067 Vgl. [Mouriño Estévez], Norberto del Prado y su último libro I, 102; zum Verfasser des Aufsatzes siehe Kapitel 3.5.5.1.4.3.2.

1068 Die Taufe erfolgte vier Tage später durch den Ortspfarrer (vgl. [Mouriño Estévez], Norberto del Prado y su último libro, 102).

1069 Zum Dominikanerconvent von Ocaña vgl. N.N., *Los dominicos*, 174–180.

1070 Anderen Quellen zu Folge am 11. Dezember (vgl. [Mouriño Estévez], Norberto del Prado y su último libro I, 103).

1071 Zeferino González y Díaz Tuñón, OP, war nach dem Studium in Manila ab 1853 ebenda Dozent für Philosophie, später für Theologie; 1866–1871 leitete er das Studentat in Ocaña, 1875 wurde er zum Bischof von Córdoba, 1883 zum Erzbischof von Sevilla, 1884 zum Kardinal und 1885 zum Erzbischof von Toledo ernannt (vgl. Berger, Art. González Dianz [sic!] de Tuñón, 231–235; vgl. hierzu auch N.N., *Los dominicos*, 313f). Del Prado verfasste mehrere Artikel über seinen Lehrer, etwa in der Festschrift anlässlich von dessen Erhebung zum Kardinal, vgl. del Prado, El P. Zeferino y el restablecimiento de la filosofía-escolástica en España, 241–291.

1072 Vgl. Berger, *Mit weitem Blick*, 40f.

1873 an der „Universidad de Santo Tomás“¹⁰⁷³ in Manila auf den Philippinen fort,¹⁰⁷⁴ wo er am 13. Juni 1875 die Priesterweihe durch den Erzbischof von Nuevo Cáceres, Francisco Gainza Escobás OP,¹⁰⁷⁵ empfing. Hierauf lehrte er drei Jahre lang alte Sprachen am Laterankolleg in Manila¹⁰⁷⁶ und wurde ebenda nach Abschluss des philosophischen Doktorates¹⁰⁷⁷ 1878 zum Dozent für Philosophie an die Universidad de Santo Tomás berufen. Ab 1884 hatte er den Lehrstuhl für Fundamentaltheologie inne und war daneben als Chronist seiner Ordensprovinz tätig. Mit Erlangung des theologischen Doktorates¹⁰⁷⁸ im Jahr 1887 übernahm er die so genannte „cátedra de vísperas“, also den weniger bedeutsamen Lehrstuhl, für Theologie. Wegen gesundheitlicher Probleme musste del Prado im Jahr 1890 die Philippinen verlassen und in seine spanische Heimat zurückkehren. Nachdem er sich dort erholt hatte, wurde er im Jahr 1891 an die katholische Fakultät der Universität in Fribourg¹⁰⁷⁹ berufen. Hier lehrte er zunächst Moralthologie; im Jahr 1899 wurde er auf den ersten Lehrstuhl für Dogmatik berufen, der durch den Weggang von Marie-Thomas Coconnier (1846–1908)¹⁰⁸⁰ freigeworden war¹⁰⁸¹ und den er bis zu seinem Tod behielt. Im Studienjahr 1894/95 stand er der Fakultät als Dekan vor,¹⁰⁸² im Jahr 1906 wurde er zum Magister der Theologie ernannt, ein Jahr

1073 Im Jahr 1611 als Studienkolleg St. Thomas gegründet wurde es von König Philipp IV. 1623 als Schule anerkannt; die Päpste Paul V. (1619) und Urban VIII. (1629) betrauten die Rosenkranzprovinz der Dominikaner mit der Leitung. 1643 erhielt sie von Papst Innozenz X. den Titel einer päpstlichen, 1680 durch König Karl II. den Titel einer königlichen Universität. Für das Jahr 1911 nennt Commer fünf Fakultäten, 81 Professoren und 900 Studenten (vgl. Commer, Norberto del Prado, 4). Pius X. beehrte die Universität zu ihrem 300. Jubiläum mit einem Brief (vgl. Pius X., Brief „Manilensem studiorum Universitatem“ (AAS 4, 51–53)); vgl. hierzu auch N.N., *Los dominicos*, 56–66.

1074 Zusammen mit vier weiteren Mitbrüdern war er am 3. August 1873 von Marseille aus aufgebrochen und am 5. September in Manila angekommen (vgl. Neira/Ocio/Arnáiz, *Misioneros Dominicos*, 173–175).

1075 Vgl. [Mouriño Estévez], Norberto del Prado y su último libro I, 103; zu diesem Dominikanerbischof vgl. auch N.N., *Los dominicos*, 306. Die Tonsur, die niederen Weihen sowie Subdiakonat und Diakonat empfing er durch Gregorio M. Martínez (vgl. ebd. 103).

1076 Zum „Colegio de San Juan de Letrán“ vgl. N.N., *Los dominicos*, 77–81.

1077 Der Abschluss datiert auf den 18. Dezember 1878 (vgl. González Pola, *La obra literaria*, 3).

1078 Der Abschluss datiert auf den 14. Dezember 1887 (vgl. González Pola, *La obra literaria*, 3).

1079 Commer bezeichnet die dortige Lehrtätigkeit als den „letzte[n] Abschnitt seines Lebens, den man füglich seine Meisterjahre nennen kann.“ (Commer, Norberto del Prado, 5).

1080 Vgl. Gilbert, Art. Coconnier, 1240.

1081 Vgl. Commer, Norberto del Prado, 6. Dass es sich hierbei um das Herzensanliegen del Prados handelte, zeigt ein Blick auf seine Publikationen: So ist bei seinen Publikationen Ende der 90er Jahre ein eklatanter Anstieg zu verzeichnen, wobei diese zuvor schon einen eher dogmatischen Schwerpunkt hatten (vgl. González Pola, *La obra literaria*, 14–29).

1082 Vgl. Mandonnet, *En, optime Lector*, VII.

später vertrat er auf dem Generalkapitel seines Ordens in Viterbo im Definitorium, der abstimmenden Delegiertenversammlung,¹⁰⁸³ seine Provinz.¹⁰⁸⁴ Nachdem er bereits im Winter 1917/18 seine Dozentur aus gesundheitlichen Gründen hatte unterbrechen müssen, nahm er im Sommer seine Lehrtätigkeit wieder auf; am 13. Juli 1918 starb er in Fribourg,¹⁰⁸⁵ nachdem er tags zuvor noch seine Vorlesung gehalten hatte.¹⁰⁸⁶

Sein umfangreiches Gesamtwerk¹⁰⁸⁷ umfasst vor allem vier Themenfelder: Zunächst die thomistische Philosophie, wobei die Schrift „De veritate fundamentali Philosophiae christianae“¹⁰⁸⁸ als sein Hauptwerk gilt, das zahlreiche früher publizierte Arbeiten zu diesem Thema¹⁰⁸⁹ zusammenfasst. Der zweite Schwerpunkt gilt dem Themenkomplex Willensfreiheit und Gnade; zentral ist dabei das Werk „De gratia et libero arbitrio“¹⁰⁹⁰, wobei del Prado auch hier zahlreiche ältere Artikel¹⁰⁹¹ in einem umfangreichen Werk bündelt, das „für die Geschichte des neuzeitlichen Thomismus einen wichtigen Meilenstein bildet“¹⁰⁹². Commer erachtete es sogar, insofern es sämtliche Einwände der Vergangenheit aufgreift, für geeignet, eine endgültige lehramtliche

1083 Vgl. Cygler, Art. Definitor, Definitorium. II. Ordensrechtlich, 57.

1084 Vgl. Neira/Ocio/Arnáiz, Misioneros Dominicos, 173f.

1085 Als seine letzten Worte überliefert José Mouriño Estévez alias Marqués de Sabuz: „Bajo esta costra de barro late un alma inmortal“ ([Mouriño Estévez], Norberto del Prado y su último libro I, 106); ebendieser berichtet in seinem Abriss auch von der Beerdigung del Prados und der dabei anwesenden Prominenz (vgl. ebd. 98f).

1086 Vgl. Commer, Norberto del Prado, 6; vgl. auch die Nachrufe von Commer, Ernst: Norberto del Prado. In: DT 6 (1919), S. 2–26, González Alonso Getino, Luis: El Padre Norberto del Prado. In: CTom 18 (1918), S. 129–139 und Lumbreras, Pedro: Le T. R. P. Norbert del Prado. In: RThom 23 (1918), S. 391–394 sowie den Abriss im Vorwort zur posthum herausgegebenen Schrift Mandonnet, En, optime Lector, V–VII.

1087 Eine umfangreiche Bibliographie bietet González Pola, M[anuel]: La obra literaria del P. Norberto del Prado, O. P. Manila 1968, welche auf die Vorarbeit von Pedro Lumbreras (ders., Reseña biográfica, 23–28) aufbaut (vgl. González Pola, La obra literaria, 5–7); vgl. hierzu auch N.N., Los dominicos, 356 sowie Mandonnet/Destrez, Bibliographie thomiste, Nr. 257.1070f.1074f.1124f.1195.1553.1720.1726.1735.1936.1938.2184.

1088 Del Prado, Norbertus: De veritate fundamentali Philosophiae christianae. Freiburg/Schweiz 1911. Die breite Wahrnehmung des Werkes zeigt sich auch an zahlreichen Rezensionen (vgl. González Pola, La obra literaria, 26).

1089 Vgl. bspw. del Prado, Norberto: La vérité fondamentale de la philosophie chrétienne selon saint Thomas d’Aquin. In: RThom 18 (1910), S. 209–227 und 340–360.

1090 Del Prado, Norbertus: De gratia et libero arbitrio. 3 Bde. Freiburg/Schweiz 1907. Auch hierfür führt Gozáles Pola nicht weniger als zwölf Rezensionen auf (vgl. González Pola, La obra literaria, 21f).

1091 So etwa die siebenteilige Artikelserie in Commers Jahrbuch del Prado, Norbertus: De concordia Molinae. In: JPhST 17 (1902/03), S. 301–323 und 476–492, JPhST 18 (1903/04), S. 83–106, 284–308 und 464–493, JPhST 19 (1904/05), S. 66–98 und 466–493.

1092 Berger, Art. Prado (BBKL), 1089.

Entscheidung in der jahrhundertealten Streitfrage herbeizuführen,¹⁰⁹³ womit del Prado gegenüber den Molinisten die gleiche Bedeutung habe, wie sie Johannes Capreolus (ca. 1380–1444)¹⁰⁹⁴ gegenüber den Skotisten besaß.¹⁰⁹⁵ Ein dritter Themenkomplex betrifft die Frage nach der Unbefleckten Empfängnis, die im Folgenden näher betrachtet wird. An vierter Stelle sind schließlich seine Predigten zu nennen, die zu den schönsten seiner Zeit gezählt wurden;¹⁰⁹⁶ inhaltliche Schwerpunkte sind dabei neben der Eucharistie Maria und der Rosenkranz, dem er auch eine dreibändige Monographie¹⁰⁹⁷ widmete.¹⁰⁹⁸

Zentral für seine thomistische Prägung war für del Prado der bereits genannte Zeferino González, der in Ocaña sein Lehrer war; während dieser jedoch zu den Pionieren des Neuthomismus in Spanien zählt,¹⁰⁹⁹ gehörte del Prado bereits zu jener Generation, für welche der Thomismus selbstverständlich war und dem er durch seine Lehrtätigkeit und Publikationen eine größere Verbreitung zu verschaffen wusste.¹¹⁰⁰ Welche Bedeutung del Prado dabei gemeinhin zugebilligt wird, zeigt etwa der bereits genannte Vergleich mit Capreolus oder sein Ruf als *divus Thomas redivivus*;¹¹⁰¹ Neira zählt ihn zudem zu den größten Thomaskommentatoren überhaupt,¹¹⁰² und auch die

1093 Vgl. Commer, Norberto del Prado, 11.

1094 Vgl. Bathen, Art. Johannes Capreolus, 888.

1095 Vgl. Dörholt, Predigerorden, 62f. Kurz darauf schreibt Dörholt: „Das Werk von Del Prado bedeutet für den Molinismus eine Niederlage, welche die Entscheidung herbeiführen kann: so wird jeder urteilen, der die in demselben behandelten tiefgehenden Fragen hinreichend kennt und es mit Aufmerksamkeit gelesen hat. Die Molinisten mögen also ihre Streitkräfte zusammennehmen und ins Feld führen, um die letzte Schlacht für ihre Sache zu wagen. Können sie das aber nicht, so mögen sie ihre Sache endlich aufgeben, um sich mit uns unter der glorreichen Fahne des Aquinaten zu vereinigen. Sie können es aber nicht.“ (ebd. 63).

1096 Vgl. Neira/Ocio/Arnáiz, Misioneros Dominicos, 174; vgl. hierzu auch Lumbreras, Le T. R. P. Norbert del Prado, 391f sowie [Mouriño Estévez], Norberto del Prado y su último libro II, 172–176.

1097 Del Prado, Norberto: Eseñanzas del Rosario. 3 Bde. Bergara 1913f. Vgl. hierzu auch del Rio y Gomis, Carlos: Los Sagrados Corazones en las „Eseñanzas del Rosario“ del P. Norberto del Prado, O.P. Madrid 1961; daneben verfasste del Prado hierzu zahlreiche Aufsätze in der spanischen Zeitschrift „El Santísimo Rosario“ (vgl. González Pola, La obra literaria, 42).

1098 Dass er keineswegs ein bloßer Stubengelehrter war, zeigen seine Berichte von einer Reise nach China, bei der er mit dem Schiff in einen Taifun gekommen sei und ein buddhistisches Kloster besucht habe (vgl. Commer, Norberto del Prado, 5). Wie wichtig ihm seine wissenschaftliche Tätigkeit war, zeigt gleichwohl die Ablehnung eines spanischen Bischofsstuhls, der ihm angeboten worden war (vgl. ebd. 8).

1099 Bedeutend ist dabei vor allem sein dreibändiges Werk Estudios sobre la filosofía de Santo Tomás. Manila 1864.

1100 Vgl. González Pola, La obra literaria, 1–3.

1101 Vgl. Neira/Ocio/Arnáiz, Misioneros Dominicos, 174; vgl. in gleicher Weise González Pola, La obra literaria, 4.

1102 Vgl. Neira/Ocio/Arnáiz, Misioneros Dominicos, 174.

umfangreiche Schrift über die spanische Rosenkranzprovinz hebt aus der großen Anzahl an Gelehrten aus ihren Reihen del Prado als einen von wenigen exemplarisch hervor.¹¹⁰³

3.5.2 Darstellung der Lehre

3.5.2.1 Einschlägige Werke zur Frage nach der Unbefleckten Empfängnis

Vier wissenschaftliche Abhandlungen lassen sich im Wesentlichen¹¹⁰⁴ bei del Prado zur Behandlung dieser Frage ausfindig machen; an erster Stelle die entsprechenden Ausschnitte einer Vorlesung zu S.Th. III, q. 27–59, gehalten im Sommersemester 1905 in Fribourg,¹¹⁰⁵ sodann ein Kommentar zu S.Th. III, q. 27, erschienen zwischen 1906 und 1907 in *Commers Jahrbuch*. Während diese beiden Werke auf Latein verfasst sind, erschienen zwischen 1907 und 1908 in der durch den Dominikanerorden herausgegebenen Zeitschrift „*El Santísimo Rosario*“ drei spanischsprachige Briefe, die del Prado, zusammen mit einem vierten Brief („*Carta-Postdata*“), schließlich als Sammeldruck veröffentlichte. Das vierte und letzte Werk stellt eine ausführliche spekulative Abhandlung dar, die nicht nur seine umfangreichste, sondern auch seine letzte Stellungnahme hierzu bildet. Deshalb, aber auch da den Werken bei allen formalen Unterschieden im Kern dieselbe Argumentation zu eigen ist, soll im Folgenden lediglich diese letzte Schrift ausführlich dargestellt werden, während die übrigen Werke nur knapp skizziert werden.

Vor dem Hintergrund seiner Lebensdaten fällt die relativ späte Beschäftigung mit diesem Thema auf. Der Grund hierfür ist wohl biographischer Art: Del Prado wurde nach unterschiedlichen Lehrtätigkeiten erst 1899 auf einen Dogmatiklehrstuhl berufen, der ihm die nähere Beschäftigung mit dieser Frage ermöglichte oder ihn erst darauf stoßen ließ; dies passt auch zu seinen Publikationen: Nachdem er im Jahr 1907 sein umfangreiches Werk zum freien Willen abgeschlossen und 1911 sein philosophisches Hauptwerk publiziert

1103 Vgl. N.N., *Los dominicos*, 37. Wie sehr bei ihm Ordenszugehörigkeit und Wissenschaft zu einer Einheit verschmolzen waren, zeigt eindrücklich ein Wort Getinos: „Será difícil resolver si el padre del Prado fué más filósofo que religioso, más amigo de la meditación que de la clase, del Oficio divino que de la Summa.“ (González Alonso Getino, *El Padre Norberto del Prado*, 136).

1104 Ausgenommen ist eine wenige Jahre zuvor erschienene, eher geistliche Betrachtung mit dem Titel „*El rosario y la Inmaculada Concepción*“ in „*El Santísimo Rosario*“ (vgl. del Prado, Norberto: *El rosario y la Inmaculada Concepción*. In: *SR* 19 (1904), S. 753–764 und 861–865 sowie 20 (1905), S. 6–14 und 79–86).

1105 Vgl. González Pola, *La obra literaria*, 30.

hatte, eröffneten sich zeitliche Kapazitäten für die Beschäftigung mit diesem mariologischen Thema.¹¹⁰⁶

3.5.2.2 „Divus Thomas et Bulla Dogmatica ‚Ineffabilis Deus‘“ (1919)

3.5.2.2.1 *Hintergründe*

Nachdem die ersten beiden Abhandlungen, bedingt durch das jeweilige Genre als Vorlesung beziehungsweise als Zeitschriftenartikel, nicht wirklich rezipiert worden waren,¹¹⁰⁷ erfuhr das spanische Werk eine breite Wahrnehmung.¹¹⁰⁸ Dies veranlasste del Prado dazu, eine ausführliche Darlegung in lateinischer Sprache¹¹⁰⁹ abzufassen, um auch einen internationalen Leserkreis zu erreichen.¹¹¹⁰ Mit Fug und Recht kann dieses Werk als del Prados finales Urteil zur Frage nach der Unbefleckten Empfängnis gelten, da es sich um seine letzte Abhandlung hierzu, ja, sein letztes Werk überhaupt handelt: Del Prado habe, so berichtet Commer, die Korrekturen in den Tagen vor seinem Tod gerade noch vollenden können;¹¹¹¹ dass er die Drucklegung nicht mehr erlebte, zeigt ein dem Buch vorangestellter Nachruf auf ihn.¹¹¹²

1106 Damit gingen allen seinen Hauptwerken zahlreiche kleinere Publikationen voraus, die er schließlich in einem entsprechenden Monumentalwerk bündelte (vgl. González Pola, *La obra literaria*, 14–29).

1107 Vgl. hierzu Kapitel 3.5.5.1.1.

1108 Vgl. hierzu Kapitel 3.5.5.1.2.

1109 Del Prado, Norbertus: *Divus Thomas et Bulla Dogmatica ‚Ineffabilis Deus‘*. Freiburg/Schweiz 1919. Der Titel des Werkes taucht bereits in einem Aufsatz aus dem Jahr 1912 auf, in dem del Prado von positiven Rückmeldungen für sein spanisches Werk und entsprechenden Nachfragen nach einem zweiten Band berichtet: „[D]icen que el autor de Santo Tomás y la Inmaculada debe completar su obra comenzada escribiendo una segunda parte con el título Santo Tomás y la Bula dogmática INEFFABILIS DEUS“ ([del Prado], *Un censor y tres críticos*, 36).

1110 Vgl. Lumbreras, Le T. R. P. Norbert del Prado, 393f.

1111 Ob er die Druckfahnen tatsächlich am Tag vor seinem Tod zum Verlag brachte, wie Berger schreibt (vgl. Berger, *Art. Prado (ThomLex)*, 525 ebenso ders., *Mit weitem Blick*, 42), geht hieraus nicht hervor; auch Mandonnet betont in seinem Vorwort lediglich, dass der Tod kurz nach Abschluss der Korrekturarbeiten eintrat: „Hoc egregium volumen (...) non solummodo scriptum atque correctum, sed etiam fere totum impressum iam extabat, cum cl. Auctor, Deo volente, die 13 Julii praesentis anni 1918, parum ante mediam noctem, ad mercedem laborum suorum, repente vocatus est.“ (Mandonnet, *En, optime Lector*, V; vgl. hierzu auch Lumbreras, *Le T. R. P. Norbert del Prado*, 393f sowie [Mouriño Estévez], *Norberto del Prado y su último libro III*, 336).

1112 Vgl. Mandonnet, Pierre: *En, optime Lector*. In: del Prado, Norbertus: *Divus Thomas et Bulla Dogmatica ‚Ineffabilis Deus‘*. Freiburg/Schweiz 1919, S. V–VIII.

3.5.2.2.2 *Aufbau und Inhalt*

Wie bei den bisher behandelten Werken soll auch hier zunächst anhand der Gliederung ein grober Überblick über die Argumentationslinie gegeben werden:

Introductio

I Doctrina D. Thomae circa primam Beatissimae Virginis sanctificationem

II Doctrina D. Thomae circa primam B. Virginis sanctificationem, poteritne cum Bulla Dogmatica „Ineffabilis Deus“ concorditer componi

III Doctrina ergo D. Thomae circa primam B. Virginis sanctificationem constituit praeambulum vere theologicum ad Bullam dogmaticam „Ineffabilis Deus“

Caput primum: De statu innocentiae seu originalis iustitiae

Caput secundum: De primo peccato primi parentis

Caput tertium: De peccato primi parentis quoad eius universalitatem

Caput quartum: Quomodo originale peccatum divinitus tollatur atque per auxilium gratiae infectio naturae seu fomes peccati possit quoque ex toto tolli

Caput quintum: Cum D. Thomas tradit, quod Beata Virgo fuit concepta cum originali peccato, loquitur de conceptione quae animae infusionem praecedat

Caput sextum: D. Thomas reicit sanctificationem B. Virginis ante animationem tamquam quid disconveniens atque impossibile cum redemptione et salute quae est per Christum

Caput septimum: De sanctificatione Matris Christi post eiusdem animationem

Caput octavum: Duplex via theologica per quam perveniri potest ad stabilendam praeservationem B. Virginis a peccato originali, et duplex exinde sensus quo huiusmodi praeservatio potest intelligi

Caput nonum: Via Scoti

Caput decimum: Via Scoti, quae est via Raymundi Lulli, et Galatini, et Ambrosii Catharini, et aliorum plurium, logica deductione perducit usque ad Immaculatam Conceptionem ante mortem Filii Dei praevisam

Caput undecimum: Via D. Thomae et via SS. Augustini, Bernardi, Anselmi, B. Alberti et S. Bonaventurae

Caput duodecimum: In via D. Thomae, sanctificatio B. Virginis fuit post eius animationem, posterioritate temporis vel naturae

Caput decimum tertium: Via D. Thomae est recta via perveniendi ad Immaculatam usque Virginis Conceptionem ex morte Filii Dei praevisa

Caput decimum quartum: Quenam et qualis sit Immaculata Conceptio B. Virginis solemniter ex cathedra ab Ecclesia definita dogma fidei

Caput decimum quintum: Immaculata Conceptio, prout dogma fidei habetur definitum in Bulla „Ineffabilis Deus“, convenienter declaratur ex praedestinatione Christi post praevisionem peccati Adami, non autem ex praedestinatione Christi ante peccatum Adami praevisum

Caput decimum sextum: Per viam ergo D. Thomae, quae est Sanctorum ac Doctorum, Augustini, Anselmi, Bernardi, Alberti Magni, Bonaventurae, et aliorum plurimorum, rationabiliter atque optime declaratur Immaculata Conceptio B. Virginis definita ex Cathedra a Pio IX, in Bulla dogmatica „Ineffabilis Deus“

Caput decimum septimum: Epilogus ac totius operis conclusio

Introductio

Den Ausgangspunkt¹¹¹³ bildet der thomanische Text selbst, indem del Prado zu Beginn die beiden Stellen, an denen Thomas die Frage nach einer Heiligung *ante animationem* an zwei Stellen behandelt,¹¹¹⁴ im Wortlaut anführt.¹¹¹⁵

I Doctrina D. Thomae circa primam Beatissimae Virginis sanctificationem

In beiden Artikeln, so fasst del Prado zusammen, lehnt Thomas die Heiligung *ante animationem* ab, da zum einen die Gnade ohne Seele nicht aufgenommen werden konnte, zum anderen Maria sonst nicht der Erlösung bedürft hätte, woraus Thomas in der „Summa“ auf die Heiligung *post animationem* schließt. Dennoch sind die Texte nicht identisch, da Thomas im Sentenzenkommentar auch die Heiligung im Augenblick der Beseelung ablehnt – für Domenico Palmieri (1829–1909)¹¹¹⁶ „[c]redibile (...) quam maxime“¹¹¹⁷ eine Interpolation.¹¹¹⁸ Unabhängig davon – del Prado zeigt für diese Theorie zwar

1113 Programmatisch setzt del Prado über die Einleitung drei Aussprüche des Aquinaten, die eine immaculistische Lesart nahelegen (vgl. S.Th. III, q. 27, a. 2 ad 2 (ed. Leon. XI, 290), In III Sent. d. 3, q. 1, a. 1, qc. 1 arg. 1 (ed. Moos III, 95, 13) sowie In Ps. 14,2 (ed. Vivès XVIII, 294, 2)).

1114 Vgl. In III Sent. d. 3, q. 1, a. 1, qc. 2 (ed. Moos III, 96f, 16–18 sowie 99f, 27–30) sowie S.Th. III, q. 27, a. 2 (ed. Leon. XI, 289f).

1115 Vgl. del Prado, Divus Thomas et Bulla Dogmatica, IX–XV.

1116 Vgl. Walter, Art. Palmieri, 1304.

1117 Palmieri, De Deo creante et elevante, 715 (th. 86).

1118 Als Argument führt er etwa an, dass Cajetan die Stelle offenbar nicht bekannt war, da er in seinem Summenkommentar „absolute loquendo“ nur *ante* und *post* gegenüberstellt (vgl.

Sympathie, legt sich aber nicht fest – lässt sich die Lehre des Aquinaten jedoch aus dem dortigen Kontext sowie der Parallelstelle in der „Summa“ erschließen: Thomas lehnt jede Heiligung *ante animationem* ab, um die persönliche Erlösungsbedürftigkeit zu sichern; dies gilt auch für das „*in ipso instanti infusionis*“¹¹¹⁹, bei dem zwar Beseelung und Reinigung temporal koinzidieren, die Reinigung der Beseelung aber logisch vorausgeht wie der finale Nachsatz – „*ut scilicet per gratiam tunc sibi infusam conservaretur, ne culpam originale incurreret*“¹¹²⁰ – zeigt. Genau so vertritt Thomas auch an den Parallelstellen, dass sie der Erlösung nicht bedurft hätte, wenn sie vor der Konstituierung als Person geheiligt worden wäre.¹¹²¹ Thomas weist also, so del Prado, keineswegs die zeitliche Koinzidenz von Heiligung und Beseelung an sich zurück, sondern nur, wenn dabei die Heiligung der Beseelung logisch vorausgeht.¹¹²²

II Doctrina D. Thomae circa primam B. Virginis sanctificationem, poteritne cum Bulla Dogmatica „Ineffabilis Deus“ concorditer componi

Da die Frage, ob Thomas mit dem Dogma kompatibel ist, unterschiedlich bewertet wurde, gibt del Prado zunächst einen Überblick über beide Positionen: So nennt er als historische Befürworter einer Harmonie etwa die Dominikaner Johannes a S. Thoma sowie dessen Zeitgenossen und Ordensmitbruder Seraphino Capponi a Porrecta (1536–1614)¹¹²³, den Jesuiten Benedetto Piazza (1677–1761)¹¹²⁴ und den Franziskaner François Henno (1662–1714)¹¹²⁵ sowie aus der jüngeren Vergangenheit die Jesuiten Perrone¹¹²⁶ und Hurter¹¹²⁷, die jeweils den Schlüssel im rechten Verständnis der Erbsünde und der Erlösungsbedürftigkeit sahen. Maria musste demnach die Erbsünde nicht tatsächlich haben, sondern nur die Notwendigkeit, sich diese zuzuziehen, also das *debitum*, das bereits die Erlösungsbedürftigkeit gewährleistete. Zudem verweist del Prado auf Palmieri, der die Lehre bei Thomas wenn nicht explizit so doch

Cajetan, Commentarium in S.Th. III, q. 27, a. 2, n. 6 (ed. Leon. XI, 292)), hier aber doch auch die Debatte um den Augenblick hätte erwähnen müssen, wenn er sie aus dem Sentenzenkommentar des Aquinaten gekannt hätte (vgl. Palmieri, De Deo create et elevant, 715 (th. 86)).

1119 In III Sent. d. 3, q. 1, a. 1, qc. 2 co. (ed. Moos III, 99, 27).

1120 In III Sent. d. 3, q. 1, a. 1, qc. 2 co. (ed. Moos III, 99, 27).

1121 Vgl. S.Th. III, q. 27, a. 2 ad 2 (ed. Leon. XI, 290); in gleicher Weise In III Sent. d. 3, q. 1, a. 1, qc. 2 ad 3 (ed. Moos III, 100, 30).

1122 Vgl. del Prado, Divus Thomas et Bulla Dogmatica, XVI–XX.

1123 Vgl. Capponi a Porrecta, Elucidationes in III, q. 27, a. 2 (ed. Venedig, 212).

1124 Vgl. de Backer/de Backer, Art. Piazza, 886; zu der zitierten Stelle vgl. Piazza, Causa Immac. Conc., act. VII, a. 1, test. 3, n. 54 (ed. Coloniensis, 315f).

1125 Vgl. Fussenegger, Art. Henno, 232; zu der zitierten Stelle vgl. Henno, De mysteriis sect. 2, a. 1 [ed. Coloniensis II, 250–252].

1126 Vgl. Perrone, De immaculato conceptu, 164, FN.

1127 Vgl. Hurter, Theologiae specialis pars prior, 403f (th. 157, n. 470).

zumindest implizit zu finden meint,¹¹²⁸ sowie auf Cornoldi¹¹²⁹ und seine Lehre von der inhaltlichen Übereinstimmung zwischen Thomas und dem Dogma trotz des offenkundigen Widerspruchs im Wortlaut.¹¹³⁰

Anschließend führt del Prado Theologen an, die eine Übereinstimmung des Aquinaten mit der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis ablehnten, wobei es sich von Suárez¹¹³¹ abgesehen durchweg um Zeitgenossen handelt, nämlich die Jesuiten Christian Pesch (1853–1925)¹¹³² und Louis Billot (1846–1931)¹¹³³, den Serviten und späteren Kardinal Alexis-Henri-Marie Lépicié (1863–1936)¹¹³⁴ und den bekannten Thomisten und Benediktiner Laurentius Janssens (1855–1925)¹¹³⁵, die, insofern sie Thomas im Sinn der klassisch-makulistischen Lesart verstanden, echte Unterschiede zum Dogma sahen. Deren Einwände widerlegt del Prado anschließend, wofür er die Eckpunkte seiner eigenen Lehre bemüht, die im Folgenden dargestellt wird.¹¹³⁶

III Doctrina ergo D. Thomae circa primam B. Virginis sanctificationem constituit praeambulum vere theologicum ad Bullam dogmaticam „Ineffabilis Deus“

Bevor del Prado die Heiligung Mariens behandelt, nimmt er die für seinen Ansatz zentrale Wendung *peccato originali obnoxia esse* – er findet sie in der thomistischen Tradition¹¹³⁷ – näher in den Blick: Dies trifft auf Maria zu, doch ohne Widerspruch zu ihrer Heiligkeit, vielmehr zeigt dies lediglich die Abstammung von Adam, durch die sie als Person der Erlösung bedurfte, auch wenn sie die Erbsünde nicht *actu*¹¹³⁸ hatte; der Ausdruck inkludiert also notwendig weder Schuld noch einen Gnadenmangel noch einen entsprechenden

1128 Vgl. Palmieri, *De Deo create et elevante*, 716f (th. 86).

1129 Zum Beleg zitiert del Prado die den wesentlichen Inhalt wiedergebenden Überschriften der Kapitel II–IV. In der Fußnote verweist del Prado zudem auf die Rezeption Cornoldis durch Morgott und zitiert eine längere Passage aus der französischen Übersetzung von dessen Mariologie (vgl. del Prado, *Divus Thomas et Bulla Dogmatica*, XXXIII f, FN 2).

1130 Vgl. del Prado, *Divus Thomas et Bulla Dogmatica*, XXVII–XXXIII.

1131 Vgl. Suárez, *Comm. in III*, q. 27, a. 2 (ed. Paris XIX, 26).

1132 Vgl. Walter, *Art. Pesch*, 78; vgl. hierzu Pesch, *De Deo create et elevante*, 212 (n. 327) sowie 219 (n. 339).

1133 Vgl. Walter, *Art. Billot*, 460; vgl. hierzu Billot, *De verbo incarnato*, 343f (th. 39).

1134 Vgl. Rossi, *Art. Lépicié*, 973; vgl. hierzu Lépicié, *Tractatus de Beatissima Virgine Maria*, 136–138.

1135 Vgl. Misonne, *Art. Janssens*, 872; vgl. hierzu Janssens, *Tractatus de Deo-homine*, 143f sowie ebd. 150.

1136 Vgl. del Prado, *Divus Thomas et Bulla Dogmatica*, XXI–XXVII sowie XXXIV–XLIV.

1137 Etwa bei Cajetan, *Commentarium in S.Th. I-II*, q. 81, a. 3, n. 1 (ed. Leon. VII, 91) oder bei Capponi a Porrecta, *Elucidationes in III*, q. 27, a. 2 (ed. Venedig, 212f); ebenso findet sie sich bereits bei Suárez, *Comm. in III*, q. 27, a. 2, disp. 3, sect. 2, n. 6 (ed. Paris XIX, 31).

1138 Del Prado verwendet, anders als man gemeinhin erwarten würde, den bloßen Ablativ *actu*, also nicht den Präpositionalausdruck *in actu* oder das Adverb *actualiter*.

Makel und trifft auf Maria in dreierlei Hinsicht zu: Zunächst mit Blick auf ihre Vorfahren, da sie bereits in Abraham als heilungsbedürftig angelegt war, sodann war sie nach der leiblichen Empfängnis der *virtualiter* vorliegenden Erbsünde¹¹³⁹ sowie bei der Beseelung der Erbsünde selbst unterworfen. Während jedoch bei einer Heiligung *in parentibus* oder *ante animationem* die Person aus Leib und Seele noch gar nicht existierte, ist dies im Augenblick der Beseelung der Fall, sodass ein *debitum personale*, also ein persönlicher Mangel der Urgerechtigkeit, vorlag – bei einer Heiligung *ante animationem* wäre sie dagegen niemals als Person mit der Erbsünde in Kontakt gekommen und hätte als solche der Erlösung nicht bedurft.¹¹⁴⁰ Bei der Eingießung der Seele erfolgt also, generell gesprochen, deren Ansteckung mit der wegen der Abstammung von Adam *virtualiter* vorhandenen Strafe und Schuld, sodass die Person davon erfasst und der Gnade unwürdig wird, woraus der Gnadenmangel und der Sündenmakel folgen. Wird aber in diesem Augenblick die Gnade eingegossen, unterbleibt dieser Mangel und es liegen weder Schuld noch Strafe vor und die Person wird vor dem Makel der Erbsünde bewahrt. Ob dies ganz konkret bei Maria der Fall war, fragt Thomas zwar nicht explizit, es finden sich aber Prinzipien, die dies nahelegen.¹¹⁴¹

Das zentrale Prinzip zur Beantwortung dieser Frage sieht del Prado darin, dass sich alle Menschen durch die Abstammung von Adam die Erbsünde zuziehen,¹¹⁴² zudem, dass Christus die Erbsünde in keiner Weise hatte, Maria sie sich jedoch zuzog, vor der Geburt aber davon gereinigt wurde,¹¹⁴³ wobei Reinigung, so del Prado mit Cajetan, nicht die Befreiung von der tatsächlich zugezogenen Erbsünde meinen müsse, sondern auch die Freiheit vom *debitum* meinen könne.¹¹⁴⁴ Und daher gilt als drittes Prinzip, dass Maria in keiner Weise *ante animationem* geheiligt wurde, da sie sonst der Erlösung nicht bedurft hätte.¹¹⁴⁵ Dann wäre, so Cajetan, nur der Fötus gereinigt worden und ihre Person hätte niemals die Erbsünde gehabt, da die Seele dem gereinigten Fleisch eingegossen worden wäre. Maria wurde aber durch ein Gnadenprivileg von der Erbsünde bewahrt – und zwar zeitlich bei der Beseelung, wenn auch logisch danach –, wodurch sie die höchste Reinheit nach Christus

1139 Vgl. bspw. S.Th. III, q. 31, a. 7 s.c. (ed. Leon. XI, 330); vgl. hierzu auch S.Th. III, q. 14, a. 3 ad 1 (ed. Leon. XI, 182).

1140 Vgl. S.Th. III, q. 27, a. 2 co. (ed. Leon. XI, 290) sowie S.Th. III, q. 27, a. 2 ad 2 (ed. Leon. XI, 290).

1141 Vgl. del Prado, *Divus Thomas et Bulla Dogmatica*, XLV–LII.

1142 Vgl. S.Th. I-II, q. 81, a. 3 co. (ed. Leon. VII, 90).

1143 Vgl. S.Th. III, q. 27, a. 2 ad 2 (ed. Leon. XI, 290).

1144 Vgl. Cajetan, *De Conceptione Beatae Virginis*, c. 3 (*Opuscula omnia*, 139).

1145 Vgl. S.Th. III, q. 27, a. 2 co. (ed. Leon. XI, 290) sowie S.Th. III, q. 27, a. 2 ad 2 (ed. Leon. XI, 290).

hatte.¹¹⁴⁶ Andernfalls hätte die Person weder die Erbsünde noch das *debitum* hierzu und wäre nicht erlösungsbedürftig. Ebendieses musste Maria haben, nicht aber die Erbsünde *actu*, woraus sich für sie die höchste Reinheit nach Christus ergibt.¹¹⁴⁷

Keinesfalls, so del Prado, hat Thomas also die Unbefleckte Empfängnis im Sinn des Dogmas abgelehnt. Zentral ist nur, dass Maria erst *post animationem* gereinigt wurde, sodass sie zumindest bis zu ihrer Konstitution als Person die Erbsünde hatte – erfolgte dabei aber die Eingießung der heilmachenden Gnade, blieb die Seele vom Sündenmakel bewahrt. Vor einer explizit mariologischen Anwendung wirft del Prado hier die Frage auf, wie eine Befreiung von der Erbsünde generell erfolgen kann: Denkbar wäre die gnadenhafte Wegnahme der *actu* vorhandenen Erbsünde, ebenso aber auch die Reinigung des Fleisches, sodass die Seele sich nicht ansteckte und so vor dem Makel bewahrt wurde, sowie die Begnadung der Seele logisch vor der Eingießung, wodurch sie vor der Sünde und dem *debitum* bewahrt blieb – die letzten beiden Optionen hatte Thomas für Maria aber explizit abgelehnt.¹¹⁴⁸ Und schließlich kann die Seele bei der Eingießung, aber logisch danach geheiligt werden, wodurch die Person das persönliche *debitum* hatte, aber vom Sündenmakel bewahrt blieb – und so hatte Maria die höchste Heiligkeit nach Christus.¹¹⁴⁹ Welche Formen der Unbefleckten Empfängnis hat Thomas aber gelehrt? Mit Sicherheit hat er, so del Prado, die Lehre abgelehnt, wonach seit Adam eine makellose Materie bis zu ihrem Vater weitergegeben wurde, woraus Maria gebildet wurde, sodann, dass sie in ihren Eltern, bei der *conceptio activa* oder als unbeseelter Fötus geheiligt wurde, ebenso, dass sie bei der Beseelung geheiligt wurde, und zwar sowohl, dass ihr Fleisch logisch vor der Vereinigung geheiligt wurde, als auch, dass die Seele logisch vor der Eingießung begnadet wurde,¹¹⁵⁰ und schließlich die Lehre, wonach Christus auch ohne den Sündenfall Mensch geworden wäre, da Maria so nicht Adam unterstanden und sich nicht seine Sünde zugezogen hätte – in allen Fällen hätte sie nicht der Erlösung bedurft.¹¹⁵¹

Dagegen finden sich bei Thomas, mag er die Lehre des Dogmas auch nicht explizit vertreten haben, einige Grundsätze, aus denen sie folgt, etwa dass Maria die höchste Heiligkeit nach Christus hatte,¹¹⁵² dass sie alles erhielt, was

1146 Vgl. Cajetan, Commentarium in S.Th. III, q. 27, a. 2, n. 5 (ed. Leon. XI, 291) sowie ders., Commentarium in S.Th. III, q. 27, a. 2, n. 7 (ed. Leon. XI, 292).

1147 Vgl. del Prado, Divus Thomas et Bulla Dogmatica, LII–LV.

1148 Vgl. S.Th. III, q. 27, a. 2 ad 2 (ed. Leon. XI, 290).

1149 Vgl. S.Th. III, q. 27, a. 2 ad 2 (ed. Leon. XI, 290).

1150 Vgl. In III Sent. d. 3, q. 1, a. 1, qc. 2 co. (ed. Moos III, 99, 27).

1151 Vgl. del Prado, Divus Thomas et Bulla Dogmatica, LV–LXII.

1152 Vgl. S.Th. III, q. 27, a. 2 ad 2 (ed. Leon. XI, 290).

ohne die Einzigkeit Christi zu gefährden möglich war,¹¹⁵³ und schließlich, dass Christus und Maria frei von jedem Sündenmakel waren,¹¹⁵⁴ Christus aber *de iure*, Maria durch ein Privileg. Das Dogma, so die Kernaussage del Prados, die er bereits am Ende der Einleitung festhält, findet sich zwar nicht explizit bei Thomas, er stellt aber eine Hinführung – del Prado bezeichnet seine Lehre als „*verum praeambulum ac magnificam introductionem*“¹¹⁵⁵ – dazu dar.¹¹⁵⁶

Caput I: De statu innocentiae seu originalis iustitiae

Nach der Einführung, in der bereits die zentralen Gedanken des Werkes anklingen,¹¹⁵⁷ nimmt del Prado in den ersten vier Kapiteln eine hamartologische Grundlegung vor. Den Ausgangspunkt bildet die Lehre von der Urgerechtigkeit, wonach der Mensch im Paradies eine besondere Heiligkeit hatte, die er durch den Sündenfall verlor und die in einer dreifachen Unterordnung bestand, indem die Vernunft Gott, die niederen Kräfte der Vernunft und der Leib der Seele unterworfen waren.¹¹⁵⁸ Nicht identisch mit ihr, sondern eine Folge davon ist die heiligmachende Gnade, insofern daraus die erste Unterwerfung folgt, welche die zweite und dritte Unterordnung nach sich zieht. Diese Ungerechtigkeit war ein Geschenk an Adam als Stammvater der menschlichen Natur, das ohne seine Sünde weitergegeben worden wäre, während nun ihr Mangel, die Erbsünde, weitergegeben wird.¹¹⁵⁹ Ohne den Sündenfall, so Thomas,¹¹⁶⁰ hätten die Nachkommen Adams mit der Urgerechtigkeit auch die Gnade erhalten, aber nicht durch Zeugung, sondern direkt von Gott.¹¹⁶¹

Caput II: De primo peccato primi parentis

Hierauf wendet sich del Prado der Erbsünde zu, zuerst ihrer Weitergabe. Diese erfolgt durch die Zeugung¹¹⁶², und zwar an alle Nachkommen, da Adam

1153 Vgl. In III Sent. d. 3, q. 1, a. 1, qc. 1 arg. 1 (ed. Moos III, 95, 13).

1154 Vgl. In Ps. 14,2 (ed. Vivès XVIII, 294, 2).

1155 Del Prado, Divus Thomas et Bulla Dogmatica, LXIV.

1156 Vgl. del Prado, Divus Thomas et Bulla Dogmatica, LXII–LXIV.

1157 Dass del Prado die wesentlichen Gedanken bereits in der Einleitung grundgelegt hat, merkt auch ein Rezensent an: „Véase, en particular, la Introducción (pág. IX–LXIV), de grán mérito a nuestro parecer; porque contiene en germen, que se desarrolla después ampliamente y quizá con repeticiones innecesarias, toda la materia, con mucha claridad, brevedad y energía.“ (Villada, Rezension (del Prado, Divus Thomas et Bulla Dogmatica), 109f).

1158 Vgl. S.Th. I, q. 95, a. 1 co. (ed. Leon. V, 420).

1159 Vgl. S.Th. I, q. 100, a. 1 co. (ed. Leon. V, 443).

1160 Vgl. S.Th. I, q. 100, a. 1 ad 2 (ed. Leon. V, 443).

1161 Vgl. del Prado, Divus Thomas et Bulla Dogmatica, 1–7.

1162 Vgl. bspw. In II Sent. d. 31, q. 1, a. 1 (ed. Mandonnet II, 803–807), S.Th. I-II, q. 81, a. 1 (ed. Leon. VII, 87f) sowie De Malo q. 4, a. 1 (ed. Leon. XXIII, 103–108).

das Haupt der ganzen menschlichen Natur war.¹¹⁶³ Weitere Sünden Adams oder seiner Nachkommen führen dagegen zu keinem weiteren Schaden für die Natur, da diese bereits verdorben ist.¹¹⁶⁴

Anschließend betrachtet er das Wesen der Erbsünde, wozu alles zählt, was wegen der Sünde Adams weitergegeben wird,¹¹⁶⁵ also das Fehlen der heiligmachenden Gnade, die so genannten vier Wunden der Natur¹¹⁶⁶ sowie das Fehlen der Kraft, die den Menschen von Leid und Tod freihielt. All dies gehört zur Erbsünde als *peccatum naturae*. Die Erbsünde ist aber nicht reiner Mangel, sondern der verderbte, also der verwundete Zustand der menschlichen Natur.¹¹⁶⁷

Nach den Darlegungen zum Wesen der Erbsünde kommt del Prado auf ihr Subjekt zu sprechen; dieses ist im eigentlichen Sinn die Seele, auch wenn sie nach der zeitlichen Ordnung zunächst im Fleisch, also dem unbeseelten Fötus, liegt und dann erst in die Seele gelangt, wenn diese sich bei ihrer Eingießung am Fleisch ansteckt.¹¹⁶⁸

In einem letzten Schritt erörtert del Prado schließlich den Schuld- und Strafcharakter der Erbsünde, wobei Schuld, wie er betont, immer eine Willensentscheidung voraussetzt: Während bei der persönlichen Sünde der Wille in der Person liegt, muss bei der Natursünde der Wille in der Natur liegen – und zwar im Prinzip der Natur, also in Adam. Die Erbsünde ist in uns Strafe und Schuld, da sie durch die Natur in der Person ist und somit alle Mängel mit sich bringt, insofern die Person schuldig ist. Diesen Schuldcharakter hat die Erbsünde allerdings nicht mit Blick auf den einzelnen Menschen als Person – hier ist sie lediglich Strafe –, sondern nur mit Blick auf Adam als ihren Ursprung.¹¹⁶⁹ Weil die Sünde nämlich durch den Willen Adams geschehen ist, ist sie mit Blick auf ihn schuldhaft, mit Blick auf die Natur aber natürlich.¹¹⁷⁰ Durch die Taufe bleibt die Sünde zwar ihrem Wesen nach zurück, jedoch wird die Schuld genommen. Die Taufe teilt nämlich, wie Cajetan erläutert, die heiligmachende Gnade mit, doch fehlt dem Menschen die Ur-

1163 Vgl. S.Th. III, q. 8, a. 5 ad 1 (ed. Leon. XI, 132f); vgl. hierzu auch In II Sent. d. 31, q. 1, a. 1 co. (ed. Mandonnet II, 805); vgl. hierzu auch Cajetan, Commentarium in S.Th. I-II, q. 83, a. 1 (ed. Leon. VII, 101).

1164 Vgl. del Prado, Divus Thomas et Bulla Dogmatica, 8–16.

1165 Vgl. De Malo q. 4, a. 2 co. (ed. Leon. XXIII, 110f).

1166 Gemeint ist der Mangel der natürlichen Kenntnisse (*vulnus ignorantiae*), der rechten Gesinnung zum Guten (*vulnus malitiae*), der Stärke (*vulnus infirmitatis*) und der rechten Ordnung über die Leidenschaften (*vulnus concupiscentiae*) (vgl. del Prado, Divus Thomas et Bulla Dogmatica, 17).

1167 Vgl. del Prado, Divus Thomas et Bulla Dogmatica, 17–20.

1168 Vgl. del Prado, Divus Thomas et Bulla Dogmatica, 20–23.

1169 Vgl. De Malo q. 4, a. 2 (ed. Leon. XXIII, 108–114).

1170 Vgl. S.c.G. IV, c. 52 (ed. Marietti, 344f, 3880–3884); vgl. hierzu auch die verworfene These des Bajus, Pius V., Bulle „Ex omnibus afflictionibus“, th. 47 (DH 1947).

gerechtigkeit, die Adam durch die Gnade erhalten hatte – an diesem Mangel haben die Menschen für sich aber keine Schuld.¹¹⁷¹ Während die Ansteckung, außer bei Adam, von der Natur auf die Person übergeht, wird die Heilung umgekehrt erst der Person und dann der Natur zuteil. Daher nimmt die Taufe nur die Schuld und die Strafe, also das die Person Betreffende, während das, was sich auf die Natur bezieht, wie die Sterblichkeit, erst bei der Auferstehung der Toten genommen wird.¹¹⁷² Und so lehrt das Konzil von Trient,¹¹⁷³ dass die Taufe alles nimmt, was echten Sündencharakter hat, die *concupiscentia* aber zurücklässt.¹¹⁷⁴

Caput III: De peccato primi parentis quoad eius universalitatem

Im dritten Kapitel behandelt del Prado die Allgemeinheit dieser Sünde, die ein zentrales Moment in der Frage nach der Heiligung Mariens darstellt und von Thomas mit der Würde Christi als Erlöser aller Menschen begründet wird: Wenn nämlich nicht alle die Erbsünde haben, bedürfen nicht alle der Erlösung, wodurch Christus nicht der Erlöser aller Menschen wäre¹¹⁷⁵ – die Wendungen *contrahere peccatum originale* und *indigere redemptione* sind, so del Prado, bei Thomas also austauschbar.¹¹⁷⁶

Diese Allgemeinheit bildet die Grundlage der persönlichen Erlösungsbedürftigkeit aller Menschen: Hierfür verweist del Prado zum einen auf die Lehre des Aquinaten, wonach die Erlösungsbedürftigkeit gegeben sei, wenn jemand entweder das *malum* oder zumindest das *debitum* habe.¹¹⁷⁷ Zum anderen verweist er auf Cajetan, der in Anspielung auf Röm 5,12 die Erbsünde mit dem Tod vergleicht:¹¹⁷⁸ Wie alle die Notwendigkeit zu sterben haben, so haben auch alle die Notwendigkeit, sich die Sünde zuzuziehen – dies bedeute aber nicht, dass jeder sich die Erbsünde auch tatsächlich zuzieht, wie auch nicht jeder zwingend tatsächlich stirbt, da eine gnadenhafte Bewahrung von der Erbsünde denkbar ist. Auch dann wäre aber die Erlösungsbedürftigkeit

1171 Vgl. Cajetan, Commentarium in S.Th. I-II, q. 81, a. 3, n. 3 (ed. Leon. VII, 91).

1172 Vgl. S.Th. III, q. 69, a. 3 ad 3 (ed. Leon. XII, 108).

1173 Vgl. Konzil von Trient, Dekret über die Ursünde, can. 5 (DH 1515).

1174 Vgl. del Prado, Divus Thomas et Bulla Dogmatica, 24–30.

1175 Vgl. In II Sent. d. 31, q. 1, a. 2 s.c. 2 (ed. Mandonnet II, 808), ebenso De Malo q. 4, a. 6 co. (ed. Leon. XXIII, 120) und S.Th. I-II, q. 81, a. 3 co. (ed. Leon. VII, 90).

1176 Vgl. del Prado, Divus Thomas et Bulla Dogmatica, 31–38.

1177 Vgl. In IV Sent. d. 43, q. 1, a. 4, qc. 1 ad 3 (ed. Parma VII/2, 1067). Wörtlich heißt es dort: „Liberari autem a malo, vel a debito absolvi non potest nisi qui debitum incurrit, vel in malum dejectus fuit; et ita non possent omnes fructum dominicae redemptionis in seipsis percipere, nisi omnes debitores nascerentur, et malo subjecti; unde dimissio debitorum et liberatio a malo non potest intelligi, quod aliquis sine debito vel immunis a malo nascatur“ (ebd.).

1178 Ein solcher Vergleich findet sich bereits bei Thomas, vgl. bspw. In II Sent. d. 28, q. 1, a. 2 ad 5 (ed. Mandonnet II, 724).

gegeben, die voraussetzt, dass jeder *obnoxius peccato originali* ist, also zumindest das *debitum* zur Sünde, nicht aber unbedingt die Sünde auch *actu* hat. Während die Möglichkeit dessen feststeht, sei es aber, so Cajetan weiter, nicht notwendigerweise zu glauben, dass ein solches Privileg wirklich gewährt wurde, dass also jemand ausschließlich das *debitum* zur Erbsünde, nicht aber die Sünde auch tatsächlich hatte¹¹⁷⁹ – seit dem Dogma Pius' IX., so ergänzt del Prado, ist dies aber zu glauben. Nach kirchlicher Lehre sind also außer Christus alle Menschen *obnoxii peccato originali*, haben also zumindest das *debitum* zur Erbsünde und bedürfen so der persönlichen Erlösung.¹¹⁸⁰

Dies bringe Thomas mit verschiedenen Wendungen zum Ausdruck, deren Identität del Prado im Folgenden nachweist, zunächst der Begriffe *in Adam peccare* und *originale peccatum ex Adam contrahere*: In Adam haben nämlich alle gesündigt (vgl. Röm 5,19), da alle *virtualiter* in ihm als dem Ursprung der Menschheit waren und mit ihm eine Natur bilden, die durch die Sünde verdorben wurde, wodurch alle die Sünde haben.¹¹⁸¹ Damit identisch ist die Wendung *in peccato originali conceptum fuisse*, da die Erbsünde von Adam an alle Menschen ebenso weitergegeben wird wie die aktuelle Sünde an die Glieder des Leibes.¹¹⁸² Dem entspricht das *maculam originalis culpae incurrere*, da die Seele wegen der Sünde Adams der Gnade beraubt ist; ebendieses Fehlen der Gnade ist der Makel.¹¹⁸³ Diese Wendungen sind also wechselseitig austauschbar und bezeichnen alle den Mangel der heiligmachenden Gnade; zur Erlösungsbedürftigkeit ist aber nicht die tatsächliche Sünde notwendig, vielmehr genügt bereits das *debitum*.¹¹⁸⁴

Caput IV: Quomodo originale peccatum divinitus tollatur atque per auxilium gratiae infectio naturae seu fomes peccati possit quoque ex toto tolli

Im vierten Kapitel erörtert del Prado zuerst den Schuld- und Strafcharakter der Erbsünde, und zwar anhand eines Gedankenspiels des Aquinaten, der zwei Kinder vergleicht, die beide frei von persönlicher Sünde sind, wovon eines aber als Nachkomme Adams die Erbsünde hat, während das andere in der reinen Natur geschaffen wurde.¹¹⁸⁵ Beiden fehlen Gnade und Ugerech-

1179 Vgl. Cajetan, Commentarium in S.Th. I-II, q. 81, a. 3, n. 1f (ed. Leon. VII, 91).

1180 Vgl. del Prado, Divus Thomas et Bulla Dogmatica, 38–41.

1181 Vgl. S.c.G. IV, c. 52 (ed. Marietti, 345, 3881) sowie Super Rom., c. 5, lect. 3 (ed. Marietti, 76, 418f).

1182 Vgl. In Ps. 50,3 (ed. Vivès XVIII, 545, 3), S.Th. I-II, q. 81, a. 3 co. (ed. Leon. VII, 90) sowie De Malo q. 4, a. 6 co. (ed. Leon. XXIII, 120).

1183 Vgl. De pot. q. 3, a. 6 ad 23 (ed. Marietti, 19) sowie S.Th. I-II, q. 86, a. 1 co. (ed. Leon. VII, 118).

1184 Vgl. del Prado, Divus Thomas et Bulla Dogmatica, 41–46.

1185 Vgl. In II Sent. d. 31, q. 1, a. 2 ad 3 (ed. Mandonnet II, 810).

tigkeit,¹¹⁸⁶ beide haben die Neigung zum Bösen, beide sind den leiblichen Strafen des irdischen Lebens, also Leidensfähigkeit und Sterblichkeit, ausgeliefert und schließlich sind beide nach dem Tod der Schau Gottes beraubt. Allerdings hat das Kind in der reinen Natur diesen Mangel von sich aus, während der Grund in dem von Adam stammenden Kind die Erbsünde ist. Da aber der willentliche Akt Adams zugrunde liegt, hat der Mangel nur in diesem Kind einen Schuldcharakter. Ebenso sind beim Nachkommen Adams die Seelenkräfte verletzt – es handelt sich um die vier Wunden der Natur –, während es sich im andern Kind um einen rein natürlichen Mangel ohne Schuld- oder Strafcharakter handelt. Wegen der Herkunft aus der Sünde heißt die Neigung zum Bösen im Nachkommen Adams *fomes peccati*, nicht aber im anderen Kind, da der Zusammenhang mit der Sünde fehlt. Aufgrund der Abstammung von Adam zieht sich dessen Nachkomme die Sünde, den Makel und die Strafe zu, nicht aber das andere Kind, da kein Bezug auf eine willentlich begangene Sünde besteht. Beide sind leidensfähig und sterblich; während dies im Nachkommen Adams jedoch nur mit Blick auf den Stammvater Schuld, mit Blick auf seine Person aber Strafe ist, ist dies im anderen Kind rein natürlich. Ebenso ist der fehlende Zugang zur seligen Schau im Nachkommen Adams Strafe, im anderen Kind fehlt er dagegen einfach.¹¹⁸⁷ Für die Schau Gottes gilt es dabei wie für die Ungerechtigkeit und die Gnade zu differenzieren: Während das Kind im Naturstand dazu von sich aus keinen Zugang hatte (*non debet habere*), hätte der Nachkomme Adams den Zugang gehabt, hat ihn aber verloren (*debet non habere*). Und so kommt es, dass dieser der Erlösung bedarf, während das Kind im Naturstand die Erbsünde nicht hat und somit nicht erlöst werden muss, wohl aber der Gnade bedarf, um zur seligen Schau zu gelangen.¹¹⁸⁸ Inwiefern ist also die fehlende Ungerechtigkeit in den Nachkommen Adams Schuld und Strafe? Zur Schuld erklärt del Prado, dass der Mangel der Ungerechtigkeit Sünde der ganzen menschlichen Natur ist, da Adam sie als Stammvater durch seine Willensentscheidung verloren hat – zentral ist also die Vorstellung von Adam als Stammvater, der in sich die gesamte Menschheit trägt. Wie aber nicht der Wille der Hand nötig ist, um die Schuldhaftigkeit einer von ihr verübten Tat zu sichern, muss auch hier nicht jeder Mensch einen Willensakt gesetzt haben – es genügt die willentliche Tat Adams.¹¹⁸⁹ Hinsichtlich der Strafe erklärt er wiederum, dass die Ungerechtigkeit, die dem ersten Menschen erst gegeben, dann aber entzogen wurde, auch den Nachkommen fehlt; diese Strafe für eine Tat des Stammvaters sei aber,

1186 Vgl. S.Th. I-II, q. 85, a. 3 co. (ed. Leon. VII, 112f).

1187 Vgl. De Malo q. 5, a. 1 ad 15 (ed. Leon. XXIII, 133); vgl. hierzu auch De Malo q. 4, a. 1 ad 14 (ed. Leon. XXIII, 107).

1188 Vgl. In II Sent. d. 31, q. 1, a 2 ad 3 (ed. Mandonnet II, 810).

1189 Vgl. Comp. I, 196 (ed. Leon. XLII, 156f).

so Thomas,¹¹⁹⁰ nicht ungerecht, wie auch die Kinder eines Soldaten, der ein Erbland durch seine Schuld verlor, zu Recht dieses Landes beraubt seien.¹¹⁹¹

Im zweiten Abschnitt erörtert del Prado die Tilgung der Erbsünde durch die Taufe. Hierzu legt er zunächst die Reihenfolge bei der Befleckung mit der Sünde dar:¹¹⁹² Aus der Fortpflanzung entsteht im Nachkommen eine Neigung zum Bösen, der *fomes* oder die *concupiscentia*, da der Samen zwar nicht *actu*, wohl aber *virtute* die Erbsünde enthält. Diese ist zwar primär Natursünde, steckt als solche bei der Beseelung aber die Person an, die so der Gnade unwürdig wird; somit kommt ihr als Person das *debitum* zu, die Gnade beziehungsweise die Urgerechtigkeit nicht zu haben, woraus der Makel in der Seele resultiert. Damit ist im Menschen die Erbsünde vorhanden: Mit dem Gnadenmangel liegt der *reatus* vor, der *fomes* folgt aus der Unordnung durch die fehlende Urgerechtigkeit. Die Erbsünde gelangt also in die Seele, indem diese dem Leib eingegossen wird; auch wenn die Ursache für die Erbsünde als Gnadenmangel in der Seele die Konstituierung der Person ist, liegt die Ursache für Schuld und Strafe hierfür nur in der willentlichen Sünde Adams.¹¹⁹³ In einem zweiten Schritt erörtert del Prado, was zur Erbsünde gehört – nämlich alles, was in der Urgerechtigkeit enthalten wäre, deren Mangel sie ist:¹¹⁹⁴ Demnach fußt die Erbsünde in der Zeugung, aus der die verderbte Natur resultiert; durch die Ansteckung der Seele bei der Konstituierung der Person wird diese der Gnade unwürdig, woraus ihr Mangel und damit der Makel sowie die fehlende Ordnung der Seelenkräfte folgen. Und schließlich umfasst die Erbsünde auch Strafen, nämlich für die Person den Mangel der Schau Gottes, für die Natur den *fomes* sowie die Leidensfähigkeit und den Tod. Da die Taufgnade sich wie jede Gnade an die Person richtet, kann sie aber nur nehmen, was von der Natur in die Person gelangt ist, also den Gnadenmangel, die Schuld, den Makel und so auch die Strafe. Zudem erfolgt die Wiederherstellung der Unterordnung des Geistes unter Gott sowie des Willens, während der *fomes* wegen seiner Verbindung zum Fleisch nur geschwächt, aber nicht genommen wird; die Strafen der Natur bleiben dagegen zurück.¹¹⁹⁵

Wie erfolgt diese gnadenhafte Wegnahme? Del Prado hält fest, dass alle Nachkommen Adams durch die Gnade vor der Strafe der Erbsünde bewahrt

1190 Vgl. Comp. I, 195 (ed. Leon. XLII, 156).

1191 Vgl. del Prado, Divus Thomas et Bulla Dogmatica, 47–52.

1192 Vgl. In II Sent. d. 32, q. 1, a. 1 co. (ed. Mandonnet II, 824f) sowie In II Sent. d. 32, q. 1, a. 2 co. (ed. Mandonnet II, 828) und S.Th. III, q. 69, a. 3 co. (ed. Leon. XII, 290).

1193 Vgl. De Malo q. 4, a. 6 ad 12 (ed. Leon. XXIII, 122).

1194 Vgl. hierzu Cajetan, Commentarium in S.Th. I-II, q. 82, a. 3, n. 3–5 (ed. Leon. VII, 97f).

1195 Vgl. del Prado, Divus Thomas et Bulla Dogmatica, 53–59.

werden können,¹¹⁹⁶ da Gott alles, was sich auf die Person bezieht, nachlassen kann – auch die in der Person liegende Strafe, sodass jemand zwar die Schuldigkeit hat, die Gnade nicht zu haben, die Gnade aber dennoch tatsächlich hat. Auch wenn so alle Menschen der Erbsünde verfallen sind, könnte jemand als Person der Folgen entbehren, also die Erbsünde nicht *actu* haben, damit nicht *actu* der Gnade entbehren, so nicht *actu* den Makel und auch nicht den *reatus* haben und schließlich nicht tatsächlich leiden und sterben. Ebenso könnten alle Nachkommen Adams vor der Notwendigkeit, sich die Erbsünde persönlich zuzuziehen, zwar bewahrt werden, was jedoch einer Erneuerung der Natur entspräche¹¹⁹⁷ und daher abzulehnen sei,¹¹⁹⁸ da sie dann nicht als Person der Erlösung bedurft hätten.¹¹⁹⁹

Caput V: Cum D. Thomas tradit, quod Beata Virgo fuit concepta cum originali peccato, loquitur de conceptione quae animae infusionem praecedit

Nach dieser eingehenden hamartiologischen Grundlegung kommt del Prado zur mariologischen Anwendung, ausgehend von der Frage nach der Feier ihrer Empfängnis.¹²⁰⁰ Thomas verwendet dabei, so konstatiert del Prado, die Wendungen *esse conceptum in peccato originali* und *peccatum originale ex Adam contrahere* synonym, da er mit denselben Argumenten nachweist, dass Maria in der Erbsünde empfangen wurde und dass sich alle Menschen aus Adam die Erbsünde zuziehen; zuerst, dass sie fleischlich gezeugt wurde, sodann, dass nur Christus frei von der Erbsünde war und schließlich, dass sie sonst nicht der Erlösung bedurft hätte. Ebenso verweist er auf den Unterschied zwischen der Empfängnis Mariens und der Empfängnis Christi: Während dieser die Erbsünde in keiner Weise hatte,¹²⁰¹ zog sich Maria bei ihrer Empfängnis die Erbsünde zu,¹²⁰² womit aber die leibliche Empfängnis gemeint ist, da Thomas¹²⁰³ bei der Ablehnung des Festes von der *conceptio activa* spreche.¹²⁰⁴

Dass del Prado sich nicht scheute, seine Lesart auch gegen die großen Thomisten seines Ordens zu verteidigen, zeigt die anschließende Auseinan-

1196 Vgl. De Malo q. 4, a. 2 ad III/4 (ed. Leon. XXIII, 113f) sowie De Malo q. 4, a. 6 ad 2 (ed. Leon. XXIII, 121), S.Th. I-II, q. 81, a. 3 ad 1 (ed. Leon. VII, 90) und S.c.G. IV, c. 52 (ed. Marietti, 344, 3880).

1197 Vgl. In II Sent. d. 31, q. 1, a. 2 ad 5 (ed. Mandonnet II, 811).

1198 Vgl. In III Sent. d. 3, q. 1, a. 1, qc. 1 co. (ed. Moos III, 98, 23).

1199 Vgl. del Prado, Divus Thomas et Bulla Dogmatica, 60–64.

1200 Vgl. Quodl. VI, q. 5, a. 1 co. (ed. Leon. XXV/2, 302).

1201 Vgl. S.Th. III, q. 27, a. 2 ad 2 (ed. Leon. XI, 290).

1202 Vgl. S.Th. III, q. 27, a. 2 ad 4 (ed. Leon. XI, 290) sowie S.Th. III, q. 14, a. 3 ad 1 (ed. Leon. XI, 182) und S.Th. III, q. 31, a. 7 s.c. (ed. Leon. XI, 330).

1203 Vgl. Quodl. VI, q. 5, a. 1 co. (ed. Leon. XXV/2, 302).

1204 Vgl. del Prado, Divus Thomas et Bulla Dogmatica, 65–70.

dersetzung mit Capreolus, dem *princeps thomistarum*, dessen makulistisches Verständnis des Aquinaten¹²⁰⁵ del Prado ablehnt und ihm seinen Ansatz entgegenhält.¹²⁰⁶

Caput VI: D. Thomas reicit sanctificationem B. Virginis ante animationem tamquam quid disconveniens atque impossibile cum redemptione et salute quae est per Christum

Im sechsten und siebten Kapitel behandelt del Prado mit Thomas den Zeitpunkt der ersten Heiligung, indem er erst die Heiligung *ante animationem* zurückweist, um anschließend jene *post animationem* zu diskutieren. Hierzu erörtert er zunächst die generellen Möglichkeiten einer Heiligung *ante animationem* – die Heiligung *in parentibus*, die des Fötus *ante animationem* und schließlich die der Seele zeitlich bei, logisch aber vor ihrer Eingießung¹²⁰⁷ –, um sie anschließend abzulehnen: Die Heiligung in den Vorfahren käme einer Heiligung der ganzen Natur gleich,¹²⁰⁸ während in den anderen beiden Fällen die Seele einem reinen Leib eingegossen würde, womit Maria als Person nicht der Erlösung bedurft hätte.¹²⁰⁹ Zudem könne sie, so Thomas,¹²¹⁰ ohne die Seele weder die Gnade aufnehmen noch überhaupt als Person schuldig werden.¹²¹¹

Damit sind aber die Wendungen *esse sanctificatum ante animationem* und *non indigere redemptione et salute* identisch, ebenso *nunquam incurrere maculam originalis culpae*, da Thomas explizit lehrt, dass sie den Sündenmakel nicht gehabt und der Erlösung nicht bedurft hätte, wenn sie vor der Beseelung geheiligt worden wäre,¹²¹² womit auch die Phrasen *esse sanctificatum ante animationem*, *nunquam incurrere maculam originalis culpae* und *non indigere redemptione et salute* konvertibel sind, wie aus der Antwort des Aquinaten zum Einwand, wonach Maria völlig frei von der Erbsünde gewesen sein müsste, um die höchste Reinheit nach Christus zu haben, hervorgeht:¹²¹³ Wenn ihre Seele nie in Kontakt zur Erbsünde gewesen wäre – „*nunquam (...) fuisset contagio originalis peccati inquinata*“¹²¹⁴ –, hätte sie nicht der Erlösung bedurft; vielmehr

1205 Vgl. Joh. Capr., Def. Theol. In III Sent. d. 3, q. 1, a. 1 (ed. Paban/Pègues V, 29).

1206 Vgl. del Prado, Divus Thomas et Bulla Dogmatica, 70–72.

1207 Vgl. bspw. In III Sent. d. 3, q. 1, a. 1, qc. 1 co. (ed. Moos III, 98, 23) sowie In III Sent. d. 3, q. 1, a. 1, qc. 2 co. (ed. Moos III, 99, 27).

1208 Vgl. In III Sent. d. 3, q. 1, a. 1, qc. 1 co. (ed. Moos III, 98, 23) sowie In III Sent. d. 3, q. 1, a. 1, qc. 1 ad 1 (ed. Moos III, 99, 24); ebenso S.Th. III, q. 27, a. 2 ad 4 (ed. Leon. XI, 290).

1209 Vgl. In III Sent. d. 3, q. 1, a. 1, qc. 2 co. (ed. Moos III, 99, 27).

1210 Vgl. S.Th. III, q. 27, a. 2 co. (ed. Leon. XI, 290) sowie In III Sent. d. 3, q. 1, a. 1, qc. 1 co. (ed. Moos III, 98, 23) und In IV Sent. d. 43, q. 1, a. 4, qc. 1 ad 3 (ed. Parma VII/2, 1067).

1211 Vgl. del Prado, Divus Thomas et Bulla Dogmatica, 73–80.

1212 Vgl. S.Th. III, q. 27, a. 2 co. (ed. Leon. XI, 290).

1213 Vgl. S.Th. III, q. 27, a. 2 arg. 2 (ed. Leon. XI, 289f).

1214 S.Th. III, q. 27, a. 2 ad 2 (ed. Leon. XI, 290).

musste sie die Erbsünde in gewisser Weise haben, während Christus völlig frei davon war.¹²¹⁵ Hieraus folgt für del Prado zweierlei: Zum einen die Identität der Wendung *nunquam esse inquinatum contagio originalis peccati* mit den oben genannten Phrasen, zum anderen zeigt sich die Differenz zwischen Christus und Maria: Während er kraft seiner Empfängnis heilig war, zog sie sich die Erbsünde in gewisser Weise zu, sodass sie der Erlösung bedurfte.¹²¹⁶

Caput VII: De sanctificatione Matris Christi post eiusdem animationem

Der daraus gefolgerten Heiligung *post animationem* wendet sich del Prado im siebten Kapitel zu, um die Doppeldeutigkeit der Präposition *post* – nämlich zeitlich oder nur logisch – zu konstatieren. Warum hat Thomas das *post* aber nicht spezifiziert? Zum einen, so del Prado, fehlten die Autoritätsargumente in Schrift und Tradition, weshalb er stets die mangelnde Bekanntheit des Zeitpunktes unterstrich;¹²¹⁷ zum anderen war es für Thomas nicht nötig, dies näher festzulegen, da noch kein kirchliches Urteil vorlag. Ihm sei es also nur darum gegangen, die Heiligung *ante animationem* abzulehnen, weshalb Thomas nie die Frage gestellt habe, ob sich Maria die Erbsünde zugezogen habe oder ob sie vor dem Makel bewahrt blieb.¹²¹⁸ Aber auch wenn Thomas das *post* nicht explizit erklärt, führen seine Grundsätze für del Prado dennoch zu einer rein logischen Lesart und somit zur Harmonie mit dem Dogma.¹²¹⁹

Da zur Sicherstellung der Erlösungsbedürftigkeit nämlich das *debitum* reicht, genügt das logische *post*, wie aus den beiden Argumenten hervorgeht, mit denen Thomas die Heiligung *ante animationem* abgelehnt hatte:¹²²⁰ Im ersten Argument hatte er diese verneint, da die Seele als Subjekt der Gnade noch nicht vorlag – da dies ab der Beseelung aber der Fall ist, genügt das rein logische *post*; zum zweiten Argument, wonach erst mit der Beseelung eine persönliche Schuld vorliegen kann, erläutert del Prado, dass Maria bei einem zeitlichen *post* die Erbsünde *actu* gehabt hätte, bei einem bloß logischen *post* aber nur das *debitum*, da sich Gnade und Schuld ausschließen, nicht aber Gnade und *debitum*. Durch die Beseelung liegt also etwas vor, wodurch der Gnadenmangel geschuldet wird, in dem die Unterwerfung unter die Erbsünde besteht. Mit dem tatsächlichen Gnadenmangel liegt der Sünden-

1215 Vgl. S.Th. III, q. 27, a. 2 ad 2 (ed. Leon. XI, 290).

1216 Vgl. del Prado, Divus Thomas et Bulla Dogmatica, 80–84.

1217 Vgl. bspw. S.Th. III, q. 27, a. 2 ad 3 (ed. Leon. XI, 290), In III Sent. d. 3, q. 1, a. 1, qc. 1 co. (ed. Moos III, 98, 23) oder Quodl. VI, q. 5, a. 1 co. (ed. Leon. XXV/2, 302).

1218 Vgl. hierzu auch Johannes a S. Thoma, Tract. de appr. et auct. doctr. D. Thomae disp. 2, a. 2, n. 7 (ed. Solesmes I, 268) sowie ders., Tract. de appr. et auct. doctr. D. Thomae disp. 2, a. 2, n. 16 (ed. Solesmes I, 272).

1219 Vgl. del Prado, Divus Thomas et Bulla Dogmatica, 100–104.

1220 Vgl. S.Th. III, q. 27, a. 2 ad 2 (ed. Leon. XI, 290).

makel vor, nicht aber, wenn die Gnade durch ein Privileg erteilt wird – die Erlösungsbedürftigkeit ist allerdings dennoch gegeben. Daneben folgt seine Lesart aus der Lehre des Aquinaten, wonach Maria die höchste Heiligkeit nach Christus hatte,¹²²¹ was dadurch gegeben ist, dass Christus die Erbsünde weder *actu* noch als *debitum* hatte, während Maria sie zwar nicht *actu*, wohl aber als *debitum* hatte – und genau dies ist bei einem rein logischen *post* der Fall. Zudem verweist del Prado auf Thomas: Wenn dieser die hohe Reinheit Mariens hervorkehrt, trotzdem aber vehement aus der Ablehnung des *ante* auf das *post animationem* schließt, fordert dies geradezu die logische Lesart, da er ihr so eine höhere Heiligkeit zuspricht, was auch jene Stellen¹²²² nahelegen, in denen Thomas die besondere Heiligung Mariens unterstreicht.¹²²³

Caput VIII: Duplex via theologica per quam perveniri potest ad stabiliendam praeservationem B. Virginis a peccato originali, et duplex exinde sensus quo huiusmodi praeservatio potest intelligi

In den folgenden Kapiteln präsentiert del Prado zwei generell denkbare Konzepte zur Bewahrung Mariens vor der Erbsünde, deren Differenz in der Frage nach dem Zeitpunkt der Erwählung Mariens liegt: Während beide darin übereinkommen, dass Maria von Beginn an erwählt war, den Sohn Gottes zu empfangen, liegt der Unterschied im Verhältnis ihrer Erwählung zur Vorhersehung des Sündenfalles. Nach der unbedingten Prädestination geht die Festlegung der Menschwerdung, und damit auch der Rolle Mariens, der Vorhersehung des Sündenfalles voraus; nach der anderen Meinung, also der bedingten Prädestination, setzte Gott die Inkarnation mit der Mutterschaft Mariens nach der Vorhersehung der Sünde Adams als deren Heilmittel fest, sodass Jesus ohne die Sünde gar nicht Mensch geworden wäre. Hieraus ergeben sich zwei Wege: Nach dem Weg, der die Vorherbestimmung der Inkarnation voranstellt, steht die Erwählung Jesu, zusammen mit der Mariens als seiner Mutter, an erster Stelle. Die Prädestination der Menschwerdung sowie der Erlösten, deren Haupt Christus so bildet, geht der Vorhersehung der Sünde Adams und damit auch der Passion voraus. So gibt es zweierlei Verdienste Christi, nämlich allgemeine, etwa aus seiner Liebe zum Vater, durch die die Erwählten noch vor

1221 Vgl. S.Th. III, q. 27, a. 2 ad 2 (ed. Leon. XI, 290) sowie In III Sent. d. 3, q. 1, a. 1, qc. 2 ad 3 (ed. Moos III, 100, 30).

1222 So lehrt Thomas etwa, dass in Christus und Maria keinerlei Makel (vgl. In Ps. 14,2 (ed. Vivès XVIII, 294, 2)) und keine Sünde war (vgl. In III Sent. d. 3, q. 1, a. 2, qc. 2 s.c. 2 (ed. Moos III, 103, 40)), des Weiteren, dass sie die Gnadenfülle hatte und ohne Sünde war (vgl. Expos. super Or. dom. 5 (ed. Marietti, 230, 1082)) sowie dass sie weder die Erbsünde, noch eine lässliche oder eine Todsünde hatte (vgl. Expos. super Salut. Angel. (ed. Rossi 32); del Prado zitiert aus der Edition von Vivès, die die Passage ebenfalls führt, verweist in den Fußnoten aber auf die unsichere Überlieferung dieser Stelle).

1223 Vgl. del Prado, Divus Thomas et Bulla Dogmatica, 104–113.

der Prädestination der Passion vorherbestimmt wurden, und jene aus Kreuz und Erlösung. Damit ist die Vorherbestimmung der Erwählten aber unabhängig vom Leiden Christi. Nach der Vorhersehung des Sündenfalls bestimmte Gott dann die bereits festgesetzte Menschwerdung zum Mittel der Erlösung von der Sünde – die Vorherbestimmung Mariens als Gottesmutter geht so der Prädestination von Sünde und Erlösung voraus. Nach dem anderen Weg wurde die Menschwerdung – damit aber auch die Rolle Mariens – von Gott dagegen erst nach der Vorhersehung des Sündenfalls zur Erlösung der Menschen festgeschrieben, wodurch diese vorherbestimmt wurden. Die Auswahl der Erlösten erfolgte also aufgrund der Verdienste seines Leidens, und zwar dezidiert nach der Vorhersehung der Sünde Adams. Für Maria bedeutet dies: Nach dem Weg der unbedingten Prädestination steht sie in der Ordnung der Gnade nicht in einer Reihe mit Adam, sondern bleibt frei von der Erbsünde. Nach dem Weg der bedingten Prädestination dagegen ist sie Adam unterworfen und zieht sich so die Erbsünde zu; ihre Erwählung als Mutter Gottes erfolgte erst nach Vorhersehung des Sündenfalls, allerdings vor der Erwählung der anderen Menschen. Während Maria im ersten Fall frei von jeder Sünde ist, ist sie im andern Fall der Sünde unterstellt und von Christus erlöst.¹²²⁴

Dies verbindet del Prado mit der Doppeldeutigkeit der Bewahrung vor der Erbsünde, wie sie Cajetan erläutert, nämlich entweder von allem, was zur Sünde gehört, oder nur vom Makel: Während im ersten Fall das Fleisch Mariens unbefleckt gewesen wäre, sodass sie nicht einmal das *debitum* gehabt hätte, wäre sie im zweiten Fall nur vom Sündenmakel frei gewesen, nicht aber vom *debitum*, dem *fomes* oder den irdischen Strafen.¹²²⁵ Während Cajetan die erste Sichtweise zurückweist, da Maria so der Erlösungsordnung entrissen gewesen wäre, hält er die zweite Lehre für kompatibel mit dem Glauben.¹²²⁶ Dem schließt sich del Prado an: Nach der zweiten Sichtweise ist durch das persönliche *debitum* die Erlösungsbedürftigkeit gegeben; die erste Position würde dagegen zum gleichen Ergebnis führen wie eine Reinigung *ante animationem*, da sie in beiden Fällen nicht unter der Sünde Adams stünde und so nicht erlösungsbedürftig wäre.¹²²⁷

Caput IX: Via Scoti

Im neunten Kapitel betrachtet del Prado die Lehre des Scotus, der in dieser Frage drei Optionen für möglich hält, nämlich dass Maria nie in der Erbsünde war, dass sie genau einen Augenblick die Erbsünde hatte und schließlich

¹²²⁴ Vgl. del Prado, *Divus Thomas et Bulla Dogmatica*, 114–117.

¹²²⁵ Vgl. Cajetan, *De Conceptione Beatae Virginis*, c. 2 (*Opuscula omnia*, 138).

¹²²⁶ Vgl. Cajetan, *De Conceptione Beatae Virginis*, c. 3 (*Opuscula omnia*, 138f).

¹²²⁷ Vgl. del Prado, *Divus Thomas et Bulla Dogmatica*, 118–124.

dass sie erst nach einer gewissen Zeit davon gereinigt wurde – welche davon realisiert wurde, sei nicht gewiss, doch sollte Maria, wenn nichts entgegenstehe, das Höchste zugesprochen werden.¹²²⁸ Anschließend bringt er mehrere Beweise hierfür,¹²²⁹ zuerst aus der Größe des Erlösers: Für Christus als höchsten Erlöser gezieme sich die höchste Form der Erlösung, was er seiner Mutter nicht verwehrt haben könne. Sodann folge es aus ihrer Unschuld: Da viele Menschen Christus etwas für seine Gnade schulden – warum sollte ihm niemand etwas für die völlige Reinheit schulden, wo auch die Engel frei von Sünde sind? Und schließlich argumentiert Scotus aus der Befreiung von der Ursache der Erbsünde: Maria habe bereits bei der Empfängnis die Gnade erhalten, sodass sich ihre Seele nicht am Fleisch ansteckte. Damit war sie frei vom *debitum*, weil die Gnade als Ausgleich wirkte. Sie hätte sich also die Erbsünde zugezogen, jedoch kam die Gnade zuvor. So brauchte sie keinen Erlöser von der Erbsünde, sondern nur einen Mittler, um sich die Sünde gar nicht erst zuzuziehen. Zwar war ihr Fleisch befleckt, aber die Gnade konnte wie bei Getauften in der Seele sein.¹²³⁰

Hieran schließt del Prado einige Gedanken an: Zunächst bemängelt er unter den aufgezählten Optionen das Fehlen der Möglichkeit, dass sie logisch *post animationem* gereinigt wurde und so von der tatsächlichen Erbsünde, nicht aber vom *debitum* frei war – und dies war, so ergänzt del Prado mit Blick auf das Dogma, der Fall. Zudem hinterfragt er die zweite Option, da die Seele nicht im selben Augenblick angesteckt und befreit sein könne. Und schließlich zeigten die Argumente bestenfalls, dass sie der Erlösungsordnung enthoben, also frei vom *debitum* war: Im ersten Argument fehle die Differenzierung zwischen Erlöser und Mittler; bei einer umfänglichen Befreiung von der Erbsünde wäre Christus für Maria nämlich nicht Erlöser, sondern nur Mittler, wie etwa für die Engel. Ebenso vermisst er die Unterscheidung zwischen Strafe auf der einen und Schuld auf der anderen Seite; zwar könne beides von Christus genommen werden, das *debitum* musste aber bleiben, da er sonst nur ihr Mittler gewesen wäre. Im zweiten Argument kritisiert del Prado das analoge Verständnis von Unschuld, die Maria und den Engeln zwar zugesprochen werden könne – Maria bedurfte aber dennoch der Erlösung. Zum dritten Beweis bemerkt del Prado, dass Gott zwar die Ansteckung der Seele bei der Eingießung hätte verhindern können, sodass sie diese im selben Augenblick erst geheiligt und dann eingegossen wird, doch entspräche dies einer Heiligung *ante animationem*, durch die sie nicht der Erlösung bedurft hätte.¹²³¹

1228 Vgl. Duns Scotus, Ord. III, d. 3, q. 1 I B (ed. Vat. IX, 179–181, 28–34).

1229 Die Argumente finden sich in der kritischen Ausgabe im Abschnitt Duns Scotus, Ord. III, d. 3, q. 1 I A 2 (ed. Vat. IX, 174–179, 17–27).

1230 Vgl. del Prado, Divus Thomas et Bulla Dogmatica, 125–128.

1231 Vgl. del Prado, Divus Thomas et Bulla Dogmatica, 128–131.

Im dritten und letzten Abschnitt vergleicht del Prado die Argumentation des Scotus mit der Lehre des Aquinaten, wobei er den zentralen Unterschied im Argument aus der Erhabenheit des Erlösers sieht: Scotus verkehre nämlich das Argument des Aquinaten in sein Gegenteil, indem er folgere, dass Maria, wenn sie sich die Sünde zugezogen hätte, der Erlösung bedürft hätte, was aber durch die Gnade verhindert wurde, sodass sie sich durch die zuvorkommende Mittler-schaft Christi die Erbsünde nicht zuzog, während alle anderen durch dessen Erlöserschaft von der zugezogenen Erbsünde befreit werden – und darin bestehe ihre besondere Erlösung. Dies streite Thomas aber gar nicht ab, sondern verorte ihre Heiligung deshalb *post animationem* – und zwar auch noch nach dem Einwand des Scotus, der Thomas, so del Prado, letztlich offenbar nicht verstanden habe. Hieraus folgen weitere Unterschiede: Während Thomas jede Heiligung *ante animationem* als inkompatibel mit der Erlösung zurückweise, sehe Scotus hier keinen Widerspruch, sondern erachte dies als besonders passend. Thomas dagegen poche auf die Heiligung *post animationem*, was für Scotus keine Bedeutung zu haben scheint – ähnliches gilt für die Frage nach dem *debitum*: Während dieses für Thomas die Erlösungsbedürftigkeit sichere, betone Scotus nur, dass Maria sich die Erbsünde zugezogen hätte, wenn sie nicht die Gnade erhalten hätte. Daher dürfe nach Thomas die Heiligung erst *post animationem* erfolgen, und sei es auch nur logisch danach; nach Scotus dagegen liege kein *debitum* vor, wenn bei der Beseelung die Gnade mitgeteilt wird, da diese die fehlende Ungerechtigkeit ausgleiche. Thomas lehre also die Empfängnis Mariens in der Erbsünde,¹²³² Scotus dagegen betone, dass sie vor der Beseelung geheiligt wurde, da für ihn Fortpflanzung und Weitergabe der Erbsünde nicht notwendig miteinander einhergehen. Da Scotus den gleichen *conceptio*-Begriff wie Thomas verwendet, folge aus seiner Rede von der Freiheit von der Erbsünde, dass sie nicht einmal das *debitum* hatte. Dies folge bei Scotus aber nicht aus den Verdiensten am Kreuz, sondern aus der unbedingten Prädestination – damit ist Christus aber nicht Erlöser, sondern nur Mittler seiner Mutter.¹²³³

Caput X: Via Scoti, quae est via Raymundi Lulli, et Galatini, et Ambrosii Catharini, et aliorum plurium, logica deductione perducit usque ad Immaculatam Conceptionem ante mortem Filii Dei praevisam

Auch wenn Scotus nicht als erster die Lehre der unbedingten Prädestination vertrat, hat er sie doch besonders geprägt, weshalb del Prado diesen Ansatz als *via Scoti* bezeichnet. Im Kern findet sie sich etwa¹²³⁴ auch bei Scotus'

1232 Vgl. bspw. S.Th. III, q. 14, a. 3 ad 1 (ed. Leon. XI, 182).

1233 Vgl. del Prado, *Divus Thomas et Bulla Dogmatica*, 132–136.

1234 Neben den drei zentralen Autoren (vgl. die Nennung in der Überschrift bei del Prado, *Divus Thomas et Bulla Dogmatica*, 137) nimmt er in diesem Abschnitt noch etwas ausführlicher Bezug auf Nikolaus von Kues und Johannes von Segovia, zudem auf Martin de

Zeitgenossen Raymundus Lullus (1232/33–1315/16)¹²³⁵, bei Petrus Galatinus (1460–1540)¹²³⁶, beide wie dieser Franziskaner, oder dem Dominikaner Ambrosius Catharinus¹²³⁷. So führe dieser Weg – er beruft sich nun auf Autoren aus der franziskanischen Tradition¹²³⁸ – zu einer Freiheit von der Erbsünde, da Maria vor ihr in jeder Hinsicht bewahrt wurde, insofern sie nicht von Adam, sondern von Christus abhing – es handelt sich also um eine Unbefleckte Empfängnis unabhängig von der Erlösung am Kreuz; dieser Schluss ist aber, so del Prado, nicht zulässig, da – *ex falso quodlibet* – mit der Lehre von der unbedingten Prädestination eine falsche Prämisse gesetzt wird.¹²³⁹

Caput XI: Via D. Thomae et via SS. Augustini, Bernardi, Anselmi, B. Alberti et S. Bonaventurae

Diesem Weg steht der Ansatz des Aquinaten gegenüber, analog *via Thomae* genannt, der in der Lehre von der bedingten Prädestination der Inkarnation fußt.¹²⁴⁰ Die Bestimmung zur Menschwerdung sowie die Wahl Mariens erfolgte so nach der Vorhersehung des Sündenfalls, sodass sie wie alle Menschen Adam unterstand und sich die Sünde zuziehen musste. Im Kern findet del Prado diesen Weg schon bei Augustinus,¹²⁴¹ Anselm,¹²⁴² Bernhard,¹²⁴³ Albert¹²⁴⁴ oder Bonaventura¹²⁴⁵. Maria wurde demnach, so fasst del Prado das Kernargument zusammen, nicht vor der Beseelung geheiligt, was die kritische Haltung des Aquinaten gegenüber dem Fest ihrer Empfängnis erklärt; vielmehr durfte die Begnadung erst *post animationem* erfolgen.¹²⁴⁶

Esparza Artieda, einen Jesuiten aus dem 17. Jahrhundert, auf Willem van Rossum, einen Redemptoristen aus dem Übergang vom 19. zum 20. Jahrhundert, sowie auf Johannes Baptist de Lezana, einen Karmeliten des 16. Jahrhunderts.

1235 Vgl. Riedlinger, Art. Lullus, 810; del Prado verweist auf einen Abschnitt aus dem Werk „Vindiciae Lullianae“.

1236 Vgl. Kleinhans, Art. Petrus Galatinus, 162; del Prado verweist auf einen Abschnitt aus dem Werk „De arcanis catholicae veritatis“.

1237 Zum Nachweis zitiert del Prado Abschnitte aus „De eximia Christi praedestinatione“, „De casu hominis et peccato originali“ und „De Immaculata Conceptione“.

1238 Namentlich auf die Anfang des 20. Jahrhunderts erschienene Schrift des Kapuziners Carmelus ab Iturgoyen sowie auf zwei Autoren des 17. und frühen 18. Jahrhunderts, nämlich den Franziskaner Hieronymus von Montefortino und die Nonne Maria de Ágreda.

1239 Vgl. del Prado, Divus Thomas et Bulla Dogmatica, 137–161.

1240 Vgl. S.Th. III, q. 1, a. 3 co. (ed. Leon. XI, 14); vgl. auch In III Sent. d. 1, q. 1, a. 3 co. (ed. Moos III, 22, 57) sowie Super Ep. 1 Tim. c. 1, lect. 4 (ed. Marietti, 219, 40).

1241 Vgl. Aug., nat. et grat. 36,42 (CSEL 60, 264).

1242 Vgl. Anselm, CDH II,16 (ed. Schmitt II, 116) mit Anselm, DCV 18 (ed. Schmitt II, 159).

1243 Vgl. Bernhard, ep. 174 (ed. Leclercq/Rochais VII, 388–392) mit ders., serm. in laud. Virg. matr. 2,1 (ed. Leclercq/Rochais IV, 21) sowie ebd. 2,4 (ed. Leclercq/Rochais IV, 23f).

1244 Vgl. Albertus Magnus, In III Sent. d. 3a, a. 4 sol. (ed. Borgnet XXVIII, 47).

1245 Vgl. Bonaventura, In III Sent. d. 3, p. 1, a. 1, q. 2 co. (ed. Quaracchi III, 67f).

1246 Vgl. del Prado, Divus Thomas et Bulla Dogmatica, 162–179.

Caput XII: In via D. Thomae, sanctificatio B. Virginis fuit post eius animationem, posterioritate temporis vel naturae

Im folgenden Kapitel richtet del Prado nochmals den Blick auf den Schluss des Aquinaten auf die Heiligung *post animationem*, um festzuhalten, dass Thomas dort nicht nur lehre, dass Maria nicht ohne Kontakt zur Erbsünde gewesen sein dürfe, sondern auch, dass sie die höchste Reinheit nach Christus hatte – und hierin sieht er den Schlüssel zum Verständnis des *post animationem*: Während Christus die Erbsünde in keiner Weise hatte, hatte Maria sie in gewisser Weise, nämlich das *debitum* dazu, um der Erlösung zu bedürfen, aber auch um die höchste Reinheit nach Christus zu haben – damit ist das *post* aber logisch zu verstehen, Maria wurde also im Augenblick ihrer Beseelung geheiligt, jedoch logisch danach.¹²⁴⁷

Caput XIII: Via D. Thomae est recta via perveniendi ad Immaculatam usque Virginis Conceptionem ex morte Filii Dei praevisa

Um zu zeigen, wie die thomanische Lehre zum Dogma von der Unbefleckten Empfängnis passt, verweist del Prado nochmals auf die entsprechende Quaestion, geht aber im letzten Artikel der Frage, ob diese Heiligung ein Spezifikum Mariens war, intensiver nach: Meint dies eine Heiligung *in utero* – und so meine es Thomas hier –, ist die Frage mit Blick auf Jeremia und den Täufer zu verneinen.¹²⁴⁸ Zielt die Frage auf ein besonderes Privileg, ist sie zu bejahen, da ihre Gnade über jener der beiden Vorläufer Christi stand. Ist damit aber eine Heiligung bei der Beseelung gemeint, ist die Frage ebenfalls zu bejahen – jedoch erst mit Blick auf das Dogma, da Thomas dies nicht explizit lehrte. Die sechs Artikel des Aquinaten bleiben davon aber unbenommen und werden vielmehr durch die Bulle Pius' IX. bestätigt und erläutert – dennoch würde Thomas heute vor dem Hintergrund des Dogmas die Quaestion ergänzen, indem er im zweiten Artikel das *post* als bloß logisch spezifizieren sowie den Zeitpunkt der Heiligung nicht als unklar bezeichnen, sondern bei der Beseelung verorten würde. Zudem würde er die Frage einfügen, ob Maria im Augenblick der Beseelung geheiligt wurde, wofür sich auch die für die Freiheit von der persönlichen Sünde beigebrachten Gründe anführen ließen.¹²⁴⁹

Als *terminus a quo* der ersten Heiligung gilt für Thomas die Beseelung, da Maria erst dann als Person der Erlösung bedurfte. Erfolgte die Heiligung aber direkt bei der Beseelung – *post animationem posterioritate naturae* –, hatte Maria trotz der Abstammung von Adam nie den Mangel der Gnade, da sie diese mit Blick auf die Verdienste Christi erhielt. Wäre die Heiligung aber

1247 Vgl. del Prado, *Divus Thomas et Bulla Dogmatica*, 180–202.

1248 Daher die negative Antwort des Aquinaten in *S.Th. III*, q. 27, a. 6 co. (ed. Leon. XI, 299).

1249 Vgl. del Prado, *Divus Thomas et Bulla Dogmatica*, 203–215.

zeitlich *post animationem* erfolgt, hätte sie eine gewisse Zeit der Gnade entbehrt, also den Sündenmakel gehabt.¹²⁵⁰

Dabei hatte Maria die höchste Reinheit nach Christus: Während dieser die Sünde in keiner Weise hatte, hatte Maria sie in gewisser Weise und bedurfte so der Erlösung;¹²⁵¹ zudem hatte sie zumindest die theoretische Fähigkeit zur Sünde.¹²⁵² So steht die Heiligkeit Christi der seiner Mutter gegenüber: Christus hatte die Erbsünde weder *actualiter* noch das *debitum* dazu, Maria dagegen zwar nicht *actualiter*, wohl aber das *debitum*, wovon sie *post animationem posterioritate naturae* befreit wurde, womit sie nie den Sündenmakel hatte. Dass Thomas aber ihre Reinheit und zugleich auch ihre Erlösungsbedürftigkeit lehrt, bildet keinen Widerspruch, da die Reinheit im Fehlen der *actu* zugezogenen Sünde besteht, während der geschuldete Gnadenmangel nie wirklich eintrat, da sie die Gnade mit Blick auf die Verdienste Christi erhielt.¹²⁵³

Caput XIV: Quanam et qualis sit Immaculata Conceptio B. Virginis solemniter ex cathedra ab Ecclesia definita dogma fidei

Nach der Betrachtung der beiden Wege nimmt del Prado das Dogma selbst in den Blick, nicht ohne zuvor dessen Kompatibilität mit der Lehre von der bedingten Prädestination festzuhalten: Grundlage der Unbefleckten Empfängnis ist die Inkarnation Jesu, als dessen Mutter Maria eine besondere Heiligkeit erhielt – dies hatte Gott erst nach Vorhersehung der Sünde als deren Heilmittel festgeschrieben.¹²⁵⁴

Während Thomas unter Empfängnis noch die *conceptio activa* verstand, wurde bei der späteren Einführung des Festes durch die Kirche unmissverständlich erklärt, dass der Gegenstand die Heiligung bei der Beseelung, also der *conceptio passiva*, sei.¹²⁵⁵ Im Unterschied zu Christus, bei dem auch die *conceptio activa* heilig war, wurde Maria in der Erbsünde empfangen und erst

1250 Vgl. del Prado, *Divus Thomas et Bulla Dogmatica*, 223–232.

1251 Vgl. S.Th. III, q. 27, a. 2 ad 2 (ed. Leon. XI, 290).

1252 Vgl. In I Sent. d. 44, q. 1, a. 3 ad 3 (ed. Mandonnet I, 1023).

1253 Vgl. del Prado, *Divus Thomas et Bulla Dogmatica*, 232–240.

1254 Vgl. del Prado, *Divus Thomas et Bulla Dogmatica*, 241–244. Del Prado beruft sich dafür auf den Anfang des Dogmas: „Ineffabilis Deus (...), cum ab omni aeternitate praeviderit luctuosissimam totius humani generis ruinam ex Adami transgressione derivandam, atque in mysterio a saeculis abscondito primum suae bonitatis opus decreverit per Verbi incarnationem sacramento occultiore complere, ut contra misericors suum propositum homo diabolicae iniquitatis versutia actus in culpam non periret, et quod in primo Adamo casurum erat, in secundo feliciter erigeretur, ab initio et ante saecula Unigenito Filio suo matrem, ex qua caro factus in beata temporum plenitudine nasceretur, elegit atque ordinavit, tantoque prae creaturis universis est prosequutus amore, ut in illa una sibi propensissima voluntate complacuerit.“ (Pius IX., Apost. Schreiben „Ineffabilis Deus“ (Pii IX. Acta I/1, 597)).

1255 Vgl. Pius IX., Apost. Schreiben „Ineffabilis Deus“ (Pii IX. Acta I/1, 601f).

bei der Beseelung gereinigt, jedoch logisch danach. So handelt das Dogma von Maria, die bei ihrer Konstituierung als Person vor dem Sündenmakel bewahrt wurde.¹²⁵⁶ Dabei gelangt für gewöhnlich alles zur Person, was zur Erbsünde gehört, sodass die Person der Gnade unwürdig wird und so der heiligmachenden Gnade entbehrt. Da die Grundlage dazu die Sünde Adams ist, hat jeder Nachkomme zwar keine persönliche, wohl aber eine erbliche Schuld an diesem Mangel. Die Konsequenz für die Person ist der *reatus poenae*, also der Mangel der Schau Gottes, für die Natur aber der *fomes* sowie Sterblichkeit und Leidensfähigkeit.¹²⁵⁷

Wurde Maria bei der Beseelung von all dem bewahrt? Del Prado verweist auf das Dogma – „beatissimam Virginem Mariam in primo instanti suae Conceptionis fuisse (...) ab omni originalis culpae labe praeservatam immunem“¹²⁵⁸ –, und erklärt: Die Erbsünde ist Natursünde und geht erst dann auf die Person über, wobei einige Mängel die Natur, andere die Person betreffen. Zu diesen zählen die Schuld, der Sündenmakel und der *reatus poenae* sowie der *fomes*, insoweit er sich auf die Person bezieht; zu denen, die die Natur betreffen, gehören Sterblichkeit und Leidensfähigkeit sowie der *fomes*, soweit er die Natur betrifft. Während bei der Ansteckung die Sünde von der Natur auf die Person übergeht, wird in der Heiligung erst die Person und dann die Natur geheilt, sodass in der Taufe nur das zur Person Gehörnde genommen wird, nicht aber das zur Natur Gehörige. Die Taufe nimmt also die Schuld und die Strafe des Mangels der Schau Gottes, nicht aber die Befleckung der Natur. Der *fomes* wird bei der Taufe nur geschwächt, da er auch die Natur betrifft. So wird durch die Taufgnade alles genommen, was zur Person gehört, weil die Gnade sich stets auf die Person richtet, während das zur Natur Gehörige bleibt – die Sünde wird somit *reatu*, also hinsichtlich der Schuld, genommen, bleibt aber *actu* zurück. So sind auch die Worte des Dogmas zu verstehen, dass Maria von allem befreit wurde, was der Gnade entgegensteht, also was in der Person liegt, nicht aber von Tod und Leidensfähigkeit.¹²⁵⁹

Diese Bewahrung erfolgte „intuitu meritorum Christi Iesu Salvatoris humani generis“¹²⁶⁰, also mit Blick auf die Verdienste Christi. Zur Erläuterung stellt del Prado die Sünde Adams den Verdiensten Christi gegenüber: Während in Christus die Gnade, durch die er gerechtfertigt ist und durch die er selbst rechtfertigt, also die persönliche Gnade und die Gnade als Haupt, zusammenfallen, unterscheidet sich in Adam die persönliche Sünde von jener,

1256 Vgl. Pius IX., Apost. Schreiben „Ineffabilis Deus“ (Pii IX. Acta I/1, 602f und 616).

1257 Vgl. del Prado, Divus Thomas et Bulla Dogmatica, 244–256.

1258 Pius IX., Apost. Schreiben „Ineffabilis Deus“ (Pii IX. Acta I/1, 616).

1259 Vgl. del Prado, Divus Thomas et Bulla Dogmatica, 257–261.

1260 Pius IX., Apost. Schreiben „Ineffabilis Deus“ (Pii IX. Acta I/1, 616).

die als Natursünde weitergegeben wird.¹²⁶¹ Dieses Verhältnis bestimmt Thomas näher: Weil Christus die Gnade als Haupt hatte, gehen seine Verdienste an alle Menschen – ebenso geht die Sünde Adams an alle Menschen, da er ihr Haupt ist. Wie die Sünde Adams durch Zeugung, so werden die Verdienste Christi bei der Taufe weitergegeben.¹²⁶² Den Ausgangspunkt für die Erlösung bildet die Erbsünde in der Person, die *actu* oder als persönliches *debitum* vorliegen muss.¹²⁶³ Daher kann die Reinigung erst *post animationem* erfolgen, da die Person durch die Verbindung der Seele mit dem befleckten Fleisch der Gnade unwürdig wird. Dennoch kann Gott durch ein Privileg die Gnade geben, sodass diese Konsequenzen unterbleiben – erfolgt dies aber bei der Beseelung, ist die Seele dadurch zwar der Gnade unwürdig, wird aber wegen der gleichzeitig gegebenen Gnade hierzu würdig gemacht. So bedurfte Maria der Erlösung durch Christus, und zwar nicht nur in ihrer Natur, sondern in ihrer Person – sie war wegen dieser vollständigen Bewahrung von dem Sündenmakel sogar in besonderer Weise erlöst.¹²⁶⁴

Caput XV: Immaculata Conceptio, prout dogma fidei habetur definitum in Bulla „Ineffabilis Deus“, convenienter declaratur ex praedestinatione Christi post praevisionem peccati Adami, non autem ex praedestinatione Christi ante peccatum Adami praevisum

Damit passt das Dogma zu der von Thomas gelehrt bedingten, nicht aber zur unbedingten Prädestination – hierzu betrachtet del Prado die Prädestination Christi als Ursprung der Gnadenordnung, also die Vorherbestimmung der Vereinigung seiner beiden Naturen,¹²⁶⁵ der er die Vorherbestimmung der Menschen als Kinder Gottes gegenüberstellt (vgl. Eph 1,3–7):¹²⁶⁶ In beiden Fällen erfolgt die Erwählung durch die Gnade und ohne Verdienste;¹²⁶⁷ beide stehen aber in einem Kausalverhältnis, da die Prädestination Christi die Ursache unserer Vorherbestimmung ist.¹²⁶⁸

Nach der *via Thomae* bestätigt sich die paulinische Lehre von Christus als zweitem Adam (vgl. Röm 5,18f), insofern dessen Sünde die Erlösung gegenübersteht, die nach der Vorhersehung des Sündenfalls vorherbestimmt wurde

1261 Vgl. S.Th. III, q. 8, a. 5 (ed. Leon. XI, 132f).

1262 Vgl. S.Th. III, q. 19, a. 4 (ed. Leon. XI, 246).

1263 Vgl. Cajetan, Commentarium in S.Th. I-II, q. 81, a. 3, n. 1 (ed. Leon. VII, 91).

1264 Vgl. del Prado, Divus Thomas et Bulla Dogmatica, 262–275.

1265 Vgl. S.Th. III, q. 24, a. 1 co. (ed. Leon. XI, 269); vgl. hierzu auch Super Ep. ad Rom. c. 1, lect. 3 (ed. Marietti, 10, 46 sowie 11, 51).

1266 Vgl. Super Ep. ad Eph. c. 1, lect. 1 (ed. Marietti, 4f, 8f).

1267 Vgl. Super Ep. ad Rom. c. 1, lect. 3 (ed. Marietti, 10f, 48); vgl. hierzu auch Super Ep. ad Eph. c. 1, lect. 1 (ed. Marietti, 5, 10) sowie S.Th. III, q. 23, a. 1 ad 2 (ed. Leon. XI, 264) und a. 2 ad 3 (ed. Leon. XI, 265f).

1268 Vgl. del Prado, Divus Thomas et Bulla Dogmatica, 276–282.

und den Menschen zukommen sollte, die aus der Masse des Verderbens erwählt wurden. Dabei bedeutet die Prädestination der Inkarnation zum Zweck der Erlösung, dass diese durch sein Leiden und Sterben erfolgte.¹²⁶⁹ Nach der *via Scoti* hat die Menschwerdung nicht primär die Erlösung zum Zweck, da diese schon vor dem Sündenfall vorherbestimmt war. Damit unterbleibt der Vergleich von Adam und Christus, da Christus allein an der Spitze der Menschheit steht. Für Christus sind so zweierlei Verdienste zu unterscheiden: zum einen jene, durch die vor der Prädestination von Sünde und Passion die Menschen zur Verherrlichung erwählt wurden, zum anderen die Verdienste der Passion, durch die die Erlösung erfolgte.¹²⁷⁰

Nach der ersten Ansicht ist Christus also das Haupt der Vorherbestimmten, wurde aber nicht vor der Vorhersehung der Sünde zur Inkarnation bestimmt; so gibt es nur eine Art von Verdiensten, nämlich die aus Leiden und Sterben, durch die die Erwählten erlöst wurden. Nach der zweiten Ansicht dagegen wurde er zu Beginn als Haupt der Vorherbestimmten auserwählt, und zwar durch die allgemeinen Verdienste. Auch wenn diese Verdienste an sich genügten, wurde es durch die Sünde Adams nötig, diese durch andere Verdienste zu sühnen, sodass Christus durch die Passion zum Erlöser wurde.¹²⁷¹

Für Maria bedeutet dies: Nach der *via Scoti* war sie von der Erbsünde völlig frei; nach der *via Thomae* wurde sie dagegen nur vor dem Sündenmakel bewahrt und war so der Erlösung bedürftig. Keineswegs darf Thomas damit aber, konkret wegen des Schlusses auf die Heiligung *post animationem*, zum Gegner der Unbefleckten Empfängnis stilisiert werden, als folge daraus, dass ihre Seele die Erbsünde gehabt habe; vielmehr weise Thomas nur die von der Passion unabhängige Unbefleckte Empfängnis durch die Ablehnung einer Heiligung *ante animationem* zurück, da sie so nicht als Person der Erlösung bedurft hätte. Wenn Thomas aber weiter erklärt, dass Maria die höchste Reinheit nach Christus hatte,¹²⁷² bedeutet dies, dass ihr erst die Seele eingegossen wurde und sie, logisch verstanden, *post animationem* die Gnade erhielt, womit sie als Person das *debitum* zur Sünde hatte und so der Erlösung bedurfte. Obwohl Thomas nämlich zwar betont, den Zeitpunkt der Heiligung nicht zu kennen¹²⁷³ und auch nirgends nach einer Heiligung bei der Beseelung fragt, lehnt er dies auch an keiner Stelle explizit ab; er scheint diese Lehre bisweilen sogar nahezulegen, so durch die Aussage, dass Maria die höchste Reinheit nach Christus hatte. Zwar folgert Thomas daraus in der *obiectio* nicht die

1269 Vgl. S.Th. III, q. 48, a. 6 ad 3 (ed. Leon. XI, 470).

1270 Vgl. del Prado, *Divus Thomas et Bulla Dogmatica*, 282–288.

1271 Vgl. del Prado, *Divus Thomas et Bulla Dogmatica*, 288f.

1272 Vgl. S.Th. III, q. 27, a. 2 ad 2 (ed. Leon. XI, 290).

1273 Vgl. S.Th. III, q. 27, a. 2 ad 3 (ed. Leon. XI, 290).

Reinheit im ersten Augenblick, sondern die Heiligung *ante animationem*,¹²⁷⁴ lehnt in der Erwiderng¹²⁷⁵ aber diese Heiligung ab und spricht von einer Heiligung vor der Geburt, und zwar „in suo ortu“¹²⁷⁶, was del Prado als Heiligung *post animationem posterioritate naturae* deutet. Hierauf wendet er das doppelte Verständnis von Bewahrung nach Cajetan an: Während Maria im einen Fall, der völligen Bewahrung von der Erbsünde, bereits *ante animationem* von der Erbsünde frei war, sodass sie nicht der Erlösung bedurfte, erhielt sie im andern Fall die Gnade *post animationem posterioritate naturae*, sodass sie nur vor dem Makel bewahrt blieb, aber das *debitum* hatte und so der Erlösung bedurfte – damit hatte sie aber die höchste Reinheit nach Christus.¹²⁷⁷ Mit Cajetan¹²⁷⁸ darf aber auch dann bereits von Heiligung gesprochen werden, da dies nicht unbedingt einen Makel voraussetzt, sondern auch die Befreiung vom bloßen *debitum* meinen kann. Und so bleiben die Sonderrolle Christi, aber auch die Eckpfeiler aus Schrift und Tradition, wie seine Erlöserschaft, erhalten – die Lehre, Maria sei gänzlich vor der Sünde bewahrt worden, ist dagegen abzulehnen.¹²⁷⁹

Nach der Position, die die unbedingte Prädestination voraussetzt, war Maria also bereits *ante animationem* frei von der Sünde und bedurfte so nicht der Erlösung. Nach der anderen dagegen, die die bedingte Prädestination zugrundelegt, war sie nur vom Makel der Erbsünde – „ab omni labe originalis culpae“¹²⁸⁰, wie del Prado in Anlehnung an das Dogma schreibt – bewahrt, nicht aber vom *debitum*; die Begnadung erfolgte logisch nach der Beseelung, wenn auch zeitlich im selben Augenblick, womit sie der Erlösung bedurfte.¹²⁸¹

Caput XVI: Per viam ergo D. Thomae, quae est Sanctorum ac Doctorum, Augustini, Anselmi, Bernardi, Alberti Magni, Bonaventurae, et aliorum plurimorum, rationabiliter atque optime declaratur Immaculata Conceptio B. Virginis definita ex Cathedra a Pio IX, in Bulla dogmatica „Ineffabilis Deus“

Diese Argumentation deckt sich mit dem Dogma, das nicht nur unter Verweis auf Trient lehrt, dass der Unbefleckten Empfängnis nichts aus Schrift und Tradition entgegensteht,¹²⁸² sondern auch auf Lehren der Väter verweist, etwa dass von Maria nicht gesprochen werden dürfe, wenn es um Sünde gehe und

1274 Vgl. S.Th. III, q. 27, a. 2 arg. 2 (ed. Leon. XI, 289f).

1275 Vgl. S.Th. III, q. 27, a. 2 ad 2 (ed. Leon. XI, 290).

1276 S.Th. III, q. 27, a. 2 ad 2 (ed. Leon. XI, 290).

1277 Vgl. Cajetan, De Conceptione Beatae Virginis, c. 2 (Opuscula omnia, 138).

1278 Vgl. Cajetan, De Conceptione Beatae Virginis, c. 3 (Opuscula omnia, 138f).

1279 Vgl. del Prado, Divus Thomas et Bulla Dogmatica, 290–307.

1280 Del Prado, Divus Thomas et Bulla Dogmatica, 309.

1281 Vgl. del Prado, Divus Thomas et Bulla Dogmatica, 307–311.

1282 Vgl. Pius IX., Apost. Schreiben „Ineffabilis Deus“ (Pii IX. Acta I/1, 606).

dass sie für die Empfängnis des Erlösers rein bewahrt wurde,¹²⁸³ sowie dass sie die höchste Reinheit nach Gott hatte,¹²⁸⁴ wobei es sich um Anspielungen auf Augustinus¹²⁸⁵, Bernhard¹²⁸⁶ und Anselm¹²⁸⁷ handelt; zudem findet sich bei ihnen die auch von Thomas gelehrte Gegenüberstellung der Empfängnis Christi und der seiner Mutter.¹²⁸⁸ Alle drei sprechen allerdings von der leiblichen Empfängnis, wie der Kontext zeigt und die scholastische Rezeption bestätigt, in der Bernhard zur zentralen Autorität gegen die Heiligung *ante animationem* wurde.¹²⁸⁹ Albert¹²⁹⁰, Bonaventura¹²⁹¹ und Thomas¹²⁹² folgen also ihren Vorläufern in der Zurückweisung der Heiligung *ante animationem*. Bonaventura¹²⁹³ und Thomas¹²⁹⁴ lehnen zudem auch die Heiligung bei der Beseelung ab, in der die Seele logisch erst geheiligt und dann eingegossen wird und schließen ausdrücklich auf die Heiligung *post animationem*, sei es logisch oder temporal. Während Bonaventura diese Differenzierung explizit anführt,¹²⁹⁵ bleibt die Terminierung *post animationem* bei Thomas zunächst ohne Konkretisierung,¹²⁹⁶ die Doppeldeutigkeit steht für del Prado trotzdem außer Frage:¹²⁹⁷ So folgt sie etwa aus der Erlösungsbedürftigkeit; da diese nämlich bei der Beseelung – wenn auch logisch danach – gegeben ist, ist hier die Heiligung anzusetzen, ebenso legt der Schluss des Aquinaten auf das *post* eine bloß logische Ordnung nahe, da er bei einem zeitlichen Verständnis auch den Augenblick hätte einschließen müssen. Da aber Maria, wenn sie vor der Beseelung geheiligt worden wäre, nicht der Erlösung bedürftig hätte,¹²⁹⁸ musste sie die Erbsünde haben, *actu* oder als *debitum*. Aus der höchsten Reinheit

1283 Vgl. Pius IX., Apost. Schreiben „Ineffabilis Deus“ (Pii IX. Acta I/1, 610f).

1284 Vgl. Pius IX., Apost. Schreiben „Ineffabilis Deus“ (Pii IX. Acta I/1, 598).

1285 Vgl. Aug., nat. et grat. 36,42 (CSEL 60, 264).

1286 Vgl. Bernhard, serm. in laud. Virg. matr. 2,4 (ed. Leclercq/Rochais IV, 23f).

1287 Vgl. Anselm, DCV 18 (ed. Schmitt II, 159).

1288 Vgl. Aug., Gen. ad litt. 10,18 (CSEL 28/1, 320) sowie Aug., enarr. in Ps. 34,2,3 (CCSL 38, 314), Anselm, CDH II,16 (ed. Schmitt II, 116) und Bernhard, ep. 174,1f (ed. Leclercq/Rochais VII, 388f) sowie 174,7 (ed. Leclercq/Rochais VII, 391).

1289 Vgl. In III Sent. d. 3, q. 1, a. 1, qc. 1 co. (ed. Moos III, 98, 23), in gleicher Weise aber auch Albertus Magnus, In III Sent. d. 3a, a. 4 sol. (ed. Borgnet XXVIII, 47) sowie Bonaventura, In III Sent. d. 3, p. 1, a. 1, q. 1 s.c. 1 (ed. Quaracchi III, 61).

1290 Vgl. Albertus Magnus, In III Sent. d. 3a, a. 4 sol. (ed. Borgnet XXVIII, 47).

1291 Vgl. Bonaventura, In III Sent. d. 3, p. 1, a. 1, q. 1 co. (ed. Quaracchi III, 63).

1292 Vgl. S.Th. III, q. 27, a. 2 ad 2 (ed. Leon. XI, 290).

1293 Vgl. Bonaventura, In III Sent. d. 3, p. 1, a. 1, q. 2 co. (ed. Quaracchi III, 67).

1294 Vgl. In III Sent. d. 3, q. 1, a. 1, qc. 2 co. (ed. Moos III, 99, 27); vgl. hierzu auch S.Th. III, q. 27, a. 2 ad 2 (ed. Leon. XI, 290).

1295 Vgl. Bonaventura, In III Sent. d. 3, p. 1, a. 1, q. 2 co. (ed. Quaracchi III, 67f).

1296 Vgl. S.Th. III, q. 27, a. 2 co. (ed. Leon. XI, 290).

1297 De facto zeigen seine Argumente jedoch weniger, dass neben der zeitlichen auch eine logische Interpretation möglich ist, sondern stellen eher ein Plädoyer für letztere dar.

1298 Vgl. S.Th. III, q. 27, a. 2 co. (ed. Leon. XI, 290) sowie a. 2 ad 2 (ed. Leon. XI, 290).

nach Christus folgt jedoch, dass sie das *debitum* hatte, sich die Sünde aber nie tatsächlich zuzog, da sie bei der Beseelung durch ein Gnadenprivileg geheiligt wurde, zwar *post animationem*, aber eben nur *posterioritate naturae*.¹²⁹⁹

Genau dies lehrt, so del Prado, das Dogma, wenn es von der gnadenhaften Bewahrung vor dem Makel der Erbsünde spricht – da diese aber nur durch ein vernünftiges Subjekt aufgenommen werden konnte, erfolgte die Heiligung *post animationem*, jedoch nicht temporal, sondern logisch danach, also im ersten Augenblick, und zwar mit Blick auf die Erlösungsverdienste Christi. Die Erwählung hierzu erfolgte mit der Bestimmung Jesu zum Erlöser der Menschen aufgrund der Vorhersehung des Sündenfalls. Damit unterstand Maria Adam und bedurfte der Erlösung, und zwar als Person, da ihr Fleisch befleckt war¹³⁰⁰ und nicht *ante animationem* gereinigt wurde.¹³⁰¹ Im Unterschied zu Christus hatte Maria also das *debitum* zur Erbsünde, zog sie sich aber als Person nie tatsächlich zu und hatte so die höchste Reinheit nach Christus,¹³⁰² die Thomas lehrt, wenn er sie etwa „a peccato originali et actuali immunis“¹³⁰³ nennt. So biete Thomas ein implizites Plädoyer für das Dogma, da sich bei ihm alles findet, was dieses lehrt.¹³⁰⁴

Caput XVII: Epilogus ac totius operis conclusio

Im letzten Kapitel bündelt del Prado die Ergebnisse. Hierzu stellt er vier Eckpunkte des Dogmas auf: Erstens handelt es von Maria als Person, es spricht also von der Zeit nach der Beseelung. Diese erfolgte, zweitens, mit Blick auf die Verdienste Christi, und zwar, drittens, im Augenblick der Empfängnis im Sinn der *conceptio passiva*; da die Heiligung aber die Seele voraussetzt, erfolgte sie *post animationem*, aber *posterioritate naturae*. Und viertens wurde Maria, da sie die Gnade bei der Beseelung erhielt, vor allem bewahrt, was der Gnade entgegensteht. Aufgrund ihrer besonderen Heiligkeit darf man außerdem auch glauben, dass sie andere Schwächen, etwa den *fomes*, nicht hatte, auch wenn dieser nicht unmittelbar der Gnade entgegensteht.¹³⁰⁵

1299 Vgl. del Prado, *Divus Thomas et Bulla Dogmatica*, 312–327.

1300 Vgl. bspw. S.Th. III, q. 14, a. 3 ad 1 (ed. Leon. XI, 182).

1301 Vgl. bspw. S.Th. III, q. 27, a. 2 co. (ed. Leon. XI, 290).

1302 Vgl. S.Th. III, q. 27, a. 2 ad 2 (ed. Leon. XI, 290) sowie In III Sent. d. 3, q. 1, a. 1, qc. 2 ad 3 (ed. Moos III, 100, 30).

1303 In I Sent. d. 44, q. 1, a. 3 ad 3 (ed. Mandonnet I, 1023).

1304 Vgl. del Prado, *Divus Thomas et Bulla Dogmatica*, 327–335. Del Prado fasst zusammen: „Per viam ergo D. Thomae, quae est via sanctorum Augustini, Anselmi, Bernardi, Alberti Magni et Bonaventurae, rationabiliter atque optime declaratur IMMACULATA Beatissimae Virginis CONCEPTIO definita ex cathedra catholicae fidei dogma in Bulla Ineffabilis Deus.“ (del Prado, *Divus Thomas et Bulla Dogmatica*, 335).

1305 Vgl. del Prado, *Divus Thomas et Bulla Dogmatica*, 336–338.

Die ersten beiden Punkte finden sich bei Thomas, insofern er lehrt, dass Maria der Erlösung bedurfte, weshalb er die Heiligung *ante animationem* ablehnt¹³⁰⁶ – durch die logisch aufgefasste Heiligung *post animationem* ist dies gewahrt.¹³⁰⁷

Im dritten Punkt differenziert del Prado: Thomas hat diese Frage niemals explizit gestellt, sondern immer nur nach der Heiligung *ante animationem* gefragt.¹³⁰⁸ Er hat die Heiligung im ersten Augenblick aber auch nirgends explizit ausgeschlossen, sondern nur erklärt, dass der genaue Zeitpunkt unbekannt,¹³⁰⁹ jedoch vermutlich bald nach der Beseelung anzusetzen ist.¹³¹⁰ Damit sei es aber nicht weit zur Heiligung *post animationem posterioritate naturae*, also dem Augenblick der Beseelung. Indem Thomas Maria eine außergewöhnliche Reinheit zuspricht, scheint er dies in del Prados Lesart sogar implizit zu verteidigen,¹³¹¹ es gehe aber auch aus seinen übrigen Ausführungen hervor: So dürfe beispielsweise das *post* nicht zeitlich verstanden werden, da Maria dann nicht die höchste vorstellbare Reinheit nach Christus gehabt hätte, da diese bei einem bloß logischen *post* höher gewesen wäre, oder aus der Lehre des Aquinaten¹³¹², dass Christus die Erbsünde in keiner Weise, Maria aber in gewisser Weise hatte.¹³¹³

Der vierte Punkt, die Bewahrung vor dem Makel, findet sich dagegen wieder explizit bei Thomas, wenn er auf das *post animationem* schließt,¹³¹⁴ das bloß logisch zu verstehen ist, da ihre Heiligung „in suo ortu“¹³¹⁵, also bei der Beseelung, erfolgte, sodass sie, so Thomas,¹³¹⁶ keinerlei Verunreinigung oder Sünde hatte.¹³¹⁷

1306 Vgl. hierzu auch Johannes a S. Thoma, Tract. de appr. et auct. doctr. D. Thomae disp. 2, a. 2, n. 16 (ed. Solesmes I, 272).

1307 Vgl. del Prado, Divus Thomas et Bulla Dogmatica, 339f.

1308 Vgl. bspw. S.Th. III, q. 27, a. 2 co. (ed. Leon. XI, 290) sowie Comp. I, 224 (ed. Leon. XLII, 175f).

1309 Vgl. bspw. S.Th. III, q. 27, a. 2 ad 3 (ed. Leon. XI, 290) sowie In III Sent. d. 3, q. 1, a. 1, qc. 1 co. (ed. Moos III, 98, 23).

1310 Vgl. Quodl. VI, q. 5, a. 1 co. (ed. Leon. XXV/2, 302).

1311 Vgl. bspw. die Aussagen, wonach Maria zum „*summum puritatis*“ gelangte (In I Sent. d. 17, q. 2, a. 4 ad 3 (ed. Mandonnet I, 424)), dass sie „*a peccato originali et actuali immunis*“ war (In I Sent. d. 44, q. 1, a. 3 ad 3 (ed. Mandonnet I, 1023)), dass sie „*nullam habuit obscuritatem peccati*“ (In Ps. 18,6 (ed. Vivès XVIII, 329, 3)) oder dass „*in Christo et in Virgine Maria nulla omnino macula fuit*“ (In Ps. 14,2 (ed. Vivès XVIII, 294, 2)).

1312 Vgl. S.Th. III, q. 27, a. 2 ad 2 (ed. Leon. XI, 290).

1313 Vgl. del Prado, Divus Thomas et Bulla Dogmatica, 341–345.

1314 Vgl. S.Th. III, q. 27, a. 2 co. (ed. Leon. XI, 290).

1315 S.Th. III, q. 27, a. 2 ad 2 (ed. Leon. XI, 290).

1316 Vgl. De Ver. q. 24, a. 9 ad 2 (ed. Leon. XXII/3, 703) und In III Sent. d. 3, q. 1, a. 2, qc. 2 s.c. 2 (ed. Moos III, 103, 40) bzw. S.Th. III, q. 27 pr. (ed. Leon. XI, 288).

1317 Vgl. del Prado, Divus Thomas et Bulla Dogmatica, 346f.

Thomas, so fasst del Prado sein Argument zusammen, erläutert das spätere Dogma also in dessen zentralen Aussagen, wobei seine Grundsätze bis in die Väterzeit zurückgehen. Dennoch lag zu seiner Zeit noch keine lehramtliche Entscheidung vor, weshalb die römische Kirche das Fest nicht beging und Lokalbräuche nur duldeten,¹³¹⁸ wenn diese die Heiligung zu einem unbekanntem Zeitpunkt zum Gegenstand hatten. Wann diese erfolgte, ist nämlich unklar, auf jeden Fall aber *post animationem*, was nach Thomas, aber auch nach Bonaventura, nur rein logisch verstanden werden kann, also bei der Beseelung.¹³¹⁹ Implizit findet Thomas dies auch in einem biblischen Konvenienzargument: Wenn die Heiligung *in utero* nämlich dem Täufer und Jeremia zuzubilligen ist, dann natürlich zwar umso mehr Maria¹³²⁰ – und das heißt: nicht irgendwann *in utero*, sondern zu Beginn, also bei der Beseelung, beziehungsweise logisch *post animationem*. Ebenso findet sich die Lehre in der Tradition beginnend bei Augustinus; die Väter der Scholastik legten sich in dieser Frage nicht fest und vertraten die nicht näher spezifizierte Heiligung *post animationem*, um dem Lehramt nicht vorzugreifen; doch folgerten sie schon lange vor dem Dogma aus der Gnadenfülle und der Mutterschaft Mariens, dass sie die höchste Reinheit nach Christus haben musste, sodass, da ein logisches *post* zur Erlösungsbedürftigkeit genügt, Maria bei der Beseelung gereinigt und so vor dem Sündenmakel bewahrt wurde, womit die Lehre des Aquinaten wie auch Bonaventuras ein „verum ac magnificum praeambulum theologicum ad Bullam dogmaticam ‚Ineffabilis Deus‘“¹³²¹ bildet.¹³²²

3.5.3 Weitere Veröffentlichungen del Prados zu dieser Frage

Neben dieser umfangreichen Abhandlung sollen im Folgenden zwei weitere Zeugnisse del Prados zu dieser Frage kurz betrachtet werden.

3.5.3.1 „De B. Virginis Mariae sanctificatione. Commentatio in D. Thomae Summae Theologiae P. 3. qu. 27“ (1906/07)

3.5.3.1.1 Hintergründe

Die erste publizierte Behandlung zu dieser Frage durch del Prado ist ein lateinischer Kommentar zur einschlägigen Quaestion der theologischen Sum-

1318 Vgl. Quodl. VI, q. 5, a. 1 co. (ed. Leon. XXV/2, 302) sowie S.Th. III, q. 27, a. 2 ad 3 (ed. Leon. XI, 290).

1319 Del Prado stellt hierfür das *cito* auf eine Ebene mit *statim*, dem Thomas an anderer Stelle genau diese Bedeutung gibt (vgl. S.Th. I, q. 100, a. 1 ad 2 (ed. Leon. V, 443)).

1320 Vgl. In III Sent. d. 3, q. 1, a. 1, qc. 3 ad 3 (ed. Moos III, 109, 65).

1321 Del Prado, Divus Thomas et Bulla Dogmatica, 356; im Original fett gedruckt.

1322 Vgl. del Prado, Divus Thomas et Bulla Dogmatica, 347–360.

me, erschienen zwischen 1906 und 1907 in fünf Teilen in *Commers Jahrbuch* unter dem Titel „De B. Virginis Mariae sanctificatione. Commentatio in D. Thomae Summae Theologiae P. 3. qu. 27“¹³²³. Es handelt sich dabei ganz offensichtlich um die Ausarbeitung einer Vorlesung aus Fribourg, wie aus mehreren Gründen erhellt: Del Prado kommentierte ebenda unmittelbar zuvor, nämlich im Sommersemester 1905, unter der Überschrift „De mysteriis Christi“ die Quaestionen 27–59 des dritten Teils der theologischen Summe des Aquinaten – und damit auch die in Rede stehende Quaestion.¹³²⁴ Es liegt geradezu auf der Hand, dass del Prado dabei an dieser Frage Interesse fand, dort vielleicht sogar erst auf diese Problematik stieß, und sich dazu entschied, die einschlägigen Passagen für eine separate Publikation auszuarbeiten. Zwar ließ sich die Artikelserie nicht mit der an sich ebenfalls publizierten Vorlesung¹³²⁵ abgleichen, da der entsprechende Band nicht verfügbar war,¹³²⁶ doch zeigt ein Blick in andere, zugängliche Bände der Vorlesungen, dass diese in Aufbau und Gliederung vollkommen identisch mit dem bei Commer publizierten Kommentar sind,¹³²⁷ sodass anzunehmen ist, dass die Behandlung in dessen Jahrbuch und die Vorlesungen aus Fribourg über weite Strecken bis in den Wortlaut identisch sind.

1323 Del Prado, Norbertus: De B. Virginis Mariae sanctificatione. Commentatio in D. Thomae Summae Theologiae P. 3. qu. 27. In: *JPhST* 20 (1906), S. 238–259, 346–366, 463–483 sowie *JPhST* 21 (1907), S. 208–227 und 310–334.

1324 Vgl. González Pola, *La obra literaria*, 30.

1325 González Pola, *del Prados Bibliograph*, kennt zwei Serien von publizierten Vorlesungen: Zum einen die in acht Bänden erschienenen lithographischen Drucke einer Handschrift, welche die Vorlesungen zwischen den Jahren 1902 und 1908 bieten und auch in diesem Zeitfenster erschienen sein dürften; zum anderen eine – nach González Pola bei S.Th. I, q. 22 endende – 1927, also posthum veröffentlichte maschinenschriftliche Publikation aus dem Verlagshaus von Marietti in Rom (vgl. González Pola, *La obra literaria*, 29f). Das genannte Ende der Marietti-Bände ist dabei jedoch nicht korrekt; so liegt bspw. in der Bibliothek von St. Georgen, Frankfurt, ein aus dieser Serie stammender Kommentar zu S.Th. III, q. 1–26 vor.

1326 Der Band war weder über die internationale Fernleihe noch auf explizite Anfrage bei den Bibliotheken der Dominikanerconvente in Fribourg zu beschaffen.

1327 So finden sich in den publizierten Vorlesungen genauso wie in der Serie in *Commers Jahrbuch* zu Beginn *Praenotanda*, eingeschobene *Observationes* und am Ende *Conclusiones* und *Corollaria* (vgl. bspw. den Band des lithographischen Drucks, del Prado, Norbertus: *Praelectiones in Summam Theologicam quas habebat in Universitate Friburgensi apud Helvetios*. [Freiburg/Schweiz] 1903). Wie sehr del Prado auch in seiner Monographie „*Divus Thomas et Bulla Dogmatica*“ in dieser Tradition steht, zeigt sich daran, dass er dort ebenfalls als Ausgangspunkt den Artikel S.Th. III, q. 27, a. 2 wählt, der eingangs zusammen mit der Parallelstelle aus dem Sentenzenkommentar in voller Länge zitiert wird; des Weiteren zeigt sich die Kontinuität darin, dass del Prado auch in der Monographie eine ausführliche Einleitung voranstellt, in der er bereits die wesentlichen Aussagen vorwegnimmt.

3.5.3.1.2 *Aufbau und Inhalt*

In seinem Kommentar folgt del Prado den Artikeln der Quaestion, gerahmt durch eine eingehende systematische Einleitung und einen Schluss; den Ausführungen zum zweiten Artikel folgt zudem ein eingehender Exkurs. Da die Kernaussagen der Artikel hinlänglich bekannt sind, bedürfen sie keiner ausführlichen Darstellung. Der Schwerpunkt liegt daher auf der Einführung und dem Appendix zum zweiten Artikel.

Praenotanda in universam quaestionem

Thomas lehrt, so del Prado, in dieser Quaestion genau das, was zu seiner Zeit allgemein vertreten wurde, ohne in noch nicht entschiedenen Fragen vorzugreifen, weshalb er nirgends die Frage stellt, ob Maria sich die Erbsünde tatsächlich zugezogen habe oder ob sie – del Prado spielt auf das Dogma an – durch ein besonderes Vorrecht vom Makel der Erbsünde frei geblieben sei. So kann bei der Beantwortung dieser Frage die Lehre der sechs Artikel aufrechtgehalten werden, und zwar auch nach dem Dogma; dennoch würde Thomas heute die Quaestion im Sinn der Bulle modifizieren.¹³²⁸

Del Prado setzt auch hier bei der Ungerechtigkeit an; diesem ursprünglichen Zustand des Menschen steht die Erbsünde als Natursünde gegenüber, nicht aber die Gnade, da sie die Person, nicht aber die Natur betrifft, sodass die heiligmachende Gnade der Erbsünde nur gegenübergestellt ist, insoweit die Person davon betroffen ist. Damit wird, so Thomas,¹³²⁹ nur die Erbsünde weitergegeben, wie ohne die Sünde die Ungerechtigkeit weitergegeben worden wäre, nicht aber die Gnade.¹³³⁰

Diese Weitergabe erfolgt bei der Zeugung, weshalb sich alle Menschen, Christus ausgenommen, die Erbsünde zuziehen und der Erlösung bedürfen¹³³¹ – hierfür sei es aber, so Cajetan, keineswegs notwendig, die Erbsünde tatsächlich zu haben, vielmehr genüge das *debitum*. Ließ Cajetan noch offen, ob jemand auch wirklich von der zugezogenen Erbsünde verschont blieb und nur das *debitum* hatte,¹³³² ist dies, so del Prado, seit dem Dogma Pius' IX. unverbrüchlich festzuhalten.¹³³³

1328 Vgl. del Prado, *Commentatio* I, 238–240.

1329 Vgl. In III Sent. d. 3, q. 1, a. 1, qc. 1 ad 2 (ed. Moos III, 99, 25).

1330 Vgl. del Prado, *Commentatio* I, 241–245.

1331 Vgl. S.Th. I-II, q. 81, a. 3 co. (ed. Leon. VII, 90).

1332 Vgl. Cajetan, *Commentarium* in S.Th. I-II, q. 81, a. 3, n. 1f (ed. Leon. VII, 91). Diese Vorsicht müsse wegen der Vorgaben Sixtus' IV. gewahrt werden, auch wenn die Lehre der klassischen Ansicht widerspreche (vgl. Cajetan, *De Conceptione Beatae Virginis*, c. 3 (Opuscula omnia, 139); in gleicher Weise Cajetan, *Commentarium* in S.Th. III, q. 27, a. 2, n. 6 (ed. Leon. XI, 292)).

1333 Vgl. del Prado, *Commentatio* I, 245–250.

Anschließend blickt del Prado auf das zeitliche Umfeld des Aquinaten: Damals lag noch keine lehramtliche Entscheidung vor,¹³³⁴ weshalb die Kirche das Fest nicht feierte.¹³³⁵ Dagegen bestand unter seinen Zeitgenossen Konsens darüber, dass die Heiligung erst nach der Befleckung mit der Erbsünde, also nach der Beseelung erfolgte.¹³³⁶

Zum Abschluss gibt del Prado hermeneutische Hinweise zu einigen Begriffen, so zu *conceptio*, worunter die leibliche Empfängnis oder die Beseelung verstanden werden könne, oder zur Wendung *post animationem*, die nur logisch oder temporal aufgefasst werden könne, und anschließend zu *praeservatio*, was die gänzliche Bewahrung vor der Erbsünde, aber auch das gnadenhafte Bewahrtwerden nur vor dem Sündenmakel meinen könne und mit der doppelten Art, sich die Erbsünde zuzuziehen, nämlich als *malum*, also als Sünde im eigentlichen Sinn, oder nur als *debitum*,¹³³⁷ korrespondiert.¹³³⁸

Der Kommentar im eigentlichen Sinn

Anschließend kommentiert del Prado die sechs Artikel der Quaestion. Im ersten Artikel lehrt Thomas, wie es damals allgemeiner Konsens war, die Heiligung Mariens *in utero*, was er aus dem Fest ihrer Geburt¹³³⁹ sowie dem Konvenienzargument aus der Heiligung von Jeremia und Johannes dem Täufer folgert,¹³⁴⁰ was für del Prado aber auch dogmatische Gewissheit besitzt: Wenn Pius IX. nämlich die Heiligkeit ihrer Beseelung lehrt,¹³⁴¹ gilt dies notwendigerweise auch für ihre Geburt.¹³⁴²

Allerdings wurde sie, so der zweite Artikel, nicht vor der Beseelung geheiligt, was zum einen gar nicht möglich war, zum anderen auch nicht sein

1334 Dies gilt, so del Prado, auch von den Konzilien nach Thomas, da Basel zum Zeitpunkt seiner Definition kein gültiges Konzil mehr war und Trient Maria lediglich von den Lehren des Dekretes ausklammerte (vgl. del Prado, Commentatio I, 251).

1335 Vgl. S.Th. III, q. 27, a. 2 ad 3 (ed. Leon. XI, 290).

1336 Vgl. del Prado, Commentatio I, 250–253.

1337 Vgl. In IV Sent. d. 43, q. 1, a. 4, qc. 1 ad 3 (ed. Parma VII/2, 1067).

1338 Vgl. del Prado, Commentatio I, 253–259.

1339 Vgl. S.Th. III, q. 27, a. 1 s.c. (ed. Leon. XI, 289).

1340 Vgl. S.Th. III, q. 27, a. 1 co. (ed. Leon. XI, 289); vgl. hierzu auch In III Sent. d. 3, q. 1, a. 1, qc. 3 co. (ed. Moos III, 100, 31).

1341 Vgl. Pius IX., Apost. Schreiben „Ineffabilis Deus“ (Pii IX. Acta I/1, 616); del Prado zieht also zur Auslegung dieser Quaestion neben dem Text des Aquinaten auch das Dogma selbst heran.

1342 Vgl. del Prado, Commentatio II, 346–348.

durfte, da es ihre Erlösungsbedürftigkeit in Frage stellte, deren Verteidigung Thomas' zentrales Anliegen¹³⁴³ in diesem Artikel ist.¹³⁴⁴

Wie erwähnt platziert del Prado im Anschluss daran einen längeren Appendix, der aufgrund seiner systematischen Eigenständigkeit näher betrachtet wird. Im ersten Abschnitt zeigt er die Übereinstimmung der großen Scholastiker¹³⁴⁵ mit Thomas, da alle die Heiligung *ante animationem* ablehnen; zwar herrschte damals Einigkeit über die generelle Möglichkeit der Unbefleckten Empfängnis, doch wurde die klassische Lehre für wahrscheinlicher erachtet.¹³⁴⁶ Auch Scotus zeigte sich reserviert, indem er erklärte, dass letztlich nur Gott wisse, welche der Möglichkeiten einer Heiligung verwirklicht wurde,¹³⁴⁷ womit er für del Prado¹³⁴⁸ nicht über Thomas hinausging.¹³⁴⁹

Aus der Ablehnung des *ante* folgt bei Thomas das *post*.¹³⁵⁰ Zwar wäre, so del Prado, daneben auch der Augenblick der Beseelung selbst denkbar – mit der Ablehnung des *ante* ist die Lehre der Heiligung *post animationem* aber in jedem Fall zutreffend, weil das *post* bei einer Heiligung bei der Beseelung eben logisch aufzufassen wäre, bei einer Heiligung in einem der folgenden Augenblicke dagegen zeitlich.¹³⁵¹

Tatsächlich aber ist, so hält del Prado im zweiten Kapitel des Appendix fest, das *post animationem* rein logisch zu verstehen, womit die Heiligung im Augenblick der Beseelung erfolgte. Dies weist er etwa unter einem erneuten Rückgriff auf das Dogma nach: Da die Begnadung ohne Seele nicht möglich war, zugleich aber die Gnade der Befleckung mit der Sünde vorausgehen musste, insofern diese durch die Gnade verhindert wurde, entspricht die Heiligung *post animationem posterioritate naturae* der von der Bulle gelehrten Heiligung im ersten Augenblick. Ebenso folgt es aus der kirchlichen Feierpraxis: Zwar wurde das Fest zur Zeit des Aquinaten nicht allgemein begangen, später jedoch schon, und zwar, so Alexander VII., im Sinn einer Bewahrung

1343 Bestätigend verweist del Prado auf drei Thomisten, die ebenfalls die allgemeine Erlösungsbedürftigkeit als das zentrale Anliegen des Aquinaten in diesem Artikel sehen, vgl. Cajetan, *Commentarium in S.Th. III*, q. 27, a. 2, n. 5 (ed. Leon. XI, 291), Capponi a Porrecta, *Elucidationes in III*, q. 27, a. 2 (ed. Venedig, 212f) sowie Johannes a S. Thoma, *Tract. de appr. et auct. doct. D. Thomae disp. 2*, a. 2, n. 16 (ed. Solesmes I, 272).

1344 Vgl. del Prado, *Commentatio II*, 346–354.

1345 Vgl. etwa Bernhard von Clairvaux, ep. 174,7 (ed. Leclercq/Rochais VII, 392), Albertus Magnus, *In III Sent. d. 3a*, a. 5 sol. (ed. Borgnet XXVIII, 48) und Bonaventura, *In III Sent. d. 3*, p. 1, a. 1, q. 2 co. (ed. Quaracchi III, 67).

1346 Vgl. etwa Bonaventura, *In III Sent. d. 3*, p. 1, a. 1, q. 2 co. (ed. Quaracchi III, 67).

1347 Vgl. Duns Scotus, *Ord. III*, d. 3, q. 1 I B (ed. Vat. IX, 181, 34).

1348 Deutlich zeigt sich hier, wie del Prado seine Lehre von den beiden *viae*, wie er sie in der Monographie darstellt, erst nach und nach entwickelt hat.

1349 Vgl. del Prado, *Commentatio II*, 354–358.

1350 Vgl. *S.Th. III*, q. 27, a. 2 co. (ed. Leon. XI, 290).

1351 Vgl. del Prado, *Commentatio II*, 358f.

der Seele Mariens vor der Erbsünde bei ihrer Erschaffung¹³⁵² – wegen der Irrtumsfreiheit der Kirche folge daraus die Heiligkeit der Empfängnis Mariens. Ein inhaltlich-dogmatisches Argument sieht del Prado in den Aussprüchen des Aquinaten, wonach sie größere Privilegien erhielt als andere Heilige;¹³⁵³ damit musste sie in höherem Maße als Johannes und Jeremia geheiligt worden sein – also bei der Beseelung.¹³⁵⁴

Diese Ablehnung einer Heiligung *ante animationem* durch Thomas wurde im Dogma bestätigt, da dieses von einer Heiligung bei der Beseelung spricht. Im Widerspruch dazu steht aber eine vollständige Bewahrung, wie sie etwa Ambrosius Catharinus¹³⁵⁵ vor dem Hintergrund der Lehre von der unbedingten Prädestination der Inkarnation vertreten habe, da Maria so von Beginn an als Gottesmutter und damit als frei von jeder Erbsünde vorherbestimmt gewesen wäre. Damit wäre sie aber nicht durch die Verdienste ihres Sohnes erlöst, sondern wäre durch die Vorherbestimmung von der Erbsünde frei und nicht der Erlösung bedürftig gewesen.¹³⁵⁶

Thomas hat also, so schließt del Prado den Appendix, die immaculistische Lehre nicht bekämpft, sie aber auch nicht verteidigt. Daher findet sich bei ihm weder die Frage, ob sie im ersten Augenblick von der Erbsünde befreit wurde oder ob sie die Erbsünde tatsächlich oder nur als *debitum* hatte, sondern nur die Verteidigung ihrer Erlösungsbedürftigkeit; ebensowenig bietet er eine nähere Erläuterung der Heiligung *post animationem*, da er schlichtweg deren Zeitpunkt nicht kannte; durch das Dogma ist dieser Augenblick nun endgültig klar – vor diesem Hintergrund zeigt sich, dass Thomas dieser Lehre nicht entgegensteht, sondern geradezu auf sie hinführt.¹³⁵⁷

Nachdem del Prado im Kommentar zum dritten bis fünften Artikel weitgehend nur die thomanische Lehre dargelegt hatte,¹³⁵⁸ nimmt er im letzten Artikel anhand der Frage des Aquinaten, ob eine Heiligung *in utero* ein Spezifikum Mariens war, eine Differenzierung vor: Wird darunter die Heiligung *ante nativitatem* verstanden, ist die Frage mit Blick auf Johannes und Jeremia zu verneinen. In einem weiteren Sinn handelt es sich dagegen um eine Besonderheit Mariens wegen ihrer einzigartigen Gnadenfülle.¹³⁵⁹ Ebenso liegt in einem dritten Sinn, nämlich als Heiligung bei der Beseelung, ein Spezifikum

1352 Vgl. Alexander VII., Breve „Sollicitudo omnium ecclesiarum“ vom 8. Dezember 1661, § 1 (MBR VI, 152, 114).

1353 Vgl. bspw. In III Sent. d. 3, q. 1, a. 1, qc. 3 co. (ed. Moos III, 100, 31).

1354 Vgl. del Prado, Commentatio III, 463–472.

1355 Vgl. Ambr. Cath., Pecc. orig. (ed. Lyon, 193).

1356 Vgl. del Prado, Commentatio III, 472–477.

1357 Vgl. del Prado, Commentatio III, 477–483.

1358 Vgl. del Prado, Commentatio IV, 210–218 sowie ders., Commentatio V, 313–326.

1359 Vgl. S.Th. III, q. 27, a. 6 ad 1 (ed. Leon. XI, 299).

Mariens vor – davon spricht Thomas allerdings nicht, da er die Heiligung nur zwischen Beseelung und Geburt terminierte.¹³⁶⁰

Epilogus totius quaestionis 27

Zum Abschluss führt del Prado einige Kirchenlehrer an, die die besondere Heiligkeit Mariens betonen,¹³⁶¹ und schließt die Reihe mit einigen Belegen von Leo XIII.¹³⁶² Aus all dem sowie aus der kommentierten Quaestion geht deutlich hervor, so del Prados abschließendes Fazit, dass Maria „in altiori modo fuit et est Mater viventium, quam Eva; quia est Mater Christi et omnis gratiae et virtutis.“¹³⁶³

3.5.3.2 „Santo Tomás y la Inmaculada“ (1908) – ein Separatdruck der drei „Cartas a un joven teólogo sobre el dogma de la Inmaculada Concepción“ (1907/08)

3.5.3.2.1 Hintergründe

Kurz nach der Publikation seines lateinischen Kommentars zu S.Th. III, q. 27 verfasste del Prado für die Zeitschrift „El Santísimo Rosario“ drei als Brief („Carta“)¹³⁶⁴ gestaltete Artikel¹³⁶⁵, in denen er die Haltung des Aquinaten zur Unbefleckten Empfängnis diskutierte. Während die ersten beiden Teile jeweils auch als Separatdruck erschienen,¹³⁶⁶ erfolgte nach Abschluss des dritten und letzten Abschnitts eine Gesamtpublikation unter dem Titel „Santo Tomás y la Inmaculada Concepción“¹³⁶⁷, die neben einem Vorwort und einigen

1360 Vgl. del Prado, *Commentatio V*, 326–328.

1361 Neben Thomas (vgl. In IV Sent. d. 30, q. 2, a. 1, qc. 1 co. (ed. Parma VII/2, 948f)) nennt er etwa Bernhard, *serm. in. nat. B. Virg. 6* (ed. Leclercq/Rochais V, 278).

1362 Vgl. del Prado, *Commentatio V*, 331–334. Die Nennung Leos XIII. in der Reihe mit den klassischen Autoren zeigt den hohen Stellenwert, den del Prado ihm beimisst.

1363 Del Prado, *Commentatio V*, 333f.

1364 Schon früher hatte del Prado in diesem Genre publiziert, etwa [del Prado, Norberto]: *Carta a un joven teólogo sobre la predicación y la lectura de los clásicos*. In: SR 17 (1902), S. 235–243 oder die zweiteilige Abhandlung [ders.]: *Carta a un joven teólogo sobre la premoción física*. In: SR 18 (1903), S. 196–201 und 270–276.

1365 Del Prado, Norberto: *Carta a un joven teólogo sobre el dogma de la Inmaculada Concepción*. In: SR 22 (1907), S. 825–848, ders.: *Santo Tomás y la Inmaculada Concepción. Carta segunda a un joven teólogo sobre el dogma de la Inmaculada Concepción*. In: SR 23 (1908), S. 153–177, sowie ders.: *Carta tercera a un joven teólogo sobre el dogma de la Inmaculada Concepción*. In: SR 23 (1908), S. 392–419.

1366 Del Prado, Norberto: *Carta a un joven teólogo sobre el dogma de la Inmaculada Concepción*. [Bergara 1907] sowie ders.: *Santo Tomás y la Inmaculada Concepción. Carta segunda a un joven teólogo sobre el dogma de la Inmaculada Concepción*. Bergara 1908.

1367 Del Prado, Norberto: *Santo Tomás y la Inmaculada. Estudio crítico-teológico del Artículo segundo de la cuestión 27.^a de la tercera parte de la Suma*. Bergara 1908; die Darlegun-

Ergänzungen¹³⁶⁸ um einen Nachtrag („Carta-Postdata“¹³⁶⁹) erweitert worden war, in dem del Prado auf Einwände einging, die der mexikanische Bischof und Franziskaner José María de Jesús Portugal y Serratos (1838–1912)¹³⁷⁰ in seiner Schrift „María la Inmaculada y la Santa“¹³⁷¹ dargelegt hatte.¹³⁷²

3.5.3.2.2 *Aufbau und Inhalt*

Die ersten drei Briefe

Den Kern der Briefe bildet die Lehre des Aquinaten in S.Th. III, q. 27, a. 2. Dem stellt del Prado im Vorwort zur Sammelpublikation den Ansatz von Galatinus und Ambrosius Catharinus entgegen, die die völlige Freiheit Mariens von der Erbsünde lehrten, wodurch sie nicht der Erlösung durch das Kreuz bedurfte, da sie vor der Vorherbestimmung des Sündenfalls als Mutter Christi auserwählt worden war – um mit Blick auf das Dogma pointiert zu fragen: „¿[Q]ué es lo que debe corregirse: la doctrina de Santo Tomás ó la doctrina de Galatino y de Ambrosio Catarino?“¹³⁷³ Obwohl Thomas nämlich festhält, dass Maria die Sünde in gewisser Weise hatte, spricht er nirgends vom Sündenmakel, sondern unterstreicht nur die Reinigung *post animationem* – so finde sich bei ihm nichts, was dem marianischen Privileg widerspricht, vielmehr führe die rechte Lektüre des Artikels geradezu zur Unbefleckten Empfängnis im Sinn des Dogmas, sodass seine Lehre ein „magnífico preámbulo á la Bula dogmática *Ineffabilis Deus*“¹³⁷⁴ darstelle.¹³⁷⁵

gen stützen sich im Folgenden auf ebendiese Fassung, wobei auch hier mit Blick auf die beiden vorliegenden Ausgaben, also die Einzeldrucke sowie die Gesamtpublikation, in Klammern als innere Zitation auf die jeweilige „Carta“ verwiesen wird.

1368 Vgl. González Pola, *La obra literaria*, 22.

1369 Vgl. del Prado, *Santo Tomás y la Inmaculada Concepción*, 145–237 (Carta-Postdata).

1370 José María de Jesús Portugal y Serratos, OFM, war Bischof in Mexiko, zunächst in Sinaloa (ab 1888), dann in Saltillo (ab 1898) und schließlich ab 1902 in Aguascalientes (vgl. *Anuario Pontificio* 1912, 53); die Tatsache, dass das „*Anuario Pontificio*“ die Diözese im hierauf folgenden Jahr 1913 als vakant führt, legt nahe, dass Portugal 1912 verstarb, da eine Emeritierung von Bischöfen damals nicht üblich war, aber auch kein Altbischof genannt wird (vgl. *Anuario Pontificio* 1913, 75).

1371 Portugal y Serratos, José María de Jesús: *María la Inmaculada y la Santa*. 2 Bde. Aguascalientes 1908.

1372 Vgl. den vollständigen Titel des Nachtrags: „Carta-Postdata dirigida al Ilmo. y Rvmo. Señor D. Fr. José M.^a de Jesús Portugal, O. M., Obispo de Aguascalientes (México)“ (del Prado, *Santo Tomás y la Inmaculada*, 145); vgl. hierzu auch Fernández, *Boletín de Teología dogmática*, 433.

1373 Del Prado, *Santo Tomás y la Inmaculada*, 16 (Introducción).

1374 Del Prado, *Santo Tomás y la Inmaculada*, 239 (Índice).

1375 Vgl. del Prado, *Santo Tomás y la Inmaculada*, 5–20 (Introducción).

Im besagten Artikel greift Thomas, so del Prado in seinem ersten Brief, die Lehre von der Allgemeinheit der Erbsünde auf¹³⁷⁶ und stellt ihr die Ansicht gegenüber, dass Gott Maria davon nicht nur ausnehmen konnte, sondern dies auch wollte, wodurch sie von Beginn an völlig frei von der Sünde war; während del Prado die generelle Möglichkeit zugesteht, lehnt er deren Realisierung ab, da sie so nicht der Erlösung bedürft hätte – im Unterschied zu Christus, der die Erbsünde in keiner Weise hatte, musste sie sich die Erbsünde zuziehen, wurde aber *post animationem* geheiligt. Ebendies lässt sich auch nach dem Dogma aufrechterhalten, ja, Thomas führe regelrecht auf dieses hin, indem seine Lehre von der Heiligung Mariens als „magnífica y luminosa introducción á la Bula dogmática *Ineffabilis Deus*“¹³⁷⁷ aufgefasst werden könne. Aus den beiden Prinzipien des Aquinaten – höchstmögliche Reinheit für Maria und Allgemeinheit der Erlösung¹³⁷⁸ – folgt nämlich, dass sie in der Sünde empfangen, aber dann gereinigt wurde, dass diese Heiligung aber keinesfalls der Beseelung vorausging – und so führe Thomas zum Dogma, indem er durch die Verteidigung ihrer persönlichen Erlösung am Kreuz den Weg für eine Definition offenhielt. Dass dieser die Frage nach dem Zeitpunkt unbeantwortet ließ, sieht del Prado vor allem darin begründet, dass Thomas es selbst nicht wusste,¹³⁷⁹ auch wenn del Prado meint eine immaculistische Tendenz bei ihm ausmachen zu können.¹³⁸⁰ In erster Linie sei es Thomas aber darum gegangen, Maria der Erlösung zu unterstellen, indem er auf die Lehre von der bedingten Prädestination der Inkarnation pochte. All dies wurde durch das Dogma keineswegs geändert, sondern vielmehr bekräftigt und die Heiligung explizit auf den Augenblick der Beseelung festgeschrieben, also logisch *post animationem*, sodass Thomas heute nur diesen Zeitpunkt präzisieren und die Argumente für die Freiheit von der aktuellen Sünde auf die Erbsünde ausdehnen müsste.¹³⁸¹

Den Ausgangspunkt des zweiten Briefes bildet Eadmers Traktat „De Conceptione Beatae Mariae Virginis“¹³⁸², vor allem das darin enthaltene Argu-

1376 Vgl. S.Th. I-II, q. 81, a. 3 co. (ed. Leon. VII, 90).

1377 Del Prado, Santo Tomás y la Inmaculada, 41 (Carta I). An anderer Stelle nennt er den Artikel S.Th. III, q. 27, a. 2 „un como antemural [sic!] del dogma ya definido“ (ebd. 49 (Carta I)).

1378 Vgl. etwa Comp. I, 224 (ed. Leon. XLII, 175) bzw. S.Th. I-II, q. 81, a. 3 co. (ed. Leon. VII, 90).

1379 Vgl. etwa S.Th. III, q. 27, a. 2 ad 3 (ed. Leon. XI, 290) oder Quodl. VI, q. 5, a. 1 co. (ed. Leon. XXV/2, 302).

1380 Vgl. etwa S.Th. III, q. 27, a. 2 ad 2 (ed. Leon. XI, 290), S.Th. III, q. 27, a. 6 ad 1 (ed. Leon. XI, 299) sowie In I Sent. d. 17, q. 2, a. 4 ad 3 (ed. Mandonnet I, 424) und In I Sent. d. 44, q. 1, a. 3 ad 3 (ed. Mandonnet I, 1023).

1381 Vgl. del Prado, Santo Tomás y la Inmaculada, 21–64 (Carta I).

1382 Del Prado hält sich mit einer Autorenangabe zurück und erklärt nur, dass die Schrift früher Anselm zugeschrieben wurde, was wegen dessen sonst eher makulistischen Ausrichtung

ment „potuit plane, et voluit; si igitur voluit, fecit“¹³⁸³, aus dem die vollständige Freiheit Mariens von der Erbsünde folgt, indem sie zur Gottesmutter erwählt wurde, bevor sie Tochter Adams war. Dies widerspricht jedoch der Allgemeinheit von Erbsünde und Erlösung, wie sie etwa Bernhard verteidigte und daher die Heiligung *ante animationem* ablehnte – die großen Scholastiker zogen dies als zentrales Autoritätsargument hierfür heran, wodurch sie die Frage auf den rechten Weg brachten und so das Dogma vorbereiteten. Dies zeigt del Prado exemplarisch unter Verweis auf drei große Thomisten – Cajetan, Johannes a S. Thoma und Capponi a Porrecta –, welche in Anlehnung an den Aquinaten lehrten, dass nicht nur die Sünde an sich, sondern auch die bloße Notwendigkeit dazu, also das *debitum*, die Erlösungsbedürftigkeit gewährleiste. Genau hier sieht del Prado aber den Schlüssel zur Vereinbarkeit der scheinbaren Gegensätze, also der Unbeflecktheit der Empfängnis und der persönlichen Erlösung durch das Kreuz: Wenn Maria nämlich nur das *debitum* hatte, bedurfte sie der Erlösung, war aber ohne Sündenmakel, indem sie die Gnade im Augenblick ihrer Beseelung erhielt.¹³⁸⁴ Damit steht die Unbefleckte Empfängnis der Erlösungsbedürftigkeit nicht entgegen, sondern stellt sogar die höchste Frucht der Erlösung – „la más temprana y hermosa y rozagante flor que brota del Árbol mismo de la Cruz“¹³⁸⁵ – dar.¹³⁸⁶

Im dritten Brief wirft del Prado die Frage auf, ob in der Theologiegeschichte eine Form der Unbefleckten Empfängnis vertreten wurde, die nicht der Erlösung am Kreuz bedurfte. Hierzu verweist er erneut auf die Lehre von der bedingten und der unbedingten Prädestination: Während nach der ersten Sichtweise Christus der Erlöser nur für die Menschen, nicht aber für die Engel ist, da diese nicht der Erlösung am Kreuz bedürfen, ist er nach der anderen Ansicht auch deren Erlöser, allerdings nicht durch das Kreuz, son-

aber unwahrscheinlich erscheint, dass sie auf jeden Fall aber aus dem elften oder zwölften Jahrhundert stammt (vgl. del Prado, Santo Tomás y la Inmaculada, 72f (Carta II)); an anderer Stelle bezeichnet er die Urheberschaft Eadmers als durchaus wahrscheinlich (ebd. 122, FN 1 (Carta III)).

1383 So der Wortlaut bei del Prado (etwa del Prado, Santo Tomás y la Inmaculada, 74 (Carta II), stets kursiv hervorgehoben), allerdings ohne Angabe einer Textausgabe. Die Edition des Traktates von Slater und Thurston bietet einen etwas knapperen Wortlaut: „Potuit plane. Si igitur voluit, fecit.“ (Eadmer, conc. Mar., 10 (ed. Thurston/Slater, 11)). In der allgemein Scotus zugeschriebenen Kurzform als asyndetisches Trikolon hatte del Prado das Argument bereits im ersten Brief erwähnt (vgl. etwa del Prado, Santo Tomás y la Inmaculada, 24 (Carta I)).

1384 Del Prado fasst zusammen: „Ser y ser santa, existir y encontrarse en posesión de la gracia santificante, fueron para María dos regalos recibidos de la munificencia y liberalidad de Dios en el mismo día, en la misma hora, en el mismo momento.“ (del Prado, Santo Tomás y la Inmaculada, 92 (Carta II)).

1385 Del Prado, Santo Tomás y la Inmaculada, 97 (Carta II).

1386 Vgl. del Prado, Santo Tomás y la Inmaculada, 67–99 (Carta II).

dem durch allgemeine Verdienste, sodass die Bewahrung von Schuld durch die Verdienste Christi mehrdeutig ist. Zentral ist in jedem Fall, die Allgemeinheit der Erlösung – „Principio es éste verdaderamente fundamental en la cuestión“¹³⁸⁷ – festzuhalten. Dabei ergeben sich aus einer Harmonisierung der Unbefleckten Empfängnis *ex morte filii dei praevisa* mit der Lehre von der Festsetzung der Sünde vor der Inkarnation Schwierigkeiten, da Maria so nie Adam, sondern Christus unterstanden wäre, woraus sich Probleme für die Erbsündenlehre ergeben. Vielmehr folgt aus einer Bestimmung Mariens als Mutter Gottes vor dem Sündenfall die Heiligung *ante animationem*, wodurch sie von der Erlösung ausgenommen ist. Eine solche Unbefleckte Empfängnis habe bereits Catharinus vertreten, indem er sich wie der im zweiten Brief behandelte Eadmer auf die Erwählung Mariens vor der Prädestination des Sündenfalls stützte, womit sie zwar die höchste Reinheit hatte, aber nicht erlösungsbedürftig war. Grundlage ist dabei die Lehre des Scotus, auf den sich auch der Ansatz des Galatinus zurückführen lässt, der ebenfalls eine solche Unbefleckte Empfängnis vertreten hatte.¹³⁸⁸ Der Grundsatz des Anselm, wonach Maria die höchste Reinheit haben musste, lasse also zwei Schlüsse zu: zum einen die Lehre des Aquinaten, wonach dies nicht die allgemeine Erlöserschaft Christi beschneiden darf, zum anderen den Ansatz, wonach Maria die uneingeschränkt höchste Heiligkeit hatte, also frei von jeder Sünde war. Gemäß dem Dogma erfolgte die Heiligung aber *ex morte Filii dei praevisa*, was sich so von Paulus bis hin zu Thomas¹³⁸⁹ finde. Damit sind alle Menschen durch das Kreuz erlöst – „redimidos con la misma redención, rescatados con el mismo precio y lavados con la misma sangre“¹³⁹⁰ –, ohne Ausnahme für Maria.¹³⁹¹

Die Carta-Postdata

Die Intervention Portugals, die sich erst auf del Prados Briefe im Speziellen, später aber auch auf den Ansatz als Ganzes bezog, wird bei der Behandlung der Rezeption näher betrachtet. Die Grundzüge seines Ansatzes – die Kritik eines Franziskaners an del Prados Scotusexegese – werden sich aber in der folgenden kursorischen Darstellung der „Carta-Postdata“ bereits zeigen.

1387 Del Prado, Santo Tomás y la Inmaculada, 110 (Carta III).

1388 Deutlich zeigt sich, wie del Prado hier seinen Gedanken der *via Scoti* entwickelt, den er in seiner Monographie eingehend ausbuchstabieren wird, nachdem er im Kommentar zu S.Th. III, q. 27 die Lehre des Scotus noch in die Nähe von Thomas gestellt hatte.

1389 Hier klingt der Gedanke der *via Thomae* an, als deren Vertreter del Prado in seiner Monographie Augustinus, Bernhard oder Albert aufführen wird.

1390 Del Prado, Santo Tomás y la Inmaculada, 139 (Carta III).

1391 Vgl. del Prado, Santo Tomás y la Inmaculada, 103–141 (Carta III).

Nach der Darlegung seines Ziels, nämlich auf Portugal zu antworten,¹³⁹² widmet sich del Prado dessen Kritik, wobei er zuerst den Einwand, Thomas lehre nirgends die Bewahrung Mariens, sondern nur ihre Reinigung, zurückweist, indem er betont, dass Maria durch das Kreuz von der Erbsünde bewahrt wurde, dass sie aber wie alle Menschen der Erlösung bedurfte – dass Reinigung aber nicht unbedingt eine wirkliche Schuld voraussetzt, zeige die Lehre des Aquinaten, wonach die erste Heiligung „non fuit ab aliqua impuritate culpae vel fomitis“¹³⁹³; zudem wurden auch die Engel geheiligt, ebenso die Stammeltern im Urstand und auch Christus selbst, obwohl deren Sündlosigkeit außer Frage steht. Zugleich lehre Portugal die Bewahrung Mariens vom *debitum*, was sich zwar fromm anhören mag, aber Schrift und Tradition widerspricht, da Maria erlöst wurde, wofür sie zumindest das *debitum* haben musste.¹³⁹⁴

Del Prado konstatiert also bei Portugal eine mangelhafte Kenntnis des Aquinaten: Wer, so hält er fest, nur die Antworten des Bischofs liest, ohne zuvor seine eigenen Briefe gelesen zu haben, würde die darin dargelegten Lehren des Aquinaten überhaupt nicht wiedererkennen. Als Beleg führt del Prado einige Beispiele an, in denen Portugal der in den Briefen dargelegten Lesart des Aquinaten widersprochen hatte. Im Gegenzug unterstreicht er gegen Portugal, der unter der Unbefleckten Empfängnis die vollständige Bewahrung Mariens von der Erbsünde verstanden hatte, wodurch sie nicht der Erlösung bedurfte, seine Lehre, wonach es kein Widerspruch ist, dass Maria zwar das *debitum*, die Erbsünde also in gewisser Weise, hatte und so der Erlösung bedurfte, aber dennoch, im Sinn des Dogmas, ohne Erbsünde empfangen war.¹³⁹⁵

Im folgenden Kapitel kommt del Prado auf das Axiom *potuit – deuit – fecit* zu sprechen, dessen freiere Übersetzung bei del Prado, ausgehend von der Formulierung Eadmers, Portugal kritisiert und ihm den Vorwurf fehlender Lateinkenntnisse gemacht hatte. Dies wies del Prado, unter Verweis auf eine Rezension in der „Bonne Parole“ – „il parle le latin comme un Hongrois“¹³⁹⁶, hatte deren Verfasser über del Prado mit Blick auf die bis ins 19. Jahrhundert zentrale Bedeutung der lateinischen Sprache in Ungarn geschrieben¹³⁹⁷ –, schroff zurück und rechtfertigte seine Übersetzung als inhaltlich identisch. Dieses Prinzip wende im Kern auch Thomas in der Frage nach der Unbefleckten Empfängnis an, präzisiert aber durch zwei Grundsätze, nämlich dass

1392 Vgl. del Prado, Santo Tomás y la Inmaculada, 145–147 (Carta-Postdata).

1393 S.Th. III, q. 27, a. 3 ad 3 (ed. Leon. XI, 293).

1394 Vgl. del Prado, Santo Tomás y la Inmaculada, 147–158 (Carta-Postdata).

1395 Vgl. del Prado, Santo Tomás y la Inmaculada, 158–179 (Carta-Postdata).

1396 Rocreu, 5. Janvier, 3.

1397 Vgl. Kiszling, Revolution I, 16.

Christus der Erlöser aller Menschen ist und dass Maria die höchste Reinheit nach Christus hatte, und gelangt so zur Lehre von der Unbefleckten Empfängnis *ex morte Filii Dei praevisa* – nur dann wurde Maria nämlich durch die Verdienste am Kreuz erlöst. Hierzu hatte del Prado in seinem dritten Brief einige Prinzipien aufgestellt, die Portugal hinterfragt hatte, die aber letztlich in der Frage kulminieren, ob die Inkarnation vor oder nach der Vorhersehung der Sünde festgeschrieben wurde. Ebendies wurde aber, so del Prado, durch das Dogma zu Gunsten der zweiten Option, also der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis *ex morte filii Dei praevisa*, und damit im Sinn des Aquinaten entschieden.¹³⁹⁸

Im Unterschied dazu, so del Prado, terminiere Portugal mit Scotus die Erwählung Mariens vor der Vorhersehung des Sündenfalls, habe aber den Nachweis unterlassen, wie dies mit der Lehre des Dogmas in Einklang gebracht werden könne.¹³⁹⁹ Tatsächlich hält del Prado aber nur die von Thomas vertretene Lehre von der bedingten Prädestination für mit dem Dogma kompatibel, da Maria nur dann das persönliche *debitum* gehabt hätte, während sie nach der von Portugal vertretenen Lehre von der Sünde in jeder Hinsicht frei gewesen wäre. Belege aus der scotistischen Schule, die das Gegenteil nahelegen, indem sie ihr ein *debitum* zusprechen, etwa bei Hieronymus von Montefortino (1662–1738)¹⁴⁰⁰, meinen nicht das hier relevante persönliche *debitum*, sondern nur ein *debitum* im weitesten Sinn, das keinesfalls die Notwendigkeit eines Erlösers, sondern lediglich die eines Mittlers impliziere. Das in der Abstammung von Adam fußende persönliche *debitum* ist jedoch die Voraussetzung der Erlösung im Sinn des Dogmas, also der Erlösung *ex morte filii Dei praevisa*; genau dies ist aber bei einer Prädestination Mariens *ante praevisionem peccati* nicht gegeben. Solange Portugal, so schließt del Prado die „Carta-Postdata“, diese Vereinbarkeit nicht aufzeige, bleibe die Meinungsdivergenz bestehen.¹⁴⁰¹

1398 Vgl. del Prado, Santo Tomás y la Inmaculada, 179–206 (Carta-Postdata).

1399 Genau dies hätte sich del Prado aber erwartet: „Si el señor hubiese dedicado unas cuantas páginas á poner en claro la perfecta armonía entre la elección de la Virgen para madre de Dios ante praevisionem mortis Filii Dei y la Inmaculada Concepción ex morte Filii Dei praevisa, y esto sin ruidos ni alborotos, sino in omni patientia et doctrina, me hubiera ahorrado á mí escribir esta Postdata, y además daría yo por no escritas las tres Cartas que anteceden, y el asunto quedaba terminado á gusto de todos.“ (del Prado, Santo Tomás y la Inmaculada, 207 (Carta-Postdata)).

1400 Vgl. Schlageter, Art. Hieronymus v. Montefortino, 95; vgl. hierzu auch die Abhandlung Caggiano Egidio: La questione del „debitum peccati“ in Girolamo da Montefortino. In: VirgIm XI. Rom 1957, S. 299–314.

1401 Vgl. del Prado, Santo Tomás y la Inmaculada, 206–237 (Carta-Postdata).

3.5.4 Del Prados Schriften zur Unbefleckten Empfängnis – ein Fazit

Es ist deutlich geworden, dass die weiteren Schriften trotz des unterschiedlichen Genres – ein systematischer Thomaskommentar auf der einen Seite, die spanischen Briefe auf der anderen Seite – mit der eingangs ausführlich präsentierten lateinischen Monographie im Kern demselben Argument folgen.

Im Zentrum steht die Ablehnung jeder Heiligung *ante animationem*, da Maria dann die Erbsünde in keiner Weise gehabt und so nicht der Erlösung bedürft hätte. Hierfür musste sie die Sünde nämlich – so del Prado in Anlehnung an Cajetan¹⁴⁰² – zumindest als *debitum* haben, und zwar als *debitum* der Person, sodass deren Konstituierung vorausgehen musste, weshalb Thomas aus der Ablehnung der Heiligung *ante animationem* auf jene *post animationem* schließt. Auch wenn Thomas die Bedeutung dieses *post* nicht explizit bestimmt, legen, so del Prado, doch verschiedene Gründe eine logische Lesart nahe, etwa dass sie nur so die denkbar höchste Reinheit nach Christus hatte, was bei einem zeitlichen Verständnis nicht der Fall gewesen wäre, da eine höhere Reinheit vorstellbar ist. Dieses *post animationem posterioritate naturae* entspricht aber der vom Dogma gelehrten Heiligung im Augenblick der Beseelung – Thomas habe diese Lehre also zwar nicht explizit vertreten, seine Darlegung bilde aber, so del Prados Quintessenz, eine Einführung dazu.

Untermauert wird diese aus der theologischen Summe abgeleitete Lehre durch weitere Belege aus dem Textcorpus des Aquinaten, zum einen der Parallelstelle aus dem Sentenzenkommentar, dessen explizite Ablehnung einer Heiligung bei der Beseelung in richtiger Interpretation kein echtes Argument gegen die genannte Lehre darstellt, auch wenn del Prado für eine Interpolationstheorie durchaus Sympathien zu hegen scheint, zum anderen durch eine Reihe von aus verschiedenen Schriften gewählten Stellen, an denen Thomas die einmalige Heiligkeit Mariens betont.

Trotz dieses gemeinsamen und durch die Werke unveränderten Kerns seiner Schriften lässt sich auch eine gewisse Entwicklung in seiner Lehre bezüglich der Bewertung des Scotus und der Frage nach der bedingten oder der unbedingten Prädestination konstatieren. Taucht diese Frage in den Thomaskommentaren nur am Rande, nämlich hinsichtlich der dem Dogma widersprechenden Lehre des Catharinus, auf, während Scotus zwar auch hier nicht zum Verteidiger des marianischen Privilegs, aber auch nicht als Gegenpol zu Thomas erhoben wird, nimmt die Frage in seinem spanischen Werk schon einen breiteren Raum ein. In der Monographie zieht del Prado die Gegenüberstellung dann zur Festigung seines Argumentes heran, indem er ausgehend

¹⁴⁰² Vgl. Cajetan, De Conceptione Beatae Virginis, c. 2f (Opuscula omnia, 138f).

von der Frage nach der bedingten oder unbedingten Prädestination der von ihm vertretenen *via Thomae* die *via Scoti* gegenüberstellt, um zu zeigen, dass dieser mit seiner Schule zwar eine Form der Unbefleckten Empfängnis vertreten habe, die aber nicht der Erlösung am Kreuz bedurfte und so dem Dogmas widerspricht.

Auch in stilistischer Hinsicht fallen zwischen den Werken Unterschiede auf, und zwar parallel zur sprachlichen Gestalt: Während den lateinischen Werken eine streng-logische, ja geradezu systematisch-formalisierte Argumentation eignet, sind die spanischen Briefe in einem ungleich lockereren Stil abgefasst, mit dem sich del Prado erst an den nicht näher umschriebenen „joven teólogo“, in der „Carta-Postdata“ aber an den mexikanischen Bischof richtet – in letzterem zeigt sich an manchen Stellen sogar ein Hang zur polemischen Invektive,¹⁴⁰³ für die er sich am Ende entschuldigt.¹⁴⁰⁴ Ein weiterer Unterschied, der mit der Wahl der Sprache und dem daraus erweiterten Leserkreis korreliert, ist die Ausweitung der Quellen: Hatte del Prado sich in den lateinischen Schriften ausschließlich auf Autoren dieser Sprache berufen, zog er hier auch Autoren heran, die nicht nur nicht auf Latein geschrieben hatten, sondern auch einem nicht akademischen Kontext entstammten, sodass ihre Zitation in theologischen Traktaten damals unüblich war, so etwa den spanischen Dichter Pedro Calderón de la Barca (1600–1681)¹⁴⁰⁵ und den Mystiker Luis de Granada (1504–1588)¹⁴⁰⁶, aber auch den französischen Bischof Jacques-Bénigne Bossuet (1627–1704)¹⁴⁰⁷. Hieraus wird deutlich, dass sich für del Prado ganz offenbar die spanischen Briefe von seinen lateinischen Kommentaren keineswegs nur in der Sprache unterschieden, sondern er ganz gezielt ein anderes Genre wählte und dieses konsequent umsetzte, beginnend bei der Sprache und dem Stil bis hin zu den herangezogenen Quellen.

1403 Vgl. etwa del Prado, *Santo Tomás y la Inmaculada*, 173 (Carta-Postdata) bzw. ebd. 175 (Carta-Postdata). Dies beruhte wohl auf Gegenseitigkeit, wenn Fernández über Portugal schreibt: „desciende de las alturas de la ciencia á personalismos“ (Fernández, *Boletín de Teología dogmática*, 433); auch Goyena spricht von „folletos de polémica“ (Pérez Goyena, Rezension (Portugal, *María la Inmaculada y Santa*), 386).

1404 Vgl. del Prado, *Santo Tomás y la Inmaculada*, 235 (Carta-Postdata).

1405 Vgl. Frackowiak, Art. Calderón, 888; das Zitat findet sich bei del Prado, *Santo Tomás y la Inmaculada*, 90 (Carta II). Herrán und Rovira sprechen von einer so großen Verbreitung der Frage nach der Unbefleckten Empfängnis in der spanischen Literatur der frühen Neuzeit, „daß man behaupten darf, es gibt keinen Dichter, der nicht ein Gedicht darüber verfaßt hätte“ (Herrán/Rovira, *Die Immaculata in der spanischen Barockzeit*, 117, FN 58).

1406 Vgl. Domínguez, Art. Luis de Granada, 1107; das Zitat findet sich bei del Prado, *Santo Tomás y la Inmaculada*, 112 (Carta III).

1407 Vgl. le Brun, Art. Bossuet, 612; das Zitat findet sich bei del Prado, *Santo Tomás y la Inmaculada*, 112 (Carta III).

3.5.5 Kritik und Rezeption von del Prados Lehre

3.5.5.1 Die Rezensionen und weitere Reaktionen zu den behandelten Werken

3.5.5.1.1 Die Reaktionen auf „*De B. Virginis Mariae sanctificatione*“

Aufgrund des Genres eines Zeitschriftenartikels verwundert es nicht, dass zur fünfteiligen Serie in Commers Jahrbuch keine Rezensionen vorliegen. Dennoch wurde die Artikelserie in derselben Zeitschrift rezipiert, und zwar im Kontext der bereits besprochenen Debatte zwischen Josephus a Leonissa und Hyacinth Amschl. Nachdem ebendieser Schneiders Auslegung von S.Th. III, q. 27, a. 3 ad 3 kritisiert hatte, worauf der Kapuziner für den zwischenzeitlich verstorbenen Schneider eingesprungen war und dessen Lesart verteidigt hatte, machte sich Amschl erneut an eine Widerlegung der Einwände, nicht ohne zu betonen, seine Kritik gelte ausschließlich der Interpretation von Schneider respektive Josephus a Leonissa, keineswegs aber dem grundsätzlichen Anliegen¹⁴⁰⁸ – ein Punkt, auf den er am Ende des Beitrags zurückkommt: „Unseres Erachtens hat das, was sich zur sogenannten ‚Rechtfertigung des hl. Thomas‘ vorbringen läßt, P. del Prado (...) am besten zusammengestellt.“¹⁴⁰⁹ Eben- dessen Anliegen fasst Amschl anschließend treffend in vier Punkten zusammen, indem er die Ablehnung der Heiligung *ante animationem* in S.Th. III, q. 27, a. 2 als das zentrale Anliegen des Aquinaten hervorhebt; dass dieser davon auf das *post animationem* schließt, ohne die Beseelung selbst zu beachten, liege daran, dass er die Bedeutung des *post* habe offen lassen wollen. Dies bestätige das diachrone Profil: Wird im Sentenzenkommentar der Augenblick noch explizit zurückgewiesen,¹⁴¹⁰ ist in der „Summa“ davon gar nicht mehr die Rede. Sodann verweist er auf die Sicherung der Erlösungsbedürftigkeit bereits durch das bloße *debitum*.¹⁴¹¹ Der Zeitpunkt ihrer Heiligung bleibe dabei offen,¹⁴¹² sodass die Unbefleckte Empfängnis in der theologischen Summe zwar nicht direkt gelehrt, aber auch nicht abgelehnt werde.¹⁴¹³

In seiner Antwort geht Josephus a Leonissa auf diese Punkte ein, indem er anmerkt, Thomas weise in S.Th. III, q. 27, a. 2 nur die Heiligung vor der Beseelung zurück; zugleich erklärt er, dass, wenn es hier nur um die persönliche Heiligung ginge, wie Amschl meint,¹⁴¹⁴ eine Reinigung *ante animatio-*

1408 Vgl. Amschl, Erwiderung I, 474.

1409 Amschl, Erwiderung I, 476.

1410 Vgl. In III Sent. d. 3, q. 1, a. 1, qc. 2 co. (ed. Moos III, 99, 27).

1411 Vgl. etwa S.Th. III, q. 27, a. 2 ad 2 (ed. Leon. XI, 290); vgl. hierzu auch S.Th. I-II, q. 81, a. 3 ad 1 (ed. Leon. VII, 90).

1412 Vgl. etwa S.Th. III, q. 27, a. 2 ad 2 (ed. Leon. XI, 290).

1413 Vgl. Amschl, Erwiderung I, 476.

1414 Vgl. Amschl, Erwiderung I, 475.

nem gar nicht ernsthaft erwogen werden könnte, weil die Person zu diesem Zeitpunkt ja noch nicht vorliege. Dass Thomas in der theologischen Summe den Augenblick selbst nicht behandle, liege daran, dass dieser im *ante* eingeschlossen sei,¹⁴¹⁵ wie das verallgemeinernde „quocumque modo“¹⁴¹⁶ nahelege. Dazu, dass das Zuziehen der Erbsünde auch das bloße *debitum* meinen könne, merkt der Kapuziner an, dies gelte nur für die Natursünde, nicht aber für die Personensünde. Und schließlich erklärt er die Aussage des Aquinaten, der Zeitpunkt der Heiligung sei unbekannt, dahingehend, dass die Seele nicht bei der leiblichen Empfängnis, sondern zu einem unbekanntem Zeitpunkt eingegossen werde.¹⁴¹⁷

Amschl erwiderte ein letztes Mal und richtete sich dabei nicht nur gegen Josephus a Leonissas Verteidigung von Schneider, sondern auch wieder gegen dessen Einwände zur Lehre del Prados, die Amschl sich als seine „Meinung“¹⁴¹⁸ zueigen gemacht hatte. Zur Anmerkung, Thomas hätte bei der Behandlung der persönlichen Heiligung eine Reinigung *ante animationem* gar nicht erst erwogen, erklärt Amschl, dass Thomas von einer persönlichen Heiligung spreche und daher jede Form einer Reinigung *ante animationem* zurückweise. Dass der Augenblick im *ante* enthalten sei, weist Amschl zurück, vielmehr könne er bei einer persönlichen Heiligung nur im *post* eingeschlossen sein, es gelte: „Nullo modo ante, ergo aliquo modo post“¹⁴¹⁹. Auch dass die Erbsünde die Natursünde alleine meinen könne, lehnt er ab; dies schließe ihre Erlösungsbedürftigkeit als Person aus, sodass sich ein Widerspruch zum Dogma ergebe. Und auch die These, dass der Zeitpunkt unklar bleibe, weil Thomas den Zeitpunkt der Beseelung nicht gekannt habe, weist er zurück, da Thomas ja nur nach dem *ante* oder *post* der Beseelung gefragt habe.¹⁴²⁰

Wie bereits bei den anderen Aspekten der Debatte führen die beiden Disputanten ihre Kontroverse also auch in diesem Punkt zwar in freundschaftlichem Ton, gelangen inhaltlich jedoch zu keiner Einigung.

3.5.5.1.2 Die Rezensionen zu „Santo Tomás y la Inmaculada“

Was sich an dieser für einen Zeitschriftenbeitrag schon erstaunlich umfangreichen Rezeption zeigt, gilt umso mehr für del Prados weitere Werke, die im Unterschied zu den meisten hier behandelten Autoren ein großes Echo erlangten – insbesondere gilt dies für den Sammeldruck seiner Briefe, die Schrift

1415 Becker bezieht sich dazu auf del Prado, Commentatio II, 353f.

1416 S.Th. III, q. 27, a. 2 co. (ed. Leon. XI, 290).

1417 Vgl. [Becker], Der Gottesmutter Heiligung, 465f.

1418 Amschl, Erwiderung II, 473.

1419 Amschl, Erwiderung II, 473.

1420 Vgl. Amschl, Erwiderung II, 473.

„Santo Tomás y la Inmaculada Concepción“, deren Wahrnehmung sich sogar keineswegs auf Spanien beschränkte.¹⁴²¹

Besonders del Prados Scotusauslegung war es, die für Widerspruch von Seiten der Franziskaner sorgte, wie sich an einigen Artikeln in der der franziskanischen Tradition verpflichteten Zeitschrift „La Bonne Parole“ zeigt, etwa eine kurze, kritische Auseinandersetzung¹⁴²² durch den Herausgeber Déodat-Marie de Basly (1862–1937)¹⁴²³, der das zentrale Problem darin sieht, dass del Prado die Lehre des Scotus mit der einiger Scotisten identifiziert habe: Während nach Scotus selbst Adam Christus unterstehe, sodass Maria in der Ordnung der Gnade zwar auch Christus untergeordnet sei, sich als Tochter Adams durch den Sündenfall aber dennoch die Sünde hätte zuziehen müssen, wovor sie aber bewahrt wurde, lehrten einige Scotisten, dass Maria in der Gnadenordnung nicht von Adam abstamme, sodass sie vom Sündenfall nicht betroffen und somit nicht erlösungsbedürftig war. Nach Thomas habe sich Maria dagegen die Sünde nicht nur zuziehen müssen, sondern habe sie auch tatsächlich gehabt – ebendies, so de Basly, lehne das Dogma aber ab und bestätige vielmehr die Lehre des Scotus. Del Prados Fehler sieht er also zum einen darin, Scotus und seine Schüler, absichtlich oder unabsichtlich, nicht sauber getrennt zu haben, zum anderen, Thomas so interpretiert zu haben, dass Maria die Erbsünde nicht *de facto* hatte – und seine Lehre trotz der Kritik Portugals sowie des Kapuziners Michel-Ange Sarraute (1860–1939)¹⁴²⁴ aufrechterhalten zu haben.¹⁴²⁵

Letzterer hatte in derselben Zeitschrift bereits gegen den ersten der drei Briefe del Prados einen polemischen Beitrag¹⁴²⁶ verfasst und darin dessen Auslegung des *contrahere* scharf kritisiert.¹⁴²⁷ Direkt im Anschluss an de Baslys Rezension publizierte die Zeitschrift einen weiteren Beitrag Sarrautes,

1421 Vgl. Lumbreras, Le T. R. P. Norbert del Prado, 394.

1422 [De Basly,] D[éodat] M[arie]: L'Immaculée-Conception et le P. del Prado. In: La Bonne Parole 7 (1909), S. 195; zur Identifikation des Kürzels „D. M.“ mit de Basly vgl. González Pola, La obra literaria, 23.

1423 Déodat-Marie de Basly, OFM, war ein französischer Theologe scotistischer Prägung, der vor allem für seine Arbeiten zum „Ich“ Jesu (bspw. „Le Moi de Jésus-Christ“) bekannt wurde (vgl. Gerwing, Art. Basly, 77; vgl. hierzu auch Kaup, Art. Basly, 47, der in biographischer Hinsicht jedoch ähnlich dünn bleibt).

1424 Michel-Ange Sarraute, OFM Cap, legte etliche Arbeiten über die franiskanische Ordenstradition, vornehmlich über Franciscus de Osuna und Petrus de Alcantara, vor; von 1923–1931 leitete er zudem die Zeitschrift „Orient“ (vgl. N.N., Art. Michaelangelus a Narbonne, 1118).

1425 Vgl. le Basly, L'Immaculée Conception et le P. del Prado, 195.

1426 S[arraute], M[ichel] A[nge]: Au T. R. P. Del Prado. A titre d'apéritif. In: La Bonne Parole 6 (1908), S. 22f; zur Identifikation des Kürzels „M. A. S.“ mit Sarraute vgl. González Pola, La obra literaria, 22.

1427 Vgl. Sarraute, Au T. R. P. Del Prado, 22f.

diesmal zum Sammeldruck der Briefe.¹⁴²⁸ Den Ausgangspunkt bildet dabei eine Annonce zu diesem Werk in der Zeitschrift „El Santísimo Rosario“, in der del Prado nicht nur zahlreiche Artikel, etwa seine drei Briefe, veröffentlichte, sondern in deren Druckerei auch die jeweiligen Separatdrucke sowie der Sammeldruck erschienen.¹⁴²⁹ Ebendiese Annonce zitiert Sarraute in französischer Übersetzung,¹⁴³⁰ um anschließend einzelne Punkte aufzugreifen und mit beißendem Spott zu kommentieren: So nimmt er die Aussage, del Prado sei es gelungen, eine alte und umstrittene Frage endgültig zu klären, auf, um in deutlich sarkastischem Ton zu bemerken, an die Stelle Roms als autoritativer Letztinstanz – *Roma locuta, causa finita* – sei nun der Name del Prados zu setzen.¹⁴³¹ Auch eine Bemerkung des Inserats, del Prado komme stilistisch Miguel de Cervantes oder Luis de Granada gleich, bedenkt Sarraute mit einem spöttischen Kommentar.¹⁴³² Mit Hochachtung spricht Sarraute dagegen vom mutigen Widerspruch Portugals – „un Franciscan, cela va de soi“¹⁴³³ –, eine erneute Replik auf del Prados „Carta-Postdata“ hält er jedoch für vergebliche Mühe.¹⁴³⁴

Schließlich sei hier noch auf zwei weitere Bemerkungen eines nicht näher identifizierbaren, der Ausrichtung der Zeitschrift nach aber gewiss ebenfalls

1428 [Sarraute,] Michel-Ange: „Ouvrage nouveau extrêmement intéressant“. In: La Bonne Parole 7 (1909), S. 195f; zur Identifikation von „Michel-Ange cap.“ mit Sarraute vgl. González Pola, La obra literaria, 23.

1429 Vgl. hierzu González Pola, La obra literaria, 22.

1430 In der Fußnote gibt Sarraute unter dem Titel „Obra nueva interesantísima“ den spanischen Originaltext wieder (vgl. Sarraute, „Ouvrage nouveau extrêmement intéressant“, 195, FN 1).

1431 „Jusqu’à ce jour, c’était obscur, c’était embrouillé, c’était difficile; tous ensemble n’y voyaient que du feu; Enfin, del Prado vint! Jusqu’à présent on croyait que, lorsque Rome avait parlé, la cause était finie; à partir de ce jour, on devra substituer à l’antique formule: Norbertus locutus est, taceant ranae.“ (Sarraute, „Ouvrage nouveau extrêmement intéressant“, 196); das modifizierte Sprichwort am Ende spielt auf eine Osterpredigt des Augustinus an, in der dieser nach der Zitation des bekannten Pauluswortes aus 1 Kor 1,23f – „Wir dagegen verkünden Christus als den Gekreuzigten: für Juden ein Ärgernis, für Heiden eine Torheit, für die Berufenen aber, Juden wie Griechen, Christus, Gottes Kraft und Gottes Weisheit.“ – fortfährt: „Venit Dominus Christus, sapientia Dei: coelum sonat: ranae taceant.“ (Aug., serm. 240,6 (PL 38, 1136)).

1432 „La littérature castillane compte un classique de plus. Et quel classique! Un classique qui, à lui seul, dépasse, remplace, efface et fait oublier Michel Cervantès et Louis de Grenade!“ (Sarraute, „Ouvrage nouveau extrêmement intéressant“, 196).

1433 Sarraute, „Ouvrage nouveau extrêmement intéressant“, 196.

1434 Vgl. Sarraute, „Ouvrage nouveau extrêmement intéressant“, 195f. Auch in einem dreiteiligen Beitrag in der „Revue Duns Scot“, wie die „Bonne Parole“ ab 1910 hieß, widmet sich Sarraute del Prados Werk, das er als der sonst makulistischen Haltung des Dominikanerordens diametral entgegenstehend zeichnet (vgl. [Sarraute], Une page I, 252–255; Une page II, 271f; Une page III, 11–13; zur Identifikation des als „Michel-Ange“ firmierenden Autors mit Sarraute, vgl. González Pola, La obra literaria, 41).

der franziskanischen Tradition entstammenden J. Rocreu in „La Bonne Parole“ verwiesen, die sich mit del Prados Schrift beschäftigen. Die erste Glosse¹⁴³⁵ stellt einen fingierten Dialog über del Prados Thomaskennntnis und -treue dar: Während der eine Gesprächspartner besorgt mutmaßt, der Spanier sei wegen seiner Schrift zur Unbefleckten Empfängnis „hérétique en histoire“¹⁴³⁶, lobt der andere del Prados Auslegung hierzu – „le semeur de la vraie doctrine sur l’Immaculée s’appelle S. Thomas d’Aquin“¹⁴³⁷ –, woraufhin der erste ironisch dessen spätes Auftreten für den Dominikanerorden bedauert: „Que le R. P. de [sic!] Prado n’est-il venu plus tôt enseigner S. Thomas aux Thomistes de la vieille école!“¹⁴³⁸ In der zweiten Glosse¹⁴³⁹ berichtet der Verfasser vom Erhalt einer Postkarte, in der sein Versehen bezüglich des Namens aus dem voraufgehenden Beitrag korrigiert wird. In seiner Antwort geht er selbst darauf aber nicht ein, sondern greift die inhaltliche Frage auf, indem er den Absender auffordert, nach Fribourg zu fahren und an neun Tagen mit del Prado verschiedene Aspekte der Wahrheit zu diskutieren, woraufhin der Spanier die Makulierung seiner Werke anordnen würde.¹⁴⁴⁰ „Le neuvième jour, je ne doute point qu’il ne vous charge d’envoyer en Espagne, par télégramme, à la revue qui publia son élucubration, l’ordre de brûler son article.“¹⁴⁴¹ Anschließend sollten sie zusammen zur Danksagung in die Kirche gehen – die „Bonne Parole“, so merkt Rocreu ironisch-augenzwinkernd an, würde hierzu eine Kerze stiften.¹⁴⁴²

Ebenfalls kritisch, wenn auch deutlich konstruktiver und in sachlich-freundlichem Ton zeigt sich die Rezension¹⁴⁴³ des Jesuiten Antonio Pérez Goyena (1863–1962)¹⁴⁴⁴. Dieser verweist auf die gemeinhin makulistische

1435 Rocreu, J.: Sur les Feuilles de mon Calendrier. 5. Janvier. In: La Bonne Parole 6 (1908), S. 3f.

1436 Rocreu, 5. Janvier, 3.

1437 Rocreu, 5. Janvier, 3; kurz zuvor schreibt er über del Prado: „qui connaît S. Thomas mieux que S. Thomas lui-même“ (ebd. 3).

1438 Rocreu, 5. Janvier, 3.

1439 Rocreu, J.: Sur les Feuilles de mon Calendrier. 17. Janvier/20. Janvier. In: La Bonne Parole 6 (1908), S. 15.

1440 Auch der vorgeschlagene Ort, die alte Hängebrücke über die Saane, scheint nicht zufällig gewählt: Der Verfasser spielt darauf an, für wie unsicher und schwankend er del Prados Werk hält.

1441 Rocreu, 17./20. Janvier, 15.

1442 Vgl. Rocreu, 17./20. Janvier, 15.

1443 P[érez] Goyena, A[ntonio]: Rezension zu: del Prado, Norberto: Santo Tomás y la Inmaculada. Bergara 1909. In: RF 9 (1910), S. 111–118.

1444 Antonio Pérez Goyena, SJ, lehrte erst Theologie mit biblischem Schwerpunkt in Oña (1896–1898) und Salamanca (1899–1906) und arbeitete dann als Redakteur bei „Razón y Fe“ in Madrid (1906–1931), wo er 1922 auch zu den Mitbegründern der „Estudios Eclesiásticos“ gehörte. Zuletzt (1932–1946) lehrte er Exegese am Diözesanseminar von Pamplona (vgl. de la Escalera, Art. Pérez Goyena, 3095).

Beurteilung des Aquinaten, ohne der anderen Lesart ihre Berechtigung abzusprechen. Hierzu zählt er auch del Prados Ansatz, zu dem er zwei Punkte diskutieren will, zum einen, ob Thomas wirklich die Unbefleckte Empfängnis im Sinn des Dogmas vertreten habe, zum anderen, ob im Laufe der Theologiegeschichte eine Unbefleckte Empfängnis vertreten worden sei, die dem Dogma widerspricht. Zum ersten Punkt merkt er an, dass zwar klar sei, dass die Unbefleckte Empfängnis bei Thomas durch die Verdienste am Kreuz erfolgte, sofern er diese Lehre vertreten habe – ebendies hält Goyena aber für fraglich: „[E]l modo de discurrir del sabio profesor tal vez no satisfaga á todos.“¹⁴⁴⁵ Das Kernproblem liege in der Lehre des Aquinaten, wonach Maria die Erbsünde hatte beziehungsweise wonach sie ohne die Sünde nicht der Erlösung bedürft hätte – dies beziehe del Prado auf die *conceptio activa*, sodass sie die Sünde in gewisser Weise – „aliquo modo“, wie Thomas sagt – hatte und auch nicht *ante animationem* gereinigt werden durfte, um als Person der Erlösung zu bedürfen; Maria habe also die Verfallenheit in die Sünde gehabt – dies weist Goyena als weder schlüssig noch thomanisch zurück: „[D]e esas proposiciones no se colige lógicamente su conclusion, ni el parecer del Santo.“¹⁴⁴⁶ Tatsächlich könnte nämlich das unspezifische „aliquo modo“ auch „omni modo“ bedeuten, zumal das *contrahere originale peccatum* keineswegs die *conceptio activa* meinen müsse. Wenn Thomas aber, wie del Prado festhält, hier weder leugnet noch lehrt, dass Maria die Sünde *de facto* hatte – wozu dann, so Goyena, der große Aufwand um die Auslegung des *post*? Tatsächlich brächten die theoretisch möglichen Deutungen – rein logisch oder zeitlich – nämlich keinen Unterschied, da Maria in beiden Fällen die Erbsünde wirklich hatte, nur eben einmal im ersten Augenblick, ansonsten bis zu einem späteren Zeitpunkt. Darüber hinaus fügt Goyena weitere Anmerkungen zur Auslegung des *post* hinzu: So weist er del Prados Argument, die Präposition sei deshalb logisch zu verstehen, weil sie sich bei Thomas immer finde, wenn er von Beseelung oder Begnadung spreche, zurück, indem er auf den Täufer verweist, bei dem zwischen Begnadung und Heiligung eine echte Zeitspanne lag. Auch das Argument, mit dem del Prado darlegt, dass Thomas – trotz der expliziten Beteuerung, sich bezüglich des Zeitpunktes der Heiligung und damit der Lesart des *post* nicht festlegen zu wollen – die Freiheit Mariens auch von der Erbsünde lehrte, lehnt Goyena als unzureichend ab. Das größte Problem für das logische Verständnis sieht er aber in der expliziten Aussage des Aquinaten, wonach Maria die Sünde gehabt habe und später – „postmodum“¹⁴⁴⁷ – davon

1445 P[érez] Goyena, Rezension (del Prado, Santo Tomás y la Inmaculada), 112.

1446 P[érez] Goyena, Rezension (del Prado, Santo Tomás y la Inmaculada), 113.

1447 In III Sent. d. 3, q. 1, a. 1, qc. 2 arg. 3 (ed. Moos III, 96, 16).

befreit worden sei.¹⁴⁴⁸ Aus all dem folgt für Goyena die Ablehnung der logischen Lesart – und damit des zentralen Punktes bei del Prado:¹⁴⁴⁹ „Luego, ó se contradice Santo Tomás, ó el *post* no es instante lógico.“¹⁴⁵⁰

Überhaupt konstatiert Goyena bei del Prado einen gezielten Umgang mit Belegstellen des Aquinaten, was bisweilen gekünstelte Erklärungen nötig mache. Dies gilt auch bezüglich der besonderen Heiligung Mariens: Wenn sie sich nämlich, wie del Prado lehrt, die Sünde bei der *conceptio activa* zugezogen hat, läge es nahe, dass das „ab eo fuit mundata“¹⁴⁵¹ auch die folgende Zeit vor der Beseelung meine; dies versuche del Prado aber zu vermeiden und beziehe es auf die *conceptio passiva*, bei der sie sich die Erbsünde tatsächlich oder zumindest als *debitum* zuzieht – diesen Schluss ziehe Thomas aber nirgends explizit. Ähnlich verhalte es sich mit der *amplior gratia*, welche Maria hatte, woraus del Prado ihre Heiligkeit von Beginn gefolgert hatte. Goyena hält diese Auslegung zwar für möglich, aber nicht für zwingend, je nach dem Verständnis der *amplior gratia*, wovon abhängt, ob der erste Augenblick eingeschlossen sei oder nicht – genau dies lasse Thomas aber offen, sodass nicht die von del Prado insinuierte Klarheit vorliege, vielmehr spreche die Parallelstelle im sechsten Artikel¹⁴⁵² sogar gegen del Prados Lesart. Auch bei der Cajetanauslegung wirft er ihm einen Fehlschluss vor: Aus dessen Aussage, wonach es nicht dem Glauben entgegenstehe, dass jemand die Erbsünde nicht *actualiter* habe, folgere del Prado, dass bei Thomas nichts gegen eine Heiligung bei der Beseelung spreche. Tatsächlich lehre Cajetan aber nur, dass es nicht verbindlicher Glaubensinhalt sei, dass jeder die Erbsünde tatsächlich habe, nicht aber, dass dies auch vernunft- und väterkonform sei – und deshalb, so Cajetan, dürfe nach Thomas die Unbefleckte Empfängnis nicht verteidigt werden, obwohl die Lehre an sich nicht häretisch sei. Aber auch del Prados Anwendung der Lehre Cajetans, die Befreiung von der Erbsünde könne auch das bloße *debitum* meinen, auf die hier in Rede stehende Frage, lehnt Goyena ab, da Thomas diesen Konnex nirgends vollziehe. So schließt Goyena den ersten Teil seiner Kritik mit dem Hinweis, dass zum Verständnis eines Autors nicht nur dessen Werke zu beachten seien, sondern auch das Urteil der Zeitgenossen und Schüler sowie die weitere Rezeption.¹⁴⁵³

Auch del Prados zweiten Punkt, wonach die Scotisten eine Unbefleckte Empfängnis vertreten, die dem Dogma entgegensteht, lehnt Goyena ab: Del

1448 Dies schließt Goyena aus In III Sent. d. 3, q. 1, a. 1, qc. 2 arg. 3 (ed. Moos III, 96, 16) in Verbindung mit In III Sent. d. 3, q. 1, a. 1, qc. 2 ad 3 (ed. Moos III, 100, 30).

1449 Vgl. P[érez] Goyena, Rezension (del Prado, Santo Tomás y la Inmaculada), 111–114.

1450 P[érez] Goyena, Rezension (del Prado, Santo Tomás y la Inmaculada), 114.

1451 S.Th. III, q. 27, a. 2 ad 2 (ed. Leon. XI, 290).

1452 Vgl. S.Th. III, q. 27, a. 6 ad 1 (ed. Leon. XI, 299).

1453 Vgl. P[érez] Goyena, Rezension (del Prado, Santo Tomás y la Inmaculada), 114–117.

Prados Argumente vermöchten nicht die Unvereinbarkeit der Abstammung von Adam und der Festsetzung der Unbefleckten Empfängnis vor der Vorhersehung von dessen Sünde zu beweisen, wodurch seine These unbegründet bleibe. Vielmehr könne auch die scotistische Lesart von der Unbefleckten Empfängnis heute wie vor dem Dogma ohne Weiteres vertreten werden. All diese Punkte sollen aber, so unterstreicht Goyena abschließend, in keiner Weise die Hochachtung gegenüber del Prado mindern. Vielmehr sei es normal, dass bei einer so komplexen Materie kleinere Fehler unterlaufen.¹⁴⁵⁴

So sehr der Kontrast zwischen diesem versöhnlichen Ende und dem kritischen Grundduktus der Rezension verwundert, darf nicht übersehen werden, dass Goyena mehrfach seine wohlgesonnene Haltung gegenüber del Prados Werk andeutet¹⁴⁵⁵ und gleich zu Beginn anmerkt, seine Kritik sei keineswegs ein Urteil über die ganze Schrift.¹⁴⁵⁶

Im Unterschied dazu wurde das Werk bei den Dominikanern sehr positiv aufgenommen, wie etwa die Rezension¹⁴⁵⁷ von Thomas Pègues (1866–1936)¹⁴⁵⁸ zeigt. Dieser bietet zunächst einen Überblick über Aufbau und Argumentation des Werkes, um anschließend zwei Punkte zu benennen, deren klare Umschreibung Pègues als del Prados Verdienst ansieht, zum einen, dass Thomas jede Tendenz, Maria die Erlösungsbedürftigkeit abzusprechen durch die Ablehnung einer Heiligung *ante animationem* entschieden zurückgewiesen habe, zum anderen, dass zur Sicherung der Erlösungsbedürftigkeit schon das bloße *debitum* zur Sünde genüge. Damit könnten Heiligung und Beseelung zeitlich koinzidieren, wobei die Beseelung logisch vorausgehe, wie nicht nur aus der logisch zu verstehenden Heiligung *post animationem* hervorgehe, sondern auch aus der Ablehnung der gegenteiligen Abfolge im

1454 Vgl. P[érez] Goyena, Rezension (del Prado, Santo Tomás y la Inmaculada), 117f.

1455 So spricht Goyena von del Prado etwa als „el egregio dominico“ (P[érez] Goyena, Rezension (del Prado, Santo Tomás y la Inmaculada), 113) oder „el sabio autor“ (ebd. 113); in seinem Werk argumentiere er „con erudición teológica de buena ley, copia de doctrina tomista y estilo suelto y brillante“ (ebd. 111f).

1456 „Nos ceñiremos á señalar algunas deficiencias, sin que nuestra crítica arguya de manera alguna desaprobación ó aprobación de lo que se discute.“ (P[érez] Goyena, Rezension (del Prado, Santo Tomás y la Inmaculada), 112). Ebendiese Ambivalenz zeigt Goyena auch an anderer Stelle: „En su opúsculo manifestó el P. Prado conocimiento profundo de las obras de Santo Tomás, sutileza en el argumentar y erudición no escasa. Algunos de los defectos de que adolecía los advertimos en la crítica que hicimos en Razon y Fe“ (P[érez] Goyena, Boletín de Teología dogmática, 471).

1457 Pègues, Thomas-M[arie]: Saint Thomas et la Vierge Immaculée. In: RThom 18 (1910), S. 83–87.

1458 Thomas-Marie Pègues, OP, lehrte in Toulouse (1899–1909 und 1922–1927) und Rom (1909–1922 am Angelicum, ab 1935 am Minervakolleg), unterbrochen von einer kurzen Tätigkeit als Studienregens in Pistoia (1927–1935), Theologie mit moraltheologischem Schwerpunkt. Schon seit seiner ersten Zeit in Toulouse war er einer der wichtigen Mitarbeiter der „Revue thomiste“ (vgl. Berger, Art. Pègues, 480–482).

Sentenzenkommentar.¹⁴⁵⁹ Pègues bietet also eine Paraphrase der zentralen Argumente del Prados in enger Gefolgschaft an den Autor, explizites Lob oder Zustimmung fehlen dabei jedoch genauso wie eine klare Empfehlung.¹⁴⁶⁰ Dass Pègues jegliche Kritik unterlässt, das Werk aber als „une étude très intéressante“¹⁴⁶¹ sowie del Prado als „éminent professeur“¹⁴⁶² bezeichnet, zeigt seine zustimmende Haltung.¹⁴⁶³

Auch der Dominikaner Antonio Fernández (1894–1976)¹⁴⁶⁴ erklärt in seiner Rezension¹⁴⁶⁵, dass del Prados Ansatz den Widerspruch zwischen Thomas und dem Dogma zu überbrücken vermöge; zwar sieht er als Motiv weniger eine zwingende Notwendigkeit als eher del Prados Verehrung für Thomas – „por benevolencia ó caridad, no por lógica necesidad“¹⁴⁶⁶ –, doch ändere dies nichts an der Schlüssigkeit und der wissenschaftlichen Aufrichtigkeit des Ansatzes.¹⁴⁶⁷ Den Großteil der Rezension widmet er aber nicht dem Werk selbst, sondern der Auseinandersetzung mit anderen Besprechungen, zunächst Goyenas Rezension; diesem gesteht er zwar zu, dass ein Unterschied zwischen Thomas und dem Dogma bestehe, insofern dieses die Heiligung bei der Beseelung terminiere, während Thomas betone, deren Zeitpunkt nicht zu kennen, doch sieht Fernández keine echte Differenz, da beide die Erlösungsbedürftigkeit Mariens betonten und Thomas die Heiligung so nahe an die Beseelung heranrücke, dass sie letztlich damit koinzidiere – im Unterschied dazu, so Fernández mit del Prado, seien die Beweise des Scotus, anders als gemeinhin behauptet, eher schwach, da er sein Votum für die Heiligkeit Mari-

1459 Vgl. Pègues, *Saint Thomas et la Vierge Immaculée*, 83–87.

1460 In ähnlich deskriptiver Weise hatte Pègues bereits del Prados ersten Brief rezensiert: P[ègues], Th[omas]-M[arie]: Rezension zu: del Prado, Norberto: Carta à un joven teólogo sobre el dogma de la Inmaculada-Conceptión (El Santísimo Rosario, Diciembre de 1907). In: *RThom* 15 (1907), S. 804–808.

1461 Pègues, *Saint Thomas et la Vierge Immaculée*, 83.

1462 Pègues, *Saint Thomas et la Vierge Immaculée*, 84.

1463 Dem schließt sich ein anonymes Rezensent in der französischen Zeitschrift „L’Ami du clergé“ explizit an, indem er nicht nur in gleicher Weise del Prados Schrift paraphrasiert, ohne ein eigenes Urteil zu formulieren, sondern an den Schlüsselstellen sogar längere wörtliche Zitate aus Pegués’ Rezension anführt (vgl. N.N., *Causerie*, 409–411).

1464 Antonio Fernández García, OP, wirkte in den Conventen von Corias, Salamanca, Las Caldas del Besaya und Oviedo vor allem als Dozent, aber auch in der Seelsorge (vgl. Protokoll des Provinzkapitels, 111f ((AHDÖPE B/B a. 1-6)) sowie Katalog der Spanischen Dominikanerprovinz (AHDÖPE B/B a. 2, Catálogos 1911-1977); vgl. hierzu auch Fernández Martínez, *Obituario*, 381f).

1465 Fernández, Antonio: *Boletín de Teología dogmática*. In: *La CTom* 2 (1910/11), S. 409–434, darin 430–434.

1466 Fernández, *Boletín de Teología dogmática*, 430.

1467 Dies gilt für del Prado wie auch für seine Vorgänger in diesem Anliegen – explizit nennt er die Dominikaner Mariano Spada und Jacques-Marie-Louis Monsabré –, über deren Vorgehen er schreibt: „[E]n este procedimiento entra como factor principal la benevolencia, y ésta no está reñida con la sinceridad“ (Fernández, *Boletín de Teología dogmática*, 430).

ens einschränke: „si auctoritati Ecclesiae vel auctoritati Scripturae non repugnet“¹⁴⁶⁸. Scotus sei sich nämlich, so del Prado, der Diskrepanz zwischen seiner Lehre von der Erwählung Mariens vor der Prädestination des Sündenfalls und ihrer Erlösung *ex morte Filii Dei praevisa* durchaus bewusst gewesen. Unter den zahlreichen Einsprüchen, die Fernández eher als unsachliches Gepolter denn als inhaltliche Kritik – „airadas protestas más bien que críticas“¹⁴⁶⁹ – abtut, rage die besagte Rezension von Goyena hervor, die er bei aller formalen Richtigkeit als geradezu unfair – „nadie fué tan injusto (...) como el P. Goyena“¹⁴⁷⁰ – zurückweist,¹⁴⁷¹ und widerspricht dessen Einwand gegen del Prado, dass niemals von Scotisten eine Unbefleckte Empfängnis vertreten wurde, die dem Dogma entgegensteht.¹⁴⁷² Die zweite Besprechung, auf die Fernández verweist, ist die Intervention Portugals, der, so Fernández, gerade in den späteren seiner insgesamt fünf Hefte weniger wissenschaftliche Argumente als eher persönliche Beleidigungen – „desciende de las alturas de la ciencia á personalismos“¹⁴⁷³ – anführe, etwa den Vorwurf, del Prado vertrete seit dreißig Jahren obskure und randständige Meinungen, womit Fernández beide Autoren letztlich einer ungerechten Wertung del Prados – „injusto“ im einen Fall, „personalismos“ im anderen – zeiht. Fernández beschränkt sich aber nicht darauf, diese Rezensenten für sich zu betrachten, sondern verknüpft sie auch, indem er auf Goyenas Rezension zu Portugals Heften¹⁴⁷⁴ verweist, in der dieser den Bischof lobt und schließlich erklärt, del Prado habe zeigen wollen, dass die Unbefleckte Empfängnis bei Scotus ohne die Verdienste am Kreuz erfolge. Hier verwechsle Goyena aber, so Fernández, Prämisse und Konklusion: Del Prado konstatiere vielmehr, dass in der Theologiegeschichte eine Unbefleckte Empfängnis ohne die Kreuzesverdienste vertreten worden sei; den Grund hierfür finde er in der scotistischen Lehre von der unbedingten Prädestination. Letztlich machten aber beide, so Fernández, del Prado mehr Zugeständnisse als nötig: Portugal verteidige die Scotisten und deren Lehre von der Inkarnation, da diese die Diskrepanz, so Fernández unter Berufung auf Goyena,¹⁴⁷⁵ zur Unbefleckten Empfängnis im Sinn des Dogmas wohl nicht

1468 Duns Scotus, Ord. III, d. 3, q. 1 I B (ed. Vat. IX, 181, 34).

1469 Fernández, Boletín de Teología dogmática, 432.

1470 Fernández, Boletín de Teología dogmática, 432f.

1471 Kritik kam auch von del Prado, der eine Replik gegen Goyena verfasste: Santo Tomás y la Inmaculada. In: SR 25 (1910), S. 168–192; ebenfalls erschienen als Separatdruck, Bergara 1910; zur Identifikation des anonymen Autors, der lediglich als „Un Tomista“ firmiert, mit del Prado, vgl. González Pola, La obra literaria, 24.

1472 Vgl. P[érez] Goyena, Rezension (del Prado, Santo Tomás y la Inmaculada), 117f.

1473 Fernández, Boletín de Teología dogmática, 433.

1474 Pérez Goyena, A[ntonio]: Rezension zu: Portugal, José María de Jesús: Maria la Inmaculada y Santa. Cinco folletos. Aguascalientes 1908–1909. In: RF 9 (1910), S. 386–389.

1475 Vgl. Pérez Goyena, Rezension (Portugal, Maria la Inmaculada y Santa), 388.

gesehen hätten. Goyena dagegen gestehe ein, dass er nicht an den beiden widersprüchlichen Punkten hätte festhalten dürfen und werfe Portugal dies vor. Tatsächlich, so Fernández, sei im Lauf der Geschichte nämlich durchaus eine Unbefleckte Empfängnis ohne die Kreuzesverdienste vertreten worden.¹⁴⁷⁶

Während sich also in der „Bonne Parole“ der Zusammenhalt der Franziskanerschule gegen eine unliebsame Scotusexegese formierte, zeigt sich die Lage bei den Dominikanern *vice versa*, indem sie ihrem Ordensgenossen del Prado den Rücken stärken, nicht zuletzt in seiner Auslegung des *Doctor subtilis*; beschränkt sich Pègues darauf, del Prados Werk kritiklos nachzuerzählen und nur implizit zuzustimmen, verteidigt Fernández ihn vor allem gegen die Kritiker und übergeht dabei, dass er seinen Ansatz zu Beginn zwar als nachvollziehbar und legitim, aber auch von einer starken Sympathie für Thomas getragen erachtet habe, freilich ohne Konsequenz für „el sesudo y solidísimo P. Norberto“¹⁴⁷⁷.

Eine etwas ambivalente Haltung nimmt schließlich eine Rezension¹⁴⁷⁸ in der spanischen Zeitschrift „España y América“ ein: Zwar spart der Verfasser nicht mit Lob für del Prado und sein Werk, doch gesteht er ein, dadurch nicht völlig überzeugt worden zu sein, indem er del Prado vorwirft, Thomas in unzulässiger Weise Aussagen untergeschoben zu haben, die dieser offenbar nicht habe tätigen wollen. Zur Erläuterung verweist er auf del Prados Lesart der Wendung *originale peccatum contraxit*, das dieser im Sinn des *debitum* auslegte, dass sie die Sünde also gehabt hätte, davor aber bewahrt wurde, was dem Verfasser zwar nicht unplausibel erscheint – dennoch blieben zwei Probleme: Zum einen lehre Thomas, dass Maria den *fomes*, wenn auch gebunden, bis zur Inkarnation gehabt habe; da dieser aber aus der Sünde folge, habe sie diese auch tatsächlich haben müssen; zum anderen merke Cajetan an, dass es die Lehre von der Heiligung bei der Beseelung zur Zeit des Aquinaten noch nicht gegeben habe, sondern die Heiligung *post animationem* Allgemeingut gewesen sei. Da der Rezensent für ein ausgewogenes Urteil über diese Frage aber auch in Rechnung stellen will, dass Thomas jede Sünde von Maria ausgeschlossen habe, was auf die Erbsünde ausgedehnt werden könne, schließt er die Besprechung mit einer Empfehlung für das Buch, damit möglichst viele von del Prados Lehre überzeugt werden.¹⁴⁷⁹

1476 Vgl. Fernández, Boletín de Teología dogmática, 430–434.

1477 Fernández, Boletín de Teología dogmática, 433.

1478 L., J. M.: Rezension zu: del Prado, Norberto: Santo Tomás y la Inmaculada. Bergara 1908. In: EspAm 7 (1909), S. 464f. Wer sich hinter dem Kürzel J. M. L. verbirgt, ließ sich nicht eruieren; da es sich bei der Zeitschrift aber um ein Periodicum des Augustinerordens handelt, liegt es nahe, den Verfasser in dieser Gemeinschaft zu vermuten.

1479 Vgl. L., Rezension (del Prado, Santo Tomás y la Inmaculada), 464f.

3.5.5.1.3 Die Rezensionen zu „*Divus Thomas et Bulla Dogmatica ,Ineffabilis Deus‘*“

Im Unterschied zur recht breiten Rezeption der spanischen Schrift liegen zu del Prados lateinischem Hauptwerk lediglich vier Rezensionen vor. Der Dominikaner Raymondus Martin (1879–1949)¹⁴⁸⁰ bietet in seiner Besprechung¹⁴⁸¹ erst einen inhaltlichen Abriss, der den größten Teil einnimmt, wobei er bei der anfänglichen Gegenüberstellung von Gegnern und Verteidigern einer Übereinstimmung eine gewisse Unvollständigkeit konstatiert, nämlich das Fehlen von Schneider und dessen Rezipienten Josephus a Leonissa.¹⁴⁸² Insgesamt finden sich, so schließt er mit del Prado die Zusammenfassung, bei Thomas die Kernaussagen des Dogmas, sodass er in unmissverständlicher Anspielung auf del Prado das Fazit zieht: „[L]’Angélique Docteur a défendu une doctrine qui est vraiment le préambule théologique de la Bulle dogmatique de Pie IX.“¹⁴⁸³ Hierauf folgt eine kurze Bewertung, die mit einer Empfehlung für die Schrift endet, in der es jedoch um weit mehr als um eine rein dogmengeschichtliche Frage gehe, sondern vielmehr darum, Thomas Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, da ihm nicht vorschnell ein materialer Irrtum in einem endgültig definierten Dogma unterstellt werden dürfe.¹⁴⁸⁴

In ähnlicher Weise sieht auch der Dominikaner Santiago Ramírez (1891–1967)¹⁴⁸⁵ in seiner Rezension¹⁴⁸⁶ die Frage als weitreichender an, als sie zunächst erscheinen mag, und zwar wegen der besonderen Stellung des Aquin-

1480 Raymondus Jozef Martin, OP, lehrte nach einigen Jahren als Novizenmeister und Regens studiorum 1909–1940 in Löwen Moralthologie (vgl. Vijgen, Art. Martin, 436).

1481 Martin, Raymondus Jozef: Bulletin de Théologie spéculative: II. – Théologie systématique. In: RSPHTh 9 (1920), S. 665–688, darin 683–685.

1482 „Dans cette dernière catégorie, nous n’avons pas remarqué les noms de deux ardents défenseurs de saint Thomas, de D^r Ceslas [sic!] Schneider et le P. Joseph a Leonissa, O. M. Cap.“ (Martin, Bulletin de Théologie spéculative II, 684). Auf Josephus a Leonissa und seine Debatte mit Hyacinth Amschl verweist Martin auch in seiner lobenden Erwähnung der Unterscheidung von Urgerechtigkeit und heiligmachender Gnade.

1483 Martin, Bulletin de Théologie spéculative II, 685. Bereits zuvor bezeichnete Martin in Anlehnung an del Prado die Lehre des Aquinaten als „un lumineux préambule à la doctrine définie par l’Église.“ (ebd. 684) und hielt fest: „[L]a doctrine de saint Thomas touchant la sanctification de la Vierge constitue une magnifique page d’introduction à la Bulle Ineffabilis.“ (ebd. 685).

1484 Vgl. Martin, Bulletin de Théologie spéculative II, 683–685.

1485 Santiago María Ramírez, OP, lehrte zunächst ab 1917 Philosophie am Angelicum, dann Theologie in Salamanca (ab 1920) und Fribourg (ab 1923) mit einem Schwerpunkt auf Moralthologie; nach dem Krieg wirkte er in Salamanca als erster Präsident der dort wiedererrichteten Fakultät; während des Zweiten Vatikanischen Konzils war er als Peritus der Theologischen Kommission sowie als Berater des Ordensgenerals Aniceto Fernández tätig (vgl. Berger, Art. Ramírez, 543f).

1486 Ramírez, Santiago María: Boletín de Teología dogmática. In: CTom 23 (1921), S. 210–242, darin 227–229.

naten als theologischer Autorität. Für die konkrete Frage, ob Thomas mit dem Dogma in Einklang stehe, unterscheidet Ramírez mit del Prado¹⁴⁸⁷ drei Gruppen: Die einen konstatieren einen unversöhnlichen Widerspruch, andere sehen dagegen eine völlige Harmonie; der dritten Gruppe legt er schließlich – in Anspielung an die Erzählung von Paulus auf dem Areopag – die Worte in den Mund: „Darüber wollen wir dich ein andermal hören.“ (Apg 17,32). Nach einer ausführlichen Darstellung des Inhalts hält er daher fest, dass der Unterschied zwischen Thomas und dem Dogma nur im Wortlaut, nicht aber in der Sache besteht, sofern die Begriffe in rechter Weise verstanden werden, und stimmt del Prado auch darin zu, dass Maria in der scotischen Lesart nicht der Erlösung am Kreuz bedurfte – dass allerdings nur die Grundsätze des Aquinaten zum Dogma führen, hält Ramírez keineswegs für so eindeutig, wie del Prado es darstellt. Daher würde er sich – bildlich auf dem Areopag – auf die Seite der Unentschlossenen schlagen. So bleibt Ramírez am Ende zwiespalten: Weder möchte er Thomas als Gegner noch als Verteidiger des Dogmas ansehen, unterstreiche dieser doch stets, den Zeitpunkt der Heiligung nicht zu kennen. Das Verdienst von del Prados Studie sieht er darin, in klarer Weise die Fakten dargelegt zu haben. Dass Ramírez letztlich wohl doch zur immaculistischen Lesart des Aquinaten tendierte oder zumindest del Prados Ansatz nicht völlig abgeneigt war, legt der Schluss der Besprechung nahe: Nachdem Ramírez zuvor in einer Rezension zu einem Band der Dogmatik von Gérardus Cornelis van Noort erwähnt hatte, dieser zeichne Thomas als Makulisten,¹⁴⁸⁸ beendet er die Besprechung von del Prados Schrift mit der Mutmaßung, van Noort hätte gewiss dessen Werk seinen Lesern empfohlen, wenn er es gekannt hätte.¹⁴⁸⁹

Eine ähnlich aufgeschlossene, letztlich jedoch skeptische Stoßrichtung hat ein Beitrag¹⁴⁹⁰ von Jean Rivière (1878–1946)¹⁴⁹¹, der unter den Versuchen einer Harmonisierung des Aquinaten mit dem Dogma in besonderer Weise auf del Prado verweist. Dieser lehre, dass Scotus im Widerspruch zum Dogma stehe, Thomas dagegen, ebenso wie Augustinus, Anselm, Bernhard und Bonaventura, zur kirchlichen Lehre passe – so ungewöhnlich es sich anhöre:

1487 Vgl. del Prado, *Divus Thomas et Bulla Dogmatica*, XXf.

1488 Vgl. Ramírez, *Boletín de Teología dogmática*, 227; vgl. hierzu auch van Noort, *De Deo Redemptore*, 181.

1489 Vgl. Ramírez, *Boletín de Teología dogmática*, 227–229.

1490 Rivière, Jean: *Chronique d'apologétique et de théologie*. In: RCF 102 (1920), S. 191–215, darin 206–208.

1491 Jean Rivière unterrichtete zunächst Fundamentaltheologie (ab 1904) und Dogmatik (ab 1908) am Priesterseminar in Albi; nach dem Ersten Weltkrieg und Kritik an seiner Schrift zum Wissen Christi (vgl. hierzu Dekret des Hl. Offiziums vom 5. Juni 1918 (DH 3645–3647)) lehrte er ab 1919 Fundamentaltheologie in Straßburg, während des Krieges evakuiert in Clermont-Ferrand (vgl. Hell, *Art. Rivière*, 1214).

„[C]’est-à-dire précisément de tous les docteurs que l’on tenait jusqu’ici pour les adversaires de l’Immaculée Conception“¹⁴⁹². Dies steht allerdings, so Rivière, gegen die Tatsache, dass es Thomas und der Dominikanerorden waren, die die Unbefleckte Empfängnis bekämpften, während das Dogma durch Scotus vorbereitet wurde, woran keine noch so differenzierte Interpretation etwas ändern werde.¹⁴⁹³ So überwiegt für Rivière trotz der positiven Einstellung del Prado gegenüber am Ende die Kritik, für die er letztlich aber keine systematischen, sondern ausschließlich historische Argumente anführt.¹⁴⁹⁴

Die vierte und letzte Rezension¹⁴⁹⁵, verfasst durch den Jesuiten Pablo Villada (1845–1921)¹⁴⁹⁶, nimmt eine gewisse Sonderrolle ein, insofern dieser bei aller Hochachtung für del Prado¹⁴⁹⁷ als einziger detailliert Kritik anbringt. Zunächst bietet er in Anlehnung an den Verfasser ein Resümee des Werkes, nämlich dass Thomas „un luminoso preámbulo doctrinal“¹⁴⁹⁸ für das Dogma bilde; diese Lesart finde sich zwar schon früher, auch bei del Prado, in diesem Werk erfolge die Darlegung aber präzise herausgearbeitet und in klarer Anlehnung an die Werke des Aquinaten.¹⁴⁹⁹ Bezüglich der argumentativen Stringenz der Schrift verweist Villada zur Frage nach der Unbefleckten Empfängnis, die ohne die Erlösung am Kreuz erfolgte, auf die Rezension seines jesuitischen Mitbruders Goyena zum Sammeldruck „Santo Tomás y la Inmaculada“, worin dieser gegen del Prado unterstrichen hatte, dass auch die scotistische Lehre nach dem Dogma festgehalten werden könne.¹⁵⁰⁰ Dies will Villada zwar nicht

1492 Rivière, *Chronique d’apologétique et de théologie*, 207.

1493 „L’exégèse du P. del Prado comporte trop de sous-entendus et de perpétuelles transpositions pour être regardée comme littérale. Malgré cette savante et subtile gageure, il est plus que probable que saint Thomas restera, comme par le passé, au nombre de ces anciens docteurs scolastique qui circa Virginis conceptionem pro humana fragilitate erraverunt.“ (Rivière, *Chronique d’apologétique et de théologie*, 208); der letzte kursiv gesetzte Teil ist ein Zitat von Billot (*De verbo incarnato*, 343, FN 2 (th. 39)).

1494 Vgl. Rivière, *Chronique d’apologétique et de théologie*, 206–208.

1495 Villada, P[ablo]: Rezension zu: del Prado, Norbertus: *Divus Thomas et Bulla Dogmatica „Ineffabilis Deus“*. Freiburg/Schweiz 1919. In: RF 20 (1920), S. 108–111.

1496 Pablo Villada, SJ, war Studienpräfekt und Dozent für Moralthologie, erst in Poyanne, später in Oña, wo er den Lehrstuhl für scholastische Theologie übernahm und ebenfalls als Studienpräfekt wirkte (1888–1900); wegen gesundheitlicher Probleme konnte er die Lehrtätigkeit nicht weiter ausüben und wurde 1901 zum ersten Leiter von „Razón y Fe“, später zum stellvertretenden Leiter ernannt (1907–1912) (vgl. Eguíluz, Art. Villada, 3974).

1497 Villada nennt ihn „varón de agudo ingenio, ánimo generoso y pura conciencia, muy versado en la Filosofía y Teología escolásticas, y especialmente en las cosas tomísticas, de que se muestra conocedor eximio“ (Villada, Rezension (del Prado, *Divus Thomas et Bulla Dogmatica*), 108) und spricht von ihm als „el sabio y piadoso profesor“ (ebd. 108).

1498 Villada, Rezension (del Prado, *Divus Thomas et Bulla Dogmatica*), 108.

1499 „[D]e modo nuevo, por el método especial con que aguda y claramente, con orden y solidez notable, y con dominio de las enseñanzas del Angélico“ (Villada, Rezension (del Prado, *Divus Thomas et Bulla Dogmatica*), 109).

1500 Vgl. P[érez] Goyena, Rezension (del Prado, *Santo Tomás y la Inmaculada*), 118.

direkt abstreiten, dennoch stimmt er, unter Verweis auf Suárez, del Prado zu, da die Erlösungsbedürftigkeit Mariens weder aus ihrer Abhängigkeit noch aus ihrer Unabhängigkeit von Adam notwendigerweise folge, sondern allein aus Gottes freiem Entschluss. Nach Suárez wäre Christus nämlich auch ohne den Sündenfall Mensch geworden, der Entschluss zur Inkarnation erfolgte also unabhängig von der Sünde Adams. Ebenso hält Villada del Prados Lehre von der Heiligung *post animationem* zwar für nachvollziehbar, aber keineswegs für zwingend, zumal Villada selbst an anderer Stelle für eine zeitliche Lesart plädierte¹⁵⁰¹ und seine dortigen Argumente durch del Prado nicht widerlegt sieht. Am Ende zeigt sich auch bei Villada die Prägung durch die Ordensschule, wie sie bereits in der dominikanischen und der franziskanischen Tradition zu beobachten war: Den einzigen echten Stein des Anstoßes bildet für ihn nämlich del Prados Auslegung des an sich nur sporadisch herangezogenen Suárez – die Ablehnung einer immaculistischen Interpretation des Aquinaten durch den großen Jesuiten als „calumniosa cantilena Suarezii“¹⁵⁰² trifft ihn offenbar hart –, insgesamt scheint aber das positive Urteil – er spricht von einem „obra tan excelente, científica, serena“¹⁵⁰³ – zu überwiegen, sodass er mit einer Empfehlung für die Schrift schließt.¹⁵⁰⁴

3.5.5.1.4 Die weitere Rezeption in den Folgejahren

Die Wahrnehmung von del Prados Schriften beschränkt sich nicht auf diese Rezensionen, vielmehr behandelt eine Reihe von Monographien seinen Ansatz,¹⁵⁰⁵ weshalb hier nur die groben Linien nachgezeichnet werden können. Dabei bestätigt sich erneut die Tendenz der Rezensionen: Während es durchaus Zuspruch für del Prado gab, formierte sich vor allem die franziskanische Ordenstradition, um Scotus gegen del Prado zu verteidigen.

1501 Vgl. V[illada], Respuesta, 534.

1502 Del Prado, Divus Thomas et Bulla Dogmatica, XXXVI.

1503 Villada, Rezension (del Prado, Divus Thomas et Bulla Dogmatica), 111; schon zu Beginn sprach er von einem Werk „que con gusto anunciamos y recomendamos“ (ebd. 108).

1504 Vgl. Villada, Rezension (del Prado, Divus Thomas et Bulla Dogmatica), 108–111.

1505 Eine umfangreiche Liste bietet die Bibliographie, wobei darunter auch einige schon bei den Rezensionen aufgeführte Beiträge zu finden sind, wie die Glossen aus „La Bonne Parole“ (vgl. González Pola, La obra literaria, 39–41). Da das Gros der Schriften nicht verfügbar war, können als Quellen meist nur Rezensionen oder Paraphrasen in anderen Besprechungen herangezogen werden, stets unter Beachtung der damit verbundenen Subjektivität – unabhängig davon zeigt die faktische Unmöglichkeit, die Werke zu beschaffen, aber bereits ihre geringe Verbreitung.

3.5.5.1.4.1 *Tomás Larumbe y Lander als Rezipient del Prados*

Als einer der wenigen, der del Prado Rückendeckung gab,¹⁵⁰⁶ ist Tomás Larumbe y Lander (1866–1932)¹⁵⁰⁷, Professor und Seminarrektor in Pamplona, zu nennen, dessen Werk¹⁵⁰⁸ den Abschluss einer Debatte über die Haltung des Aquinaten zur Unbefleckten Empfängnis in der Zeitschrift „El Pensamiento Navarro“ bildet, in der Larumbe del Prado gegen einen – zumindest bei Goyena – nicht näher genannten Franziskaner verteidigte. Das Buch setzt diese Intention fort, indem Larumbe Thomas in Gefolgschaft del Prados als Vertreter des Dogmas zeichnet – als zentrales Motiv sieht Goyena dabei aber primär del Prados Liebe zum Aquinaten.¹⁵⁰⁹

Le Bachelet geht noch weiter: Larumbe sei nicht nur ein treuer Gefolgsmann del Prados, sondern gehe teilweise sogar über ihn hinaus: „Les conclusions du R. P. del Prado y sont non seulement admises, mais parfois même dépassées.“¹⁵¹⁰ Die Überzeugungskraft des Werkes bleibt somit am Ende auch für ihn eher fraglich.¹⁵¹¹

3.5.5.1.4.2 *Die franziskanische Tradition: Verteidigung von Duns Scotus*

Wie bereits erwähnt bildet die scotistisch-franziskanische Tradition die größte Gruppe, die sich, freilich kritisch, mit del Prado auseinandersetzte. An erster Stelle sei der ebenfalls aus Pamplona stammende Kapuziner Eduardo de Caparroso (1882–1913)¹⁵¹² genannt, der sein Werk¹⁵¹³ dezidiert als Replik auf Larumbe verfasste. Im ersten Teil widmet er sich der Unbefleckten Empfängnis in der Franziskanerschule, wobei er Larumbes These, wonach Scotus dem Dogma widerspreche, zurückweist, insofern auch diese Tradition an der Erlösung Mariens festhalte. Auch del Prados Lehre, wonach Maria bei Scotus

1506 Möglicherweise kannten sich Larumbe und del Prado persönlich; in jedem Fall publizierte Larumbe, selbst allerdings Weltpriester, mehrfach in „El Santísimo Rosario“, auch parallel zu del Prado; vgl. bspw. Larumbe y Lander, Tomás: ¿Conviene Pío X y Sto. Tomás de Aquino sobre la disciplina vigente de la Eucaristía? In: SR 26 (1911), S. 166–172 – im gleichen Jahrgang finden sich auch mehrere Beiträge del Prados.

1507 Vgl. Zaragoza, Art. Larumbe y Lander, 719.

1508 Larumbe y Lander, Tomás: Santo Tomás y la Inmaculada de Pío IX. Pamplona 1909. Leider war das Buch in Deutschland nicht vorhanden und auch auf dem Weg der internationalen Fernleihe nicht zu beschaffen.

1509 Vgl. P[érez] Goyena, Boletín de Teología dogmática, 472.

1510 Vgl. le Bachelet, Bulletin d'histoire, 602, FN 2.

1511 Le Bachelet, Bulletin d'histoire, 602f, FN 2.

1512 Vgl. Pérez Aguirre/Pérez de Villarreal, Escritores, 748, geboren als Julio Pérez Monente.

1513 [Pérez Monente], Eduardo de Caparroso: La Inmaculada Concepción de Duns Escoto y el opúsculo del Sr. Larumbe. Pamplona 1908. Leider war das Buch in Deutschland nicht vorhanden und auch auf dem Weg der internationalen Fernleihe nicht zu beschaffen.

nicht von Adam abhängen, lehnt Eduardo de Caparroso ab.¹⁵¹⁴ Dennoch dürfe nicht die gesamte scotistische Tradition über einen Kamm geschoren werden: Zwar halte die ganze Schule an der Erlösung Mariens fest, und zwar ohne Widerspruch zu ihrer Lehre von der unbedingten Prädestination, doch bedeute dies keine Uniformität – auch nicht zwischen Scotus und seiner Schule: „Là, dit le R. P. Edouard, il faut distinguer entre Scot et certains Scotistes“¹⁵¹⁵. Dazu gehört auch, dass einige Scotisten Maria das *debitum* zur Sünde, das einige für selbstverständlich, andere für zumindest wahrscheinlich hielten, absprachen – etwa der Verfasser des Werkes „Thesis Franciscalium de praelectione Christi, logica deductione ipsos duxit ad Immaculatam V. Mariae Conceptionem pro viribus tuendam“¹⁵¹⁶, auf das sich Larumbe, wie auch schon del Prado, berufen hatte. Da es sich aber nur um die Leugnung des *debitum proximum*, nicht aber des *debitum remotum* handelt, darf diese Sichtweise, so Eduardo de Caparroso, als legitime Entwicklung angesehen werden.¹⁵¹⁷ Im zweiten Teil erörtert er die Bedeutung der franziskanischen Schule für die Verbreitung der Lehre und stellt dabei Scotus als Vorreiter des Dogmas dar. Im dritten Teil schließlich widmet er sich der Haltung der Thomisten und setzt sich mit Larumbes These, das Dogma folge aus den Prinzipien des Aquinaten, auseinander. Dies lehnt Eduardo de Caparroso aber ab, um an einer makulistischen Lesart des Aquinaten¹⁵¹⁸ gemäß der thomistisch-dominikanischen Ordenstradition festzuhalten.¹⁵¹⁹ Vor diesem Hintergrund verwundert es nicht, dass Goyena, der sich bereits mit del Prados spanischer Schrift kritisch auseinandergesetzt hatte, zu einem positiven Urteil über Eduardo de Caparrosos Werk und dessen Ablehnung von Larumbes Verteidigung von del Prado kam.¹⁵²⁰

Ein anderer Autor dieser Ordenstradition ist der bereits mehrfach genannte Franziskanerbischof José María de Jesús Portugal y Serratos, der bereits in seinen frühen Amtsjahren eine besondere Verehrung zur Unbefleckten Empfängnis gezeigt hatte,¹⁵²¹ ehe er sich mit zwei Heftchen del Prados Briefen

1514 Vgl. Pérez Goyena, Rezension ([Pérez Monente], La Inmaculada Concepción), 381f.

1515 Le Bachelet, Bulletin d'histoire, 613.

1516 [Goñi Roldán], Carmelus ab Iturgoyen: Thesis Franciscalium de praelectione Christi, logica deductione ipsos duxit ad Immaculatam V. Mariae Conceptionem pro viribus tuendam. Velada científico-literaria, con motivo del quincuagésimo aniversario de la definición dogmática de la Inmaculada. Pamplona 1904.

1517 Vgl. le Bachelet, Bulletin d'histoire, 612f.

1518 Vgl. hierzu auch le Bachelet, Bulletin d'histoire, 610.

1519 Vgl. Pérez Goyena, Rezension ([Pérez Monente], La Inmaculada Concepción), 382–384.

1520 Vgl. P[érez] Goyena, Boletín de Teología dogmática, 473; in gleicher Weise Pérez Goyena, Rezension ([Pérez Monente], La Inmaculada Concepción), 381 und 384.

1521 So verfasste er als Bischof von Sinaloa ein eigenes Pastoral Schreiben zu diesem Thema (Portugal [y Serratos], José M[aría] de Jesús: Décima Carta Pastoral. Culiacán 1894).

entgegenstellte.¹⁵²² Nach dem Widerspruch durch die „Carta-Postdata“ legte Portugal erneut zwei Streitschriften¹⁵²³ gegen del Prado vor, zudem ein Heft¹⁵²⁴, in dem er sich dezidiert gegen Goyenas Einwürfe in der Zeitschrift „Razón y Fe“ wandte.¹⁵²⁵ Die Kleinschriften¹⁵²⁶ waren jedoch bereits damals offenbar von nur geringer Verbreitung, wie Fernández’ unsichere Notiz, Portugal habe „hasta cinco folletos“¹⁵²⁷ verfasst,¹⁵²⁸ nahelegt; ebenso zeigt dies Goyenas Eingeständnis, er könne die Schriften nicht näher behandeln, da sie ihm nicht vorliegen.¹⁵²⁹

Wie die „Carta-Postdata“ deutlich machte, zeigt sich der Franziskaner Portugal als Scotist¹⁵³⁰ – Goyena nennt ihn „[d]iscípulo fiel de Escoto“¹⁵³¹

1522 Portugal y Serratos, José María de Jesús: *María la Inmaculada y la Santa*. 2 Bde. Aguascalientes 1908. Im ersten Heft richtet sich der Verfasser gegen die ersten beiden Briefe del Prados, im zweiten Heft gegen den dritten Brief (vgl. González Pola, *La obra literaria*, 22; vgl. hierzu auch del Prado, *Santo Tomás y la Inmaculada Concepción*, 146, FN 1 (Carta-Postdata)).

1523 Portugal [y Serratos], José Ma[ría] de Jesús: *María la Inmaculada y la Santa*. *Refutación del libro del R.P.N. del Prado: „Santo Tomás y la Inmaculada“*. Aguascalientes 1909 sowie ders.: *María la Inmaculada y la Santa*. *Segunda refutación al libro del R.P.N. del Prado: „Santo Tomás y la Inmaculada“*. Aguascalientes 1910.

1524 Portugal [y Serratos], José Ma[ría] de Jesús: *María la Inmaculada y la Santa*. *La Revista „Razón y Fe“ y el P. Norberto del Prado*. Aguascalientes 1910.

1525 Vgl. González Pola, *La obra literaria*, 24.

1526 Abgesehen von der ersten „Refutación“, die mit 75 Seiten etwas stärker ist, liegt der Umfang der anderen Schriften lediglich zwischen 16 und 39 Seiten (vgl. González Pola, *La obra literaria*, 40); vgl. hierzu auch le Bachelet, *Bulletin d’histoire*, 609, FN 2.

1527 Fernández, *Boletín de Teología dogmática*, 433.

1528 Dass Fernández den Überblick über die Publikationen des mexikanischen Bischofs verloren hat, deutet auch die Erwähnung an, Portugal „siguió incansable publicando folletos“ (Fernández, *Boletín de Teología dogmática*, 433).

1529 Vgl. P[erez] Goyena, Rezension (del Prado, *Santo Tomás y la Inmaculada*), 112. Erklärte Goyena hier noch, die Hefte nicht vorliegen zu haben, so änderte sich dies wenig später, sodass er auch hierzu eine Rezension vorlegte (Pérez Goyena, A[ntonio]: Rezension zu: Portugal, José María de Jesús: *María la Inmaculada y Santa*. *Cinco folletos*. Aguascalientes 1908–1909. In: RF 9 (1910), S. 386–389). Leider waren die Schriften auf dem Weg der internationalen Fernleihe nicht zu beschaffen; zudem ließen sie sich weder durch direkte Anfragen in Mexiko (etwa bei den beiden größten theologischen Bibliotheken des Landes, also der „Universidad Católica Lumen Gentium“ und der „Universidad Pontificia de México“, sowie dem von Portugal gegründeten Seminar „S. María de Guadalupe“ in Querétaro) noch im Albertinum in Fribourg, also jenem Convent, in dem del Prado beige-setzt ist, finden, obwohl dieser seine „Carta-Postdata“ ebendort verfasst hatte, sodass die Heftchen dort vorgelegen haben müssen. Die Unmöglichkeit, die Schriften zu beschaffen, bestätigt den bereits genannten Verdacht der geringen Verbreitung und lässt zudem keine allzu große Langlebigkeit der Drucke vermuten.

1530 Vgl. Fernández, *Boletín de Teología dogmática*, 433.

1531 Pérez Goyena, Rezension (Portugal, *María la Inmaculada y Santa*), 386. Portugals Ziel sei „defender la doctrina del Doctor sutil y de su escuela“ (ebd.).

–, der allerdings, anders als Eduardo de Caparros, Thomas nicht in echtem Widerspruch zum Dogma sah.¹⁵³²

Ungleich zentraler ist ein anderer Unterschied zum Kapuziner, und zwar bezüglich der Frage, ob Maria das *debitum* hatte, was Portugal verneint, da sie in so hochstehender Weise erlöst wurde, dass sie vom *debitum* bewahrt blieb – dies erfolgte durch die Verdienste ihres Sohnes, und zwar jene am Kreuz, denn, so le Bachelet, „il n’y a même pas d’autres mérites de Jésus-Christ“¹⁵³³. Del Prados Vorwurf, Scotus lehre eine Unbefleckte Empfängnis ohne Erlösung am Kreuz und stehe damit im Widerspruch zum Dogma, lehnt Portugal also ab.¹⁵³⁴ Scotus lege zwar bezüglich der Erlösung einen Schwerpunkt auf deren Vollkommenheit, also die Bewahrung statt der Reinigung, ohne damit aber die Allgemeinheit zu relativieren, vielmehr bedurfte sie der Erlösung sogar mehr als die übrigen Menschen, da diese nur von der zugezogenen Erbsünde befreit werden, während Maria davor bewahrt wurde, sich diese überhaupt zuzuziehen.¹⁵³⁵ Damit kenne Scotus aber letztlich doch eine

1532 „Nosotros hemos creído, que el Ángel de las Escuelas fué siempre favorable á la que entonces era una sentencia piadosa; mas [sic!] no desconocemos que hay en sus obras pasajes en verdad difíciles de explicar satisfactoriamente“ (Portugal [y Serratos], *María la Inmaculada y la Santa* I, 27, zitiert nach Pérez Goyena, Rezension (*Portugal, María la Inmaculada y Santa*), 386).

1533 Le Bachelet, *Bulletin d’histoire*, 611.

1534 Vgl. Pérez Goyena, Rezension (*Portugal, María la Inmaculada y Santa*), 386.

1535 Erschwerend kommt ein Variantenstreit hinzu: Während die von Portugal herangezogene Edition von Vivès aus dem Jahr 1894 schreibt „ille [sc. quilibet filius Adae, AMR] licet caret iustitia originali, nunquam tamen est debitor ejus“ (Duns Scotus, Ord. III d. 3, q. 1 (ed. Vivès XIV, 171, 14)), wurde in der 1904 erschienenen Sammelausgabe aus Quaracchi der letzte Teil gestrichen, sodass der Text dort lediglich lautet: „ille nunquam caret iustitia originali“ (Duns Scotus, Ord. III d. 3, q. 1 co. (ed. Quaracchi, 19)). Ebenso schreibt die Ausgabe von Vivès wenig später: „illa [sc. Maria, AMR] magis indiguit mediatore praevieniente, peccatum ne esset ab ipsa aliquando contrahendum, et ne ipsa contraheret“ (Duns Scotus, Ord. III d. 3, q. 1 (ed. Vivès XIV, 171, 14)), während der genannte Sammeldruck das erste der beiden Glieder strich, sodass dort zu lesen ist: „Maria magis indiguit mediatore praevieniente peccatum, ne ipsa contraheret“ (Duns Scotus, Ord. III d. 3, q. 1 co. (ed. Quaracchi, 19)). Del Prado sah darin eine Verfälschung durch die Franziskaner aus Quaracchi, da die ältere Vivès-Ausgabe Maria doch klar das *debitum* abgesprochen hatte: „¿Por qué en Aguasclaras habrán suprimido ó no han impreso las cláusulas importantísimas: *Nunquam tamen est debitor, etc., y: Ne esset ab ipsa aliquando contrahendum?*“ (del Prado, *Santo Tomás y la Inmaculada*, 225 (Carta-Postdata)). Während sich die Herausgeber der 2001 erschienenen kritischen Ausgabe im ersten Fall dem Sammeldruck aus Quaracchi anschlossen, also den Passus „nunquam tamen est debitor ejus“ ebenfalls strichen und ihn nur als Variante im kritischen Apparat anführten, folgten sie im zweiten Fall der Lesart von Vivès, indem sie beide Satzglieder für authentisch erklärten (vgl. Duns Scotus, Ord. III d. 3, q. 1 II A+B (ed. Vat. IX, 184f, 41f)) – in gleicher Weise hatte sich Balić bei beiden Passagen bereits in den 50er Jahren in seiner Vorabpublikation zu den für die *Inmaculata*-Frage relevanten Passagen bei Scotus entschieden (vgl. Duns Scotus,

Form von *debitum*,¹⁵³⁶ was, wie le Bachelet anmerkt, del Prados Vorwürfe umso skurriler erscheinen lässt.¹⁵³⁷

Auf einen interessanten Gedanken Portugals weist Goyena hin: Sah del Prado das zentrale Argument für die Unbefleckte Empfängnis nach der *via Scoti* in der Lehre von der unbedingten Prädestination, so lehnt Portugal dies ab, da Scotus einen solchen Bezug nirgends herstelle,¹⁵³⁸ was del Prados wesentliche Begründung hinfällig mache. Abgesehen davon spart Goyena, wie bereits bei Eduardo de Caparrosos Schrift, auch hier nicht mit Lob und schließt mit einer uneingeschränkten Empfehlung.¹⁵³⁹

Der dritte hier zu nennende Autor ist der katalanische Priester Moisés Alujas Bros (1882–1978)¹⁵⁴⁰, dessen Werk zunächst im Jahr 1905 in lateinischer Sprache erschien,¹⁵⁴¹ bevor vier Jahre später eine erweiterte spanische Auflage folgte,¹⁵⁴² in der er sich nun auch mit del Prados mittlerweile erschienenem Werk auseinandersetzte.¹⁵⁴³ Im ersten Teil leitet Alujas Bros die Gegnerschaft des Aquinaten zur Unbefleckten Empfängnis aus der ablehnenden Haltung der Dominikaner ab. Anschließend verweist er im zweiten Teil auf jene Stellen, an denen sich Thomas explizit mit dieser mariologischen Frage befasst und dabei die Empfängnis Mariens in der Sünde lehrt.¹⁵⁴⁴ In einem dritten Teil folgt schließlich die Diskussion: Im Wesentlichen widmet er sich dabei jenen Thomasstellen, die von del Prado zur Untermauerung seiner immakulistischen Lesart herangezogen wurden, um sie als nicht ausschlaggebend zurückzuweisen und stattdessen auf jene Aussagen hinzudeuten, bei denen Thomas die Lehre *ex professo* behandelt, nämlich dass Maria sich die Sünde zu-

Ord. III d. 3, q. 1 co. III (ed. Balić, 16)); vgl. zu diesem textkritischen Streit auch le Bachelet, Bulletin d'histoire, 612, FN 1 sowie Hug, The modern challenge, 377–381.

1536 So schreibt auch le Bachelet wenig später: „[I] est difficile de ne pas ranger le Docteur subtil parmi les partisans du *debitum*, entendue d'une dette personnelle réellement existante“ (le Bachelet, Bulletin d'histoire, 612).

1537 Vgl. le Bachelet, Bulletin d'histoire, 609–612.

1538 „[J]amás el campeón de la Inmaculada recurre á su teoría de la Encarnación para deducir el privilegio de María, sino (...) se funda en otras pruebas distintas“ (Pérez Goyena, Rezension (Portugal, María la Inmaculada y Santa), 387).

1539 Vgl. Pérez Goyena, Rezension (Portugal, María la Inmaculada y Santa), 386–389.

1540 Vgl. N.N., Art. Alujas Bros, 67.

1541 Vgl. P[érez] Goyena, Boletín de Teología dogmática, 473 sowie le Bachelet, Bulletin d'histoire, 603.

1542 Alujas Bros, Moisés: Santo Tomás de Aquino y la Inmaculada Concepción de la Virgen María. Ensayo Crítico. Barcelona 1909.

1543 Del Prado reagierte seinerseits mit einer Replik auf Alujas' Schrift und verteidigte darin seinen Ansatz: [del Prado, Norberto]: A propósito de un folleto: „Santo Tomás de Aquino y la Inmaculada Concepción de la Virgen María“. Ensayo Crítico por Moisés Alujas Bros. Barcelona 1909. In: SR 24 (1909), S. 615–626. Zur Identifikation des als „Un Tomista“ firmierenden Autors mit del Prado, vgl. González Pola, La obra literaria, 24.

1544 Vgl. Alujas Bros, Santo Tomás de Aquino y la Inmaculada Concepción, 18–48.

gezogen hat¹⁵⁴⁵ und dass sie *post animationem* geheiligt wurde.¹⁵⁴⁶ Die ersten Aussagen dürften dabei nicht wie von del Prado in Anlehnung an Cajetan im Sinn des bloßen *debitum* ausgelegt werden, da Thomas sehr wohl zwischen der Sünde und der Notwendigkeit dazu unterschied; auch seine Auslegung des *post* im bloß logischen Sinn sei abzulehnen, da Beseelung und Heiligung dann zusammenfielen – genau dadurch hatte sich aber für del Prado die Identität mit dem Dogma ergeben. Vielmehr lehre Thomas, dass sich Maria die Sünde wirklich zugezogen hat und später davon befreit wurde – eine Lehre, die in keiner Weise seinem Ansehen schade, sondern damals gängiges All-gemeingut war.¹⁵⁴⁷

Auch Alujas' Schrift beurteilt Goyena in seiner Rezension generell positiv, zumindest den ersten und, mit leichten Abstrichen, auch den zweiten Teil, während er im dritten Teil inhaltliche Ungenauigkeiten bemängelt.¹⁵⁴⁸ Dies ändert jedoch nichts an seinem grundsätzlich positiven Urteil.¹⁵⁴⁹ Le Bachelet zeigt sich etwas nüchterner: Die Schrift biete keine neuen Erkenntnisse, sondern nur eine gute Zusammenfassung; zugleich teilt er Goyenas Kritik, indem er unterstreicht, dass Maria sich die Sünde tatsächlich zugezogen hat oder dass das *post* eine echte Zeitspanne meinen müsse.¹⁵⁵⁰

3.5.5.1.4.3 *Marqués de Sabuz und Pedro Nolasco de Medio – eine Kontroverse*

3.5.5.1.4.3.1 Die Vorgeschichte – die Diskussion um das Werk von Juan González Arintero

Dieser Kontroverse eignet eine gewisse Vorgeschichte, deren Ausgangspunkt in einer damals umstrittenen¹⁵⁵¹ Schrift des Dominikaners Juan González

1545 Vgl. S.Th. III, q. 27, a. 2 ad 2 (ed. Leon. XI, 290).

1546 Vgl. S.Th. III, q. 27, a. 2 co. (ed. Leon. XI, 290).

1547 Vgl. Alujas Bros, Santo Tomás de Aquino y la Inmaculada Concepción, 48–79; vgl. hierzu auch le Bachelet, Bulletin d'histoire, 603–606 sowie P[érez] G[oyena], Rezension (Alujas Bros, Santo Tomás de Aquino y la Inmaculada Concepción), 263 sowie P[érez] Goyena, Boletín de Teología dogmatica, 473.

1548 Vgl. P[érez] G[oyena], Rezension (Alujas Bros, Santo Tomás de Aquino y la Inmaculada Concepción), 263; vgl. hierzu auch P[érez] Goyena, Boletín de Teología dogmatica, 473.

1549 „Desde luego se echan de ver en este ensayo orden, claridad, buenos razonamientos y lo mucho que ha trabajado el autor por salir airoso en su empeño.“ (P[érez] G[oyena], Rezension (Alujas Bros, Santo Tomás de Aquino y la Inmaculada Concepción), 263).

1550 Vgl. le Bachelet, Bulletin d'histoire, 606–609.

1551 Arinteros Lehren zur Geschichtlichkeit der Dogmen wurde damals durch das Heilige Offizium kritisch geprüft, was ihm, wie Alonso Lobo mutmaßt, schon durch die Wahl einer etwas traditionelleren Ausdrucksweise erspart geblieben wäre – in späteren Zeiten erfuhren seine Thesen eine Rehabilitierung, indem sie nicht nur in der Theologie Allgemeingut,

Arintero (1860–1928)¹⁵⁵² zur Dogmenentwicklung¹⁵⁵³ fußt,¹⁵⁵⁴ in der dieser illustrativ auch auf die Unbefleckte Empfängnis zu sprechen kam, indem er sie als mit der Lehre des Aquinaten inkompatibel darstellte und durch eine der Empfängnis voraufgehende Reinigung in ihren Eltern erklärte.¹⁵⁵⁵ Deshalb, aber auch wegen anderer Aussagen der Schrift verfasste del Prado¹⁵⁵⁶ eine Rezension¹⁵⁵⁷, in der er unter dem Pseudonym „Un Tomista“¹⁵⁵⁸ auch „las peregrinas explicaciones que el P. Arintero nos da del dogma de la Inmaculada Concepción“¹⁵⁵⁹ zurückwies.¹⁵⁶⁰ Da er nicht die einzige kritische Stimme war, sammelte der Dominikaner Pedro Nolasco de Medio (1856–1928)¹⁵⁶¹ einige Kritiken in seinem Aufsatz „Un libro y tres críticos“¹⁵⁶² und stellte sie kommentiert dar.

Auch wenn de Medio Arinteros Werk, dem er sich generell positiv gegenüber eingestellt zeigte,¹⁵⁶³ und die drei Rezensionen als Ganzes in den Blick nahm, soll es im Folgenden lediglich um jene Passagen gehen, die von del Prados Erwiderungen zur Unbefleckten Empfängnis handeln. Dabei merkt de Medio an, Arintero habe ebendiese Lehre im Sinn des Dogmas vertreten – wenn auch nur im Kern, wie der etwas kritische Nachsatz „si no *de jure*, al menos *de facto*, que es lo principal“¹⁵⁶⁴ andeutet. Del Prado wirft er dabei vor,

sondern partiell auch im kirchlichen Lehramt rezipiert wurden (vgl. Alonso Lobo, *Presentación*, XI).

- 1552 Juan González Arintero, OP, lehrte in Salamanca Apologetik und mystische Theologie und war Begründer der Zeitschrift „La Vida Sobrenatural“ (vgl. Lohrum, Art. Arintero, 972; vgl. hierzu auch Dorcy, *Saint Dominic's Family*, 583f).
- 1553 Zwar wäre dieser Kontext für die vorliegende Fragestellung durchaus interessant, doch kommt die Schrift auf diese konkrete Frage nicht zurück.
- 1554 González Arintero, Juan: *Desenvolvimiento y vitalidad de la Iglesia. Libro II. Evolución Doctrinal*. Edición preparada y presentada por el P. Arturo Alonso Lobo, O. P. Catedrático de la Universidad Pontificia de Salamanca. Madrid 1975. Bei dieser Ausgabe handelt es sich um einen Nachdruck des erstmals 1911 in Salamanca erschienenen Buches.
- 1555 Vgl. González Arintero, *Desenvolvimiento y vitalidad de la Iglesia II*, 414–418.
- 1556 Del Prado selbst findet in dem Werk lediglich an einer Stelle Erwähnung, allerdings nicht in Bezug auf die Unbefleckte Empfängnis und auch nur in einer Fußnote (vgl. González Arintero, *Desenvolvimiento y vitalidad de la Iglesia II*, 523, FN 2).
- 1557 [Del Prado, Norberto]: *Dos páginas de un Libro*. In: SR 26 (1911), S. 706–714.
- 1558 Zur Identifikation des Autors mit del Prado, vgl. González Pola, *La obra literaria*, 26.
- 1559 [Del Prado], *Dos páginas de un Libro*; 710.
- 1560 Vgl. [del Prado], *Dos páginas de un Libro*; 710–714.
- 1561 Pedro Nolasco de Medio Arbolea, OP, kam nach Noviziat, ewiger Profess und Diakonsweihe in Spanien nach Manila, wo er seine Studien abschloss und zum Priester geweiht wurde. Nach über zehn Jahren Missionstätigkeit in Südostasien wurde er 1890 zum Professor in Manila ernannt, im Jahr 1900 wechselte er auf einen Lehrstuhl nach Salamanca (vgl. N.N., Art. Medio Arbolea, 384; vgl. hierzu auch N.N., Art. Medio, 241f).
- 1562 De Medio, [Pedro] Nolasco: *Un libro y tres críticos*. In: *EspAm* 9 (1911), H. 4, S. 328–337.
- 1563 Vgl. de Medio, *Un libro y tres críticos*, 328.
- 1564 De Medio, *Un libro y tres críticos*, 332.

zur Untermauerung seiner These auf Kirchenlehrer zu verweisen, die die Unbefleckte Empfängnis bekämpft hatten; diese dürften, auch wenn ihre Gründe aus heutiger Warte obsolet erscheinen, nicht als Verteidiger des Dogmas herangezogen werden, womit er auf del Prados Lehre anspielt, die Aussagen, in denen Thomas die Empfängnis Mariens in der Sünde lehrt, widersprechen nicht dem Dogma, sodass er als Gewährsmann für die Bulle gelten könne. Auf solch eindeutigen Texten, so de Medio, müsse del Prado aber seine Argumentation aufbauen, anstatt sie im Licht weniger eindeutiger Stellen auszulegen, was niemals zur Rettung des Aquinaten führen könne, da Sicheres nicht durch Unsicheres ausgelegt werden dürfe.¹⁵⁶⁵

Del Prado replizierte, wieder unter seinem Pseudonym „Un Tomista“¹⁵⁶⁶, mit dem Aufsatz „Un censor y tres críticos alrededor de un libro“¹⁵⁶⁷ auf de Medios Einwurfe. Auch wenn er darin, wie der Name anzeigt, auf alle drei Kritiken zu sprechen kommt, soll es im Folgenden lediglich um die Replik auf die ihn betreffenden Einwände gehen – dass dies auch für del Prado im Mittelpunkt stand, wird daran deutlich, dass dieser Teil nahezu den gesamten Artikel ausmacht¹⁵⁶⁸ –, und zwar nur um diejenigen zur Unbefleckten Empfängnis. Dabei verteidigt er zunächst sein Vorgehen, zum Verständnis einzelner Artikel des Aquinaten auch andere Stellen herangezogen zu haben, um dessen Lehre aus mehreren Perspektiven beurteilen zu können. Zudem weist er auch den Vorwurf, er habe sich mit Thomas auf einen Lehrer berufen, der die Unbefleckte Empfängnis, wenn auch vor dem Dogma, abgelehnt hatte, zurück: Thomas habe nur jene Formen dieser Lehre zurückgewiesen, die nicht mit dem Dogma übereinstimmten, wie etwa die, die von einer Heiligung *ante praevisionem peccati* ausgehen, nicht aber jene, die die Heiligung *post praevisionem peccati* lehren, womit kein Gegensatz zum Dogma vorliege. Zu Arintero, dem de Medio bezüglich des Widerspruchs zwischen Thomas und dem Dogma rechtgegeben hatte, hält del Prado zweierlei fest: Zum einen hinterfragt er, ob jener sich als Dominikaner jemals dem Thomismus als Schule verpflichtet habe,¹⁵⁶⁹ zum anderen unterstreicht er, dass die Unbefleckte Empfängnis in dessen Verständnis nicht der Erlösung am Kreuz bedurft

1565 Vgl. de Medio, *Un libro y tres críticos*, 330–333.

1566 Dabei nimmt del Prado bewusst die Rolle eines Außenstehenden ein, wenn er schreibt: „Yo, que no soy crítico ni censor“ ([del Prado], *Un censor y tres críticos*, 27); zur Identifikation des Verfassers mit del Prado, vgl. González Pola, *La obra literaria*, 27; vgl. hierzu auch die Anspielungen bei [del Prado], *Un censor y tres críticos*, 35f.

1567 [Del Prado, Norberto]: *Un censor y tres críticos alrededor de un libro*. In: *EspAm* 10 (1912), H. 1, S. 27–41.

1568 Nämlich die Seiten 29–39, während der ganze Aufsatz die Seiten 27–41 umfasst.

1569 Ein nicht näher spezifizierter Rezensent hatte ihm „la noble independencia en salir de los canceles de la escuela en que milita“ zugesprochen (zitiert nach [del Prado], *Un censor y tres críticos*, 38).

habe. Damit spielt er den Ball aber an de Medio zurück, der Arintero ja zugesprochen hatte, das Dogma zu vertreten, und lässt ihn schließlich Stellung dazu beziehen, ob Arintero mit seinen „peregrinas explicaciones“¹⁵⁷⁰ wirklich die kirchliche Lehre vertreten habe, wofür er – vermutlich zur Ehrenrettung seines alten Weggefährten de Medio¹⁵⁷¹ – zwei Zitate de Medios anführt, in denen eine gewisse Skepsis gegen Arinteros Werk anklingt. Damit beendet del Prado den Abschnitt zur Besprechung seiner Rezension und schließt mit einer Beteuerung seiner Freundschaft zu de Medio.¹⁵⁷²

3.5.5.1.4.3.2 Die Kontroverse im eigentlichen Sinn

Die Kontroverse selbst fand einige Jahre später statt. Den Anstoß bildete das Erscheinen des Buches „Divus Thomas et Bulla Dogmatica ‚Ineffabilis Deus‘“, das der Augustinermönch José Mouriño Estévez (1866–1928)¹⁵⁷³ zum Anlass nahm, unter dem Pseudonym Marqués de Sabuz,¹⁵⁷⁴ den Aufsatz „El M. R. P. Maestro Fr. Norberto del Prado, O. P., y su último libro“¹⁵⁷⁵ zu verfassen, in dem er in den ersten beiden Teilen zunächst Leben und Werk del Prados darlegte und erst im dritten Teil auf die genannte Schrift selbst zu sprechen kam, wobei er sich del Prados Lesart uneingeschränkt anschloss. De Medio widersprach, wie bereits zuvor¹⁵⁷⁶ den Ausführungen des so genannten Marqués de Sabuz zu del Prados Lehre, indem er sich, ebenfalls anonym, als „un empedernido Tomista“¹⁵⁷⁷ mit dem Aufsatz „Carta abierta al Señor Mar-

1570 [Del Prado], *Un censor y tres críticos*, 39.

1571 Die beiden kannten sich aus Noviziats- und Studienzeiten persönlich, wie de Medio an anderer Stelle andeutet (vgl. [de Medio], *Carta abierta*, 422). Tatsächlich absolvierten beide ihr Noviziat etwa zeitgleich im Convent von Ocaña und legten die ewige Profess im Jahr 1872 ab, de Medio im Oktober, del Prado im Dezember (vgl. N.N., *Art. Medio Arbolea*, 384 sowie Neira/Ocio/Arnáiz, *Misioneros Dominicos*, 173).

1572 Vgl. [del Prado], *Un censor y tres críticos*, 35–39.

1573 José Mouriño Estévez, OSA bzw. OESA, ging, nachdem er in Spanien die Ordensausbildung durchlaufen hatte, in die Mission auf die Philippinen (ab 1890) und nach Kolumbien (ab 1896). Zwischen 1910 und 1927 war er Herausgeber der ordenseigenen Zeitschrift „España y América“, für die er zahlreiche Artikel verfasste (vgl. N.N., *Art. Mouriño Estévez*, 46f).

1574 Das Pseudonym, das er regelmäßig verwendete, spielt auf seinen Geburtsort Sabuz an (vgl. N.N., *Art. Mouriño Estévez*, 47); im Folgenden wird bei den Zitationen innerhalb der Fußnoten jedoch sein Klarnamen verwendet, unter dem er auch im Literaturverzeichnis zu finden ist.

1575 [Mouriño Estévez, José]: *El M. R. P. Maestro Fr. Norberto del Prado, O. P., y su último libro*. In: *EspAm* 17 (1919), H. 2, S. 98–106, 172–181 und 336–344.

1576 Explizit verweist er auf seine Intervention im Rahmen der vorhin dargestellten Vorgeschichte (vgl. [de Medio], *Carta abierta*, 422).

1577 Wiederzugeben etwa mit „ein unverbesserlicher Thomist“; zur Identifikation des anonymen Autors mit de Medio, vgl. González Pola, *La obra literaria*, 40.

qués de Sabuz¹⁵⁷⁸ zu Wort meldete, wogegen ebendieser den Artikel „Contestación a la carta abierta de un Tomista“¹⁵⁷⁹ verfasste. Erneut reagierte de Medio als „el mismo Tomista“¹⁵⁸⁰ mit dem Beitrag „Algunas observaciones acerca del libro ‚Divus Thomas et Bulla Inefabilis [sic!] Deus‘“¹⁵⁸¹, worauf Mouriño, immer noch als Marqués de Sabuz, mit der Abhandlung „Breves reparos a las ‚Observaciones‘ del mismo Tomista“¹⁵⁸² widersprach. Den Abschluss fand die Debatte schließlich mit dem Beitrag „Dos palabras sobre una polémica“¹⁵⁸³, in dem de Medio als „un Neutral“¹⁵⁸⁴ in die Rolle eines unabhängigen Betrachters schlüpfte, wobei er aber weitgehend seinem *alter ego*, dem „Tomista“, die Stimme verlieh.¹⁵⁸⁵

Der Inhalt der Kontroverse wird im Folgenden wieder nicht chronologisch, sondern systematisiert dargestellt: Den Kern der Debatte bildet die Frage, ob Thomas das Dogma der Unbefleckten Empfängnis vertreten habe. Bejaht wurde dies, wie angedeutet, durch José Mouriño Estévez alias Marqués de Sabuz,¹⁵⁸⁶ der del Prados Werk von kleineren Kritikpunkten abgesehen vollumfänglich annahm.¹⁵⁸⁷ Im Unterschied dazu verneinte Pedro Nolasco de Medio die Kompatibilität des Dogmas mit dem Aquinaten, der die Empfängnis Mariens in der Sünde lehre,¹⁵⁸⁸ von der sie nach der Beseelung¹⁵⁸⁹ gereinigt worden sei;¹⁵⁹⁰ dies teile sie mit dem Täufer und Jeremia, sodass kein einmaliges Privileg¹⁵⁹¹ im Sinn des Dogmas vorliege.¹⁵⁹²

1578 [De Medio, Pedro Nolasco]: Carta abierta al Señor Marqués de Sabuz. In: EspAm 17 (1919), H. 2, S. 422–427.

1579 [Mouriño Estévez, José]: Contestación a la carta abierta de un Tomista. In: EspAm 17 (1919), H. 3, S. 91–101.

1580 Zur Identifikation des anonymen Autors mit de Medio, vgl. González Pola, La obra literaria, 40.

1581 [De Medio, Pedro Nolasco]: Algunas observaciones acerca del libro „Divus Thomas et Bulla Inefabilis [sic!] Deus“. In: EspAm 17 (1919), H. 3, S. 266–275.

1582 [Mouriño Estévez, José]: Breves reparos a las „Observaciones“ del mismo Tomista. In: EspAm 17 (1919), H. 3, S. 418–432.

1583 [De Medio, Pedro Nolasco]: Dos palabras sobre una polémica. In: EspAm 17 (1919), H. 4, S. 33–38.

1584 Zur Identifikation des anonymen Autors mit de Medio, vgl. González Pola, La obra literaria, 40.

1585 Vgl. hierzu [de Medio], Dos palabras, 33f und 38.

1586 Mouriño Estévez alias Marqués de Sabuz nennt die Lehre, wonach Thomas das Dogma verteidigt habe „la proposición capital“ bei del Prado ([Mouriño Estévez], Contestación, 93).

1587 Vgl. [Mouriño Estévez], Norberto del Prado y su último libro III, 339–344.

1588 Vgl. S.Th. III, q. 14, a. 3 ad 1 (ed. Leon. XI, 182).

1589 Vgl. S.Th. III, q. 27, a. 2 co. (ed. Leon. XI, 290).

1590 Vgl. S.Th. III, q. 27, a. 2 co. (ed. Leon. XI, 290).

1591 Vgl. S.Th. III, q. 27, a. 6 co. (ed. Leon. XI, 299).

1592 Vgl. [de Medio], Carta abierta, 422–427.

Damit sind die Kernpunkte umrissen, die den Gegenstand der Kontroverse bildeten. Zwar gestand Mouriño Estévez alias Marqués de Sabuz gegenüber de Medio ein, es stehe außer Frage, dass Thomas die Empfängnis Mariens in der Erbsünde lehre, doch ergebe sich in rechtem Verständnis kein Widerspruch zum Dogma, da Thomas darunter die *conceptio activa* verstehe, während das Dogma von der *conceptio passiva* handle – nirgends aber spreche Thomas ihr die Erbsünde nach der Beseelung zu, da sie die Sünde nie tatsächlich gehabt habe, sondern lediglich das *debitum* hierzu.¹⁵⁹³ Das Subjekt, so replizierte de Medio, sei nicht das unbeseelte Fleisch, sondern Maria als Person, womit die Rede vom *debitum* zurückzuweisen sei, da Thomas diesen Bezug nirgends herstelle und ihm auch keine so unpräzise Ausdrucksweise unterstellt werden dürfe.¹⁵⁹⁴

Der so genannte Marqués de Sabuz verteidigte erneut seine Lesart: Keineswegs stehe die Lehre des Aquinaten im Widerspruch zum Dogma, da dieser eben nicht die Person meine, sondern den unbeseelten Leib oder die nur virtuell vorhandene Seele, die vorausbestimmt seien, bei der Beseelung die Person zu konstituieren – genau dies meine Thomas, wenn er hier von Maria spreche, nicht aber die konstituierte Person.¹⁵⁹⁵ Ebendies lehnte de Medio aber schließlich ab, da Thomas ja die Heiligung *post animationem* lehre, womit nicht der unbeseelte Leib oder die noch nicht existente Seele gemeint sein können, vielmehr habe sich Maria die Erbsünde bei der Beseelung wirklich zugezogen.¹⁵⁹⁶

Dies führt zu einem weiteren Eckpunkt, nämlich der Frage nach dem Zeitpunkt der Heiligung. Die entschiedene Ablehnung einer Heiligung *ante animationem* durch Thomas stellt hier kein Problem dar; doch auch in der Weigerung des Aquinaten, die Heiligung bei der Beseelung zu verorten, sah der Marqués de Sabuz keinen Gegensatz zum Dogma – vielmehr habe sie erst *post animationem* geheiligt werden dürfen, da erst dann ihre Person konstituiert war:¹⁵⁹⁷ „La Beatísima Virgen María (...) o nunca fué santificada o fué santificada despues de su animación.“¹⁵⁹⁸ Ebendarin liegt für de Medio aber ein expliziter Widerspruch zur vom Dogma gelehrt Heiligung bei der Beseelung. Dass Thomas das *post*, anders als del Prado, zeitlich verstand, folgte

1593 Vgl. [Mouriño Estévez], *Contestación*, 93–95.

1594 Vgl. [de Medio], *Algunas observaciones*, 268–270. De Medio fasst zusammen: „Porque o el *débito* (...) es lo mismo que ‚el pecado‘, o son cosas diferentes; si son lo mismo, es inútil el cambio, pues poniendo ‚débrito‘, se entiende ‚pecado‘. Si son diferentes, se obliga al Angélico a decir lo que no dijo, o se supone que no supo expresarse.“ (ebd. 269)

1595 Vgl. [Mouriño Estévez], *Breves reparos*, 424–427.

1596 Vgl. [de Medio], *Dos palabras*, 35.

1597 Vgl. [Mouriño Estévez], *Contestación*, 96–101.

1598 [Mouriño Estévez], *Contestación*, 101; im Original von del Prado durch Kursivierung hervorgehoben.

de Medio daraus, dass der Aquinate mehrfach unterstreiche, den Zeitpunkt der Heiligung nicht zu kennen, weshalb er die Feier ihrer Heiligung am Tag der Empfängnis zwar gebilligt habe, allerdings nur, weil der genaue Zeitpunkt unklar sei.¹⁵⁹⁹ Diese Lehre lasse sich, so de Medio, auch nicht durch die Differenzierung von Empfängnis und Beseelung oder die Äquivalenz von *conceptio* retten, auf die Mouriño Estévez alias Marqués de Sabuz als Antwort verwiesen hatte,¹⁶⁰⁰ da Thomas explizit die Heiligung nach, das Dogma aber bei der Beseelung terminierte, sodass die Frage nach einer Zeitspanne zwischen Empfängnis und Beseelung müßig sei.¹⁶⁰¹

Dies leitet zum nächsten Punkt über, nämlich der Frage nach dem Wesen der Heiligung. De Medio hatte erklärt, dass Thomas darunter die Reinigung von Sünde verstehe,¹⁶⁰² was die tatsächliche Existenz von Sünde impliziere.¹⁶⁰³ Mouriño Estévez alias Marqués de Sabuz widersprach, indem er erläuterte, dass Sünde bei Thomas nicht nur die *de facto* vorliegende Sünde, sondern auch das bloße *debitum* meinen könne, womit de Medios Schluss keineswegs zwingend sei.¹⁶⁰⁴ Einen solchen wechselseitigen Gebrauch von *peccatum* und *debitum* hatte de Medio aber abgelehnt, es gehe vielmehr um die Reinigung von der wirklich vorliegenden Sünde, woraus ein Unterschied zum Dogma folge, das die Bewahrung davor lehrt.¹⁶⁰⁵ Der so genannte Marqués de Sabuz gestand diese augenscheinliche Diskrepanz zwar ein, doch fuße sie in einem Missverständnis: Wenn Thomas nämlich von der Empfängnis Mariens in der Sünde spricht, sei damit nur der unbeseelte Leib gemeint – davon unbenommen sei aber eine Bewahrung bei der Konstituierung der Person, denn dass diese in der Sünde empfangen sei, lehre Thomas nirgends.¹⁶⁰⁶ De Medio ließ sich davon nicht überzeugen – explizit verweist er auf seine voraufgehenden Ausführungen¹⁶⁰⁷ – und unterstrich auch in seinem Schlussartikel, dass das Dogma von einer Bewahrung, Thomas aber von einer Reinigung spreche.¹⁶⁰⁸

Ein letzter Streitpunkt betrifft schließlich die Frage nach der Einmaligkeit des Privilegs, von der das Dogma spricht, während Thomas,¹⁶⁰⁹ so de Medio, die Heiligung *in utero* auch Johannes und Jeremia zugesprochen hatte.¹⁶¹⁰

1599 Vgl. [de Medio], *Algunas observaciones*, 271–273.

1600 Vgl. [Mouriño Estévez], *Breves reparos*, 427–431.

1601 Vgl. [de Medio], *Dos palabras*, 35–37.

1602 Vgl. S.Th. III, q. 27, a. 2 co. (ed. Leon. XI, 290).

1603 Vgl. [de Medio], *Carta abierta*, 425.

1604 Vgl. [Mouriño Estévez], *Contestación*, 95f.

1605 Vgl. [de Medio], *Algunas observaciones*, 268f.

1606 Vgl. [Mouriño Estévez], *Breves reparos*, 420f.

1607 Vgl. [de Medio], *Dos palabras*, 35.

1608 Vgl. [de Medio], *Dos palabras*, 35.

1609 Vgl. S.Th. III, q. 27, a. 6 co. (ed. Leon. XI, 299).

1610 Vgl. [de Medio], *Carta abierta*, 424; vgl. auch [de Medio], *Algunas observaciones*, 268.

Hierin sieht Mouriño Estévez alias Marqués de Sabuz aber keinen Widerspruch zum Dogma: Zwar wurden die beiden auch *in utero* geheiligt, jedoch in anderer Weise als Maria, der Thomas eine „ampliores sanctificationis gratiam“¹⁶¹¹ zuspricht und sie als „super omnes alios Sanctos a peccato purior“¹⁶¹² bezeichnet, sodass ihre Heiligung tatsächlich ein einmaliges Privileg gewesen sei, das über die Heiligung Jeremias und des Täufers hinausging.¹⁶¹³ Dies kann de Medio nicht akzeptieren: Wenn Thomas nämlich erklärt, diese Heiligung, also die Reinigung von Sünde *in utero*, sei ihr nicht eigentümlich gewesen, spreche er ihr gerade kein einmaliges Privileg zu. Dies ändere weder die von Mouriño Estévez alias Marqués de Sabuz genannte höhere Gnadengabe noch die Folge daraus, dass sie ab der Heiligung von jeder Sünde bewahrt blieb, während die anderen nur von Todsünden verschont blieben. Ihre Heiligung sei damit zwar nicht mit der der beiden anderen identisch, aber eben auch kein einmaliges Privileg.¹⁶¹⁴

Trotz dieser Differenzen teilen aber beide Autoren die Hochachtung für del Prado,¹⁶¹⁵ den der Marqués de Sabuz „un perfecto religioso y un sabio a carta cabal“¹⁶¹⁶ nennt, während de Medio ihn trotz seiner inhaltlichen Skepsis als „hombre de solidísimos méritos, de vida siempre ejemplar e inmaculada (...) y de grande entusiasmo por las letras y la Teología“¹⁶¹⁷ bezeichnet. Aber nicht nur für del Prado zeigen die beiden Protagonisten Wertschätzung, sondern auch füreinander. So äußerte sich Mouriño Estévez als Marqués de Sabuz anerkennend über einen Aufsatz seines Kontrahenten,¹⁶¹⁸ während de Medio seinerseits etwa einen der Artikel des so genannten Marqués de Sabuz als „labor útil, sólida y hasta penetrativa“¹⁶¹⁹ lobte, den er trotz inhaltlicher

1611 S.Th. III, q. 27, a. 6 ad 1 (ed. Leon. XI, 299).

1612 In III Sent. d. 3, q. 1, a. 1, qc. 3 co. (ed. Moos III, 100, 31).

1613 Vgl. [Mouriño Estévez], Breves reparos, 421–423.

1614 Vgl. [de Medio], Dos palabras, 36.

1615 Mouriño Estévez alias Marqués de Sabuz fasst zusammen: „[C]oincidamos en justipreciar los merecimientos indiscutibles del P. Norberto del Prado“ ([Mouriño Estévez], Contestación, 92).

1616 [Mouriño Estévez], Norberto del Prado y su último libro I, 101. An anderer Stelle spricht er vom „inolvidable maestro el M. R. P. Fray Norberto del Prado“ ([Mouriño Estévez], Contestación, 91).

1617 [De Medio], Carta abierta, 422. Ähnlich an einer anderen Stelle, an der er den positiven Aussagen auch seine Skepsis in der vorliegenden Frage beimischt: „[A]dmirador por una parte del P. Norberto y apreciador como el que más de sus méritos; pero muy disconforme con ciertas tendencias de aquel insigne teólogo a exageraciones y exclusivismos de escuela.“ ([de Medio], Dos palabras, 38).

1618 „Hay en ellas una erudición, que admiro; reflexiones, que aplaudo; maneras de ver, que juzgo dignas de alabanza; gran independencia de criterio y, mayormente, la serenidad, imparcialidad y cívica cultura, que tanto realzan a los hombres que saben.“ ([Mouriño Estévez], Breves reparos, 418).

1619 [De Medio], Algunas observaciones, 273.

Bedenken für lesenswert halte, insofern darin del Prados Thesen in zuverlässiger Weise zusammengefasst würden.¹⁶²⁰

Am Ende bleibt die Kontroverse zwar ohne Einigung, allerdings in stets freundlich-kollegialem Ton.¹⁶²¹ Auffallend ist jedoch die Rollenverteilung, dass also der Augustiner Mouriño Estévez del Prados Hermeneutik der thomanischen Texte verteidigte, während der Dominikaner de Medio, wie schon in der vorausgehenden Debatte, bevorzugte, sich dem eher wörtlichen Verständnis des Aquinaten, also der traditionell-makulistischen Lesart seines Ordens, anzuschließen, anstatt den Ansatz seines Ordensmitbruders del Prado zur Rechtfertigung des Aquinaten zu nutzen, wie es Hyacinth Amschl getan hatte. Die in seinem Pseudonym zu findende Bezeichnung als „Tomista“ deutet dabei an, dass er sich keineswegs als Privatmann verstand, sondern sich dezidiert in die thomistische Schule einordnete und gerade als deren Vertreter nicht mehr zwanghaft danach trachtete, Thomas vom Vorwurf des Widerspruchs zum Dogma zu befreien, sondern sich vielmehr die klassisch-thomistische Lesart zu eigen machte.

3.5.5.2 Die Rezeption del Prados – drei Beobachtungen

Del Prados Schriften wurden also in deutlich größerem Umfang als die übrigen in dieser Arbeit behandelten Autoren wahrgenommen und rezipiert; hierzu seien drei Beobachtungen angeführt: Zunächst fällt die Bedeutung der Ordensschulen ins Auge; gerade die franziskanisch-scotistische Tradition zeigt sich – bei aller Uneinigkeit zur Haltung des Aquinaten – einmütig im Protest gegen del Prados Scotusexegese. Bei den Dominikanern findet sich zumindest die Tendenz, del Prado in der Verteidigung des Aquinaten den Rücken zu stärken oder, nicht weniger Ausdruck eines Corpsgeistes, die klassisch-makulistische Ordenslehre zu festigen. Auch bei den Jesuiten deutet sich dergleichen an, wenn sich Villada zwar weitgehend indifferent verhält, jedoch umso mehr auf eine korrekte Auslegung des Suárez pocht.

Sodann fällt die unterschiedlich starke Rezeption der Werke auf: Lagen die nahezu ausbleibenden Reaktionen zu del Prados Summenkommentar in Commers Jahrbuch noch an der Gattung eines Artikels, so liegt die eher geringe Wahrnehmung seines zweiten lateinischen Werkes wohl nicht nur am stattlichen Umfang, sondern nicht zuletzt auch an der gewählten Sprache; dies bestätigt *e contrario* die ungleich größere Wahrnehmung des Werkes „Santo

¹⁶²⁰ Vgl. [de Medio], *Algunas observaciones*, 273f.

¹⁶²¹ Teils nimmt der Schlagabtausch sogar beinahe humoristische Züge an, insofern de Medio etwa das Pseudonym seines Kontrahenten ironisierend aufs Korn nimmt, indem er anmerkt, eine Lesart müsse allgemeine Gültigkeit haben, „no en el marquesado, sino en otras cosas más reales“ ([de Medio], *Carta abierta*, 423).

Tomás y la Inmaculada“, das nicht nur auf Spanisch, sondern auch in einem deutlich gefälligeren Stil verfasst ist. Hierzu passt die ursprüngliche Publikation der Briefe in einer eher popularwissenschaftlichen Zeitschrift, was sich auch in den stilistisch eher freieren Repliken in der „Bonne parole“ niederschlug, die zu del Prados lateinischem Hauptwerk wohl undenkbar gewesen wären.

Und schließlich ein drittes: Auch wenn del Prado gerade in der weiteren Rezeption seiner spanischen Schrift vornehmlich Ablehnung erfuhr, profitierte er dennoch davon, insofern sie ihm öffentliche Wahrnehmung verschaffte und ihn, wie Mouriño Estévez alias Marqués de Sabuz mutmaßt, letztlich wohl zur Abfassung seines umfangreichen lateinischen Werkes motivierte.¹⁶²² In diesem Sinn formuliert auch Pedro Lumbreras (1892–1970)¹⁶²³: „Le livre du P. del Prado, écrit en espagnol, avait été connu au delà de la frontière. Un travail en langue latine s’imposait.“¹⁶²⁴

1622 Vgl. [Mouriño Estévez], Norberto del Prado y su último libro III, 336–344.

1623 Vgl. T., *Bibliographiae particulares*, 90.

1624 Lumbreras, *Le T. R. P. Norbert del Prado*, 394.

4. Zusammenschau und Auswertung der dargestellten Ansätze

Nachdem im voraufgehenden Teil die vier Autoren und ihre Werke sowie deren Rezeption in eher analytischer Weise vorgestellt wurden, indem die Autoren selbst zu Wort kamen, soll es im Folgenden darum gehen, die dargestellten Ansätze zueinander in Bezug zu setzen und auszuwerten. Hierzu wird zunächst eine Typisierung vorgenommen, die Parallelitäten und Abhängigkeiten untereinander zeigen wird. In einem zweiten Schritt werden zentrale Begriffe in den Blick genommen, die das argumentative Zentrum der Ansätze bilden, bevor schließlich der vorsichtige Versuch unternommen wird, die Angemessenheit der jeweiligen Thomasexegese zu bewerten.

4.1 Typisierung der Harmonisierungsansätze

Wie bei der eingehenden Darstellung der Ansätze deutlich wurde, handelt es sich nicht um vier völlig verschiedene Versuche einer Harmonisierung des Aquinaten mit dem Dogma, vielmehr tauchen gewisse Argumente oder ganze Argumentationsblöcke immer wieder auf, sei es unabhängig voneinander, sei es aufgrund echter literarischer Abhängigkeit. Hierzu sollen die Ansätze im Folgenden weitgehend losgelöst von den konkreten Werken und Autoren analysiert werden, wobei sich deren Reduzierbarkeit auf zwei Grundtypen zeigen wird, welche trotz einer gewissen Schnittmenge entscheidend voneinander abweichen.

Vor dem Blick auf die beiden Typen sei noch auf eine basale, doch theologiegeschichtlich bemerkenswerte Beobachtung hingewiesen: Trotz aller Unterschiede verfügen letztlich alle Ansätze über die zentrale Gemeinsamkeit, dass sie sich bemühen, den Widerspruch zwischen Thomas und der inzwischen dogmatisierten Lehre beziehungsweise zwischen auf den ersten Blick widersprüchlichen Aussagen bei Thomas auf hermeneutischem Weg, also aus dem Werk des Aquinaten selbst zu erklären. Dass dies nicht selbstverständlich ist, sondern im Lauf der Geschichte auch anderweitige Versuche unternommen wurden, klang im Voraufgehenden immer wieder an, weshalb hier, in Abgrenzung zu den in dieser Arbeit behandelten Ansätzen, nochmals auf zwei unterschiedliche, eher historisch vorgehende Konzepte verwiesen sei, die von den Protagonisten dieser Arbeit jedoch mehr oder weniger deutlich abgelehnt

wurden. Auf der einen Seite ist dies ein textkritisches Vorgehen, nach dem Widersprüche im Werk des Aquinaten durch Varianten oder gar dezidierte Fälschungen des Textes erklärt werden, die vorgenommen worden seien, um vermeintliche Widersprüche bei Thomas zu erklären oder ihn für diese oder jene Sichtweise zu gewinnen:¹ Diese These findet sich bereits in der frühen Neuzeit, wenn auch in unterschiedlich starker Gewichtung, indem sie bisweilen nur flankierend, bisweilen aber auch als zentrales Hauptargument angeführt wird. Exemplarisch hierfür seien der spanische Jesuit Juan Eusebio Nieremberg (1595–1658)² oder der Fürstabt von St. Gallen und Kardinal Cölestin Sfondrati (1644–1696)³ genannt; sie wurde aber bis ins 19. Jahrhundert hinein vertreten, etwa durch den bereits genannten Luigi Lambruschini⁴ oder den ebenfalls erwähnten Jesuiten Domenico Palmieri.⁵ Eine solche Erklärung der Diskrepanzen durch textkritische Überlegungen waren den Protagonisten dieser Arbeit durchaus bekannt, teils hegten sie sogar Sympathien für derartige Überlegungen;⁶ für ihre eigentliche Argumentation spielten sie aber keine Rolle, weshalb sie hier keiner weiteren Erörterung bedürfen.

Ein zweiter Ansatz⁷ geht von einer Entwicklung im Denken des Aquinaten aus: Unterschiedliche Aussagen in den verschiedenen Schriften erklärten sich demnach nicht durch Fälschungen des Textes, sondern schlichtweg dadurch,

-
- 1 Gegenstand dieser Überlegungen sind vornehmlich die Passagen aus den Kommentaren zum Galater- und Römerbrief sowie zum „Ave Maria“, aber auch die von Palmieri ausführlich diskutierte Stelle aus dem dritten Buch des Sentenzenkommentars, die die Reinheit Mariens im Augenblick der Beseelung ausschließt. Eine Gesamtdarstellung zu diesem Themenkomplex fehlt.
 - 2 Vgl. Bill, Art. Nieremberg, 828; vgl. hierzu Nieremberg, *Exceptiones* (ed. Antwerpen, 329–338).
 - 3 Vgl. Vogler, Art. Sfondrati, 535; vgl. hierzu Sfondrati, *Innocentia Vindicata* (ed. St. Gallen I, 3–6).
 - 4 Vgl. Lambruschini, *Sull’Immacolato concepimento di Maria*, 74–80 (39–41).
 - 5 Einer der letzten Vertreter dieser Thesen dürfte der im Ausblick behandelte Giovanni Felice Rossi gewesen sein; vgl. hierzu Kapitel 5.3.1.
 - 6 Cornoldi etwa hatte im „Partenio“ noch auf textkritisch umstrittene Stellen Bezug genommen (vgl. Cornoldi, *Partenio*, 102–107 (V)); in der „Sententia“ hatte er dagegen erklärt, auf derartige Fragen verzichten und die Schriften in ihrer heute vorliegenden Form heranziehen zu wollen (vgl. Cornoldi, *Sententia*, 9f (I, 6)). Auch Morgotts Wendung („Die Aechtheit dieser Stelle vorausgesetzt“ (Morgott, *Mariologie*, 92)) zu der Stelle, an der Thomas offenbar die Heiligung bei der Beseelung ablehnt, deutet zumindest eine gewisse Aufgeschlossenheit an; in diesem Sinn nennt auch sein Rezensent Knittel den textkritischen Ansatz bei Morgott immerhin einen „nur für den äußersten Fall reservierten Rettungsversuch“ (Knittel, *Lehre des hl. Thomas*, 386) und eine „in subsidiärer Weise herbeigezogene Hilfs-hypothese“ (ebd. 398); ebenso hatte auch del Prado mit Palmieris Interpolationstheorie geliebäugelt (vgl. del Prado, *Commentatio II*, 363f sowie ders., *Divus Thomas et Bulla Dogmatica*, XVIIIf).
 - 7 Dieser Ansatz findet sich etwa bei dem Dominikaner Réginald Garrigou-Lagrange; vgl. hierzu Kapitel 5.3.1.

dass Thomas in verschiedenen Phasen seines Lebens unterschiedliche Auffassungen hierzu hatte.⁸

Im Unterschied dazu setzen die behandelten und im Folgenden zu systematisierenden Ansätze allesamt die verbreiteten Textausgaben voraus⁹ und verzichten dabei auch auf Überlegungen zur Chronologie der Werke und einer daraus folgenden Entwicklung in der Haltung des Aquinaten; stattdessen bemühen sie sich um eine Erklärung der Diskrepanzen anhand der von Thomas vertretenen Prinzipien, indem sie seine Werke einer bestimmten Hermeneutik unterziehen und so in Bezug zum Dogma stellen.

4.1.1 Typ 1: Cornoldi, Morgott und del Prado – Widerspruchslosigkeit zwischen Thomas und dem Dogma

4.1.1.1 Darstellung des Grundtypus

Fraglos einen gemeinsamen Typus – so wurde bei der Präsentation der Autoren und Werke deutlich – bilden die Harmonisierungsversuche, wie sie von Giovanni Maria Cornoldi und Franz von Paula Morgott dargelegt wurden; dabei wurde auch der Grund hierfür erörtert, nämlich dass Cornoldis lateinischer Traktat in gewissen Teilen geradezu das Gerüst für Morgotts Abhandlungen darstellt. Darüber hinaus lässt sich auch del Prados Ansatz diesem Typus zuordnen; zwar sind die Unterschiede zu den erstgenannten Ansätzen größer als deren geradezu offenkundige Ähnlichkeit, doch zeigt ein näherer Blick, dass sich die Eckpunkte dieser beiden Autoren auch bei ihm finden, bis hin zum Ergebnis, dass Thomas zum Dogma nicht im Widerspruch stehe, die Lehre aber selbst auch nicht explizit vertreten habe.

Im Zentrum des Ansatzes stehen zwei im Folgenden zu behandelnde Argumente, die je einmal den Ausgangspunkt der Darlegungen bilden, je einmal aber dessen Weiterführung. Während Cornoldi und Morgott bei dem ersten Punkt ansetzen und daraus auf den zweiten Punkt schließen, geht del Prado von ebendiesem Punkt aus, um daraus den ersten Eckpunkt abzuleiten – in beiden Fällen spannt sich der Ansatz somit zwischen zwei Säulen auf, weshalb die drei Autoren trotz des unterschiedlichen Vorgehens als gemeinsamer Typus gewertet werden dürfen, der sich hinsichtlich des Ansatzpunktes in zwei Untertypen differenzieren lässt.

Einen Eckpfeiler – für Cornoldi und Morgott den Ausgangspunkt – bildet der Begriff der *conceptio*, worunter Thomas die leibliche Empfängnis, also die *conceptio activa*, versteht, die zeitlich von der Beseelung verschieden ist.

⁸ Vgl. hierzu auch Kapitel 5.3.1.

⁹ Eine Ausnahme stellt hier lediglich Cornoldis „Partenio“ dar, für den die Passagen jedoch auch nicht letztlich entscheidend sind.

Seine Lehre, wonach Maria in der Erbsünde empfangen wurde, kann also nicht meinen, dass ihre Seele als eigentliches Subjekt der Erbsünde die Sünde hatte, da diese zum Zeitpunkt der Empfängnis noch nicht vorlag, sondern lediglich, dass in ihrem Fleisch die Erbsünde war. Damit ist von der Erbsünde im uneigentlichen Sinn (*improprie*) die Rede, also von der Erbsünde *virtualiter* verstanden, woraus bei der später folgenden Beseelung die Erbsünde auch im eigentlichen Sinn (*proprie*), also *actualiter* beziehungsweise *formaliter*, werden würde. Wenn Thomas also von der Empfängnis Mariens in der Erbsünde spricht, ist damit, so Cornoldi und Morgott, lediglich das *debitum* zur Sünde gemeint. Im Unterschied dazu versteht das Dogma unter *conceptio* die *conceptio passiva*, also die Beseelung, sodass seine Lehre von der Freiheit Mariens von der Erbsünde im Augenblick der Empfängnis eine andere Vorstellung der Erbsünde voraussetzt, nämlich die Erbsünde im eigentlichen Sinn.

Damit besteht, so die Kernthese dieses Ansatzes,¹⁰ zwischen Thomas und dem Dogma nur ein Gegensatz im Wortlaut, nicht aber in der Sache: Wenn Thomas nämlich die Empfängnis Mariens in der Erbsünde lehrt, meint er nicht, dass ihre Person mit der Erbsünde befleckt war, sondern nur, dass der unbeseelte Fötus die Erbsünde – im uneigentlichen Sinn – hatte, woran sich die Seele bei ihrer Eingießung angesteckt hätte; Maria hatte also nur das *debitum* zur Sünde, hätte die normalerweise daraus folgende Erbsünde also haben müssen, wurde davor aber bewahrt. Ebendieses *debitum* musste sie auch haben, um der Erlösung zu bedürfen – Erlösung setze nämlich nicht unbedingt die Erbsünde im eigentlichen Sinn, also *proprie*, voraus, wohl aber das *debitum* dazu, also die Erbsünde *improprie* – mit einer von del Prado, aber auch schon von Suárez betonten thomasischen Wendung gesprochen: sie musste *peccato originali obnoxia* sein.¹¹ Das *debitum peccati* bildet somit letztlich eine Vorstufe zur Sünde, die zwar auf der einen Seite genügt, die Erlösungsbedürftigkeit sicherzustellen, auf der anderen Seite aber ihre Reinheit nicht beeinträchtigt.

Eben deshalb, so der zweite Pfeiler dieses Ansatzes, der für del Prado den Ausgangspunkt bildet, lehnt Thomas eine Heiligung *ante animationem*, sei es in den Eltern, sei es im unbeseelten Fötus, ab, da Maria dann in keiner Weise mit der Erbsünde in Kontakt gewesen wäre und nicht als Person der Erlösung bedurft hätte. Durch das *debitum* bedurfte sie aber der Erlösung, die sogar in

10 Wie zentral dieser Gedanke ist, zeigt sich etwa daran, dass sich Schneider bei seinem Referat dieses Ansatzes auf die Präsentation ebendieser als Dreischritt vorgetragenen Argumentation beschränkte (vgl. Schneider, Die katholische Wahrheit IX, 233–236); bei del Prado finden sich dieselben Gedanken, allerdings nicht in der prägnanten Form des Dreischritts.

11 Vgl. In IV Sent. d. 43, q. 1, a. 4, qc. 1 ad 3 (ed. Parma VII/2, 1067) sowie S.Th. I-II, q. 81, a. 3 ad 1 (ed. Leon. VII, 90).

besonders hochstehender Form erfolgte, nämlich in zuvorkommender Weise, insofern sie vor der Erbsünde im eigentlichen Sinn bewahrt wurde – Maria war, so Morgott, „die schönste Frucht des Opfertodes Christi“¹².

Aus dieser Ablehnung der Heiligung *ante animationem* schließt Thomas auf jene *post animationem* – eine Wendung, die aber für die Vertreter dieses Ansatz wegen ihrer Doppeldeutigkeit einer näheren Erklärung bedarf, wobei sie für die rein logische Lesart plädieren, da Maria nach der temporalen Auffassung die Erbsünde nicht nur als *debitum*, sondern auch tatsächlich und im eigentlichen Sinn gehabt hätte, was der Lehre von der bewahrenden Erlösung widerspräche, während sich die andere Lesart in die bisherigen Darlegungen problemlos einfüge, sodass die Heiligung logisch nach der Beseelung, zeitlich gesehen aber im selben Augenblick erfolgte.

Dies scheint, so erklären alle drei Autoren im weiteren Verlauf, durch die Parallelstelle im Sentenzenkommentar desavouiert zu werden, an der Thomas nicht nur die Heiligung *ante animationem*, sondern auch „*in ipso instanti infusionis*“¹³ zurückweist, doch löse sich dieser Widerspruch, da der Kontext – „*ut scilicet per gratiam tunc sibi infusam conservaretur, ne culpam originale incurreret*“¹⁴ – zeige, dass es Thomas nicht um die Ablehnung der oben dargelegten Lehre geht, sondern vielmehr darum, dass durch die Heiligung nicht das Vorliegen der *virtualiter* vorhandenen Erbsünde verhindert werden durfte, da dann, ähnlich einer Heiligung *ante animationem*, das *debitum peccati* nicht vorgelegen und Maria nicht der Erlösung bedurft hätte.

Zwischen Thomas und dem Dogma, so das Ergebnis dieses Typus, besteht also kein inhaltlicher Widerspruch, sofern die Texte des Aquinaten in der beschriebenen Hermeneutik gelesen werden. So betont Cornoldi, dass er keineswegs zeigen wollte, dass Thomas gelehrt habe, was durch Pius IX. definiert wurde, sondern nur, dass dazwischen kein Widerspruch bestehe: Während man für die völlige Identität nämlich aufzeigen müsste, dass Thomas nur in genau dieser Weise interpretiert werden könne, genüge es im zweiten Fall – und dies ist sein Ansinnen – nachzuweisen, dass die gegensätzlich erscheinenden Stellen mit dem Dogma übereingebracht werden können. In gleicher Weise schreibt Morgott über Thomas, „daß keine seiner der unbefleckten Empfängniß anscheinend ungünstigen Aeüßerungen in Wirklichkeit dem heutigen dogmatischen Bewußtsein der Kirche widerspreche.“¹⁵ Auch del Prado kommt zu dem Ergebnis, dass zwischen Thomas und dem Dogma kein Widerspruch besteht, dass er sich vielmehr mit Blick auf die ausstehende lehramtliche Entscheidung zurückhaltend gezeigt habe, um der Kirche nicht

12 Morgott, Mariologie, 86.

13 In III Sent. d. 3, q. 1, a. 1, qc. 2 co. (ed. Moos III, 99, 27).

14 In III Sent. d. 3, q. 1, a. 1, qc. 2 co. (ed. Moos III, 99, 27).

15 Morgott, Mariologie, 94.

vorzugreifen, und er heute die einschlägigen Quaestiones ohne Probleme adaptieren könnte, bilden sie doch bereits in ihrer vorliegenden Form eine Hinführung zum Dogma, ein „verum ac magnificum praeambulum theologicum ad Bullam dogmaticam ‚Ineffabilis Deus‘“¹⁶.

Doch auch wenn die Autoren sich explizit darauf beschränkten, die Widerspruchsfreiheit des Aquinaten zum Dogma nachzuweisen, zeigt sich zugleich, wie jeder zumindest implizit die Hoffnung hatte, Thomas nicht nur von der Gegnerschaft zum Dogma freisprechen zu können, sondern ihn vielleicht doch als dessen Gewährsmann anführen zu dürfen. Besonders deutlich wird dies in dem vielsagenden Satz, mit dem Morgott dieses Kapitel seiner Mariologie schließt, wenn er festhält,

„daß die unbefleckte Empfängniß, wie die Kirche sie heute lehrt, weit entfernt von dem Engel der Schule geläugnet zu werden, vielmehr seinen Prinzipien vollkommen entspricht, ja von ihnen geradezu gefordert wird.“¹⁷

Ebenso erfährt Cornoldis Beteuerung, es sei ihm nur um den Nachweis gegangen, dass Thomas dem Dogma nicht entgegenstehe, eine leichte Relativierung, wenn er an anderer Stelle explizit erklärt, er habe zeigen wollen, dass Maria nach Thomas frei war von der Erbschuld – „che S. Tommaso *expressis terminis* aveva affermato che la Vergine Santissima non ebbe mai la formale colpa di origine“¹⁸. Zwar sollte die Stelle insofern es sich um einen anderen Kontext handelt, nicht überbewertet werden, doch zeigt sich wie bei Morgott der implizite Wunsch des Verfassers, Thomas möge letztlich in engerem Verhältnis zum Dogma stehen als es bei einer bloßen Widerspruchsfreiheit der Fall wäre. Ähnliches gilt schließlich auch für del Prado, bei dem die regelmäßig wiederholte Lehre, wonach Thomas das Dogma nicht vertreten habe, sondern nur dazu hinzuführe, etwa durch die Aussage relativiert wird, dass die rein logische Deutung der Heiligung *post animationem* aus den Prinzipien des Thomas hervorgehe, während sich eine temporale Lesart eigentlich verbiete.

4.1.1.2 Varianten innerhalb des Typus

4.1.1.2.1 Der argumentative Ansatzpunkt

Bereits eingangs wurde darauf hingewiesen, dass der Typus trotz seiner gemeinsamen Eckpunkte in zwei Unterarten – Cornoldi und Morgott auf der einen, del Prado auf der anderen Seite – zerfällt. Dies zeigt sich vor allem

16 Del Prado, *Divus Thomas et Bulla Dogmatica*, 356; im Original fett gedruckt.

17 Morgott, *Mariologie*, 95.

18 Cornoldi, *Della pluralità delle forme II*, 512.

in der Methode beziehungsweise damit verbunden im argumentativen Ausgangspunkt.

Dabei wurde dargelegt, dass der Ansatz über zwei zentrale Eckpunkte verfügt, nämlich die Frage nach dem Verständnis des *conceptio*-Begriffs auf der einen Seite und die Ablehnung der Heiligung *ante animationem* durch Thomas und sein daraus folgender Schluss, dies *post animationem* zu terminieren, auf der anderen Seite. Während Cornoldi und mit ihm Morgott bei der Analogie des *conceptio*-Begriffs ansetzen und über ihren Dreischritt auf ein entsprechend nur analoges Verständnis der Erbsünde schließen, um anschließend zu fragen, wann infolgedessen die Heiligung Mariens erfolgte – nämlich nicht *ante*, sondern *post animationem* –, setzt del Prado bei der Ablehnung der Heiligung *ante animationem* an und legt daraufhin seine Lehre vom *debitum* dar, das Maria haben musste, um der Erlösung zu bedürfen und das – hier der Brückenschlag zur zweiten Säule – in der *conceptio* fuße, unter der Thomas, anders als das Dogma, die leibliche Empfängnis verstehe.

Der Grund für diesen unterschiedlichen Zugang liegt wohl in der je zugrundeliegenden Gattung beziehungsweise der persönlichen Prägung: Für del Prado bildet der thomanische Text den gedanklichen Ausgangspunkt, näherhin die entsprechende Quaestion der theologischen Summe, die er kommentierte, zunächst in einer Vorlesung, wenig später auch in Commers Jahrbuch; in seinem ungleich freieren spanischen Werk ist dieser Zugang zwar nicht mehr gegeben, doch ist sein lateinisches Hauptwerk wieder von der Fixierung auf diese Quaestion, vor allem auf deren zweiten Artikel geprägt, den del Prado gleich zu Beginn vollständig zitiert und in dem Thomas die Heiligung *ante animationem* ablehnte und stattdessen *post animationem* verortete. Im Unterschied dazu gehen Cornoldi und Morgott systematisch vor: Die formale Struktur bietet also nicht ein konkreter thomanischer Text, den es zu kommentieren gilt oder dessen Anordnung das gedankliche Gerüst bildet, sondern die theologiehistorische Frage nach dem Verhältnis von Thomas und dem Dogma, wofür das Werk des Aquinaten in seiner Gesamtheit herangezogen und ins Verhältnis zum Dogma gesetzt wird; das Ergebnis ist eine systematische Gliederung, die beim analogen Gebrauch des *conceptio*-Begriffs ansetzt; zwar besitzt der einschlägige Artikel auch für Cornoldi zentrale Bedeutung, was sich daran zeigt, dass er ebenfalls einen Kommentar hierzu bietet – jedoch im Anschluss an die systematische Darstellung und als deren Illustrierung.¹⁹

Während del Prado sich also geprägt von der dominikanischen Schul- und Ordenstradition zeigt,²⁰ indem er den thomanischen Text in seiner konkreten Gestalt und Anordnung zum Ausgangspunkt seines Denkens und Argumen-

19 Vgl. Cornoldi, *Sententia*, 33–44 (VI, 27).

20 Bereits ab dem 15. Jahrhundert wurde die theologische Summe des Aquinaten im Dominikanerorden – begünstigt durch die zahlreichen wohlwollenden Stellungnahmen des Ordens

tierens macht, wählen Cornoldi und Morgott einen systematischen Zugang, der sich an einer konkreten Fragestellung orientiert – der Grund liegt auf der Hand: Zum einen entstammen sie nicht wie del Prado der auf die theologische Summe fixierten dominikanischen Lehrtradition, zum anderen wurden sie zu einem deutlich früheren Zeitpunkt in der Neuscholastik abgefasst, explizit vor „Aeterni Patris“ und deren Forderung nach einer Ausrichtung der theologischen Studien an Thomas; dass dieses zweite Argument allerdings eher sekundär ist, zeigen Morgotts Vorlesungen, die auch nach der Enzyklika systematisch vorgehen und keinen Kommentar zu Thomas darstellen.

4.1.1.2.2 *Das Problem um die Auslegung von S.Th. III, q. 27, a. 2 ad 2*

Ein weiterer Unterschied innerhalb dieses Typus, der jedoch über die Grenzen der beiden Untertypen hinausgeht, betrifft die Frage, ob sich innerhalb des thomanischen Werkes ein dezidiertes Argument findet, das den Ansatz zu desavouieren geeignet erscheint – mit anderen Worten: Ist der Ansatz mit dem thomanischen Lehrgebäude als Ganzem kompatibel und in sich konsistent oder ergeben sich Widersprüche?

Ein solcher Punkt hatte sich bereits im Vergleich von Cornoldi und Morgott angedeutet: Während nämlich die Lehre des Aquinaten, wonach das Fleisch Mariens²¹ oder Maria selbst²² in der Erbsünde empfangen wurde, die Lesart einer nur *virtualiter* aufgefassten Erbsünde im unbeseelten Fötus stützen oder zumindest in diesem Sinn interpretiert werden könnte, scheint die Aussage des Aquinaten, wonach explizit ihre Seele in der Erbsünde gewesen sein musste, um sie der Erlösungsordnung zu unterstellen – „si nunquam anima Beatae Virginis fuisset contagio originalis peccati inquinata, hoc derogaret dignitati Christi, secundum quam est universalis omnium Salvator“²³ –, geeignet, den Ansatz hinfällig zu machen.²⁴

Cornoldi versuchte, dieses Problem zu lösen, indem er erklärte, wie die Erbsünde – hierauf hatte er im Kommentar zum *corpus articuli* verwiesen²⁵ – könne auch der Mensch selbst in doppelter Hinsicht aufgefasst werden: Während der Mensch im eigentlichen Sinn erst ab der Beseelung vorliegt,

zu seiner Lehre (vgl. etwa Torrell, *Magister Thomas*, 321–323) – als Grundlage von Vorlesungen heranzogen (vgl. Berger, *Thomas von Aquins „Summa theologiae“*, 34f).

21 Vgl. S.Th. III, q. 14, a. 3 ad 1 (ed. Leon. XI, 182).

22 Vgl. etwa In III Sent. d. 3, q. 1, a. 1, qc. 1 co. (ed. Moos III, 98, 23).

23 S.Th. III, q. 27, a. 2 ad 2 (ed. Leon. XI, 290); vgl. hierzu auch In III Sent. d. 3, q. 1, a. 1, qc. 2 co. (ed. Moos III, 99, 27).

24 Auffällig ist, dass alle drei Autoren die mittelalterliche Lehre von der Sukzessivbeseelung einfach übernehmen, anstatt diese damals längst umstrittene Position kritisch zu diskutieren.

25 Vgl. Cornoldi, *Sententia*, 37 (VI, 27).

findet er sich im übertragenen, uneigentlichen Sinn bereits im unbeseelten Fötus, letztlich sogar schon in den Eltern²⁶ – genau so sei die Passage, wonach die Seele Mariens die Erbsünde gehabt haben müsse, zu verstehen, nämlich dass Maria die Erbsünde nur *virtualiter* im unbeseelten Fötus hatte, also als *debitum*, woran sich ihre Seele im eigentlichen Sinn aber nicht ansteckte; damit widerspricht die Aussage dem Ansatz nicht.²⁷

Morgott dagegen übergang dieses Problem;²⁸ weshalb er darauf verzichtete, Cornoldi, dessen Schrift er sonst getreu rezipierte, auch hier zu folgen – möglicherweise fand er seine Erklärung nicht überzeugend oder zu gekünstelt –, muss offen bleiben. Damit blieb die Aussage des Aquinaten aber unkommentiert, was zu einem, vielleicht sogar zu dem zentralen Kritikpunkt der Rezensenten wurde, die genau hier ansetzten, um seine Thomasauslegung als inkohärent und letztlich nicht stichhaltig abzulehnen.²⁹

Im Unterschied dazu ging del Prado ganz gezielt auf diese Stelle ein³⁰ und verstand sie als Betonung der in diesem Artikel abgelehnten Heiligung *ante animationem*: Wenn ihre Seele nämlich nicht mit der Sünde in Kontakt gekommen wäre, sie also nicht als Person das *debitum* gehabt hätte, wäre Maria, beziehungsweise der unbeseelte Fötus, *ante animationem* geheiligt worden, womit sie die Erbsünde in keiner Weise gehabt hätte, weder tatsächlich, also *actu*, noch als *debitum*, sodass sie nicht der Erlösung bedurft hätte.³¹ Unterblieb aber ebendiese Heiligung *ante animationem*, hatte sie zumindest das *debitum* – vor der *actualiter* vorhandenen Erbsünde wurde sie ja, so del Prado, bewahrt – und war wie alle Menschen der Erlösungsordnung unterstellt.

Bereits im *corpus articuli*, auf das del Prado, wie schon Cornoldi, ergänzend verweist, hatte Thomas festgehalten, dass Maria in keiner Weise *ante animationem* geheiligt werden durfte, da sie sonst nicht den Sündenmakel ge-

26 Vgl. Cornoldi, *Sententia*, 21 (III, 15).

27 Vgl. Cornoldi, *Sententia*, 39–41 (VI, 27).

28 Zwar zitiert Morgott die Stelle in einer Fußnote, doch geht es ihm dabei nur um das Fazit der Antwort auf die *obiectio*, dass Maria in der Erbsünde empfangen wurde (vgl. Morgott, *Mariologie*, 75f, FN 4; vgl. hierzu auch S.Th. III, q. 27, a. 2 ad 2 (ed. Leon. XI, 290)).

29 Während einige diesen Punkt mit Bedauern konstatierten (vgl. Jeiler, Rezension (Morgott, *Mariologie*), 115–118 sowie Fuchs, Rezension (Morgott, *Mariologie*), 540), zeigte sich bei anderen Autoren geradezu Genugtuung (vgl. Knittel, *Lehre des hl. Thomas*, 379f).

30 Welche Bedeutung er ihrem rechten Verständnis beimaß, zeigt sich an seinen einführenden Floskeln: „Advertat igitur et diligenter animadvertat prudens lector et sapiens theologus quot et quanta clauduntur in responsione ad 2., quae clarius apparebunt, si attente inspicia-tur *Argumentum ipsum* 2. ad quod respondetur. Advertat, inquam, theologus attenta mente ac diligenti animo, quid significant in ore D. Thomae illa responsionis ad 2. verba“ (del Prado, *Divus Thomas et Bulla Dogmatica*, LIV).

31 Vgl. S.Th. III, q. 27, a. 2 ad 2 (ed. Leon. XI, 290).

habt hätte und so als Person nicht der Erlösung bedurft hätte.³² Maria musste die Sünde also in gewisser Weise – „quocumque modo“³³ – haben, Christus dagegen, wie Thomas im weiteren Verlauf der in Rede stehenden Passage festhält, in keiner Weise – „nullo modo“³⁴ –, da er die Erbsünde nämlich weder als *debitum* noch *actualiter* hatte, während Maria als Person das *debitum* zur Sünde hatte, nicht aber die Sünde *actu*. So hatte sie die eingangs von Anselm geforderte höchste Reinheit, aber nicht in der Weise, dass sie die Sünde „nullo modo“³⁵ hatte, sondern nach Christus, indem sie das *debitum* zur Sünde hatte und so wie alle Menschen der Erlösung bedurfte.³⁶

Del Prado sieht – darin ungleich überzeugender als Cornoldi – in dieser Stelle also keineswegs eine Gefahr für seine Lesart zur Lehre des Aquinaten von der Unbefleckten Empfängnis, sondern vielmehr deren Grundlage, sichert doch gerade die Heiligung bei der Beseelung, wenn auch logisch danach, Maria das *debitum* explizit als Person, deren Konstituierung erst mit der Beseelung erfolgte, und nicht nur im unbeseelten Fötus. So bestätigt die Stelle die von del Prado als zentral herausgestellte Ablehnung der Heiligung *ante animationem*, während sie für Cornoldi, der bei der Analogie der *conceptio* und damit des Erbsündenbegriffs angesetzt hatte, zunächst als Gefahr für seinen Ansatz erschien. Trotz dieser unterschiedlichen Perspektive kommen die beiden Autoren jedoch im Kern darin überein, dass die Stelle – richtig verstanden – nichts weniger als das *debitum peccati* in Maria und damit ihre Erlösungsbedürftigkeit sichert.

4.1.1.2.3 Beurteilung der scotischen Position

Ein dritter Unterschied sei hier schließlich nur angerissen,³⁷ und zwar die Beurteilung der scotischen Position im Verhältnis zum Aquinaten. Während Cornoldi hierauf überhaupt nicht eingeht, behandelt auch Morgott die Frage nur in Vorlesungen, indem er sich in die klassische Position einreihet, wonach Scotus als erster die Frage explizit gestellt und somit die Entwicklung hin zum Dogma eröffnet hat: Dieser

32 Vgl. S.Th. III, q. 27, a. 2 co. (ed. Leon. XI, 290).

33 S.Th. III, q. 27, a. 2 co. (ed. Leon. XI, 290).

34 S.Th. III, q. 27, a. 2 ad 2 (ed. Leon. XI, 290).

35 S.Th. III, q. 27, a. 2 arg. 2 (ed. Leon. XI, 289f).

36 Vgl. S.Th. III, q. 27, a. 2 ad 2 (ed. Leon. XI, 290).

37 Eine nähere Darlegung findet sich aufgrund des typusübergreifenden Charakters im Anschluss an die Typisierung (vgl. hierzu die Kapitel 4.1.3) sowie systematisiert bei den Darlegungen zur Frage nach dem *debitum* (vgl. hierzu Kapitel 4.2.2.2).

„hat das Verdienst, die Frage zuerst klar präzisirt u. d[ur]ch energische Vertheidigung allmählich den Sieg der Lehre auch im wissenschaftl. Bewußtsein (...) angebahnt zu haben.“³⁸

In dieser Weise skizziert Morgott das Verhältnis von Scotus zu Thomas auch in dem Abschnitt, der sich nur in der letzten Ausgabe seiner Vorlesungen findet, indem er auch dort die beiden großen Schulbegründer einander gegenüberstellt und Scotus als denjenigen zeichnet, dem das Verdienst zukommt, die später dogmatisierte Lehre vorbereitet zu haben:

„Dem hl. Thomas war es nicht beschieden, diese Formel zu finden, während Skotus, hierin glücklicher, den sehr einleuchtenden Satz aufstellte: Es ist eine vollkommener Erlösung, von der Sünde durch den Erlöser bewahrt als nach der Verstrickung in dieselbe daraus befreit zu werden.“³⁹

Bei del Prado ist im Unterschied dazu eine Entwicklung zu konstatieren: Begnügte er sich in seinem Thomaskommentar, die Bedeutung des Scotus abzuschwächen, da dieser nur die Möglichkeit der Lehre aufgezeigt habe, nicht aber deren Realisierung, erhob er das Verhältnis von Scotus zu Thomas in seiner Monographie zu einem Pfeiler seiner Argumentation, indem er der als *via Thomae* bezeichneten Lehre des Aquinaten die *via Scoti* gegenüberstellte, wobei er Thomas zum Verteidiger des Dogmas, Scotus dagegen entgegen der klassischen Auffassung zu dessen Gegner stilisierte, insofern Maria wegen ihrer Prädestination zur Gottesmutter vor der Vorherbestimmung des Sündenfalls vollkommen frei von jeder Sünde und somit nicht der Erlösung bedürftig gewesen sei.

4.1.1.3 Abhängigkeit und gemeinsame Quellen

Dass diese drei Autoren einen gemeinsamen Typus bilden, wurde anhand inhaltlicher Gründe hinlänglich deutlich, doch diese These lässt sich auch durch einen Blick auf die jeweils herangezogene Literatur untermauern: Zum einen zeigt sich dabei erneut ihre Abhängigkeit untereinander, zum anderen aber auch ein gemeinsamer Pool herangezogener Autoren.

4.1.1.3.1 Abhängigkeit innerhalb der Autoren

Dass Morgott sich in seiner Mariologie, zumindest im einschlägigen Kapitel, in weiten Teilen an Cornoldis Traktat orientierte, wurde bereits eingehend er-

38 Morgott, *Lehre von der Menschwerdung und Erlösung* (1883), 221; ebenso auch in den Ausgaben von 1894, 260f sowie von 1900, 385.

39 Morgott, *Lehre von der Menschwerdung und Erlösung* (1900), 386.

läutert; darüber hinaus kannte aber auch del Prado die beiden vorausgehenden Werke: So führt er in seiner lateinischen Monographie unter den Autoren, die zwischen Thomas und dem Dogma keinen Widerspruch sehen, Cornoldi auf,⁴⁰ verweist in der Fußnote aber auch auf Morgotts Mariologie, aus deren französischer Übersetzung⁴¹ er einen längeren Passus zitiert.⁴² Auch wenn damit die Verbindung von del Prado zu Cornoldi und Morgott nicht so eng ist, wie die Abhängigkeit zwischen Cornoldi und Morgott selbst, zeigt es doch zumindest seine Kenntnis der zuvor erschienenen Werke, durch die auch eine gewisse Prägung angenommen werden darf – dass er sie nicht in der gleichen Weise zum Vorbild für sein Werk nahm, wie Morgott dies mit Cornoldis Schrift gemacht hatte, darf nicht als Ausdruck des Misstrauens oder der Geringschätzung gewertet werden: Del Prado findet vielmehr seine wesentlichen Quellen generell nicht in den Autoren der jüngeren Zeit, sondern bei den großen Klassikern seines Ordens, was erneut die bereits angesprochene Prägung durch die dominikanische Schultradition bestätigt.

Darüber hinaus ist nicht minder interessant, wen del Prado gerade nicht rezipierte, nämlich – so hielt es auch ein Rezensent fest⁴³ – die Werke von Schneider, die ja in der Zwischenzeit erschienen waren, sowie deren Verteidigung durch Josephus a Leonissa, wovon del Prado zumindest Kenntnis haben musste, da beide, wie auch del Prado, in Commers Jahrbuch publizierten und sich die einschlägigen Publikationen des Kapuziners mit del Prados Veröffentlichungen sogar zeitlich überschneiden.⁴⁴ Eine Erklärung der völlig fehlenden Rezeption aus sprachlichen Gründen scheidet wohl aus: Zum einen hätte sich del Prado, selbst wenn er der deutschen Sprache nicht mächtig ge-

40 Vgl. del Prado, *Divus Thomas et Bulla Dogmatica*, XXXIII f. Wie Morgott beschränkte er sich auf den lateinischen Traktat und verzichtete auf eine Erwähnung des „Partenio“ – war dies für Morgott auch gar nicht möglich, da diese Schrift zum Zeitpunkt der Abfassung seiner Mariologie aufgrund der Zensur des Ordens noch nicht erschienen war, so wäre es für del Prado zumindest denkbar gewesen; dass die italienische Sprache für ihn ein echtes Hindernis darstellte, auf das Werk zumindest in der Fußnote zu verweisen, erscheint schwer vorstellbar; letztlich war dies aber für ihn auch nicht notwendig, da der lateinische Traktat ihm zum einen sprachlich näherlag, zum anderen aber auch die Kernargumente vollständig enthielt.

41 Ob del Prado der deutschen Sprache nicht mächtig war und daher auf die französische Übersetzung zurückgreifen musste oder ob in seinem Convent – im frankophonen Fribourg – nur diese Ausgabe vorrätig war, kann hier nicht entschieden werden.

42 Vgl. del Prado, *Divus Thomas et Bulla Dogmatica*, XXXIII f, FN 2.

43 Vgl. Martin, *Bulletin de Théologie spéculative* II, 684.

44 So erschien die von Josephus a Leonissa verfasste Rezension zu Schneiders Erwiderung auf Wilhelm Többe im Jahr 1893, also noch vor del Prados Kommentar zu S.Th. III, q. 27, während die Kontroverse mit Hyacinth Amschl danach, nämlich zwischen 1908 und 1910, stattfand.

wesen sein sollte,⁴⁵ gewiss durch einen Mitbruder mit entsprechender Sprachkenntnis wenigstens einen groben Einblick in die zentralen Eckpunkte des Ansatzes verschaffen können – unvorstellbar erscheint es dagegen, dass er bei der Gründlichkeit, mit der er sein Hauptwerk abfasste, einen Ansatz, von dessen Existenz er Kenntnis hatte, aus solchen Gründen übergehen musste. Zum anderen findet sich unter den zahlreichen Publikationen von Josephus a Leonissa, in denen er auf diese Frage zu sprechen kommt, auch ein Artikel aus dem Jahr 1904⁴⁶, also zwei Jahre vor del Prados Kommentar in *Commers Jahrbuch*, der durch seine Abfassung in lateinischer Sprache für del Prado ohne Weiteres verständlich war und ihm bekannt gewesen sein musste. Mehr noch: Die Tatsache, dass der Kapuziner sich dort mit Lépiciers Traktat „De Beatissima Virgine Maria Matre Dei“ befasste, auf den del Prado in seiner Monographie ebenfalls verweist, hätte ihm einen geradezu prädestinierten Rahmen für eine Bezugnahme, und sei es nur in einer Fußnote, geboten.

So bleibt am Ende festzuhalten, dass del Prado über den Ansatz, wie er von Schneider vertreten und von Josephus a Leonissa verteidigt wurde, wenigstens aus *Commers Jahrbuch* Kenntnis haben musste; dass er trotzdem an keiner Stelle darauf verwies und die verschiedenen Publikationen vielmehr mit Schweigen übergang – andernfalls hätte es sich etwa angeboten, ihn zu Beginn unter den Autoren zu nennen, die zwischen Thomas und der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis keinen Widerspruch sehen⁴⁷ –, lässt einzig den Schluss zu, dass er den Ansatz an sich ablehnte. Offenbar sah er aber auch keine Notwendigkeit, sich inhaltlich damit auseinanderzusetzen, indem er etwa neben den Theologen, die einen Widerspruch und jenen, die keinen Gegensatz sahen, auch einen dritten Abschnitt hätte anführen können, um einen Ansatz zu besprechen, dessen Harmonisierung er für misslungen erachtete. Ob er ihn jedoch nur aus Ablehnung ignorierte oder ob er ihn, auch wenn er das konkrete Vorgehen ablehnte, der generellen Idee wegen doch als Verbündeten ansah und ihm insofern nicht in den Rücken fallen wollte, bleibt unklar.

45 Es wurde bereits darauf verwiesen, dass er auch Morgotts Mariologie in der französischen Übersetzung zitierte – was freilich nur ein Indiz, aber keineswegs ein Beweis ist; dennoch ist die Unkenntnis der deutschen Sprache vor dem Hintergrund seiner Biographie zweifellos denkbar.

46 [Becker], Josephus a Leonissa: De beatissima Virgine Maria Matre Dei. In: *JPhST* 18 (1904), S. 160–188.

47 Vgl. del Prado, *Divus Thomas et Bulla Dogmatica*, XXVII–XXXIII.

4.1.1.3.2 *Abhängigkeit in den herangezogenen Autoren*

Darüberhinaus fällt aber auch unter den weiteren Autoren, die die drei Vertreter dieses Typus – bei allen Unterschieden in der Quellenarbeit – heranziehen, eine gewisse Schnittmenge auf. Es handelt sich um Vertreter der thomistischen Schule, deren Namen schon mehrfach angeklungen sind, da sich bei ihnen die Kerngedanken bereits finden, auch wenn sie – anders als die Protagonisten dieser Arbeit – die Übereinstimmung beziehungsweise den Nichtwiderspruch des Aquinaten lediglich mit der *opinio pia*, nicht aber mit dem Dogma selbst konstatieren konnten, da dieses zu ihrer Zeit noch nicht vorlag.

Dabei sind es vor allem drei Namen aus der klassisch-dominikanischen Ordenstradition, die herangezogen wurden, namentlich für die Unterscheidung von *debitum peccati* und *peccatum*: So findet sich bereits bei Cajetan, ausgehend von der Parallelisierung von Tod und Sünde,⁴⁸ dass eine Lehre der Unbefleckten Empfängnis schrift- und traditionskonform wäre, bei der Maria nur das *debitum* zur Sünde, nicht aber die Sünde im eigentlichen Sinn hätte – dass er selbst an der makulistischen Lehre seines Ordens festhält, steht für ihn jedoch außer Zweifel.⁴⁹ In ähnlicher Weise lehrte auch Seraphino Capponi a Porrecta, dass Maria von der Erlösungsordnung ausgenommen gewesen wäre, wenn sie die Sünde weder *actu* noch als *debitum* gehabt hätte; die Erlösung könne nämlich entweder als Befreiung von der bereits zugezogenen Sünde erfolgen oder als Bewahrung davor, sich die Sünde überhaupt zuzuziehen. Belegt sieht er dies in der Aussage des Aquinaten, wonach nicht nur der Büsser, sondern auch der Unschuldige Gott Dank schuldet.⁵⁰ Zu welcher der beiden Optionen Porrecta tendiert, lässt er hier offen, hält am Ende aber fest, dass Maria zumindest das *debitum* zur Sünde hatte und so der Erlösung bedurfte.⁵¹

Einen Schritt weiter geht dagegen Johannes a S. Thoma:⁵² Nach seiner Überzeugung ließ der Aquinate die Frage offen, ob Maria sich faktisch die Sünde zugezogen hatte, während es ihm primär darum ging, die Heiligung *ante animationem* zurückzuweisen und so zu unterstreichen, dass sie als Per-

48 Vgl. Cajetan, Commentarium in S.Th. I-II, q. 81, a. 3, n. 1 (ed. Leon. VII, 91); hierauf verweist auch Johannes a S. Thoma, Tract. de appr. et auct. doctr. D. Thomae disp. 2, a. 2, n. 12 (ed. Solesmes I, 270).

49 Vgl. Cajetan, De Conceptione Beatae Virginis, c. 2–4 (Opuscula omnia, 138–140).

50 Vgl. S.Th. II-II, q. 106, a. 2 arg. 2 (ed. Leon. IX, 397).

51 Vgl. Capponi a Porrecta, Elucidationes in III, q. 27, a. 2 (ed. Venedig, 212f).

52 Vgl. hierzu auch Kapitel 1.4.2.2. Über das Verhältnis der beiden großen Thomisten schreibt Andaloro: „Serafino Capponi ha il grande merito di avere aperta [sic!] la nuova via nell'interpretazione di S. Tommaso su una questione delicata e dibattutissima allora, ma egli si contentò dei primi passi; è Giovanni a S. Tommaso che inoltrandosi affronta il problema nel suo insieme interpretando e ponendo in luce i testi più importanti di S. Tommaso.“ (Andaloro, P. Mariano Spada – Interprete di San Tommaso, 91).

son das *debitum* zur Sünde hatte und damit der Erlösung bedurfte. Im Unterschied zu den beiden voraufgegangenen Autoren verwies er hierzu auf die Stelle aus dem vierten Buch des Sentenzenkommentars des Aquinaten⁵³, die in seinen Augen disjunktiv zu deuten sei und so diese Gegenüberstellung belege⁵⁴ – ein Argument, das von allen Autoren des ersten Typus aufgegriffen wurde.⁵⁵

Der Ansatz, wie er von den Vertretern des ersten Typus vertreten wurde, ist in seinen Grundzügen also nicht wirklich neu, sondern entwickelte sich, wenn auch ein wenig verstreut, in den wesentlichen Eckpunkten in der thomistischen Tradition. Dass die drei Autoren dieses Typus bei der Rezeption der älteren Autoren keineswegs Pionierarbeit leisten mussten, zeigt die Zitation vor allem eines Autors der jüngeren Vergangenheit, nämlich des schon genannten Dominikaners Mariano Spada⁵⁶, der seine 1839 verfasste Harmonisierung des Aquinaten mit der – damals noch nicht definierten – Lehre von der Unbefleckten Empfängnis anhand genau jener Eckpunkte vornahm, die für die Autoren des ersten Typus leitend wurden: So findet sich bei ihm bereits der Verweis auf die Doppeldeutigkeit des Erbsündenbegriffs bei Thomas,⁵⁷ die er als Gegenüberstellung von Erbsünde im eigentlichen Sinn und dem bloßen *debitum* systematisierte,⁵⁸ wobei er letzteres zur Gewährleistung der Erlösungsbedürftigkeit als ausreichend erachtete.⁵⁹ Ebenso bemühte er sich bereits um die Verteidigung der bloß logischen Lesart der Wendung *post animationem*.⁶⁰ Diese Parallelen fußen in der Heranziehung derselben Autoritäten aus der thomistischen Tradition, deren Ansätze Spada sammelte, womit er den Weg für die drei Vertreter des ersten Typus ebnete.

Bei aller Abhängigkeit der drei Autoren von Spada dürfen jedoch gewisse Unterschiede in der Rezeption nicht übersehen werden: So gleicht Cornoldis

53 Vgl. In IV Sent. d. 43, q. 1, a. 4, qc. 1 ad 3 (ed. Parma VII/2, 1067).

54 Vgl. Johannes a S. Thoma, Tract. de appr. et auct. doct. D. Thomae disp. 2, a. 2, n. 6–14 (ed. Solesmes I, 268–271); vgl. hierzu auch Andaloro, P. Mariano Spada – Interprete di San Tommaso, 95.

55 Vgl. Morgott, Mariologie, 84f, FN 2 (zwar spricht Morgott dort von d. 13, doch muss es sich dabei um einen Satzfehler handeln, da die genannte Stelle bei Thomas gar nicht existiert – liest man dagegen „d. 43“ handelt es sich um die bekannte Passage), Cornoldi, Sententia, 29f (V, 25) sowie ders., Partenio, 110f (V) und del Prado, Divus Thomas et Bulla Dogmatica, 38.

56 Vgl. hierzu auch Kapitel 2.1.2.4.

57 Vgl. Spada, Esame critico, 12 (I, 17f).

58 Nachdem Spadas Auslegung dieser Stelle (vgl. Spada, Esame critico, 47f (III, 64)) Kritik erfahren hatte – er zitiert einen längeren Ausschnitt aus einem Zeitungsartikel, vermutlich einer Rezension –, fügte er in der zweiten Auflage einige Abschnitte ein, in denen er seine Lesart dieser Passage verteidigte (vgl. Spada, Esame critico², 88–91 (III, 76–78)).

59 Vgl. Spada, Esame critico, 47–59 (III, 64–78).

60 Vgl. Spada, Esame critico, 40–42 (III, 57–59).

Ansatz zwar fraglos dem des Dominikaners, doch taucht sein Name an keiner Stelle auf.⁶¹ Im Unterschied dazu bringt Morgott seine Prägung durch Spada explizit zum Ausdruck, indem er in seinem Kapitel zur Unbefleckten Empfängnis gut zehnmal auf dessen Werke verweist, was in etwa der Häufigkeit entspricht, mit der er sich auch auf Cornoldi beruft.

Del Prado dagegen verweist in seiner Monographie zwar lediglich dreimal auf Spada, doch bringt dieser Befund seine Nähe zum Italiener nur unzureichend zum Ausdruck, insofern diese deutlich größer ist, als die etwa von Morgott zu Spada.⁶² So findet sich bei Spada dieselbe Terminologie bezüglich der Erbsünde wie bei del Prado, nämlich die Differenzierung zwischen der Erbsünde an sich und dem bloßen *debitum*,⁶³ während Morgott in Gefolgschaft an Cornoldi zwischen der Sünde im eigentlichen und im uneigentlichen Sinn unterschieden hatte,⁶⁴ ebenso hebt Spada es – wie später del Prado – als primäres Anliegen des Aquinaten hervor, jede Art einer Heiligung *ante animationem* abzulehnen.⁶⁵ Doch auch in formaler Hinsicht finden sich Parallelen, wenn etwa Spada seine Thesen zusammenfasst, indem er die Identität verschiedener Wendungen des Aquinaten konstatiert⁶⁶ – ein Vorgehen, das sich fast wörtlich auch bei del Prado findet.⁶⁷ Der Grund für die enge Abhängigkeit der beiden Autoren darf wohl in der gemeinsamen Ordenstradition und dem damit verbundenen Ausgang von Thomas selbst gesehen werden. Dies bestätigt auch die Quellenauswertung: Wie del Prado arbeitet auch Spada nahezu ausschließlich mit Autoren der thomistischen Tradition,⁶⁸ während Morgott, ähnlich wie Cornoldi, zwar auch diese Autoren heranzieht, jedoch nicht mit derselben Ausschließlichkeit. Ein zentraler Unterschied darf aber nicht unterschlagen werden: Während Spada nämlich Cajetan lediglich für einzelne hamartologische Gedankengänge heranzieht, ihn also nicht als Immakulist versteht und ihn deshalb nicht in seiner abschließenden Aufzählung großer Gewährsleute für die Unbefleckte Empfängnis nennt,⁶⁹ interpretiert del Prado den Kardinal in genau dieser Hinsicht.

61 So auch Andaloro, P. Mariano Spada – Interprete di San Tommaso, 117.

62 Vgl. hierzu etwa auch die exklusive Herausstellung del Prados bei Andaloro, P. Mariano Spada – Interprete di San Tommaso, 122.

63 Vgl. Spada, *Esame critico*, 47f (III, 64).

64 Vgl. bspw. Morgott, *Mariologie*, 80–82.

65 Vgl. Spada, *Esame critico*, 60f (III, 80).

66 Vgl. Spada, *Esame critico*, 39 (III, 54).

67 Vgl. bspw. del Prado, *Divus Thomas et Bulla Dogmatica*, 45f.

68 So verweist Spada neben den bereits genannten Autoren auf die Dominikaner Johannes Paul Nazarius (vgl. *Esame critico*, 32 (III, 44)), Durandus und Reginald Lucarini (vgl. ebd. 49 (III, 66)) sowie Natalis Alexander (vgl. ebd. 59 (III, 78)); zur Verortung Spadas in der dominikanischen Ordenstradition vgl. auch Andaloro, P. Mariano Spada – Interprete di San Tommaso, 71–102.

69 Vgl. Spada, *Esame critico*, 72–75 (IV, 96f).

Diese einmalige Rolle, die del Prado in der Rezeption Spadas einnimmt, hebt auch Andaloro hervor, indem er nach einer Aufzählung von Autoren, in denen das Werk Spadas nachwirkt, auf del Prado verweist, und erklärt, sein voraufgehender Katalog sei zwar keineswegs vollständig, doch wäre das Übergehen von del Prado ein schwerwiegender Fehler. Dessen Bedeutung macht Andaloro an einem Vergleich deutlich, indem er das Verhältnis del Prados und Spadas mit dem Verhältnis Spadas zu Capponi a Porrecta und Johannes a S. Thoma parallelisiert: Wie Spada die bei den beiden großen Thomisten grundgelegten Prinzipien in dieser Frage bündelte und systematisierte, brachte del Prado infolge des Dogmas Werk und Ansinnen Spadas zur Vollendung.⁷⁰ Kommt also Spada eine besondere Brückenfunktion zwischen den großen Kommentatoren der thomistischen Tradition und den Autoren des 19. Jahrhunderts zu, so war es del Prado, der ebendiese Ansätze in ganz besonderer Weise zum Abschluss führte.

Daneben sei auch auf den, allerdings ungleich geringeren Einfluss des Suárez auf die Autoren dieses Typus verwiesen, der sich vornehmlich bei der Lehre vom *debitum* zeigte, das dieser mit dem thomanischen *obnoxium peccato originali* identifiziert hatte. Dadurch sah der Jesuit, wie bereits Cajetan, die Erlösungsbedürftigkeit gesichert, die keineswegs einer besonderen Reinheit entgegenstehe, sondern ausschließlich die Abstammung von Adam anzeige.⁷¹ Hierauf bezog sich Morgott⁷², vor allem aber del Prado, bei dem gerade die Wendung *obnoxium peccato originali* eine Schlüsselstelle einnahm, wofür er neben Cajetan auch auf Suárez verwies.⁷³

Im Unterschied zu den Autoren dieses Typus hatte Suárez Thomas aber dennoch als Gegner des marianischen Privilegs angesehen, und zwar wegen dessen Lehre von der Heiligung *post animationem*, das Suárez zufolge fraglos temporal zu lesen sei – eine immakulistische Lesart des Aquinaten durch die logische Deutung der Präposition war ihm zwar bekannt, doch lehnte er sie ab.⁷⁴ Auch wenn del Prado dem Jesuiten in dieser Frage nicht folgen wollte, setzte er sich eingehend mit dessen Auffassung auseinander, was hier ebenfalls als Rezeption im weiteren Sinn genannt sei.⁷⁵

Cornoldi verwies in der Frage nach dem *debitum* nicht auf seinen Ordensmitbruder Suárez, setzte sich aber an anderer Stelle bezüglich des *fomes* mit ihm auseinander: Hatte Cornoldi mit Thomas vertreten, dass dieser bei der

70 Vgl. Andaloro, P. Mariano Spada – Interprete di San Tommaso, 118f.

71 Vgl. Suárez, Comm. in III, q. 27, a. 2, disp. 3, sect. 2 (ed. Paris XIX, 28–31).

72 Vgl. Morgott, Mariologie, 84 sowie 93f, FN 1.

73 Vgl. del Prado, Divus Thomas et Bulla Dogmatica, XLVf.

74 Vgl. Suárez, Comm. in III, q. 27, a. 2 (ed. Paris XIX, 26).

75 Vgl. del Prado, Divus Thomas et Bulla Dogmatica, 325–327, vgl. auch ebd. XXI und XXXIV–XXXVI.

ersten Reinigung nur gebunden und erst bei der Inkarnation genommen wurde, lehrte Suárez, dass der *fomes* von Beginn an ausgelöscht war. Diesem Widerspruch zwischen Thomas und dem großen Lehrers seines Ordens widmete Cornoldi eine ausführliche Diskussion, in der er nachzuweisen versuchte, es handle sich um einen Widerspruch nur in den Worten, nicht aber in der Sache.⁷⁶

4.1.1.4 Weitere Vertreter einer Harmonisierung im Sinn von Typ 1

An dieser Stelle seien der Vollständigkeit halber noch zwei Autoren erwähnt, die zur damaligen Zeit eine Harmonisierung in inhaltlich ähnlicher Weise vorgenommen haben, wenn auch in sehr unterschiedlicher Form. An erster Stelle ist der in Augsburg geborene Constantin von Schüzler (1827–1880)⁷⁷ zu nennen, der im Kontext seiner Christologie „Das Dogma von der Menschwerdung“ auch auf die Heiligkeit Mariens zu sprechen kommt und dabei aufzeigt, dass das Beharren des Aquinaten auf der Allgemeinheit der Erlösung keinen Widerspruch zur unlängst dogmatisierten Lehre darstelle, da Maria durch ihre Abstammung von Adam zumindest das *debitum peccati* hatte. Dessen Ablehnung des Festes bezieht sich nämlich nur auf die Feier einer Heiligkeit der *conceptio activa*, die aber durch die Kirche stets abgelehnt und auch von Pius IX. nicht definiert wurde.⁷⁸ Auch wenn von Schüzler keine Quellen angibt, steht er doch in der aufgezeigten thomistischen Tradition und wurde so zumindest für Morgott – das Fehlen bei Cornoldi und del Prado hat wohl sprachliche Gründe – zu einer weiteren wichtigen Quelle.⁷⁹

Ebenfalls hier zu nennen ist der Spanier Antonio Senso Lázaro (1868–1941)⁸⁰, der in einer Kleinschrift⁸¹, verfasst zum 50. Jahrestag des Dogmas,⁸²

76 Vgl. Cornoldi, Partenio, 184–189 (VIII).

77 Constantin von Schüzler, zeitweise SJ sowie kurzzeitig OP, wurde protestantisch erzogen, konvertierte nach dem Studium der Rechtswissenschaften zum katholischen Glauben und trat dem Jesuitenorden bei, in dem er zum Priester geweiht wurde; er lehrte an der Universität Freiburg Dogmengeschichte und wirkte als Peritus auf dem I. Vaticanum; er gilt als einer der strikten Vertreter des Neothomismus (vgl. Marschler, Art. Schüzler, 587–589; vgl. hierzu auch Berning, Art. Schüzler, 114 sowie Peitz, Die Anfänge der Neuscholastik, 314–321).

78 Vgl. Schaezler, Das Dogma von der Menschwerdung Gottes, 325–329.

79 Vgl. bspw. Morgott, Mariologie, 77 oder 85, FN 3.

80 Antonio Senso Lázaro war zunächst Professor am Priesterseminar in Madrid sowie ebenda Domkapitular und ab 1913 Bischof von Astorga (vgl. Senso Lázaro, De Immaculata Conceptione Mariae Virginis, Titel; das Geburtsjahr entstammt Annuario Pontificio 1919, 82, das Todesjahr ist erschlossen aus N.N. Necrologio, 382; das ebenda angegebene Jahr 1943 ist ganz offenbar ein Satzfehler, da es sich um die „Acta Apostolicae Sedis“ von 1941 handelt).

81 Senso Lázaro, Antonio: De Immaculata Conceptione Mariae Virginis secundum S. Thomam in Summa Theologica. Scholium in Art. 2. Quaest. 27. Part. 3. Madrid 1905.

82 Vgl. Senso Lázaro, De Immaculata Conceptione Mariae Virginis, III.

die Haltung des Aquinaten zur Unbefleckten Empfängnis erörterte und dabei ebenfalls den Erbsündenbegriff differenzierte, dass sich Maria also zwar bei der leiblichen Empfängnis wegen ihrer Abstammung von Adam die Sünde in gewisser Weise zuzog, diese jedoch nie im eigentlichen Sinn in ihrer Vernunftseele hatte,⁸³ da sie bei der Beseelung – auch er plädiert für eine bloß logische Lesart des *post* – geheiligt wurde.⁸⁴ Wie von Scházler verzichtet auch der Spanier auf die inhaltlich zu erwartenden Verweise auf die thomistische Schule und erklärt vielmehr sogar explizit, die Abhandlung Spadas nur dem Titel nach zu kennen, aber nicht studiert zu haben, um unvoreingenommen zu sein.⁸⁵ Auffällig an Senso Lázarus' Schrift ist die gänzlich ausgebliebene Rezeption, insofern keiner der vier Protagonisten auf sie verweist – in inhaltlicher Hinsicht hätte sie sich ohne Frage gut eingefügt.

4.1.2 Typ 2: Schneider – Thomas als einzig wirklicher Vertreter des Dogmas

4.1.2.1 Darstellung des Typus

Wie im ersten Typus muss auch Schneider, der allein für den zweiten Typus steht, dem Befund Rechnung tragen, dass Thomas auf der einen Seite Maria eine hohe Heiligkeit zuspricht, auf der anderen Seite aber ihre Empfängnis in der Erbsünde lehrt, weshalb Schneider hamartiologisch ansetzt und die Diskrepanz, dass Maria also die Sünde in einer Hinsicht hatte, in der anderen aber davon frei war, durch die Unterscheidung von Natur- und Personünde erklärt, wobei die Natursünde bereits die Erbsünde im eigentlichen Sinn meine, die im Mangel der Urgerechtigkeit bestehe und mit der Fortpflanzung weitergegeben werde, wie ohne die Sünde Adams die Urgerechtigkeit selbst weitergegeben worden wäre – in diesem Sinn hat die Erbsünde ihren Sitz in der Natur und ist ihrem Wesen nach rein natürlich. Bei der Verbindung der Seele mit dem Leib wird die Natursünde wegen der Leib-Seele-Einheit des Menschen zur Personünde, das heißt, die Person wird zum Träger des Sündenmakels – so wird aus dem bloßen Dasein das Herrschen der Sünde (vgl. Röm 6,12.14). Während mit der Natursünde die Trennung von Gott nur geschuldet wird – das so genannte *debitum* –, erfolgt die Trennung selbst, also der schuldhafte *reatus*, erst durch die Personünde.

So steht die heiligmachende Gnade, wie Schneider mit Thomas unterstreicht, nicht der Natursünde gegenüber, sondern der trennenden Personün-

83 Vgl. Senso Lázaro, De Immaculata Conceptione Mariae Virginis, 40–54.

84 Vgl. Senso Lázaro, De Immaculata Conceptione Mariae Virginis, 61–101.

85 Vgl. Senso Lázaro, De Immaculata Conceptione Mariae Virginis, Vf; ob diese Unabhängigkeit fingiert ist oder der Realität entspricht, bleibt letztlich offen.

de.⁸⁶ Während aber bei der Beseelung für gewöhnlich die Natur- zur Person-sünde wird, da die Seele von sich aus der im Fleisch liegenden Natursünde nichts entgegenzuhalten vermag, kann dieses Übergreifen verhindert werden, wenn bei der Beseelung die Gnade dazwischentritt, die den vorhandenen Mangel ausgleicht und so die Ansteckung der Person abwendet.

In dieser Gegenüberstellung der Natursünde und der von Gott trennenden Schuld der Person-sünde, sieht Schneider den Schlüssel zum Verständnis der Unbefleckten Empfängnis, „das Siegel der ganzen hier gegebenen Darstellung“⁸⁷. Auf Maria angewandt bedeutet dies nämlich: Durch die Abstammung von Adam hatte sie die Erbsünde als Natursünde, das heißt sie war nicht im Stand der Ungerechtigkeit und bedurfte der Erlösung. Da sie allerdings bei der Beseelung, wenn auch logisch danach, die Gnade erhielt, wurde das Übergreifen der Sünde auf die Person verhindert, sodass, paulinisch gesprochen, das Herrschen der Sünde in ihr unterblieb. So zeigt sich in Maria die Macht der Gnade, die die Ansteckung der Person verhindern konnte, obwohl sie als Tochter Adams Anteil an dessen verderbter Natur hatte. Zugleich bildet Maria die Grundlage, dass die Gnade überhaupt in die menschliche Natur kommen konnte: Wie Adam erhielt auch sie zu Beginn die Gnade, an der durch sie alle anderen Menschen Anteil erhalten, sodass sie zum „Princip der neuen Vollendung der Natur in Christo“⁸⁸ wurde, von der die Erlösung aus den Anfang nahm – damit hat auch das Fest der Unbefleckten Empfängnis einen besonderen Stellenwert:

„Es rechtfertigt sich hierdurch das, was wir früher einmal hervorhoben, die unbefleckte Empfängnis habe nicht die Bedeutung eines gewöhnlichen Marienfestes; sondern sie sei wie eine Tempelweihe“⁸⁹.

Bis zu diesem Punkt ließe sich Schneiders Harmonisierungsversuch, mag er auch eine andere Gewichtung zwischen der Sünde, wie Maria sie hatte und wie sie sie nicht hatte, vornehmen, weitgehend auch dem ersten Typus zuzuordnen; so gesteht Schneider selbst bei aller Kritik an Cornoldi und Morgott ein, dass die Unterschiede weitgehend auf terminologischer, nicht aber auf der sachlichen Ebene liegen: Bringen diese beiden die Diskrepanz zwischen den Aussagen von der Empfängnis Mariens in der Erbsünde und ihrer vollkommenen Heiligkeit durch die Differenzierung des *conceptio*- und damit auch des Sündenbegriffs zum Ausdruck, indem einmal von der Erbsünde im

86 Vgl. In III Sent. d. 3, q. 1, a. 1, qc. 1 ad 2 (ed. Moos III, 99, 25).

87 Schneider, Die katholische Wahrheit VIII, 659.

88 Schneider, Die katholische Wahrheit VIII, 314; im Original partiell gesperrt gedruckt.

89 Schneider, Die katholische Wahrheit IX, 245.

formalen Sinn, einmal nur im virtuellen Sinn die Rede sei,⁹⁰ so unterscheidet Schneider zwischen Natur- und Personensünde.⁹¹ Seine kritische Auseinandersetzung mit Cornoldi und Morgott sowie die Tatsache, dass er sich zu eingehenden Abhandlungen mit der Präsentation eines Neuansatzes entschied, weist jedoch auf die Existenz inhaltlicher Differenzen hin – etwa die Kritik am Begriff der *conceptio personae*, den Schneider als unthomanisch und irreführend ablehnte.

Tatsächlich liegt im Begriff der *conceptio* der zentrale Unterschied von Schneider zu den Vertretern des ersten Typus begründet:⁹² Während diese nämlich davon ausgehen, dass Thomas darunter die leibliche Empfängnis, das Lehramt aber, explizit Alexander VII. und Pius IX., die Beseelung auffasst, gesteht Schneider zwar das erste zu, nimmt bezüglich der Lehrschreiben aber eine Differenzierung vor: Keineswegs dürften die Bullen der beiden Päpste über einen Kamm geschert werden, gehe Pius doch explizit über Alexander hinaus, indem er die Bedeutung erweitere und *conceptio* ganz allgemein auf fasse, sodass offenbleibe, ob die Beseelung mit der Zeugung koinzidiere oder ob eine zeitliche Diskrepanz vorliege, womit Schneider als einziger der vier in dieser Arbeit behandelten Autoren die Möglichkeit der Simultanbeseelung zumindest einkalkuliert – genau diese Weite sieht Schneider auch bei Thomas:

„Mag man über das Verhältnis der fleischlichen Empfängnis zum Eintritt der vernünftigen Seele denken wie man will; mag man einen zeitlichen Zwischenraum annehmen oder nicht; es bleibt dies für die Lehre des heiligen Thomas in diesem Punkte ganz gleichgültig.“⁹³

Somit stimmt dessen – und nur dessen – Lehre vollständig mit dem Dogma überein, da beide lehren, dass die sündhafte Regung im Fleisch schon niedergehalten wurde, bevor bei der Beseelung, sofern es hier eine Zeitspanne gab, die Gnade hinzutreten konnte – dies sei gemeint, wenn das Dogma die Heiligung „*gratia et privilegio*“⁹⁴, Thomas aber durch die Gnade sowie

90 Dies gilt analog für del Prado und seine Unterscheidung der *actu* vorliegenden Erbsünde und dem bloßen *debitum* zur Sünde.

91 Das Begriffspaar von Natur- und Personensünde wird, da es sich so bereits bei Thomas findet, auch von Cornoldi und del Prado herangezogen, doch weder in der von Schneider angewandten spezifischen Bedeutung noch in der bei ihm zu findenden Zentralität.

92 Dass Schneider tatsächlich als eigener Typus zu verstehen ist, sich also substantiell von den anderen drei Autoren unterscheidet, wurde auch an der Kontroverse zwischen Josephus a Leonissa und Hyacinth Amschl deutlich, in der der Kapuziner Schneiders Ansatz verteidigte, während der Dominikaner del Prados Verständnis vertrat – ohne dass es schließlich zu einer Einigung kam.

93 Schneider, *Die katholische Wahrheit IX*, 244.

94 Pius IX., *Apost. Schreiben „Ineffabilis Deus“* (Pii IX. Acta I/1, 616).

„ex divina providentia“⁹⁵ erkläre; koinzidierten Zeugung und Beseelung aber, wirkte das *privilegium* beziehungsweise die *providentia* bereits von Beginn an zusammen mit der Gnade.

Somit war Maria vom ersten Augenblick ihrer Zeugung an von jeder Sünde frei, da eine Befleckung auch des Fleisches verhindert wurde – im Unterschied zu Cornoldi und Morgott, die nicht nur diese Zeitspanne als gesetzt betrachteten und so die Möglichkeit einer Koinzidenz gar nicht bedachten, sondern für diese Zeit die Befleckung mit der, wenn auch nur virtuell verstandenen, Erbsünde voraussetzten und zur Sicherung der Erlösungsbedürftigkeit als notwendig erachteten. Damit geht Schneider aber über die drei anderen Autoren hinaus, denen es lediglich darum ging, die Widerspruchsfreiheit zwischen Thomas und dem Dogma zu beweisen, während Schneider dezidiert die Identität des Dogmas mit dem Aquinaten – und zwar explizit nur mit ihm – reklamierte.

4.1.2.2 Abhängigkeit und Quellenlage

Konnte im ersten Typus die Abhängigkeit der Autoren untereinander dargestellt werden, so entfällt dies bei einem einzigen Vertreter naturgemäß. Die isolierte Position Schneiders zeigt sich jedoch auch *ex negativo*, nämlich an seiner dezidierten Abgrenzung vom Vorgehen des ersten Typus, wie er es im neunten Band der „Katholischen Wahrheit“ ausführt – dass er in seiner Antwort auf Többe diesen Ansatz im Kern gutheißt, darf nicht über die echten Diskrepanzen hinwegtäuschen, und liegt wohl vor allem darin begründet, dass er die beiden als Verbündete bezüglich einer Rechtfertigung des Aquinaten gegen Többes Angriffe sah.

Dass Schneider auf del Prado nicht mehr einging, liegt auf der Hand: Zwar erlebte er noch die Veröffentlichung des Thomaskommentars in Commers Jahrbuch, doch hatte er sich zu diesem Zeitpunkt längst aus der spekulativen Theologie zurückgezogen,⁹⁶ genauer gesagt endete seine ganze Publikationstätigkeit etwa zeitgleich mit del Prados genanntem Beitrag: Während Schneider 1906, also zwei Jahre vor seinem Tod, die letzten Werke veröffentlichte, erschien der Kommentar in den Jahren 1906 und 1907.

Dies bedeutet aber nicht, dass Schneiders Ansatz nicht auch gegen del Prado abgegrenzt wurde, allerdings nicht von Schneider selbst, sondern durch Josephus a Leonissa, der im Kontext der Debatte mit Hyacinth Amschl nicht nur Schneiders Lesart zurückgewiesen, sondern sich zugleich auch für del Prados Ansatz ausgesprochen hatte, was der Kapuziner jedoch unter Verweis

95 S.Th. III, q. 27, a. 4 ad 1 (ed. Leon. XI, 296).

96 Sein letztes Werk spekulativer Art war die Erwiderung auf Többe aus dem Jahr 1892.

auf die zentralen Eckpunkte von Schneiders Lehre entschieden zurückgewiesen hatte.

So bestätigen sich die Beobachtungen, die bei der Behandlung des ersten Typus gemacht werden konnten, *vice versa*: Nicht nur in inhaltlicher Hinsicht, sondern auch mit Blick auf die jeweiligen Personen und ihr Verhältnis zueinander zeigt sich die singuläre Position Schneiders innerhalb der vier Protagonisten dieser Arbeit – sekundiert nur von Josephus a Leonissa, seinem getreuen Rezipienten.

Schneiders Sonderrolle zeigt sich aber auch anhand seiner Quellen: Konnte sich der erste Ansatz, wenn auch nicht der breiten Linie der Schule, so doch einer gewissen thomistischen Tradition anschließen, deren Zentrum drei große Thomaskommentatoren des 16. und 17. Jahrhunderts bildeten, so sucht man dergleichen bei Schneider vergeblich. Vielmehr bemühte er sich dezidiert, den „reinen“ Thomas zum Gegenstand seiner Betrachtung zu machen, zu dessen Ergänzung er – von wenigen Ausnahmen wie lehramtlichen oder liturgischen Texten abgesehen – lediglich Belege aus dem Kanon der Väter heranzog, worunter für Schneider neben der Patristik im engeren Sinn auch spätere Autoren wie Anselm oder Bernhard zählten.⁹⁷

Dies ist kein Zufall, steht doch im Hintergrund der dezidierte Vorsatz des Autors, gerade nicht die Kommentare der thomistischen Tradition heranzuziehen, sondern den Text des Aquinaten selbst, wie Schneider explizit erläutert: „Nicht Kommentare geleiten zum Verständnisse desselben, er selber erklärt sich am besten.“⁹⁸ Aber auch die Argumentation unter Verweis auf die Väter darf keineswegs als bloße Aufzählung von Namen und Belegen angesehen werden, sondern fußt in der Überzeugung eines engen Zusammenhangs zwischen Thomas und den Vätern, deren Texte sich erst anhand des Aquinaten

97 Dabei war Schneider sich durchaus im Klaren, bisweilen im Widerspruch zur thomistischen Schultradition zu stehen, wie er Commer gegenüber gesteht: „Ich habe zu keiner Zeit Alles unterschrieben, was die thomistische Schule als Schulmeinung lehrt. (...) Alle diese Punkte, in denen ich von der modernen Thomistensch[ule] abweiche, sind bereits in allen meinen Werken, selbst in den ersten, wie ‚Natur, Vern[unft], Gott‘, in ‚Wissen Gottes‘ & noch entschiedener in der ‚Kath. Wahrh[ei]t‘ zur Geltung gebracht.“ (Schneider an Commer, 3. April 1893 (DAGS. Dominikanerarchiv, NI Commer, B II)).

98 Schneider, Erwiderung auf Többe, 85. Über die Gefahr der Thomasauslegung schreibt Schneider: „Wir dürfen den Texten des heiligen Thomas keine Gewalt anthun; er drückt sich überall so treffend und klar aus, daß man den *terminus*, ohne ich weiß nicht was Alles hineinzutragen, eben nur so nehmen soll, wie er da steht, damit das Verständnis sich in ganz natürlicher Weise ergebe.“ (Schneider, Die katholische Wahrheit IX, 241). Grundsätzlich bedeutet Schneiders Abstinenz von den thomistischen Kommentatoren aber nicht, dass er mit diesen nicht vertraut war. So schreibt er an den Rektor des „Germanicums“ über P. Huber, seinen damaligen Spiritual: „Er gab mir die Bücher an sowohl von den Vätern als von den *Commentaren* des h. *Thomas*, die ich lesen und studieren sollte.“ (Schneider an Rektor, [18. Dezember 1884] (ACGU BF 19 Schneider Ces. 5)).

wirklich erschließen, wie Schneider, so sein Zeugnis in einem Brief, in seiner Studienzeit erfahren durfte: „*P. Huber* ließ mich systematisch fast alle Väter lesen & wies mich am Ende immer wieder auf *Thomas* als auf das Thor zum Verständnisse der h. Väter.“⁹⁹ Eine lehramtliche Bestätigung erfuhr diese Hermeneutik durch Leo XIII., der in „*Aeterni Patris*“, deren Text Schneider nicht ohne Grund am Anfang seines Monumentalwerkes vollumfänglich zitiert, diesen Gedanken anführte, indem er erklärte, dass Thomas eine Systematisierung der Lehren der Väter bilde.¹⁰⁰ Wenn Schneider also in seinen Werken zum einen Thomas, zum anderen aber die Väter heranzieht, sieht er darin nicht zwei verschiedene, voneinander unabhängige Quellen, sondern die Träger der einen Tradition: „Wir folgen durchaus dem heiligen Thomas und in ihm den Vätern.“¹⁰¹ Ebenso an anderer Stelle: „Bei Thomas spricht nicht er, sondern die Väter und die Vernunft.“¹⁰²

4.1.3 Das Verhältnis zu Scotus

Vor einer tabellarischen Zusammenschau der beiden Typen sei an dieser Stelle noch eine Thematik erörtert, die innerhalb der vorausgehenden Systematisierung nur kurz angedeutet wurde, nämlich die Frage nach der Sicht auf Scotus. War Thomas nämlich über Jahrhunderte die Gallionsfigur der Makulisten, während Scotus als immakulistische Referenzperson galt und somit auch als der geistige Vater des Dogmas angesehen wurde, so forderte die Harmonisierung von Thomas mit dem Dogma, wie sie von den Protagonisten dieser Arbeit vorgenommen wurde, geradezu eine Stellungnahme zur Sicht auf Scotus; dabei sind – abgesehen von der Ausblendung der Frage – grundsätzlich zwei Optionen denkbar: Entweder wird der alte Streit der Ordensschulen als beigelegt betrachtet, insofern Thomas durch die immakulistische Lesart in die Nähe von Scotus rückt, oder die gängige Scotusexegese wird hinterfragt, womit die Gegenüberstellung der beiden großen Lehrer zwar bestehen bleibt, jedoch mit veränderten Vorzeichen. Während sich Schneider und Morgott – beide jedoch eher am Rand, nämlich in der Erwiderung auf Többe respektive

99 Schneider an Rektor, 31. Juli 1887 (ACGU BF 19 Schneider Ces. 2); vgl. hierzu auch Schneider an Rektor, 12. Februar 1883 (ACGU BF 19 Schneider Ces. 4). An anderer Stelle berichtet Schneider von Exzerpten, die er unter Anleitung von P. Huber im „*Germanicum*“ aus der theologischen Summe des Aquinaten, aber auch aus den Kirchenvätern angefertigt hatte und die später die Grundlage seiner wissenschaftlichen Publikationen bildeten (vgl. Schneider an Rektor, [18. Dezember 1884] (ACGU BF 19 Schneider Ces. 5)).

100 Vgl. Leo XIII., Enz. „*Aeterni Patris*“ (ASS 12, 108).

101 Schneider, *Die katholische Wahrheit* VIII, 67.

102 Schneider, *Erwiderung auf Többe*, 85.

in den Eichstätter Vorlesungen –, für die erste Option entschieden, wählte del Prado, explizit vor allem in seiner Monographie, den zweiten Weg.

Schneider kommt somit zu einer für einen strengen Thomisten erstaunlich positiven Sicht auf Scotus, indem er den Unterschied zwischen den beiden großen mittelalterlichen Lehrern in dieser Frage nivelliert sah – der alte Streit zwischen Thomisten und Scotisten hierüber fuße lediglich auf einem analogen Erbsündenbegriff: Während diese für Thomas im eigentlichen Sinn rein natürlich sei und erst schuldhaft und von Gott trennend werde, wenn sie zur Person-sünde wird, mache für Scotus ebendiese trennende Komponente – paulinisch gesprochen das Herrschen – ihr Wesen aus. Wenn Scotus Maria also von der Erbsünde ausnimmt, meine er exakt die Freiheit vom persönlichen Sündenmangel – nichts anderes, so Schneider, lehrten aber Thomas und das Dogma. Durch diesen Wechsel in der Terminologie kommt Schneider zu dem, gerade vor dem Hintergrund seines Plädoyers für eine immaculistische Lesart des Aquinaten, zunächst überraschenden Urteil, indem er ihm das Prädikat „des ersten glänzenden und ausdrücklichen Verteidigers der unbefleckten Empfängnis“¹⁰³ zuspricht. Dass Schneider aber dennoch Thomas den Ruhm zuteil werden lässt, das Dogma allein vertreten zu haben, stellt nur auf den ersten Blick einen Widerspruch dar, insofern Schneider, wenn auch ohne dies klar zu unterstreichen, zwischen der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis auf der einen Seite und dem Dogma auf der anderen Seite subtil unterscheidet: In diesem Sinn spricht er Scotus zwar zu, als erster in expliziter Weise die Unbefleckte Empfängnis gelehrt zu haben, insofern er sich der klareren Terminologie bediente; der Ruhm, allein das Dogma in seiner ganzen Weite vertreten zu haben, also gerade auch mit Blick auf dessen Offenheit für die Frage, ob die Zeugung mit der Beseelung zusammenfällt oder nicht, kommt für Schneider dagegen Thomas zu.

Im Unterschied dazu sah del Prado Scotus als Gegner einer Unbefleckten Empfängnis im Sinn des Dogmas, da in seiner Lesart Maria wegen ihrer Prädestination zur Gottesmutter vor der Festschreibung des Sündenfalls die Erbsünde in keiner Weise hatte und damit nicht der Erlösung bedurfte, während sich die wesentlichen Momente des Dogmas bei Thomas, aber auch schon bei den großen Lehrern vor ihm, von Augustinus bis hin zu Bonaventura, finden.

An dieser Stelle darf eine interessante Beobachtung nicht unterschlagen werden, die sich bislang nur latent angedeutet fand: Betrachtet man nämlich, in welchem Umfang die vier Autoren das Verhältnis des Aquinaten zu Scotus zu dieser Frage behandeln, lässt sich eine steigende Tendenz verzeichnen: Während Cornoldi die Frage nicht einmal streift und auch Morgott lediglich in seinen Vorlesungen darauf zu sprechen kommt, nicht aber im Rahmen seiner Monographie, geht Schneider zumindest in seiner Antwort auf Többe da-

103 Schneider, Erwiderung auf Többe, 12.

Erklärung der Diskrepanz bei Thomas bzw. zwischen Thomas und dem Dogma	Giovanni M. Cornoldi Unterscheidung von Erbsünde im formalen und im virtuellen Sinn wegen Unterscheidung von <i>conc. act.</i> und <i>conc. pass.</i>	Franz v. Paula Morgott Unterscheidung von Erbsünde im formalen und im virtuellen Sinn wegen Unterscheidung von <i>conc. act.</i> und <i>conc. pass.</i>	Norberto del Prado Unterscheidung zwischen der Erbsünde <i>actu</i> und dem <i>debitum incurrendi peccatum</i>	Ceslaus M. Schneider Unterscheidung von Natur- und Personensünde	
Rede von der Empfängnis in der Erbsünde meint die Erbsünde im nur virtuellen Sinn im unbesetzten Fötus (<i>impropte</i>)	... die Erbsünde im nur virtuellen, uneigentlichen Sinn im unbesetzten Fötus	... die Notwendigkeit zur Erbsünde, d.h. das <i>debitum incurrendi peccatum</i> bis zur Beseelung	... die Natursünde wegen der Abstammung von Adam = Fehlen der Urechtheit	
Rede von der Freiheit Mariens von der Sünde, sei es bei Thomas, sei es im Dogma, meint die Erbsünde im formalen Sinn ab der Beseelung (<i>propte</i>)	... die Erbsünde im formalen, eigentlichen Sinn ab der Beseelung	... die Erbsünde <i>actu</i> , d.h. auch tatsächlich zugezogen	... die Personensünde, d.h. das „Herrschen der Sünde“ im Menschen	
Verständnis von <i>conceptio</i>	Thomas: <i>conc. act.</i> Dogma: <i>conc. pass.</i>	Thomas: <i>conc. act.</i> Dogma: <i>conc. pass.</i>	Thomas: <i>conc. act.</i> Dogma: <i>conc. pass.</i>	Thomas: <i>conc. act.</i> Dogma: <i>conc. allgemein</i>	
Sichtweise auf Scotus	---	Scotus als der eigentliche Wegbereiter des Dogmas, da er als erster explizit die zentrale Frage stellte	Gegensatz zu Thomas und dem Dogma, da Scotus Maria von der Erlösung ausnimmt	Scotus als erster expliziter Lehrer der Unbefleckten Empfängnis; Unterschiede in der Terminologie zur Erbsünde	
Ergebnis: Verhältnis von Thomas zum Dogma	Kein Widerspruch durch unterschiedlichen Begriff von <i>conceptio</i> , aber auch kein explizites Vertreten der Lehre durch Thomas	Kein Widerspruch durch unterschiedlichen Begriff von <i>conceptio</i> , aber auch kein explizites Vertreten der Lehre durch Thomas	Kein Widerspruch, aber auch kein explizites Vertreten der Lehre bei Thomas; Thomas als „praeanbulum“ zum Dogma – er würde heute seinen Text anpassen	Identität allein von Thomas mit dem Dogma, da nur er dessen Weite teilt; Identität unabhängig von einer Koizidenz von Zeugung und Beseelung	

Übersichtstabelle zur Typisierung

rauf ein – in der „Katholischen Wahrheit“ sucht man vergeblich danach. Für del Prado schließlich wird die Gegenüberstellung der beiden großen mittelalterlichen Mendikanten und der nach ihnen benannten Wege zum zentralen Argument seines Hauptwerkes, während man in seinen früheren Schriften noch wenig dazu findet. Gründe für diesen Bedeutungsanstieg in der Chronologie der vier Autoren lassen sich nicht verbindlich beziffern – möglicherweise hatten die Franziskaner erst infolge des Dogmas, dann aber zusätzlich auch nach der Enzyklika „Aeterni Patris“ Papst Leos XIII. und seinem Plädoyer für die Scholastik die Lehre der Unbefleckten Empfängnis stärker für sich beansprucht, sodass sich die Thomisten im Sinn einer Schadensbegrenzung gedrängt sahen, energischer in die Offensive zu gehen.

4.2 Begriffe und Konzepte

Nach dieser Systematisierung und der Reduzierung der vier Ansätze auf zwei Grundtypen sollen im Folgenden zentrale Schlagworte in den Blick genommen werden. Zwei Begriffe sind es, die bei der Rede von der Freiheit Mariens von der Erbsünde den Dreh- und Angelpunkt bilden und sich in allen Typen wiederfinden, nämlich der Begriff der *conceptio*, also der Empfängnis, und derjenige der Erbsünde. Beide Termini sollen im Folgenden einer systematischen Untersuchung unterzogen werden.

4.2.1 Der Begriff der *conceptio*

An erster Stelle soll der Begriff der *conceptio* betrachtet werden, dem, so der allgemeine Konsens auch über die Protagonisten dieser Arbeit hinaus, ein gewisser Bedeutungswandel eignet, sodass stets der entsprechende Kontext zu beachten ist, in dem er verwendet wird.

4.2.1.1 Die Verwendung bei Thomas

Wie auch seine Zeitgenossen geht Thomas von einer Theorie der Sukzessivbeseelung aus,¹⁰⁴ unterscheidet also die *conceptio* von der *animatio*, wobei er unter *conceptio* die rein leibliche Empfängnis versteht:¹⁰⁵ „conceptio dicitur

104 Vgl. hierzu etwa Børresen, *Anthropologie médiévale*, 42 ebenso Caspar, *La problématique II*, 239–255.

105 Dies gilt zumindest für den hier einschlägigen Kontext; zu weiteren, hier nicht relevanten Bedeutungen von *conceptio*, *conceptus* und *concipere* vgl. Schütz, *Thomas-Lexikon*, 143–145.

proprie generatio alicujus intra uterum¹⁰⁶. Dies bestätigt die Rede von der „conceptio carnis“¹⁰⁷ oder die Aussage „concipi proprie carnis est.“¹⁰⁸ Unter *conceptio* ist jedoch nicht allein der Zeugungsakt selbst, also ein Augenblick, zu verstehen, sondern auch die unmittelbar daraus und darauf folgende Entwicklung des Fötus. So unterscheidet Thomas den Abschluss der *conceptio* auf der einen Seite¹⁰⁹ von der Zeitspanne bis zur Beseelung auf der anderen Seite¹¹⁰ und versteht im weiteren Sinn darunter sogar die Dauer bis zur *animatio*, die die *conceptio* endgültig abschließt.¹¹¹ Dass der Fötus bis zur Beseelung unbeseelt ist, erscheint evident, jedoch darf die Rede vom unbeseelten Fötus nicht darüber hinwegtäuschen, dass damit nur das Fehlen der Vernunftseele (*anima intellectiva*) gemeint ist, da der Fötus von Beginn an durch die Zeugung Träger einer Seele als Form ist, erst der vegetativen (*anima vegetativa*), dann der sensitiven Seele (*anima sensitiva*).¹¹²

Nach dem endgültigen Abschluss der *conceptio* – bezüglich der Dauer dieser Zeitspanne geht Thomas mit Aristoteles noch von einer Differenz zwischen den Geschlechtern aus¹¹³ – erfolgt die *animatio*, das heißt die Eingießung der Geist- oder Vernunftseele, die die sensitive Seele ersetzt¹¹⁴ und sich von ihr sowie von der vegetativen Seele dadurch wesentlich unterscheidet, dass sie unmittelbar von Gott erschaffen, also in keiner Weise durch die Zeugung verursacht ist.¹¹⁵ Damit ist die letzte und höchste Stufe des Lebens in einem Entwicklungsprozess erreicht, der sich in drei Schritten vollzieht und jeweils anhand der entsprechenden Seelen deutlich wird:¹¹⁶ „primo enim in

106 In IV Sent. d. 14, q. 1, a. 2, qc. 1 ad 2 (ed. Moos IV, 596, 108).

107 So bspw. In III Sent. d. 2, q. 2, a. 3, qc. 2 arg. 2 (ed. Moos III, 84, 142) oder In III Sent. d. 3, q. 1, a. 1, qc. 1 arg. 1 (ed. Moos III, 95, 13).

108 In III Sent. d. 2, q. 2, a. 3, qc. 1 s.c. (ed. Moos III, 83, 141).

109 Dass diese *conceptio* eine gewisse Zeit in Anspruch nimmt, zeigt die Frage, ob die Heiligung erfolgen konnte „antequam conceptio carnis ejus finiretur“ (In III Sent. d. 3, q. 1, a. 1, qc. 1 arg. 1 (ed. Moos III, 95, 13)) oder die Wendung „a principio suae conceptionis“ (S.Th. I, q. 43, a. 6 ad 3 (ed. Leon. IV, 451)).

110 Vgl. In III Sent. d. 3, q. 1, a. 1, qc. 2 arg. 1 (ed. Moos III, 96, 16).

111 Vgl. In III Sent. d. 3, q. 5, a. 2 co. (ed. Moos III, 145f, 205f); eine Ausnahme bildet dabei Christus, bei dem die Empfängnis in einem Augenblick abgeschlossen war.

112 Vgl. S.c.G. II, c. 88 (ed. Marietti, 251, 1724). Über die Verbindung dieser Entwicklung der Seele mit ihrer substantialen Einheit vgl. Willam, Mensch von Anfang an?, 153–161.

113 Vgl. In III Sent. d. 3, q. 5, a. 2 co. (ed. Moos III, 145f, 205f).

114 Vgl. S.Th. I, q. 118, a. 2 ad 2 (ed. Leon. V, 566f).

115 Vgl. S.Th. I, q. 118, a. 2 co. (ed. Leon. V, 566) sowie De Anima q. 11, ad 2 (ed. Leon. XXIV/1, 102). Wie wichtig diese Unterscheidung zwischen dem auf natürlichem Weg Hervorgebrachten und dem unmittelbar von Gott Erschaffenen noch in jüngerer Vergangenheit war, zeigt die Betonung von Pius XII. in der Enzyklika „Humani generis“, in der er mit Blick auf die Evolutionstheorie eingesteht, dass der Leib zwar Teil eines natürlichen Entwicklungsprozesses sein könne, dass aber der übernatürliche Ursprung der Seele in keiner Weise zur Debatte stehen dürfe (vgl. Pius XII., Enz. „Humani generis“ (DH 3896)).

116 Vgl. hierzu Seidl, Zur Geistseele im menschlichen Embryo, 140–149.

generatione est fetus vivens vita plantae, postmodum vero vita animalis, demum vero vita hominis.¹¹⁷

4.2.1.2 Die Verwendung in den Texten des Lehramtes

Nachdem Sixtus IV. den Begriff der *conceptio* weder in „Cum praeexcelsa“ noch in den beiden Varianten der Bulle „Grave nimis“ näher spezifiziert hatte und auch Paul V.¹¹⁸ sowie Gregor XV.¹¹⁹ darauf nicht weiter eingegangen waren, indem letzterer zwar die *conceptio* in Abgrenzung zur Heiligung zu einem unklaren Zeitpunkt als Gegenstand des Festes festgelegt, den Terminus selbst aber nicht näher umschrieben, sondern sich lediglich auf die Festsetzung disziplinarischer Maßnahmen beschränkt hatte, ließ die von Alexander VII. in „Sollicitudo omnium ecclesiarum“ vorgenommene inhaltliche Auseinandersetzung keinen Zweifel daran, dass unter *conceptio* der Augenblick der Beseelung zu verstehen sei, womit der Gegenstand des Festes näher definiert war.¹²⁰ Damit hatte der Begriff der *conceptio* endgültig eine zweite Bedeutung erhalten, wie etwa Prospero Lambertini, der spätere Papst Benedikt XIV., konstatierte, nämlich die leibliche Zeugung und den Augenblick der Beseelung – im ersten Fall, so Lambertini, werde von *conceptio activa*, im zweiten von *conceptio passiva* gesprochen¹²¹ –, wobei es in der Frage nach der Unbefleckten Empfängnis um ebendiese *conceptio passiva* gehe,¹²² wie sich auch an der von ihm bereits entworfenen, aber nie proklamierten Definitionsbulle zeigt.¹²³

Papst Pius IX. verwendet in seiner Bulle „Ineffabilis Deus“ den Terminus der *conceptio* zunächst ohne nähere Spezifizierung,¹²⁴ auch bei der Definitionsformel selbst, bei der er ohne weitere Erklärungen von einer Bewahrung im ersten Augenblick der Empfängnis – „in primo instanti [sic!] suae

117 S.c.G. III, c. 22 (ed. Marietti, 27, 2030c); an anderer Stelle schreibt Thomas: „[P]rius est vivum, et postea animal, et postea homo“ (S.Th. III, q. 33, a. 2 arg. 3 (ed. Leon. XI, 342)).

118 Vgl. Paul V., Bulle „Regis pacifici“ vom 6. Juli 1616 (MBR III, 391f, 97).

119 Vgl. Generalkongregation der Heiligen Römischen und Universalen Inquisition im Beisein von Papst Gregor XV. vom 24. Mai 1622, veröffentlicht am 2. Juni 1622 (MBR III, 477f, 29).

120 „Sanè vetus est Christi fidelium erga ejus Beatissimam Matrem Virginem Mariam pietas, sentientium, ejus animam in primo instanti creationis, atque infusionis in corpus fuisse specialis Dei gratia & privilegio, intuitu meritorum Jesu Christi ejus filii, humani generis Redemptoris, à macula peccati originalis praeservatam, immunem, atque in hoc sensu ejus Conceptionis festivitatem solemnè ritu colentium, & celebrantium“ (Alexander VII., Breve „Sollicitudo omnium ecclesiarum“ vom 8. Dezember 1661, § 1 (MBR VI, 152, 114)).

121 Vgl. Lambertini, De D. N. Jesu Christi matrisque ejus festis 185 (ed. Padua, 316).

122 Vgl. Lambertini, De D. N. Jesu Christi matrisque ejus festis 186 (ed. Padua, 316f).

123 Vgl. N.N., Gli Atti e documenti, 59, FN 2.

124 Vgl. bspw. Pius IX., Apost. Schreiben „Ineffabilis Deus“ (Pii IX. Acta I/1, 598f).

Conceptionis¹²⁵ – spricht. Dass er darunter aber nicht die leibliche Zeugung im thomanischen Sinn, sondern vielmehr im Anschluss an seine Vorgänger den Augenblick der Beseelung meint, erhellt textimmanent fraglos aus zwei Punkten: So verweist Pius auf die Väter, bei denen die Lehre im Kern schon angelegt sei, und zwar im Sinn einer Heiligkeit auch der Seele,¹²⁶ vor allem aber geht es aus seinen Darlegungen zur lehramtlichen Entwicklung hin zum Dogma und den Bezugnahmen auf die Schreiben seiner Vorgänger, vornehmlich der Bulle „Sollicitudo omnium ecclesiarum“ hervor, aus der er zwei längere Abschnitte zitiert:¹²⁷ Dem ersten geht die Erörterung voraus, dass gemäß den Päpsten nicht die Heiligung zu einem unbekanntem Zeitpunkt begangen werde, wie die Praxis, das Fest zu begehen ja bereits Thomas zu rechtfertigen versucht hatte, sondern vielmehr die *conceptio* selbst, und zwar explizit in ihrem ersten Augenblick. Dazu verweist Pius auf die entscheidende Aussage Alexanders¹²⁸, wonach dezidiert der Augenblick der Beseelung den Gegenstand des Festes bilde. Die zweite, wenig später folgende Stelle handelt von den Sanktionen, die die Päpste während der Erstarkung der *opinio pia* gegenüber jenen verhängte, die diese Lehre bestritten hatten; hierzu zitiert Pius IX. erneut aus der Bulle Alexanders VII., in der er die einschlägigen Verdienste seiner Vorgänger, namentlich Sixtus' IV., Pauls V. und Gregors XV., würdigt und sich dabei auch deren Lehre anschließt, wonach es explizit um die Bewahrung der Seele Mariens im Augenblick ihrer Eingießung – „animam B. Mariae Virginis in sui creatione & in corpus infusione Spiritus Sancti gratia donatam, & à peccato originali praeservatam fuisse“¹²⁹ – gehe.¹³⁰ Dass die von Alexander genannten Vorgänger den Begriff der *conceptio* gar nicht explizit im Sinn der Beseelung gedeutet, sondern absolut gebraucht hatten, wird weder von ihm noch von Pius erwähnt, vielmehr werden die Texte schlichtweg retrospektiv in diesem Sinn gelesen und als Vorbereitung auf das Dogma interpretiert.

Auch wenn Pius IX. in seiner Bulle den Begriff der *conceptio* also ohne nähere Spezifizierung verwendet – die explizite Deutung im Sinn der Beseelung hatte der Papst zwei Wochen vor der Dogmatisierung gestrichen¹³¹

125 Pius IX., Apost. Schreiben „Ineffabilis Deus“ (Pii IX. Acta I/1, 616).

126 Demnach lehren die Väter Maria als „ab omni peccati labe integram ac liberam ab omni contagione et corporis, et animae, et intellectus“ (Pius IX., Apost. Schreiben „Ineffabilis Deus“ (Pii IX. Acta I/1, 611)) und nennen sie „purissimam (...) anima et corpore“ (Pius IX., Apost. Schreiben „Ineffabilis Deus“ (Pii IX. Acta I/1, 612)).

127 Zum engen Zusammenhang der beiden Schreiben vgl. auch Söll, Mariologie, 205.

128 Es handelt sich um die im Voraufgehenden zitierte Stelle Alexander VII., Breve „Sollicitudo omnium ecclesiarum“ vom 8. Dezember 1661, § 1 (MBR VI, 152, 114).

129 Alexander VII., Breve „Sollicitudo omnium ecclesiarum“ vom 8. Dezember 1661, § 4 (MBR VI, 152, 114).

130 Vgl. Pius IX., Apost. Schreiben „Ineffabilis Deus“ (Pii IX. Acta I/1, 602–605).

131 So lautete der Text im achten und letzten Schema vom 1. Dezember 1854 noch: „[D]eclaramus, pronunciamus et definimus, piam sententiam, quae profitetur, animam beatissimae

–, zeigt der enge Anschluss an Alexander VII., dessen Lesart er als „sinceram Ecclesiae mentem“¹³² lobt, unmissverständlich, dass er in seinem Dogma unter *conceptio* den Augenblick versteht, in dem die von Gott geschaffene Seele eingegossen wird. Dies bedeutet im Umkehrschluss aber nicht, dass die Bulle Pius' IX. mit der Alexanders VII. identisch ist. Denn auch wenn klar ist, dass das Dogma den Augenblick der Beseelung meint und nicht wie Thomas die bloße leibliche Zeugung, so schließt dies nicht die Koinzidenz der beiden Augenblicke, also eine Simultanbeseelung, aus. Während diese Koinzidenz für Alexander und seine Bulle sicher nicht gilt, bleibt die Frage im Dogma aber durch den absoluten Gebrauch von *conceptio* offen. Seifert hält fest:

„Pius IX. definierte einzig, dass Maria vom ersten Augenblick ihrer Existenz an von der Erbsünde unberührt geblieben ist und vermied bewusst alle noch ungeklärten Fragen bezüglich der näheren Umstände.“¹³³

Tatsächlich wurde die Bulle Pius' IX. im Streit um Simultan- oder Sukzessivbeseelung vielfach als lehramtliches Votum für die Koinzidenz von Zeugung und Beseelung betrachtet.¹³⁴ So sprechen etwa nach Georges-Fernand Dunot de Saint-Maclou (1828–1891)¹³⁵ die neun Monate zwischen dem Fest der Empfängnis und der Geburt Mariens für die Simultanbeseelung: Da das Dogma nämlich von der Beseelung spricht, wäre bei einem Verständnis im Sinn der Sukzessivtheorie die *conceptio activa* 90 Tage vor dem 8. Dezember zu terminieren und die Schwangerschaft der Mutter Mariens drei Monate länger.¹³⁶ In ähnlicher Weise versteht auch Joseph Antonelli (1861–1944)¹³⁷ in seiner Anfang des 20. Jahrhunderts erschienenen Pastoralmedizin das Dogma, weitet die Aussage zur Beseelung aber explizit auf alle Menschen aus: „Quod

Virginis Mariae, cum primum fuit creata, et in suum corpus infusa, fuisse (...) ab omni originalis culpae labe praeservatam immunem, esse a Deo revelatam“ (VIII^o Schema (Sardi II, 274)); vgl. hierzu auch de Pamplona, *Elaboración de la definición dogmática*, 195, Laurentin, *The Role of Papal Magisterium*, 311f, Maggiani, *Presentazione*, 7f oder Marocco, *La Bolla „Ineffabilis Deus“ di Pio IX*, 34f.

132 Pius IX., Apost. Schreiben „Ineffabilis Deus“ (Pii IX. Acta I/1, 602).

133 Seifert, Pius IX., 426.

134 Vgl. hierzu auch das Kapitel in der primär bioethisch ausgerichteten Studie Hack, *Der Streit um die Beseelung des Menschen*, 292–298.

135 Zu Dunot de Saint-Maclou, der besonders als „Arzt der Grotte“ für seine Forschungen am französischen Marienerscheinungsort Lourdes bekannt wurde, vgl. den Aufsatz François, Bernard; Sternberg, Esther M.; Fee, Elizabeth: *The Lourdes Medical Cures Revisited*. In: *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences* 69 (2014), S. 135–162 sowie die Studie Brustolon, Andrea: *Georges-Fernand Dunot de Saint-Maclou. Il dottore della grotta di Lourdes. Fondatore del Bureau des Constatations Médicales e confondatore dell’Hospitalité Notre-Dame de Lourdes*. Gorle 2014.

136 Vgl. Dunot de Saint-Maclou, *Étude sur l’animation du fœtus*, 27f; in ähnlicher Weise auch Schütz, *Zeitpunkte*, 572.

137 Vgl. bspw. Merlo, *Introduzione storica alla bioetica*, 14.

pro Beata Virgine valet, tenendum est etiam pro omnibus hominibus¹³⁸; das Privileg Mariens bestehe nämlich in ihrer Begnadung, nicht in einer Aussage zur embryonalen Entwicklung.¹³⁹ Der Arzt und Pastoralmediziner Albert Niedermeyer (1888–1957)¹⁴⁰ dagegen lehnte eine solche Lesart ab, da das Dogma nur von der Beseelung spreche, ohne diese in Bezug zur leiblichen Zeugung zu setzen.¹⁴¹ Auch der Moraltheologe und spätere Bischof Jean-Arthur Chollet (1862–1952)¹⁴² wies diese Interpretation des Dogmas zurück; die Frist der neun Monate sei entweder so zu verstehen, dass Maria als Privileg eine Simultanbeseelung zuteil wurde, oder – hier greift er auf das klassische Argument zurück –, dass die Beseelung am Tag der leiblichen Empfängnis gefeiert werde, weil der genaue Zeitpunkt unklar ist.¹⁴³

Die Frage, ob das Dogma insgesamt der Simultantheorie Aufwind verlieh und zur Verdrängung der Sukzessivlehre beitrug, wurde dagegen unterschiedlich bewertet:¹⁴⁴ Sah John T. Noonan (1926–2017)¹⁴⁵ bereits in der steigenden kirchlichen Protegierung der Unbefleckten Empfängnis ein Zurückdrängen der Lehre von der Sukzessivbeseelung, das im Dogma von 1854 seinen Abschluss erfuhr, mag dies auch nicht intendiert gewesen sein,¹⁴⁶ so schätzt der amerikanische Jesuit und Moraltheologe John Connery (1913–1987)¹⁴⁷ den Einfluss auf die weitere Entwicklung eher gering ein;¹⁴⁸ ähnlich zurück-

138 Antonelli, *Medicina pastoralis*, 154.

139 Vgl. Antonelli, *Medicina pastoralis*, 153–155; in ähnlicher Weise, wenn auch deutlich später, deutete Mitterer das Dogma als ein Indiz für die generelle Tendenz des Lehramtes hin zur Simultanbeseelung (vgl. Mitterer, *Die Beseelung des menschlichen Embryos*, 15f).

140 Vgl. Pfliegler/Übelhör, Albert Niedermeyer, 65f.

141 Vgl. Niedermeyer, *Schwangerschaft, Abortus, Geburt*, 113f. So hält er klar fest: „Jedenfalls ist in der dogmatischen Formulierung der *Immaculata Conceptio* mit keinem Worte die Lehre der *Simultan*-Beseelung dogmatisiert, m. a. W., daß die *anima rationalis* schon ‚ab ovo‘ vorhanden sein müsse.“ (ebd. 114).

142 Vgl. Leduc, Art. Chollet, 154.

143 Vgl. Chollet, Art. Animation, 1306.

144 Dass zu dieser Zeit die Sukzessionstheorie an Bedeutung verlor, zeigt auch die geänderte Beurteilung der Abtreibung: Wurde für die Strafe hierfür lange zwischen dem beseelten und dem unbeseelten Fötus unterschieden – auch wenn die Handlung in beiden Fällen verurteilt wurde –, so verlor diese Differenzierung unter Pius IX., und zwar in der Konstitution „*Apostolicae Sedis moderationi*“ aus dem Jahr 1869, partiell an Bedeutung, bis sie im CIC von 1917 gänzlich wegfiel (vgl. Hack, *Der Streit um die Beseelung des Menschen*, 21–24).

145 Zu Noonan, der primär Jurist war, zugleich aber auch als päpstlicher Berater in bioethischen Fragen wirkte vgl. den Nachruf Roberts, John Noonan, 25.

146 Vgl. Noonan, *An Almost Absolute Value in History*, 36–38.

147 Vgl. Sobiech, *Ethos, Bioethics, and Sexual Ethics*, 86f; vgl. hierzu auch ebd. 87, FN 296 sowie den Nachruf Mullooly, *In Memoriam*, 55.

148 Vgl. Connery, *Abortion*, 211; zu Noonan, der zwar Jurist war, aber auch zu zahlreichen Fragen aus dem moraltheologisch-juristischen Grenzbereich Stellung bezog (vgl. Starr, Kevin: Judge John T. Noonan, Jr.: A Brief Biography. In: *JLR* 11 (1995), S. 151–176).

haltend zeigt sich auch Philippe Caspar (geb. 1953)¹⁴⁹, da das Dogma die Leib-Seele-Differenzierung weitgehend ausspart und den Menschen eher als Einheit ansehe.¹⁵⁰ So ist Hack wohl beizupflichten, wenn er den unmittelbaren Einfluss des Dogmas auf die grundsätzliche Frage nach der Beseelung zurückhaltend beurteilt und der Bulle „eher den Charakter einer flankierenden Unterstützung der Simultantheorie“¹⁵¹ zuspricht.

Wenn Cornoldi und Morgott also betonen, dass das Dogma von der Beseelung spricht und den von Thomas unter *conceptio* verstandenen Augenblick der leiblichen Zeugung gar nicht behandelt, haben sie im ersten Teil recht, doch gehen sie im zweiten Teil unter Berufung auf die von Thomas noch vertretene Sukzessivbeseelung von einer echten zeitlichen Diskrepanz aus.¹⁵² Genau hierzu schweigt das Dogma aber, da es nur die Bewahrung bei der Beseelung lehrt, ohne den Anspruch zu erheben, ob diese mit der Zeugung koinzidiert. Treffender erscheint dagegen Schneiders Lesart, wonach Pius über Alexander hinausgeht, indem er gerade in der Definitionsformel als dem zentralen Teil der Bulle nicht von der Beseelung, also der *conceptio passiva*, sondern von der *conceptio* ganz allgemein spricht, womit offenbleibe, ob mit der Beseelung auch die leibliche Empfängnis einher- oder ihr vorausgehe; ob Pius damit allerdings wirklich die von Schneider gelesene Offenheit intendierte, inklusive der Bewahrung Mariens durch die Bindung des *fomes* durch die Vorsehung, oder ob er nicht vielmehr nur in einem derart verbindlichen Text und noch dazu in einem gänzlich anderen Kontext kein Präjudiz für eine anthropologische Frage schaffen wollte, darf vor dem Hintergrund der von Pius mehrfach unterstrichenen Kontinuität zu Alexander auf der einen Seite, von Schneiders geradezu spitzfindig erscheinenden Differenzierung zwi-

149 Vgl. bspw. Thiel, *Le commencement et la fin de la vie*, 458.

150 Vgl. Caspar, *La problématique III*, 405. In diesem Sinn konstatiert auch Michele Masciarelli eine Veränderung von Alexander zu Pius: „Nella definizione piana la persona di Maria (e non solo la sua ‚anima‘, come era nella *Sollicitudo* di Alessandro VII) è inserita nel contesto delle relazioni personali della Trinità“ (Masciarelli, *Sviluppo sulla dottrina dell’Immacolata Concezione*, 62; in gleicher Weise Alfaro, *La fórmula definitoria*, 262); anders dagegen Hug, *The modern challenge*, 386.

151 Hack, *Der Streit um die Beseelung des Menschen*, 298.

152 Damit teilen Cornoldi und Morgott vollkommen das zu ihrer Zeit übliche Verständnis, wie ein Blick in die dogmatischen Handbücher und Traktate zeigt, die allesamt das Dogma im Sinn der Bulle Alexanders VII. lesen, vgl. bspw. Kurz, *Mariologie*, 89, Palmieri, *De Deo creante et elevante*, 744 (th. 89) oder Lépicier, *Tractatus de Beatissima Virgine Maria*, 89, implizit auch bei Diekamp, *Katholische Dogmatik*³⁻⁵ II, 330f. Auch in jüngerer Vergangenheit unterstrich Söll im „Handbuch der Dogmengeschichte“ den unmittelbaren Anschluss Pius’ IX. an Alexander VII., über dessen Bulle er schrieb: „Die wichtigsten Stichpunkte brauchten später in der Definitionsbulle von 1854 nur noch wiederholt zu werden.“ (Söll, *Mariologie*, 205).

schen einer „Empfängnis ‚in diesem Sinne“¹⁵³ bei Alexander VII. und der Empfängnis ganz allgemein bei Pius IX. sowie einem im Dogma eingefügten „omni“¹⁵⁴ auf der anderen Seite angefragt werden: Denn wenn Pius IX. im Dogma bezüglich der Frage nach der Beseelung neue Akzente hätte setzen wollen, hätte er dies ohne Zweifel dezidiert getan – es gilt aber auch: Hätte er sich das Verständnis von Alexanders Bulle klar zu eigen machen wollen, hätte er auch in der Definitionsformel explizit von der Beseelung gesprochen, anstatt diesen Bezug noch kurz zuvor zu streichen.

4.2.2 Der Begriff der Erbsünde

Den zweiten zentralen Terminus für eine systematische Reflexion stellt der Begriff der Erbsünde dar, geht es doch genau um die Frage, wie sich die Aussagen des Aquinaten, wonach Maria in der Erbsünde empfangen wurde, mit dem Dogma, aber auch mit den Passagen, wo Thomas ihre Freiheit von der Erbsünde lehrt, vereinbaren lassen. Hierfür wird es zunächst darum gehen, wie sich dieser Begriff differenzieren lässt, sodass diese Diskrepanz erklärbar beziehungsweise zu einer nur vermeintlichen Diskrepanz, einem „Widerspruch (...) nur in den Worten, nicht in der Sache“¹⁵⁵ wird. In einem zweiten, ungleich ausführlicheren Schritt wird der Begriff des *debitum peccati* betrachtet, der sich nicht nur in allen vier Ansätzen mit Blick auf Thomas findet, um jene Form der Erbsünde zu bezeichnen, die die Erlösungsbedürftigkeit sichert, sondern zudem auch im Rahmen von del Prados Scotusexegese auftaucht, als dieser dem Franziskaner abgesprochen hatte, ein *debitum* in Maria zu lehren.

4.2.2.1 Die Differenzierung des Erbsündenbegriffs

4.2.2.1.1 Der Erbsündenbegriff bei den vier Protagonisten dieser Arbeit

Um die Diskrepanz zwischen der Lehre des Aquinaten und dem Dogma zu erklären, findet sich bei allen Protagonisten dieser Arbeit eine Differenzierung der Erbsünde, um den Widerspruch als nur begrifflich, nicht aber inhaltlich darzustellen: Morgott und Cornoldi unterscheiden, bedingt durch ihre Abhängigkeit in ähnlicher Terminologie, zwischen der Erbsünde *proprie* und *improprie* beziehungsweise *formaliter* und *virtualiter*, Schneider zwischen Person- und Natursünde und del Prado zwischen der Erbsünde *actu* und als *debitum*.

153 Schneider, Die katholische Wahrheit IX, 237; „in hoc sensu“ (vgl. Alexander VII., Breve „Sollicitudo omnium ecclesiarum“ vom 8. Dezember 1661, § 1 (MBR VI, 152, 114)).

154 Diese Veränderung konstatiert jedoch auch Alfaro, La fórmula definitoria, 265f.

155 Morgott, Mariologie, 82.

Obwohl es auf den ersten Blick so scheint, als hätte jeder der vier Autoren seine eigene, für sich stehende Terminologie, die inhaltlich mit den anderen Begriffspaaren austauschbar ist, zeigt ein zweiter Blick eine gewisse Fraktionsbildung, die nicht weniger als die Bestätigung der eingangs vorgenommenen Typisierung darstellt, indem die Vertreter des ersten Typus jene Form der Erbsünde, die im unbeseelten Fötus vorhanden ist und die Maria zur Sicherung der Erlösungsbedürftigkeit haben musste, als Erbsünde im uneigentlichen Sinn von der Erbsünde im eigentlichen Sinn, die ihren Sitz in der Seele hat und von der Maria bewahrt wurde, abgrenzen.¹⁵⁶ Für Schneider dagegen bildet die Natursünde, also der rein natürliche Mangel der Ungerechtigkeit, das Wesen der Erbsünde. Diese Natursünde musste Maria haben, woraus für gewöhnlich, wenn nicht wie bei ihr die Gnade dazwischentritt, die trennende Personensünde, das „Herrschen der Sünde“, wird, wovon das Dogma spricht.¹⁵⁷

Damit korrespondiert ein analoges Verständnis des Sündenmakels, der mit der jeweils eigentlichen Erbsünde gleichgesetzt wird: Besteht für die Vertreter des ersten Typus der Makel im Mangel der heiligmachenden Gnade, während die uneigentliche Sünde lediglich einen Makel im übertragenen Sinn, nämlich im Fleisch, bildet,¹⁵⁸ so versteht Schneider darunter die Natursünde, also das rein natürliche Fehlen der Ungerechtigkeit, ohne dass damit ein Schuldcharakter verbunden wäre¹⁵⁹ – dieser wiederum wird von Schneider als „Flecken der Erbsünde“¹⁶⁰ bezeichnet.

Betrachtet man dagegen das Verhältnis von Erbsünde und heiligmachender Gnade, zeigt sich, dass alle Autoren diese als Gegenpart zu jener Form der Sünde sehen, von der sie Maria frei erachteten – denn die Gnade sorgte ja für ihr Privileg: Setzen also die Vertreter des ersten Typus den Sündenmakel mit dem Mangel der heiligmachenden Gnade gleich, sodass die Gnade der Erbsünde im eigentlichen Sinn gegenübersteht,¹⁶¹ bildet für Schneider die Personensünde das Gegenstück zur Gnade – der zentrale Beleg hierzu, auf den sich auch die Vertreter des ersten Typus beriefen, findet sich im Sentenzenkommentar: „[G]ratia sanctificans non omnino directe opponitur peccato originali, sed solum prout peccatum originale personam inficit“¹⁶².

Schneider wich dabei mit seiner Rede von der Natursünde als Erbsünde im eigentlichen Sinn durchaus bewusst vom Gros seiner Zeitgenossen ab,

156 Vgl. bspw. Morgott, *Mariologie*, 80–84, Cornoldi, *Sententia*, 21f (III, 15) oder del Prado, *Divus Thomas et Bulla Dogmatica*, Lf.

157 Vgl. bspw. Schneider, *Die katholische Wahrheit VIII*, 343–349 sowie ders., *Die katholische Wahrheit IX*, 241f.

158 Vgl. bspw. del Prado, *Divus Thomas et Bulla Dogmatica*, LI.

159 Vgl. Schneider, *Die katholische Wahrheit VIII*, 191f.

160 Schneider, *Die katholische Wahrheit VIII*, 314.

161 Vgl. bspw. del Prado, *Divus Thomas et Bulla Dogmatica*, XLIX–LII.

162 In III Sent. d. 3, q. 1, a. 1, qc. 1 ad 2 (ed. Moos III, 99, 25).

die die Erbsünde vielmehr wesentlich als Gegenstück zur heiligmachenden Gnade auffassten,¹⁶³ und schloss sich stattdessen dezidiert jener Auffassung an, die sich bei Thomas noch in Gefolgschaft an die Väter findet, wonach die Erbsünde ihrem Wesen nach reine Natursünde ist, also der durch die Abstammung weitergegebene Mangel der Urgerechtigkeit, aus dem erst der schuldhaft-trennende *reatus* folgt, wie er zur Personensünde gehört.¹⁶⁴

4.2.2.1.2 Die Frage nach Wesen und Sitz der Erbsünde bei Thomas von Aquin

An dieser Stelle scheint es hilfreich, einen Blick auf die Darlegungen des Aquinaten zum Wesen der Erbsünde zu werfen.¹⁶⁵ Dieser definiert die Erbsünde, wie Schneider betonte, durchaus als Mangel der Urgerechtigkeit¹⁶⁶ – zumindest *formaliter*, während sie *materialiter* in der Begierlichkeit besteht¹⁶⁷ –, womit die Erbsünde primär Sünde der Natur ist, insofern sie durch die Natur weitergegeben wird, wie sonst die Urgerechtigkeit mitgeteilt worden wäre, und erst sekundär Sünde der Person inklusive des schuldhaften *reatus*.¹⁶⁸

Das ureigene und spezifische Subjekt der Erbsünde ist dabei die Seele – da nämlich nur der Mensch sündigen kann, muss die Sünde an der Stelle sitzen, die für den Menschen konstitutiv ist; in der unbeseelten Leibesfrucht dagegen findet sich die Sünde lediglich *instrumentaliter* oder *virtualiter*, insofern sich die Seele daran ansteckt, wenn sie in den Fötus eingegossen wird.¹⁶⁹ Mit anderen Worten: Die Befleckung der Seele rührt von der Befleckung des Fleisches her; da die Seele aber die Entstehung des Menschen abschließt, findet in ihr auch die Erbsünde ihren eigentlichen Sitz.¹⁷⁰ Die Seele ist also das eigentliche Subjekt der Erbsünde – jedoch nicht für sich, sondern als Teil der menschlichen Natur; die Weitergabe der Erbsünde erfolgt dagegen durch den Leib und

163 Vgl. Köster, Urstand, Fall und Erbsünde/Reformation bis Gegenwart, 209 sowie Gross, Erbsündendogma/Reformation, 242.

164 Vgl. Schneider, Die katholische Wahrheit VIII, 666f; vgl. hierzu auch ders., Die katholische Wahrheit IX, 241f.

165 Vgl. hierzu auch Gross, Erbsündendogma/Scholastik, 229–264.

166 Vgl. S.Th. I-II, q. 81, a. 5 ad 2 (ed. Leon. VII, 92); vgl. hierzu auch De Malo q. 4, a. 1 arg. 11 (ed. Leon. XXIII, 104).

167 Vgl. S.Th. I-II, q. 82, a. 3 co. (ed. Leon. VII, 97); in gleicher Weise De Malo q. 4, a. 2 co. (ed. Leon. XXIII, 110f).

168 Vgl. In II Sent. d. 20, q. 2, a. 3 ad 1 (ed. Mandonnet II, 517); in gleicher Weise In II Sent. d. 32, q. 1, a. 2 co. (ed. Mandonnet II, 828) sowie In II Sent. d. 41, q. 2, a. 1 ad 6 (ed. Mandonnet II, 1042).

169 Vgl. S.Th. I-II, q. 83, a. 1 co. (ed. Leon. VII, 100); vgl. hierzu auch De Malo q. 4, a. 3 co. (ed. Leon. XXIII, 114f).

170 Vgl. S.Th. I-II, q. 81, a. 1 ad 4 (ed. Leon. VII 88) sowie De Malo q. 4, a. 4 s.c. 4 (ed. Leon. XXIII, 116).

steht nur insofern in Bezug zur Seele, als deren Eingießung den Abschluss seiner Entwicklung bildet,¹⁷¹ weshalb Thomas festhält, dass die Erbsünde, mag sie ihren eigentlichen Sitz in der Seele haben, auch dann weitergegeben wird, wenn die Seele nicht weitergegeben würde, wie auch die menschliche Natur weitergegeben wird, wenn die Weitergabe der Seele unterbliebe.¹⁷²

4.2.2.1.3 Konsequenzen für die Differenzierungen der vier Protagonisten

Wenn die Vertreter des ersten Typus also zur Überwindung der Diskrepanz zwischen Thomas und dem Dogma zwischen einer Erbsünde *virtualiter* und *formaliter* oder einer Erbsünde als bloßes *debitum* und *actu* differenzieren, Schneider als Vertreter des zweiten Typus aber zwischen einer Natur- und einer Personensünde unterscheidet, bedeutet dies keineswegs, dass die Begriffspaare jeweils denselben Sachverhalt bezeichnen und somit konvertibel wären; zwar gibt es Überschneidungen, zugleich aber auch echte Unterschiede, etwa dass nach beiden Typen die Erbsünde im eigentlichen Sinn mit dem Sündenmakel ineinsfällt, nach dem ersten Typus aber – explizit bei del Prado – dieser Makel mit dem Fehlen der Gnade identifiziert wird, während er nach Schneider im rein natürlichen Mangel der Ungerechtigkeit, den er mit dem *fomes* identifiziert,¹⁷³ besteht, keineswegs aber im Fehlen der heiligmachenden Gnade, der erst in der Personensünde vorlag.

Der Grund hierfür ist, dass die Differenzierung in den beiden Typen jeweils nach unterschiedlichen Vergleichspunkten erfolgt: Für den ersten Typus steht der Sitz der Erbsünde im Zentrum, wodurch der Augenblick der Beseelung zum Angelpunkt wird: Die *virtualiter* aufgefasste Erbsünde beziehungsweise die Erbsünde als *debitum peccati* liegt demnach *ante animationem* vor, wobei hier keine Heiligung stattfinden durfte, da sonst die Erlösungsbedürftigkeit nicht gewährleistet gewesen wäre; ab der Beseelung liegt dagegen die *formaliter* oder *actualiter* aufgefasste Erbsünde vor, wenn die Konstitution der Person abgeschlossen ist und durch die nun vorliegende Seele grundsätzlich auch die Gnade aufgenommen werden kann. Da die Seele aber durch den Kontakt mit dem sündhaften Fleisch der Gnade unwürdig ist, unterbleibt, außer bei Maria, die Eingießung der Gnade – und in diesem Mangel der Gnade besteht der Makel der Erbsünde beziehungsweise die Erbsünde im eigentlichen Sinn.

Für Schneider dagegen liegt das entscheidende Kriterium nicht in der Frage nach dem Vorliegen der Seele, auch wenn seine Rede von der Personensünde dies nahelegt. Tatsächlich geht es ihm bei der Unterscheidung von

171 Vgl. De Malo q. 4, a. 3 ad 2 (ed. Leon. XXIII, 115).

172 Vgl. De Malo q. 4, a. 1 ad 2 (ed. Leon. XXIII, 106).

173 Vgl. Schneider, Die katholische Wahrheit IX, 246.

Person- und Natursünde nicht darum, die Person als beseeltes Wesen vom unbeseelten Fötus abzugrenzen, da die Seele als Zielpunkt der Entwicklung auch zur Natur des Menschen gehört. Der zentrale Unterschied liegt vielmehr in der Differenzierung zwischen der natürlichen und der übernatürlichen Ebene: Während die Natursünde im Mangel der Urgerechtigkeit besteht, die in Adam zwar übernatürlichen Ursprungs war, ihrem Wesen nach aber vollkommen natürlich ist, geht es bei der Personensünde, insofern mit ihr der trennende *reatus* einhergeht, um die übernatürliche Ebene, also um den Gegensatz zur Gnade, was sich nirgends so explizit ausgesprochen findet wie in der zitierten Stelle, wo Thomas die heiligmachende Gnade der Erbsünde nicht generell entgegenstellt, da sie ja primär natürlich ist, sondern nur insofern die Person davon betroffen ist.¹⁷⁴

Dies schließt zwar nicht aus, dass sich die in den beiden Typen vorgenommenen Differenzierungen überschneiden, indem etwa die Eingießung der Seele auch für Schneiders Unterscheidung von Bedeutung ist, da erst ab diesem Zeitpunkt die übernatürliche Dimension ermöglicht wird, doch ergeben sich handfeste Unterschiede, die eine Parallelisierung der Begriffspaare verbieten, insofern etwa die Natursünde in Schneiders Ansatz nicht nur auf einer Ebene mit der im Verständnis des ersten Typus *virtualiter*, sondern auch der *formaliter* aufgefassten Erbsünde liegt, da sie mit Letzterer die Gemeinsamkeit teilt, die Erbsünde im eigentlichen Sinn zu sein.

Der Hintergrund von Schneiders Unterscheidung in dezidiert Abgrenzung zu der im ersten Typus vorgenommenen Differenzierung liegt in seinem bereits erörterten Verständnis von *conceptio* begründet: Während die Vertreter des ersten Typus in klassisch-thomistischer Tradition nicht nur für Thomas, sondern auch für das Dogma von einer Sukzessivbeseelung und damit einer echten Zeitspanne zwischen Zeugung und Beseelung ausgehen, stellt Schneider dies in Frage, da das Dogma offenlasse, ob mit der Beseelung die leibliche Empfängnis einherging oder nicht. Genau diese Frage bleibe durch den von ihm herangezogenen Terminus der Natursünde aber offen, da auch hier unklar ist, zu welchem Zeitpunkt die Vernunftseele dazukommt, insofern die Natur zwar ihren Abschluss in der Beseelung findet, aber auch davor schon eine menschliche Natur ist. Genau vor diesem Hintergrund hatte Schneider in seiner Auseinandersetzung mit Többe den Ansatz von Cornoldi und Morgott abgelehnt, da die zeitliche Differenzierung des *conceptio*-Begriffs seinem Verständnis des Dogmas nicht gerecht werde.¹⁷⁵

Während im Falle einer Simultanbeseelung Maria im Schneiderschen Verständnis die Gnade im ersten Augenblick erhielt, blieb bei einer Sukzessivbe-

174 Vgl. In III Sent. d. 3, q. 1, a. 1, qc. 1 ad 2 (ed. Moos III, 99, 25).

175 Vgl. Schneider, Erwiderung auf Többe, 60.

seelung, wie sie von den Vertretern des ersten Typus angenommen, aber auch von Schneider präferiert wurde, die Natursünde einige Zeit in Maria ohne die Gnade. Genau in diesem Fall aber zeigt sich erneut der essentielle Unterschied zwischen den beiden Typen: Während nämlich nach den Vertretern des ersten Typus in dieser Zeit die *impropr*ie aufgefasste Erbsünde ungehindert in Maria lag, geht Schneider auch für diese Zeitspanne von einem Schutz für Maria „ex divina providentia“¹⁷⁶ aus, womit Thomas weitergehe als „alle sogenannten Verteidiger der unbefleckten Empfängnis“¹⁷⁷. Damit unterstand Maria nach Schneider niemals der von ihm als Erbsünde im eigentlichen Sinn bezeichneten Natursünde, da diese bereits *ante animationem* niedergehalten wurde. Zwar nehmen die Vertreter des ersten Typus einen solchen Schutz nicht an, da diese in der im Fleisch liegenden Sünde aber auch nicht die Erbsünde im eigentlichen Sinn sehen, sondern dezidiert nur das *debitum* zur Sünde, das selbst Erbsünde lediglich im uneigentlichen Sinn ist, ergibt sich kein echtes Problem.

4.2.2.2 Der Begriff des *debitum peccati*

4.2.2.2.1 Das *debitum peccati* – eine theologiegeschichtliche Spurensuche

Ebendieser Begriff des *debitum peccati*, der sich bei allen vier Autoren dieser Arbeit findet, um jene Form der Erbsünde zu bezeichnen, die Maria haben musste, um der Erlösung zu bedürfen, wird im Folgenden näher betrachtet: So identifizieren im ersten Typus Cornoldi und Morgott das *debitum* mit der *virtualiter* vorhandenen Erbsünde¹⁷⁸ und auch del Prado stellt es als zur Erlösung ausreichend der *actu* vorliegenden Erbsünde gegenüber;¹⁷⁹ ebenso identifiziert Schneider das *debitum* mit der Natursünde, insofern damit die Schuldigkeit einhergeht, zur Personensünde zu werden, auch wenn es in Maria von Beginn an unschädlich war.¹⁸⁰ Daneben taucht der Begriff auch ein weiteres Mal bei del Prado auf, wenn dieser Scotus abspricht, ein *debitum* in Maria zu lehren. Aufgrund dieser breiten Verwendung scheint es unabdingbar, den Begriff näher in den Blick zu nehmen.¹⁸¹ Dabei gilt es, anders als es die Zentrali-

176 S.Th. III, q. 27, a. 4 ad 1 (ed. Leon. XI, 296).

177 Schneider, Die katholische Wahrheit IX, 244.

178 Vgl. bspw. Cornoldi, Sententia, 30–32 (V, 26) bzw. Morgott, Mariologie, 85f.

179 Vgl. bspw. del Prado, Divus Thomas et Bulla Dogmatica, LIH–LV.

180 Vgl. bspw. Schneider, Erwiderung auf Többe, 56 sowie ders., Die katholische Wahrheit IX, 247.

181 Wie komplex und umstritten der Begriff ist, zeigt auch die Tatsache, dass unter den 18 Bänden zur mariologischen Tagung, die in Rom zum 100. Jubiläum des Dogmas stattfand, ein eigener Band sich nur der Frage nach dem *debitum* widmet, nämlich: Virgo Immaculata. Acta congressus mariologici-mariani Romae anno MCMLIV celebrati. Vol. XI. De debito contrahendi peccatum originale in B. V. Maria. Rom 1957.

tät innerhalb der vier Ansätze erwarten ließe, zunächst zu konstatieren, dass sich der Begriff, zumindest in der hier verwendeten Bedeutung, bei Thomas gar nicht findet.¹⁸² Weniger eindeutig, vielmehr geradezu ambivalent, gestaltet sich dagegen der Befund bei Scotus: Zwar kennt auch er den Terminus nicht, doch finden sich bei ihm sowohl Stellen, die ein *debitum* der Sache nach nahelegen – so die Aussage, Maria hätte wegen ihrer Abstammung die Sünde gehabt, wenn nicht die Gnade dazwischen getreten wäre¹⁸³ –, als auch Passagen, die das *debitum* auszuschließen scheinen, wenn Scotus etwa davon spricht, dass durch die Mittlerschaft Christi nicht nur verhindert wurde, dass Maria sich die Sünde zuzog, sondern auch dass sie sich die Sünde zuziehen musste – „ne esset aliquando ab ipsa contrahendum et ne ipsa contraheret“¹⁸⁴ –, was gemeinhin aber als Umschreibung des *debitum* gilt.¹⁸⁵

Erschwerend kommen für ebendiese Stelle die für Scotus bekannten textkritischen Probleme hinzu: Zwar legt der Schlusssatz nahe, dass die Gnade nicht nur das tatsächliche Zuziehen der Sünde (*contraheret*)¹⁸⁶, sondern auch die bloße Notwendigkeit dazu (*contrahendum*), also das *debitum peccati*, beseitigte. Doch bringt genau dieser Teil, der gegen ein *debitum* zu sprechen scheint, – wie bereits bei den Rezensionen zu del Prado angedeutet – textkritische Probleme mit sich, indem in einigen Handschriften im Unterschied zur oben zitierten kritischen Ausgabe die einschlägige Phrase fehlt, weshalb sich etwa die Herausgeber der Quaracchi-Ausgabe von 1904 gegen diese Lesart entschieden, sodass der Passus dort lediglich „ne ipsa contraheret“¹⁸⁷ lautet. Konnten sich also Vertreter eines *debitum* bei Scotus

182 So führt etwa Schütz in seinem Thomas-Lexikon den Begriff des *debitum* zwar auf, wenn auch nur unter dem Lemma „debitus, a, um“; unter den dort vom Verfasser aufgezählten 36 Spielarten, mit denen Thomas eine Schuldigkeit („ex debito“) zum Ausdruck bringt, findet sich das *debitum peccati* aber nicht (vgl. Schütz, Thomas-Lexikon, 201–203). Die Vielschichtigkeit des Begriffs zeigt sich etwa auch daran, dass die Arbeit Huppertz, Norbert: Die *debitum*-Problematik bei Thomas von Aquin. Unveröffentlichte Dissertation an der Universität Freiburg i. Br. 1968, die sich, wie der Titel zeigt, zwar mit dem *debitum* bei Thomas beschäftigt, jedoch in einer gänzlich anderen Bedeutung. Als *debitum peccati* taucht der Begriff bei Thomas zwar viermal auf (nämlich In IV Sent. d. 15, q. 1, a. 2 co. (ed. Moos IV, 649, 56), S.Th. III, q. 14, a. 3 co. (ed. Leon. XI, 182) und Super Mt. c. 18, lect. 3 (ed. Marietti, 235, 1536) sowie, allerdings innerhalb eines Beda-Zitates, in Cat. in Lc. c. 7, lect. 6 (ed. Marietti, 105)), dabei aber jeweils nicht im Sinn einer Gegenüberstellung zu einer anderen Form der Erbsünde.

183 Vgl. Duns Scotus, Ord. III, d. 3, q. 1 II B (ed. Vat. IX, 185, 42).

184 Duns Scotus, Ord. III, d. 3, q. 1 II B (ed. Vat. IX, 185, 42).

185 Vgl. Balić, De debito peccati originalis, 73–79; ebenso Hug, The modern challenge, 403.

186 Der Konjunktiv ist, wie aus dem vorausgehenden Zitat erhellt, der Konstruktion geschuldet, drückt hier also keineswegs eine bloße Möglichkeit aus.

187 Duns Scotus, Ord. III d. 3, q. 1 co. (ed. Quaracchi, 19); andere Ausgaben bieten dagegen auch die eingangs zitierte Variante der kritischen Ausgabe, so Duns Scotus, Ord. III d. 3, q. 1 (ed. Vivès XIV, 171, 14) und ders., Ord. III d. 3, q. 1 co. III (ed. Balić, 16). Hierzu

auf diese Ausgabe berufen, sahen andere hierin unter Verweis auf die zuerst zitierte Variante einen Beleg gegen ein *debitum* in Maria und somit für die von Scotus geforderte höchste Form der Erlösung, die Christus seiner Mutter gewähren musste.¹⁸⁸

Die Frage, ob sich die Lehre vom *debitum* in Maria bei Scotus zumindest der Sache nach findet, wurde so zum Gegenstand zahlreicher Debatten – diese Heterogenität in der scotistischen Tradition zeigte sich bereits bei der Betrachtung der Rezensenten del Prados aus der franziskanischen Schule –, wobei sich, wie Balić mit Blick auf den Textbefund einräumt, sowohl Gegner als auch Befürworter nicht ohne Recht auf ihn berufen konnten.¹⁸⁹ Wie sehr diese Frage mit der scotistischen Tradition verwoben ist, zeigt sich umgekehrt auch daran, dass keine Position zum *debitum* umhinkam, sich in irgendeiner Weise auf Scotus zu beziehen, wie Hug unterstreicht.¹⁹⁰

Die Lehre vom *debitum peccati* ist also, so lässt sich zusammenfassen, nicht thomanisch und auch nur bedingt scotisch, sondern eigentlich scotistisch.¹⁹¹ Diese Diskrepanz lässt sich auch inhaltlich nachvollziehen: Hielten die Thomisten in Gefolgschaft an ihren Lehrer daran fest, dass Maria in der Erbsünde empfangen und zu einem unklaren Zeitpunkt *post animationem* gereinigt wurde, galt es in der scotistischen Schule die Frage zu klären, wie sich die von Scotus gelehrt Bewahrung Mariens vor der Erbsünde mit ihrer Erlösungsbedürftigkeit näherhin vereinbaren ließ, wofür in dieser Schule erste Differenzierungen der Sünde vorgenommen wurden.¹⁹² So unterschied etwa Petrus Aureoli bezüglich der Erbsünde zwischen einem *contrahere de facto* und *contrahere de iure*: Während letzteres allen Menschen notwendig zukomme, könne der Mensch vor ersterem bewahrt werden.¹⁹³ Auch wenn

sowie zu einer anderen in diesem Kontext angeführten Stelle vgl. Balić, *De debito peccati originalis*, 26–30; zu den textkritischen Problemen, gerade auch mit Blick auf die komplexe Frage der „Reportationes“ vgl. ebd. 49–72.

188 Vgl. Duns Scotus, Ord. III, d. 3, q. 1 I A 2a (ed. Vat. IX 174f, 17).

189 Vgl. Balić, Praefatio XI, IXf sowie Carol, *A History*, 14f; einen exemplarischen Einblick in verschiedene Auslegungen innerhalb der scotistischen Schule bietet Balić, *De debito peccati originalis*, 24–49; vgl. hierzu auch Hug, *The modern challenge*, 393–413, der sich jedoch an Balić orientiert.

190 Vgl. Hug, *The modern challenge*, 394.

191 Analog zum Begriffspaar thomanisch/thomasisch und thomistisch wird unter scotisch eine Lehre verstanden, die sich bei Scotus direkt findet, während mit scotistisch eine Lehre gemeint ist, die der Schultradition des Scotus entstammt.

192 In diesem Sinn schreibt Balić: „*Historia quaestionis de debito peccati originalis in B. Virgine intime coniuncta est cum nomine Doctoris Subtilis.*“ (Balić, *De debito peccati originalis*, 24). So erklärt sich auch, weshalb die meisten Arbeiten zu dieser Frage aus franziskanischer Feder stammen, so neben dem eben zitierten Werk von Balić auch Carol, Juniper B.: *A History fo the Controversy over the „debitum peccati“* (FIPTh 9). New York 1978.

193 Vgl. *Tractatus Petri Aureoli c. 2* (ed. Quaracchi, 47f).

der Begriff des *debitum peccati* zu dieser Zeit noch nicht auftaucht, ist er der Sache nach also durchaus präsent.¹⁹⁴

Auch dem Begriff nach findet sich die Frage, von einer Nennung bei einem anonymen Autor Ende des 13. Jahrhunderts abgesehen,¹⁹⁵ erst im 16. Jahrhundert, erstmals vermutlich bei Cajetan,¹⁹⁶ der, als Thomist und Makulist kritisch und abgrenzend, zugesteht, dass Maria, sollte sie durch die Bewahrung des Fleisches von der Sünde in jeder Hinsicht frei gewesen sein, von der Erlösungsordnung ausgenommen wäre; wäre sie dagegen nur vom Makel der Sünde, nicht aber von einem *debitum* zur Sünde frei gewesen – als Vertreter dieser Meinung nennt er Scotus –, wäre ihre Erlösungsbedürftigkeit sichergestellt. Während die erste Sichtweise fraglos häretisch ist, steht die zweite, so Cajetan, nicht im Widerspruch zur Schrift und dem kirchlichen Lehramt.¹⁹⁷ Im Gegensatz dazu lehrte sein Zeitgenosse Ambrosius Catharinus bereits in seiner Schrift „De casu hominis et peccato originali“ in Anschluss an die scotistische Tradition¹⁹⁸, dass Maria als Tochter Adams die Sünde zwar *de iure* haben musste, sie aber nicht *de facto* hatte – die Terminologie erinnert an Aureoli –, da hierfür die Abstammung allein nicht genügte, sondern vielmehr der Einschluss in einen Vertrag (*pactum*) mit Adam nötig sei, was bei Maria jedoch nicht der Fall war.¹⁹⁹ In seiner späteren Disputation verschärfte er seine Haltung, indem er Maria jegliches *debitum* zur Sünde absprach.²⁰⁰ Dieser Unterschied zu Cajetan lässt sich einfach begründen: Während dieser das *debitum* mit der Befleckung des Fleisches begründet,²⁰¹ fußt es für Catharinus in

194 Vgl. hierzu auch Hug, *The modern challenge*, 387; vgl. auch die Auflistung von Vorläufern bei Carol, *A History*, 11–26. Zur freilich nur impliziten Debatte über diese Frage auf dem Basler Konzil vgl. Ameri, Hyacinthus: *De debito peccati originalis in B. V. Mariae deque eiusdem redemptione apud theologos Concilii Basileensis*. In: *VirgIm XI*. Rom 1957, S. 189–195.

195 Carol nennt einen anonymen florentinischen Autor Ende des 13. Jahrhunderts als ersten Gewährsmann für den Begriff des *debitum peccati* in diesem Sinn (vgl. Carol, *A History*, 13).

196 So etwa le Bachelet, *Art. Immaculée Conception*, 1156; del Sagrado Corazón sieht darin keine allzu große Originalität: Cajetan wende lediglich ein aus anderen Stellen, etwa der Frage nach der Allgemeinheit des Todes (vgl. bspw. In II Sent. d. 31, q. 1, a. 2 ad 2 (ed. Mandonnet II, 809f)), implizit bekanntes Prinzip auf die Frage der Unbefleckten Empfängnis an (vgl. del Sagrado Corazón, *Los Salmanticenses y la Inmaculada*, 270, FN 18).

197 Vgl. Cajetan, *Commentarium in S.Th. I-II*, q. 81, a. 3, n. 1 (ed. Leon. VII, 91) sowie ders., *De Conceptione Beatae Virginis c. 2f* (Opuscula omnia, 138f); vgl. hierzu auch Horst, *Dogma und Theologie*, 91–93.

198 So nennt Scaramuzzi die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis als einen von drei Punkten, in denen der Dominikaner und eklektische Thomist Catharinus der Schule des Scotus folgt (vgl. Scaramuzzi, *Le idee scotiste I*, 304–319).

199 Vgl. *Ambr. Cath., Pecc. orig.* (ed. Lyon, 193).

200 Vgl. etwa *Ambr. Cath., Disp. pro ver. Immac. Conc. I* (ed. Rom, 14).

201 So schrieb Thomas etwa: „Anima enim inficitur peccato originali propter infectionem carnis cui unitur.“ (*De Malo* q. 4, a. 7 arg. 1 (ed. Leon. XXIII, 123)); zu dieser klassisch-

dem „Vertrag“, von dem er Maria ausgenommen sah – damit unterstand sie aber nicht Adam und war somit frei von jedem *debitum*.²⁰²

Diese beiden Positionen, also das Zugeständnis eines echten, vollwertigen *debitum*, des so genannten *debitum proximum*, auf der einen Seite, eines lediglich, ja bestenfalls gedachten, so genannten *debitum remotum* auf der anderen Seite, bilden die Extrempositionen des folgenden Streites, wobei innerhalb dieses Spektrums zahlreiche Schattierungen und auch verschiedene weitere Differenzierungen vorgenommen wurden.²⁰³ Als Hochzeit des Streites gilt die auf Cajetan und Catharinus folgende Zeit, also das 16. und 17. Jahrhundert; in den Jahren 1615 und 1616 fanden in Spanien²⁰⁴ die ersten Disputationen zu dieser Frage statt,²⁰⁵ daneben fällt in diese Zeit die erste, ebenfalls in Spanien veröffentlichte Abhandlung, die sich dezidiert mit der Frage des *debitum peccati* beschäftigt, nämlich das Werk des Karmeliten Johannes Baptist de Lezana (1586–1659)²⁰⁶, der ebenso wie der Autor der ungleich bekannteren Schrift hierzu, der Jesuit Ferdinand de Salazar (1576–1646)²⁰⁷ – für Hauke „der größte spanische Mariologe seines Jahrhunderts“²⁰⁸ –, Maria das *debitum* absprach, indem er wie Catharinus die Weitergabe der Sünde nicht im befleckten Fleisch, sondern in einer Art Vertrag mit Adam sah, von dem Maria

scholastischen Theorie vgl. auch Børresen, *Anthropologie médiévale*, 42.

202 Vgl. Carol, *A History*, 26–29.

203 Vgl. etwa die Aufzählung bei Carol, *A History*, 7f inklusive der weiterführenden Auflistung früherer Differenzierungen und Abgrenzungen in FN 11.

204 Zu Spanien vgl. die ausführliche Abhandlung von del Sagrado Corazón, Enrique: *Los Salmanticenses y la Inmaculada: Su tesis sobre la redención y el débito de la Virgen*. In: *Salm. 2* (1955), S. 265–298.

205 Erwähnt sei die 1658 veröffentlichte Disputation aus dem „Cursus Theologicus Salmanticensis“ des Karmeliten Dominicus a S. Theresa († 1660) – Carol nennt sie „the most accomplished and exhaustive treatment of our subject up to that time“ (Carol, *A History*, 102) –, nach der Maria ein *debitum* hatte, da sie andernfalls nicht der Erlösungsordnung unterstanden hätte. Trotz einer der Veröffentlichung vorausgehenden kritischen Prüfung forderte die Inquisition im Jahr 1681 die Streichung der Disputation aus dem „Cursus“, da sie einen Widerspruch zum päpstlichen Lehramt sah (vgl. Carol, *A History*, 102–105 sowie Horst, *Diskussion*, 83–95; in ausführlicher Weise vgl. del Sagrado Corazón, Enrique: *Los Salmanticenses y la Inmaculada: Su tesis sobre la redención y el débito de la Virgen*. In: *Salm. 2* (1955), S. 265–298).

206 Vgl. Mesters, *Art. Lezana*, 1002; es handelt sich um den *Liber apologeticus pro Immaculata Deiparae Virginis Mariae Conceptione. Vbi non modò caruisse peccato originali, sed neque in Adamo peccasse, nec debitum proximum originalis habuisse defenditur. Ad Illustrissimum Noui Orbis Patriarcham. Authore P. Fr. Ioanne Baptista de Lezana Ordinis Carmelitarum, & sacrae Theologiae apud Complutenses Lectore*. Madrid 1616.

207 Vgl. Hauke, *Die Lehre von der „Miterlöserin“*, 39; es handelt sich um das Werk Ferdinandi Quirini de Salazar Conchensis è Societate IESV in Complutensi Collegio sacrarum literarum Interpretis. *Pro Immaculata Deiparae Virginis Conceptione defensio. Ad Philip-pum III. Hispaniarum, et Indiarum Catholicum Regem*. Alcalá 1618; vgl. hierzu auch Her-rán/Rovira, *Die Immaculata in der spanischen Barockzeit*, 107f.

208 Hauke, *Die Lehre von der „Miterlöserin“*, 39.

ausgenommen war. Dass auch der Jesuitenorden sich an der Debatte beteiligte, überrascht nicht; doch so sehr in der Gesellschaft Jesu grundsätzlich Eintracht in der immaculistischen Haltung bestand, so sehr gingen die Meinungen über das *debitum* auseinander.²⁰⁹ Im 18. Jahrhundert schließlich verlor die Frage nach dieser Hochphase mit dem generellen Rückgang der scholastischen Theologie an Bedeutung.²¹⁰

Auch wenn die Frage in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts wieder aufkam, und zwar vornehmlich in den an Pius IX. gerichteten Schreiben bezüglich einer möglichen Dogmatisierung,²¹¹ verzichtete der Papst in „*Ineffabilis Deus*“ auf den Begriff des *debitum peccati*²¹² – ob sich die Lehre jedoch implizit in der Bulle findet, wurde unterschiedlich bewertet: So bejaht eine Minderheit diese Frage,²¹³ etwa der bekannte Mariologe Gabriele Roschini (1900–1977)²¹⁴, der im Dogma eindeutig die Unterscheidung zwischen der Erbsünde selbst und dem bloßen *debitum* zur Sünde zu finden meint, was er aus der besonderen Form der Erlösung Mariens schließt: Während nämlich alle Menschen von der zugezogenen Sünde befreit wurden, wurde sie davor bewahrt – sie hatte nicht die Sünde, hätte sie aber haben müssen.²¹⁵ Hiergegen hält Scheeben fest, es sei keineswegs das Ansinnen des Papstes gewesen, durch die Definition die Lehre vom *debitum* in Maria festzuschreiben:

„Die das *debitum proximum* vertretende Ansicht (...) ist keineswegs (...) durch die Definition sanktioniert; jedenfalls fehlte jede dahin zielende Intention des Papstes, wie auf Anfrage ausdrücklich erklärt worden ist.“²¹⁶

So sieht auch Carol das Dogma im klaren Gegensatz zu jeder Lehre vom *debitum* und hält fest, „that *Ineffabilis Deus* not only does not ‚sanction‘ the *debitum* theory, as some have claimed, but it offers no meager support to the

209 Exemplarisch für Suárez, der ein *debitum* in Maria, und zwar dezidiert in ihrer Person, vertrat vgl. bspw. Suárez, Comm. in III, q, 27, a. 2, disp. 3, sect. 2 (ed. Paris XIX, 28–31) sowie ders., Comm. in III, q, 27, a. 2, disp. 3, sect. 4 (ed. Paris XIX, 32–34); vgl. hierzu auch Bover, Posición de Suárez, 275–284.

210 Vgl. Carol, A History, 29–160, der die Epochen auch unter Berücksichtigung der verschiedenen Ordensgemeinschaften ausführlich nachgezeichnet hat; vgl. hierzu auch Balić, De debito peccati originalis, 2–20.

211 Vgl. Carol, A History, 161–171.

212 In diesem Sinn zählt Seifert die Frage nach dem *debitum* zu den in der Bulle offengebliebenen Fragen (vgl. Seifert, Pius IX., 448–451).

213 Carol spricht von „a few modern writers“ (Carol, A History, 171).

214 Vgl. O’Carroll, Art. Roschini, 547; eine ausführliche Bibliographie bietet Besutti, Giuseppe M.: Bibliografia di P. Gabriele M. Roschini, O.S.M. In: Mar. 41 (1979), S. 1–63.

215 So etwa Roschini, Il problema, 352f.

216 Scheeben, Erlösungslehre II, 394f (MJS GS VI/2, 1678). Über die Quellen einer solchen Anfrage an den Papst äußert sich Scheeben nicht. Auch Feckes geht darauf nicht ein (vgl. Feckes, Carolus: Quid Scheeben de B. V. Mariae debito contrahendi maculam senserit. In: VirgIm XI. Rom 1957, S. 333–342).

exemptionist cause.²¹⁷ Dies bestätigt auch die Rezeption, kann doch festgehalten werden, dass sich infolge des Dogmas die Stimmen, die ein *debitum* in Maria ablehnten, deutlich mehrten, während die Vertreter eines wie auch immer gearteten *debitum* in die Unterzahl gerieten.²¹⁸

4.2.2.2.2 Systematische Überlegungen zum *debitum peccati*

Nach diesem knappen Blick auf die historische Entwicklung zum Begriff des *debitum peccati* sollen die Ergebnisse im Folgenden systematisiert und gebündelt werden.

4.2.2.2.2.1 Zur Herkunft des Begriffs *debitum peccati*

Die Wurzel der Rede vom *debitum peccati* liegt also in der scotistisch-immakulistischen Tradition und gründet im Versuch, die Erlösungsbedürftigkeit Mariens mit ihrer völligen Freiheit von der Erbünde in Einklang zu bringen. So wird klar, weshalb der Begriff sich primär in der franziskanischen und der jesuitischen Tradition findet, in der dominikanischen dagegen, wenn nicht abgrenzend wie bei Cajetan, nur bei expliziten Immakulisten wie Ambrosius Catharinus.

Ebenso zeigte sich das breite Spektrum des Begriffs, insofern er – um die verbreitetste Unterscheidung heranzuziehen – als *debitum proximum* eine echte Verbindung Mariens zu Adam und zu seiner Sünde bezeichnet, als *debitum remotum* dagegen eine bestenfalls gedachte Beziehung zum Stammvater ausdrückt. Aufgrund der Tatsache, dass sich zum einen innerhalb dieser Bandbreite zahlreiche Schattierungen fanden, dass zum anderen aber auch ein und dieselben Begriffe unterschiedlich verstanden wurden, lehnte kein geringerer als Balić – selbst freilich als scotistischer Franziskaner nicht ganz unparteiisch²¹⁹ – die Rede vom *debitum* in Maria nicht nur als verwirrend und missverständlich, sondern auch als unbrauchbar ab.²²⁰

217 Carol, A History, 181.

218 So Carol, der zunächst für die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts (vgl. Carol, A History, 182–186) und dann für das 20. Jahrhundert, etwa bis Mitte der 70er Jahre eine eingehende Kategorisierung von Autoren vornimmt (ebd. 191–225) – dass die Liste also bis in die Abfassungszeit des Werkes geht und somit der Autor selbst auch darin auftaucht, gibt der Aufzählung jedoch eine leicht subjektive Note (ebd. 199).

219 So zählt ihn auch Carol unter die Gegner des *debitum peccati* (vgl. Carol, A History, 199).

220 „[D]isserendi ratio de ‚debito‘ peccati originalis a B. Virgine ‚in propria persona‘ contracto (...) mihi obscura, ambigua, inani verborum sonitu tinniens videtur, ideoque ad dogma Immaculatae Conceptionis illustrandum haud idonea apparet.“ (Balić, De debito peccati originalis, VI).

Ging es nämlich ursprünglich bei der Frage nach dem *debitum peccati* darum, die Erlösungsbedürftigkeit Mariens gewährleistet zu wissen, so war dieses Anliegen hinfällig, hatte sich doch etwa bei Catharinus gezeigt, dass trotz einer Reduzierung des *debitum* bis zu seiner praktischen Leugnung Maria der Erlösungsordnung unterstellt war, indem nicht nur die Bewahrung von der Sünde, sondern auch vom *debitum* als Erlösung angesehen wurde – so hält Carol fest: „Again, to say that Mary was immune from all debt of sin does not imply that she was not redeemed.“²²¹

Balić blieb jedoch nicht bei seiner Ablehnung einer Rede vom *debitum* stehen, sondern brachte selbst auch eine Alternativformulierung in die Debatte, die trotz ihrer mehrere Jahrhunderte umfassenden Dauer und der Vielzahl an Distinktionen zu keiner Einigung geführt hatte, ein, indem er für den intendierten Sachverhalt schlichtweg Duns Scotus' konjunktivische Worte vorschlug, wonach Maria sich die Sünde zugezogen hätte, wäre sie nicht davor bewahrt worden – und zwar bewahrt durch die Verdienste Christi.²²²

4.2.2.2.2 Die Relevanz der Frage in der Neuscholastik

Wie bereits erwähnt, hält Carol fest, dass das Gros der Autoren in der Zeit nach dem Dogma jede Form eines *debitum* für Maria ablehnte, doch lohnt sich hier ein näherer Blick, zeigt seine Darstellung doch gewisse Korrelationen mit der jeweiligen Zugehörigkeit zu Ordens- oder Schultraditionen: So entstammt die große Mehrheit der *debitum*-Gegner dieser Zeit der franziskanisch-scotistischen Tradition, während sich in der, absolut gesehen, kleineren Gruppe der Befürworter eines wie auch immer gearteten *debitum* nicht wenige Vertreter der thomistischen Schule finden, darunter bekannte Namen wie Franz Diekamp (1864–1943)²²³, Joseph Pohle (1852–1822)²²⁴ oder Ludwig Ott (1906–1985)²²⁵, aber auch die Dominikaner Pedro Lumbreras, Francisco Marín-Sola (1873–1932)²²⁶ oder Réginald Garrigou-Lagrange.²²⁷ Damit schließt sich der Kreis zu der zu Beginn des Kapitels getroffenen Beobachtung, wonach alle

221 Carol, A History, 5.

222 Vgl. Duns Scotus, Ord. III, d. 3, q. 1 II B (ed. Vat. IX, 185, 42); vgl. hierzu Balić, De debito peccati originalis, 99; ebenso ders., Praefatio, XI.

223 Vgl. Freitag, Art. Diekamp, 214.

224 Vgl. Leichtfried, Art. Pohle, 370.

225 Vgl. Kraus, Art. Ott, 1217.

226 Vgl. Neufeld, Art. Marín-Sola, 1381 sowie Martinez, Art. Marín-Sola, 424; vgl. hierzu Marín-Sola, L'Evolution homogène I, 322–326, der dabei, ähnlich wie del Prado, den Scotisten eine häretische Form der Unbefleckten Empfängnis unterstellt, nach der Maria nicht der Erlösung bedurfte, während sie nach Thomas das *debitum* zur Sünde hatte und so erlösungsbedürftig war.

227 Vgl. Carol, A History, 191–225 und 233.

vier fraglos thomistischen Hauptautoren dieser Arbeit – Carol nennt davon lediglich del Prado²²⁸ – von einem *debitum* in Maria ausgehen; die eben vorgenommene historische Kontextualisierung bestätigt jedoch zugleich erneut die Randständigkeit dieser Autoren innerhalb ihrer Epoche.

Wie begründen sie aber ihre Lehre vom *debitum peccati* als Gegensatz zur Erbsünde an sich, zeigte sich doch bereits eingangs, dass Thomas eine solche Gegenüberstellung gar nicht kennt? Ihr zentrales Autoritätsargument²²⁹ findet sich, wenn auch nicht für das *debitum peccati*, sondern nur für den absolut gebrauchten Terminus, im vierten Buch des Sentenzenkommentars, wo Thomas für die Erlösungsbedürftigkeit das Vorliegen von *malum* oder *debitum* als notwendig erklärt: „Liberari autem a malo, vel a debito absolvi non potest nisi qui debitum incurrit, vel in malum dejectus fuit“²³⁰. Liege dagegen umgekehrt weder *malum* noch *debitum* vor, erfolge keine Befreiung: „[D]imissio debitorum et liberatio a malo non potest intelligi, quod aliquis sine debito vel immunis a malo nascatur“²³¹.

Von Erlösung, so die Interpretation der Protagonisten dieser Arbeit, kann also gesprochen werden, wenn entweder die Sünde selbst – so die Deutung von *malum* – oder zumindest das *debitum peccati* – so deren Deutung des hier absolut verwendeten *debitum* – dazu vorlag; fehlt dagegen beides, erscheint ihnen die Rede von der Erlösung nicht zulässig. Als Referenzautor hierzu diente vor allem Johannes a S. Thoma, der sich für die Gegenüberstellung von *debitum peccati* und *peccatum* bereits auf eine disjunktive Lesart dieser Stelle berufen hatte.²³²

Die Zentralität der Stelle für die in dieser Arbeit behandelten Harmonisierungsversuche lässt einen Blick auf die Passage selbst lohnend erscheinen: Geht es darin wirklich um die Abgrenzung eines *debitum peccati* von der

228 Vgl. Carol, A History, 201.

229 Dies gilt für Morgott, Cornoldi und del Prado; letzterer untermauert dies zudem durch Cajetans Rede von der *necessitas peccatum originale habendi* (vgl. hierzu del Prado, Divus Thomas et Bulla Dogmatica, 38–41).

230 In IV Sent. d. 43, q. 1, a. 4, qc. 1 ad 3 (ed. Parma VII/2, 1067).

231 In IV Sent. d. 43, q. 1, a. 4, qc. 1 ad 3 (ed. Parma VII/2, 1067); in voller Länge lautet die Passage: „Liberari autem a malo, vel a debito absolvi non potest nisi qui debitum incurrit, vel in malum dejectus fuit; et ita non possent omnes fructum dominicae redemptionis in seipsis percipere, nisi omnes debitores nascerentur, et malo subjecti; unde dimissio debitorum et liberatio a malo non potest intelligi, quod aliquis sine debito vel immunis a malo nascatur“ (ebd.).

232 Vgl. Johannes a S. Thoma, Tract. de appr. et auct. doct. D. Thomae disp. 2, a. 2, n. 14 (ed. Solesmes I, 270f) sowie ders., Brief an den Ordensgeneral, zitiert nach Reiser, Ein beachtenswerter Brief, 405f. Johannes schreibt dort: „D[octo]r Sanctus non potuit meo videri manifestius distinguere inter debitum et peccatum, cum de dimissione debiti et liberatione a malo tractet non per inutilem repetitionem sed per veram distinctionem ut vere est.“ (ebd. 403).

Erbsünde selbst, hier als *malum* bezeichnet? Das Zitat entstammt den Abhandlungen des Aquinaten zur Auferstehung der Toten – es handelt sich also um keinen hamartologischen oder mariologischen Zusammenhang, schon gar nicht um Darlegungen zur Unbefleckten Empfängnis. In dem in Rede stehenden Artikel erörtert Thomas vor dem Hintergrund der Frage, ob bei der Auferstehung der Toten noch alle Menschen am Leben sein werden, im Rahmen eines Einwandes die generelle Möglichkeit einer Empfängnis beziehungsweise Geburt – die Begriffe werden hier austauschbar verwendet – ohne Erbsünde, insofern daraus der Tod folgt.²³³ Dem hält er die alleinige Freiheit Jesu von der Erbsünde entgegen, während alle anderen Menschen in der Erbsünde empfangen wurden und so der Erlösung bedürfen. Hierauf folgt die zitierte Differenzierung, jedoch nicht im Sinn einer disjunktiven Gegenüberstellung, vielmehr wird ein und dieselbe Sünde in zweierlei Hinsicht aufgefasst, nämlich als Schuld (*debitum*) und als Übel (*malum*), wobei eine Befreiung von beidem nur durch eine gnadenhafte Wegnahme möglich ist, nicht aber im Sinn einer Freiheit von Beginn an, da beides dann nie wirklich zugezogen worden wäre.²³⁴ Es geht also keineswegs um eine Differenzierung, als läge die Sünde entweder in der einen oder in der anderen Form vor, vielmehr handelt es sich um die beiden Seiten ein und derselben Medaille.

Scheeben geht sogar noch einen Schritt weiter und erachtet die Stelle nicht nur als ungeeignet dafür, aus ihr ein *debitum peccati* im Unterschied zum *peccatum* selbst abzuleiten, sondern versucht, daraus sogar dezidiert nachzuweisen, dass Thomas ein solches *debitum* unbekannt war: Zwar habe dieser eine absolute Freiheit von der Erbsünde durch eine Reinigung *in carne* oder *in parentibus*, also letztlich *ante animationem*, gekannt, nicht aber eine relative Freiheit im Sinn eines fehlenden Makels bei bestehendem *debitum*, vielmehr zeige diese Stelle gerade, wie beide Momente für ihn untrennbar miteinander verbunden waren.²³⁵

Bei del Prado – allerdings nur bei ihm – findet sich, ausgehend von der paulinischen Parallelisierung von Tod und Sünde (vgl. Röm 5,12), noch ein weiteres Argument, das er im Kern bereits bei Thomas angelegt²³⁶ und von Cajetan, der sich dazu jedoch auf eine andere Stelle bezieht, ausbuchstabiert sieht: Im Hintergrund stehen die Ausführungen des Aquinaten zur Allgemeinheit der Erbsünde,²³⁷ wogegen dieser den Einwand vorgebracht hatte, dass

233 Vgl. In IV Sent. d. 43, q. 1, a. 4, qc. 1 arg. 3. (ed. Parma VII/2, 1065).

234 Vgl. In IV Sent. d. 43, q. 1, a. 4, qc. 1 ad 3 (ed. Parma VII/2, 1067).

235 Vgl. Scheeben, Erlösungslehre II, 416f (MJSGS VI/2, 1708).

236 Thomas vergleicht dabei die Sterblichkeit (*necessitas moriendi*) mit der in der Abstammung von Adam fußenden Notwendigkeit, sich die Erbsünde zuziehen (*necessitas subiaccendi peccato originali*) (vgl. In II Sent. d. 28, q. 1, a. 2 ad 5 (ed. Mandonnet II, 724)).

237 Vgl. S.Th. I-II, q. 81, a. 3 co. (ed. Leon. VII, 90).

jene Menschen, die am jüngsten Tag noch am Leben sein werden, nicht sterben, also frei von der Erbsünde zu sein scheinen, da aus ihr der Tod folgen müsste.²³⁸ Dagegen wendet Thomas ein, dass diese Menschen auch dem Tod verfallen sind, aber entweder sterben, um anschließend sofort wieder auferweckt zu werden, oder von der tatsächlichen Realisierung dieser Verfallenheit befreit werden.²³⁹ Hierzu schreibt Cajetan, aufbauend auf der Abhängigkeit von Tod und Sünde: Wie es eine Notwendigkeit zu sterben gibt (*necessitas moriendi*), ohne dass der Tod auch wirklich eintreten muss, so gibt es auch eine Notwendigkeit, die Sünde zu haben (*necessitas peccatum originali habendi*), ohne dass die Sünde tatsächlich vorliegen muss. Für die allgemeine Erlösungsbedürftigkeit ist es dabei nicht notwendig, dass alle Menschen die Erbsünde wirklich haben, sie müssen nur die Notwendigkeit dazu haben, also *obnoxius peccato originali* sein. Cajetan erläutert dies durch einen Vergleich mit einem Gefangenen, der auch der Befreiung bedarf, wenn er lediglich verurteilt, aber noch nicht gefangen genommen ist.²⁴⁰ Zwar kann nicht sicher gesagt werden, ob eine Bewahrung vor der tatsächlich zugezogenen Erbsünde jemals wirklich realisiert wurde – seit 1854, so del Prado, ist dies allerdings durchaus zu glauben²⁴¹ –, doch lässt sich für Cajetan so eine Unbefleckte Empfängnis erklären, die vom Makel der Erbsünde frei war, aber die Notwendigkeit zur Sünde, also das *debitum*, hatte und so der Erlösung bedurfte.²⁴² Aber wird diese Stelle, aus der del Prado, zusammen mit der Passage aus dem vierten Buch des Sentenzenkommentars, auf eine Gegenüberstellung von *debitum* und *peccatum actualiter* schließt, Thomas gerecht?²⁴³ Hierzu gilt es festzuhalten: Wenn del Prado die Gegenüberstellung einer *necessitas moriendi* und einer *necessitas peccatum originale habendi* von Cajetan entlehnt, ist die Frage, ob dies dem Aquinaten gerecht wird, weniger eine Anfra-

238 Vgl. S.Th. I-II, q. 81, a. 3 arg. 1 (ed. Leon. VII, 90); vgl. hierzu auch In II Sent. d. 31, q. 1, a. 2 arg. 2 (ed. Mandonnet II, 807).

239 Vgl. S.Th. I-II, q. 81, a. 3 ad 1 (ed. Leon. VII, 90); vgl. hierzu auch In II Sent. d. 31, q. 1, a. 2 ad 2 (ed. Mandonnet II, 809f), wo Thomas die Sterblichkeit, die am jüngsten Tag nicht realisiert wird, mit dem Feuer vergleicht, das zwar für gewöhnlich etwas verbrennt, was aber auch unterbleiben kann, wie an der biblischen Erzählung von den drei Jünglingen im Feuerofen deutlich wird (vgl. Dan 3,49f).

240 Vgl. Cajetan, Commentarium in S.Th. I-II, q. 81, a. 3, n. 1 (ed. Leon. VII, 91); in gleicher Weise ders., De Conceptione Beatae Virginis, c. 3 (Opuscula omnia, 139).

241 Vgl. bspw. del Prado, Divus Thomas et Bulla Dogmatica, 40, FN 1.

242 Vgl. Cajetan, Commentarium in S.Th. I-II, q. 81, a. 3, n. 1f (ed. Leon. VII, 91) sowie ders., De Conceptione Beatae Virginis, c. 3 (Opuscula omnia, 139). Im Sinn des von Sixtus IV. auferlegten Verbotes, die Gegenseite zu verketzern, hält Cajetan in seinem Summenkommentar hierzu fest: „Et haec bene notabis tu, Thomista, ne nimis zelo, non secundum scientiam, accensus, erronea dicas quae erronea non sunt, cum de beatissimae Virginis Conceptione disputas aut praedicas.“ (Cajetan, Commentarium in S.Th. I-II, q. 81, a. 3, n. 1 (ed. Leon. VII, 91)).

243 Vgl. bspw. del Prado, Divus Thomas et Bulla Dogmatica, 38–41.

ge an del Prados als vielmehr an Cajetans Thomasexegese. Fakt ist dabei, dass der Aquinate an der von Cajetan zugrundegelegten Stelle überhaupt nicht von zwei Notwendigkeiten spricht, sondern ausschließlich von der aus der Erbsünde folgenden *necessitas moriendi*, von deren Realisierung Gott dispensieren könnte. Wenn Cajetan sich anschickt, darauf aufbauend sowie aus der paulinischen Kausalität von Sünde und Tod zwei Notwendigkeiten mit entsprechenden Verwirklichungen zu folgern, erscheint dies weder durch den Apostel noch durch den Aquinaten gedeckt. Auch die von del Prado²⁴⁴ angedeutete Stelle, bei der Thomas von einer Notwendigkeit zur Sünde spricht, taugt nicht als Beleg für sein Anliegen: Zwar stellt Thomas dort die Notwendigkeit zu Tod und Sünde gegenüber – „ubi est necessitas moriendi, ibi est necessitas peccandi“²⁴⁵ –, doch nicht in Abgrenzung zu damit korrespondierenden Realisierungen, sondern im Sinn der Erbsünde selbst, und zwar unter dem Gesichtspunkt ihrer Verpflichtung.²⁴⁶ Zugleich zeigt sich del Prado in seiner Cajetanauswertung auch höchst inkonsistent: Zwar hält Cajetan die Erklärung einer Unbefleckten Empfängnis, die das *debitum* zur Sünde hat, nicht aber den Makel, für möglich, doch sieht er dies gerade von Scotus vertreten, nicht aber bei Thomas, den er vielmehr als Autorität für die klassisch-makulistische Lehre anführt – einer Lehre, der sich Cajetan auch selbst letztlich anschließt.²⁴⁷ Dass es nämlich von der faktischen Realisierung der Notwendigkeit zur Sünde wirklich Ausnahmen gab, was del Prado für Maria in Anspruch nimmt, ist für Cajetan zwar denkbar, aber letztlich ebensowenig sicher zu beantworten, wie die Frage, ob die am jüngsten Tag noch lebenden Menschen von der Notwendigkeit zum Tod befreit werden oder nicht.²⁴⁸

Wenn also die Protagonisten dieser Arbeit die Gegenüberstellung von einer Erbsünde an sich und einem bloßen *debitum peccati* unter Verweis auf die genannte Stelle aus dem Sentenzenkommentar begründen, wird diese Auslegung, mag sie sich auch auf einige Vertreter aus der thomistischen Tradition berufen können, dem thomanischen Text letztlich ebensowenig gerecht wie die von del Prado angeführte Thomasauslegung durch Cajetan; mehr noch: Vergegenwärtigt man sich, dass die Abgrenzung eines *debitum peccati* von der Erbsünde selbst zunächst in der franziskanischen Schule aufkommt – erinnert sei an Aureolis Unterscheidung zwischen einem *contrahere de iure* und *de facto* –, so zeigt sich, dass nicht nur bei den Hauptautoren dieser Arbeit,

244 Vgl. del Prado, *Divus Thomas et Bulla Dogmatica*, 39.

245 In II Sent. d. 28, q. 1, a. 2 arg. 5 (ed. Mandonnet II, 721), entsprechend auch In II Sent. d. 28, q. 1, a. 2 ad 5 (ed. Mandonnet II, 724).

246 So verweist auch Morgott auf diese Stelle, allerdings keineswegs als Beleg für ein *debitum* (vgl. Morgott, *Mariologie*, 86, FN 1).

247 Vgl. Cajetan, *De Conceptione Beatae Virginis*, c. 3f (Opuscula omnia, 139f).

248 Vgl. Cajetan, *Commentarium in S.Th. I-II*, q. 81, a. 3, n. 1f (ed. Leon. VII, 91).

sondern letztlich schon früher, etwa bei Cajetan oder Johannes a S. Thoma, sei es bewusst oder unbewusst, nicht weniger als eine Auslegung des Aquinaten unter Rückgriff auf Gedankengut erfolgte, das letztlich aus der scotistischen Tradition stammt. Die Protagonisten dieser Arbeit mussten sich dafür jedoch keineswegs auf Scotus oder dessen Schule direkt berufen, da die Lehre vom *debitum* längst auch in anderen Schulen bekannt war, wie ihr Rückgriff auf die genannten Dominikaner, aber auch auf Suárez gezeigt hatte.²⁴⁹

4.2.2.2.3 *Das debitum peccati in der scotistischen Tradition – zum Verhältnis von debitum peccati und der Prädestination Christi*

Dass auch in der scotistischen Schule umstritten war, ob Maria das *debitum* zur Sünde hatte beziehungsweise wie dieses näherhin aussah, wurde bereits erwähnt – in welchem Verhältnis steht aber die Frage nach der Freiheit vom *debitum peccati* zur ebenfalls in der scotistischen Tradition fußenden Lehre von der unbedingten Prädestination? Zwar betrifft diese Überlegung von den vier Hauptautoren dieser Arbeit nur del Prado, doch wurde sie für ihn – vor allem in seiner Monographie – zu einem leitenden Gedanken, indem er in seiner Lesart des Scotus ausgehend von der Vorherbestimmung der Inkarnation Jesu auch die Erwählung seiner Mutter vor der Prädestination des Sündenfalls verortet sah und so Maria von der Weitergabe der Sünde Adams, damit auch vom *debitum peccati* und letztlich von der Erlösung am Kreuz ausgenommen wissen wollte, sodass Christus für sie nicht *redemptor*, sondern nur *mediator* wäre.²⁵⁰ Doch wird eine so begründete Freiheit Mariens vom *debitum* dem scotischen Text oder wenigstens der scotistischen Tradition gerecht?

Den Kontext bildet der Streit um die Prädestination zur Inkarnation Christi, ob Jesus also auch ohne den Sündenfall Mensch geworden wäre, also die Vorstellung, dass Gott zwar im ersten Augenblick den gesamten Lauf der Welt vorausgesehen hat, dass genau dieser eine Augenblick aber gedanklich in verschiedene Momente unterteilbar ist, sodass sich trotz zeitlicher Koinzidenz eine gewisse Reihenfolge ergibt. Während in der thomistischen Tradition²⁵¹ die Prädestination zur Inkarnation erst aufgrund und infolge der Vor-

249 Den Zusammenhang zwischen der Differenzierung Aureolis und der Unterscheidung einer Sünde an sich und dem bloßen *debitum* dazu stellt auch Rosato her – und verweist entsprechend auf del Prado (vgl. Rosato, *Doctrina*, 64).

250 Vgl. hierzu auch den Aufsatz Hug, *Pacific: The modern challenge against the Franciscan tradition as having taught an Immaculate Conception incompatible with redemption*. In: *VirgIm XI*. Rom 1957, S. 365–413.

251 Thomas selbst bezeichnete diese Abfolge zumindest als wahrscheinlicher, unterstreicht aber, dass es theoretisch möglich gewesen wäre, dass Gott seinen Sohn auch ohne die Sünde Adams in die Welt gesandt hätte – da die Entscheidung zur Menschwerdung aber im freien Willen Gottes fußt, könnte hierüber nur gesicherte Kenntnis bestehen, wenn eine

hersehung des Sündenfalls mit dem Ziel der Erlösung der Menschen erfolgte – daher die Rede von der bedingten Prädestination –, findet sich in der scotistischen Tradition²⁵² die genau umgekehrte Reihung, dass also die Festschreibung der Inkarnation der Prädestination der Sünde Adams vorausging, sodass die Menschwerdung als ein von Beginn an unabänderlich festgeschriebenes und vom Sündenfall unabhängiges Ereignis erscheint, weshalb in diesem Fall von der unbedingten Prädestination gesprochen wird.

Auf dieses scotistische Spezifikum nahm del Prado Bezug, indem er die christologische auf die mariologische Frage ausweitete: Wenn Gott, so seine Argumentation, die Menschwerdung Christi vor und somit unabhängig von der Sünde Adams vorherbestimmt hat, dann musste auch die Vorherbestimmung seiner Mutter und deren Reinheit der Prädestination des Sündenfalls vorausgehen – damit wäre ihre Heiligkeit aber vor dem Sündenfall festgeschrieben worden, womit sie Adam nicht unterstünde und somit frei vom *debitum* wäre.²⁵³

So schlüssig diese Konklusion auch erscheinen mag, so gilt es doch festzuhalten, dass sie nicht scotisch und auch nur eingeschränkt scotistisch ist – mit anderen Worten: Scotus selbst nimmt diese Ausdehnung auf Maria an keiner Stelle vor; zwar taten dies einige seiner Schüler, indem sie sein Schweigen in solcher Weise interpretierten²⁵⁴ – Balić warnt jedoch vor voriligen Schlüssen:

„Es ist zu beachten, daß wir hier nicht danach fragen, was die Prinzipien des Skotus in sich enthalten und was daraus abgeleitet werden kann, sondern, was er persönlich dachte und lehrte.“²⁵⁵

explizite Offenbarung vorliegt; dies ist aber nicht der Fall (vgl. S.Th. III, q. 1, a. 3 co. (ed. Leon. XI, 14); in gleicher Weise In III Sent. d. 1, q. 1, a. 3 co. (ed. Moos III, 22, 57f)).

252 Als Grundlage dient etwa Duns Scotus, Ord. III, d. 7, q. 3 II A (ed. Vat. IX, 286–289, 60–67).

253 Vgl. bspw. del Prado, *Divus Thomas et Bulla Dogmatica*, 150–161 oder 285–288.

254 Vgl. hierzu etwa die Auflistung verschiedener Auslegungen innerhalb der scotistischen Schule bei Balić, *De debito peccati originalis*, 91. Wie umstritten die Frage in der scotistischen Tradition ist, zeigt sich exemplarisch, wenn Hug eine Subsummierung Mariens in die Prädestination Christi ablehnt (vgl. Hug, *The modern challenge*, 380), während bspw. Roschini Maria selbstverständlich neben Christus in der Prädestination aufzählt (vgl. Roschini, *Il problema*, 345; vgl. hierzu auch O’Carroll, *Art. Roschini*, 547).

255 Balić, *Duns Scotus’ Lehre*, 34; in gleicher Weise schreibt er andernorts: „[H]ic maxima prudentia requiritur, praesertim si velimus determinare quidnam Subtilis senserit vel quidnam dicere voluerit circa materiam de qua nihil reapse dixit. Neque licet clara explicare obscurioribus, sed exoriendum est ab illis quae a Subtili clare et explicite, ubi de subiecta materia tractat, proponuntur.“ (Balić, *De debito peccati originalis*, 91f). So hält auch Hug fest: „Any discussion of the sort lies wholly in the field of theological speculation, and must proceed with utmost caution and only in full knowledge of the clear doctrine of Scotus.“ (Hug, *The modern challenge*, 380).

Dass die Hereinnahme Mariens in die Lehre von der unbedingten Prädestination zwar keine einmütige, aber auch keine neue oder gar spezifische Lesart del Prados ist, sondern sich bereits in der scotistischen Schule findet, zeigt auch der explizite Hinweis auf seine Referenzautoren, nämlich zum einen auf das Werk „Thesis Franciscalium de praelectione Christi, logica deductione ipsos duxit ad Immaculatam V. Mariae Conceptionem pro viribus tuendam“ des spanischen Kapuziners²⁵⁶ Carmelus ab Iturgoyen (1884–1956)²⁵⁷, das er, wie aus seinen einführenden Worten – „cuius ipsemet titulus satis iam mentem et intentionem totius Scholae praesignat“²⁵⁸ – deutlich wird, als repräsentativ für die ganze Schule erachtet. Der Kapuziner vertritt darin die von del Prado festgehaltene Lehre, wonach Maria frei war vom *debitum*,²⁵⁹ da ihre Erwählung zusammen mit der Festlegung der Inkarnation vor der Prädestination des Sündenfalls erfolgte – und zwar aufgrund der engen Verbindung Jesu mit seiner Mutter.²⁶⁰

Der zweite Autor, auf dem del Prado seine Scotusexegese aufbaut,²⁶¹ ist der Franziskaner Hieronymus de Montefortino, der im 17. Jahrhundert eine scotistische Summe verfasste, indem er, der Gliederung des Aquinaten folgend, Textpassagen des Scotus zusammenstellte²⁶² und dabei Maria als frei vom *debitum* darstellte. Der Grund für ihn lag allerdings nicht, wie nach del Prados Lesart, in der Lehre von der unbedingten Prädestination, sondern in der von Duns Scotus gelehrten vollkommenen Mittlerschaft Jesu für seine Mutter,²⁶³ die, um vollendet zu sein, auch die Bewahrung vor dem *debitum* inkludieren müsse; so war Maria, von der natürlichen Zeugung abgesehen, unabhängig von Adam und unterstand vielmehr Christus.²⁶⁴

256 Hug wurde offenbar durch den Vornamen verwirrt, als er ihn als Karmelit bezeichnete (vgl. Hug, *The modern challenge*, 371).

257 Vgl. Pérez Aguirre/Pérez de Villarreal, *Escritores*, 748, geboren als Balbino Goñi Roldán.

258 Del Prado, *Divus Thomas et Bulla Dogmatica*, 151.

259 So auch Carol, *A History*, 207.

260 „Christus non est solus; sed in mente divina, alia comitatur creatura, eius sc. Mater. (...) Sine Maria, sine Matre, nec Deus homo, nec homo Deus est. (...) Fateamur ergo Christo homini futuro Mariam referri; Christi praelectionem, Virginis exigere praelectionem.“ ([Goñi Roldán], *Thesis Franciscalium*, zitiert nach del Prado, *Divus Thomas et Bulla Dogmatica*, 151f).

261 Vgl. bspw. del Prado, *Divus Thomas et Bulla Dogmatica*, 154–157 oder 285–288 sowie ders., *Santo Tomás y la Inmaculada*, 127f (Carta III).

262 Vgl. Schlageter, Art. Hieronymus v. Montefortino, 95.

263 Vgl. Duns Scotus, Ord. III, d. 3, q. 1 I A 2a (ed. Vat. IX 174f, 17).

264 Vgl. Hier. de Mont., S.Th. III, q. 27 diss. (ed. Rom III/1, 170); vgl. hierzu auch Caggiano, *La questione del „debitum peccati“*, 313f sowie Carol, *A History*, 134f; ebendieser geht auch auf die gegenteilige Lesart Montefortinos ein, wie sie etwa von Balić, *De debito peccato originalis*, 41f sowie – in dessen Gefolge – von Hug, *The modern challenge*, 398 vertreten wurde.

Wenn del Prado also die Einbeziehung Mariens in die Lehre von der unbedingten Prädestination Christi als genuine Lehre des Scotus präsentiert und daraus ihre Freiheit vom *debitum peccati* folgert, unterliegt er in mehrfacher Hinsicht einem Irrtum: Zwar kann er sich dafür auf eine in der scotistischen Tradition durchaus zu findende Lehre berufen, keineswegs aber handelt es sich um eine unwidersprochene oder einmütige Meinung dieser Schule – so weist Hug etwa del Prados Scotusexegese bei aller Hochachtung für den Dominikaner als „gruesome, or at least grotesque, delineation of Franciscan Marian theology“²⁶⁵ zurück – und mit Sicherheit nicht um die explizite Haltung des Scotus selbst: Ebendies wurde del Prado in der Rezeption von Vertretern der franziskanischen Schule unmissverständlich vor Augen gestellt, etwa von Portugal,²⁶⁶ aber auch von de Basly²⁶⁷ oder Eduardo de Caparoso²⁶⁸.

Doch Hug geht in seiner Kritik an del Prado noch weiter und weist auch dessen Unterscheidung zurück, wonach Christus für Maria zwar als Mittler (*mediator*), nicht aber als Erlöser am Kreuz (*redemptor*) wirkte,²⁶⁹ da Scotus beide Begriffe andernorts synonym verwende oder auch ihre Erlösung am Kreuz unterstreiche.²⁷⁰ Der Grund für diese Fehlurteile liegt für Hug auf der Hand: Del Prado mangelt es schlicht an Kenntnis der Debatte um das *debitum* in der scotistischen Tradition, was auch daran deutlich werde, dass er dieses als notwendig für die Erlösungsbedürftigkeit erachtet,²⁷¹ wobei er, so Hug, übersieht, dass es neben der reinigenden Erlösung auch die bewahrende Erlösung gibt, die auch das Vorliegen des *debitum* verhindert.²⁷² Und so schließt er seine Ausführungen mit einem Appell an die Thomisten: „For the loyal sons of the great St. Thomas do love the Veritas!“²⁷³

Für del Prado begründet die Einbeziehung Mariens in die unbedingte Prädestination Christi aber nicht nur die Haltung des Scotus selbst, vielmehr sieht er darin die Grundlage einer ganzen Denkrichtung, die er als *via Scoti* – keineswegs deckungsgleich mit der franziskanisch-immakulistischen Schule – bezeichnet und zu der er vor allem Ambrosius Catharinus sowie den

265 Hug, *The modern challenge*, 372; in ähnlicher Weise auch Balić, *De debito peccati originalis*, 96f, auf dessen Ausführungen Hug sich jedoch weitgehend stützt.

266 Vgl. Pérez Goyena, Rezension (Portugal, *María la Inmaculada y Santa*), 387.

267 Vgl. de Basly, *L’Immaculée Conception et le P. del Prado*, 195.

268 Vgl. le Bachelet, *Bulletin d’histoire*, 613.

269 Vgl. bspw. del Prado, *Divus Thomas et Bulla Dogmatica*, 136.

270 Vgl. bspw. Duns Scotus, *Lect. III, d. 3, q. 1 IA 2* (ed. Vat. XX, 123–125, 17–20).

271 Vgl. bspw. del Prado, *Divus Thomas et Bulla Dogmatica*, 134f.

272 Vgl. Hug, *The modern challenge*, 378–380; vgl. auch das weiter oben bereits angeführte Zitat von Carol: „Again, to say that Mary was immune from all debt of sin does not imply that she was not redeemed.“ (Carol, *A History*, 5).

273 Hug, *The modern challenge*, 380. Tatsächlich darf dieser Schlusssatz wohl eher augenzwinkernd als polemisch verstanden werden – zu oft betont Hug seine Verehrung für del Prado und sein Werk, als dass hierin ein bösertiger Seitentritt gesehen werden sollte.

Franziskaner Petrus Galatinus zählt. Dieser Gedanke scheint in del Prado regelrecht gewachsen zu sein: Stellte er nämlich in seinem Thomaskommentar lediglich Catharinus dem Dogma gegenüber, der Maria als frei vom *debitum* und somit der Erlösungsordnung enthoben angesehen hatte²⁷⁴ – Scotus sieht er in dieser Schrift noch in relativer Nähe zu Thomas²⁷⁵ –, bezog er in den spanischen Briefen auch Galatinus mit ein, indem er ihn in einem Atemzug mit Catharinus als Vertreter einer Hereinnahme Mariens in die nun scotisch begründete Lehre von der unbedingten Prädestination und der daraus folgenden Freiheit vom *debitum* nannte.²⁷⁶ In seiner Monographie schließlich systematisierte del Prado diese Gedanken, indem er die durch die scotistische Lehre von der Prädestination begründete Freiheit Mariens vom *debitum* und so der Erlösung am Kreuz als *via Scoti* betitelte, der er zudem den Franziskaner Lullus sowie Nikolaus von Kues (1401–1464)²⁷⁷ und Johannes von Segovia (um 1393–1458)²⁷⁸ zurechnete und ihr die als *via Thomae* bezeichnete Lehre des Aquinaten gegenüberstellte.

Im Folgenden seien die beiden zentralen Vertreter dieser postulierten Denkrichtung, also Ambrosius Catharinus und Petrus Galatinus, näher betrachtet: Zentral für die Haltung des Catharinus ist für del Prado eine Stelle aus dessen Schrift „De casu hominis et peccato originali“, auf die er mehrfach verweist.²⁷⁹ Catharinus hält darin fest, dass Maria sich die Erbsünde als Tochter Adams hätte zuziehen müssen, was aber unterblieb, weil diese Abstammung zwar notwendig, nicht aber hinreichend hierzu ist – notwendig wäre der Einschluss in das *pactum* mit Adam, was bei ihr aber durch die Gnade verhindert wurde, und zwar wegen ihrer Erwählung als Gottesmutter.²⁸⁰ Catharinus nimmt hier also keinen Bezug auf die Prädestination Christi beziehungsweise Mariens im Verhältnis zur Sünde Adams in der von del Prado nahegelegten Weise.²⁸¹ Maria war nach Catharinus zwar frei vom *debitum*,

274 Vgl. del Prado, *Commentatio* III, 473–475.

275 Vgl. del Prado, *Commentatio* II, 357f.

276 Vgl. del Prado, *Santo Tomás y la Inmaculada*, 15–17 (Introducción) sowie 129–131 (Carta III).

277 Vgl. Reinhardt, Art. Nikolaus v. Kues, 854.

278 Vgl. Girgensohn, Art. Johannes v. Segovia, 968.

279 Vgl. del Prado, *Divus Thomas et Bulla Dogmatica*, 146f.

280 Vgl. *Ambr. Cath., Pecc. orig.* (ed. Lyon, 193); vgl. hierzu del Prado, *Commentatio* III, 474 sowie del Prado, *Divus Thomas et Bulla Dogmatica*, 146f.

281 Das gleiche gilt für die anderen beiden in der Monographie hierzu angeführten Stellen (vgl. del Prado, *Divus Thomas et Bulla Dogmatica*, 146f), nämlich *Ambr. Cath., Immac. Conc. III* (ed. Lyon, 69) sowie *Ambr. Cath., Praed. II* (ed. Lyon, 129f); in letzterem geht er zwar auf die Prädestination Mariens ein, allerdings nicht im Sinn einer Hereinnahme Mariens in die unbedingte Prädestination Christi; vielmehr spricht er ihr die erste Stufe der Erwählung zum Heil zu im Unterschied zu weiteren Stufen der Prädestination, die anderen Personen zukommen.

aber nicht, weil sie vor der Vorhersehung der Sünde zur Gottesmutter prädestiniert worden wäre, sondern wegen des fehlenden Einschlusses in den Vertrag mit Adam.²⁸² Die von del Prado angesprochene scotistische Lehre von der unbedingten Prädestination Christi wurde zwar von Catharinus durchaus vertreten,²⁸³ allerdings – und hier liegt del Prados Fehler – nahm dieser weder eine Ausweitung auf Maria vor noch stellte er beide Punkte in ein Kausalitätsverhältnis zueinander.²⁸⁴

Der andere Gewährsmann del Prados²⁸⁵ ist der Franziskaner Petrus Galatinus, der die Frage in seiner Schrift „De arcanis catholicae veritatis“, einer Verteidigung der rabbinischen Theologie gegen die antijüdischen Haltung des Dominikaners Jakob van Hoogstraten (um 1460–1527)²⁸⁶, behandelt, wobei sich Galatinus selbst ebenfalls auf alttestamentlich-jüdisches Gedankengut sowie auf rabbinische und kabbalistische Traditionen stützt.²⁸⁷ Darin vertritt er eine völlige Freiheit Mariens vom *debitum*, wofür er sich einer alten Überlieferung aus der jüdischen Tradition anschließt,²⁸⁸ wonach die Mutter des Messias frei von aller Sünde sein musste: Maria wurde daher zu Beginn, noch vor der Vorhersehung des Sündenfalls als Gottesmutter auserwählt. Vor dem Sündenfall sei dann in Adam eine kleine „Menge“ sündenfreies Fleisch bewahrt und immer weitergegeben worden, woraus Maria gezeugt wurde. So sei ihre Abstammung von Adam, zugleich aber auch ihre vollkommene Heiligkeit erklärbar.²⁸⁹

Wie bei Catharinus zeigt also auch der nähere Blick auf Galatinus handfeste Unterschiede zum Ansatz des Scotus oder besser gesagt zur Lehre des Scotus in del Prados Lesart. Positiv formuliert könnte man sagen: Del Prado fasst seine *via Scoti* so weit, dass sie für ihn bereits durch die Eckpunkte einer völligen Freiheit von der Erbsünde und die Lehre von der unbedingten Prädestination festgelegt ist. Da sich bei der näheren Betrachtung seiner beiden

282 Vgl. Scaramuzzi, *Le idee scotiste* I, 312f.

283 Neben der Frage nach der Unbefleckten Empfängnis folgt Catharinus also auch in diesem Punkt Scotus. Als dritte scotistische Lehre, der Catharinus anhängt, nennt Scaramuzzi die Identifikation der Gnade mit der Tugend der Liebe (vgl. Scaramuzzi, *Le idee scotiste* II, 213–217).

284 Vgl. hierzu Scaramuzzi, *Le idee scotiste* II, 197–212.

285 Vgl. del Prado, *Santo Tomás y la Inmaculada*, 129–131 (Carta III) sowie ders., *Divus Thomas et Bulla Dogmatica*, 143–146 sowie 164.

286 Vgl. Eckert, *Art. Hoogstraeten*, 271.

287 Vgl. Kleinhans, *Art. Petrus Galatinus*, 162.

288 In jüngerer Vergangenheit wurde diese Lehre noch von Antonio Rosmini vertreten, jedoch unter Leo XIII. durch das Heilige Offizium zurückgewiesen (vgl. Dekret des Hl. Offiziums „Post obitum“ vom 14. Dezember 1887, These 34 (DH 3234)).

289 Vgl. Petr. Gal., *De arcanis catholicae veritatis* VII, 1–10 (ed. Frankfurt, 375–406); vgl. hierzu auch Carol, *A History*, 32–34, ebenso 43 und 159 sowie Bonnefoy, *Marie indemne*, 13f.

zentralen Gewährsleute aber zeigte, dass diese völlig anders argumentieren – so findet sich die von Catharinus vertretene Lehre des *pactum* oder das Postulat eines für Maria rein bewahrten Stückes Fleisch von Adam bei Scotus überhaupt nicht –, und auch die Kausalitätsverhältnisse in anderer Weise setzen als del Prado dies Scotus zuspricht, muss wohl eher gefolgert werden, dass der Spanier ähnlich erscheinende Autoren zur Unterstützung seiner These heranzog, um sie trotz klarer Unterschiede über seinen als *via Scoti* bezeichneten Leisten zu schlagen.

4.3 Die Angemessenheit der Thomasauslegung innerhalb der beiden Typen

Im letzten Abschnitt dieser Auswertung wird schließlich die Frage erörtert, inwiefern die verschiedenen Ansätze der Lehre des Aquinaten gerecht werden. Hierbei wird die Strukturierung der Typen in der Anordnung beibehalten, in der Beurteilung selbst aber verlassen und die Autoren werden für sich betrachtet, einzig die geradezu parallel verlaufende Argumentation von Cornoldi und Morgott darf wegen ihrer unmittelbaren Abhängigkeit zusammenfassend behandelt werden.

4.3.1 Beurteilung von Typ 1 – Cornoldi, Morgott und del Prado

4.3.1.1 Beurteilung des Ansatzes von Cornoldi und Morgott

Den Ausgangspunkt des Ansatzes bilden die als sicher immakulistisch erachteten Aussagen im ersten Buch des Sentenzenkommentars, die als Schlüsselstellen für weitere, als implizit immakulistisch beurteilte Stellen dienen – die Auslegung der dort zu findenden Kernbegriffe *immunis* als ursprüngliche Reinheit sowie *depuratio* ohne vorausgehender Verunreinigung, welche als Beweis der immakulistischen Haltung dienen, zeigte sich jedoch als keinesfalls so unumstritten, wie Cornoldi und Morgott es darstellen.

Ähnliches gilt für die Unterscheidung von aktiver und passiver Empfängnis: Zwar ist klar, dass Thomas grundsätzlich unter *conceptio* die *conceptio activa* versteht, während das Dogma den Moment der Beseelung, also der *conceptio passiva* im Blick hat – sei es koinzident mit der leiblichen Zeugung oder nicht –, doch so eindeutig ist die Sachlage nicht überall: Gewiss deckt die Aussage, wonach das Fleisch in der Sünde empfangen wurde, diese Interpretation, aber schon die Stelle, bei der von der Empfängnis der Jungfrau Maria die Rede ist, wird erklärungsbedürftig, da es die Rede von der bereits beseelten Leibesfrucht nahelegt. Zwar lässt sich diese auch anders interpretie-

ren; vertritt man jedoch wie Többe die Auffassung, dass mit *concipere* auch die *conceptio passiva* gemeint sein könne, wenn Missverständnisse im Sinn einer Verwechslung mit der *conceptio activa* ausgeschlossen sind, erübrigt sich eine umdeutende Auslegung der Stelle.

Damit steht und fällt auch die Frage nach der *virtualiter* aufgefassten Erbsünde, die nur aus dem hermeneutischen Dreischritt abgeleitet wird, sich bei Thomas aber nicht wirklich belegen lässt, zumal Sünde bei ihm an sich immer eine Person als Träger voraussetzt. Auch der Begriff des *debitum* löst das Problem nicht, da die hierfür herangezogene thomanische Kronstelle das Verständnis, dass nicht nur die Erbsünde als Schuld, sondern bereits das *debitum* allein die Erlösungsbedürftigkeit sichere, nicht zu untermauern vermag.

Dass die Lesart so aber nicht zulässig ist, wird vollends aus jenen Stellen deutlich, auf die Morgott selbst von den wohlgesonnensten Rezensenten hingewiesen wurde, nämlich die Lehre, wonach explizit die Befleckung der Seele, nicht aber schon eine zuvor vorhandene, *virtualiter* verstandene Erbsünde die Erlösungsbedürftigkeit sicherte.²⁹⁰ Die hierzu von Cornoldi vorgebrachten Versuche, bereits vor der Beseelung oder sogar schon in den Zeugungsprinzipien eine virtuelle Seele ausfindig zu machen, durch die der Forderung des Aquinaten Genüge getan wäre, erscheint wenig überzeugend, ja, geradezu gekünstelt – dass Morgott sie nicht übernommen hat, ist ihm nicht zu verdenken; dass das Problem, insofern er keine Alternativlösung beizubringen vermochte, gleichwohl weiter bestand, wurde ihm in den Rezensionen in aller Deutlichkeit vor Augen gehalten.

Ähnliches gilt für die Frage nach dem Zeitpunkt: Da Thomas mehrfach explizit lehrt, die Heiligung sei nach der Beseelung erfolgt, daneben an anderer Stelle unterstreicht, sie sei nicht davor, aber auch nicht im Augenblick der Eingießung zu terminieren, werden für ebendiese als sicher angenommene Stelle aus dem Sentenzenkommentar gespreizt wirkende Interpretationen nötig.

Es dürfte deutlich geworden sein, dass der Ansatz als Ganzer auf tönernen Füßen steht, nimmt er doch Kompromisse und gekünstelte Erklärungen für eine ganze Reihe thomanischer Stellen an: So müssen mehrfach hohe Preise für teils grotesk erscheinende Deutungen gezahlt werden, um unsichere Stellen im Licht der als sicher immaculistisch veranschlagten Stellen zu lesen, während sich bei einer ebenfalls legitimen, vielleicht sogar naheliegenderen Lesart ein kohärentes Ganzes ergäbe. Diese Option war aber für Cornoldi und Morgott nicht denkbar, da so ein Widerspruch zum Dogma entstände, den sie mit allen Mitteln zu verhindern trachteten.

²⁹⁰ Vgl. In III Sent. d. 3, q. 1, a. 1, qc. 2 co. (ed. Moos III, 99, 27).

So ist es verständlich, dass die Ansätze, von wenigen eher apologetisch orientierten Autoren abgesehen, weitestgehend zurückgewiesen wurden. Sobald dabei eine echte inhaltliche Auseinandersetzung stattfand, kamen die Probleme des Ansatzes – vor allem, wie mit der Aussage, wonach explizit auch die Seele Kontakt mit der Erbsünde gehabt haben musste, umzugehen sei – stets zur Sprache, indem sie teils zähneknirschend eingestanden, teils triumphierend herausgestellt wurden. Zum profunden Urteil einer echten Stichthaltigkeit des Ansatzes kam aber keiner der Autoren, sodass einigen lediglich der zuversichtliche Verweis auf spätere Zeiten blieb, von denen sie sich eine Ehrenrettung des Aquinaten erhofften.

4.3.1.2 Beurteilung des Ansatzes von del Prado

Da del Prado trotz der Gemeinsamkeiten mit Cornoldi und Morgott auch über gewisse Eigenheiten verfügt, wird sein Ansatz gesondert diskutiert. Der Schlüssel hierzu liegt in Cajetans Lehre, wonach zwei Formen der Unbefleckten Empfängnis zu unterscheiden sind: Während im einen Fall Maria ganz ohne Sünde, also auch ohne das *debitum* war, womit sie nicht der Erlösung bedurfte, war sie im anderen Fall nur vom Makel der Sünde frei, hatte aber das *debitum*, womit sie der Erlösung bedurfte.²⁹¹ Beide Formen erachtet del Prado, verbunden jeweils mit der Lehre von der bedingten und der unbedingten Prädestination Christi, als im Laufe der Geschichte auch wirklich realisiert – dies findet sich in seinen früheren Schriften nur angedeutet, in seiner Monographie aber systematisiert in Gestalt der beiden Wege darstellt.

Während die so genannte *via Scoti*, nach der Maria durch die Hereinnahme in die unbedingte Prädestination unabhängig von Adam und damit frei vom *debitum* und der Erlösungsordnung war, bereits im Voraufgehenden in die scotische Lehre sowie die scotistische Tradition eingeordnet wurde, soll es im Folgenden um die so genannte *via Thomae* gehen, wonach die Erwählung Mariens zusammen mit der Festschreibung der Inkarnation erst infolge und wegen der Sünde Adams erfolgte, wodurch sie wie alle Menschen das *debitum* zur Sünde hatte, vom Makel aber bewahrt blieb. Diese Ansicht sieht del Prado, wie die Bezeichnung als *via Thomae* anzeigt, durch den Aquinaten vertreten: Aus der strikten Ablehnung jeder Heiligung *ante animationem* und dem Schluss auf die – nach del Prado rein logisch zu verstehende – Heiligung *post animationem* folgt die in seinen Augen nicht nur zu Cajetan, sondern auch zu Capponi a Porrecta und Johannes a S. Thoma passende Gegenüberstellung von *peccatum* und *debitum peccati*, die wiederum im rechten Ver-

291 Vgl. Cajetan, De Conceptione Beatae Virginis, c. 2f (Opuscula omnia, 138f).

ständnis von *conceptio* gründet, worunter Thomas, anders als das Dogma, die bloß leibliche Empfängnis im Unterschied zur *animatio* versteht.

Diese Punkte sind jedoch keineswegs so eindeutig, wie del Prado es darstellt: So hat Thomas den Schluss auf den Zeitpunkt nach der Beseelung zwar selbst gezogen, die Festlegung auf dessen bloß logische Lesart sucht man bei ihm jedoch vergeblich; ebenso kennt er die Unterscheidung einer zeitlichen und einer nur logischen Ordnung grundsätzlich schon,²⁹² deren Anwendung auf die hier einschlägige Frage findet sich bei ihm aber an keiner Stelle und scheint auch vor dem Hintergrund anderer Aussagen hierzu unwahrscheinlich: So rückt zwar die Mutmaßung des Aquinaten, die Heiligung sei „cito post conceptionem et anime infusionem“²⁹³ zu terminieren, diese nahe an die Beseelung, doch zeigt gerade der Unterschied zum sonst verwendeten gewöhnlichen *post*, dass es sich jeweils um ein zeitliches *post* handeln muss, da sonst die genannte Spezifizierung durch das *cito* keinen Sinn ergäbe. Auch die Aussagen, wonach der Zeitpunkt der Heiligung unklar sei,²⁹⁴ zeigen, dass Thomas selbst keineswegs von einem logischen Verständnis des *post* ausging. Gewiss hält del Prado an einigen Stellen fest, dass Thomas mit Blick auf das ausstehende kirchliche Urteil die genaue Bedeutung der Präposition bewusst offengelassen habe, wodurch sich die exakte Lesart erst infolge der Dogmatisierung ergäbe – daher die Rede von Thomas als „verum praecambulum“²⁹⁵ zum Dogma –, doch lässt er wenig später keinen Zweifel daran, dass die rein logische Lesart bereits implizit aus den Ausführungen des Aquinaten hervorgehe.²⁹⁶

Auch die Ableitung der Lehre von einem bloßen *debitum peccati* im Unterschied zur *actu* vorliegenden Erbünde, die del Prado – wie Morgott und Cornoldi in Gefolgschaft an Johannes a S. Thoma – unter Rückgriff auf die bekannte Stelle aus dem vierten Sentenzenbuch vorgenommen hatte, ist vor dem Hintergrund der voraufgehenden Erörterungen hierzu abzulehnen. Dass aber auch die von Cajetan vorgenommene Gegenüberstellung einer *necessitas moriendi* und einer *necessitas peccatum originale habendi*, durch die Cajetan die Lehre vom *debitum peccati* begründet hatte und die del Prado als weiteres Argument hierzu anführt,²⁹⁷ dem thomanischen Text nicht gerecht wird, wurde im Voraufgehenden ebenfalls deutlich.

292 Vgl. bspw. In III Sent. d. 2, q. 2, a. 3, qc. 2 ad 2 (ed. Moos III, 86, 153) sowie S.Th. I, q. 62, a. 3 ad 1 (ed. Leon. V, 112) sowie S.Th. I, q. 62, a. 3 ad 3 (ed. Leon. V, 113) oder S.Th. III, q. 78, a. 5 ad 3 (ed. Leon. XII, 213).

293 Quodl. VI, q. 5, a. 1 co. (ed. Leon. XXV/2, 302).

294 Vgl. bspw. S.Th. III, q. 27, a. 2 ad 3 (ed. Leon. XI, 290), in gleicher Weise Quodl. VI, q. 5, a. 1 co. (ed. Leon. XXV/2, 302).

295 Del Prado, Divus Thomas et Bulla Dogmatica, LXIV.

296 Vgl. bspw. del Prado, Divus Thomas et Bulla Dogmatica, 100–113.

297 Vgl. del Prado, Divus Thomas et Bulla Dogmatica, 38–41.

Hinzu kommt, dass der inhaltliche Ausgangspunkt, den del Prado seiner Lehre und vor allem den beiden Wegen zugrundelegt, nämlich Cajetans genannte Differenzierung von zwei Formen der Unbefleckten Empfängnis, letztlich del Prados Ansatz überhaupt nicht gerecht wird: Zum einen, weil nach dem von ihm nahegelegten Verständnis von Cajetan Thomas Immakulist gewesen sein müsste – tatsächlich macht Cajetan aber bei aller nach außen präsentierten Neutralität kein Hehl aus seiner Sympathie für die klassisch-makulistische Lesart des Aquinaten²⁹⁸ –, zum anderen zählt Cajetan in der langen Reihe an Autoritäten für die makulistische Lehre explizit Thomas²⁹⁹ auf. Mit anderen Worten: Del Prado zieht zur Untermauerung seiner immakulistischen Lesart des Aquinaten mit Cajetan einen Gewährsmann heran, der Thomas explizit makulistisch verstand.

Diese Kritik an del Prados Auslegung von Cajetan bestätigt sich auch mit Blick auf die *via Scoti*: Hatte er diese auf Cajetans Überlegungen von einer Unbefleckten Empfängnis, die nicht nur vom Sündenmakel, sondern auch vom *debitum peccati* frei war, aufgebaut, so hätte er auch hier Cajetan gründlicher lesen müssen, der zu genau dieser Form der Unbefleckten Empfängnis ausdrücklich erklärt hatte, dass sie nach seinem Wissen noch nie vertreten worden sei.³⁰⁰ Dass Cajetan Scotus aber nicht einfach übersehen hatte, zeigt sich daran, dass er diesen explizit in der Reihe der Gewährsleute für die nicht häretische Form der Unbefleckten Empfängnis aufgezählt hatte, dass Maria nach Scotus also zwar frei vom Makel der Sünde war, aber das *debitum peccati* hatte und so der Erlösung bedurfte.³⁰¹

Wenn del Prado sich also auf Cajetan beruft, um seine Lesart zu untermauern, dass Maria nach Thomas frei vom Sündenmakel war und nur das *debitum* zur Sünde hatte, nach Scotus aber gänzlich ohne die Erbsünde war, zeigt dies eine höchst selektive Cajetanrezeption, indem er ihm ein Ergebnis in den Mund legt, das dessen explizitem Resultat diametral entgegengesetzt ist – dies fällt umso mehr ins Gewicht, als sich del Prado, sieht man von Thomas ab, auf keinen anderen Autor häufiger bezieht als auf Cajetan.³⁰²

298 Vgl. Cajetan, De Conceptione Beatae Virginis, c. 4f (Opuscula omnia, 139–141); vgl. hierzu auch Horst, Dogma und Theologie, 93–96.

299 Vgl. etwa S.Th. III, q. 27, a. 2 ad 2 (ed. Leon. XI, 290).

300 Vgl. Cajetan, De Conceptione Beatae Virginis, c. 3 (Opuscula omnia, 139).

301 Vgl. Cajetan, De Conceptione Beatae Virginis, c. 3 (Opuscula omnia, 139); vgl. hierzu auch ebd. c. 5 (Opuscula omnia, 140f).

302 Zur Problematik von del Prados Auslegung des grundsätzlich hoch geschätzten Cajetan – er nennt ihn „nobilissimus inter interpretes D. Thomae“ (del Prado, Divus Thomas et Bulla Dogmatica, 195; im Original fett gedruckt) – sei etwa darauf verwiesen, wie der Spanier eine Thomasauslegung des großen Thomisten erst zurückweist, um dann aus anderen Kommentaren desselben Autors diesen mit sich selbst zu versöhnen; die bleibende Hochachtung del Prados gegenüber Cajetan zeigt sich jedoch daran, wie er, um die Kritik abzuschwächen bzw. um sich selbst zurückzunehmen, diese an einer Stelle mit Horaz

Deutlich gerechter wird er dagegen dem ebenfalls häufig zitierten Johannes a S. Thoma, dessen Lehre, wonach Thomas auch immaculistisch gelesen werden kann, insofern er Maria durch das *debitum* zwar der Erlösungsordnung, nicht unbedingt aber dem Sündenmakel unterstellt, stark an del Prados Lehre von Thomas als „*verum praeambulum*“³⁰³ des Dogmas erinnert. Daneben haben aber auch Johannes' Betonungen, es sei Thomas primär darum gegangen jede Heiligung *ante animationem* zurückzuweisen, während er nach dem Augenblick der Heiligung nie explizit gefragt habe, deutliche Spuren bei del Prado hinterlassen.

Dieselbe Problematik, die sich bei del Prados Cajetanrezeption gezeigt hatte – also die eklektische Heranziehung eines Autors –, findet sich in gewisser Weise auch bei seiner Thomasauslegung, so etwa die freie Interpretation der Stelle aus dem Sentenzenkommentar oder die Deutung der Heiligung *post animationem* im bloß logischen Sinn. Das Ergebnis ist eine Lesart des Aquinaten, die im Widerspruch zum Gros der thomistischen Tradition steht – erinnert sei etwa an del Prados Auseinandersetzung mit Capreolus –, aber auch zu einer Scotusexegese, die den Protest der in dieser Frage auch nicht völlig homogenen franziskanischen Schule evozieren musste. Ebendiese Punkte stehen aber keineswegs unabhängig voneinander: Bedenkt man nämlich, dass die Lehre vom *debitum peccati*, wie del Prado sie bei Thomas zu finden meint, an sich in der scotistischen Tradition wurzelt, so bestätigt sich erneut, dass del Prado ganz offenbar Thomas mit Paradigmen deutete, die zumindest im Kern in der scotistischen Tradition wurzeln, während er Scotus selbst in eine häretische Ecke drängte, die dem Franziskaner in keiner Weise gerecht wird.

4.3.2 Beurteilung von Typ 2 – Schneider

Hinreichend wurde bereits Schneiders Singularität herausgearbeitet, wobei das zentrale Alleinstellungsmerkmal neben dem hamartologischen Ansatz vor allem im Resultat liegt, dass Thomas dem Dogma nicht nur nicht widerspricht, sondern der alleinige Gewährsmann hierfür sei, da er, sollte die Beseelung nicht mit der Zeugung koinzidieren, eine Bewahrung auch schon *ante animationem* lehre und so allein die Weite des Dogmas besitze.

formuliert, der mit Blick auf – in seinen Augen – im Werk Homers zu findende Unstimmigkeiten notiert hatte: „quandoque bonus dormitat Homerus“ (Hor., ars 359 (ed. Oxford, 264); vgl. del Prado, *Divus Thomas et Bulla Dogmatica*, 195–202, vgl. hierzu auch ebd. 92–100); auf Probleme bzgl. del Prados Cajetanexegese hatte auch P[érez] Goyena, Rezension (del Prado, *Santo Tomás y la Inmaculada*), 115f hingewiesen.

303 Del Prado, *Divus Thomas et Bulla Dogmatica*, LXIV.

Der Schlüssel dazu liegt zum einen in Schneiders *conceptio*-Verständnis: Anders als die Vertreter des ersten Typus, die wegen des Verweises von Pius IX. auf Alexander VII. die nicht näher spezifizierte *conceptio* im Dogma als Beseelung gedeutet und von der leiblichen Empfängnis zeitlich verschieden erachtet hatten, konstatierte Schneider eine Entwicklung zwischen Alexander und Pius, wonach dieser gerade nicht von der Beseelung, sondern von der *conceptio* allgemein gesprochen und so offengehalten habe, ob die leibliche Empfängnis mit der Beseelung koinzidiere. Bestätigt werde dies durch das Dogma, das die Bewahrung Mariens „*gratia et privilegio*“³⁰⁴ lehrt: Da die Gnade nämlich erst ab der Beseelung wirken kann, seien die sündhaften Regungen im Fleisch, also der *fomes*, bis zu diesem Zeitpunkt – sofern eine Zeitspanne vorlag – durch ein Privileg niedergehalten worden; sollte die Beseelung dagegen mit der Zeugung koinzidieren, wirkten beide Kräfte von Beginn an zusammen.

Genau diese doppelte Strategie findet Schneider zum anderen bei Thomas, der von einer Heiligung durch die Gnade,³⁰⁵ aber auch „*ex divina providentia*“³⁰⁶ spricht, wobei Schneider letzteres mit dem *privilegium* des Dogmas identifiziert: „Vorsehung“ sagt Thomas; ‚Privileg‘ Pius IX.³⁰⁷ Damit finde sich bei Thomas dieselbe Weite wie in der Bulle Pius’ IX., sodass der Aquinate – und nur er! – „bis auf den Punkt auf dem i“³⁰⁸ mit dem Dogma übereinstimme.

Während die Frage, wie die absolute Verwendung von *conceptio* im Dogma zu deuten ist, bereits im Voraufgehenden erörtert wurde, wird es im Folgenden darum gehen, inwiefern Schneiders Identifikation des thomanischen „*ex divina providentia*“³⁰⁹ mit dem *privilegium* des Dogmas schlüssig ist. Hierzu scheint es lohnend, zunächst beide Wendungen in ihrem jeweiligen Kontext zu betrachten: Thomas diskutiert an der in Rede stehenden Stelle die Frage, ob Maria durch die Heiligung *in utero* von der persönlichen Sünde bewahrt wurde, was scheinbar abzulehnen ist, da der *fomes* zurückblieb, und dessen Regungen bereits als Sünden gelten.³¹⁰ Dies weist Thomas aber zurück: Zwar blieb der *fomes* zurück, jedoch gebunden, ergänzt durch die Vorsehung – „*complementum illius ligationis (...) ex divina providentia*“³¹¹ –, wodurch jede ungeordnete Bewegung des *fomes* abgewendet wurde.³¹²

304 Pius IX., Apost. Schreiben „*Ineffabilis Deus*“ (Pii IX. Acta I/1, 616).

305 Vgl. bspw. S.Th. III, q. 27, a. 2 co. (ed. Leon. XI, 290).

306 S.Th. III, q. 27, a. 4 ad 1 (ed. Leon. XI, 296).

307 Schneider, Die katholische Wahrheit IX, 245.

308 Schneider, Die katholische Wahrheit IX, 244.

309 S.Th. III, q. 27, a. 4 ad 1 (ed. Leon. XI, 296).

310 Vgl. S.Th. III, q. 27, a. 4 arg. 1 (ed. Leon. XI, 295).

311 S.Th. III, q. 27, a. 4 ad 1 (ed. Leon. XI, 296).

312 Vgl. S.Th. III, q. 27, a. 4 ad 1 (ed. Leon. XI, 296).

Spricht Thomas hier von einer vorsehungsgeleiteten Kontrolle des *fomes* bereits vor der Beseelung? Während Többe dies ablehnte und die Unterstützung durch die Vorsehung ausschließlich parallel zur Bindung durch die Gnade, also nach der ersten Heiligung, terminierte – so seine Deutung der zitierten Wendung –,³¹³ verteidigte Schneider in seiner Erwiderung hierauf seine Lesart, wonach die Wirkung der Vorsehung auch den Zeitraum vor der Bindung betrifft: Wenn Thomas nämlich über die Heiligung *in utero* schreibt, dass der *fomes* gebunden zurückblieb – „remansit (...) fomes, sed ligatus“³¹⁴ –, zeigt dies, so Schneider, dass er auch davor schon gebunden war, und zwar durch die Vorsehung.³¹⁵ Diese Lesart wird Thomas jedoch nicht gerecht, der hier sicher nicht meint, dass der *fomes* zuvor gebunden war und daher gebunden zurückblieb, sondern dass er zuvor schon vorlag und ebenso nach der Bindung zurückblieb, jetzt eben gebunden. Dies legt das konzessive *sed* nahe, das das *ligatus* als Neuerung zum bekannten Sachverhalt, dem *remansit*, kennzeichnet, wird aber vor allem durch die dezidierten Darlegungen des Aquinaten zum *fomes* bestätigt, wo stets davon die Rede ist, dass dieser bei der ersten Heiligung gebunden wurde,³¹⁶ niemals aber, dass er davor schon gebunden oder unschädlich gewesen wäre.³¹⁷ Mehr noch: An Parallelstellen zu findende explizite Aussagen des Aquinaten, wonach diese Bindung in zwei Ursachen fußt, nämlich der Gnade und der Vorsehung – „remansit ligatus (...) per gratiam abundantem (...) et etiam perfectius per divinam providentiam“³¹⁸ – bestätigen Többes Lesart, wonach Vorsehung und Gnade stets nur zusammen gewirkt haben.

Aber auch das Dogma deutet *privilegium* niemals in der von Schneider erklärten Weise,³¹⁹ weder an den Stellen, an denen der Begriff absolut auf-

313 Vgl. Többe, Die Stellung des hl. Thomas von Aquin, 52f.

314 S.Th. III, q. 27, a. 4 ad 1 (ed. Leon. XI, 296).

315 Vgl. Schneider, Erwiderung auf Többe, 62f; vgl. auch ebd. 49f.

316 Während Thomas im *corpus articuli* die Wegnahme des *fomes* bei der ersten Heiligung für theoretisch ebenfalls denkbar, jedoch für unwahrscheinlicher hält (vgl. S.Th. III, q. 27, a. 3 co. (ed. Leon. XI, 292f)), lässt er in einer Erwiderung keinen Zweifel daran, dass der *fomes* hier nur gebunden und erst bei der Inkarnation genommen wurde (vgl. S.Th. III, q. 27, a. 3 ad 3 (ed. Leon. XI, 293)); dass die ebenda erwähnte erste Heiligung aber identisch mit jener *in utero* ist, wie Josephus a Leonissa (vgl. [Becker], Zum Text des hl. Thomas, 472f) gegen Hyacinth Amschl verteidigt hatte, geht eindeutig aus der Parallelstelle im Sentenzenkommentar hervor (vgl. In III Sent. d. 3, q. 1, a. 2 qc. 1 co. (ed. Moos III, 104, 44)).

317 Vgl. S.Th. III, q. 27, a. 3 co. (ed. Leon. XI, 293). Auch an der Parallelstelle im Sentenzenkommentar spricht er davon, dass der *fomes* bei der ersten Heiligung gehemmt – „impeditus“ – wurde (vgl. In III Sent. d. 3, q. 1, a. 2, qc. 1 co. (ed. Moos III, 106, 49)); vgl. hierzu auch In III Sent. d. 3, q. 1, a. 2, qc. 3 ad 1 (ed. Moos III, 109, 63).

318 S.Th. III, q. 27, a. 3 co. (ed. Leon. XI, 293); vgl. hierzu auch In III Sent. d. 3, q. 1, a. 2, qc. 3 ad 1 (ed. Moos III, 109, 63).

319 Auch auf dieses Problem hatte Többe hingewiesen vgl. Többe, Die Stellung des hl. Thomas von Aquin, 52; vgl. hierzu auch die Erörterungen zum Begriff „privilegio“ bei Seifert,

taucht,³²⁰ noch in der Verbindung „*gratia et privilegio*“, wie sie sich zweimal in der Bulle findet, nämlich bei der Dogmatisierung im engeren Sinn³²¹ sowie in dem Zitat Alexanders VII.³²² Mehr noch: Folgt man Schneiders Gedanken-gang, dass Pius bewusst über seinen Vorgänger hinausgehen wollte, indem er auch die Zeit vor der Beseelung in den Blick nahm, hätte er zum Ausdruck dessen niemals dieselbe Wendung herangezogen wie Alexander; mit anderen Worten: Die Tatsache, dass Pius die Phrase unverändert von dort übernimmt, wo es explizit nur um die Heiligung der Seele und gewiss nicht um die Zeit davor geht, hätte gerade Schneider, der die beiden Bullen so penibel miteinander vergleicht, zeigen müssen, dass es Pius sicher nicht darum ging, im Umfang der Heiligung wesentlich über Alexander hinauszugehen.³²³

Wenn Schneider also die thomanische Rede von der göttlichen Vorher-sehung und das von Pius angeführte *privilegium* miteinander identifiziert und darin einen Schutz des *fomes* in der Zeit vor der Beseelung sieht, gilt es, Wider-spruch einzulegen: Weder bringt eine der beiden Wendungen dies zum Aus-druck noch sind sie sonst inhaltlich deckungsgleich, womit die von Schneider vorgenommene Identifikation der beiden Begriffe hinfällig ist. In diesem Sinn hatte auch Schmid in seiner Rezension festgehalten: „So z. B. können wir den Ausdruck *privilegium* in der bekannten Schlußdefinition der Bulle *Ineffabilis* keineswegs als gleichbedeutend mit *providentia* ansehen“³²⁴. Damit fällt aber der Kern von Schneiders Lehre, wonach allein Thomas das Dogma in seiner ganzen Breite antizipiert habe und so „bis auf den Punkt auf dem i“³²⁵ damit übereinstimme, wie ein Kartenhaus in sich zusammen.

Pius IX., 433f, die dort in keiner Weise auf die von Schneider vorgelegte Deutung eingeht.

320 Vgl. bspw. Pius IX., Apost. Schreiben „*Ineffabilis Deus*“ (Pii IX. Acta I/1, 608).

321 Vgl. Pius IX., Apost. Schreiben „*Ineffabilis Deus*“ (Pii IX. Acta I/1, 616).

322 Vgl. Alexander VII., Breve „*Sollicitudo omnium ecclesiarum*“ vom 8. Dezember 1661, § 1 (MBR VI, 152, 114); die Stelle findet sich im Dogma bei Pius IX., Apost. Schreiben „*Ineffabilis Deus*“ (Pii IX. Acta I/1, 602).

323 Weshalb Schneider in seiner Erwiderung trotzdem auch die Wendung von Alexander in dem Sinn interpretiert, dass Maria nach der Beseelung durch die Gnade, davor aber durch ein nicht näher erläutertes Privileg, das Schneider mit der von Thomas genannten *providentia* identifiziert, bewahrt wurde, ist sowohl mit Blick auf seine im neunten Band der „*Katholischen Wahrheit*“ vertretene Lehre als auch auf die eindeutige Rede Alexanders von der Beseelung nicht schlüssig und letztlich widersprüchlich (vgl. Schneider, Erwiderung auf Többe, 63f).

324 Schmid, Rezension (Schneider, Erwiderung auf Többe), 555.

325 Schneider, *Die katholische Wahrheit* IX, 244.

4.3.3 Möglichkeit und Grenzen einer dogmenkonformen Relecture des Aquinaten – ein Fazit

Stimmt Thomas mit dem Dogma überein? Oder kann er zumindest vom Vorwurf der Widersprüchlichkeit freigesprochen werden? Aus historischer Sicht ist hier gewiss zu intervenieren: Das überwältigende Gros der thomistischen Tradition hat diese Fragen unmissverständlich verneint – gerade das Zeugnis der frühen Schüler ist dabei von zentraler Bedeutung, stammen ihre Werke doch aus einer Zeit, als Thomas noch unvoreingenommen gelesen werden konnte, also ohne den Druck einer immer stärker werdenden immakulistischen Front zu verspüren –, denn die Notwendigkeit einer Relecture ergab sich erst, als die Dominikaner isoliert waren und das kirchliche Lehramt immer mehr zur immakulistischen Lehre tendierte, die sich längst vom skeptisch bäugten Ruch der *nova opinio* befreit hatte und zur ehrfurchtsvoll betrachteten *opinio pia* geworden war. Eine zentrale Gestalt stellt dabei Johannes a S. Thoma dar, der dem Orden in dieser Lage einen Ausweg zeigen wollte, der von seinen Oberen jedoch nicht angenommen wurde.

Im Unterschied dazu schrieben die vier Protagonisten dieser Arbeit zu einer Zeit, als jede Hoffnung, das kirchliche Lehramt könnte auf eine Definition der Lehre, zu der es längst offen Sympathie gezeigt hatte, verzichten, hinfällig war: Durch Pius IX. war die lehramtliche Tendenz, die sich seit Jahrhunderten abgezeichnet hatte, zum Abschluss gekommen – eine Unvoreingenommenheit war nicht mehr möglich: Thomas konnte nicht ergebnisoffen gelesen werden, vielmehr war klar: Entweder gelingt es, Thomas zumindest vom Vorwurf des Widerspruchs zu befreien oder der blanke Schild des Thomismus erhält, oder besser behält, eine markante Blessur. Dass die Ansätze in ihrer jeweiligen Eigenheit nicht ohne Weiteres zu widerlegen sind, zeigte sich an den teilweise regelrecht ringenden Rezensenten, die zwar spürten, dass Widerspruch einzulegen war, sich jedoch schwer taten, den zentralen Ansatzpunkt zu finden – nicht umsonst erfuhren die Ansätze auch von beschlagener Seite Hochachtung und Respekt. Dass sie letztlich aber gerade aus einer unvoreingenommen-historischen Warte betrachtet nicht haltbar sind, sondern dem Aquinaten eher retrospektiv, ja, teils durch eine geradezu immakulistisch-scotistisch geprägte Brille gelesen, eine Lehre überstülpen, die seinem Gedankengebäude nicht wirklich gerecht wird, wurde ebenso deutlich – und zwar nicht nur aus dem thomanischen Textcorpus selbst, sondern auch durch einen kritischen Blick auf die thomistische Tradition, die zwar in ihren einzelnen Autoren keineswegs den Anspruch der Irrtumsfreiheit besitzt, in ihrer Gesamtheit und unter Beachtung der jeweiligen zeitlichen Kontexte aber dennoch als ein nicht zu vernachlässigendes Indiz für die Zulässigkeit einer thomanischen Interpretation erachtet werden darf.

Daneben sollen aber zum Abschluss zwei positiv würdigende Aspekte nicht unterschlagen werden: Zum einen gilt es zu unterstreichen, dass den Ansätzen bei aller Kritik auch ein erhebliches Maß an Originalität eignet, das weit von jener Monochromie entfernt ist, die nach landläufiger Auffassung der weitgehend monolithisch wahrgenommenen und in aller Regel nur mit einer eintönigen Manualistik assoziierten Neuscholastik zugesprochen wird. Zum andern zeigt sich gerade Schneiders Ansatz in einer erstaunlichen Modernität, insofern er mit seiner dezidierten Abkoppelung von der thomistischen Schultradition und der Bemühung um eine Lektüre des „reinen Thomas“ in gewisser Weise die Zielsetzung der später aufkommenden und maßgeblich werdenden historisierenden Thomasauslegung antizipiert, wenn auch mit einer anderen Intention, wie an seiner Praxis der Ergänzung des thomistischen Schriftcorpus durch Einschübe und Supplementbände deutlich wird.



5. Rezeption und Einordnung der Ansätze innerhalb der Neuscholastik

Nachdem bislang primär die vier Autoren im Blick waren, zunächst voneinander getrennt, dann zueinander in Bezug gesetzt, sollen ebendiese in einem letzten Kapitel in der theologischen Landschaft ihrer Zeit verortet werden. Bis zu einem gewissen Grad ist dies bereits erfolgt, wenn neben den Autoren stets auch ihre unmittelbare Wahrnehmung betrachtet wurde, indem etwa Rezensionen oder direkt daraus folgende Kontroversen behandelt wurden. Während diese Untersuchungen aber stets unmittelbar auf die Autoren selbst bezogen waren, soll es im Folgenden darum gehen, den Blick zu weiten und die Zeit als solche zu betrachten, und zwar anhand der damals verbreiteten Handbücher. In einem zweiten Schritt werden diese Ergebnisse bezüglich der vier Autoren in die Epoche der Neuscholastik eingeordnet. Abschließend wird der Bogen in die jüngere Vergangenheit gespannt, um zu sehen, welches Gewicht der Frage ab dem Ausgang der Neuscholastik, also etwa ab der Mitte des 20. Jahrhunderts zukommt.

5.1 Die Rezeption in den dogmatischen Handbüchern

Wenn im Folgenden die Rezeption der vier Protagonisten in den dogmatischen Manualien dieser Zeit betrachtet wird,¹ liegt zunächst dieselbe Leitfrage zugrunde, wie sie für die gesamte Arbeit galt, nämlich wie die offenkundige Diskrepanz zwischen Thomas und der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis, genauer gesagt dem inzwischen definierten Dogma, wahrgenommen wurde. In einem weiteren Schritt geht es darum, inwiefern die hier behandelten Harmonisierungsansätze wahrgenommen wurden: Finden Sie Erwähnung? Und darauf aufbauend: Wie wurden sie beurteilt?

1 Für die Entwicklung der Mariologie in den Manualien des deutschen Sprachraums, jeweils auch unter Bezug auf die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis, vgl. die Studie Görg, Peter H.: „Sagt an, wer ist doch diese“. Inhalt, Rang und Entwicklung der Mariologie in dogmatischen Lehrbüchern und Publikationen deutschsprachiger Dogmatiker des 19. und 20. Jahrhunderts (Dissertationes Theologicae II). Bonn 2007; zur Entwicklung der dogmatischen Handbücher im 19. und 20. Jahrhundert vgl. Lievenbrück, Zwischen donum supernaturale und Selbstmitteilung Gottes, 11–14.

Für die folgende Untersuchung werden dogmatische Handbücher sowie mariologische Traktate von den 70er Jahren des 19. Jahrhunderts, also ab der ersten Publikation Cornoldis, bis zum Ausgang der Neuscholastik – einer Phase, die sich, wie Karl Adam anmerkte, „durch eine außerordentliche Fruchtbarkeit an dogmatischen Lehrbüchern“² auszeichnet – herangezogen.³ Trotz dieser zeitlichen Verortung handelt es sich zwar schwerpunktmäßig, jedoch nicht ausschließlich, um Handbücher, die einer expliziten Ausrichtung auf Thomas, wie sie häufig in Untertiteln wie „im Geiste des heiligen Thomas von Aquin“ beziehungsweise „ad mentem Divi Thomae Aquinatis“ Niederschlag findet, folgten.⁴

Zunächst gilt es festzuhalten, dass alle Handbücher ausnahmslos konstatieren, dass zwischen Thomas und der inzwischen definierten Lehre auf den ersten Blick ein Widerspruch besteht, dass aber auch im Werk des Aquinaten offenbar diskrepante Aussagen zu finden sind, insofern manche Stellen für die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis sprechen, andere sie dagegen auszuschließen scheinen. Der Umgang mit diesem Befund gestaltet sich jedoch unterschiedlich: Der mit Abstand größte Teil der Autoren kommt zu dem Schluss, dass Thomas das marianische Privileg nicht vertreten habe, um so ihre Erlösungsbedürftigkeit zu sichern, wobei als zentrales Argument meist der Verweis auf die damals verbreitete Lehre beziehungsweise die frühen Schüler des Aquinaten dient.⁵ Diese Haltung fasst Joseph Schwane (1824–1892)⁶ in seiner „Dogmengeschichte der mittleren Zeit“ wie folgt zusammen:

-
- 2 Adam, Rezension (Feuling, Katholische Glaubenslehre; Schmaus, Katholische Dogmatik I), 338f.
 - 3 Auch vor dem Dogma gab es Handbücher, die auf eine Harmonisierung des Aquinaten mit der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis eingingen: So hatte Liebermann bereits in den ersten Auflagen seiner „Institutiones theologicae“ auf textkritische Bedenken zu den makulistischen Kronstellen des Aquinaten hingewiesen und zudem angedeutet, dass sich derartige Aussagen auch im Sinn des bloßen *debitum* deuten ließen (vgl. Liebermann, Institutiones theologicae III³, 390); in diesem Sinn verstehen auch die Verfasser des nach dem Dogma angefügten „Appendix“ Thomas, indem sie erklären, dass die makulistischen Stellen sich im Sinn der fraglos immakulistischen Passagen auslegen lassen, etwa durch die rein logische Deutung des *post* – als Referenzautoren hierfür verweisen sie etwa auf Spada (vgl. Liebermann, Institutiones theologicae II⁸, 839–841; vgl. hierzu auch Walter, Zur Thomas-Rezeption, 110). Ablehnend bezüglich Harmonisierungen zeigt sich dagegen Oswald: „Allein nach meinem Dafürhalten sind die Äußerungen des h. Thomas ganz unverfänglich und gar nicht mißzuverstehen.“ (Oswald, Dogmatische Mariologie, 21).
 - 4 Vgl. hierzu etwa Dahlke, Autorität und Autoritäten, 244.
 - 5 So etwa – chronologisch genannt – Einig, De verbo incarnato, 164 (th. 15), Bartmann, Lehrbuch der Dogmatik I, 454, Specht-Bauer, Lehrbuch der Dogmatik I, 326f, Pesch, Compendium theologiae dogmaticae III, 98f, Lercher, Institutio theologiae dogmaticae III, 313f (n. 305), Premm, Katholische Glaubenskunde II, 327f; der abschwächende, geradezu entschuldigende Verweis auf den zeitlichen Kontext fehlt bei späteren Autoren, die Thomas immakulistisch auffassen, wie Schmaus, Katholische Dogmatik V, 209f und Brinktrine, Die Lehre von der Mutter des Erlösers, 41.
 - 6 Vgl. Wagner, Art. Schwane, 318.

„Die Streitigkeiten, welche in späterer Zeit über die Lehre des hl. Thomas in diesem Punkte geführt worden sind, würden die weite Ausdehnung nicht genommen haben, wenn man nicht seine Erörterungen isolirt für sich in Untersuchung gezogen, sondern im Zusammenhange mit der damaligen Theologie und im Lichte derselben zu deuten gesucht hätte.“⁷

Seine Lesart war also, wie Heinrich anmerkt, zur damaligen Zeit genauso legitim wie die immaculistische Lehre.⁸ Auch Billot verweist auf den zeitlichen Kontext, insofern eine Heiligung qua Privileg zur Zeit des Aquinaten noch nicht ausreichend erwogen worden sei.⁹ Ähnlich abschwächend urteilen Lépiciet und Emilio Campana (1874–1939)¹⁰ sowie der Dominikaner Benedikt Merkelbach (1871–1942)¹¹, die Thomas zwar als Makulist ansehen, jedoch nicht im radikalen Sinn: Vielmehr habe er diese Position nur als wahrscheinlich erachtet, wäre aber auch offen gewesen für die Lehre im Sinn des Dogmas.¹² Auch der Münchner Dogmatiker Leonhard Atzberger (1854–1918)¹³ verortet Thomas ganz im Kontext seiner Zeit, sieht damit aber keine echte Differenz zum heutigen Dogma, da jener nur die Heiligung *ante animationem* zurückweisen wollte.¹⁴ Ohne eine solche Relativierung, jedoch durchaus enttäuscht über den Ausgang der Forschung, zeigt sich der Benediktiner und Thomist Laurentius Janssens, der aber zugleich der Hoffnung Ausdruck verleiht, die Harmonie des Aquinaten mit dem Dogma möge in späterer Zeit noch erfolgreich nachgewiesen werden.¹⁵

In deutlichem Gegensatz dazu steht Parthenius Minges (1861–1926)¹⁶, der als Franziskaner und dezidierter Scotist¹⁷ auf derartige Relativierungen

7 Schwane, Dogmengeschichte der mittleren Zeit, 420.

8 Vgl. Heinrich-Huppert, Lehrbuch der katholischen Dogmatik, 315.

9 Vgl. Billot, De verbo incarnato, 343f (th. 39).

10 Vgl. Hauke, Don Emilio Campana, 37.

11 Vgl. Brantl, Art. Merkelbach, 145.

12 Vgl. Lépiciet, Tractatus de Beatissima Virgine Maria, 138f und Campana, Maria nel dogma cattolico 416f; die Abhängigkeit zwischen Campana und Lépiciet zeigt sich auch daran, dass letzterer das Vorwort für die Mariologie des Italiensers schrieb (vgl. ebd. XI–XIV); ebenso Merkelbach, Mariologia, 219.

13 Vgl. Greshake, Art. Atzberger, 1170.

14 Vgl. Atzberger, Grundzüge der katholischen Dogmatik, 254.

15 „Equidem ad hanc disquisitionem accessi cum vehementi desiderio, ut inter doctrinam Aquinatis et definitionem Pii IX concordia mihi elucesceret. Fateor exitum non respondiisse votis. Peritiori utinam id efficacius praestare contingat!“ (Janssens, Tractatus de Deo-homine, 150). Zu seinem hoffnungsvollen Schlusssatz verweist er in der Fußnote auf Spada (vgl. ebd. FN 4).

16 Vgl. Forster, Art. Minges, 428.

17 Vgl. Minges, Der heilige Thomas und die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis, 297. Zu seinen scotistischen Studien und Werken vgl. auch Görg, „Sagt an, wer ist doch diese“, 219f. In diesem Sinn schreibt auch Forster über ihn: „Seine Haupttätigkeit galt der Erforschung u. der Ehrenrettung der Lehre des Duns Skotus.“ (Forster, Art. Minges, 428).

verzichtet und keinen Zweifel an seiner makulistischen Lesart des Aquinaten aufkommen lässt – dennoch setzte sich Minges eingehend mit den Harmonisierungsansätzen auseinander und bietet von allen Handbüchern die umfangreichste Liste an Autoren, wobei er neben den vier Protagonisten dieser Arbeit auch weitere behandelte Autoren erwähnt, wie Mariano Spada oder Josephus a Leonissa – in diesem Kontext zeigt ihm gerade die Haltung von Hyacinth Amschl, dass sich auch überzeugte Thomisten gegen eine Harmonisierung positionieren können, übersieht dabei jedoch, dass Amschl selbst Sympathie für del Prados Ansatz zeigte – sowie auf den im Abschnitt zu del Prado genannten Tomás Larumbe y Lander; dass Minges diese Ansätze zurückwies, bedarf keiner eigenen Erwähnung.¹⁸

Neben dieser überwiegenden Majorität gibt es aber auch Autoren, die trotz des augenscheinlichen Widerspruchs der thomanischen Texte mit dem Dogma zu einem anderen Urteil kommen – und zwar in deutlichem Anschluss an die bekannten Harmonisierungsversuche. Eine erste Rezeption findet sich bei Anton Kurz, der in seiner Mariologie der Haltung des Aquinaten ein längeres Kapitel widmet,

„weil von den Gegnern der Kirche immer und immer wieder aus Unverstand oder Böswilligkeit die Behauptung aufgestellt wird, der ‚Engel der Schule‘ gehöre zu den Widersachern dieses Dogma [sic!].“¹⁹

Nach einem Verweis auf die bekannten Stellen, die für und gegen das inzwischen definierte Dogma sprechen, schließt er sich der Auffassung an, wie sie unlängst wieder vertreten worden sei – explizit verweist er auf Spada sowie auf Morgott –, wonach Maria zwar sicher das *debitum* zur Sünde hatte und so der Erlösung bedurfte, dass aber zugleich nicht nachweisbar sei, dass Thomas ihr auch die Sünde *actu* zugesprochen habe.²⁰ Kurz nimmt damit die gleiche Haltung ein wie seine erwähnten Gewährsleute, indem er zum einen zwar explizit nur die Widerspruchsfreiheit nachweist, zum anderen aber zwischen den Zeilen unmissverständlich zu verstehen gibt, dass er Thomas eigentlich in Einklang mit dem Dogma sieht.²¹

18 Vgl. Minges, *Compendium Theologiae dogmaticae specialis* I, 337 (n. 629). Eingehend widmet sich Minges dieser Frage auch in einem Artikel, in dem er neben den bekannten Autoren ausführlich auch auf die Kritiken von Knittel und Többe sowie auf die Kontroverse von Josephus a Leonissa und Hyacinth Amschl eingeht (vgl. Minges, Parthenius: Der heilige Thomas und die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis der Mutter Gottes. In: FS 12 (1925), S. 297–311).

19 Kurz, *Mariologie*, 53.

20 Vgl. Kurz, *Mariologie*, 53–57.

21 In diesem Sinn schreibt er etwas später: „[I]n neuester Zeit hat *Dr.* Morgott aus den Werken des heiligen Thomas glänzend nachgewiesen, daß derselbe kein Gegner der unbefleckten Empfängnis gewesen, die von ihm gebrauchten Darlegungen aber ganz wohl mit der Lehre der Kirche in Einklang gebracht werden können.“ (Kurz, *Mariologie*, 76).

In ähnlicher Weise positionieren sich, wenn auch deutlich später, zwei weitere Autoren: So macht der französische Dominikaner und Thomist Edouard Hugon (1867–1929)²² in dieser Frage bei Thomas zwei Prinzipien ausfindig, nämlich, dass Maria erlöst wurde und dass sie durch die Abstammung von Adam das *debitum* zur Sünde hatte – daraus folge aber keineswegs seine Gegnerschaft zum Dogma. So gab es im Laufe der Zeit stets Theologen, die ihn von diesem Vorwurf freisprachen, worunter er Spada, aber auch den von ihm sehr geschätzten del Prado, „qui sententiam Angelici ex professo expendit“²³, nennt.²⁴ Auch Valentino Zubizarreta (1862–1948)²⁵, Karmelit und späterer Erzbischof von Kuba, sucht bei seiner Erörterung zur Haltung des Aquinaten den engen Anschluss an del Prado, verweist daneben aber auch auf Cornoldi. Sein optimistisches Votum bezüglich einer Harmonisierung – „puto S. Thomae testimonia in bono sensu explicari posse“²⁶ – bestätigt seine Prägung durch den Spanier.²⁷

Eine unentschiedene und wechselhafte Haltung nimmt der Münsteraner Dogmatiker Franz Diekamp²⁸ ein, der grundsätzlich davon ausgeht, dass Thomas sich bezüglich des genauen Zeitpunktes der Heiligung Mariens nicht festlegen wollte und daher bewusst dazu geschwiegen hat²⁹ – hierfür verweist er auf del Prado:

„Es dürfte das Richtige sein anzunehmen, daß er in der theologischen Summa, wie neuerdings Del Prado zeigt, absichtlich von der unbeeleckten Empfängnis geschwiegen hat.“³⁰

Die Überzeugung, dass Thomas sich bezüglich des genauen Zeitpunktes nicht festlegen wollte, behält Diekamp in späteren Auflagen zwar bei, streicht jedoch den expliziten Bezug auf del Prado³¹ und ergänzt stattdessen die Vermutung, dass Thomas selbst die Lehre im Sinn des Dogmas geglaubt habe.³²

22 Vgl. Berger, Art. Hugon, 277f; Berger fasst Hugons thomistische Gesinnung zusammen: „In allen kontroversen Fragen der Philosophie und Theologie zeigt sich H. als ein Vertreter des strikten Thomismus der Dominikanerschule“ (ebd. 278).

23 Hugon, Tractatus dogmatici III, 444.

24 Vgl. Hugon, Tractatus dogmatici III, 442–444.

25 Vgl. Dahlke, Die Sakramentalität des Bischofsamtes, 28.

26 Zubizarreta, Theologia dogmatico-scholastica III, 574 (n. 970).

27 Vgl. Zubizarreta, Theologia dogmatico-scholastica III, 574–576 (n. 970).

28 Zur bekannten dreibändigen Dogmatik vgl. Hauke, Art. Diekamp, 143f.

29 Vgl. Diekamp, Katholische Dogmatik³⁻⁵ II, 328–332.

30 Diekamp, Katholische Dogmatik³⁻⁵ II, 328; in gleicher Weise auch schon ders., Katholische Dogmatik² II, 335f.

31 Die Prägung durch del Prado ist weiterhin in der herangezogenen Terminologie deutlich (vgl. vor allem Diekamp, Katholische Dogmatik^{8/9} II, 360).

32 Vgl. Diekamp, Katholische Dogmatik^{8/9} II, 358–362.

Eine dritte Überarbeitung erfuhr die Dogmatik schließlich mit der Übernahme der Herausgeberschaft durch Klaudius Jüssen (1898–1975)³³, der zwar auf der einen Seite die längeren Exkurse zur Haltung des Aquinaten kürzte und dessen Lehre mehr im Kontext der damaligen Zeit verortete, zugleich aber betonte, dass Thomas, auch wenn er die Lehre explizit ablehnte, sie implizit doch vertreten habe: „Seine mariologischen Grundsätze sind nämlich sicher vorzüglich geeignet, die Unbefleckte Empfängnis zu begründen.“³⁴ Mag dies erneut nach einem impliziten Anschluss an del Prado und dessen Rede von Thomas als „verum ac magnificum praeambulum theologicum“³⁵ zum Dogma klingen, wird diese Vermutung gedämpft, da Jüssen solchen Harmonisierungen eine klare Absage erteilt:

„Indessen die seit dem 16. Jahrhundert einsetzenden Versuche, den Aquinaten trotz seiner klaren Aussprüche für die Unbefleckte Empfängnis in Anspruch zu nehmen oder doch wenigstens zu zeigen, daß er die später dogmatisierte Lehre nicht formell gelehrt habe, sind zum Scheitern verurteilt.“³⁶

Ähnlich positioniert sich auch Joseph Pohle, der in seiner nicht minder bekannten, jedoch weniger streng thomistischen Dogmatik zwar festhält, dass Thomas, insofern er das Konzept einer Vor-Erlösung nicht kannte, das altbekannte Dilemma nicht lösen konnte, sieht ihn aber trotzdem nicht völlig im Widerspruch zum Dogma:

„Was man vom hl. Thomas mit Recht sagt, er habe in seinen mariologischen Grundsätzen virtuell festgehalten, was er formell bestritt, das läßt sich in Bausch und Bogen von allen Scholastikern behaupten, die als Gegner der unbefleckten Empfängnis aufzutreten sich verpflichtet glaubten.“³⁷

Die Lektüre von Thomas in seinem zeitlichen Kontext zeigt aber, so Pohle, ohne Frage, dass er die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis nicht explizit vertreten habe.³⁸

Gerade die letzten Beispiele machen deutlich, wie sehr die Verfasser der Handbücher zwiegespalten waren: Auf der einen Seite wünschten sie sich eine Harmonie des Aquinaten mit dem Dogma, auf der anderen Seite mussten

33 Vgl. Menke, Art. Jüssen, 1105.

34 Diekamp-Jüssen, *Katholische Dogmatik*^{11/12} II, 369.

35 Del Prado, *Divus Thomas et Bulla Dogmatica*, 356; im Original fett gedruckt.

36 Diekamp-Jüssen, *Katholische Dogmatik*^{11/12} II, 369.

37 Pohle, *Lehrbuch der Dogmatik* II, 264. Ebenso bereits in der 1897 erschienenen „Kurzen Synopsis der Dogmatik“, ders., *Soteriologie und Mariologie*, 158–160, ähnlich auch in späteren Auflagen Pohle-Gierens, *Dogmatik*⁸ II, 277 sowie Pohle-Gummersbach, *Lehrbuch der Dogmatik*¹⁰ II, 366.

38 Vgl. Pohle, *Lehrbuch der Dogmatik* II, 268–270. So auch in den späteren Auflagen, etwa Pohle-Gierens, *Dogmatik*⁸ II, 281–283 sowie Pohle-Gummersbach, *Lehrbuch der Dogmatik*¹⁰ II, 369–371.

sie sich aber dem geradezu erdrückenden Befund aus dessen Werken beugen. Dass sie sich zudem auch bisweilen verpflichtet fühlten, in ihren Vorlesungen nicht zu weit vom gängigen Mainstream abzuweichen beziehungsweise eine nicht zu stark thomistische Haltung einzunehmen, zeigt sich gerade dann, wenn neben den Manualien weitere Zeugnisse des Verfassers vorliegen. Deutlich wird dies etwa an Michael Glossner (1837–1909)³⁹, der in seinem Handbuch, ohne Thomas namentlich zu nennen, festhält, dass die Vertreter der Hochscholastik das marianische Privileg ablehnten, um ihre Erlösungsbedürftigkeit zu sichern;⁴⁰ in einem, freilich etwas später verfassten Brief an Commer lässt Glossner aber keinen Zweifel daran, dass er selbst davon ausgeht, dass Thomas implizit die Unbefleckte Empfängnis vertreten habe.⁴¹

Es wurde deutlich, dass die Autoren, die Thomas in Einklang mit dem Dogma sehen, und sei es auch nur virtuell, vielfach in Anschluss an die bekannten Ansätze einer Harmonisierung stehen; doch auch die Handbücher, die zwischen Thomas und dem Dogma eine Diskrepanz sehen, kennen diese Ansätze. Im Folgenden soll es um die Frage gehen, welche der vier Autoren wahrgenommen und wie sie beurteilt wurden – dabei gilt es zwischen der reinen Wahrnehmung, und sei es nur durch die Angabe in der weiterführenden Literatur, auf der einen Seite und der echten inhaltlichen Auseinandersetzung auf der anderen Seite zu unterscheiden. Zum ersten Punkt ist zunächst eine sehr breite Rezeption zu konstatieren, wobei sich gewisse Gemeinsamkeiten bezüglich der Autoren und Werke zeigen: Bei Cornoldi ist grundsätzlich zu differenzieren: Während sein lateinischer Traktat breit wahrgenommen wurde, ging der „Partenio“ faktisch unter.⁴² Hierfür können vor allem drei Gründe geltend gemacht werden, die sich wiederum wechselseitig begründen: Zunächst spricht für die „Sententia“ die Abfassung in lateinischer Sprache, die die internationale Rezeption ermöglichte; sodann war sie ungleich kürzer und argumentativ prägnanter als der „Partenio“, ohne dass wesentliche Punkte fehlten, wie sich im Kapitel zu Cornoldi zeigte. Diese beiden Gründe sorgten drittens für die größere Verbreitung der „Sententia“, die so wiederum an Popularität gewann und zugleich den „Partenio“ weiter verdrängte: Während

39 Vgl. Greshake, Art. Glossner, 754.

40 Vgl. Glossner, Lehrbuch der katholischen Dogmatik, 114.

41 Vgl. Glossner an Commer, 21. September 1896 (Buschkühl, Michael Glossner, 148, 86). Ein ähnliches Phänomen zeigte sich bereits im Vergleich zwischen Morgotts „Mariologie des heiligen Thomas von Aquin“ und seinen Eichstätter Dogmatikvorlesungen sowie zwischen der Auffassung von Klee, wie er sie zum einen in seiner „Katholischen Dogmatik“, zum anderen aber, nach dem Zeugnis von Johann Baptist Heinrich, persönlich vertrat.

42 Vgl. bspw. Atzberger, Grundzüge der katholischen Dogmatik, 252, Janssens, Tractatus de Deo-homine, 131f, Pohle, Lehrbuch der Dogmatik II, 254f, Merkelbach, Mariologia, 128, FN 1, Zubizarreta, Theologia dogmatico-scholastica III, 574 (n. 970), Roschini, La Mariologia di San Tommaso, 195 oder Brinktrine, Die Lehre von der Mutter des Erlösers, 43.

nämlich der lateinische Traktat mehrere Auflagen durchlief und durch den Abdruck in der Parma-Ausgabe nicht nur geradezu geadelt, sondern schlichtweg auch weiter verbreitet wurde, wurde die Serienpublikation des „Partenio“ in der „Civiltà Cattolica“ vor dem Abschluss abgesetzt und Cornoldi musste eine Separatpublikation vornehmen, deren geringe Verbreitung in heutigen Bibliotheken erneut das Dargelegte bestätigt.

Im Unterschied zu Cornoldi verfasste Morgott nur ein einziges Werk, und zwar in seiner Muttersprache. Dass die „Mariologie des heiligen Thomas von Aquin“ sich dennoch auch in den Manualien einer breiten Rezeption erfreute⁴³ – die große Resonanz in Form von Rezensionen zeigte sich im Kapitel zu Morgott –, liegt zum einen sicherlich an der allgemein verständlichen Darlegung, die sein Werk leicht zugänglich macht, nicht umsonst zeigte der Verlag Interesse an einer Neuauflage und bedauerte die Ablehnung des Verfassers. Zum anderen profitierte das Buch von drei Übersetzungen, die die Rezeption über den deutschen Sprachraum hinaus ermöglichten und so das Fehlen einer lateinischen Ausgabe gewissermaßen kompensierten.⁴⁴ Auffällig ist jedoch, dass trotz der breiten Wahrnehmung gerade Diekamp⁴⁵ und Bartmann⁴⁶ auf eine Erwähnung Morgotts verzichteten, obwohl beide Morgott aus ihrer Eichstätter Studienzeit während des Kulturkampfes persönlich kannten.⁴⁷

Nicht minder markant sind die Beobachtungen zu Schneider, dessen Werke in sehr ungleicher Weise rezipiert wurden: So wurde, sicherlich zu seinem Leidwesen, gerade seine monumentale Thomasübersetzung, inklusive des Supplementbandes zur Unbefleckten Empfängnis, in den Handbüchern so gut wie nicht rezipiert⁴⁸ und seine Lehre erst infolge der Kritik von Wilhelm Többe überhaupt wahrgenommen, was sich insbesondere daran zeigt, dass erst Schneiders Erwiderung darauf, meist zusammen mit der Schrift von Többe, in den Literaturangaben auftaucht.⁴⁹ Dies bestätigt, was bereits bei den Rezensionen zu konstatieren war: Wurde nämlich auch die „Katholische Wahrheit“ lediglich im kleinen Kreis von Commers Jahrbuch besprochen, erfreute sich Többes Kritik, infolgedessen dann auch Schneiders Antwort hier-

43 Vgl. bspw. Einig, *De verbo incarnato*, 164 (th. 15), Janssens, *Tractatus de Deo-homine*, 131f oder Merkelbach, *Mariologia*, 128, FN 1.

44 So konnte etwa Campana in seiner italienischsprachigen *Mariologie* auf die von Andrea Dolzan vorgenommene italienische Übersetzung von Morgotts Werk zurückgreifen (vgl. Campana, *Maria nel dogma cattolico*, 412–414).

45 Vgl. Diekamp, *Katholische Dogmatik*² II, 339.

46 Vgl. Bartmann, *Lehrbuch der Dogmatik* I, 450.

47 Zu Diekamp vgl. Hauke, Art. Diekamp, 142, zu Bartmann vgl. dessen *Erinnerungen*, in denen er sogar explizit erwähnt, die Mitschriften aus seiner Eichstätter Studienzeit zeitlebens aufbewahrt zu haben (Bartmann, *Bartmann*, 8f).

48 Eine Ausnahme bildet Bartmann, *Lehrbuch der Dogmatik* I, 450.

49 Vgl. bspw. Einig, *De verbo incarnato*, 164 (th. 15), Atzberger, *Grundzüge der katholischen Dogmatik*, 252 oder Specht-Bauer, *Lehrbuch der Dogmatik* I, 317.

auf, einer ungleich breiteren Wahrnehmung. Da seine Werke im Unterschied zu denen von Cornoldi und Morgott aus sprachlichen Gründen seinen Landsleuten vorbehalten blieben – dass seine Werke auch inhaltlich schwer zugänglich sind und Schneider keinen Lehrstuhl innehatte und so dem akademischen Diskurs fernstand, kommt flankierend hinzu –, war seine Rezeption aber auch von Beginn an stark eingeschränkt; so darf es nicht verwundern, dass er bei den Deutschen nicht mächtigen Autoren wie Campana oder Roschini, aber auch Hugon keine Erwähnung findet.

Im Unterschied dazu lag für die Rezeption del Prados durch das universal verständliche Latein kein sprachliches Hindernis vor, wie ein Blick in die Handbücher bestätigt: Zwar wurde der bei Commer publizierte Thomaskommentar weitgehend nicht wahrgenommen,⁵⁰ da er vermutlich zum einen in dem als streng thomistisch eingestuften Jahrbuch veröffentlicht worden, zum anderen lediglich ein Zeitschriftenartikel war, dagegen fand seine Monographie in fast allen Handbüchern Erwähnung – aufgrund der späten Veröffentlichung im Vergleich zu den anderen hier besprochenen Werken naturgemäß aber erst relativ spät.⁵¹ Die Bedeutung der sprachlichen Grenzen zeigt sich auch *ex negativo* an der Tatsache, dass sein spanisches Werk „Santo Tomás y la Inmaculada“ nirgends auftaucht.⁵²

Welche Werke wahrgenommen wurden, entschied sich also vor allem anhand von zwei Kriterien: Auf der einen Seite in sprachlicher Hinsicht; während lateinische Werke nämlich über das Sprachgebiet des Autors hinaus verständlich waren, war landessprachlichen Werken von Beginn an eine Beschränkung auferlegt – Ausnahmen waren zwar durch Übersetzungen möglich, doch war deren Reichweite erneut auf das entsprechende Zielland beschränkt.⁵³ Auf der anderen Seite spielte auch der Umfang der Werke eine

50 Auch hier sticht Bartmann, Lehrbuch der Dogmatik I, 450 als Ausnahme hervor, daneben auch Specht-Bauer, Lehrbuch der Dogmatik I, 318.

51 Vgl. bspw. Hugon, Tractatus dogmatici III, 444, Diekamp, Katholische Dogmatik³⁻⁵ II, Pohle, Dogmatik⁸ II, 267 oder Roschini, La Mariologia di San Tommaso, 194 sowie ders., Mariologia III, 73.

52 Dies gilt zumindest für die hier untersuchten Werke, die zwar zum Großteil aus dem deutschen Sprachraum stammen, aber auch Einblick in die italienische oder französische Theologie geben.

53 Über die Bedeutung des Lateinischen und des Deutschen (*mutatis mutandis* gilt dies natürlich auch für andere Landessprachen) in den Manualien hält Lievenbrück fest: „In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts besaß Latein als katholische *lingua franca* zumindest noch soweit faktische Geltung, dass lateinisch geschriebene Werke von der internationalen katholischen Forschungsgemeinschaft rezipiert werden konnten – wenngleich der deutsche Forschungsdiskurs und mehrheitlich auch schon die Manualistik sich bereits der Muttersprache zugewandt hatten. Damit ist prinzipiell die Möglichkeit eröffnet, dass auch von nicht deutschsprachigen Theologen (auf Latein) verfasste Handbücher eine Bedeutung im Kontext der deutschen Nachwuchsbildung erlangten.“ (Lievenbrück, Zwischen donum supernaturalis und Selbstmitteilung Gottes, 12).

nicht zu vernachlässigende Rolle, wie an Cornoldi, aber auch an Schneider deutlich wurde. Zwar wird dieser Befund durch die breite Wahrnehmung von del Prados umfangreicher Monographie ein wenig relativiert; doch zeigte sich bereits bei der geringen Anzahl an Rezensionen hierzu, dass auch in diesem Fall die Hürde des Umfangs, ergänzt durch die für viele damals schon mühsame lateinische Sprache, nicht zu unterschätzen ist, sodass das Werk zwar in breitem Umfang wahrgenommen wurde, wie die Nennung in zahlreichen Literaturhinweisen belegt, doch ist damit allein noch nicht gesagt, dass der jeweilige Verfasser del Prados Werk auch vollumfänglich studiert hatte.

In einem zweiten Schritt soll es um die Frage gehen, wie die jeweiligen Autoren und ihre Ansätze wahrgenommen wurden – und hier bestätigt sich erneut die eingangs vorgenommene Typisierung. So wurden nämlich die Autoren des ersten Typus mit ihrem Ergebnis, dass Thomas dem Dogma nicht widerspricht, zum Teil zumindest einer näheren Beschäftigung gewürdigt – wenn auch mit unterschiedlichen Ergebnissen: So schloss sich etwa Kurz dezidiert Morgott sowie Spada an⁵⁴ und auch Campana zeigte durch längere Zitate aus Morgotts Werk zumindest eine gewisse Sympathie für den Ansatz, auch wenn er sich ihm nicht dezidiert anschloss.⁵⁵ Klarer in ihrer Gefolgschaft für die Autoren dieses Typus, wenn auch vor allem für del Prado, der an Popularität in den späteren Jahren Morgott verdrängte, zeigten sich dagegen Hugon⁵⁶ und Zubizarreta⁵⁷ sowie, wenn auch vor allem in den früheren Auflagen, Diekamp⁵⁸. Auf Distanz ging dagegen Pesch, der sich geradezu verwundert über Morgotts Harmonisierung zeigte⁵⁹ – eine immakulistische Deutung der klar makulistischen Stellen bei Thomas sei nur durch stark gekünstelte Interpretationen möglich.⁶⁰ Ebenso auf Distanz gingen Merkelbach und Roschini, die die logische Lesart der Heiligung *post animationem* und die daraus gefolgerte Freiheit der Seele Mariens von der Sünde für Thomas ablehnten.⁶¹

54 Vgl. Kurz, Mariologie, 57.

55 Vgl. Campana, *Maria nel dogma cattolico*, 412–414; dass er Cornoldi lediglich als Vertreter einer Interpolationstheorie anführt, wird dem Jesuiten nicht gerecht (vgl. ebd. 412).

56 Vgl. Hugon, *Tractatus dogmatici III*, 442–444.

57 Vgl. Zubizarreta, *Theologia dogmatico-scholastica III*, 562–576 (n. 962–970).

58 Vgl. vor allem Diekamp, *Katholische Dogmatik*^{3–5} II, 328.

59 Vgl. Pesch, *De Deo creante et elevante*, 222f (n. 344).

60 „[A]d subtilissima artificia recurrit necesse est, ut aperta dicta in alium sensum inflectat“ (Pesch, *De Deo creante et elevante*, 219 (n. 339)).

61 Vgl. Merkelbach, *Mariologia*, 127–130 sowie Roschini, *Mariologia III*, 71–73, ebenso ders., *La Mariologia di San Tommaso*, 221–223. Ebenfalls skeptisch zeigt sich Scheeben, *Erlösungslehre II*, 416f (MJS GS VI/2, 1708), der den Ansatz jedoch ohne Bezugnahme auf einen konkreten Autor – Morgott findet nur in einer Fußnote Erwähnung – diskutiert, Schroeder, *Mariologie*, 28f und Specht-Bauer, *Lehrbuch der Dogmatik I*, 327, dieser allerdings ohne Beschränkung auf die Autoren dieses Typus. Roschini wendet seine Ablehnung

Deutlich einstimmiger zeigt sich dagegen die Reaktion auf Schneider als den Repräsentanten des zweiten Typus, insofern sein Ansatz in den wenigen Fällen, in denen er nicht nur in der weiterführenden Literatur genannt, sondern auch inhaltlich behandelt wurde, eine klare Ablehnung erfuhr – und zwar wegen seiner Lehre von einer absoluten und geradezu einmaligen Übereinstimmung des Aquinaten mit dem Dogma.⁶²

Neben diesen weit differierenden Beurteilungen zur Haltung des Aquinaten besteht dennoch in einem Punkt in den Manualien Eintracht, nämlich darin, dass das eigentliche Verdienst, das Dilemma, wie Maria auf der einen Seite der Erlösung unterstellt, auf der anderen Seite ihr die höchste denkbare Heiligkeit zugesprochen werden kann, gelöst zu haben, geradezu einmütig Scotus zugebilligt wurde: Während das Gros der Autoren dies ohne Umschweife tat,⁶³ relativierten einige wenige dessen Verdienst, indem sie erklärten, dieser habe nur die generelle Möglichkeit⁶⁴ oder die bloße Angemessenheit, nicht aber die faktische Realisierung nachweisen wollen.⁶⁵ Eine Ausnahme stellt hier nur der bereits im Voraufgehenden als treuer Gefolgsmann del Prados aufgefallene Zubizarreta dar, der in seiner thomistischen Dogmatik dem Argument des Spaniers aus der bedingten und unbedingten

einer Harmonie augenzwinkernd geradezu ins Positive, indem er mit Blick auf die Bedeutung der Dominikaner für die Herausbildung der Lehre festhält: „S. Tommaso, insieme ai suoi seguaci, nella questione dell’Immacolata, ebbe l’onore di fare la parte – tutt’altro che inutile e ignobile! – del cosiddetto ‚Avvocato del diavolo‘. E la fece molto bene.“ (Roschini, *La Mariologia di San Tommaso*, 237).

- 62 So bereits Einig, *De verbo incarnato*, 164 (th. 15), aber auch Pesch, *De Deo create et elevante*, 219, FN 1 (n. 338) oder Janssens, *Tractatus de Deo-homine*, 131, FN 5, der Schneider zwar nur implizit, jedoch unmissverständlich behandelt, sowie der im Kapitel zu Schneider näher behandelte Schroeder, *Mariologie*, 29–33.
- 63 Dies gilt für strenge Thomisten wie Diekamp (vgl. *Katholische Dogmatik*² II, 335; ebenso in späteren Auflagen, etwa *Katholische Dogmatik*^{8/9} II, 360f, aber auch in der Neuausgabe durch Klaudius Jüssen, vgl. Diekamp-Jüssen, *Katholische Dogmatik*^{11/12} II, 369f) oder Brinktrine (vgl. Brinktrine, *Die Lehre von der Mutter des Erlösers*, 41) – nach Dahlke der einzige Paderborner, der im eigentlichen Sinn zur Neuscholastik gezählt werden darf (vgl. Dahlke, *Aufstieg und Niedergang*, 82 sowie ders., „Schwarz, schwärzer, Paderborn“?, 257–259) –, genauso wie für Autoren der jesuitischen Tradition wie Pesch (vgl. Pesch, *Compendium Theologiae Dogmaticae* III, 98f sowie ders., *De Deo create et elevante*, 224f (n. 346)) oder Lercher, *Institutio theologiae dogmaticae* III, 313f (n. 305). Dass Minges als Scotist seinen Lehrmeister verteidigte, erübrigt sich zu erwähnen (vgl. Minges, *Compendium Theologiae dogmaticae specialis* I, 338f (n. 631)).
- 64 So etwa Scheeben, *Erlösungslehre* II, 417f (MJS GS VI/2, 1709) oder Roschini, *Mariologia* III, 82. In ähnlicher Weise konstatiert auch Kurz bei Scotus zunächst eine unsichere, später jedoch eine umso klarer immakulistische Haltung (vgl. *Mariologie*, 58, in gleicher Weise auch Janssens, *Tractatus de Deo-homine*, 150).
- 65 So etwa Premm, *Katholische Glaubenskunde* II, 328.

Prädestination folgte, dass also nach Scotus Maria nicht der Erbsünde unterstand und somit nicht der Erlösung bedurfte.⁶⁶

So darf man Ursula Lievenbrück rechtgeben, die bezüglich der Manualien dieser Zeit zwar eine relativ große Homogenität konstatiert, zugleich aber einräumt:

„Unterschiede zwischen den verschiedenen Traktaten stechen daher naturgemäß nicht gleich ins Auge, sind aber beim genaueren Blick auf die positive und spekulative Argumentation oder die Schulzugehörigkeit in einigen Fällen sogar von sehr weitreichender Bedeutung.“⁶⁷

5.2 Die Einordnung innerhalb der Neuscholastik

In einem zweiten Schritt werden, diese Ergebnisse näher in die Epoche eingeordnet, und zwar ausgehend von dem Schema, wie es Lydia Bendel-Maidl in Anlehnung an Robert Markovics⁶⁸ dargelegt hat, die in der Neuscholastik etwa ab 1880 zwei große Schulen unterscheidet, zum einen eine streng-thomistische, zum andern eine suarezianisch-molinistische, oder, im Jargon dieser Zeit, eine aristotelisch-thomistische und eine aristotelisch-scholastische.⁶⁹ Der Sinn liegt auf der Hand: Einer streng an Thomas orientierten Strömung steht eine freiere, vielfach auf die jesuitische Tradition gestützte Rezeption der Scholastik gegenüber. Geradezu greifbar sieht Bendel-Maidl die beiden Richtungen in je einer Zeitschrift: Auf der einen Seite Ernst Commers „Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie“⁷⁰, auf der anderen Seite das

66 Vgl. Zubizarreta, *Theologia dogmatico-scholastica* III, 562f (n. 962).

67 Lievenbrück, *Zwischen donum supernaturale und Selbstmitteilung Gottes*, 11f.

68 Markovics nahm seine Klassifizierung anhand von vier Kategorien – nämlich den Fragen nach der Wahrheit, nach der Autorität des Aquinaten, nach der legitimen Form einer Synthese und schließlich nach der Methode – vor und stellte dabei jeweils zwei Extrempositionen gegenüber, allerdings unter explizitem Hinweis auf zahlreiche vertretene Mittelpositionen (vgl. Markovics, Robert: *Grundsätzliche Vorfragen einer methodischen Thomasdeutung* (BACH.PT 2). Rom 1956). Da dieses Schema jedoch von den genannten Schattierungen abgesehen im Wesentlichen mit der im Voraufgehenden präsentierten Klassifikation identisch ist und eine vergleichbare Einordnung ermöglicht (vgl. Bendel-Maidl, *Tradition und Innovation*, 109f), kann auf eine detaillierte Vorstellung des Ansatzes verzichtet werden.

69 Vgl. bspw. Fries, *Rezension* (Frick, *Ontologia sive metaphysica generalis*), 456.

70 Zu den Anfängen der Zeitschrift und ihrer historischen Entwicklung vgl. vor allem das detailreich aus dem Commerschen Nachlass und dessen Korrespondenz erarbeitete Kapitel bei Metznitzner, *Wesen und Leben der Kirche*, 78–114 sowie den Aufsatz von Pesch, Otto Hermann: *Vom „Commersbuch“ zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*. In: *FZPhTh* 50 (2003), S. 255–265 sowie den Beitrag des späteren Mitherausgebers (vgl. hierzu Metznitzner, *Wesen und Leben der Kirche*, 90) Häfele, Gallus M.: *Vor 50 Jahren. Erinnerungen aus der Werdezeit des Jahrbuches*. In: *DT* 50 (1936), S. 3–18.

von Konstantin Gutberlet (1837–1928)⁷¹ herausgegebene „Philosophische Jahrbuch“ der Görres-Gesellschaft.⁷² Deutlich zeigt sich dieser Gegensatz, zugleich aber auch das Selbstverständnis Commers und seiner Zeitschrift in einem Brief an seinen Mitstreiter – Häfele nennt ihn „den treuesten, eifrigsten und geistig ihm am nächsten stehenden Mitarbeiter“⁷³ – Michael Glossner:

„Was Sie den ‚gleisnerischen Thomismus‘⁷⁴ nennen, das müssen wir entschieden bekämpfen: dann werden von selbst die Vorurtheile gegen den H. Thomas aufhören. Jene wissenschaftliche Unehrllichkeit ist empörend, die sich bei den modernen Suarezianern vielfach findet, obwohl ich glaube, daß sie bona fide verfahren.“⁷⁵

Dass dieses Konkurrenzdenken auf Gegenseitigkeit beruhte, zeigt sich daran, dass Georg von Hertling (1843–1919)⁷⁶, der Präsident der Görres-Gesellschaft, Commers Zeitschriftenprojekt, wie dieser Glossner berichtet, 1886 in einem Schreiben angriff und ihm sein eigenes, wenig später im „Philosophischen Jahrbuch“ realisiertes Konzept entgegenhielt, das sich durch eine ungleich breitere Ausrichtung auszeichnete⁷⁷ – Commer schreibt dazu:

„Das Programm (...) erwähnt übrigens den Namen des h. Thomas gar nicht, öffnet aber Raum für alle christlichen Schulen, und wird somit praktisch der Schule des h. Thomas wenig Spielraum lassen. Dies ist sicher ein Grund, warum die Anhänger des h. Thomas unser Unternehmen festhalten dürfen.“⁷⁸

71 Vgl. Schrimpf, Art. Gutberlet, 1117.

72 In dieser unterschiedlich strengen Ausrichtung an Thomas lag auch für Schneider, selbst eifriger Mitarbeiter Commers, der wesentliche Unterschied zu dem in Fulda erscheinenden „Philosophischen Jahrbuch“: „Darin ist der Unterschied zwischen dem Jahrb. & der Fuldaer Publikation. Das Jahrb. hat es an die Stirne geschrieben, die Phil. im rein thomistischen Sinne zu behandeln.“ (Schneider an Commer, 21. März 1888 (DAGS. Dominikanerarchiv, NI Commer, B I)).

73 Häfele, Vor 50 Jahren, 11.

74 Der voraufgehende Brief, dem das Zitat entstammt, ist leider nicht überliefert. Gemeint ist aber offenbar ein Thomismus, der zwar vorgibt, sich an Thomas zu orientieren, tatsächlich aber in wesentlichen Punkten von ihm abweicht.

75 Commer an Glossner, 5. April 1886 (Buschkühl, Michael Glossner, 28, 4). Ebenso diskutierten beide einige Jahre später, ob eine Kontroverse zweier strenger Thomisten, darunter Schneider, im Jahrbuch veröffentlicht werden solle, was Glossner, wie auch Commer (vgl. Commer an Glossner, 18. Juli 1896 (Buschkühl, Michael Glossner, 143, 83)), ablehnte, um nicht „den Patres Jesuiten das Schauspiel zu bieten, wie Thomisten strenger Observanz sich in den Haaren liegen.“ (Glossner an Commer, 21. Juli 1896 (Buschkühl, Michael Glossner, 145, 84)).

76 Vgl. Morsey, Art. Hertling, 46.

77 Vgl. Commer an Glossner, 15. Mai 1886 (Buschkühl, Michael Glossner, 30, 5); vgl. hierzu auch Buschkühl, Michael Glossner, 9 sowie Häfele, Vor 50 Jahren, 16f.

78 Commer an Glossner, 15. Mai 1886 (Buschkühl, Michael Glossner, 30, 5).

Während Commer diese fehlende Ausrichtung an Thomas nur kritisiert, wertet Schneider, den von Hertling ebenfalls als Mitarbeiter angefragt hatte,⁷⁹ zumindest als eindeutige Ausrichtung und zudem als klare Einschätzung der Fähigkeiten:

„Würde *Gutberlet* als Programm aufgestellt haben, die Prinzipien des h. *Th.* allein zu behandeln, so wäre dies für mich ein Grund gewesen, um jeden Preis abzusagen; denn *G.* ist nicht der Mann dafür, zu garantieren, daß an den Prinzipien des h. *Th.* festgehalten werde.“⁸⁰

So darf der Autorenkreis beider Zeitschriften exemplarisch für die jeweilige Strömung angesehen werden: Findet man in Commer's Jahrbuch als Vertreter der streng-thomistischen Ausrichtung einen kleinen Kern enger Mitarbeiter, wozu neben dem bereits erwähnten Glossner sowie Ceslaus Schneider⁸¹ auch die Dominikaner Thomas Esser (1850–1926)⁸², Sadok Szabó (1869–1956)⁸³ oder der bereits genannte Gundisalv Feldner⁸⁴ gehörten, zeichnete

79 So schreibt Schneider an Commer: „*Hertling* hatte mir bereits vor 2 Wochen geschrieben [also Ende Mai 1886, AMR]; darauf gab ich nichts. Nichts oder Alles. Thomist oder Nihilist.“ (Schneider an Commer, 7. Juni 1886 (DAGS. Dominikanerarchiv, NI Commer, B II)). Tatsächlich erschien nie ein Beitrag von Schneider im „*Philosophischen Jahrbuch*“.

80 Schneider an Commer, 21. März 1888 (DAGS. Dominikanerarchiv, NI Commer, B I).

81 Schneider war von Commer's Projekt einer streng thomistischen Zeitschrift von Beginn an begeistert und sicherte diesem seine Mitarbeit zu: „Ich habe nichts in höherem Maße gewünscht als eine wahrhaft thomistische Zeitschrift. Mit lebhaftem Danke habe ich Ihr Anerbieten gelesen.“ (Schneider an Commer, 7. Juni 1886 (DAGS. Dominikanerarchiv, NI Commer, B II)). In dieser Haltung übersandte er Commer regelmäßig Beiträge, um stets zu betonen, dieser möge nach Belieben darüber verfügen; so hält er etwa fest: „Nur bemerke ich nochmals, meine Sachen sind ganz zu Ihrer Disposition. Machen Sie Gebrauch, wann, wie & soviel Sie es für gut finden im Interesse der Sache.“ (Schneider an Commer, 2. August 1886 (DAGS. Dominikanerarchiv, NI Commer, B I); ähnlich in den Briefen vom 17. April 1887 (DAGS. Dominikanerarchiv, NI Commer, B I) oder vom 19. März 1895 (DAGS. Dominikanerarchiv, NI Commer, B II)). Der Grund für das Vertrauen von Schneider in Commer liegt neben dem gemeinsamen Kampf für den Thomismus zum einen in der Tatsache, dass beide, wenn auch nicht gleichzeitig, am „*Germanicum*“ in Rom waren (vgl. Schneider an Commer, 7. Juni 1886 (DAGS. Dominikanerarchiv, NI Commer, B II)), zum anderen dass Commer am römischen Minervakolleg promoviert wurde (vgl. Schneider an Commer, 2. August 1886 (DAGS. Dominikanerarchiv, NI Commer, B I)).

82 Vgl. Haering, Art. Esser, 893. Esser war es, der nach dem Tod Constantin von Schätzlers zwei seiner Werke posthum herausgab (vgl. Marschler, Art. Schätzler, 589). Schneider schätzte Esser ungemein, wie er gegenüber Commer betont: „Der Name des *P. Esser* sichert den wahrhaft thomistischen Charakter Ihrer Zeitschrift.“ (Schneider an Commer, 7. Juni 1886 (DAGS. Dominikanerarchiv, NI Commer, B II)).

83 Vgl. Berger, Art. Szabó, 654f. In einem Nachruf hat Szabó eine Würdigung Commer's entworfen: Szabó, Sadoc: Prälat Dr. Ernst Commer. Zum Andenken. In: DT 42 (1928), S. 257–291.

84 Diese Haltung bestätigt ein Brief Glossner's, in dem er nach dem Ausscheiden eines als nicht konform eingestuften Mitarbeiters an Commer schreibt: „Von diesem Gesichtspunkte kann ich es nur billigen, wenn Sie den Patres Dominikanern, speciell dem *P. Feldner* gro-

sich der Autorenkreis des „Philosophischen Jahrbuchs“ nicht nur durch einen größeren Umfang, sondern auch durch eine breitere Ausrichtung aus.⁸⁵ Die angedeutete Größenordnung der Mitarbeiterkreise darf dabei auch als repräsentativ für die Stärke der Strömungen angesehen werden.⁸⁶

Inhaltlich steht die streng-thomistische Strömung, als deren exemplarischen Vertreter Bendel-Maidl Glossner präsentiert, daneben aber auch Commer oder Morgott dazuzählt, für die exklusive und zeitlose Gültigkeit des rein thomistischen Gedankengebäudes im Sinn einer *philosophia perennis*, der die Pluralität neuzeitlicher Philosophien gegenübersteht, von denen es sich abzugrenzen galt. Im Unterschied dazu zeigte sich die so genannte suarezianisch-molinistische Richtung, als deren Vertreter der Jesuit Franz Ehrle (1845–1934)⁸⁷ vorgestellt wird, ungleich offener und in ihrem Weltbild weiter, indem die Vermittlung des Aquinaten gerade durch die Jesuiten⁸⁸ als legitime Entwicklung angesehen wurde. So galt zwar auch hier die Orientierung an der mittelalterlichen Scholastik, wie sie von „Aeterni Patris“ für die Vorlesungen gefordert worden war, als zentrales Ziel, doch wurde dies als in

Ben Raum gewähren“ (Glossner an Commer, 21. April 1891 (Buschkühl, Michael Glossner, 94, 46)). Zur Gegenüberstellung der beiden Strömungen vgl. auch Feldners Serie: Die Neu-Thomisten. In: JPhST 8 (1894), S. 385–419; JPhST 9 (1895), S. 49–78, 152–181, 318–354 und 398–425; JPhST 10 (1896), S. 64–89, 174–195, 275–292 und 456–483 sowie JPhTS 11 (1897), S. 69–85, 155–166 und 351–383.

- 85 Vgl. Bendel-Maidl, Tradition und Innovation, 94–97; vgl. hierzu auch Buschkühl, Michael Glossner, 7–9. Dies war zumindest das Ergebnis einer Entwicklung der ersten Jahre, die in Commers Zeitschrift nicht zuletzt durch die Verurteilung Herman Schells, der anfangs noch für das Jahrbuch gearbeitet hatte, und die darauf folgenden Polemiken beschleunigt wurde. Auch Schneider wandte sich entschieden gegen Mitarbeiter wie Gutberlet in Commers Zeitschrift: „Soll das Jahrbuch weiter bestehen, so müssen Artikel wie die *Gutberlet's* & mehrerer anderer völlig verschwinden. (...) Mit *Gutberlet* war ich im *Germanicum*. Er war da & ist geblieben der verwirrteste Kopf in *philosophicis*“ (Schneider an Commer, [Herbst 1887] (DAGS. Dominikanerarchiv, NI Commer, B I)). Auf der anderen Seite finden sich auch enge Mitarbeiter Commers zu Beginn noch im „Philosophischen Jahrbuch“ – die Tatsache, dass sie vielfach ihre Werke gegenseitig rezensierten (vgl. bspw. Glossner, Michael: Rezension zu: Feldner, Gundisalv: Die Lehre des hl. Thomas über den Einfluss Gottes auf die Handlungen der vernünftigen Geschöpfe. Dargelegt von Giuseppe Pecci. Kritisch beleuchtet. Graz 1889. In: PhJ 2 (1899), S. 74–80 oder Esser, Thomas: Rezension zu: Feldner, Gundisalv: Die Lehre des heil. Thomas von Aquin über die Willensfreiheit der vernünftigen Wesen. Graz 1890. In: PhJ 3 (1890), S. 411–422), zeigt jedoch, dass bereits damals der Blick über den eigenen Tellerrand vermieden wurde (vgl. Bendel-Maidl, Tradition und Innovation, 95f).
- 86 So nennt etwa Buschkühl die strengen Thomisten „eine kleine Minderheit, die von der herrschenden Neuscholastik (...) bekämpft wurde.“ (Buschkühl, Michael Glossner, 9).
- 87 Vgl. Walter, Art. Ehrle, 513; vgl. hierzu auch die Studie Gangl, Peter: Franz Ehrle (1845–1934) und die Erneuerung der Scholastik nach der Enzyklika „Aeterni Patris“ (Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte 7). Regensburg 2006.
- 88 Buschkühl spricht daher mit Blick auf diese Schule sogar von einer „Jesuitentheologie“ (Buschkühl, Michael Glossner, 9).

Deutschland ohnehin weitgehend erfolgreich umgesetzt betrachtet – dass die streng-thomistische Strömung zeitgleich nicht müde wurde, die ausbleibende Durchsetzung der Enzyklika gerade in Deutschland zu beklagen,⁸⁹ zeigt erneut die Differenz zwischen den beiden Richtungen.⁹⁰

Wie sind die vier in dieser Arbeit hauptsächlich behandelten Autoren in diesem Schema zu verorten? Fraglos dürfen bei allen Unterschieden Schneider und del Prado als Autoren in Commers Jahrbuch⁹¹ der streng-thomistischen Strömung zugezählt werden, ebenso Morgott, der zwar nicht zum Autorenkreis gehörte, aber, wie Glossner, als Schüler Joseph Ernsts⁹² und als Verteidiger Hermann Ernst Plaßmanns,⁹³ als Befürworter und Agitant eines strengen Thomismus,⁹⁴ angesehen werden darf – nicht ohne Grund hatte ihn Bendel-Maidl neben Commer explizit zur Charakterisierung dieser Strömung herangezogen.⁹⁵ Dabei darf jedoch nicht übersehen werden, dass Morgott einem gänzlich anderen historischen Kontext als Schneider und del Prado entstammt, gerade wenn die Enzyklika „Aeterni Patris“ als zentraler Wendepunkt ernstgenommen wird.⁹⁶ Während nämlich diese beide Autoren ihre Publikationstätigkeit erst Anfang der 80er Jahre aufnahmen, steckte zu Beginn von Morgotts Lehrtätigkeit, viel mehr seiner Studienzeit, die Neuscholastik noch in den Kinderschuhen – nicht ohne Grund bezeichnet er sein

89 So blickt bspw. Commer sorgenvoll auf eine mögliche Berufung Joseph Pohles auf den Dogmatiklehrstuhl in Breslau, wo er selbst damals Philosophie lehrte: „Was nützt meine philosophische Propädeutik, die ich den Theologen vortragen soll, für die Dogmatik dessen, der die ‚potentielle Philosophie‘ des hl. Thomas lächerlich macht? Aber wohin soll ich mich wenden? In Deutschland ist keine Aussicht für mich: es ist eine recht schwere Zeit, die mir bevorsteht.“ (Commer an Glossner, [ca. Juli/August 1896] (Buschkühl, Michael Glossner, 147, 85)).

90 Vgl. Bendel-Maidl, *Tradition und Innovation*, 98–109.

91 Die Anzahl ihrer Publikationen ist freilich sehr unterschiedlich: Während Schneider, gerade nach dem Einstellen seiner „St. Thomasblätter“, das Jahrbuch als alleiniges Publikationsorgan verwendete, veröffentlichte del Prado dort sehr wenig. Der Grund hierfür liegt sicherlich in der Sprachproblematik: Auch wenn er bei Commer in lateinischer Sprache publizieren konnte, handelte es sich doch um eine deutschsprachige Zeitschrift. Sein bei weitem am häufigsten frequentiertes Organ blieb somit auch in Fribourg „El Santísimo Rosario“ (vgl. González Pola, *La obra literaria*, 8–29).

92 Nicht umsonst spricht Naab von einer Schulbildung um Joseph Ernst, vgl. Naab, Erich: *Das eine große Sakrament des Lebens. Studie zum Kirchentraktat des Joseph Ernst (1804–1869) mit Berücksichtigung der Lehrentwicklung in der von ihm begründeten Schule* (EST N.F. 20). Regensburg 1985.

93 Vgl. Peitz, *Die Anfänge der Neuscholastik*, 310.

94 Vgl. Bendel-Maidl, *Tradition und Innovation*, 97.

95 Vgl. Bendel-Maidl, *Tradition und Innovation*, 98, FN 20.

96 Nicht umsonst wird die Herausbildung der großen neuscholastischen Schulen auf den Anfang der 80er Jahre terminiert (vgl. Bendel-Maidl, *Tradition und Innovation*, 95, in gleicher Weise Buschkühl, Michael Glossner, 8).

Studium als „Zeit philosophischer Anarchie“⁹⁷. Wie sehr die Enzyklika einen Wendepunkt darstellt, zeigt auch der Rückblick auf seinen Lehrer:

„Wenn Dr. Ernst in seinen philosophischen Vorlesungen noch nicht voll und ganz jene Richtung zum Ausdrucke gebracht hat, welche heute durch die höchste Lehrautorität sanctionirt ist, so hat er ihr doch kräftig vorgearbeitet und die Wege gebahnt.“⁹⁸

Mit anderen Worten: Gewiss darf Morgott einem Thomismus im strengen Sinn zugeordnet werden, jedoch vor dem Hintergrund, dass die genannten Strömungen zu diesem Zeitpunkt noch nicht in dieser Weise bestanden, wie es später der Fall war, und sich Morgott lediglich in Gefolgschaft an seinen Lehrer, gewissermaßen als Einzelkämpfer, um eine Orientierung an Thomas bemühte.⁹⁹

Dies gilt analog für Cornoldi, der die Skepsis gegenüber einem neuen Aufleben des Thomismus am eigenen Leib erfuhr, als die Publikation seines „Partenio“ durch seine Ordensoberen verboten wurde. Sein Studium des Aquinaten fußt also keineswegs auf der Vermittlung durch den Orden, sondern lediglich durch seinen unmittelbaren Lehrer Liberatore – dass die daraus resultierende Darstellung der theoretischen Philosophie des Aquinaten als italienische Entsprechung der Werke Pläßmanns bezeichnet wurde,¹⁰⁰ bestätigt seine Zuordnung zu einem strengen Thomismus. Völlig verfehlt wäre es also, Cornoldi vorschnell wegen seiner Zugehörigkeit zur Gesellschaft Jesu der suarezianisch-molinistischen Strömung zuzuordnen,¹⁰¹ die es am Höhepunkt seiner Schaffenskraft im Sinn Bendel-Maidls so noch gar nicht beziehungsweise im historischen Sinn nicht mehr gab, vielmehr zählt er wie Morgott eher zu den generellen Wegbereitern einer strengeren Ausrichtung an Thomas.

Können also die vier Autoren einem strengen Thomismus zugeordnet werden? Diese Frage darf ohne Zweifel bejaht werden – jedoch mit einer Einschränkung: Während Schneider und del Prado hier zumindest theoretisch die Wahl hatten, können Cornoldi und Morgott eher als Pioniere eines Neuthomismus vor „Aeterni Patris“ gelten, der jedoch in seiner dezidierten Ausrichtung auf den Aquinaten guten Gewissens als strenger Thomismus bezeichnet werden darf.

97 Morgott, Dompropst Dr. Joseph Ernst, 53.

98 Morgott, Dompropst Dr. Joseph Ernst, 54.

99 Bei Morgott ist dabei eine immer stärkere Entwicklung hin zu Thomas zu konstatieren (vgl. Naab, Thomismus, 73f).

100 Vgl. Peitz, Die Anfänge der Neuscholastik, 298.

101 Ähnliches gilt es auch für Schneider zu konstatieren, der als Germaniker Jesuitenschüler war und sich für seine thomistische Prägung stets auf die Prägung im „Collegium Germanicum“ berief – und nicht auf seine Zeit bei den Dominikanern („Ich bin im Kolleg Thomist geworden“ (Schneider an Rektor, [18. Dezember 1884] (ACGU BF 19 Schneider Ces. 5))).

Die Thomasenzyklika Leos XIII. stellt dabei aber nicht nur einen zentralen, geradezu epochalen Meilenstein dar,¹⁰² vielmehr findet insgesamt das Pontifikat des Pecci-Papstes in je eigener Weise dezidiert Niederschlag im Werk der Autoren. Eine besondere Rolle nimmt hier Cornoldi ein, der als enger Berater Leos XIII. an der Vorbereitung von „Aeterni Patris“ beteiligt war und infolgedessen nach Rom berufen wurde, um die dort lehrenden Professoren in thomistischer Philosophie zu schulen.¹⁰³ Morgott dagegen erlebte das Pontifikat aus der Ferne – eine Rede, die er 1887 anlässlich des goldenen Priesterjubiläums des Papstes hielt, bringt jedoch durch ihren Titel „Leo XIII., der Friedensfürst“¹⁰⁴ die hohe Verehrung gegenüber dem Papst deutlich zum Ausdruck. Im Unterschied dazu ist das literarische Schaffen von Schneider und del Prado vor dem Hintergrund der Enzyklika zu sehen – dies ändert jedoch nichts an der Verehrung, die sie dem Papst entgegenbrachten: So führt del Prado etwa zur Untermauerung der besonderen Heiligkeit Mariens als Autoritätsbelege erst zwei Vertreter aus der Tradition an, nämlich Bernhard und Thomas, anschließend lehramtliche Belege, die jedoch von einer Ausnahme abgesehen allesamt aus Enzykliken Leos XIII. stammen¹⁰⁵ – der damals wohlgemerkt gar nicht mehr im Amt war. Bei keinem der vier Autoren ist die Verehrung und Dankbarkeit gegenüber dem Papst und seiner Protegierung des Thomismus aber so mit Händen zu greifen wie bei Schneider, der die Enzyklika gleich einem hermeneutischen Schlüssel seinem Monumentalwerk voranstellte¹⁰⁶ und durch seine Überleitungen und Zusatzbände dem Anliegen des Papstes zu entsprechen versuchte, die zeitlosen Prinzipien des thomasi-schen Gedankengebäudes auf die Probleme der Gegenwart anzuwenden.¹⁰⁷ Auch sonst nahm Schneider eifrig Anteil am Leben und Pontifikat des Paps-

102 Die Bedeutung des Dokumentes zeigt sich auch daran, dass die daraus folgende Bewegung zum Gegenstand der Forschung wurde, etwa Wehofer, Thomas M.: Die geistige Bewegung im Anschluß an die Thomas-Encyclika Leo XIII. [sic!] vom 4. August 1879. Wien 1897.

103 Vgl. Peitz, Art. Cornoldi, 117–119.

104 Morgott, Franz von Paula: Leo XIII., der Friedensfürst. Festrede bei der Feier des goldenen Priesterjubiläums Sr. Heiligkeit des Papstes Leo XIII. in der Aula der k. Studienanstalt zu Eichstätt, den 26. Dezember 1887. Eichstätt 1888.

105 Vgl. del Prado, Commentatio V, 313–326.

106 Vgl. Schneider, Die katholische Wahrheit I, VI–XXII, eingeleitet durch die Worte: „An die Spitze einer deutschen Bearbeitung der ‚*summa theologica*‘ im neunzehnten Jahrhunderte kann nichts mit mehr Recht treten, wie die unsterbliche Encyklika Leo [sic!] XIII. ‚*Aeterni Patris*‘ vom 4. August 1879. Eine eingehende Erklärung derselben wird den Leser am besten in die grundlegende Bedeutung des in der spekulativen Wissenschaft einzig dastehenden Werkes einführen und zugleich wird sie den dieser deutschen Wiedergabe der *summa* gegebenen Titel in angemessenster Weise rechtfertigen.“ (Schneider, Die katholische Wahrheit I, V).

107 Vgl. bspw. Schneider, Die katholische Wahrheit I, LXXVIIIf.

tes, wie Übertragungen biographischer Schriften¹⁰⁸ oder eine thematische Zusammenstellung lehrantlicher Aussagen¹⁰⁹ zeigen, aber auch die Predigtsammlung anlässlich eines mehrfachen Jubiläums des Papstes, darunter des 65. Priesterjubiläums, mit dem Titel „Der Jubelgreis auf dem Stuhle Petri“¹¹⁰.

Das bedeutet aber nicht, dass innerhalb der vier Autoren keine weitere Differenzierung möglich wäre als die Abgrenzung anhand von „Aeterni Patris“. So sei abschließend ein Punkt genannt, der einen der Autoren von den übrigen abhebt und ihm innerhalb der streng-thomistischen Strömung einen hervorgehobenen Platz im Sinn einer besonders streng-thomistischen Ausrichtung zukommen lässt – die Rede ist von Schneider. Gewiss teilen alle vier die Verehrung für den Aquinaten, gewiss unterstützen sie, je in der konkreten Phase dieser Epoche und in je eigener Weise, das Wiederaufleben des Thomismus, und gewiss teilen sie so alle die Verehrung für Leo XIII. als den Protégé dieser Bewegung. Bei Schneider erreicht diese Haltung aber eine neue Qualität, die wohl nicht zuletzt damit zu erklären ist, dass er in seiner Breslauer Studienzeit selbst Sympathien für neuere Lehrer wie Baltzer und Elvenich gehegt, sich von diesen aber ab- und sich umso entschiedener Thomas zugewandt hatte.¹¹¹ Dies trägt bei Schneider jedoch geradezu apologetische Züge: Thomas, so seine Argumentation mit Blick auf die Frage nach der Unbefleckten Empfängnis, muss auch in diesem Punkt mit der kirchlichen Lehre übereinstimmen – andere Erklärungen, etwa dass er sich heute dem Dogma anschließen würde oder Widersprüche in seinem Werk nicht bemerkt hätte, weist er zurück –, denn:

„Es handelt sich darum zu sehen, ob Thomas in einem entscheidenden Punkte der Glaubenslehre geirrt hat oder ob man, wie bei allen anderen vielmehr auch im vorliegenden, an ihn sich wenden muß, um ein vernunftgemäßes Verständnis zu gewinnen.“¹¹²

Damit ist das Problem angedeutet, das sich für Schneider bei einem Widerspruch des Aquinaten zum Dogma ergäbe: Wenn Thomas sich auch nur in

108 Schneider, Ceslaus M[aria]: Die Jugend des Papstes Leo XIII. gemäß dessen bis jetzt unveröffentlichten Briefen von Boyer d’Agen. Aus dem Französischen übersetzt und bearbeitet. Mit 55 Illustrationen und 6 Heliogravüren. Regensburg 1897 sowie ders.: Die Prälatur des Papstes Leo XIII. gemäß dessen bis jetzt unveröffentlichten Briefen von Boyer d’Agen. Aus dem Französischen übersetzt und bearbeitet. Mit 1 Heliogravüre und 34 Illustrationen. Regensburg 1902.

109 Schneider, Ceslaus M[aria]: Die Fundamentale Glaubenslehre der katholischen Kirche, vorgelegt und gegen die modernen sozialen Irrtümer verteidigt von Papst Leo XIII. Aus den päpstlichen Kundgebungen zusammengestellt. Paderborn 1903.

110 Schneider, Ceslaus M[aria]: Der Jubelgreis auf dem Stuhle Petri. Vier Predigten zur Erinnerung an das vierfache Jubiläum Leos XIII. Paderborn 1902.

111 Vgl. Schneider, Erwiderung auf Többe, 85.

112 Schneider, Die katholische Wahrheit IX, 233.

einem Punkt des Glaubens geirrt hätte, könnte er nicht mehr als entscheidende Autorität herangezogen werden. Mit anderen Worten: Ließe sich nur ein einziger Punkt nachweisen, an dem Thomas in einem materialdogmatischen Irrtum stünde – und sei die entsprechende Lehre auch erst nach seiner Zeit dogmatisiert –, wäre ein Gegenbeispiel als Präzedenzfall gefunden und seine gesamte argumentative Schlagkraft wäre hinfällig, sodass die Begründung einer Lehre unter dezidiertem Verweis auf ihn nicht mehr möglich wäre.¹¹³ Aufgrund der lehramtlichen Protegierung des Aquinaten resultiert hieraus aber die Notwendigkeit, Thomas mit aller Kraft so auszulegen, dass jeder Widerspruch beseitigt wird¹¹⁴ – ein Gedanke, den auch Schneiders getreuer Rezipient Josephus a Leonissa übernahm.¹¹⁵ Wie sehr Schneider dieser Ruf bereits eignete, zeigt Többes Notiz, wonach eine solche Rechtfertigung durch Schneider, auf welchem Weg auch immer, zu erwarten war:

„Daß Schneider versuchen würde, die Orthodoxie des Aquinaten zu retten, war vorauszusehen; es fragte sich nur, auf welchem Wege er seine Lehre aus ihrem wenigstens anscheinenden Widerspruche gegen das Dogma herauszubringen versuchen würde.“¹¹⁶

So wird auch klar, weshalb er den Ansatz, wie er etwa von Cornoldi vertreten wurde, trotz aller Kritik, im Kern gutheißt – denn auch dort geht es um die Verteidigung des Aquinaten gegen den Vorwurf eines inhaltlichen Widerspruchs; umso größer ist sein Bedauern, diesen Ansatz zurückweisen zu müssen, umso größer aber auch das Bemühen, ihn zumindest partiell zu rechtfertigen. Mag dies in den hamartologischen Fragen ein Stück weit gelungen sein, so ist Schneider sich doch im Klaren, dass auch echte Differenzen vorliegen, gerade im Verständnis des Dogmas.

Diese Sonderrolle Schneiders erhellt zudem auch mit Blick auf seine Verortung im Mitarbeiterkreis des Jahrbuchs, die aus dem Briefwechsel von

113 So erklärt Schneider etwa mit Blick auf Thomas: „Hat dieser sich in solchen Hauptdogmen, wie das der Erbsünde und der unbefleckten Empfängnis ist, geirrt; dann muß das Vertrauen auf die Kirche sich mindern und wir selbst wären dann der erste, der sich von Thomas lossagt.“ (Schneider, Erwiderung auf Többe, 92).

114 Legt man das etwas ausdifferenziertere Schema von Markovics zu Grunde, das als einen der vier Vergleichspunkte auch die jeweilige Autorität des Aquinaten heranzieht, fällt auf, dass Schneider im Grunde genommen über die dort aufgeführte Extremposition hinausgeht, die Markovics als „rigorose Auffassung“ (Markovics, Grundsätzliche Vorfragen, 38, im Original fettgedruckt) bezeichnet, insofern dieser damit „nur“ meint, dass das thomanische Lehrgebäude das einzig zulässige sei, also eine Monopolstellung besitzen müsse, ohne dass daraus hermeneutische Schlüsse gezogen würden (vgl. ebd. 38–43).

115 Vgl. [Becker], Zum Text des hl. Thomas, 470; in gleicher Weise [Becker], Der Gottesmutter Heiligung, 468f.

116 Többe, Die Stellung des hl. Thomas von Aquin, 5.

Commer und Glossner in ungeschminkter Weise hervorgeht.¹¹⁷ Demnach war Schneider zwar als einer der eifrigsten Autoren der Zeitschrift grundsätzlich respektiert – Glossner bezeichnete ihn als einen der „hervorragenden Mitarbeiter“¹¹⁸ und auch Commer zählte ihn zu den talentiertesten Thomisten Deutschlands¹¹⁹ –, dennoch wurde er in wissenschaftlicher Hinsicht skeptisch beäugt: So bemängelte Commer bereits im Jahr 1890 Schneiders gänzlichen Verzicht auf Quellenangaben¹²⁰ und beklagte die fehlende Gründlichkeit seiner Besprechungen:

„Von Dr. C. M. Schneider liegt noch ein Haufen ziemlich oberflächlicher Rezensionen vor, die auch abgesetzt werden müßten, um ganz von ihm frei zu werden: er arbeitet zu schnell und zu viel, das ist ein großer Schaden.“¹²¹

Glossner bestätigte: „Über Herrn Schneiders Arbeiten habe ich mir ein ähnliches Urteil gebildet, wie Sie es aussprechen.“¹²² So erklärt es sich, dass Commer, als er wenige Jahre später eine Serie zu den Enzykliken Leos XIII. plante,¹²³ bezüglich geeigneter Autoren an Glossner schrieb: „Schneider können wir unmöglich gebrauchen.“¹²⁴ Umso tragischer erscheint es vor diesem Hintergrund, dass Schneider sich zum einen von Commer in seiner Mitarbeit bestätigt sah¹²⁵ und ihm so zum anderen, wie er regelmäßig betonte, seine Arbeiten vertrauensvoll zur freien Verfügung stellte.¹²⁶

117 Bestätigt wird diese Sonderrolle dadurch, dass Schneiders „St. Thomasblätter“ im Ruf standen, einem strengeren Thomismus als Commer's Jahrbuch zu folgen (vgl. Perrier, *The Revival of Scholastic Philosophy*, 199f).

118 Glossner an Commer, 5. Juni 1890 (Buschkühl, Michael Glossner, 68, 27).

119 Vgl. Commer an Glossner, 1. März 1897 (Buschkühl, Michael Glossner, 161, 94).

120 Vgl. Commer an Glossner, 10. Dezember 1890 (Buschkühl, Michael Glossner, 88, 41).

121 Commer an Glossner, 13. April 1891 (Buschkühl, Michael Glossner, 93, 45). Commer hatte Schneider offenbar mit der Kritik an seinen Rezensionen konfrontiert – so rechtfertigt sich dieser in einem Brief an Commer: „Darin daß frühere Kritiken von mir weniger objektiv waren, gebe ich Ihnen nicht ganz Recht & nicht ganz Unrecht. Ich glaube nicht, daß ich, wenn ich sie noch einmal zu machen hätte, Manches ändern würde. Aber in den letztvergangenen Jahren habe ich viel Väter & viel aus den modernen Autoren gelesen. Dadurch mag mein Gesichtspkt, wenn er auch, Dank dem h. *Th.*, in nichts sich hat ändern müssen, ein weiterer geworden sein.“ (Schneider an Commer, 3. April 1893 (DAGS. Dominikanerarchiv, NI Commer, B II)).

122 Glossner an Commer, 21. April 1891 (Buschkühl, Michael Glossner, 94, 46).

123 Vgl. Commer an Glossner, 18. Juli 1896 (Buschkühl, Michael Glossner, 144, 83).

124 Commer an Glossner, [ca. Juli/August 1896] (Buschkühl, Michael Glossner, 146, 85).

125 So schreibt Schneider im November 1892 – also bereits nach dem kritischen Austausch von Commer und Glossner gegenüber Schneiders Rezensionen – an Commer: „Euer Hochwürden freundliche Einladung zur Lieferung von Kritiken folge ich gern.“ (Schneider an Commer, 14. November 1892 (DAGS. Dominikanerarchiv, NI Commer, B II); in gleicher Weise im Brief vom 3. April 1893 (DAGS. Dominikanerarchiv, NI Commer, B II)).

126 So schrieb Schneider schon 1887 an Commer: „Sie brauchen sich, wie ich bereits bemerkte, gar keine Sorge zu machen, meine Arbeiten sogleich oder regelmäßig zu Druck zu brin-

Die Kritik gilt aber nicht nur formalen Aspekten, wie Schneiders Arbeitsweise oder seiner Wissenschaftlichkeit, sondern auch materialen Punkten, vor allem seinem Thomismus, den gerade Glossner zurückwies, insofern Schneider die gesamte Tradition der Kommentatoren außer Acht lasse:

„Was mir an Schneider mißfällt, ist eben die subjektive Art, wie er den Thomismus behandelt und die Entwicklung desselben, also Thomisten wie Gonet, Gotti¹²⁷ usw. so ziemlich ignoriert.“¹²⁸

Glossner wollte deshalb aber nicht gänzlich auf Schneiders Autorenschaft verzichten, doch hielt er eine gewisse Aufsicht über dessen Arbeit für notwendig:

„Immerhin würde ich nicht wünschen, daß Herr Schneider ganz aus der Reihe der Mitarbeiter des Jahrbuchs ausscheide. Unter Ihrer strengen Redaktionskontrolle wird er auch ferner dem Jahrbuche Dienste leisten können.“¹²⁹

Dass Glossner trotz seiner harschen Kritik an Schneiders Thomismus ihn weiterhin als Mitarbeiter im Jahrbuch wissen wollte, mag aber auch pragmatische Gründe gehabt haben, da der Wegfall seiner immensen Publikations-tätigkeit wohl nicht ohne weiteres zu kompensieren gewesen wäre, zumal die so genannten strikten Thomisten auch eine absolute Minderheit darstellten.

Das Verhältnis von Commer und Glossner zu Schneider gestaltet sich also ambivalent: Auf der einen Seite zeigen beide durchaus eine gewisse Anerkennung für dessen Kenntnis des Aquinaten, auf der anderen Seite wird aber auch eine kritische Haltung bezüglich seiner Publikationen deutlich, wobei zwischen Commer und Glossner eine unterschiedliche Schwerpunktsetzung auszumachen ist: War es Commer, der als Herausgeber vor allem formale Kritik vorbrachte, etwa bezüglich der fehlenden Quellen oder wegen der oberflächlichen Arbeitsweise, so war es der thomistisch ungleich beschlagener Glossner, der sich vor allem inhaltlich skeptisch zeigte, sodass seine anfäng-

gen.“ (Schneider an Commer, 17. April 1887 (DAGS. Dominikanerarchiv, NI Commer, B I); in gleicher Weise auch im Brief vom 19. März 1895 (DAGS. Dominikanerarchiv, NI Commer, B II)).

127 Jean-Baptiste Gonet und Vincenzo Lodovico Gotti, Thomisten aus dem Dominikanerorden im 17./18. Jh. (vgl. Tenge-Wolf, Art. Gonet, 832 sowie dies., Art. Gotti, 951).

128 Glossner an Commer, 21. Juli 1896 (Buschkühl, Michael Glossner, 145, 84); ebenso auch Glossner an Commer, 21. September 1896 (Buschkühl, Michael Glossner, 148, 86). Der Vorwurf der Subjektivität findet sich aber, wenn auch nicht speziell auf den Thomismus bezogen, bei Commer (vgl. Commer an Glossner, 10. Dezember 1890 (Buschkühl, Michael Glossner, 88, 41)). Wie bereits erwähnt, war diese Orientierung an der thomistischen Schule gar nicht Schneiders Anspruch; so schrieb er an Commer: „Ich habe zu keiner Zeit Alles unterschrieben, was die thomistische Schule als Schulmeinung lehrt.“ (Schneider an Commer, 3. April 1893 (DAGS. Dominikanerarchiv, NI Commer, B II)).

129 Glossner an Commer, 21. September 1896 (Buschkühl, Michael Glossner, 148, 86).

lich positive Haltung zu Schneiders Expertise recht bald in echte Bedenken umschlug und er für dessen weitere Mitarbeit auf Commers Lektorat setzte. In jedem Fall zeigt sich aber auch, dass trotz der gemeinsamen Bemühungen um einen strengen Thomismus Fragen nach der Qualität der Beiträge nicht außen vor blieben, sondern neben der intendierten Ausrichtung stets ebenfalls im Auge behalten wurden.

Wenn Bendel-Maidl also die streng-thomistische Strömung über das Umfeld von Commers Jahrbuchs definiert, ist dem zwar generell zuzustimmen, doch gestaltete sich auch in diesem Kreis der Thomismus keineswegs vollkommen homogen. Dies erheischt eine weitere Differenzierung, die Schneider eine Sonderrolle zuspricht, und zwar aufgrund dessen, was Glossner die „subjektive Richtung seines Thomismus“¹³⁰ nannte und etwa in seiner geradezu apologetischen Haltung für den Aquinaten Ausdruck findet. Zwar gestattete ihm sein Verzicht auf die Arbeit mit den Thomaskommentatoren auf der einen Seite eine unvoreingenommene Arbeit mit dem „reinen Thomas“, doch beraubte er sich damit auf der anderen Seite zugleich eines Korrektivs, nämlich des kollektiv-thomistischen Gedächtnisses, wie es beispielsweise Morgott, nachdem er sich im Alter mit den frühen Thomaskommentaren beschäftigt hatte, seiner These gegenüber skeptisch werden ließ.¹³¹ Da sich Schneider aber nicht nur vom Korrektiv der thomistischen Schule, sondern auch – begründet wohl nicht zuletzt durch seine Ferne vom akademischen Lehrbetrieb – vom aktuellen wissenschaftlichen Diskurs abkoppelte und sich lediglich in der geschützten Nische von Commers Jahrbuch aufhielt – sein eigenes Zeitschriftenprojekt war ja gescheitert –, wo er auch nur mehr geduldet denn akzeptiert war, kam er zu Theorien, die zwar durchaus originell erscheinen, letztlich aber doch eher als krude und verquast bezeichnet zu werden verdienen – erinnert sei neben der Frage nach der Unbefleckten Empfängnis etwa an seine Thesen zum Areopagiten. Dass Schneider in der theologischen Landschaft Deutschlands praktisch nicht wahrgenommen und seine Werke nicht rezipiert wurden – trotz einer an sich respektablen Thomasübersetzung, bei der jedoch letztlich die Kritik an den Einschüben gegenüber dem Lob für die Übersetzung überwog, wie sich besonders deutlich an Baeumkers vernichtender Rezension zeigte¹³² –, vervollständigt das Bild in trefflichster Weise.

130 Glossner an Commer, 21. September 1896 (Buschkühl, Michael Glossner, 148, 86).

131 Vgl. Grabmann, Morgott als Thomist, 19–21.

132 Vgl. Baeumker, Jahresbericht, 120.

5.3 Die weitere Entwicklung – ein Ausblick

Ein dritter Punkt schließlich spannt den Bogen in die jüngere Vergangenheit und wird erörtern, welches Gewicht der Frage – abgesehen von den betrachteten Handbüchern – infolge der vier Autoren und am Ende der Neuscholastik sowie darüber hinaus zukommt. Hierzu wird erst eine Spurensuche unternommen, ob und welche Harmonisierungsansätze am Ausgang dieser Epoche zu finden sind und inwiefern sie sich auf die bekannten Ansätze stützen, um anschließend zu beobachten, wie die Frage Mitte der 1950er Jahre – also ziemlich genau ein Jahrhundert nach dem Dogma – an Bedeutung verliert.

5.3.1 Spätere Ansätze einer Harmonisierung

Der Blick in die Manualien zeigte bereits, dass die Frage nach einer Harmonisierung des Aquinaten mit dem Dogma auch im zweiten Viertel des 20. Jahrhunderts weiterhin von Interesse war. Doch auch jenseits der weitgehend bloß rezeptiven Handbücher finden sich in dieser Zeit Vertreter solcher Ansätze – überblickhafte Aufzählungen bieten einschlägige Artikel im Sinn einer theologiehistorischen Einordnung.¹³³ Eine nähere Betrachtung zeigt jedoch, dass diese Ansätze nicht nur im Kern nicht neu sind, sondern meist sogar explizit Bezug nehmen auf die hauptsächlich in dieser Arbeit behandelten Autoren – jedoch ausschließlich des ersten Typus.

Zu nennen wären etwa Pedro Lumbreras¹³⁴ oder Thomas Pègues¹³⁵, die bereits bei der Rezeption del Prados als dessen mehr oder weniger explizite Gefolgsleute in Erscheinung traten, aber auch der französische Dominikaner Pierre Mandonnet (1858–1936)¹³⁶, der als posthumer Herausgeber von del Prados Monographie und als Fribourger Kollege ebenfalls zu dessen Umkreis gehörte. So verwundert es nicht, dass er im Rahmen seiner Darlegungen zur

133 Vgl. bspw. Ciappi, De privilegio Immaculatae Conceptionis, 1f, Cuervo, Por qué S. Tomás no afirmó la Inmaculada, 43f, Garrigou-Lagrange, De perfectissima redemptione, 108, Masson, Les dominicains favorables, 185, FN 47 oder Rossi, Quid senserit, 333f.

134 Lumbreras, P[edro]: St. Thomas and the Immaculate Conception. In: HPR 24 (1923), S. 253–263; vgl. hierzu auch den Aufsatz Lumbreras, Petrus: Personaliter redempta. In: VirgIm VI. Rom 1955, S. 116–123, in dem sich der Verfasser mit der Frage nach der persönlichen Erlösung und damit auch nach der Bedeutung der Heiligung *post animationem* näher beschäftigt; del Prado wird darin zwar nicht genannt, aber die Anklänge an ihn sind deutlich.

135 P[ègues], Th[omas]-M[arie]: Rezension zu: del Prado, Norberto: Carta à un joven teólogo sobre el dogma de la Inmaculada-Concepción (El Santísimo Rosario, Diciembre de 1907). In: RThom 15 (1907), S. 804–808 sowie Pègues, Thomas-M[arie]: Saint Thomas et la Vierge Immaculée. In: RThom 18 (1910), S. 83–87.

136 Vgl. Dorcy, Saint Dominic's Family, 587.

Theologie des Dominikanerordens in dieser Frage ebenfalls den Anschluss an del Prado sucht; darüberhinaus verweist er auch auf Morgott.¹³⁷

Auch der Dominikaner Cyrill Gutiérrez Velasco¹³⁸ folgt in seinem 1954 veröffentlichten Aufsatz¹³⁹ diesem Argumentationsmuster, dass Thomas also zwar explizit die Heiligung *post animationem* gelehrt, implizit jedoch vertreten habe, dass Maria bei der Beseelung geheiligt wurde, jedoch so, dass rein logisch erst die Seele eingegossen wurde, bevor die Heiligung erfolgte¹⁴⁰ – dass Thomas persönlich an die Unbefleckte Empfängnis geglaubt habe, steht für ihn dabei außer Frage.¹⁴¹ Ein echter Unterschied zum Dogma bestehe somit nicht, da Thomas Maria nirgends die Sünde *actu*, sondern nur das *debitum* zur Sünde zuspreche.¹⁴² Bereits die Terminologie zeigt unzweideutig seinen Anschluss an den ersten Typus, und zwar in der Ausformung del Prados; untermauert wird dieser Befund durch die Fußnoten, in denen er sich mehrmals explizit auf den Spanier, aber auch auf dessen Referenzautoren Cajetan und Johannes a S. Thoma bezieht.

Diese Richtung schlägt, jedoch etwas zurückhaltender in der Zielsetzung, auch Caspar Friethoff (1897–1974)¹⁴³, wie alle bisher hier genannten Autoren Dominikaner, in einem Aufsatz¹⁴⁴ ein, indem er ebenfalls zwischen dem *debitum* als der *instrumentaliter* im Fleisch liegenden Sünde und der *proprie* aufgefassten Erbsünde unterscheidet,¹⁴⁵ und sich so implizit in die Reihe des ersten Typus stellt, terminologisch allerdings eher Morgott und Cornoldi folgt. Dabei geht es ihm primär darum, den allgemeinen Konsens einer makulistischen Haltung des Aquinaten aufzubrechen und lediglich auf den Nicht-Widerspruch zum Dogma hinzuweisen: Thomas, so Friethoff, habe nur der Erlösungsbedürftigkeit wegen die Heiligung *ante animationem* abgelehnt; da

137 Vgl. Mandonnet, Art. Frères Prêcheurs, 899.

138 Für diesen Autor ließ sich lediglich das Jahr 1904 als Geburtsjahr ermitteln (vgl. Masson, Bibliographia II, 76); das Todesjahr bleibt unklar.

139 Gutiérrez Velasco, Cyrillus: Immaculata Conceptio et Angelicus Doctor. In: DT(P) 57 (1954), S. 181–219.

140 So hält er fest: „*Tempus de facto sanctificationis, licet pro foro externo Sanctus Doctor se ignorare fateatur, tamen ex tota ejus doctrina tum speculativa, tum practica, venit necessitate logica intelligendum de primo instanti quo anima Beatae Virginis fuit simul et creata et infusa in corpus; ita tamen ut animatio praecesserit ordine naturae sanctificationem*“ (Gutiérrez Velasco, Immaculata Conceptio et Angelicus Doctor, 218).

141 Vgl. Gutiérrez Velasco, Immaculata Conceptio et Angelicus Doctor, 190–211.

142 Vgl. Gutiérrez Velasco, Immaculata Conceptio et Angelicus Doctor, 217–219.

143 Vgl. Monteiro, Gods Predikers, 534.

144 Friethoff, Caspar: Quomodo caro B. M. V. in originali concepta fuerit. In: Ang. 10 (1933), S. 321–334.

145 Vgl. Friethoff, Quomodo caro B. M. V. in originali concept fuerit, 327f.

er aber das *post* nicht näher umschrieben habe, bleibe auch sein Verhältnis zur Unbefleckten Empfängnis im Sinn des Dogmas unklar.¹⁴⁶

An dieser Stelle sei zudem auf zwei Argumentationsmuster verwiesen, die sich zwar ebenfalls auf die aus dem ersten Typus bekannten Eckpunkte stützen, darüber hinaus aber jeweils über ein Sondergut verfügen. Der erste Ansatz greift auf die bekannten Versuche, die Harmonisierung durch Rückgriff auf textkritische Argumente herbeizuführen oder zumindest zu untermauern, zurück. Exemplarisch hierfür steht der bereits genannte italienische Vinzentiner Giovanni Felice Rossi: Zwar erklärt auch er im Sinn des ersten Typus die Widerspruchsfreiheit der *ex professo* gemachten Aussagen des Aquinaten zum Dogma damit, dass Thomas den *conceptio*-Begriff in anderer Weise verwendet habe und dass das *post animationem* auch nur logisch verstanden werden könnte und Maria somit das *debitum* zur Sünde hatte, jedoch frei war von der Sünde *actu* – der Verweis auf Cornoldi, Morgott und del Prado sowie Spada überrascht in keiner Weise –,¹⁴⁷ doch zeigt sich bei ihm zudem der Impetus, gerade die Lesart der für eine immaculistische Interpretation zentralen Textstellen durch Konsultierung zahlreicher Codices auf ein textkritisch solides Fundament zu stellen. Dies gilt für die Passagen aus dem ersten Buch des Sentenzenkommentars¹⁴⁸, vor allem aber für den Kommentar zum „Ave Maria“, den Rossi nicht nur kritisch edierte¹⁴⁹, sondern auch seine Authentizität und gerade die des „*nec originale*“, nicht müde wurde mit Verve zu verteidigen.¹⁵⁰ Daneben beschäftigte er sich mit der umstrittenen Passage aus dem Kommentar zum Galaterbrief, die er jedoch, ohne sich letztlich festzulegen, für vermutlich sekundär erachtete.¹⁵¹

Der zweite Ansatz nimmt im Werk des Aquinaten eine diachrone Entwicklung an, verschiedene Aussagen in seinen Schriften fußen demnach in Meinungsänderungen; für diesen Ansatz stehen etwa die Dominikaner Jacques-Marie Vosté (1883–1949)¹⁵² oder der bereits mehrfach genannte Réginald Garrigou-Lagrange: Nachdem Thomas zu Beginn seiner Lehrtätigkeit wegen seiner persönlichen Marienverehrung die fromme Lehre vertreten habe – als

146 Vgl. Friethoff, *Quomodo caro B. V. M. in originali concepta fuerit*, 333.

147 Vgl. Rossi, *Quid senserit*, 349–392.

148 Vgl. Rossi, *L'autenticità dei testi*, 442–444.

149 S. *Thomae Aquinatis Expositio Salutationis Angelicae. Introductio et textus*. Ed. Ioannes Felix Rossi (MCAIb 11). Piacenza ²1931.

150 Vgl. *Expos. super Salut. Angel.* (ed. Rossi 32); vgl. hierzu auch Rossi, *L'autenticità di testi*, 444–466 sowie ders.: *La „expositio salutationis angelicae“ di San Tommaso d'Aquino. Risposta ad alcune critiche*. In: *DT(P)* 36 (1933), S. 280–288.

151 Vgl. Rossi, *An textus quidam*, 427; vgl. hierzu auch ders., *A proposito*, 280–283. Entsprechend lässt er die Passage auch in seiner Zusammenstellung der Texte des Aquinaten außen vor (vgl. ders., *Quid senserit*, 343). Vertreten wurde die Authentizität dagegen von Gutiérrez Velasco, *Immaculata Conceptio*, 219.

152 Vgl. T., *Bibliographiae particulares*, 92.

Beleg dienen Garrigou-Lagrange die immaculistischen Aussagen des ersten Sentenzenbuches¹⁵³ –, habe er sich bald der damals verbreiteten Auffassung angeschlossen, um die Allgemeinheit der Erlösung nicht zu gefährden; so erklären sich für Garrigou-Lagrange die Stellen im dritten Buch des Sentenzenkommentars¹⁵⁴ und der theologischen Summe¹⁵⁵. Am Ende seines Lebens dagegen habe sich bei Thomas wieder die fromme Haltung durchgesetzt, die ihren deutlichsten Ausdruck im „nec originale“ der Auslegung zum „Ave Maria“ – explizit schließt sich Garrigou-Lagrange der Lesart seines Schülers¹⁵⁶ Rossi an¹⁵⁷ – gefunden habe, und so den Schlusspunkt in der Lehre des Aquinaten bilde. Damit gibt er sich aber nicht zufrieden, sondern versucht nachzuweisen, dass Thomas in der mittleren Phase seines Lebens lediglich die Erlösungsbedürftigkeit sichern wollte, implizit aber die Unbefleckte Empfängnis vertreten habe – und beruft sich dafür auf die bekannten Argumente: Zwar findet sich die Differenzierung des *post*, wie er zugibt, bei Thomas so nicht, tatsächlich sei es diesem aber primär darum gegangen, die Heiligung *ante animationem* zurückzuweisen. Auch die Ablehnung der Heiligung bei der Beseelung¹⁵⁸ könne so verstanden werden, dass Thomas nur eine solche Heiligung ausschließe, die sie von der Erlösung ausnimmt – explizit verweist er hierfür auf del Prado und Hugon.¹⁵⁹ So muss Garrigou-Lagrange zwar eingestehen, dass Thomas in der zweiten Phase seines Lebens die Unbefleckte Empfängnis nicht explizit vertreten habe, doch sind seine Bemühungen unverkennbar, den Aquinaten in die Nähe dieser Lehre zu rücken.¹⁶⁰

Garrigou-Lagrange geht zwar von einer Entwicklung im Werk des Aquinaten aus, schließt aber nicht aus, dass Thomas in der mittleren Phase seines Lebens, die zugleich den bei weitem längsten Zeitraum darstellt und auch die *ex professo*-Aussagen bietet, dem heutigen Dogma nicht wirklich widersprochen habe. Dies sieht er durch drei Prinzipien des Aquinaten untermauert, nämlich die Allgemeinheit der Sünde, und zwar mindestens als *debitum*, sodann die Erlösung durch die Verdienste Christi und schließlich, dass die

153 Im Blick steht vor allem In I Sent. d. 44, q. 1, a. 3 ad 3 (ed. Mandonnet I, 1023).

154 Vgl. In III Sent. d. 3, q. 1, a. 1 (ed. Moos III, 95–101, 13–34).

155 Vgl. S.Th. III, q. 27 (ed. Leon. XI, 288–301).

156 Vgl. Rossi, *Quid senserit*, 338, FN 65.

157 „Hodie haec conclusio P. Rossi admittitur a pluribus criticis qui tractant de authenticitate operum D. Thomae. Inter eos P. Rossi hodie magnam auctoritatem habet quoad authenticitatem opusculi de quo loquimur et aliorum opusculorum S. Doctoris.“ (Garrigou-Lagrange, *De perfectissima redemptione*, 110f).

158 Vgl. In III Sent. d. 3, q. 1, a. 1, qc. 2 co. (ed. Moos III, 99, 27).

159 Mit beiden war Garrigou-Lagrange bekannt: Del Prado hatte er Anfang des 20. Jahrhunderts in Fribourg kennengelernt, mit Hugon war er sogar persönlich befreundet (vgl. Berger, *Art. Garrigou-Lagrange*, 192f).

160 Vgl. Garrigou-Lagrange, *La Mère du Sauveur*, 51–56 sowie ders., *De perfectissima redemptione*, 108–111. In gleicher Weise auch Vosté, *De mysteriis Christi*, 18–20.

Erlösung umso vollkommener sei, je näher eine Person Christus stehe – hieraus folgert Garrigou-Lagrange für Maria die vollkommenste Erlösung.¹⁶¹ Nachdem Thomas die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis lange in dieser impliziten Weise vertreten habe, habe er vor seinem Tod zu der expliziten Formulierung im Kommentar zum „Ave Maria“ gefunden.¹⁶²

In ähnlicher Weise macht auch der amerikanische Dominikaner Thomas Mullaney (1915–1989)¹⁶³ bei Thomas eine Entwicklung ausfindig, kontrastiert die beiden von Garrigou-Lagrange als dezidiert immaculistisch dargestellten Epochen aber nicht in dieser Schärfe, da auf der einen Seite die expliziten Aussagen im ersten Sentenzenbuch die Frage nicht *ex professo* behandelten, die Stelle aus dem Kommentar zum „Ave Maria“ aber textkritisch problematisch sei. Die augenscheinlich makulistischen Aussagen aus der zweiten Phase erklärt er dagegen in der bekannten Weise, also durch die Unterscheidung einer Sünde im eigentlichen Sinn vom bloßen *debitum* sowie durch eine Entschärfung des *post animationem*, das, insofern es primär die Ablehnung des *ante animationem* darstelle, auch den Augenblick selbst meinen könne; die Differenzierung in eine echt temporale oder eine nur logische Bedeutung finde sich bei Thomas hier jedoch nicht, vielmehr lasse er das genaue Verständnis der Präposition offen.¹⁶⁴

Während Thomas also zu Beginn seiner Lehrtätigkeit noch explizit an der Unbefleckten Empfängnis festgehalten habe, seien die Aussagen in seinen späteren Werken nicht mehr so deutlich, ließen sich jedoch in Kontinuität interpretieren. Denn auch wenn er die Lehre nicht mehr explizit vertreten habe, falle auf, dass er sie zugleich nirgends abgelehnt oder seine früheren Aussagen revidiert und sie somit in keiner Phase seines Lebens geleugnet habe. Den Grund für diese Zurückhaltung sieht Mullaney im ausstehenden lehramtlichen Urteil¹⁶⁵ und bezeichnet die Lehre des Aquinaten vor diesem Hintergrund als geradezu weise: „In any case his position of reserve was, in light of the attitude of Rome, the best possible position in his day.“¹⁶⁶

161 Dabei ist sich Garrigou-Lagrange durchaus bewusst, sich mit seiner Rede vom vollkommenen Erlöser einem Argument anzuschließen, das ursprünglich von Scotus (vgl. Duns Scotus, Ord. III, d. 3, q. 1 I A 2a (ed. Vat. IX 174f, 17)) kommt (vgl. Garrigou-Lagrange, *De perfectissima redemptione*, 114f). Damit bestätigt sich die Tendenz, die bereits bei del Prado zu finden war, dass die thomistische Tradition in dieser Frage auch auf Argumentationen zurückgriff, die ursprünglich aus der scotistischen Schule stammten.

162 Vgl. Garrigou-Lagrange, *De perfectissima redemptione*, 111–114.

163 Vgl. Mullaney, *Grace and Freedom*, Rückseite; Mullaney, Thomas U.: *Mary Immaculate in the writings of St. Thomas*. In: *Thom. 17* (1954), S. 433–468.

164 Vgl. Mullaney, *Mary Immaculate*, 434–465.

165 Vgl. Mullaney, *Mary Immaculate*, 466–468.

166 Mullaney, *Mary Immaculate*, 467.

Wie verbreitet die Frage nach einer Meinungsänderung des Aquinaten war, zeigt sich auch daran, dass nicht wenige Autoren diese Problematik erwähnen oder diskutieren, wenn auch nur, um sie abzulehnen. In diesem Sinn genügt nach dem bereits genannten Gutiérrez Velasco eine Darlegung des Aquinaten ausschließlich unter Rückgriff auf die theologische Summe, da Thomas mit sich selbst nicht im Widerspruch stehe.¹⁶⁷ Auch der ebenfalls schon erwähnte Rossi kommt mehrfach auf diese Frage zurück und zeigt zwar vor dem Hintergrund der Texte in gewisser Weise Verständnis für eine solche Theorie, lehnt sie letztlich aber ab¹⁶⁸ – die Lösung müsse vielmehr hermeneutisch im Werk des Aquinaten selbst gesucht werden: „Aenigma, quod ‚S. Thomam legentes sed non intelligentes‘ in eius operibus inveniunt, ex ipsa D. Thomae doctrina solvendum est.“¹⁶⁹ Diese Haltung Rossis geht auch aus einer kurzen Kontroverse hervor, die dieser mit dem kroatischen Dominikaner Jordanus Kuničić (1908–1974)¹⁷⁰ führte, der die Harmonie des Aquinaten mit dem Dogma, ausgehend von der theologischen Summe, abgelehnt, in einer Fußnote aber unter Verweis auf Rossi darauf hingewiesen hatte, dass Thomas seine Meinung im Laufe der Zeit geändert und sowohl in seiner ersten als auch in seiner letzten Schaffensperiode die Unbefleckte Empfängnis vertreten habe.¹⁷¹ Rossi zeigte sich hierüber verwundert, da er sich zum einen stets für die Einheit des thomanischen Werkes ausgesprochen und zum anderen an der von Kuničić angeführten Stelle von dieser Sache gar nicht gehandelt habe.¹⁷²

Zwei Punkte sollen diese Betrachtung der jüngeren Harmonisierungsversuche abrunden: Zum einen wurde, wie bereits eingangs angedeutet, das Rad nicht neu erfunden; sämtliche Ansätze stehen mehr oder weniger explizit in der Tradition der bekannten Argumentationsmuster, allerdings nur des ersten hier definierten Typus, während der Ansatz Schneiders mit seiner alleinigen und radikalen Identität des Aquinaten mit dem Dogma unterging. Dies bestä-

167 Vgl. Gutiérrez Velasco, *Immaculata Conceptio et Angelicus Doctor*, 190.

168 Vgl. Rossi, *Quid senserit*, 374.

169 Rossi, *A proposito*, 283f sowie ders., *Quid senserit*, 349.

170 Vgl. hierzu die beiden Nachrufe Šimundža, Drago: *U spomen... Profesoru dru Jordanu Kuničiću (1908–1974)*. In: *Crkva u svijetu* 9 (1974), S. 199f sowie Fazinić, Anđelko: *O. dr. Jordan Kuničić, glazbenik*. In: *Sveta Cecilija. Časopis za sakralnu glazbu* 44 (1974), S. 59f.

171 Vgl. Kuničić, „*Sublimiori modo redempta*“, 228f. Ob dies jedoch rechtfertigt, ihn unter die Anhänger einer Harmonisierung zu zählen (so etwa Garrigou-Lagrange, *De perfectissima redemptione*, 108 oder Ciappi, *De privilegio Immaculatae Conceptionis*, 1), bleibt fraglich.

172 Vgl. Rossi, *A proposito*, 283f. Tatsächlich verweist Kuničić lediglich auf Rossis Edition der Erklärung zum „*Ave Maria*“, in welcher dieser auf die in Rede stehende Frage gar nicht zu sprechen kommt. So erklärt Rossi hierüber: „*Veramente io non ho detto che San Tommaso abbia mutato parere sulla dottrina ‚De B. M. Virginis Conceptione‘; mi sono limitato a documentare la genuinità della lezione ‚B. Virgo purissima fuit quantum ad culpam, quia nec originale, nec mortale, nec veniale peccatum incurrit‘, nell’Expositio salutationis angelicae tenuta dall’Aquinata a Napoli nel 1273.*“ (Rossi, *A proposito*, 284).

tigen die Beobachtungen aus dem Blick in die Handbücher. „Nihil novi sub sole“ – das gilt aber nicht nur für diesen Grundtypus, denn auch Rossis Bemühungen um textkritische Klarheit fraglicher Stellen, um diese dann in ihrer fundierteren, möglichst immakulistischen Gestalt zum Angelpunkt der Argumentation zu machen, stehen zumindest in gewisser Weise in der Tradition mit großen Namen wie Sfondrati, Lambruschini oder Palmieri. Zum anderen bestätigt ein Blick auf die genannten Vertreter der neueren Ansätze, wie sehr es sich bei der Problematik um eine thomistische, fast schon ordensspezifische Frage handelte, entstammen doch alle Autoren dem Dominikanerorden – abgesehen von Rossi, der jedoch als Vertreter des „Collegio Alberoni“ in Piacenza, dem neuthomistischen Zentrum Norditaliens,¹⁷³ sowie als Schüler Garrigou-Lagranges, ohne Zweifel als Vertreter eines strengen Thomismus angesehen werden darf.

5.3.2 Die Relevanz des Themas heute

Eine weiterführende Beobachtung zu den genannten Ansätzen gilt deren Entstehungszeit: Denn auch wenn als zeitliches Fenster die Jahre nach den vier Autoren dieser Arbeit, also nach dem Tod del Prados, und somit ab den 20er Jahren angesetzt waren, zeigte sich doch ein Schwerpunkt auf dem Jahr 1954, dem hundertsten Jubiläum der Dogmatisierung.¹⁷⁴ Der Grund für diese auffällige Kumulierung liegt aber keineswegs in einer jeweils privaten Initiative der Autoren zum Jahrestag des Dogmas, vielmehr hatte Pius XII. zu diesem Anlass mit der Enzyklika „Fulgens corona“ ein marianisches Jahr ausgerufen.¹⁷⁵ Dieses Jahr steht jedoch als Jubiläum der Dogmatisierung nicht für sich allein, sondern muss zugleich im Kontext seiner Zeit gesehen werden: Denn auch wenn das so genannte „mariologische Jahrhundert“ gemeinhin auf die Zeit zwischen den beiden Dogmen, also zwischen „Ineffabilis Deus“ und

173 Vgl. hierzu etwa Peitz, *Die Anfänge der Neuscholastik*, 24–30. Rossi selbst hat über den Neuthomismus in Piacenza eine umfangreiche Monographie vorgelegt, und zwar Rossi, Giovanni Felice: *La filosofia nel Collegio Alberoni e il Neotomismo*. Piacenza 1959.

174 Allein von Rossi liegen für dieses Jahr drei Abhandlungen zur Unbefleckten Empfängnis vor.

175 Pius XII.: Enzyklika „Fulgens corona“ (8. September 1953). In: AAS 45 (1953), S. 577–592. Wie sehr der alte Schulstreit offenbar bereits in Vergessenheit geraten war, zeigt sich daran, dass der Papst in dem Schreiben, ohne auf die alten Querelen einzugehen, auf Thomas verweist, der Maria wegen ihrer Gottesmutterchaft eine besondere Würde zugesprochen habe (vgl. ebd. 580). Die dort zitierte Stelle scheint für den Papst eine besondere Bedeutung besessen zu haben, bezieht er sich doch auch in seiner Enzyklika „Ad Caeli Reginam“ aus dem Jahr 1954 (vgl. ders., *Enz. „Ad Caeli Reginam“* (AAS 46, 637)) sowie in seiner Radioansprache an die Teilnehmer des mariologischen Kongresses darauf (vgl. *Nuntius radiophonicus*, 679). Vgl. hierzu auch Masciarelli, *Sviluppo sulla dottrina dell’Immacolata Concezione*, 89–102.

der Bulle „Munificentissimus Deus“ aus dem Jahr 1950¹⁷⁶, terminiert wird,¹⁷⁷ darf das von Pius XII. ausgerufenen Jubiläum zweifellos im Kontext dieser Bewegung verortet werden.

In wissenschaftlicher Hinsicht wurde das Jahr durch einen mariologischen Kongress begangen, der, ausgerichtet von der „Academia Mariana Internationalis“, vom 24. Oktober bis zum 1. November 1954 in Rom stattfand.¹⁷⁸ Die in diesem Rahmen gehaltenen Vorträge spiegeln die gesamte Breite der Fragestellung wider, indem die Haltung des Lehramtes und die biblische Perspektive ebenso diskutiert wurden, wie die Haltung verschiedener Orden und Gemeinschaften, wobei die der Franziskaner, die als Leiter der „Academia Mariana Internationalis“ einen eigenen Schwerpunkt setzen konnten,¹⁷⁹ eine besondere Rolle einnahm; ein besonderes Augenmerk in systematischer Hinsicht kam der Frage nach dem *debitum* zu.¹⁸⁰

Es wurde deutlich, wie die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis durch das Jubiläum der Dogmatisierung in liturgischer und dogmatischer beziehungsweise dogmenhistorischer Hinsicht Auftrieb bekam. Doch das Jahr 1954 wurde nicht zum Auftakt einer neuen Beschäftigung mit diesen Fragen, sondern eher zum feierlichen Nachklang des „mariologischen Jahrhunderts“, gewissermaßen zur Fermate auf dem Schlussakkord des Dogmas von 1950. Das heißt nicht, dass das Dogma an Bedeutung verlor oder gar in Vergessenheit geriet, doch ist für die folgende Zeit eine Änderung des Schwerpunktes zu konstatieren, indem sich der Fokus nicht mehr auf die bekannten, dogmenhistorischen Fragen richtete; vielmehr ist eine Suche festzustellen, durch welche neuen Bezüge das Dogma in der Gegenwart verstanden werden könnte. Erste Ansätze finden sich hierzu bereits in der Konstitution „Lumen Gentium“ des Zweiten Vatikanischen Konzils, das zum einen, insofern es nicht primär von der Erbsündenfreiheit, sondern von ihrer besonderen Heiligkeit

176 Pius XII.: Apostolische Konstitution „Munificentissimus Deus“ (1. November 1950). In: AAS 42 (1950), S. 753–771.

177 Vgl. bspw. Görg, „Sagt an, wer ist doch diese“, 393f.

178 Vgl. Balić, Praefatio I, VII. Über Eröffnung und Ablauf des Kongresses vgl. den Band *Virgo Immaculata. Acta congressus mariologici-mariani Romae anno MCMLIV celebrati. Vol. I. De congressus apparatione et celebratione*. Rom 1958.

179 Die Gründung der Akademie erfolgte 1946 als „Commissione Mariana Francescana“ aus dem römischen Generalstudium der Franziskaner heraus; 1959 wurde sie als „Pontificia Academia Mariana Internationalis“ errichtet. Ihr wurde durch das Motu Proprio „Maiora in dies“ durch Johannes XXIII. die Organisation und Durchführung der internationalen mariologischen Kongresse anvertraut (vgl. Courth, Art. Zentren, 788).

180 Die Publikation erfolgte in 18 Bänden, aufgeteilt auf 22 Teilbände; es handelt sich dabei um die in dieser Arbeit allenthalben zitierten Tagungsbände *Virgo Immaculata. Acta Congressus mariologici-mariani Romae anno MCMLIV celebrati*. Rom 1955–1958; der Debatte um das *debitum peccati* ist der elfte Band gewidmet.

spricht, die Lehre positiv formulierte,¹⁸¹ zum anderen aber diese Heiligkeit christologisch-soteriologisch, also mit Blick auf ihre Aufgabe, den Erlöser zu empfangen, interpretierte¹⁸², aber auch ekklesiologisch deutete, insofern Maria als Typus des erlösten Christen ein einzigartiges Glied der Kirche ist.¹⁸³

Diese Tendenz bestätigt auch hier ein Blick in die Manualien, diesmal der jüngeren Vergangenheit:¹⁸⁴ So findet der klassische Schulstreit in den historischen Abrissen zwar weiterhin Erwähnung,¹⁸⁵ Harmonisierungsversuche der thomanischen Lehre mit dem Dogma werden dagegen nicht einmal mehr genannt, geschweige denn für notwendig erachtet oder gar gutgeheißen.¹⁸⁶ Stattdessen finden sich verschiedene neuere Deutungsversuche.¹⁸⁷ Das bedeutet zwar nicht, dass diese Ansätze früher nicht im Kern schon vorhanden gewesen wären, doch erhielten sie nach dem Konzil stärkeres Gewicht.¹⁸⁸ Den Hintergrund für diesen Perspektivenwechsel bildet neben der schwindenden

181 Vgl. Courth, *Mariologie*, 366. Aus dieser neuen Perspektive auf die Unbefleckte Empfängnis erhofft sich Wagner positive Effekte für die Ökumene mit den Ostkirchen (vgl. Wagner, *Auf sich beruhen lassen*, 206).

182 Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil, Dogm. Konst. „Lumen Gentium“ 56 (AAS 57, 60).

183 Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil, Dogm. Konst. „Lumen Gentium“ 53 (AAS 57, 59); zur Lehre von der Unbefleckten Empfängnis auf dem Konzil vgl. auch Masciarelli, *Sviluppo sulla dottrina dell’Immacolata Concezione*, 102–115. Diese Tendenz setzt sich in den lehramtlichen Texten der Folgezeit, also bei Paul VI. und Johannes Paul II., fort.

184 Dass die Anzahl der Handbücher in dieser Zeit ungleich geringer ist, als es für die Zeit vor dem Konzil zu konstatieren war, sieht Lievenbrück im generellen Vorbehalt gegenüber der Neuscholastik begründet, mit der die Gattung des Manuale in der unmittelbaren Nachkonzilszeit gemeinhin assoziiert wurde: „Das Handbuch galt (...) in seiner klassischen Struktur als herausragender Beleg für die der Neuscholastik vorgeworfene Steinbruchmanier im Umgang mit positiven Quellen, für ausufernde und existentiell irrelevante Spekulation, für eine starke Lehramtsorientierung und die Unterstellung des Besitzes von ewiger Wahrheit in Satzform – und aufgrund dieser Verbindung (...) vollzieht sich die Abwendung von der Neuscholastik zunächst auch als eine Abwendung von der literarischen Form des Handbuchs.“ (Lievenbrück, *Zwischen donum supernaturale und Selbstmitteilung Gottes*, 12f); ab dem Ausgang des 20. Jahrhunderts sieht Lievenbrück eine gewisse Renaissance der Gattung (vgl. ebd. 13f).

185 So auch bei Seybold, *Art. Unbefleckte Empfängnis*, 521f. Ausnahmen bilden die knappen Darlegungen bei Tromp, *Corpus Christi IV*, 32–34 sowie Müller/Sattler, *Mariologie*, 183–185.

186 Vgl. bspw. Courth, *Mariologie*, 361f, Müller, *Katholische Dogmatik*, 498f, Ziegenaus, *Mariologie*, 300f, Hauke, *Introduzione*, 198–200 oder Gerwing, *Mariologie*, 420–424.

187 Als eine neuere Studie jenseits der klassischen Handbuchliteratur vgl. auch Lohfink, Gerhard; Weimer, Ludwig: *Maria – nicht ohne Israel. Eine neue Sicht der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis*. Freiburg i. Br. 2008.

188 Vgl. hierzu auch das einschlägige Kapitel bei Greshake, *Maria-Ecclesia*, 258–283. Einen Einblick in neuere Zugänge oder jüngere Debatten gewährt auch der Band über eine Tagung zum 150. Jubiläum des Dogmas: Toniolo, Ermanno M. (Hg.): *Il Dogma dell’Immacolata Concezione di Maria. Problemi attuali e tentative di ricomprensione. Atti del XIV Simposio Internazionale Mariologico (Roma, 7–10 ottobre 2003)*. Rom 2004 – die Beiträge klammern jedoch auch hier die historische Komponente völlig aus und widmen sich, abge-

Bedeutung des Aquinaten wohl zum einen der allgemeine Rückgang der so genannten Privilegien-Mariologie, zum andern die wachsende Zurückhaltung gegenüber der klassischen Erbsündenlehre. Vor allem drei Ansätze sind regelmäßig anzutreffen:

Die erste und wichtigste Perspektive ist die christologische:¹⁸⁹ Gewiss handelt es sich bei der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis um eine mariologische Frage, doch steht diese in umso engerer Rückbindung an Christus, insofern die Erschaffung, Erwählung und Begnadung Mariens die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus zum Zielpunkt hatte.¹⁹⁰ Ziegenaus sieht die enge Rückbindung an die Christologie auch historisch begründet: Zu keiner Zeit sei es in der Frage der Unbefleckten Empfängnis darum gegangen, Christus in irgendeiner Weise in den Schatten Mariens zu stellen – im Gegenteil: Erst als es mit Scotus gelang, eine Lösung zu finden, wie die volle Heiligkeit Mariens vertreten werden konnte, ohne die Sonderstellung Christi und seine Würde als Erlöser aller Menschen einzuschränken, wurde die Lehre hoffähig.¹⁹¹

Eine zweite Perspektive wählt den Zugang über die Anthropologie beziehungsweise die Protologie, insofern sich in Maria zeige, wie der Mensch in der Schöpfung von Gott gedacht war.¹⁹² Besonders ausgeprägt findet sich diese Sichtweise bei Gerhard Ludwig Müller, der die Traktate in seiner Dogmatik nicht in traditioneller Weise anordnet, sondern in zwei einander gegenüberstehenden Reihen, von denen die eine die Selbstoffenbarung Gottes behandelt, die andere aber die damit korrespondierende Antwort des Menschen. In den sich daraus ergebenden Traktat-Paaren steht der Anthropologie, die die Angewiesenheit des Menschen auf Gott zeigt, die Mariologie als Antwort des glaubenden Menschen gegenüber, „insofern Maria das Urbild des einzelnen begnadeten Menschen und der Kirche als Glaubensgemeinschaft ist“¹⁹³. In diesem Sinn ist Mariologie „konkrete Anthropologie“¹⁹⁴.

Damit ist bereits der dritte Punkt angeschnitten, nämlich die ekklesiologische Perspektive: Maria ist „als Glaubende das Urbild, der Typus der Kirche“¹⁹⁵, und zwar durch die Gnade Gottes, deren Primat über die Sünde

sehen von je einem Artikel zur biblischen und zur patristischen Perspektive, ausschließlich aktuellen theologischen Fragen.

189 Wagner sieht darin eine der zentralen und unabdingbaren Voraussetzungen allen sachgerechten dogmatischen Arbeitens (vgl. Wagner, *Auf sich beruhen lassen*, 198).

190 Vgl. etwa Courth, *Mariologie*, 367; vgl. hierzu auch Gerwing, *Mariologie*, 423.

191 Vgl. Ziegenaus, *Mariologie*, 306f.

192 Vgl. Ziegenaus, *Mariologie*, 307f; vgl. hierzu auch Wagner, *Auf sich beruhen lassen*, 200f.

193 Müller, *Katholische Dogmatik*, 42.

194 Müller, *Katholische Dogmatik*, 505.

195 Courth, *Mariologie*, 367; vgl. hierzu auch Ziegenaus, *Mariologie*, 307.

sich daran deutlich zeigt.¹⁹⁶ So ist Maria zugleich Ziel und Hoffnung der Kirche.¹⁹⁷

5.4 Thomas, eine Autorität für die Dogmatik?

Hat Thomas die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis im Sinn des Dogmas von 1854 vertreten? Oder kann er zumindest vom Widerspruch hierzu freigesprochen werden? Diese Frage wurde mit Blick auf ausgewählte Autoren der Neuscholastik eingehend diskutiert – und musste letztlich verneint werden: Auch wenn sich die Ansätze durchaus auf gute Argumente stützten, zeigte sich doch stets, dass das jeweilige Gedankenkonstrukt in seiner Gesamtheit nicht tragfähig war oder die Argumente, durch die es gestützt wurde, mehr zurechtgebogen denn wirklich zwingend waren; dass eine andere Lesart deutlich naheliegender und auch in sich stringenter ist, untermauert zudem die lange thomistische Tradition mit ihrem strikten Festhalten an der klassischen Lehre gegen alle Tendenzen des Lehramtes zur *opinio pia*.

Für die Dogmatik der Nachkonzilszeit bis in die Gegenwart, so zeigte ein Blick auf die Manualien der jüngeren Fachgeschichte – gleiches gilt für die marianischen Schreiben der Päpste dieser Zeit –, spielt diese Frage dagegen keine Rolle mehr. Nach einem letzten Aufblühen auf dem Kongress zum hundertsten Jubiläum des Dogmas verlief die Fragestellung endgültig im Sand – der über Jahrhunderte erbittert geführte Schulstreit hatte nurmehr historisch-musealen Charakter.

Der Grund hierfür liegt auf der Hand: Mit dem Ausgang der Neuscholastik im Kontext des Zweiten Vatikanums hatte Thomas von Aquin als Autorität der Theologie merklich an Bedeutung verloren: Hatten Pius X. (1835–1914, reg. ab 1903)¹⁹⁸ und Pius XI. (1857–1939, reg. ab 1922)¹⁹⁹ noch die Alleinstellung des Aquinaten, wie sie von Leo XIII. propagiert worden war, verteidigt und fortgeführt, schwand dessen Bedeutung im Rahmen des Konzils sowie in den Folgejahren drastisch: Zwar stellte das Dekret „*Optatam totius*“ des Zweiten Vatikanischen Konzils Thomas noch als theologische Leitfigur vor, verzichtete aber bereits in der Philosophie auf eine Festlegung auf die scholastische Ausrichtung.²⁰⁰ Diese Tendenz setzte sich in der Ansprache

196 Vgl. Courth, *Mariologie*, 367; vgl. hierzu auch Wagner, *Auf sich beruhen lassen*, 201.

197 Vgl. Ziegenaus, *Mariologie*, 307.

198 Vgl. Aubert, *Art. Pius X.*, 333; vgl. bspw. Pius X.: *Motu proprio „Angelici Doctoris“* (29. Juni 1914). In: *AAS* 6 (1914), S. 336–341 und die daraus resultierenden 24 Thesen zur thomistischen Philosophie.

199 Vgl. Gelmi, *Art. Pius XI.*, 335; vgl. bspw. Pius XI.: *Enzyklika „Studiorum Ducem“* (29. Juni 1923). In: *AAS* 15 (1923), S. 309–326.

200 Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil, Dekret „*Optatam totius*“ 15f (*AAS* 58, 722–724).

fort, die Papst Paul VI. (1897–1978, reg. ab 1963)²⁰¹ auf dem Kongress anlässlich des 700. Todestages des Aquinaten hielt, in der er zwar dessen bleibende Relevanz unterstrich, ihm für die Theologie aber letztlich eine primär propädeutische Bedeutung zusprach²⁰² – für Benjamin Dahlke eine klare Abwendung von der Thomaszentriertheit der vorausgehenden Jahrzehnte:

„Das war eine zwar implizite, aber doch deutliche Absage daran, einen einzelnen Autor zu privilegieren. Tatsächlich hat sich die katholische Theologie in der Nachkonzilszeit in hohem Maß pluralisiert, während sich die Neuscholastik gleichzeitig verflüchtigte.“²⁰³

In ähnlicher Weise betonte auch Papst Johannes Paul II. (1920–2005, reg. ab 1978)²⁰⁴ in seiner Enzyklika „Fides et Ratio“ zwar die besondere Rolle des Aquinaten als Autorität der theologischen Studien,²⁰⁵ relativierte jedoch bei aller Anerkennung für die Bestrebungen Leos XIII. die Einmaligkeit des Thomismus, indem er auch auf andere Strömungen, gerade der Philosophie, positiv verwies.²⁰⁶

Genau diese Entwicklung spiegelt sich auch in den lehramtlichen Richtlinien für das Studium von Philosophie und Theologie wider: Hatte Papst Pius XI. 1931 in der Apostolischen Konstitution „Deus scientiarum Dominus“ noch klar die Ausrichtung an den Prinzipien des Aquinaten eingefordert²⁰⁷, findet sich die Bezugnahme auf Thomas in der Konstitution „Sapientia christiana“ aus dem Jahr 1979 nur noch implizit.²⁰⁸ Die Konstitution „Veritatis gaudium“ aus dem Jahr 2018 schließlich verzichtet gänzlich auf eine Nennung des Aquinaten²⁰⁹ und setzt damit die Entwicklungslinie fort.

201 Vgl. Conzemius, Art. Paul VI., 1524.

202 Vgl. Paul VI., *Il messaggio del sommo pontefice Paolo VI*, 17. In diesem Sinn konstatiert auch Habsburg-Lothringen bei Paul VI. „einerseits ein Festhalten an Thomas und seinem Wahrheitsfundament, andererseits eine Abneigung gegen einen zu systematischen Thomismus, zugleich auch die Sorge vor dem Auseinanderdriften von Philosophie, christlichen [sic!] Glauben und modernem Alltag“ (Habsburg-Lothringen, *Das Ende des Neuthomismus*, 155).

203 Dahlke, *Autorität und Autoritäten*, 246.

204 Vgl. Gatz, Art. Johannes Paul II., 979.

205 Vgl. Johannes Paul II., *Enz. „Fides et Ratio“* IV,43f (AAS 91, 38–40).

206 Vgl. Johannes Paul II., *Enz. „Fides et Ratio“* V,57–59 (AAS 91, 50–52).

207 Vgl. Pius XI., *Apost. Konst. „Deus scientiarum Dominus“* III,29 (AAS 23, 253).

208 Für die Philosophie vgl. Johannes Paul II., *Apost. Konst. „Sapientia christiana“* II,I 80 (AAS 71, 496), für die Theologie vgl. ebd. II,I 71 (AAS 71, 493). Zum einen verweist das Dokument auf „*Optatam totius*“, zum andern auf einen Brief, den Paul VI. anlässlich des 700. Todestages des Aquinaten an den Generalmagister des Dominikanerordens gerichtet hatte (vgl. Paul VI.: *Brief „Lumen ecclesiae“* (20. November 1974). In: AAS 66 (1974), S. 673–702).

209 Zur Philosophie vgl. Franziskus, *Apost. Konst. „Veritatis gaudium“* II,III 81 (AAS 110, 31), zur Theologie vgl. ebd. II,I 69–73 (AAS 110, 28f).

Vor diesem Hintergrund war selbstverständlich jede Notwendigkeit hin-fällig, Thomas von einem Widerspruch zum Dogma zu befreien: Wenn dieser nämlich nur ein Lehrer von vielen ist, darf sich bei ihm auch eine irrtümliche Ansicht finden – in keiner Weise aber erleidet seine Autorität Einbußen, wenn diese Lehre zu seinen Lebzeiten noch gar nicht definiert war. So ist es ver-ständlich, dass auch der Dominikanerorden, der sich in früheren Zeiten als die Bastion des Aquinaten schlechthin geriert hatte, kein Interesse mehr zeigte, Thomas im Sinn des Dogmas zu verstehen.²¹⁰

Aber wird diese Entwicklung fort von Thomas, wie sie seit dem Konzil zu konstatieren ist, dessen Dekret wirklich gerecht? Gewiss ist eine Diskrepanz zu den Stellungnahmen des voraufgehenden Lehramtes zu konstatieren, der letztlich darin gründet, dass das Konzil einen vermittelnden Weg einschlug zwischen Verfechtern einer Ausrichtung an Thomas und erklärten Gegnern einer solchen Festlegung.²¹¹ Dennoch rechtfertigt das Dekret in seiner vor-liegenden Form in keinem Fall die völlige Marginalisierung des Aquinaten, wie sie nicht nur in der heutigen Zeit zu konstatieren ist, sondern schon von Karl Rahner kurz nach dem Konzil bemerkt wurde, als dieser festgehalten hatte: „[I]m ganzen wird es doch um Thomas unheimlich still in der heutigen Theologie“²¹². Als Reaktion hierauf hatte der Jesuit ein klares Plädoyer für die bleibende Bedeutung des Aquinaten und das Studium seiner Werke for-muliert:

„[I]ch hoffe doch, daß es immer wieder und aufs neue genug selbständig Denkende in der Theologie geben wird, d.h. aber solche, die auch den Mut haben, unmodern zu sein, in die harte Schule eines großen Meisters zu gehen, nicht für langweilig zu halten, was nur langsam und mühevoll erworben wer-den kann.“²¹³

Tatsächlich ist aber ebenfalls festzuhalten, dass das Konzil, mag es sich auch nicht in so radikaler Weise für Thomas ausgesprochen haben, wie es die Päpste noch einige Jahre oder Jahrzehnte zuvor getan hatten, dennoch dessen Lehre weiterhin empfahl. Mehr noch: Das Konzil wollte dezidiert die Wendung, wonach die Theologie mit Thomas als Meister – „S. Thoma magistro“²¹⁴ – erlernt werden solle, auch in materialer Hinsicht, also bezüg-

210 So steht etwa für den Dominikaner Jean-Hervé Nicolas in seiner Dogmatik außer Frage, dass Thomas mit seinen Zeitgenossen die Lehre im Sinn des heutigen Dogmas ablehnte und vielmehr Scotus von der bewahrenden Erlösung sprach und insofern als der erste Gewährsmann für diese Lehre zu gelten hat (vgl. Nicolas, *Synthèse dogmatique*, 489 (n. 466)).

211 Vgl. Habsburg-Lothringen, *Das Ende des Neothomismus*, 96–100.

212 Rahner, *Bekenntnis zu Thomas von Aquin*, 11.

213 Rahner, *Bekenntnis zu Thomas von Aquin*, 19f.

214 Zweites Vatikanisches Konzil, Dekret „*Optatam totius*“ 16 (AAS 58, 723).

lich seiner Lehrinhalte, verstanden wissen – und lehnte einen Antrag ab, den Lehrauftrag des Aquinaten auf die formale Komponente zu beschränken, dass dieser also nur das Gedankengerüst bereitstellen solle, anhanddessen eine Adaption der Theologie auf die je gegenwärtige Zeit erfolgen könne.²¹⁵

Mit anderen Worten: Wenn das Konzil fordert, die Theologie solle „S. Thoma magistro“²¹⁶ erlernt werden, will es darunter in gleicher Weise die formale und die materiale Lehrautorität verstanden wissen. Genau dies bedeutet aber an sich gerade keine Einbuße seiner Autorität, im Gegenteil: Während nämlich auf der einen Seite im Sinn der materialen Dimension seine bewährten Lehrsätze zugrunde gelegt werden sollen, verhindert auf der anderen Seite die formale Komponente, also die Anwendung seiner Prinzipien und Denkstrukturen auf die Fragen der jeweiligen Gegenwart, eine bloße Repristinierung seines Gedankengebäudes. Wenn diese beiden Prinzipien sich gegenseitig ergänzen und regulieren, könnte dies aber eine Adaption in der heutigen Zeit ermöglichen, die dem ursprünglichen Anliegen Leos XIII. möglicherweise näher ist als manch neuscholastisches Handbuch. Zudem bleibt so eine gewisse Offenheit für Lehren, die sich bei Thomas aufgrund seines zeitlichen Kontextes nicht finden – eine solche Hermeneutik liegt dem Aquinaten aber gewiss näher, als manch gekünstelte Interpretation seiner Lehre. In jedem Fall kann Thomas so auch heute fruchtbar bleiben, „[d]enn“, so schreibt Rahner in dem bereits zitierten Aufsatz weiter, „er hat auch heute etwas zu sagen.“²¹⁷

215 Vgl. Fuchs, Kommentierung, 436f. In eine ähnliche Richtung weist Dahlkes Vorschlag, Thomas als Meister anzusehen, bei dem Gedanken und Konzepte erlernt werden, von dem man sich aber nach einer Lehrzeit löst – dies solle aber gerade nicht im Sinn einer Emanzipation verstanden werden, sondern vielmehr die Autorität in besonderer Weise deutlich machen: „Allmählich und im Rückblick mag sich zeigen, dass es jene zuvor durchlaufene Schule war, die einen dazu befähigt hat, dass sich die erlernten Begriffe, Konzepte und Argumentationen als hilfreich herausgestellt haben. Auf diesem Wege erweist sich die Autorität. Anstatt ein für alle Mal gegeben zu sein, stellt sie sich jeweils neu unter Beweis. Thomas von Aquin ist damit ein Lehrer – nicht mehr, aber auch nicht weniger.“ (Dahlke, *Autorität und Autoritäten*, 252).

216 Zweites Vatikanisches Konzil, Dekret „Optatum totius“ 16 (AAS 58, 723).

217 Rahner, *Bekenntnis zu Thomas von Aquin*, 20.



Abkürzungsverzeichnis

Archive

ACGU	Archiv Collegium Germanicum et Hungaricum
AEBeuron	Archiv der Erzabtei Beuron
AHDOPE	Archivo Histórico Dominicano de la Provincia de España
APBayKap	Archiv der Provinz der Bayerischen Kapuziner
ASÖDP	Archiv der süddeutsch-österreichischen Dominikanerprovinz
BA OS	Bistumsarchiv Osnabrück
BDA	Bischöfliches Diözesanarchiv Aachen
DAEI	Diözesanarchiv Eichstätt
DAGS	Diözesanarchiv Graz-Seckau
PfarrA Floisdorf	Pfarrarchiv Floisdorf
PfarrA Rosellen	Pfarrarchiv Rosellen
UBEI	Universitätsbibliothek Eichstätt-Ingolstadt

Zeitschriften und Reihen

Die in dieser Arbeit verwendeten Abkürzungen für Zeitschriften und Reihen sind entnommen Schwertner, Siegfried M.: IATG³ – Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. Berlin, Boston 2014; darüber hinaus gelten folgende Abkürzungen:

MJSGS	Matthias Joseph Scheeben: Gesammelte Schriften. Hg. v. Josef Höfer u.a. 8 Bde. Freiburg i. Br. 1941–1967.
Pii IX. Acta	Pii IX. Pontificis Maximi Acta. Rom 1971.
SR	El Santísimo Rosario. Revista mensual ilustrada por Padres de la Orden de Predicadores. 1 (1895) etc.
ThomLex	Berger, David; Vijgen, Jörgen (Hgg.): Thomistenlexikon. Im Auftrag der Deutschen Thomas-Gesellschaft e. V. sowie der Nederlands Thomas Gezelschap. Bonn 2006.
VirgIm	Virgo Immaculata. Acta congressus mariologici-mariani Romae anno MCMLIV celebrati. Rom 1955–1958.

Autoren und Werke bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts

Die alphabetische Anführung der Autoren folgt wegen der faktischen Unmöglichkeit, im gegebenen Zeitraum zwischen Vor- und Nachnamen im heutigen Sinn zu trennen, den jeweils gängigen lexikalischen Lemmata; diese sind der Übersichtlichkeit wegen unterstrichen.

Aegidius von Rom (Aeg. Rom.)

In I Sent. etc.

In I librum Sententiarum etc.

Quodl.

Quaestio de quolibet

Albert der Große (Albertus Magnus)

In I Sent. etc.

In I librum Sententiarum etc.

Incarn.

De incarnatione

Alexander von Hales (Alexander)

S.Th.

Summa Theologiae (Summa fratris Alexandri)

Ambrosius Catharinus (Ambr. Cath.)

Disp. pro ver. Immac. Conc.

Disputatio pro veritate Immaculatae Conceptionis Beatissimae Virginis et eius celebranda a cunctis fidelibus festiuitate ad Sanctam Synodum Tridentinam

Immac. Conc.

Disputationis pro Immaculata Divae Virginis Conceptione Libri tres

Pecc. orig.

De casu hominis et peccato originali Liber unus

Praed.

De eximia praedestinatione Christi

Ambrosius von Mailand (Ambr.)

in Luc.

Expositio evangelii secundum Lucam

virg.

De virginibus

Anselm von Canterbury (Anselm)

CDH

Cur Deus Homo

DCV

De conceptu virginali et de peccato originali

Augustinus (Aug.)

c. Iulian. op. imperf.

Contra secundam Iuliani responsionem opus imperfectum

civ.

De civitate Dei

corr. et grat.	De correptione et gratia
enarr. in Ps.	Enarrationes in Psalmos
enchir.	Enchiridion (Ad Laurentium de fide, spe et caritate)
Faust.	Contra Faustum Manichaeum
Gen. ad litt.	De Genesi ad litteram
in Ioan.	In Ioannis evangelium
lib. arb.	De libero arbitrio
nat. et grat.	De natura et gratia
nupt. et conc.	De nuptiis et concupiscentia ad Valerium
pecc. mer.	De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum ad Marcellinum
praed. sanct.	De praedestinatione sanctorum
serm.	Sermo

Beda Venerabilis (Beda Ven.)

hom.	Homilia
------	---------

Bernhard von Clairvaux (Bernhard)

ep.	Epistula
serm. in dom. infra oct. assumpt.	Sermo in dominica infra octavam assumptionis
serm. in laud. Virg. matr.	Sermo in laudibus Virginis matris
serm. in. nat. B. Virg.	Sermo in nativitate Beatae Virginis

Bonaventura (Bonaventura)

In I Sent. etc.	In I librum Sententiarum etc.
-----------------	-------------------------------

Thomas de Vio Cajetan (Cajetan)

Commentarium in S.Th. I etc.	Commentarium in S.Th. I etc.
De Conceptione Beatae Virginis	Tractatus de Conceptione Beatae Mariae Virginis ad Leonem X. P. M. in quinque capita divisus

Seraphino Capponi a Porrecta (Capponi a Porrecta)

Elucidationes in I etc.	Elucidationes formales in I partem Summae Theologiae Sancti Thomae de Aquino etc.
-------------------------	---

Conrad von Sachsen (Conr. de Sax.)

Specul.	Speculum seu salutatio Beatae Mariae Virginis ac sermones mariani
---------	---

<u>Johannes Duns Scotus</u> (Duns Scotus)	
Ord.	Ordinatio
<u>Eadmer</u>	
conc. Mar.	De conceptione S. Mariae
excell. Virg.	De excellentia Virginis Mariae
<u>Ephräm</u> der Syrer (Ephr.)	
carm. Nis.	Carmina Nisibena
nat.	Hymni de nativitate
<u>Gregor</u> von Nazianz (Greg. Naz.)	
or.	Oratio
<u>Heinrich</u> von Gent (Heinrich)	
Quodl.	Quaestio de quolibet
François <u>Henno</u> (Henno)	
De mysteriis	De praecipuis vitae Christi mysteriis
<u>Hieronymus</u> (Hier.)	
ep.	Epistula
<u>Hieronimus</u> von Montefortino (Hier. de Mont.)	
S.Th.	Joannis Duns Scoti Summa theologica
<u>Hilarius</u> von Poitiers (Hil.)	
trin.	De trinitate
Q. <u>Horatius</u> Flaccus (Hor.)	
ars	Ars poetica
<u>Irenäus</u> von Lyon (Iren.)	
haer.	Adversus haereses
<u>Johannes</u> a S. Thoma	
Tract. de appr. et auct. doct. D. Thomae	Tractatus de approbatione et auctoritate doctrinae Angelicae Divi Thomae
<u>Johannes</u> Baconthorpe (Joh. Bac.)	
In I Sent. etc.	In I librum Sententiarum etc.

Quodl.	Quaestio de quolibet
<u>Johannes</u> Capreolus (Joh. Capr.) Def. Theol.	Defensiones Theologiae Divi Thomae Aquinatis
<u>Johannes</u> von Damaskus (Joh. Dam.) fid. orth.	De fide orthodoxa
<u>Justin</u> der Märtyrer (Iust.) dial.	Dialogus cum Tryphone Iudaeo
<u>Leo</u> der Große (Leo I.) ep.	Epistula
Johannes Eusebius <u>Nieremberg</u> (Nieremberg) Exceptiones	Exceptiones Concilii Tridentini pro omni- moda puritate Deiparae Virginis expensae
<u>Paschasius</u> Radbertus (Pasch.) part. virg.	De partu virginis
<u>Petrus</u> Damiani (Petr. Dam.) serm.	Sermo
<u>Petrus</u> Galatinus (Petr. Gal.) De arcanis catholicae veritatis	De arcanis catholicae veritatis
<u>Petrus</u> Lombardus (Petr. Lomb.) Sent. I etc.	Liber I Sententiarum etc.
Benedetto <u>Plazza</u> (Plazza) Causa Immac. Conc.	Causa Immaculatae Conceptionis
<u>Salmantizenser</u> Karmeliterthomisten (---) CTS	Cursus Theologiae Salmanticensis
<u>Sophronius</u> von Jerusalem (Sophr.) or. I in ann. etc.	Oratio I in annuntiationem etc.

Francisco <u>Suárez</u> (Suárez)	
Comm. in I etc.	Commentaria ac disputationes in I partem Divi Thomae etc.
<u>Thomas</u> von Aquin (---)	
Cat. in Lc.	Catena aurea in Lucam
Comp.	Compendium Theologiae
De Anima	Quaestio disputata de anima
De dilectione Dei et proximi ¹	De dilectione Dei et proximi
De Malo	Quaestio disputata de malo
De Pot.	Quaestio disputata de potentia
De Ver.	Quaestio disputata de veritate
Expos. super Or. dom.	Expositio super Orationem dominicam
Expos. super Salut. Angel.	Expositio super Salutationem Angelicam
In I Sent. etc.	In I librum Sententiarum etc.
In Ps. 1 etc.	In Psalmum 1 expositio etc.
Quodl.	Quaestio de quolibet
S.c.G.	Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores Infidelium seu Summa contra Gen- tiles
S.Th.	Summa Theologiae
Super Ep. 1 Tim.	Super I Epistolam ad Timotheum lectura
Super Ep. ad Eph.	Super Epistolam ad Ephesios lectura
Super Ep. ad Gal.	Super Epistolam ad Galatas lectura
Super Ep. ad Rom.	Super Epistolam ad Romanos lectura
Super Ioan.	Super Evangelium S. Ioannis lectura
Super Mt.	Super Evangelium S. Matthaei lectura
<u>Thomas</u> von Straßburg	
In I Sent. etc.	In I librum Sententiarum etc.
<u>Thomas</u> von Sutton	
In I Sent. etc.	In I librum Sententiarum etc.
<u>Vincenz</u> von Lérins (Vincent. Ler.)	
comm.	Commonitorium

¹ Die Schrift gilt heute als Werk des Dominikaners Helvicus Theutonicus, wurde aber lange Zeit für möglicherweise thomanisch gehalten (vgl. Senner, Art. Helvicus Teutonicus, 1416f sowie Torrell, Magister Thomas, 372).

Literaturverzeichnis

1. Ungedruckte Quellen

ARCHIV COLLEGIUM GERMANICUM ET HUNGARICUM (ACGU)

Examensbuch CGU. (ACGU Bestand Hist Nr. 482)

Matrikelbuch CGU. (ACGU Bestand 10 Teil A Nr. 1)

SCHNEIDER, CESL[AUS] MAR[IA]: Brief an einen nicht näher bezeichneten Priester des Germanicums, ohne Datum. (ACGU BF 19 Schneider Ces. 1)

SCHNEIDER, CESLAUS M[ARIA]: Brief an den Rektor des Collegium Germanicum et Hungaricum, 12. Februar 1883. (ACGU BF 19 Schneider Ces. 4)

SCHNEIDER, CESL[AUS] M[ARIA]: Brief an den Rektor des Collegium Germanicum et Hungaricum [18. Dezember 1884]. (ACGU BF 19 Schneider Ces. 5)

SCHNEIDER, CESLAUS M[ARIA]: Brief an den Rektor des Collegium Germanicum et Hungaricum, 3. Juni 1887. (ACGU BF 19 Schneider Ces. 3)

SCHNEIDER, CESLAUS M[ARIA]: Brief an den Rektor des Collegium Germanicum et Hungaricum, 31. Juli 1887. (ACGU BF 19 Schneider Ces. 2)

ARCHIV DER ERZABTEI BEURON (AEBeURON)

N.N.: Totenchronik R. P. Johannes Nepomuk Ganter. (AEBeuron. Nachlass P. Johannes Ganter. D 2/33 Nr. 1)

ARCHIV DER SÜDDEUTSCH-ÖSTERREICHISCHEN DOMINIKANERPROVINZ (ASÖDP)

Provinzialat, Provinzialsregesten 1 (Acta prioris provincialis provinciae Germaniae Superioris sacri ordinis Praedicatorum).

ARCHIVO HISTÓRICO DOMINICANO DE LA PROVINCIA DE ESPAÑA (AHDOPE)

Katalog der Spanischen Dominikanerprovinz. (AHDOPE B/B a. 2, Catálogos 1911–1977)

Protokoll des Provinzkapitels in Virgen del Camino (León), abgehalten vom 2.–27. Juli 1978. (AHDOPE B/B a. 1–6)

ARCHIV DER PROVINZ DER BAYERISCHEN KAPUZINER (APBayKap)

Katalog der Bayerischen Kapuzinerprovinz. (APBayKap. II 10 3)

Personalakt Joseph Leonissa Becker von Rosellen. P. (APBayKap. X 151 43 469)

BISTUMSARCHIV OSNABRÜCK (BA OS)

Karteikarte Wilhelm Többe. (BA OS. Kleruskartei)

BISCHÖFLICHES DIÖZESANARCHIV AACHEN (BDA)

HÜNEBECK, H[UBERT]: Brief an das Erzbischöfliche Generalvikariat in Köln, 19. Oktober 1907. (BDA GvO K A 1031)

HÜNEBECK, H[UBERT]: Brief an das Erzbischöfliche Generalvikariat in Köln, 28. November 1907. (BDA GvO K A 1031)

HÜNEBECK, H[UBERT]: Brief an das Erzbischöfliche Generalvikariat in Köln, 18. März 1908. (BDA GvO K A 1031)

MONTZ, F[RANZ] X[AVER]: Brief an das Erzbischöfliche Generalvikariat in Köln, 14. November 1888. (BDA GvO K A 1031)

SCHNEIDER, CESL[AUS] M[ARIA]: Brief an den Generalvikar des Erzbistums Köln, 31. März 1889. (BDA GvO K A 1031)

DIÖZESANARCHIV EICHSTÄTT (DAEI)

Pfarrmatrikel Mörnshiem. Bd. 6.

DIÖZESANARCHIV GRAZ-SECKAU (DAGS)

SCHNEIDER, CESL[AUS] M[ARIA]: Brief an Ernst Commer, 7. Juni 1886. (DAGS. Dominikanerarchiv, Nl Commer, B II)

SCHNEIDER, CESL[AUS] M[ARIA]: Brief an Ernst Commer, 2. August 1886. (DAGS. Dominikanerarchiv, Nl Commer, B I)

SCHNEIDER, CESL[AUS] M[ARIA]: Brief an Ernst Commer, 17. April 1887. (DAGS. Dominikanerarchiv, Nl Commer, B I)

SCHNEIDER, CESL[AUS] M[ARIA]: Brief an Ernst Commer [Herbst 1887]. (DAGS. Dominikanerarchiv, Nl Commer, B I)

SCHNEIDER, CESL[AUS] M[ARIA]: Brief an Ernst Commer, 21. März 1888. (DAGS. Dominikanerarchiv, Nl Commer, B I)

SCHNEIDER, CESL[AUS] M[ARIA]: Brief an Ernst Commer, 9. Oktober 1888. (DAGS. Dominikanerarchiv, Nl Commer, B I)

SCHNEIDER, CESL[AUS] M[ARIA]: Brief an Ernst Commer, 12. Oktober 1888. (DAGS. Dominikanerarchiv, Nl Commer, B I)

SCHNEIDER, CESL[AUS] M[ARIA]: Brief an Ernst Commer, 14. November 1892. (DAGS. Dominikanerarchiv, Nl Commer, B II)

SCHNEIDER, CESL[AUS] M[ARIA]: Brief an Ernst Commer, 30. Januar 1893. (DAGS. Dominikanerarchiv, Nl Commer, B II)

SCHNEIDER, CESL[AUS] M[ARIA]: Brief an Ernst Commer, 3. April 1893. (DAGS. Dominikanerarchiv, Nl Commer, B II)

SCHNEIDER, CESL[AUS] M[ARIA]: Brief an Ernst Commer, 11. Mai 1894. (DAGS. Dominikanerarchiv, Nl Commer, B II)

SCHNEIDER, CESL[AUS] M[ARIA]: Brief an Ernst Commer, 9. Februar 1895. (DAGS. Dominikanerarchiv, NI Commer, B II)

SCHNEIDER, CESL[AUS] M[ARIA]: Brief an Ernst Commer, 19. März 1895. (DAGS. Dominikanerarchiv, NI Commer, B II)

SCHNEIDER, CESL[AUS] M[ARIA]: Brief an Ernst Commer, 15. August 1895. (DAGS. Dominikanerarchiv, NI Commer, B II)

PFARRARCHIV FLOISDORF (PFARRA FLOISDORF)

Ernennungsurkunde von Dr. Ceslaus Maria Schneider zum Pfarrer von Floisdorf. Köln, den 20. April 1889. (PfarrA Floisdorf, NI Schneider)

Promotionsurkunde von Richard Schneider zum Doktor der Philosophie. Rom, den 6. September 1864. (PfarrA Floisdorf, NI Schneider)

Sterbeurkunde Dr. Ceslaus Maria Schneider. Eicks, den 19. März 1908. (Kopie) (PfarrA Floisdorf, NI Schneider)

Świadectwo chrztu (= Taufbescheinigung). Brieg, den 13. Juni 1957. (PfarrA Floisdorf, NI Schneider)

Zeugnis des Lektoratsexamens von Ceslaus Maria Schneider. Löwener Collegium der Unbefleckten Empfängnis, den 17. März 1870 (handschriftliche Übersetzung). (PfarrA Floisdorf, NI Schneider)

PFARRARCHIV ROSELLEN (PFARRA ROSELLEN)

Taufbuch Rosellen (26.7.1847 bis 5.8.1934).

UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK EICHSTÄTT-INGOLSTADT (UBEI)

AIBEN, MATHIAS: Brief an Franz von Paula Morgott, 28. Januar 1881. (UBEI, NI Morgott²)

ALFERMANN, H. (Verlags-Anstalt vorm. G. J. Manz): Brief an Franz von Paula Morgott, 21. Juli 1890. (UBEI, NI Morgott)

BELLESHEIM, ALFONS: Brief an Franz von Paula Morgott, 28. Mai 1879. (UBEI, NI Morgott)

BELLESHEIM, ALFONS: Brief an Franz von Paula Morgott, 1. August 1879. (UBEI, NI Morgott)

BELLESHEIM, ALFONS: Brief an Franz von Paula Morgott, 6. September 1879. (UBEI, NI Morgott)

BELLESHEIM, ALFONS: Brief an Franz von Paula Morgott, 25. Dezember 1879. (UBEI, NI Morgott)

BOURQUARD, L[AURENT]-C[ASIMIR]: Brief an Franz von Paula Morgott, 30. Mai 1880. (UBEI, NI Morgott)

2 Der Nachlass Franz von Paula Morgotts trägt innerhalb der von der Universitätsbibliothek Eichstätt-Ingolstadt verwalteten Nachlässe die Nummer 33.

- BOURQUARD, L[AURENT]-C[ASIMIR]: Brief an Franz von Paula Morgott, 10. August 1880. (UBEI, NI Morgott)
- HERDER (Herder'sche Verlagshandlung): Brief an Franz von Paula Morgott, 5. Februar 1880. (UBEI, NI Morgott)
- HERDER (Herder'sche Verlagshandlung): Brief an Franz von Paula Morgott, 27. Februar 1880. (UBEI, NI Morgott)
- KÖRBER, J[OHANN]: Brief an Franz von Paula Morgott, 2. August 1884. (UBEI, NI Morgott)
- MORGOTT, FRANZ VON PAULA: Konzept des Briefes an Cesare Ingarrico, 6. März 1874. (UBEI, NI Morgott)
- MORGOTT, FRANZ VON PAULA: Konzept des Briefes an Herder'sche Verlagshandlung, 4. Dezember 1887. (UBEI, NI Morgott)
- MORGOTT, FRANZ VON PAULA: Das Dogma der unbefleckten Empfängniß B. M. V. Literatur. (UBEI, NI Morgott)
- N.N. (Herder'sche Verlagshandlung): Brief an Franz von Paula Morgott, 6. April 1880. (UBEI, NI Morgott)
- N.N. (Herder'sche Verlagshandlung): Brief an Franz von Paula Morgott, 17. April 1880. (UBEI, NI Morgott)
- N.N. (Herder'sche Verlagshandlung): Brief an Franz von Paula Morgott, 24. April 1880. (UBEI, NI Morgott)
- N.N. (Herder'sche Verlagshandlung): Brief an Franz von Paula Morgott, 26. November 1887. (UBEI, NI Morgott)
- N.N. (Herder'sche Verlagshandlung): Brief an Franz von Paula Morgott, 10. Dezember 1887. (UBEI, NI Morgott)
- N.N. (Herder'sche Verlagshandlung): Brief an Franz von Paula Morgott, 1. April 1889. (UBEI, NI Morgott)
- N.N. (Herder'sche Verlagshandlung): Brief an Franz von Paula Morgott, 13. Mai 1892. (UBEI, NI Morgott)
- N.N. (Herder'sche Verlagshandlung): Brief an Franz von Paula Morgott, 3. August 1892. (UBEI, NI Morgott)
- N.N. (Herder'sche Verlagshandlung): Brief an Franz von Paula Morgott, 6. Oktober 1893. (UBEI, NI Morgott)
- N.N. (Herder'sche Verlagshandlung): Brief an Franz von Paula Morgott, 17. Oktober 1893. (UBEI, NI Morgott)
- SCHEEBEN, [MATTHIAS JOSEPH]: Brief an Franz von Paula Morgott, 26. Oktober 1878. (UBEI, NI Morgott)
- SCHEEBEN, [MATTHIAS JOSEPH]: Brief an Franz von Paula Morgott, 28. Oktober 1882. (UBEI, NI Morgott)
- SCHÖBERL, FR[ANZ XAVER]: Brief an Franz von Paula Morgott, 26. Dezember 1880. (UBEI, NI Morgott)
- SCHÖBERL, FR[ANZ XAVER]: Brief an Franz von Paula Morgott, 27. März 1881. (UBEI, NI Morgott)

- SCHÖBERL, FR[ANZ XAVER]: Brief an Franz von Paula Morgott, 31. Mai 1881. (UBEI, NI Morgott)
- ZAFFÉRY, CARL: Brief an Franz von Paula Morgott, ohne Datum. (UBEI, NI Morgott)
- ZAFFÉRY, CARL: Brief an Franz von Paula Morgott, 10. März 1884. (UBEI, NI Morgott)

2. Quellensammlungen

- Carteggio inedito Liberatore-Cornoldi in lotta per la filosofia tomistica durante il secondo Ottocento. Ed. Giuseppe Mellinato (BSTom 12). Rom 1993. [Carteggio inedito]
- DENZINGER, HEINRICH: Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von Helmut Hoping herausgegeben von Peter Hünermann. Freiburg i. Br. u. a. ³⁷1991. [DH]
- La solenne definizione del Dogma dell'Immacolato Concepimento di Maria Santissima. Atti e documenti pubblicati nel cinquantesimo anniversario della stessa definizione da Mons. Vincenzo Sardi. Segretario dei Brevi ai Principi di Sua Santità Pio X. Canonico Vaticano. Volume primo. Rom 1904. [Sardi I]
- La solenne definizione del Dogma dell'Immacolato Concepimento di Maria Santissima. Atti e documenti pubblicati nel cinquantesimo anniversario della stessa definizione da Mons. Vincenzo Sardi. Segretario dei Brevi ai Principi di Sua Santità Pio X. Canonico Vaticano. Volume secondo. Rom 1905. [Sardi II]
- Magnum Bullarium Romanum a Beato Leone Magno usque ad S.D.N. Benedicti XIII. opus absolutissimum, Laertii Cherubini, Praestantissimi Jurisconsulti Romani, à D. Angelo Maria Cherubino Monacho Cassinensi, deinde à R. R. P. P. Angelo a Lantusca & Joanne Paulo a Roma, Ordinis Minorum S. Francisci Strictioris Observantiae, ac tandem eorum cura & studio qui recentiorum Pontificum Constitutiones hactenus promulgatas collegerunt, illustratum & auctum. Editio novissima. Octo voluminibus comprehensa. Accedunt, prout in Editione Romana, Vitae omnium Pontificum, Appendices insuper suis locis restituti. Cum rubricis, summariis, scholiis, et indicibus locupletissimis Tomus Secundus, a Pio IV. ad Innocentium IX. Luxemburg 1727. [MBR II]
- Magnum Bullarium Romanum a Beato Leone Magno usque ad S.D.N. Benedicti XIII. opus absolutissimum, Laertii Cherubini, Praestantissimi Jurisconsulti Romani, à D. Angelo Maria Cherubino Monacho Cassinensi, deinde à R. R. P. P. Angelo a Lantusca & Joanne Paulo a Roma, Ordinis Minorum S. Francisci Strictioris Observantiae, ac tandem eorum cura & studio qui recentiorum Pontificum Constitutiones hactenus promulgatas collegerunt, illustratum & auctum. Editio novissima. Octo voluminibus comprehensa. Accedunt, prout in Editione Romana, Vitae omnium Pontificum, Appendices insuper suis locis restituti. Cum rubricis, summariis, scholiis, et indi-

- cibus locupletissimis Tomus Tertius, a Clemente VIII. ad Gregorium XV. Luxemburg 1727. [MBR III]
- Magnum Bullarium Romanum a Beato Leone Magno usque ad S.D.N. Benedicti XIII. opus absolutissimum, Laertii Cherubini, Praestantissimi Jurisconsulti Romani, à D. Angelo Maria Cherubino Monacho Cassinensi, deinde à R. R. P. P. Angelo a Lantusca & Joanne Paulo a Roma, Ordinis Minorum S. Francisci Strictioris Observantiae, ac tandem eorum cura & studio qui recentiorum Pontificum Constitutiones hactenus promulgatas collegerunt, illustratum & auctum. Editio novissima. Octo voluminibus comprehensa. Accedunt, prout in Editione Romana, Vitae omnium Pontificum, Appendices insuper suis locis restituti. Cum rubricis, summariis, scholiis, et indicibus locupletissimis Tomus Sextus, ab Alexandro VII. ad Clementem X. Luxemburg 1727. [MBR VI]
- Magnum Bullarium Romanum a Beato Leone Magno usque ad S.D.N. Benedicti XIII. opus absolutissimum, Laertii Cherubini, Praestantissimi Jurisconsulti Romani, à D. Angelo Maria Cherubino Monacho Cassinensi, deinde à R. R. P. P. Angelo a Lantusca & Joanne Paulo a Roma, Ordinis Minorum S. Francisci Strictioris Observantiae, ac tandem eorum cura & studio qui recentiorum Pontificum Constitutiones hactenus promulgatas collegerunt, illustratum & auctum. Editio novissima. Octo voluminibus comprehensa. Accedunt, prout in Editione Romana, Vitae omnium Pontificum, Appendices insuper suis locis restituti. Cum rubricis, summariis, scholiis, et indicibus locupletissimis Tomus Octavus, a Clemente XI. ad Benedictum XIII. Hodiè sedentem. Luxemburg 1727. [MBR VIII]
- JOHANNES DOMINICUS MANSI: Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio. Vol. 29. Graz 1961. [Mansi 29]

3. Autoren bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts

Wie im Abkürzungsverzeichnis folgt auch hier die Anordnung den lexikalischen Lemmata; der relevante Namensbestandteil ist jeweils unterstrichen. Die Ausgaben werden innerhalb der Autoren chronologisch aufsteigend in der Reihenfolge des Erscheinungsjahres angegeben; in eckigen Klammern wird auf die Edition hingewiesen, sofern diese nicht in gleicher Form schon in der Bibliographie zu finden ist.

3.1 Autoren bis zum Beginn der mittelalterlichen Scholastik

Ambrosius von Mailand:

Sancti Ambrosii Mediolanensis Opera. Pars IV. Expositio evangelii secundum Lucam. Fragmenta in Esaïam (CCSL 14). Turnhout 1957.

AMBROSIIUS: De virginibus. Über die Jungfrauen. Übersetzt und eingeleitet von Peter Dücker (FC 81). Turnhout 2009.

Augustinus:

- Sancti Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi Opera omnia, post Lovaniensium Theologorum recensionem castigata denuo ad manuscriptos codices Gallicos, Vaticanos, Belgicos, etc. necnon ad editiones antiquiores et castigatiores, opera et studio monachorum Ordinis Sancti Benedicti e congregatione S. Mauri. Editio novissima, emendata et auctior, accurante J.-P. Migne, bibliothecae cleri universae, sive cursuum completorum in singulos scientiae ecclesiasticae ramos editore. Tomus quintus. Pars prior (PL 38). Paris 1841.
- Sancti Aurelii Augustini, Hipponensis Episcopi, Opera omnia, post Lovaniensium Theologorum recensionem castigata denuo ad manuscriptos codices Gallicos, Vaticanos, Belgicos, etc. necnon ad editiones antiquiores et castigatiores, opera et studio monachorum Ordinis Sancti Benedicti e congregatione S. Mauri. Editio novissima, emendata et auctior, accurante J.-P. Migne, bibliothecae cleri universae, sive cursuum completorum in singulos scientiae ecclesiasticae ramos editore. Tomus decimus. Pars prior (PL 44). Paris 1865.
- Sancti Aureli Augustini De utilitate credendi, De duabus animabus contra Fortunatum, Contra Adimantum, Contra epistulam fundamenti, contra Faustum. Recensuit Iosephus Zycha (CSEL 25/1). Wien u. a. 1891.
- Sancti Aureli Augustini De Genesi ad litteram libri duodecim, Eiusdem libri capitula, De Genesi ad litteram imperfectus liber, Locutionum in Heptateuchum libri septem recensuit Iosephus Zycha (CSEL 28/1). Wien u. a. 1894.
- Sancti Aurelii Augustini Episcopi De civitate Dei Libri XXII recensuit et commentario critico instruxit Emanuel Hoffmann. Vol. II. Libri XIII–XXII (CSEL 40/2). Wien u. a. 1900.
- Sancti Aureli Augustini De perfectione iustitiae hominis, De gestis Pelagii, De gratia Christi et de peccato originali libri duo, De nuptiis et concupiscentia ad Valerium comitem libri duo. Recensuerunt Carolus F. Urba et Iosephus Zycha (CSEL 42). Wien u. a. 1902.
- Sancti Aureli Augustini De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum ad Marcellinum libri tres, De spiritu et littera liber unus, De natura et gratia liber unus, De natura et origine animae libri quattuor, Contra duas epistulas Pelagianorum libri quattuor. Recensuerunt Carolus F. Urba et Iosephus Zycha (CSEL 60). Wien u. a. 1913.
- Sancti Aurelii Augustini In Ioannis evangelium tractatus CXXIV (CCSL 36). Turnhout 1954.
- Sancti Aurelii Augustini Enarrationes in Psalmos I–L (CCSL 38). Turnhout 1961.
- Sancti Aurelii Augustini Enarrationes in Psalmos LI–C (CCSL 39). Turnhout 1961.
- Sancti Aurelii Augustini De fide rerum invisibilium, Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate, De catechizandis rudibus, Sermo ad Catechumenos de symbolo, Sermo de disciplina christiana, Sermo de utilitate ieiunii, Sermo de excidio urbis Romae, De haeresibus (CCSL 46). Turnhout 1969.
- Sancti Aurelii Augustini Contra Academicos, De beata vita, De ordine, De magistro, De libero arbitrio (CCSL 29). Turnhout 1970.

Sancti Augustini Opera Contra Iulianum (Opus imperfectum) Tomus posterior libri IV–VI recensuit Michael Zelzer (CSEL 85/2). Wien u. a. 2004.

Beda Venerabilis:

Bedae Venerabilis Opera. Pars III. Opera homiletica. Pars IV. Opera rhythmica (CCSL 122). Turnhout 1955.

Ephräm der Syrer:

Des heiligen Ephraem des Syrer Carmina Nisibena (Erster Teil). Übersetzt von Edmund Beck (CSCO.S 93). Löwen 1961.

Des heiligen Ephraem des Syrer Hymnen de nativitate (Epiphania). Übersetzt von Edmund Beck (CSCO.S 83). Löwen 1959.

Gregor von Nazianz:

Sancti Patris nostri Gregorii Theologi vulgo Nazianzeni, Archiepiscopi Constantinopolitani, Opera quae exstant omnia, ad miss. Codices Gallicanos, Vaticanos, Germanicos, Anglicos, nec non ad antiquiores editiones castigata, multis aucta et illustrata, cura et studio monachorum ordinis S. Benedicti et Congregatione S. Mauri. Accedunt Variorum commentarii et scholia in omnia opera Sancti Gregorii; accurante et recognoscente J.-P. Migne, bibliothecae cleri universae, sive cursuum completorum in singulos scientiae ecclesiasticae ramos editore. Tomus secundus (PG 36). Paris 1885.

Hieronymus:

Sancti Eusebii Hieronymi Epistulae. Pars I: Epistulae I–LXX. Recensuit Isidorus Hilberg (CSEL 54). Wien u. a. 1910.

Hilarius von Poitiers:

Sancti Hilarii Pictaviensis Episcopi De trinitate. Praefatio. Libri I–VII. Cura et studio P. Smulders (CCSL 62). Turnhout 1979.

Quintus Horatius Flaccus:

Q. Horati Flacci Opera recognovit brevique adnotatione critica instruxit Eduardus C. Wickham. Editio altera curante H. W. Garrod. Oxford 2014. [ed. Oxford]

Irenäus von Lyon:

IRENÄUS VON LYON: Adversus Haereses. Gegen die Häresien. III. Übersetzt und eingeleitet von Norbert Brox (FC 8/3). Freiburg i. Br. u. a. 1995.

Johannes von Damaskus:

JEAN DAMASCÈNE: La foi orthodoxe. 45–100. Texte critique de l'édition B. Kotter (PTS 12). Traduction et notes par P. Ledrux. Ancien professeur à l'ENSAA.

Avec collaboration de † G.-M. de Durand. Professeur honoraire à l'université de Montréal. Ouvrage publié avec le concours de l'Oeuvre d'Orient (SC 540). Paris 2011.

Justin der Märtyrer:

Iustini Martyris Dialogus cum Tryphone. Edited by Miroslav Marcovich (PTS 47). Berlin, New York 1997.

Leo der Große:

Sancti Leonis Magni Romani Pontificis Opera Omnia, post Paschasii Quesnelli recensionem ad complures et praestantissimos mss. codices ab illo non consulto exacta, emendata, et ineditis aucta: praefationibus, admonitionibus et adnotationibus illustrata. Accedunt quaecumque in Quesnelliana editione inveniuntur eaque ad crisin revocantur. Petro et Hieronymo fratribus Balleriniis, Presbyteribus Veronensibus; manum autem ultimam adhibente J.-P. Migne, qui super addidit exercitationes in universa opera S. Leonis Magni auctore Petro Thoma Cacciari. Tomus primus sincera a Pontificis opera continens, id est sermones et epistolas cum appendicibus (PL 54). Paris 1864.

Paschasius Radbertus:

Sancti Paschasii Radberti Abbatis Corbeiensis Opera omnia, juxta editiones Sirmondi, Mabillonii, Marenii recognita et diligentissime emendata. Accurante J.-P. Migne, bibliothecae cleri universae, sive cursuum completorum in singulos scientiae ecclesiasticae ramos editore. Tomus unicus (PL 120). Paris 1852.

Sophronius von Jerusalem:

Procopii Gazaei, Christiani rhetoris et hermeneutae, Opera quae reperiri potuerunt omnia, huc usque variorum curis Jacobi nempe Gesneri, Joannis Curterii, Francisci Combefisii, Joannis Iriartii, J.-B. Anssii Villoisonis, Card. Ang. Maii, nonnisi frustatim edita, ingenti labore nunc in unum corpus adunata et quam fieri potuit diligentissime recensita et emendata; accedunt S. Sophronii Hierosolymitani, Joannis Moschi, Alexandri Monachi scripta vel scriptorum fragmenta quae supersunt. Accurante J.-P. Migne, bibliothecae cleri universae, sive cursuum completorum in singulos scientiae ecclesiasticae ramos editore (PG 87c). Turnhout 1860.

Vinzenz von Lérins:

Foebadius. Victricius. Leporius. Vincentius Lerinensis. Evagrius. Ruricius (CCSL 64). Turnhout 1985.

3.2 Autoren von der mittelalterlichen Scholastik bis zum Beginn der Neuscholastik

Aegidius von Rom:

- Fr. Aegidii Columnae Romani universi Ord. eremit. S. Augustini Prioris Generalis Sacrae Theologiae doctoris fundatissimi, archiepiscopi Bituricensis Primatis Aquitaniae, et S. R. E. Cardinalis in tertium librum Sententiarum Eruditissima Commentaria cum Quaestionibus. Quae, postquam trecentis circiter annis in insignibus Bibliothecis Vaticana, et Angelica Romae, ac Carbonaria Neapoli manuscripta delituere, tandem studio, labore, atque industria Reu.^{mi} P. F. Fulgentij Galluccij Georginatis, Doctoris Theologi, eiusdemque Ord. Eremitarum S. Augustini Prioris Generalis, Apostolici Sacrarij Praefecti, Episcopi Tagastensis, e tenebris eruta, nunc primum typis deprompta fuere. Gemino cum elencho locupletissimo. Rerum scilicet notabilium: atque Distinctionum, Quaestionum, et Articulorum. Accesserunt quoque breves Resolutiones in fronte cuiuslibet Articuli, Annotationes marginales, Scholia, Citationes Doctorum, et quod praecipuum est, Supplementum totius Operis, quod desiderabatur a Distinctione 12. usque ad 40. ex varijs eiusdem Authoris editis libris excerptum, et ad Magistri Sententiarum methodum sedulo digestum. Opus profecto nedum omnibus Theologis, Concionatoribus, et Sacrae paginae Professoribus, sed cunctis Lectoribus Catholicis, animarumque Curatoribus perutile. Rom 1623. [ed. Georg.]
- B. Aegidii Columnae, Romani, Ordinis eremitarum S. Augustini quondam Prioris Generalis, S. T. doct. vulgo, fundatissimi, archiepiscopi Bituricensis et S. R. E. Cardinalis, Quodlibeta revisa, correctata, et varie illustrata, studio M. Fr. Petri Damasi de Coninck Brugensis, eiusdem Ordinis Lovanij S. Th. Doct. et Prof. sui Monasterij Prioris, et Librorum Sui Ordinis Revisoris Generalis. Löwen 1646. [ed. de Coninck]

Albert der Große:

- D. Alberti Magni, Ratisbonensis Episcopi, Ordinis Praedicatorum, Opera omnia, ex editione Lugdunensi religiose castigata, et pro auctoritatibus ad fidem vulgatae versionis accuratiorumque patrologiae textuum revocata, auctaque B. Alberti vita ac bibliographia suorum operum a Pp. Quétif et Echard exaratis, etiam revisa et locupletata cura ac labore Steph. Caes. Aug. Borgnet, Sacerdotis dioecesis Remensis. Annuente faventeque Pont. Max. Leone XIII. Volumen vicesimum octavum Commentarii in III Sententiarum. Paris 1894. [ed. Borgnet XXVIII]
- Alberti Magni Ordinis Fratrum Praedicatorum De Sacramentis, primum edidit Albertus Ohlmeyer O.S.B., De Incarnatione, primum edidit Ignatius Backes, De Resurrectione, primum edidit Wilhelmus Kübel (Opera Omnia XXVI). Aschendorff 1958. [ed. Coloniensis XXVI]

Alexander von Hales:

Doctoris irrefragabilis Alexander de Hales Ordinis minorum Summa Theologica seu sic ab origine dicta „Summa Fratris Alexandri“ iussu et auctoritate Rmi P. Racifici M. Perantoni totius Ordinis fratrum minorum Ministri generalis studio et cura Pp. Collegii S. Bonaventurae ad fidem codicum edita tomus IV. Liber tertius (Textus). Quaracchi 1948. [ed. Quaracchi IV]

Ambrosius Catharinus:

Disputatio pro veritate Immaculatae Conceptionis Beatissimae Virginis et eius celebranda a cunctis fidelibus festivitate ad Sanctam Synodum Tridentinam auctore R. P. F. Ambrosio Catharino Polito Episcopo Minoriense. Rom 1551. [ed. Rom] Opuscula F. Ambro. Cath. Politi Senen. Ordi. Praed. magna ex parte iam aedita [sic!], & ab eodem recognita ac repurgata, & à Catholicis doctisque uiris diligenter expensa atque probata, ut quae ad resolutionem claram multarum quaestionum, quae ab haerticis ingeruntur, plurimùm conduc. Quorum indicem conuersa pagina uidere licet. Lyon 1542. (Nachdruck Ridgewood (NJ) 1964) [ed. Lyon]

Anselm von Canterbury:

S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera omnia. Volumen secundum continens opera quae archiepiscopus composuit adiectis tribus tabulis phototypicis ad fidem codicum recensuit Franciscus Salesius Schmitt, monachus Grissoviensis-Wimpinensis O.S.B. Stuttgart-Bad Canstatt 1968. [ed. Schmitt II]

Benedikt XIV. (als Prospero Lambertini):

Prospero Card. Lambertini postea Benedicti XIV. P. M. Commentarii duo De D. N. Jesu Christi matrisque ejus festis, et De missae sacrificio retractati atque aucti. Ex Italico in Latinum sermonem vertit Michael Angelus de Giacomellis Ex Intimis Auctoris Capellanis. Padua 1745. [ed. Padua]

Bernhard von Clairvaux:

S. Bernardi Opera Vol. IV. Sermones I. Ad fidem codicum recensuerunt J. Leclercq, O.S.B., H. Rochais. Rom 1966. [ed. Leclercq/Rochais IV]
S. Bernardi Opera Vol. V. Sermones II. Ad fidem codicum recensuerunt J. Leclercq, O.S.B., H. Rochais. Rom 1968. [ed. Leclercq/Rochais V]
S. Bernardi Opera Vol. VII. Epistolae. I. Corpus epistolarum. 1–180 ad fidem codicum recensuerunt J. Leclercq, O.S.B., H. Rochais. Rom 1974. [ed. Leclercq/Rochais VII]

Bonaventura:

Doctoris seraphici S. Bonaventurae S. R. E. Episcopi Cardinalis Opera omnia iussu et auctoritate R.mi P. Bernardini a Portu Romatino totius Ordinis mino-

rum S. P. Francisci Ministri generalis edita studio et cura Pp. Collegii a S. Bonaventura ad plurimos codices mss. emendata anecdotis aucta prolegomenis scholiis notisque illustrata tomus II. Quaracchi 1885. [ed. Quaracchi II]

Doctoris seraphici S. Bonaventurae S. R. E. Episcopi Cardinalis Opera omnia iussu et auctoritate R.mi P. Bernardini a Portu Romatino totius Ordinis minorum S. P. Francisci Ministri generalis edita studio et cura Pp. Collegii a S. Bonaventura ad plurimos codices mss. emendata anecdotis aucta prolegomenis scholiis notisque illustrata tomus III. Quaracchi 1887. [ed. Quaracchi III]

Thomas de Vio Cajetan:

Opuscula omnia Thomae de Vio Caietani, Cardinalis Tituli Sancti Xysti, In tres distinctos tomos. Variis quaestionibus, ac utilissimis annotationibus appositis, recens aucta et locupletata. Quibus accessere ad obiecta aliqua sanè, quàm acutae responsiones, aliàque permulta, quae sequens Index indicabit. Item tractatus quidam contra modernos Martini Lutheri sectatores, & eorum praecipuos errores. Cui adiectus est S. Thomae tractatus de Praescientia, & de Praedestinatione. Lyon 1588. [Opuscula omnia]

Seraphino Capponi a Porrecta:

Tertia pars de Salvatore D. Thomae de Aquino; Angelici, et S. Ecclesiae, Doctoris; Almi Ordinis Praedicatorum. Cum elucidationibus formalibus; In quibus, vltra egregiam textus enodationem, plurimas haeresis, erroresque; recensendo easque; efficacissima suis ipsius, & scripturarum seu Pontificum, vel Conciliorum, autoritate interimendo; Quàm plena fidelique; manu Angelicus ille Doctor (velut apud argumentosa) Ecclesiae Catholicae inseruiat, singillatim ostenditur; per F. Seraphinum Capponi a Porrecta, Sacrae Theologiae Magistrum, editis; Deo Opt. Max. dicatis; S. R. E. correctioni submissis. Accessere porrò luculentissima, subtilissimaque; Commentaria. Reverendissimi D. Thomae de Vio Caietani, Cardinalis Sancti Sixti: Cum privilegiis. Venedig 1612. [ed. Venedig]

Conrad von Sachsen:

Conradus de Saxonia O.F.M. Speculum seu salutatio Beatae Mariae Virginis ac sermones mariani denuo edidit iuxta codices mss. Petrus de Alcántara Martínez O.F.M. (BFSMA II). Grottaferrata 1975. [ed. de Alcántara Martínez]

Dante Alighieri:

Dante Alighieri: La Commedia. Nuovo testo critico secondo i più antichi manoscritti fiorentini a cura di Antonio Lanza. Anzio 1995. [ed. Lanza]

Johannes Duns Scotus:

Joannis Duns Scoti Doctoris subtilis, Ordinis minorum, Opera Omnia editio nova juxta editionem Waddingi XII tomos continentem a patribus franciscanis de

- observantia accurate recognita. Tomus decimus quartus. Quaestiones in tertium Librum Sententiarum a distinctione prima usque ad vigesimam secundam. Paris 1894. [ed. Vivès XIV]
- Fr. Gulielmi Guarrae, Fr. Ioannis Duns Scoti, Fr. Petri Aureoli Quaestiones disputatae de Immaculata Conceptione Beatae Mariae Virginis (BFSMA III). Quaracchi 1904. [ed. Quaracchi]
- Ioannes Duns Scotus Doctor Immaculatae Conceptionis. 1. Textus auctoris. Ed. P. Carolus Balić, O.F.M. (BIC 5). Rom 1954. [ed. Balić]
- Doctoris subtilis et mariani B. Ioannis Duns Scoti Ordinis fratrum minorum Lectura in librum tertium Sententiarum. A distinctione prima ad decimam septimam (Opera Omnia XX). Rom 2003. [ed. Vat. XX]
- Doctoris subtilis et mariani B. Ioannis Duns Scoti Ordinis fratrum minorum Lectura in librum tertium Sententiarum. A distinctione decima octava ad quadragessimam (Opera Omnia XXI). Rom 2004. [ed. Vat. XXI]
- Doctoris subtilis et mariani B. Ioannis Duns Scoti Ordinis fratrum minorum Ordinatio. Liber tertius. A distinctione prima ad decimam septimam (Opera Omnia IX). Rom 2006. [ed. Vat. IX]

Eadmer:

- S. Anselmi ex Beccensi Abbate Cantuariensis archiepiscopi Opera omnia nec non Eadmeri monachi historia novorum et alia opuscula labore ac studio D. Gabrielis Gerberon Monachi Congregationis S. Mauri ad mss. fidem expurgata et aucta editio nova, opusculis recens editis illustrata. Accedunt auctores alii nonnulli quos Elenchus enumerat aversa pagina accurante J.-P. Migne, bibliothecae cleri universae, sive cursus completorum in singulos scientiae ecclesiasticae ramos editore. Tomus secundus (PL 159). Paris 1854.
- Eadmeri Monachi Cantuariensis Tractatus de Conceptione Sanctae Mariae. Olim Sancto Anselmo attributus nunc primum integer ad codicum fidem editus adiectis quibusdam documentis coetaneis a P. Herb. Thurston et P. Th. Slater, Societatis Iesu sacerdotibus. Freiburg i. Br. 1904. [ed. Thurston/Slater]

Heinrich von Gent:

- Henrici de Gandavo Quodlibet XV. Ediderunt Girard Etzkorn et G. A. Wilson (Henrici de Gandavo Opera Omnia XX). Löwen 2007. [Opera omnia XX]

François Henno:

- R. P. Fr. Francisci Henno Ord. Fr. Minor. Recoll. Provinc. D. Andreae Lect. Jubil. Theologia dogmatica, moralis et scholastica. Opus Principiis Thomisticis, & Scoticis, quantum licuit, accomodatum, complectensque Casus omnes obvios ex firmis Scripturae, Conciliorum, Canonum, & SS. Patrum Sententiis resolutos. Prodiit in Gratiam, & juvamen studiosae Juventutis Franciscanae FF. Minorum Recollectorum. Editio in Germania Prima novis Rerum Indici-

bus adornata. Tomus secundus. Complectens Tractatus de Restitutione, Jure & Justitia, ac Statu Religioso, Verbi Divini Incarnatione, nec non de Sacramentis in Genere & Specie. Köln 1718. [ed. Coloniensis II]

Hieronymus von Montefortino:

Ioannis Duns Scoti Doctoris Subtilis ordinis minorum Summa Theologica Ex universis operibus ejus concinnata, juxta ordinem & dispositionem Summae Angelici Doctoris S. Thomae Aquinatis per fratrem Hieronymum de Montefortino Ex Reformatis S. Francisci Provinciae Romanae Tertiae Partis Tomus prior, complectens Tractatus De Verbi Dei Incarnatione. De Sacramentis in genere. De Baptismo, De Confirmatione. De Eucharistia. Rom 1737. [ed. Rom III/1]

Johannes a S. Thoma:

Ioannis a Sancto Thoma O.P. Cursus Theologici Tomus primus. Opera et studio Monachorum quorundam Solesmenseum O.S.B. editus, in quo quid contineatur versa pagella indicabit. Paris u. a. 1931. [ed. Solesmes I]

Johannes Baconthorpe:

Commentariola et textus. Ioannis Baconthorpe textus de Immaculata Conceptione. In: Carmelus 2 (1955), S. 216–303. [ed. Saggi]

Johannes Capreolus:

Ioannis Capreoli Tholosani, Ordinis Praedicatorum, Thomistarum principis Defensiones Theologiae Divi Thomae Aquinatis de novo editae cura et studio RR. PP. Ceslai Paban et Thomae Pègues ejusdem ordinis olim in conventu tholosano professorum. Tomus V. Tours 1904. [ed. Paban/Pègues V]

Johannes Baptist Lezana:

Liber apologeticus pro Immaculata Deiparae Virginis Mariae Conceptione. Vbi non modò caruisse peccato originali, sed neque in Adamo peccasse, nec debitum proximum originalis habuisse defenditur. Ad Illustrissimum Noui Orbis Patriarcham. Authore P. Fr. Ioanne Baptista de Lezana Ordinis Carmelitarum, & sacrae Theologiae apud Complutenses Lectore. Madrid 1616. [ed. Madrid]

Johannes Eusebius Nieremberg:

Ioannis Eusebii Nierembergii, e Societate Iesu, Exceptiones Concilii Tridentini pro omnimoda puritate Deiparae Virginis expensae: Quibus non solùm eius Actualis Sanctitas, verùm & Iustitia Originalis confirmatur. Accedunt eiusdem Auctoris Dissertationes Epistolicae de Immaculatâ Deiparae Virginis Conceptione. Antwerpen 1655. [ed. Antwerpen]

Petrus Aureoli:

Fr. Gulielmi Guarrae, Fr. Ioannis Duns Scoti, Fr. Petri Aureoli Quaestiones disputatae de Immaculata Conceptione Beatae Mariae Virginis (BFSMA III). Quaracchi 1904. [ed. Quaracchi]

Petrus Damiani:

S. Petri Damiani S. R. E. Cardinalis Episcopi Ostiensis, Ordinis S. Benedicti, e Congregatione Fontis-Avellanae, Opera omnia, collecta primum ac argumentis et notationibus illustrata studio ac labore Domni Constantini Cajetani Syracusani, abbatis Sancti Barontis Congregationis Casinensis. Accessere S. Petri Damiani Opuscula nonnulla Ab eminentissimo cardinale Maio recens edita. Tomus primus (PL 144). Paris 1853.

Petrus Galatinus:

P. Galatini De arcanis catholicae veritatis, libri XII. Quibus pleraque religionis christianae capita contra Iudaeos, tam ex scripturis veteris Testamenti authenticis, quam ex Talmudicorum commentariis, confirmare & illustrare conatus est. Item, Johannis Reuchlini Phorcensis, De cabala, seu de symbolica receptione, Dialogus tribus libris absolutus. Postremo haec editio mendis innumeris expurgata mentem authoris planius exhibet. Frankfurt 1612. [ed. Frankfurt]

Petrus Lombardus:

Petri Lombardi Libri IV Sententiarum studio et cura Pp. Collegii S. Bonaventurae in lucem editi. Liber I. et II. Tomus I. Secunda editio ad fidem antiquorum codicum mss. iterum recognita. Quaracchi 1916. [ed. Quaracchi I]

Benedictus Piazza:

Causa Immaculatae Conceptionis Sanctissimae Matris Dei Mariae, Dominae nostrae, sacris testimoniis, ordine chronologico, utrinque allegatis, & ad examen Theologico-Criticum revocatis, agitata, & conclusa. Auctore Benedicto Piazza syracusano, Societatis Jesu, in Academia Panormitana ejusdem Societ. studiorum Praefecto, & S. Inquisitionis Siculae Censore, & Consultore. Accedit oratio S. Petri Argorum episcopi, In Conceptionem S. Annae, quando concepit Sanctam DEI Genitricem, ex Graecis Mss. Monasterii S. Salvatoris prope Messanam Latine reddita, & nunc primum edita. Köln 1751. [ed. Coloniensis]

Ferdinand Quirinus de Salazar:

Ferdinandi Quirini de Salazar Conchensis è Societate IESV in Complutensi Collegio sacrarum literarum Interpretis. Pro Immaculata Deiparae Virginis Conceptione defensio. Ad Philippum III. Hispaniarum, et Indiarum Catholicum Regem. Alcalá 1618. [ed. Alcalá]

Salmantizenser Karmeliter:

Collegii Salmanticensis Fr. Discalceatorum B. Mariae de Monte Carmeli Parenti suo Eliae consecrati, Cursus Theologicus Summam Theologicam Angelici doctoris D. Thomae complectens. Tomus octavus. Pars altera Tractatus XIII. – De vitiis et peccatis. Illustriss. ac reverendiss. in Christo Patri D. D. Carolo Amabili de la Tour-d’Auvergne-Lauraguais Archiepiscopo Bituricensi dicatus. Editio nova, correcta. Paris, Brüssel 1877. [ed. Paris/Brüssel VIII]

Cölestin Sfondrati:

Innocentia Vindicata, in qua gravissimis argumentis Ex S. Thoma petitis ostenditur, Angelicum Doctorem pro Immaculato Conceptu Deiparae Sensisse & Scripsisse. Pars prior theologica. Authore illustrissimo S. R. I. Principe te Abbate. S. Galli Coelestino Sfondrati. St. Gallen 1695. [ed. St. Gallen I]

Sixtus IV.:

SIXTUS IV.: Bulla „Grave nimis“ prior. In: Sericoli, Cherubinus: Immaculata B. M. Virginis Conceptio iuxta Xysti IV constitutiones (BMMcA 5). Šibenik, Rom 1945, S. 156–158. [ed. Sericoli]

SIXTUS IV.: Bulla „Grave nimis“ posterior. In: Sericoli, Cherubinus: Immaculata B. M. Virginis Conceptio iuxta Xysti IV constitutiones (BMMcA 5). Šibenik, Rom 1945, S. 158–161. [ed. Sericoli]

Francisco Suárez:

R. P. Francisci Suarez e Societate Jesu Opera omnia. Tomus decimus nonus complectens Commentaria ac disputationes in tertiam partem D. Thomae, a quaestione XXVII usque ad LIX, et mysteria vitae Christi utriusque adventus ejus ita explicans, ut et scholasticae doctrinae studiosis, et divini verbi concionatoribus usui esse possit. Cum indicibus necessariis. Paris 1860. [ed. Paris XIX]

Thomas von Aquin:

Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Ordinis Praedicatorum Commentum in quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi adjectis brevibus adnotationibus. Volumen secundum. Pars altera (Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia VII). Parma 1858. [ed. Parma VII/2]

Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Ordinis Praedicatorum Opuscula theologica et philosophica. Volumen primum (Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia XVI). Parma 1864. [ed. Parma XVI]

Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Ordinis Praedicatorum Opuscula theologica et philosophica tam certa quam dubia adjectis brevibus adnotationibus. Volumen secundum complectens opuscula duo et triginta (Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia XVII). Parma 1865. [ed. Parma XVII]

- Doctoris Angelici Divi Thomae Aquinatis Sacri Ordinis F. F. Praedicatorum Opera Omnia studio et labore Stanislai Eduardi Fretté Sacerdotis Scholaeque Thomisticae Alumni. Volumen vigesimum-septimum. Opuscula varia I. Paris 1875. [ed. Vivès XXVII]
- Doctoris Angelici Divi Thomae Aquinatis Sacri Ordinis F. F. Praedicatorum Opera Omnia studio ac labore Stanislai Eduardi Fretté Sacerdotis Scholaeque Thomisticae Alumni. Volumen decimum-octavum. Expositiones in Job. In Psalmos Davidis. In Canticum Cantorum. In Isaiam prophetam. Paris 1876. [ed. Vivès XVIII]
- Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera Omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita. Tomus quartus. Pars prima Summae Theologiae a quaestione I ad quaestionem XLIX ad codices manuscriptos Vaticanos exacta cum commentariis Thomae de Vio Caietani Ordinis Praedicatorum S. R. E. Cardinalis. Cura et studio Fratrum eiusdem Ordinis. Rom 1888. [ed. Leon. IV]
- Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera Omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita. Tomus quintus. Pars prima Summae Theologiae a quaestione L ad quaestionem CXIX ad codices manuscriptos Vaticanos exacta cum commentariis Thomae de Vio Caietani Ordinis Praedicatorum S. R. E. Cardinalis. Cura et studio Fratrum eiusdem Ordinis. Rom 1889. [ed. Leon. V]
- Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera Omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita. Tomus septimus. Prima secundae Summae Theologiae a quaestione LXXI ad quaestionem CXIV ad codices manuscriptos Vaticanos exacta cum commentariis Thomae de Vio Caietani Ordinis Praedicatorum S. R. E. Cardinalis. Cura et studio Fratrum eiusdem Ordinis. Rom 1892. [ed. Leon. VII]
- Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera Omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita. Tomus octavus. Secunda secundae Summae Theologiae a quaestione I ad quaestionem LVI ad codices manuscriptos Vaticanos exacta cum commentariis Thomae de Vio Caietani Ordinis Praedicatorum S. R. E. Cardinalis. Cura et studio Fratrum eiusdem Ordinis. Rom 1895. [ed. Leon. VIII]
- Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera Omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita. Tomus decimus. Secunda secundae Summae Theologiae a Quaestione CXXIII ad quaestionem CLXXXIX ad codices manuscriptos Vaticanos exacta cum commentariis Thomae de Vio Caietani Ordinis Praedicatorum S. R. E. Cardinalis. Cura et studio Fratrum eiusdem Ordinis. Rom 1899. [ed. Leon. X]
- Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera Omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita. Tomus undecimus. Tertia pars Summae Theologiae a quaestione I ad quaestionem LIX ad codices manuscriptos Vaticanos exacta cum commentariis Thomae de Vio Caietani Ordinis Praedicatorum S. R. E. Cardinalis. Cura et studio Fratrum eiusdem Ordinis. Rom 1903. [ed. Leon. XI]
- Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera Omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita. Tomus duodecimus. Tertia pars Summae Theologiae a

- quaestione LX ad quaestionem XC ad codices manuscriptos Vaticanos exacta cum commentariis Thomae de Vio Caietani Ordinis Praedicatorum S. R. E. Cardinalis et supplemento eiusdem tertiae partis. Cura et studio Fratrum eiusdem Ordinis. Rom 1906. [ed. Leon. XII]
- S. Thomae Aquinatis Ordinis Praedicatorum Doctoris communis ecclesiae Opuscula omnia genuina quidem necnon spuria melioris notae debito ordine collecta cura et studio R. P. Petri Mandonnet Ord. Praed. Tomus quartus. Opuscula genuina theologica. Opuscula vix dubia. Paris 1927. [ed. Mandonnet IV]
- S. Thomae Aquinatis Ordinis Praedicatorum Doctoris communis Ecclesiae Scriptum super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi Episcopi Parisiensis. Editio nova cura R. P. Mandonnet, O. P. Tomus I. Paris 1929. [ed. Mandonnet I]
- S. Thomae Aquinatis Ordinis Praedicatorum Doctoris communis Ecclesiae Scriptum super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi Episcopi Parisiensis. Editio nova cura R. P. Mandonnet, O. P. Tomus II. Paris 1929. [ed. Mandonnet II]
- S. Thomae Aquinatis Expositio Salutationis Angelicae. Introductio et textus. Ed. Ioannes Felix Rossi (MCAIb 11). Piacenza ²1931. [ed. Rossi]
- = S. Thomae Aquinatis Expositio Salutationis Angelicae. In: DT(P) 34 (1931), S. 445–479.
- S. Thomae Aquinatis Doctoris communis Ecclesiae Scriptum super Sententiis Magistri Petri Lombardi recognovit atque iterum edidit R. P. Maria Fabianus Moos, O. P. Tomus III. Paris 1933. [ed. Moos III]
- S. Thomae Aquinatis Doctoris communis Ecclesiae Scriptum super Sententiis Magistri Petri Lombardi recognovit atque iterum edidit R. P. Maria Fabianus Moos, O. P. Tome IV. Paris 1947. [ed. Moos IV]
- S. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Super Evangelium S. Matthaei Lectura cura P. Raphaelis Cai, O. P. Turin, Rom ⁵1951. [ed. Marietti]
- S. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Super Evangelium S. Ioannis Lectura cura P. Raphaelis Cai, O. P. Turin, Rom ⁵1952. [ed. Marietti]
- S. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Super Epistolas S. Pauli Lectura cura P. Raphaelis Cai, O. P. Vol. I. Turin, Rom ⁸1953. [ed. Marietti]
- S. Thomae Aquinatis Doctoris angelici Super Epistolas S. Pauli Lectura cura P. Raphaelis Cai, O. P. Vol. II. Turin, Rom ⁸1953. [ed. Marietti]
- S. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Catena aurea in quatuor evangelia. II. Expositio in Lucam et Ioannem cura P. Angelici Guarienti O. P. Nova Editio Taurinensis. Turin, Rom 1953. [ed. Marietti]
- S. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opuscula theologica. Volumen II. De re spirituali cura et studio P. Fr. Raymundi M. Spiazzi O. P. accedit Expositio super Boetium de Trinitate et de Hebdomadibus cura et studio P. Fr. M. Calcaterra O. P. Turin, Rom 1954. [ed. Marietti]
- S. Thomae Aquinatis Doctoris angelici Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores Infidelium seu Summa contra Gentiles. Vol. II. Textus Leoninus diligenter recognitus. Cura et studio fr. Ceslai Pera o. p. Coadiuv. D. Petro

- Marc o. s. b. in Abbatia Quarreriensi S. Theol. lectore et D. Petro Caramello Prael. Palatino in Seminario Ripulitano Philos. professore. Turin, Rom 1961. [ed. Marietti]
- S. Thomae Aquinatis Doctoris angelici Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores Infidelium seu Summa contra Gentiles. Vol. III. Textus Leoninus diligenter recognitus. Cura et studio fr. Ceslai Pera o. p. Coadiuv. D. Petro Marc o. s. b. in Abbatia Quarreriensi S. Theol. lectore et D. Petro Caramello Prael. Palatino in Seminario Ripulitano Philos. professore. Turin, Rom 1961. [ed. Marietti]
- S. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Quaestiones disputatae. Volumen II. De potentia – De anima – De spiritualibus creaturis – De unione verbi incarnati – De malo – De virtutibus in communi – De caritate – De correctione fraterna – De spe – De virtutibus cardinalibus. Cura et studio P. Bazzi – M. Calcaterra – T. S. Centi – E. Odetto – P. M. Pession in Studio Generali Fratrum Praedicatorum Taurinensi S. Theologiae Lectorum. Turin, Rom 1965. [ed. Marietti]
- Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. edita. Tomus XXII. Quaestiones disputatae de Veritate. Cura et studio Fratrum Praedicatorum. Volumen III. Qq. 21–29 – Indices. Rom 1976. [ed. Leon. XXII/3]
- Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. edita. Tomus XLII. Compendium Theologiae. De articulis fidei et ecclesiae sacramentis. Responsio de 108 articulis. Responsio de 43 articulis. Responsio de 36 articulis. Responsio de 6 articulis. Epistola ad ducissam Brabantiae. De emptione et venditione ad tempus. Epistola ad Bernardum abbatem Casinensem. De regno ad regem Cypri. De secreto. Cura et studio Fratrum Praedicatorum. Rom 1979. [ed. Leon. XLII]
- S. Thomae Aquinatis Opera omnia ut sunt in indice thomistico additis 61 scriptis ex aliis medii aevi auctoribus curante Roberto Busa S.I. Reportationes. Opuscula dubiae authenticitatis. Bd. 6. Stuttgart-Bad Cannstatt 1980. [ed. Index thomisticus 6]
- Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. edita. Tomus XXIII. Quaestiones disputatae de Malo. Cura et studio Fratrum Praedicatorum. Rom, Paris 1982. [ed. Leon. XXIII]
- Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. edita. Cura et studio Fratrum Praedicatorum. Tomus XXIV, 1. Quaestiones disputate de Anima edidit B.-C. Bazán. Publié avec le concours du Conseil de Recherches en Sciences Humaines du Canada et de l'Université d'Ottawa (Canada). Rom, Paris-Cedex 1996. [ed. Leon. XXIV/1]
- Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. edita. Tomus XXV. Quaestiones de quolibet. Cura et studio Fratrum Praedicatorum. Volumen 2. Quodlibet I, II, III, VI, IV, V, XII. Indices. Rom, Paris-Cedex 1996. [ed. Leon. XXV/2]

Thomas von Straßburg:

Thomas ab Argentina, Eremitarum Diui Augustini Prioris Generalis, qui floruit anno Christi 1345. Commentaria in IIII. libros Sententiarum, Hac postremo editio a mendis, quibus passim scatebant, repurgata. Accesserunt Decisionum omnium, et Quaestionum, quae etiam a diversis Theologis pertractantur, Nec non rerum, et verborum memorabilium Indices locupletissimi. Vna cum auctoris vita. Venedig 1564. [ed. Venedig]

Thomas von Sutton:

Thomas de Sutton, Robertus de Cowton, Richardus Snedisham, Anonymus: Pars Prior. Textus. In: Hechich, Barnabas (Hg.): De Immacolata Conceptione Beatae Mariae Virginis secundum Thomam de Sutton O. P. et Robertum de Cowton O. F. M. Textus et doctrina (BIC 7). Rom 1958, S. 53–127. [ed. Hechich]

4. Schriften der hauptsächlich behandelten Autoren**4.1 Giovanni Maria Cornoldi**

CORNOLDI, GIOVANNI MARIA: Della pluralità delle forme secondo i principi filosofici di S. Tommaso d'Aquino, commentario. In: ScIt 2/1 (1877), S. 422–447. [Della pluralità delle forme I]

CORNOLDI, GIOVANNI MARIA: Della pluralità delle forme secondo i principi filosofici di S. Tommaso d'Aquino, commentario [Continuazione]. In: ScIt 2/1 (1877), S. 481–519. [Della pluralità delle forme II]

CORNOLDI, GIOVANNI MARIA: Die Antikatholische Philosophie und die gegenwärtigen Uebel der Gesellschaft. Brixen 1871. [Die antikatholische Philosophie]

CORNOLDI, GIOVANNI MARIA: Documenti intorno alla controversia sul sistema scolastico. In: Malusa, Luciano: Neotomismo e intransigentismo cattolico. Testi e documenti per un bilancio del neotomismo. Gli scritti inediti di Giovanni Maria Cornoldi (Autobiografia – La controversia con Angelo Secchi) (Ricerche di filosofia e di storia della filosofia 6). Mailand 1989, S. 293–378. [Documenti]

CORNOLDI, GIOVANNI MARIA: I sistemi meccanico e dinamico circa la costituzione delle sostanze corporee, considerazioni rispetto alle scienze fisiche. Verona 1864. [I sistemi meccanico e dinamico]

[CORNOLDI, GIOVANNI MARIA]: La filosofia anticattolica e i mali presenti della società. In: CivCatt 21/1 (1870), S. 139–151. [La filosofia anticattolica I]

[CORNOLDI, GIOVANNI MARIA]: La filosofia anticattolica e i mali presenti della società. In: CivCatt 21/1 (1870), S. 275–285. [La filosofia anticattolica II]

[CORNOLDI, GIOVANNI MARIA]: La filosofia anticattolica e i mali presenti della società. In: CivCatt 21/1 (1870), S. 525–534. [La filosofia anticattolica III]

CORNOLDI, GIOVANNI MARIA: La mano della Provvidenza divina a mio riguardo rispetto alla riforma filosofica. Appunti cronologici. In: Malusa, Luciano:

- Neotomismo e intransigentismo cattolico. Testi e documenti per un bilancio del neotomismo. Gli scritti inediti di Giovanni Maria Cornoldi (Autobiografia – La controversia con Angelo Secchi) (Ricerche di filosofia e di storia della filosofia 6). Mailand 1989, S. 143–233. [Appunti cronologici]
- CORNOLDI, GIOVANNI MARIA: Lezioni di filosofia ordinate allo studio delle altre scienze. Florenz 1872. [Lezioni]
- CORNOLDI, GIOVANNI MARIA: Partenio. La creazione e l'Immacolata. Conversazioni scolastiche. In: ScIt [15]/1 (1890), S. 224–236. [Partenio I]
- CORNOLDI, GIOVANNI MARIA: Partenio. La creazione e l'Immacolata. Conversazioni scolastiche. In: ScIt [15]/1 (1890), S. 291–319. [Partenio II]
- CORNOLDI, GIOVANNI MARIA: Partenio. La creazione e l'Immacolata. Conversazioni scolastiche. In: ScIt [15]/1 (1890), S. 487–508. [Partenio III]
- CORNOLDI, GIOVANNI MARIA: Partenio. La creazione e l'Immacolata. Conversazioni scolastiche. In: ScIt [15]/2 (1890), S. 3–30. [Partenio IV]
- CORNOLDI, GIOVANNI MARIA: Partenio. La creazione e l'Immacolata. Conversazioni scolastiche. In: ScIt [15]/2 (1890), S. 115–136. [Partenio V]
- CORNOLDI, GIOVANNI MARIA: Partenio. La creazione e l'Immacolata. Conversazioni scolastiche. In: ScIt [15]/2 (1890), S. 295–326. [Partenio VI]
- CORNOLDI, GIOVANNI MARIA: Partenio. La creazione e l'Immacolata. Conversazioni scolastiche. In: ScIt [15]/2 (1890), S. 387–412. [Partenio VII]
- CORNOLDI, GIOVANNI MARIA: Partenio. La creazione e l'Immacolata. Conversazioni scolastiche. In: ScIt [15]/2 (1890), S. 493–516. [Partenio VIII]
- CORNOLDI, GIOVANNI MARIA: Partenio. La creazione e la Immacolata. Conversazioni scolastiche. Rom 1891. [Partenio]
- CORNOLDI, GIOVANNI MARIA: Sententia Sancti Thomae Aquinatis de immunitate B. V. Dei Parentis a peccati originalis labe. Brixen 1868. [Sententia]
- CORNOLDI, GIOVANNI MARIA: Sententia Sancti Thomae Aquinatis de immunitate B. V. Dei Parentis a peccati originalis labe. In: Tabula aurea Fr. Petri a Bergomo O. P. in omnia Opera S. Thomae Aquinatis A. D. seu Index rerum alphabeticus appendice locupletatus qua S. Scripturae loca sparsim explicata iuxta congruam librorum seriem exhibentur (Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici ordinis Praedicatorum Opera omnia ad fidem optimarum editionum accurate recognita XXV). Parma 1873, S. 683–706. [Sententia²]
- CORNOLDI, GIOVANNI MARIA: Sententia Sancti Thomae Aquinatis de immunitate B. V. Dei Parentis a peccati originalis labe. Rom ³1889. [Sententia³]

4.2 Franz von Paula Morgott

- MORGOTT, FERENC: Aquinói Szent Tamás Mariológiája, ford. Aiben Mátyás. Budapest 1881. [Aquinói Szent Tamás Mariológiája]
- [MORGOTT, FRANZ VON PAULA]: Der Dombaumeister. In: Gedichte aus der Aloysianischen Academie im bischöflichen Seminar zu Eichstätt. Weissenburg 1860, S. 39–44. [Der Dombaumeister]

- MORGOTT, FRANZ VON PAULA: Der Spender der heiligen Sacramente nach der Lehre des heiligen Thomas von Aquin: eine theologische Studie. Freiburg i. Br. 1886. [Der Spender der heiligen Sacramente]
- MORGOTT, FRANZ: Die Mariologie des heiligen Thomas von Aquin. Freiburg i. Br. 1878. [Mariologie]
- MORGOTT, FRANZ VON PAULA: Die Theorie der Gefühle im Systeme des heiligen Thomas. Eichstätt 1864. [Theorie der Gefühle]
- MORGOTT, FRANZ VON PAULA: Dompropst Dr. Joseph Ernst, der erste Regens des bischöflichen Seminars in Eichstätt. Eine Lebensskizze, gezeichnet zur goldenen Jubelfeier gen. Seminars im Jahre 1888. Eichstätt 1888. [Dompropst Dr. Joseph Ernst]
- MORGOTT, FRANZ VON PAULA: Geist und Natur im Menschen. Die Lehre des hl. Thomas über die Grundfragen der Psychologie in ihrer Beziehung zur Kirchenlehre und zur neueren Wissenschaft. Eichstätt 1860. [Geist und Natur]
- MORGOTT, FRANZ: Dogmatik. Zweiter Haupttheil. Lehre von der Erlösung der gefallenen Menschheit durch den Gottmenschen Jesus Christus. Lehre von der Menschwerdung und Erlösung. Christologie – Mariologie – Soteriologie. Eichstätt 1883. [Lehre von der Menschwerdung und Erlösung (1883)]
- MORGOTT, FRANZ: Dogmatik. Zweiter Hauptteil. Lehre von der Erlösung der gefallenen Menschheit durch den Gottmenschen Jesus Christus. Lehre von der Menschwerdung und Erlösung. Christologie – Mariologie – Soteriologie. Eichstätt [ca. 1894]. [Lehre von der Menschwerdung und Erlösung (1894)]
- MORGOTT, FRANZ VON PAULA: Dogmatik. Zweites Hauptstück. Lehre von der Erlösung der gefallenen Menschheit durch den Gottmenschen Jesus Christus. Lehre von der Menschwerdung und Erlösung. Christologie. Mariologie. Soteriologie. Eichstätt 1900. [Lehre von der Menschwerdung und Erlösung (1900)]
- MORGOTT, FR[ANÇOIS]: La doctrine sur la Vierge Marie ou Mariologie [sic!] de Saint Thomas d'Aquin. Publiée en Français avec autorisation de l'auteur et de l'éditeur par M^{sr} Laurent-Casimir Bourquard. Membre de l'Académie romaine de Saint-Thomas-d'Aquin, Professeur à l'Université catholique d'Angers. Paris 1881. [La doctrine sur la Vierge Marie]
- MORGOTT, FRANZ VON PAULA: Leo XIII., der Friedensfürst. Festrede bei der Feier des goldenen Priesterjubiläums Sr. Heiligkeit des Papstes Leo XIII. in der Aula der k. Studienanstalt zu Eichstätt, den 26. Dezember 1887. Eichstätt 1888. [Leo XIII.]
- MORGOTT, FRANCESCO: Maria nella dottrina di San Tommaso d'Aquino. Traduzione del sac. Andrea Dolzan. Piacenza 1882. [Maria nella dottrina di San Tommaso d'Aquino]
- MORGOTT, FRANCESCO: Maria nella dottrina di San Tommaso d'Aquino. Traduzione del sac. Andrea Dolzan. Piacenza ²1904. [Maria nella dottrina di San Tommaso d'Aquino²]

- MORGOTT, FRANZ VON PAULA: P. Matteo Liberatore S. J. †. In: LitHw 31 (1892), Sp. 665–668. [Matteo Liberatore]
- MORGOTT, FR[ANZ VON PAULA]: Raymund Schlecht, königlich geistlicher Rat, weiland Seminardirektor in Eichstätt. Ein Gedenkblatt. Donauwörth [1891]. [Raymund Schlecht]
- MORGOTT, [FRANZ VON PAULA]: Rezension zu: Marcellino da Civezza: Il *Breviloquium super Libros Sententiarum di Frate Gherardo da Prato* dell'Ord. de'Min. Giacchetti 1882. In: HPBl 92 (1883), S. 706–712. [Rezension (Marcellino da Civezza, Breviloquium)]
- MORGOTT, [FRANZ VON PAULA]: Rezension zu: Körber, Joh[ann]: Maria im System der Heilsökonomie, auf thomistischer Basis. Regensburg 1883. In: LitHw 23 (1884), Sp. 242–245. [Rezension (Körber, Maria)]
- MORGOTT, [FRANZ VON PAULA]: Rezension zu: Stamm, Christ[jan]: Mariologia seu potiores de s. Deipara quaestiones ex ss. Patrum ac Theologorum mente propositae. Paderborn 1881. In: LitHw 21 (1882), Sp. 3–6. [Rezension (Stamm, Mariologia)]

4.3 Ceslaus Maria Schneider

- SCHNEIDER, CESLAUS M[ARIA]: Areopagitica. Die Schriften des heiligen Dionysius vom Areopag. Eine Verteidigung ihrer Echtheit. Regensburg 1884. [Areopagitica]
- SCHNEIDER, CESLAUS MARIA: Das Büchlein für die Novizen. Anleitung zu einem frommen und fruchtreichen Noviziat. Nach dem Französischen bearbeitet. Regensburg 1898. [Das Büchlein für die Novizen]
- SCHNEIDER, CESLAUS M[ARIA]: Der Jubelgreis auf dem Stuhle Petri. Vier Predigten zur Erinnerung an das vierfache Jubiläum Leos XIII. Paderborn 1902. [Der Jubelgreis auf dem Stuhle Petri]
- SCHNEIDER, CESLAUS MARIA: Der Sitz der Weisheit. Psalm 44 in 31 Lesungen angewendet auf Unsere Liebe Frau. Eine Maiblütthe der allerseligsten Jungfrau Maria in aller Ehrfurcht und Liebe dargereicht. Augsburg 1883. [Der Sitz der Weisheit]
- SCHNEIDER, C[ESLAUS] M[ARIA]: Der Tugendweg für das junge Mädchen und die christliche Jungfrau. Zusammengestellt aus den Schriften und den Beispielen der Heiligen Gottes. Regensburg 1902. [Der Tugendweg für das junge Mädchen]
- SCHNEIDER, CESLAUS M[ARIA]: Die Fundamentale Glaubenslehre der katholischen Kirche, vorgelegt und gegen die modernen sozialen Irrtümer verteidigt von Papst Leo XIII. Aus den päpstlichen Kundgebungen zusammengestellt. Paderborn 1903. [Die Fundamentale Glaubenslehre der katholischen Kirche]
- SCHNEIDER, CESLAUS M[ARIA]: Die Jugend des Papstes Leo XIII. gemäß dessen bis jetzt unveröffentlichten Briefen von Boyer d'Agén. Aus dem Französischen übersetzt und bearbeitet. Mit 55 Illustrationen und 6 Heliogravüren. Regensburg 1897. [Die Jugend des Papstes Leo XIII.]

- SCHNEIDER, CESLAUS MARIA: Die katholische Wahrheit oder die theologische Summa des heiligen Thomas von Aquin. Erster Hauptteil. Über Gott und seine Werke in der Natur. Erste Abhandlung. Der einige Gott und seine Vollkommenheiten. Regensburg o. J. [Die katholische Wahrheit I]
- SCHNEIDER, CESLAUS MARIA: Die katholische Wahrheit oder die theologische Summa des heiligen Thomas von Aquin. Deutsch wiedergegeben. Vierter Band. Supplementarische Abhandlung. Die Quellen der katholischen Wahrheit. Regensburg 1887. [Die katholische Wahrheit IV]
- SCHNEIDER, CESLAUS MARIA: Die katholische Wahrheit oder die theologische Summa des heiligen Thomas von Aquin. Deutsch wiedergegeben. Achter Band. Supplementarische Abhandlung zum zweiten Teile der Summa. Die unbefleckte Empfängnis der allerseligsten Jungfrau und Gottesmutter Maria. Regensburg 1888. [Die katholische Wahrheit VIII]
- SCHNEIDER, CESLAUS MARIA: Die katholische Wahrheit oder die theologische Summa des heiligen Thomas von Aquin. Deutsch wiedergegeben. Neunter Band. Dritter Hauptteil. Der Weg zur Herrlichkeit. Erste Abhandlung. Der Erlöser. Regensburg 1889. [Die katholische Wahrheit IX]
- SCHNEIDER, CESLAUS MARIA: Die katholische Wahrheit oder die theologische Summa des heiligen Thomas von Aquin. Deutsch wiedergegeben. Elfter Band. Supplementarische Abhandlung zum dritten Teile der Summa. Die Natur und die Gnade oder die heilige Kirche Gottes. Regensburg 1890. [Die katholische Wahrheit XI]
- SCHNEIDER, CESLAUS M[ARIA]: Die Prälatur des Papstes Leo XIII. gemäß dessen bis jetzt unveröffentlichten Briefen von Boyer d'Agén. Aus dem Französischen übersetzt und bearbeitet. Mit 1 Heliogravüre und 34 Illustrationen. Regensburg 1902. [Die Prälatur des Papstes Leo XIII.]
- SCHNEIDER, CESLAUS MARIA: Die unbefleckte Empfängnis und die Erbsünde. Erwiderung auf Többs: „Die Stellung des heil. Thomas von Aquin zu der unbefleckten Empfängnis der Gottesmutter“. Regensburg 1892. [Erwiderung auf Többe]
- SCHNEIDER, CESLAUS MARIA: Die unbefleckte Empfängnis oder der achte Band der „katholischen Wahrheit“. In: St. Thomasblätter 1 (1889), S. 247–249. [Die unbefleckte Empfängnis]
- SCHNEIDER, CESLAUS M[ARIA]: Miseremini mei! Helfet den armen Seelen! Erläuterung des Ps. 129 De profundis mit Bezug auf die Leiden des Fegfeuers. Paderborn 1889. [Miseremini mei]
- SCHNEIDER, CESLAUS MARIA: Natur, Vernunft, Gott. Abhandlung über die natürliche Erkenntnis Gottes, nach der Lehre des heiligen Thomas von Aquin dargestellt. Gekrönte Preisschrift. Regensburg 1883. [Natur, Vernunft, Gott]
- SCHNEIDER, CESLAUS MARIA: Plan des Werkes: „Die katholische Wahrheit“. In: St. Thomasblätter 1 (1889), S. 490–496. [Plan des Werkes]
- SCHNEIDER, CESLAUS M[ARIA]: Rezension zu: Pesch, Christian: Praelectiones dogmaticae, quas in collegio Ditton-Hall habebat. Tom. III. Freiburg i. Br. 1895.

In: JPhST 11 (1897), S. 99–119. [Rezension (Pesch, Praelectiones dogmaticae)]

SCHNEIDER, CESLAUS M[ARIA]: Zur Jahrhundertwende. Christus und die menschliche Gesellschaft. Zeigemäße Predigten. Paderborn 1899. [Zur Jahrhundertwende]

4.4 Norberto del Prado

[DEL PRADO, NORBERTO]: A propósito de un folleto: „Santo Tomás de Aquino y la Inmaculada Concepción de la Virgen María“. Ensayo Crítico por Moisés Alujas Bros. Barcelona 1909. In: SR 24 (1909), S. 615–626. [A propósito de un folleto]

DEL PRADO, NORBERTO: Carta a un joven teólogo sobre el dogma de la Inmaculada Concepción. In: SR 22 (1907), S. 825–848. [Carta I]

= DEL PRADO, NORBERTO: Carta a un joven teólogo sobre el dogma de la Inmaculada Concepción. [Bergara 1907].

[DEL PRADO, NORBERTO]: Carta a un joven teólogo sobre la predicación y la lectura de los clásicos. In: SR 17 (1902), S. 235–243. [Carta sobre la predicación]

[DEL PRADO, NORBERTO]: Carta a un joven teólogo sobre la premoción física. In: SR 18 (1903), S. 196–201. [Carta sobre la premoción física I]

[DEL PRADO, NORBERTO]: Carta a un joven teólogo sobre la premoción física. In: SR 18 (1903), S. 270–276. [Carta sobre la premoción física II]

DEL PRADO, NORBERTO: Carta tercera a un joven teólogo sobre el dogma de la Inmaculada Concepción. In: SR 23 (1908), S. 392–419. [Carta III]

DEL PRADO, NORBERTUS: De B. Virginis Mariae sanctificatione. Commentatio in D. Thomae Summae Theologiae P. 3. qu. 27. In: JPhST 20 (1906), S. 238–259. [Commentatio I]

DEL PRADO, NORBERTUS: De B. Virginis Mariae sanctificatione. Commentatio in D. Thomae Summae Theologiae P. 3. qu. 27. In: JPhST 20 (1906), S. 346–366. [Commentatio II]

DEL PRADO, NORBERTUS: De B. Virginis Mariae sanctificatione. Commentatio in D. Thomae Summae Theologiae P. 3. qu. 27. In: JPhST 20 (1906), S. 463–483. [Commentatio III]

DEL PRADO, NORBERTUS: De B. Virginis Mariae sanctificatione. Commentatio in D. Thomae Summae Theologiae P. 3. qu. 27. In: JPhST 21 (1907), S. 208–227. [Commentatio IV]

DEL PRADO, NORBERTUS: De B. Virginis Mariae sanctificatione. Commentatio in D. Thomae Summae Theologiae P. 3. qu. 27. In: JPhST 21 (1907), S. 310–334. [Commentatio V]

DEL PRADO, NORBERTUS: De concordia Molinae. In: JPhST 17 (1902/03), S. 301–323. [Concordia I]

DEL PRADO, NORBERTUS: De concordia Molinae. In: JPhST 17 (1902/03), S. 476–492. [Concordia II]

- DEL PRADO, NORBERTUS: De concordia Molinae. In: JPhST 18 (1903/04), S. 83–106. [Concordia III]
- DEL PRADO, NORBERTUS: De concordia Molinae. In: JPhST 18 (1903/04), S. 284–308. [Concordia IV]
- DEL PRADO, NORBERTUS: De concordia Molinae. In: JPhST 18 (1903/04), S. 464–493. [Concordia V]
- DEL PRADO, NORBERTUS: De concordia Molinae. In: JPhST 19 (1904/05), S. 66–98. [Concordia VI]
- DEL PRADO, NORBERTUS: De concordia Molinae. In: JPhST 19 (1904/05), S. 466–493. [Concordia VII]
- DEL PRADO, NORBERTUS: De gratia et libero arbitrio. 3 Bde. Freiburg/Schweiz 1907. [De gratia et libero arbitrio]
- DEL PRADO, NORBERTUS: De veritate fundamentali Philosophiae christianae. Freiburg/Schweiz 1911. [De veritate fundamentali]
- DEL PRADO, NORBERTUS: Divus Thomas et Bulla Dogmatica „Ineffabilis Deus“. Freiburg/Schweiz 1919. [Divus Thomas et Bulla Dogmatica]
- [DEL PRADO, NORBERTO]: Dos páginas de un Libro. In: SR 26 (1911), S. 706–714. [Dos páginas de un Libro]
- DEL PRADO, NORBERTO: El P. Zeferino y el restablecimiento de la filosofía-escolástica en España. In: Certámen Científico-Literario y Velada Celebrados en Honor del Emmo. Sr. Dr. D. Fr. Zeferino González, Arzobispo de Sevilla. Con Motivo de Su Elevación al Cardenalato. Ed. Universidad Santo Tomás de Manila. Manila 1885, S. 241–291. [El P. Zeferino y el restablecimiento de la filosofía-escolástica en España]
- DEL PRADO, NORBERTO: El rosario y la Inmaculada Concepción. In: SR 19 (1904), S. 753–764. [El rosario y la Inmaculada Concepción I]
- DEL PRADO, NORBERTO: El rosario y la Inmaculada Concepción. In: SR 19 (1904), S. 861–865. [El rosario y la Inmaculada Concepción I]
- DEL PRADO, NORBERTO: El rosario y la Inmaculada Concepción. In: SR 20 (1905), S. 6–14. [El rosario y la Inmaculada Concepción III]
- DEL PRADO, NORBERTO: El rosario y la Inmaculada Concepción. In: SR 20 (1905), S. 79–86. [El rosario y la Inmaculada Concepción IV]
- DEL PRADO, NORBERTO: Eseñanzas del Rosario. 3 Bde. Bergara 1913f. [Eseñanzas]
- DEL PRADO, NORBERTO: La vérité fondamentale de la philosophie chrétienne selon saint Thomas d’Aquin. In: RThom 18 (1910), S. 209–227. [La vérité fondamentale I]
- DEL PRADO, NORBERTO: La vérité fondamentale de la philosophie chrétienne selon saint Thomas d’Aquin. In: RThom 18 (1910), S. 340–360. [La vérité fondamentale II]
- DEL PRADO, NORBERTUS: Praelectiones in Summam Theologicam quas habebat in Universitate Friburgensi apud Helvetios. [Freiburg/Schweiz] 1903. [Praelectiones]

- DEL PRADO, NORBERTO: Santo Tomás y la Inmaculada Concepción. Carta segunda a un joven teólogo sobre el dogma de la Inmaculada Concepción. In: SR 23 (1908), S. 153–177. [Carta II]
- = DEL PRADO, NORBERTO: Santo Tomás y la Inmaculada Concepción. Carta segunda a un joven teólogo sobre el dogma de la Inmaculada Concepción. Bergara 1908.
- DEL PRADO, NORBERTO: Santo Tomás y la Inmaculada. Estudio crítico-teológico del Artículo segundo de la cuestión 27.^a de la tercera parte de la Suma. Bergara 1908. [Santo Tomás y la Inmaculada]
- [DEL PRADO, NORBERTO]: Santo Tomás y la Inmaculada. In: SR 25 (1910), S. 168–192. [Santo Tomás y la Inmaculada. Replica]
- = [DEL PRADO, NORBERTO]: Santo Tomás y la Inmaculada. Bergara 1910.
- [DEL PRADO, NORBERTO]: Un censor y tres críticos alrededor de un libro. In: EspAm 10 (1912), H. 1, S. 27–41. [Un censor y tres críticos]

5. Weitere Literatur

Die Anordnung der Werke und Autoren ab dem 19. Jahrhundert sowie der Sekundärliteratur erfolgt in alphabetischer Reihenfolge; in eckigen Klammern finden sich die bei der Zitation angegebenen Kurztitel.

60. Personal-Bestand der Königlichen Universität zu Breslau. Sommer-Semester 1859. [Breslau 1859]. [Personal-Bestand Sommer-Semester 1859]
62. Personal-Bestand der Königlichen Universität zu Breslau. Sommer-Semester 1860. [Breslau 1860]. [Personal-Bestand Sommer-Semester 1860]
- 95 Jahre Musikverein „Cäcilia“ Floisdorf e.V. Grundzüge der Chronik und Programmheft zum Musikfest 12.–14. Juni 1998. [Floisdorf 1998] [95 Jahre Musikverein „Cäcilia“ Floisdorf e.V.]
- ADAM, KARL: Rezension zu: Feuling, Daniel: Katholische Glaubenslehre. Einführung in das katholische Leben für weitere Kreise. Salzburg u. a. 1937. – Schmaus, Michael: Katholische Dogmatik. 1. Bd. Einleitung. Gott der Eine und der Dreieinige. München [o.J.] In: ThQ 119 (1938), S. 338–391. [Rezension (Feuling, Katholische Glaubenslehre; Schmaus, Katholische Dogmatik I)]
- ALFARO, JUAN: La fórmula definitoria de la Inmaculada Concepción. In: VirgIm II. Rom 1956, S. 201–275. [La fórmula definitoria]
- Almanach des kath. Klerus Oesterreichs. Schematismus. Erscheint nach Diözesen geordnet und nach amtlichen Daten zusammengestellt mit sämtlichen in Oesterreich befindlichen Diözesen. Unter Mitwirkung des Hochw. Herrn P. Canisius Werner S.D.S. und Anton Ramsch, Bürgerschulkatecheten, Reichenau. 1. Jahrgang. Wien 1912. [Almanach des kath. Klerus Oesterreichs]
- ALONSO LOBO, ARTURO: Presentación. In: González Arintero, Juan: Desenvolvimiento y vitalidad de la Iglesia. Libro II. Evolución Doctrinal. Madrid 1875, S. V–XII. [Presentación]

- ALUJAS BROS, MOISÉS: Santo Tomás de Aquino y la Inmaculada Concepción de la Virgen María. Ensayo Crítico. Barcelona 1909. [Santo Tomás de Aquino y la Inmaculada Concepción]
- AMERI, HYACINTHUS: De debito peccati originalis in B. V. Maria deque eiusdem redemptione apud theologos Concilii Basileensis. In: *VirgIm* XI. Rom 1957, S. 189–195. [De debito peccati originalis]
- AMERI, HYACINTHUS: Doctrina theologorum de Immaculata B. V. Mariae Conceptione tempore Concilii Basileensis (BIC 4). Rom 1954. [Doctrina theologorum]
- AMSCHL, HYACINTH M.: Ein angeblich zugunsten der Unbefleckten Empfängnis lautender Text des Hl. Thomas (III. qu. 27 a. 3 ad III.). In: *JPhST* 22 (1908), S. 467–470. [Unbefleckte Empfängnis]
- AMSCHL, HYACINTH: Erwiderung. In: *JPhST* 23 (1908/09), S. 474–476. [Erwiderung I]
- AMSCHL, HYACINTH: Erwiderung. In: *JPhST* 24 (1909/10), S. 470–473. [Erwiderung II]
- Amtliches Verzeichniß des Personals und der Studirenden der Königlichen Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn für das Sommer-Halbjahr 1874. Bonn [1874]. [Amtliches Verzeichniß SS 1874]
- Amtliches Verzeichniß des Personals und der Studirenden der Königlichen Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn für das Winter-Halbjahr 1873/74. Bonn [1873]. [Amtliches Verzeichniß WS 1873/74]
- ANDALORO, AMBROGIO M.: Il P. Mariano Spada, O.P., e l'attività da lui svolta per la definizione dell'Immacolata Concezione. In: *VirgIm* VI. Rom 1955, S. 187–200. [Mariano Spada e l'attività]
- ANDALORO, AMBROGIO: P. Mariano Spada O. P. Interprete di San Tommaso sull'Immacolata Concezione. Dissertatio ad lauream in Facultate S. Theologiae apud Pontificium Institutum „Angelicum“ de Urbe. Catania 1958. [P. Mariano Spada – Interprete di San Tommaso]
- ANGER, GUNNAR: Art. Deppe, Bernard. In: *BBKL*, Bd. 25. Nordhausen 2005, Sp. 211–221. [Art. Deppe]
- Annuario Pontificio per l'anno 1912. Pubblicazione ufficiale. Rom 1912. [Annuario Pontificio 1912]
- Annuario Pontificio per l'anno 1913. Pubblicazione ufficiale. Rom 1913. [Annuario Pontificio 1913]
- Annuario Pontificio per l'anno 1919. Pubblicazione ufficiale. Rom 1919. [Annuario Pontificio 1919]
- ANTONELLI, JOSEPH: Medicina pastoralis in usum confessoriorum et curiarum ecclesiasticarum. Accedunt „Tabulae anatomicae“ explicativae. Vol. 1. Complectens: 1°. Summulam anatomiae et physiologiae humanae; 2°. Quaestiones physiologicas de Primo, Quinto et Sexto Decalogi Praecepto; 3°. Appendicem de Ecclesiastico Coelibatu. Editio altera aucta et emendate. Rom 1906. [Medicina pastoralis]

- ATZBERGER, LEONHARD: Grundzüge der katholischen Dogmatik. Ein Leitfaden für akademische Vorlesungen. München 1907. [Grundzüge der katholischen Dogmatik]
- AUBERT, ROGER: Art. Pius IX. In: LThK³, Bd. 8. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 330–333. [Art. Pius IX.]
- AUBERT, ROGER: Art. Pius X. In: LThK³, Bd. 8. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 333–335. [Art. Pius X.]
- AUER, JOHANN: Gedanken zu den Bemühungen des Konzils von Basel (1438/39) um die Lehre von der „Unbefleckten Empfängnis Mariä“ (zugleich Versuch um ein neues Immaculata-Verständnis). In: Rovira, German (Hg.): Im Gewande des Heils. Die Unbefleckte Empfängnis Mariens als Urbild der menschlichen Heiligkeit. Essen 1980, S. 71–84. [Gedanken]
- B.: Rezension zu: Berlepsch, August von: *Anthropologiae Christianae Dogmata breviter exposita atque contra nostri temporis haereticos defensa*. (Operis totam theologiam dogmaticam continentis prodromus.) Wien u. a. 1842. In: Archiv für theologische Literatur 2 (1843), S. 647–651. [Rezension (Berlepsch, *Anthropologiae Christiae Dogmata*)]
- BAEUMKER, CLEMENS: Jahresbericht über die abendländische Philosophie im Mittelalter. 1890. In: AGPh 5 (1892), S. 113–138. [Jahresbericht]
- BAIER, WALTER: Anton Berlages Votum für die Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis Mariens im Jahre 1852. Ein Beitrag zur Mariologie vor 1854. In: Auer, Johann u. a. (Hgg.): *Gottesherrschaft – Weltherrschaft* (FS Rudolf Graber). Regensburg 1980, S. 269–280. [Anton Berlages Votum]
- BALIĆ, CAROLUS: *De debito peccati originalis in B. Virgine Maria. Investigationes de doctrina quam tenuit Ioannes Duns Scotus*. Rom 1941. [De debito peccati originalis]
- BALIĆ, CARLO: *De significatione interventus Ioannis Duns Scoti in historia dogmatis Immaculatae conceptionis*. In: *VirgIm VII/1*. Rom 1957, S. 51–171. [De significatione interventus]
- BALIĆ, KARL M.: Duns Skotus' Lehre über Christi Prädestination im Lichte der neuesten Forschung. In: *WiWei* 3 (1936), S. 19–35. [Duns Skotus' Lehre]
- BALIĆ, CAROLUS: *Ioannes Duns et historia Immaculatae Conceptionis*. Rom 1955. [Historia]
- BALIĆ, CAROLUS: Praefatio. In: *VirgIm I*. Rom 1958, S. VII–X. [Praefatio I]
- BALIĆ, CAROLUS: Praefatio. In: *VirgIm XI*. Rom 1957, S. VII–XI. [Praefatio XI]
- BALIĆ, CAROLUS: *The Mediaeval Controversy over the Immaculate Conception up to the Death of Scotus*. In: O'Connor, Edward Dennis (Hg.): *The Dogma of the Immaculate Conception. History and significance*. Notre Dame (IN) 1958, S. 161–212. [Mediaeval Controversy]
- BARTMANN, BERNHARD: Bernhard Bartmann. In: Stange, Erich (Hg.): *Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen*. Band 3. Leipzig 1927, S. 1–35. [Bartmann]

- BARTMANN, BERNHARD: Lehrbuch der Dogmatik. Erster Band. Freiburg i. Br. 1923. [Lehrbuch der Dogmatik I]
- BATHEN, NORBERT: Johannes a S. Thoma. In: LThK³, Bd. 5. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 973. [Art. Johannes a S. Thoma]
- BATHEN, NORBERT: Art. Johannes Capreolus. In: LThK³, Bd. 5. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 888. [Art. Johannes Capreolus]
- BÄUMER, REMIGIUS: Art. Baltzer, Johann Baptist. In: LThK³, Bd. 1. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 1379f. [Art. Baltzer]
- BÄUMER, REMIGIUS: Art. Berlage, Anton Johannes. In: LThK³, Bd. 2. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 260f. [Art. Berlage]
- BÄUMER, REMIGIUS: Art. Oswald, Johannes Heinrich. In: LThK³, Bd. 7. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 1214. [Art. Oswald]
- BÄUMER, REMIGIUS: Die Entscheidung des Basler Konzils über die Unbefleckte Empfängnis Mariens und ihre Nachwirkungen in der Theologie des 15. und 16. Jahrhunderts. In: Helmrath, Johannes; Müller, Heribert (Hgg.): Studien zum 15. Jahrhundert. Band 1 (FS Erich Meuthen). München 1994, S. 193–206. [Die Entscheidung des Basler Konzils]
- [BECKER], JOSEPHUS A LEONISSA: Areopagitika. In: JPhST 12 (1898), S. 483–494. [Areopagitika]
- [BECKER], JOSEPHUS A LEONISSA: De beatissima Virgine Maria Matre Dei. In: JPhST 18 (1904), S. 160–188. [De beatissima Virgine Maria]
- [BECKER], JOSEPHUS A LEONISSA: Der erste Clemensbrief und die Areopagitika. In: JPhST 17 (1903), S. 419–454. [Clemensbrief]
- [BECKER], JOSEPHUS A LEONISSA: Der Gottesmutter Heiligung nach St. Thomas. In: JPhST 24 (1909/10), S. 462–470. [Der Gottesmutter Heiligung]
- [BECKER], JOSEPHUS A LEONISSA: Die mittelalterlichen Kirchenlehrer und die Unbefleckte Empfängnis der Gottesmutter. In: JPhST 20 (1906), S. 483–501. [Die mittelalterlichen Kirchenlehrer]
- [BECKER], JOSEPHUS A LEONISSA: Die „richtige Mitte“ in der mittelalterlichen Kontroverse über die unbefleckte Empfängnis. In: JPhST 12 (1898), S. 54–70. [Die „richtige Mitte“]
- [BECKER], JOSEPHUS A LEONISSA: Die unbefleckte Empfängnis der Gottesmutter und der hl. Thomas. In: JPhST 10 (1896), S. 45–63. [Die unbefleckte Empfängnis und der hl. Thomas I]
- [BECKER], JOSEPHUS A LEONISSA: Die unbefleckte Empfängnis der Gottesmutter und der hl. Thomas. In: JPhST 10 (1896), S. 195–217. [Die unbefleckte Empfängnis und der hl. Thomas II]
- [BECKER], JOSEPHUS A LEONISSA: Die unbefleckte Empfängnis der Gottesmutter und der hl. Thomas. In: JPhST 11 (1897), S. 57–69. [Die unbefleckte Empfängnis und der hl. Thomas III]
- [BECKER], JOSEPHUS A LEONISSA: Die unbefleckte Empfängnis der Gottesmutter und der hl. Thomas. In: JPhST 11 (1897), S. 167–176. [Die unbefleckte Empfängnis und der hl. Thomas IV]

- [BECKER], JOSEPHUS A LEONISSA: Nochmals „Areopagitica“. In: JPhST 13 (1899), S. 82–106. [Nochmals „Areopagitica“]
- [BECKER], JOSEPHUS A LEONISSA: Rezension zu: Abert, Friedrich (Hg.): Bibliotheca Thomistica. Sancti Thomae Aquinatis Compendium Theologiae. Würzburg 1896. In: JPhST 11 (1897), S. 248–252. [Rezension (Abert, Bibliotheca Thomistica)]
- [BECKER], JOS[EPHUS A] LEONISSA: Rezension zu: Lottini, Joannes: Institutiones Theologiae Dogmaticae Specialis ex Summa Theologica S. Thomae Aquinatis desumptae et hodiernis scholis accomodatae. Rom, Regensburg 1904/05. In: JPhST 20 (1906), S. 222–227. [Rezension (Lottini, Institutiones)]
- [BECKER], JOSEPHUS [A] LEONISSA: Rezension zu: Parker, John: Dionysius the Areopagite and the Alexandrine School. London, Oxford 1899. In: JPhST 14 (1900), S. 498. [Rezension (Parker, Dionysius)]
- [BECKER], JOSEPHUS A LEONISSA: Rezension zu: Schneider, Ceslaus Maria: Die katholische Wahrheit oder die theologische Summa des hl. Thomas von Aquin, deutsch wiedergegeben. 12. Bd. Supplementband: Schluß und Register. Regensburg 1892. In: JPhST 8 (1894), S. 108. [Rezension (Schneider, Katholische Wahrheit XII)]
- [BECKER], JOSEPHUS A LEONISSA: Rezension zu: Schneider, Ceslaus Maria: Die unbefleckte Empfängnis und die Erbsünde. Erwiderung auf Többses: „Die Stellung des hl. Thomas von Aquin zu der unbefleckten Empfängnis der Gottesmutter“. Regensburg 1892. In: JPhST 7 (1893), S. 461–464. [Rezension (Schneider, Unbefleckte Empfängnis)]
- [BECKER], JOSEPHUS [A] LEONISSA: Rezension zu: Schneider, C[eslaus] M[aria]: Die Wissenschaft des Heils dem christlichen Herzen als Nahrung vorgelegt. Regensburg 1898. In: JPhST 14 (1900), S. 496f. [Rezension (Schneider, Wissenschaft des Heils)]
- [BECKER], JOSEPHUS A LEONISSA: St. Bonaventura über die Heiligung der Gottesmutter. In: JPhST 14 (1900), S. 341–350. [St. Bonaventura]
- [BECKER], JOSEPHUS A LEONISSA: St. Dionysius Areopagita, nicht Pseudodionysius. In: JPhST 16 (1902), S. 95–111. [Dionysius I]
- [BECKER], JOSEPHUS A LEONISSA: St. Dionysius Areopagita, nicht Pseudodionysius. In: JPhST 16 (1902), S. 165–180. [Dionysius II]
- [BECKER], JOSEPHUS A LEONISSA: St. Dionysius Areopagita, nicht Pseudodionysius. In: JPhST 16 (1902), S. 282–309. [Dionysius III]
- [BECKER], JOSEPHUS A LEONISSA: St. Dionysius Areopagita, nicht Pseudodionysius. In: JPhST 16 (1902), S. 479–490. [Dionysius IV]
- [BECKER], JOSEPHUS A LEONISSA: St. Thomas über die Heiligung der Gottesmutter. In: JPhST 15 (1901), S. 227–238. [St. Thomas über die Heiligung der Gottesmutter]
- [BECKER], JOSEPHUS A LEONISSA: Zum Text des hl. Thomas zugunsten der U. E. Marias (3. qu. 27. a. 3. ad 3^{um}). In: JPhST 23 (1908/09), S. 470–473. [Zum Text des hl. Thomas]

- BELLESHEIM, [ALPHONS]: Notices of the Catholic Continental Periodicals. German Periodicals. In: *Dublin Review* 84 (1880), S. 259–263. [Notices]
- BELLESHEIM, [ALPHONS]: Rezension zu: Morgott, Franz: *Die Mariologie des heiligen Thomas von Aquin*. Freiburg i. Br. 1878. In: *LitRdsch* 5 (1879), Sp. 449–452. [Rezension (Morgott, Mariologie)]
- BENDEL-MAIDL, LYDIA: *Tradition und Innovation. Zur Dialektik von historischer und systematischer Perspektive in der Theologie. Am Beispiel von Transformationen in der Rezeption des Thomas von Aquin im 20. Jahrhundert* (RGGe 27). Münster 2004. [Tradition und Innovation]
- BERGER, DAVID: Art. Feldner, Gundisalv. In: *ThomLex*. Bonn 2006, Sp. 170f. [Art. Feldner]
- BERGER, DAVID: Art. Garrigou-Lagrange, Réginald. In: *ThomLex*. Bonn 2006, Sp. 192–201. [Art. Garrigou-Lagrange]
- BERGER, DAVID: Art. González Dianz [sic!] de Tuñon, Ceferino. In: *ThomLex*. Bonn 2006, Sp. 231–235. [Art. González Dianz de Tuñon]
- BERGER, DAVID: Art. Hugon, Edouard. In: *ThomLex*. Bonn 2006, Sp. 277–280. [Art. Hugon]
- BERGER, DAVID: Art. Massoulié, Antoninus. In: *ThomLex*. Bonn 2006, Sp. 437–439. [Art. Massoulié]
- BERGER, DAVID: Art. Pègues, Thomas. In: *ThomLex*. Bonn 2006, Sp. 480–483. [Art. Pègues]
- BERGER, DAVID: Art. Prado, Norberto del. In: *BBKL*, Bd. 17. Herzberg 2000, Sp. 1089f. [Art. Prado (BBKL)]
- BERGER, DAVID: Art. Prado, Norberto Del. In: *ThomLex*. Bonn 2006, Sp. 522–526. [Art. Prado (ThomLex)]
- BERGER, DAVID: Art. Ramírez, Santiago. In: *ThomLex*. Bonn 2006, Sp. 543–547. [Art. Ramírez]
- BERGER, DAVID: Art. Salmantizenser Karmeliterthomisten. In: *ThomLex*. Bonn 2006, Sp. 566–571. [Art. Salmantizenser Karmeliterthomisten]
- BERGER, DAVID: Art. Schneider, Ceslaus Maria. In: *ThomLex*. Bonn 2006, Sp. 598–602. [Art. Schneider]
- BERGER, DAVID: Art. Szabó, Sadok. In: *ThomLex*. Bonn 2006, Sp. 654–656. [Art. Szabó]
- BERGER, DAVID: *In der Schule des hl. Thomas von Aquin. Studien zur Geschichte des Thomismus*. Bonn 2005. [In der Schule]
- BERGER, DAVID: „Mit weitem Blick, der alles synthetisch erfasste“ – Norberto Del Prado O.P. (1852–1918). In: *FKTh* 20 (2004), S. 40–48. [Mit weitem Blick]
- BERGER, DAVID: *Thomas von Aquins „Summa theologiae“*. Darmstadt 2010. [Thomas von Aquins „Summa theologiae“]
- BERGER, DAVID: *Thomismus. Große Leitmotive der thomistischen Synthese und ihre Aktualität für die Gegenwart*. Köln 2001. [Thomismus]
- B[ERLAGE, ANTON]: *Die Allgemeinheit der Erbsünde und ihre Ausnahmen. Ein dogmatisches Votum über die unbefleckte Empfängniß Mariens*. In: *Katholi-*

- sche Zeitschrift, herausgegeben von einem Verein von Geistlichen und Laien 2 (1852), S. 215–231. [Die Allgemeinheit der Erbsünde und ihre Ausnahmen]
- BERLAGE, ANT[ON]: System der katholischen Dogmatik. Zweiten Theiles, zweite Abtheilung. Die Lehre von der Sünde. Münster 1856. [Die Lehre von der Sünde]
- BERLEPSCH, AUGUST VON: *Anthropologiae Christianae Dogmata breviter exposita atque contra nostri temporis haereticos defensa. (Operis totam theologiam dogmaticam continentis prodromus.)* Wien u. a. 1842. [Anthropologiae Christianae Dogmata]
- BERNING, VINCENT: Art. Schüzler, Johannes Lorenz Constantin Frhr. v. In: LThK³, Bd. 9. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 114f. [Art. Schüzler]
- BESUTTI, GIUSEPPE M.: Bibliografia di P. Gabriele M. Roschini, O.S.M. In: Mar. 41 (1979), S. 1–63. [Bibliografia]
- Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam. Nova editio. Logicis partitionibus aliisque subsidiis ornata a R. P. Alberto Colunga, O. P. et Dr. Laurentio Turrado professoribus Sacrae Scripturae in P. Universitate Eccl. Salmanticensi. Tertia editio. Madrid 1959.
- BILL, JOSEF: Art. Nieremberg, Juan Eusebio. In: LThK³, Bd. 7. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 828. [Art. Nieremberg]
- BILLOT, LUDOVICUS: *De verbo incarnato. Commentarius in tertiam partem S. Thomae.* Rom ²1895. [De verbo incarnato]
- BINDER, KARL: Kardinal Juan de Torquemada und die feierliche Verkündigung der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis auf dem Konzil von Basel. In: VirgIm VI. Rom 1955, S. 146–163. [Kardinal Juan de Torquemada]
- BINDER, KARL: Konzilsgedanken bei Kardinal Juan de Torquemada O. P. (WBTh 49). Wien 1976. [Konzilsgedanken]
- BINDER, KARL: Thomas von Strassburg, ein Verteidiger der unbefleckten Empfängnis. In: *Studia mediaevalia et mariologica.* Ed. Antonianum (FS Carolus Balić). Rom 1971, S. 465–476. [Thomas von Strassburg]
- BONNEFOY, JEAN-FR.: Duns Scot, défenseur de l'immaculée conception de Marie. In: VirgIm VII/1. Rom 1957, S. 172–219. [Duns Scot]
- BONNEFOY, JEAN-FR.: Marie indemne de toute tache du péché originel. In: VirgIm XI. Rom 1957, S. 1–62. [Marie indemne]
- BORMANN, KARL: Johannes Duns Scotus zur Lehre von der Immaculata Conceptio Mariae. In: WiWei 44 (1981), S. 45–58. [Johanne Duns Scotus]
- BØRRESEN, KARI ELISABETH: *Anthropologie Médiévale et Théologie Mariale (SNVAO.HF NS 9).* Oslo u. a. 1971. [Anthropologie médiévale]
- BOVER, JOSÉ M.: Posición de Suárez en la controversia concepcionista. In: VirgIm XI. Rom 1957, S. 268–284. [Posición de Suárez]
- BOVER, JOSÉ M.: Suárez, Mariólogo. In: EE 22 (1948), S. 311–337. [Mariólogo]
- BRANTL, JOHANNES: Art. Lehmkuhl, August. In: LThK³, Bd. 6. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 749. [Art. Lehmkuhl]

- BRANTL, JOHANNES: Art. Merkelbach, Benedikt. In: LThK³, Bd. 7. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 145. [Art. Merkelbach]
- BRECHER, AUGUST: Ein Leben im Dienst der Wissenschaft und des Aachener Münsters. Stiftspropst Dr. Alfons Bellesheim 1839–1912. In: ZAGV 96 (1989), S. 209–372. [Ein Leben im Dienst der Wissenschaft und des Aachener Münsters]
- BRINKTRINE, JOHANNES: Die feierliche Papstmesse und die Zeremonien bei Selig- und Heiligsprechungen. Freiburg i. Br. 1925. [Die feierliche Papstmesse]
- BRINKTRINE, JOHANNES: Die Lehre von der Mutter des Erlösers. Paderborn 1959. [Die Lehre von der Mutter des Erlösers]
- BROSCH, JOSEPH: Art. Bellesheim, Alfons. In: LThK², Bd. 2. Freiburg i. Br. 1958, Sp. 163. [Art. Bellesheim]
- BROWN, STEPHEN F.: Art. Petrus Lombardus. In: LThK³, Bd. 8. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 128f. [Art. Petrus Lombardus]
- BRUSTOLON, ANDREA: Georges-Fernand Dunot de Saint-Maclou. Il dottore della grotta di Lourdes. Fondatore del Bureau des Constatations Médicales e cofondatore dell’Hospitalité Notre-Dame de Lourdes. Gorle 2014. [Georges-Fernand Dunot de Saint-Maclou]
- BUCHNER, F[RANZ] X[AVER]: Mortuarium sacerdotum das ist Gedenkbüchlein aller seit 1800 verstorbenen Priester, welche dem Bistum Eichstätt durch Geburt oder Wirksamkeit angehört haben. Eichstätt 1936. [Mortuarium sacerdotum]
- BÜDEL, ANTON: Art. Berlepsch, Anton Freiherr von. In: NDB, Bd. 2. Berlin 1955, S. 94f. [Art. Berlepsch]
- BURGER, MARIA: Art. John Bacon. In: LThK³, Bd. 5. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 984. [Art. John Bacon]
- BUSCHKÜHL, MATTHIAS (Hg.): Michael Glossner und die Theologie seiner Zeit. Briefwechsel Michael Glossner – Ernst Commer. Ausstellungskatalog und Dokumentation (SUBE 19). Eichstätt 1992. [Michael Glossner]
- CAGGIANO EGIDIO: La questione del „debitum peccati“ in Girolamo da Montefortino. In: VirgIm XI. Rom 1957, S. 299–314. [La questione del „debitum peccati“]
- CAMPANA, EMILIO: Maria nel dogma cattolico. Turin, Rom ²1923. [Maria nel dogma cattolico]
- CAROL, JUNIPER B.: A History of the Controversy over the „debitum peccati“ (FIPTh 9). New York 1978. [A History]
- CASPAR, PH[ILIPPE]: La problématique de l’animation de l’embryon. Survol historique et enjeux dogmatiques. In: NRTh 113 (1991), S. 239–255. [La problématique II]
- CASPAR, PH[ILIPPE]: La problématique de l’animation de l’embryon. Survol historique et enjeux dogmatiques. In: NRTh 113 (1991), S. 400–413. [La problématique III]
- Catalogus conventuum et fratrum provinciae Austriaco-Hungaricae ordinis Praedicatorum simul et coenobiorum sororum ibi existentium 1931. Wien 1931. [PKAH 1931]

- Catalogus conventuum et fratrum provinciae Austriaco-Hungaricae ordinis Praedicatorum simul et coenobiorum sororum ibi existentium ineunte anno 1932. Wien u. a. [1931]. [PKAH 1932]
- Catalogus conventuum et fratrum provinciae Austriaco-Hungaricae ordinis Praedicatorum simul et coenobiorum sororum ibi existentium ineunte anno 1934. Sopron u. a. [1933]. [PKAH 1934]
- Catalogus conventuum et fratrum provinciae Austriaco-Hungaricae ordinis Praedicatorum simul et coenobiorum sororum ibi existentium ineunte anno 1935. Budapest u. a. [1934]. [PKAH 1935]
- Catalogus conventuum et fratrum provinciae Austriaco-Hungaricae ordinis Praedicatorum simul et coenobiorum sororum ibi existentium ineunte anno 1936. Vác u. a. [1935]. [PKAH 1936]
- Catalogus conventuum et fratrum provinciae Austriaco-Hungaricae ordinis Praedicatorum simul et coenobiorum sororum ibi existentium ineunte anno 1937. Budapest u. a. [1936]. [PKAH 1937]
- Catalogus conventuum et fratrum provinciae Austriaco-Hungaricae ordinis Praedicatorum simul et coenobiorum monialium ac sororum ibi existentium ineunte anno 1938. Budapest u. a. [1937]. [PKAH 1938]
- Catalogus provinciae Germaniae superioris sacri ordinis Praedicatorum sub patronatu sancti Alberti Magni 1946. Status 1. Augusti 1946. Wien u. a. [1946]. [PK 1946]
- Catalogus provinciae sancti Alberti Magni Germaniae superioris 1948. Status 1. Martii 1948. Wien u. a. [1948]. [PK 1948]
- Catalogus provinciae sancti Alberti Magni Germaniae superioris 1949. Status 30. Aprilis 1949. Wien u. a. [1949]. [PK 1949]
- Catalogus provinciae sancti Alberti Magni Germaniae superioris 1950–1951. Status 2. Februarii 1951. Wien u. a. [1951]. [PK 1951]
- Catalogus provinciae sancti Alberti Magni Germaniae superioris sacri ordinis Praedicatorum (restauratae die 2 Februarii 1939) 1939–1940. Status 1. Octobris 1939. Wien u. a. [1939]. [PK 1939]
- Catalogus provinciae sancti Alberti Magni Germaniae superioris sacri ordinis Praedicatorum (restauratae die 2 Februarii 1939) 1941. Status 1. Aprilis 1941. Wien u. a. [1941]. [PK 1941]
- CATENA, CLAUDIO: La dottrina immacolista negli autori Carmelitani. In: *Carmelus* 2 (1955), S. 133–215. [La dottrina immacolista]
- CHOLLET, [JEAN-]A[RTHUR]: Art. Animation. In: *DThC*, Bd. I. Paris 1903, Sp. 1305–1320. [Art. Animation]
- CIAPPI, ALOISIUS: De privilegio Immaculatae Conceptionis ac de praedestinatione matris Dei Salvatoris iuxta doctrinam S. Thomae de motivo incarnationis. In: *VirgIm* VI. Rom 1955, S. 1–11. [De privilegio Immaculatae Conceptionis]
- COMMER, ERNST: Memoriae perenni. In: *DT* 33 (1919), S. 1. [Memoriae perenni]
- COMMER, ERNST: Norberto del Prado. In: *DT* 33 (1919), S. 2–26. [Norberto del Prado]

- CONNERY, JOHN: *Abortion: The Development of the Roman Catholic Perspective*. Chicago 1977. [Abortion]
- Constitutiones fratrum Ordinis Praedicatorum. Editio approbata a Capitulo Generali quod Gandavi, anno 1871, celebratum est. Paris 1872. [Constitutiones OP 1872]
- CONZEMIUS, VICTOR: Art. Paul VI. In: LThK³, Bd. 7. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 1524–1526. [Art. Paul VI.]
- COULIE, BERNARD: Art. Gregor v. Nazianz d. J. In: LThK³, Bd. 4. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 1004–1007. [Art. Gregor v. Nazianz]
- COURTH, FRANZ: Art. Unbefleckte Empfängnis Mariens. I. Theologie- und dogmengeschichtlich. In: LThK³, Bd. 10. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 376–378. [Art. Unbefleckte Empfängnis I]
- COURTH, FRANZ: Art. Zentren. In: MLex, Bd. 6. St. Ottilien 1991, S. 788f. [Art. Zentren]
- COURTH, FRANZ: Mariologie – Maria, die Mutter des Christus. In: Beinert, Wolfgang (Hg.): *Glaubenszugänge. Lehrbuch der Katholischen Dogmatik. Band 2*. Paderborn u. a. 1995, S. 301–398. [Mariologie]
- COUTO, GABRIEL P. BUENO: *Doctrina Ioannis Baconthorpe de Immaculata Conceptione*. In: *Carmelus* 2 (1955), S. 54–84. [Doctrina]
- CRAMER, WINFRID: Art. Ephräm der Syrer. In: LThK³, Bd. 3. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 708–710. [Art. Ephräm]
- CUERVO, MANUEL: *Por qué S. Tomás no afirmó la Inmaculada*. In: *VirgIm* VI. Rom 1955, S. 11–68. [Por qué S. Tomás no afirmó la Inmaculada]
- CUNIBERT, J[EAN]-P[IERRE]: *La vie paroissiale au dix-neuvième siècle*. In: Porotche, Nosse (Hg.): *Contribution à l'histoire paroissiale de Malmedy*. Malmedy 1985, S. 21–51. [La vie paroissiale]
- CYGLER, FLORENT: Art. Definitior, Definitorium. II. Ordensrechtlich. In: LThK³, Bd. 3. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 57. [Art. Definitior, Definitorium. II. Ordensrechtlich]
- DA NEMBRO, GIULIO: *La definibilità dell'immacolata concezione negli scritti e nell'attività di Giovanni Perrone, S. J. (PCSCCL IV)*. Mailand 1961. [La definibilità dell'immacolata concezione]
- DAHLKE, BENJAMIN: *Aufstieg und Niedergang neuscholastischer Dogmatik in Paderborn*. In: *Jahrbuch für mitteldeutsche Kirchen- und Ordensgeschichte* 11 (2015), S. 77–113. [Aufstieg und Niedergang]
- DAHLKE, BENJAMIN: *Autorität und Autoritäten in der Dogmatik*. In: Dahlke, Benjamin; Knorn, Bernhard (Hgg.): *Eine Autorität für die Dogmatik? Thomas von Aquin in der Neuzeit (FS Leonhard Hell)*. Freiburg i. Br. u. a. 2018, S. 241–252. [Autorität und Autoritäten]
- DAHLKE, BENJAMIN: *Die Sakramentalität des Bischofsamtes*. In: Althaus, Rüdiger (Hg.): *In verbo autem tuo, Domine. Auf dein Wort hin, Herr (FS Hans-Josef Becker)*. Paderborn 2018, S. 15–31. [Die Sakramentalität des Bischofsamtes]

- DAHLKE, BENJAMIN: Johannes Heinrich Oswald (1817–1903) als Dogmatiker seiner Zeit. In: ThGl 109 (2019), S. 135–150. [Johannes Heinrich Oswald]
- DAHLKE, BENJAMIN: „Schwarz, schwärzer, Paderborn“? In: ThGl 105 (2015), S. 249–261. [„Schwarz, schwärzer, Paderborn“?]
- DAHLKE, BENJAMIN: Von Münster über Paderborn nach Braunsberg. Der Exeget und Dogmatiker Johannes Heinrich Oswald (1817–1903). In: Kneer, Markus (Hg.): Anknüpfung und Widerspruch. Theologie, Philosophie und Naturwissenschaften in der Debatte (FS Dieter Hatstrup). Münster 2018, S. 48–61. [Von Münster über Paderborn nach Braunsberg]
- DE ALDAMA, J[OSÉ] A.: Piété et système dans la Mariologie du „Doctor Eximius“. In: Maria 2 (1952), S. 975–990. [Piété et système]
- DE ALDAMA, J[OSÉ] A.: Un resumen de la primera Mariología del P. Francisco Suárez. In: ATG 15 (1952), S. 293–337. [Un resumen de la primera Mariología del P. Francisco Suárez]
- DE ARMELLADA, BERNARDINO: Art. Bonaventura. In: LThK³, Bd. 2. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 570–572. [Art. Bonaventura]
- DE BACKER, AUGUSTIN; DE BACKER, ALOYS: Art. Cornoldi, Jean Marie. In: BCJ, Bd. IX. Paris, Brüssel 1900, Sp. 114–120. [Art. Cornoldi]
- DE BACKER, AUGUSTIN; DE BACKER, ALOYS: Art. Piazza, Benoît. In: BCJ, Bd. VI. Paris, Brüssel 1895, Sp. 886–890. [Art. Piazza]
- DE BACKER, AUGUSTIN; DE BACKER, ALOYS: Art. Rondina, François-Xavier. In: BCJ, Bd. IX. Paris, Brüssel 1900, Sp. 816–820. [Art. Rondina]
- [DE BASLY,] D[ÉODAT] M[ARIE]: L’Immaculée-Conception et le P. del Prado. In: La Bonne Parole 7 (1909), S. 195. [L’Immaculée-Conception et le P. del Prado]
- DE GROOT, JOHAN VINCENTIUS: Summa apologetica de ecclesia catholica ad mentem S. Thomae Aquinatis. Editio altera ab auctore recognita. Regensburg 1892. [Summa apologetica]
- DE GUIMARAENS, FRANCISCO: La doctrine des théologiens sur l’Immaculée Conception de 1250 à 1350. In: EtFr (N.S.) 3 (1952), S. 181–203. [La doctrine I]
- DE GUIMARAENS, FRANCISCO: La doctrine des théologiens sur l’Immaculée Conception de 1250 à 1350. In: EtFr (N.S.) 4 (1953), S. 23–51. [La doctrine II]
- DE GUIMARAENS, FRANCISCO: La doctrine des théologiens sur l’Immaculée Conception de 1250 à 1350. In: EtFr (N.S.) 4 (1953), S. 167–187. [La doctrine III]
- DE LA ESCALERA, JOSÉ MARTÍNEZ: Art. Pérez Goyena, Antonio. In: O’Neill, Charles E.; Domínguez, Joaquín M.^a (Hgg.): Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático, Bd. 3. Rom, Madrid 2001, S. 3095. [Art. Pérez Goyena]
- [DE MEDIO, PEDRO NOLASCO]: Algunas observaciones acerca del libro „Divus Thomas et Bulla Inefabilis [sic!] Deus“. In: EspAm 17 (1919), H. 3, S. 266–275. [Algunas observaciones]
- [DE MEDIO, PEDRO NOLASCO]: Carta abierta al Señor Marqués de Sabuz. In: EspAm 17 (1919), H. 2, S. 422–427. [Carta abierta]

- [DE MEDIO, PEDRO NOLASCO]: Dos palabras sobre una polémica. In: EspAm 17 (1919), H. 4, S. 33–38. [Dos palabras]
- DE MEDIO, P[EDRO] NOLASCO: Un libro y tres críticos. In: EspAm 9 (1911), H. 4, S. 328–337. [Un libro y tres críticos]
- DE PAMPLONA, CRISÓSTOMO: Elaboración de la definición dogmática de la Inmaculada Concepción. In: VirgIm II. Rom 1956, S. 174–200. [Elaboración de la definición dogmática]
- DEL RIO Y GOMIS, CARLOS: Los Sagrados Corazones en las „Eseñanzas del Rosario“ del P. Norberto del Prado, O.P. Madrid 1961. [Los Sagrados Corazones]
- DEL SAGRADO CORAZÓN, ENRIQUE: La Inmaculada en la tradición teológica española: la sentencia sobre el debitum peccati: 1596–1660. In: CTom 81 (1954), S. 513–564. [La Inmaculada en la tradición teológica española]
- DEL SAGRADO CORAZÓN, ENRIQUE: Los Salmanticenses y la Inmaculada: Su tesis sobre la redención y el débito de la Virgen. In: Salm. 2 (1955), S. 265–298. [Los Salmanticenses y la Inmaculada]
- DENZINGER, HEINRICH: Die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis der seligsten Jungfrau Maria. Würzburg 1855. [Die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis]
- DEPPE, BERNARD: Rezension zu: Többe, Wilhelm: Die Stellung des heiligen Thomas von Aquin zu der unbefleckten Empfängnis der Gottesmutter. Dogmengeschichtliche Abhandlung. Münster 1892. In: ThPM 2 (1892), S. 556f. [Rezension (Többe, Die Stellung des hl. Thomas von Aquin)]
- DI FRANCESCO, SALVATORE: Influsso del dottore S. Tommaso d’Aquino nello sviluppo della dottrina sull’immacolato concepimento della Beatissima Vergine Maria. In: VirgIm VI. Rom 1955, S. 136–145. [Influsso del dottore S. Tommaso d’Aquino]
- Die Bibel. Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung. Freiburg i. Br. u. a. 1980. [EÜ 1980]
- Die Bibel. Einheitsübersetzung der heiligen Schrift. Gesamtausgabe. Freiburg i. Br. u. a. 2016.
- DIEKAMP, FRANZ: Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas. Zum Gebrauche bei Vorlesungen und zum Selbstunterricht. Zweiter Band. Münster i. W. ²1918. [Katholische Dogmatik² II]
- DIEKAMP, FRANZ: Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas. Zum Gebrauche bei Vorlesungen und zum Selbstunterricht. Zweiter Band. Münster i. W. ³⁻⁵1921. [Katholische Dogmatik³⁻⁵ II]
- DIEKAMP, FRANZ: Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas. Zweiter Band. Münster i. W. ^{8/9}1939. [Katholische Dogmatik^{8/9} II]
- DIEKAMP, FRANZ: Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas. Zweiter Band. Herausgegeben von Dr. Klaudius Jüssen. Münster ^{11/12}1959. [Katholische Dogmatik^{11/12} II]
- DIERINGER, F[RANZ] X[AVER]: Lehrbuch der katholischen Dogmatik. Mainz 1847. [Lehrbuch der katholischen Dogmatik]

- DIERINGER, F[RANZ] X[AVER]: Lehrbuch der katholischen Dogmatik. Mainz ⁴1858. [Lehrbuch der katholischen Dogmatik⁴]
- DIPPEL, JOS[EPH]: Rezension zu: Die katholische Wahrheit oder die theologische Summa des hl. Thomas von Aquin deutsch wiedergegeben von Dr. Cesa-
laus Maria Schneider. Regensburg 1887ff. Bd. I–VIII. In: LitHw 28 (1889),
Sp. 207–210. [Rezension (Schneider, Katholische Wahrheit I–VIII)]
- DOMÍNGUEZ, FERNANDO: Art. Báñez, Domingo. In: LThK³, Bd. 1. Freiburg i. Br.
u. a. 2006, Sp. 1384–1386. [Art. Báñez]
- DOMÍNGUEZ, FERNANDO: Art. Luis de Granada. In: LThK³, Bd. 6. Freiburg i. Br.
u. a. 2006, Sp. 1107. [Art. Luis de Granada]
- DOMÍNGUEZ, FERNANDO: Art. Vitoria, Francisco de. In: LThK³, Bd. 10. Freiburg i.
Br. u. a. 2006, Sp. 830f. [Art. Vitoria]
- DORCY, MARY JEAN: Saint Dominic's Family. The lives of over 300 famous Do-
minicans. New Hope (KY), Rockford (IL) ²1983. [Saint Dominic's Family]
- DÖRHOLT, BERNHARD: Der Predigerorden und seine Theologie. Jubiläumsschrift.
Paderborn 1917. [Predigerorden]
- DROBNER, HUBERTUS R.: Art. Sophronius v. Jerusalem. In: LThK³, Bd. 9. Freiburg
i. Br. u. a. 2006, Sp. 736f. [Art. Sophronius v. Jerusalem]
- DROBNER, HUBERTUS R.: Art. Vinzenz v. Lérins. In: LThK³, Bd. 10. Freiburg i. Br.
u. a. 2006, Sp. 798f. [Art. Vinzenz v. Lérins]
- DUNOT DE SAINT-MACLOU, F[ERNAND]: Étude sur l'animation du fœtus. In: RSE 21
(1870), S. 5–34. [Étude sur l'animation du fœtus]
- DÜNZL, FRANZ: Art. Irenäus v. Lyon. In: LThK³, Bd. 5. Freiburg i. Br. u. a. 2006,
Sp. 583–585. [Art. Irenäus v. Lyon]
- DUPONT, A[NTOINE]: Rezension zu: Morgott, F[ranz]: La Sainte Vierge Marie,
d'après la doctrine de S. Thomas. In: RSE 38 (1878), S. 474–477. [Dupont,
Rezension (Morgott, La Sainte Vierge Marie)]
- DURST, MICHAEL: Art. Hilarius v. Poitiers. In: LThK³, Bd. 5. Freiburg i. Br. u. a.
2006, Sp. 100–102. [Art. Hilarius v. Poitiers]
- ECKERT, WILLEHAD PAUL: Art. Hoogstraeten, Jacob. In: LThK³, Bd. 5. Freiburg i.
Br. u. a. 2006, Sp. 271f. [Art. Hoogstraeten]
- EGUÍLEZ, JESÚS MARÍA: Art. Villada, Pablo. In: O'Neill, Charles E.; Domínguez,
Joaquín M.^a (Hgg.): Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Biográfi-
co-temático, Bd. 4. Rom, Madrid 2001, S. 3974. [Art. Villada]
- EINIG, PETER: Institutiones theologiae dogmaticae. Tractatus De verbo incarnato.
Trier 1899. [De verbo incarnato]
- EMMEN, AQUILIN: Wilhelm von Ware, Duns Scotus' Vorläufer in der Immakula-
tellehre. Neue Indikationen in den Werken seiner Zeitgenossen. In: Anton. 40
(1965), S. 363–394. [Wilhelm von Ware]
- ENGEL, SILKE: Vereins- und Genossenschaftsleben. In: Langbrandtner, Hans-Wer-
ner u. a. (Hgg.): Floisdorf – Grundzüge seiner Geschichte. Floisdorf 1993,
S. 96–107. [Vereins- und Genossenschaftsleben]

- ERNESTI, JÖRG: Leo XIII. (1810–1903) und die Erneuerung des Thomismus. In: Dahlke, Benjamin; Knorn, Bernhard (Hgg.): Eine Autorität für die Dogmatik? Thomas von Aquin in der Neuzeit (FS Leonhard Hell). Freiburg i. Br. u. a. 2018, S. 126–139. [Leo XIII. und die Erneuerung des Thomismus]
- ERNESTI, JÖRG: Leo XIII. Papst und Staatsmann. Freiburg i. Br. u. a. 2019. [Leo XIII.]
- ESCHMANN, I. T.: A Catalogue of St. Thomas's Works. In: Gilson, Etienne (Hg.): The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas. Translated by L. K. Shook C.S.B. New York 1956, S. 381–439. [Catalogue]
- ESSER, THOMAS: Rezension zu: Feldner, Gundisalv: Die Lehre des heil. Thomas von Aquin über die Willensfreiheit der vernünftigen Wesen. Graz 1890. In: PhJ 3 (1890), S. 411–422. [Rezension (Feldner, Die Lehre des heil. Thomas von Aquin)]
- FÄH, HANS LOUIS: Einleitung. In: Thomas von Aquin: Compendium Theologiae. Grundriß der Glaubenslehre deutsch-lateinisch. Übersetzt von Hans Louis Fäh. Herausgegeben von Rudolf Tannhof. Heidelberg 1963, S. 6–10. [Einleitung]
- FAZINIĆ, ANĐELKO: O. dr. Jordan Kuničić, glazbenik. In: Sveta Cecilija. Časopis za sakralnu glazbu 44 (1974), S. 59f. [O. dr. Jordan Kuničić, glazbenik]
- FECKES, CAROLUS: Quid Scheeben de B. V. Mariae debito contrahendi maculam senserit. In: VirgIm XI. Rom 1957, S. 333–342. [Quid Scheeben senserit]
- FELDDHAUS, FRIEDRICH: Ceslaus Schneider, ein schlesischer Thomasinterpret. In: ASKG 22 (1964), S. 288–292. [Ceslaus Schneider]
- FELDNER, GUNDISALV: Die Neu-Thomisten. In: JPhST 8 (1894), S. 385–419. [Die Neu-Thomisten I]
- FELDNER, GUNDISALV: Die Neu-Thomisten. In: JPhST 9 (1895), S. 49–78. [Die Neu-Thomisten II]
- FELDNER, GUNDISALV: Die Neu-Thomisten. In: JPhST 9 (1895), S. 152–181. [Die Neu-Thomisten III]
- FELDNER, GUNDISALV: Die Neu-Thomisten. In: JPhST 9 (1895), S. 318–354. [Die Neu-Thomisten IV]
- FELDNER, GUNDISALV: Die Neu-Thomisten. In: JPhST 9 (1895), S. 398–425. [Die Neu-Thomisten V]
- FELDNER, GUNDISALV: Die Neu-Thomisten. In: JPhST 10 (1896), S. 64–89. [Die Neu-Thomisten VI]
- FELDNER, GUNDISALV: Die Neu-Thomisten. In: JPhST 10 (1896), S. 174–195. [Die Neu-Thomisten VII]
- FELDNER, GUNDISALV: Die Neu-Thomisten. In: JPhST 10 (1896), S. 275–292. [Die Neu-Thomisten VIII]
- FELDNER, GUNDISALV: Die Neu-Thomisten. In: JPhST 10 (1896), S. 456–483. [Die Neu-Thomisten IX]
- FELDNER, GUNDISALV: Die Neu-Thomisten. In: JPhST 11 (1897), S. 69–85. [Die Neu-Thomisten X]

- FELDNER, GUNDISALV: Die Neu-Thomisten. In: JPhST 11 (1897), S. 155–166. [Die Neu-Thomisten XI]
- FELDNER, GUNDISALV: Die Neu-Thomisten. In: JPhST 11 (1897), S. 351–383. [Die Neu-Thomisten XII]
- FELDNER, GUNDISALV: Rezension zu: Schneider, Ceslaus Maria: Die katholische Wahrheit oder die theologische Summa des hl. Thomas von Aquin, achter Band. Supplementarische Abhandlung zum zweiten Teile der Summa. Die unbefleckte Empfängnis der allerseligsten Jungfrau und Gottesmutter Maria. Regensburg 1888. In: JPhST 4 (1890), S. 497–503. [Rezension (Schneider, Katholische Wahrheit VIII)]
- FERNÁNDEZ, ANTONIO: Boletín de Teología dogmática. In: CTom 2 (1910/11), S. 409–434. [Boletín de Teología dogmática]
- FERNÁNDEZ MARTÍNEZ, JOSÉ: Obituario de religiosos dominicos 1879–1994. Corias 1996. [Obituario]
- FORSTER, WILHELM: Art. Minges, Parthenius. In: LThK², Bd. 7. Freiburg i. Br. 1962, Sp. 428. [Art. Minges]
- FRACKOWIAK, UTE: Art. Calderón de la Barca, Pedro. In: LThK³, Bd. 2. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 888f. [Art. Calderón]
- FRANÇOIS, BERNARD; STERNBERG, ESTHER M.; FEE, ELIZABETH: The Lourdes Medical Cures Revisited. In: Journal of the History of Medicine and Allied Sciences 69 (2014), S. 135–162. [The Lourdes Medical Cures Revisited]
- FREITAG, JOSEF: Art. Diekamp, Franz. In: LThK³, Bd. 3. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 214f. [Art. Diekamp]
- FRIES, J.: Rezension zu: Frick, Karl: Ontologia sive metaphysica generalis, in usum scholarum. Freiburg i. Br. ³1904. In: PhJ 17 (1904), S. 455f. [Rezension (Frick, Ontologia sive metaphysica generalis)]
- FRIETHOFF, CASPAR: Quomodo caro B. M. V. in originali concepta fuerit. In: Ang. 10 (1933), S. 321–334. [Quomodo caro B. M. V. in originali concepta fuerit]
- FROMHERZ, UTA: Johannes von Segovia als Geschichtsschreiber des Konzils von Basel (BBGW 81). Basel, Stuttgart 1960. [Johannes von Segovia]
- FUCHS, M[ARTIN]: Rezension zu: Morgott, Franz: Die Mariologie des heiligen Thomas von Aquin. Freiburg i. Br. 1878. In: ThPQ 32 (1879), S. 539–541. [Rezension (Morgott, Mariologie)]
- FUCHS, OTTMAR: Kommentierung zum Dekret über die Ausbildung der Priester „Optatam totius“. In: HThKVatII, Bd. 3. Freiburg i. Br. 2009, S. 384–459. [Kommentierung]
- FÜLLENBACH, ELIAS H.: Die Dominikaner zwischen Thomismus und Modernismusverdacht. Die Studienhäuser des Ordens in Europa und ihre Verbindungen. In: Arnold, Claus; Wischmeyer, Johannes (Hgg.): Transnationale Dimensionen wissenschaftlicher Theologie (VIEG.B 101). Göttingen 2013, S. 169–193. [Die Dominikaner]
- FUSSENEGGER, GEROLD: Art. Henno, François. In: LThK², Bd. 5. Freiburg i. Br. 1960, Sp. 232. [Art. Henno]

- GAMBERO, LUIGI: *Maria nel pensiero dei teologi latini medievali*. Mailand 2000. [Maria]
- GANGL, PETER: Franz Ehrle (1845–1934) und die Erneuerung der Scholastik nach der Enzyklika „Aeterni Patris“ (Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte 7). Regensburg 2006. [Franz Ehrle]
- GANTER, JOHANNES NEPOMUK: Rezension zu: Többe, Wilhelm: *Die Stellung des hl. Thomas von Aquin zu der unbefleckten Empfängnis der Gottesmutter*. Münster 1892. In: *Österreichisches Litteraturblatt* 2 (1893), Sp. 100. [Rezension (Többe, Die Stellung des hl. Thomas von Aquin)]
- GANZER, KLAUS: Art. Pius V. In: *LThK*³, Bd. 8. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 325f. [Art. Pius V.]
- GARHAMMER, ERICH: Ernst, Joseph. In: *LThK*³, Bd. 3. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 820. [Art. Ernst]
- GARRIGOU-LAGRANGE, REGINALDUS: *De perfectissima redemptione B.V. Mariae secundum tria principia a S. Thoma admissa*. In: *VirgIm* VI. Rom 1955, S. 108–115. [De perfectissima redemptione]
- GARRIGOU-LAGRANGE, RÉGINALD: *La Mère du Sauveur et notre vie intérieure*. Lyon 1941. [La Mère du Sauveur]
- GASPER, HANS: *Die Theologie der Vermählung. Über die Einheit von Gott und Mensch und das Connubium divinum bei M. J. Scheeben* (Wissenschaftliche Beiträge aus dem Tectum Verlag. Theologie 13). Baden-Baden 2020. [Die Theologie der Vermählung]
- GASTALDELLI, FERRUCCIO: *San Bernardo e l’Immacolata Concezione. Le ragioni teologiche della lettera 174*. In: *ACi* 44 (1988), S. 190–200. [San Bernardo e l’Immacolata Concezione]
- GATZ, ERWIN: Art. Johannes Paul II. In: *LThK*³, Bd. 5. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 979f. [Art. Johannes Paul II.]
- GAUDE, FRANCISCO: *De immaculato Deiparae conceptu ejusque dogmatica definitione in ordine praesertim ad scholam thomisticam et institutum FF. Praedicatorum*. Rom 1854. [De immaculato Deiparae conceptu]
- GEERLINGS, WILHELM: Art. Augustinus, Augustinismus. In: *LThK*³, Bd. 1. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 1240–1247. [Art. Augustinus]
- Geistlicher Personalstand des Bisthums Seckau in Steiermark im Jahre 1889. Abgeschlossen mit Ende November 1888. Graz 1888. [Geistlicher Personalstand des Bisthums Seckau]
- GELMI, JOSEF: Art. Lambruschini, Luigi. In: *LThK*³, Bd. 6. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 620. [Art. Lambruschini]
- GELMI, JOSEF: Art. Pius XI. In: *LThK*³, Bd. 8. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 335–337. [Art. Pius XI.]
- GERWING, MANFRED: Art. Basly, Déodat-Marie. In: *LThK*³, Bd. 2. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 77f. [Art. Basly]
- GERWING, MANFRED: *Mariologie*. In: Marschler, Thomas; Schärtl, Thomas (Hgg.): *Dogmatik heute. Bestandsaufnahme und Perspektiven*. Regensburg 2014, S. 399–429. [Mariologie]

- GILBERT, PAUL: Art. Coconnier, Marie-Thomas. In: LThK³, Bd. 2. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 1240. [Art. Coconnier]
- GILBERT, PAUL: Art. Garrigou-Lagrange, Réginald. In: LThK³, Bd. 4. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 295. [Art. Garrigou-Lagrange]
- GIRGENSOHN, DIETER: Art. Johannes v. Segovia. In: LThK³, Bd. 5. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 968. [Art. Johannes v. Segovia]
- GIUSTINIANI, PASQUALE: Le prediche sull'Ave Maria di San Tommaso d'Aquino. In: Liccardo, Giovanni; Ruotolo, Franco; Tanzarella, Sergio (Hgg.): XVI Centenario del Concilio di Capua 392–1992. Atti del Convegno Internazionale di studi Mariologici. Capua 19–24 Maggio 1992. S. 459–498. [Le prediche sull'Ave Maria]
- GLOSSNER, MICHAEL: Lehrbuch der katholischen Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas. Zum Gebrauche bei Vorlesungen und zum Selbststudium. Erster Band. Regensburg 1874. [Lehrbuch der katholischen Dogmatik]
- GLOSSNER, MICHAEL: Rezension zu: Feldner, Gundisalv: Die Lehre des hl. Thomas über den Einfluss Gottes auf die Handlungen der vernünftigen Geschöpfe. Dargelegt von Giuseppe Pecci. Kritisch beleuchtet. Graz 1889. In: PhJ 2 (1899), S. 74–80. [Rezension (Feldner, Die Lehre des hl. Thomas)]
- GLUND, RAYMUND: Rezension zu: Schneider, Ceslaus Maria: Die katholische Wahrheit oder die theologische Summa des hl. Thomas von Aquin. IX. und X. Band. Regensburg. In: JPhST 6 (1892), S. 378f. [Rezension (Schneider, Katholische Wahrheit IX und X)]
- [GOÑI ROLDÁN], CARMELUS AB ITURGOYEN: Thesis Franciscalium de praelectione Christi, logica deductione ipsos duxit ad Immaculatam V. Mariae Conceptionem pro viribus tuendam. Velada científico-literaria, con motivo del quincuagésimo aniversario de la definición dogmática de la Inmaculada. Pamplona 1904. [Thesis Franciscalium]
- GONZÁLEZ ALONSO GETINO, LUIS: El Padre Norberto del Prado. In: CTom 18 (1918), S. 129–139. [El Padre Norberto del Prado]
- GONZÁLEZ ARINTERO, JUAN: Desenvolvimiento y vitalidad de la Iglesia. Libro II. Evolución Doctrinal. Madrid 1875. [Desenvolvimiento y vitalidad de la Iglesia II]
- GONZÁLEZ POLA, M[ANUEL]: La obra literaria del P. Norberto del Prado, O. P. Manila 1968. [La obra literaria]
- GONZÁLEZ Y DÍAZ TUÑÓN, ZEFERINO: Estudios sobre la filosofía de Santo Tomás. 3 Bde. Manila 1864. [Estudios sobre la filosofía de Santo Tomás]
- GÖRG, PETER H.: „Sagt an, wer ist doch diese“. Inhalt, Rang und Entwicklung der Mariologie in dogmatischen Lehrbüchern und Publikationen deutschsprachiger Dogmatiker des 19. und 20. Jahrhunderts (Dissertationes Theologicae II). Bonn 2007. [„Sagt an, wer ist doch diese“]
- GÖRG, PETER H.: Johann Heinrich Oswald (1817–1903). Leben und Werk eines deutschen Dogmatikers des 19. Jahrhunderts. In: Hauke, Manfred; Stickelbroeck, Michael (Hgg.): Donum Veritatis. Theologie im Dienst an der Kirche

- (FS Anton Ziegenaus). Regensburg 2006, S. 275–290. [Johann Heinrich Oswald]
- GÖSSMANN, ELISABETH: Art. Alexander v. Hales. In: LThK³, Bd. 1. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 362–364. [Art. Alexander v. Hales]
- GRABMANN, MARTIN: Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit. Mit Benützung von M. J. Scheebens Grundriß dargestellt. Darmstadt 1961. [Die Geschichte der katholischen Theologie]
- GRABMANN, MARTIN: Die Kanonisation des hl. Thomas von Aquin in ihrer Bedeutung für die Ausbreitung und Verteidigung seiner Lehre im 14. Jahrhundert. In: DT 37 (1923), S. 233–249. [Die Kanonisation]
- GRABMANN, MARTIN: Dr. Franz v. P. Morgott als Thomist. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts. Paderborn 1900. [Morgott als Thomist] = GRABMANN, MARTIN: Dr. Franz v. P. Morgott als Thomist. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts. In: JPhST 15 (1901), S. 46–79.
- GRABMANN, MARTIN: Morgott, Franz von Paula. 1829–1900. In: Lebensläufe aus Franken 4 (1930), S. 295–300. [Morgott (Lebensläufe)]
- GRESHAKE, GISBERT: Art. Atzberger, Leonhard. In: LThK³, Bd. 1. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 1170. [Art. Atzberger]
- GRESHAKE, GISBERT: Art. Bartmann, Bernhard. In: LThK³, Bd. 2. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 47. [Art. Bartmann]
- GRESHAKE, GISBERT: Art. Commer, Ernst. In: LThK³, Bd. 2. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 1274. [Art. Commer]
- GRESHAKE, GISBERT: Art. Glossner, Michael. In: LThK³, Bd. 4. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 754f. [Art. Glossner]
- GRESHAKE, GISBERT: Maria-Ecclesia. Regensburg 2014. [Maria-Ecclesia]
- GROHE, JOHANNES: Art. Ferrer, Vinzenz. In: LThK³, Bd. 3. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 1245. [Art. Ferrer]
- GROSS, JULIUS: Entwicklungsgeschichte des Erbsündendogmas im Zeitalter der Scholastik (12.–15. Jahrhundert) (Geschichte des Erbsündendogmas 3). München, Basel 1971. [Erbsündendogma/Scholastik]
- GROSS, JULIUS: Entwicklungsgeschichte des Erbsündendogmas seit der Reformation (Geschichte des Erbsündendogmas 4). München, Basel 1972. [Erbsündendogma/Reformation]
- GROSSI, VITTORINO: Baio e Bellarmino interpreti di S. Agostino nelle questioni del soprannaturale (SEAug 3). Rom 1968. [Baio e Bellarmino]
- GRUBER, SIEGFRIED: Mariologie und katholisches Selbstbewußtsein. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Dogmas von 1854 in Deutschland (BNGKT 12). Essen 1970. [Mariologie und katholisches Selbstbewußtsein]
- GUTIÉRREZ VELASCO, CYRILLUS: Immaculata Conceptio et Angelicus Doctor. In: DT(P) 57 (1954), S. 181–219. [Immaculata Conceptio et Angelicus Doctor]
- GUTIÉRREZ, CONSTANCIO: La Bula „Sollicitudo“ en favor de la Inmaculada y las gestiones para conseguirla (1659–1661). In: VirgIm II. Rom 1956, S. 153–173. [La Bula „Sollicitudo“]

- H., F.: Verschiedenes. In: LitHw 19 (1880), Sp. 184. [Verschiedenes (1880)]
- H., F.: Verschiedenes. In: LitHw 21 (1882), Sp. 25f. [Verschiedenes (1882)]
- HABSBURG-LOTHRINGEN, EDUARD: Das Ende des Neuthomismus. Die 68er, das Konzil und die Dominikaner (Quaestiones thomisticae 1). Bonn 2007. [Das Ende des Neuthomismus]
- HACK, TOBIAS: Der Streit um die Beseelung des Menschen. Eine historisch-systematische Studie (SThE 131). Freiburg/Schweiz 2011. [Der Streit um die Beseelung des Menschen]
- HAERING, STEPHAN: Art. Esser, Thomas. In: LThK³, Bd. 3. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 893. [Art. Esser]
- HÄFELE, GALLUS M.: Vor 50 Jahren. Erinnerungen aus der Werdezeit des *Jahrbuches*. In: DT 50 (1936), S. 3–18. [Vor 50 Jahren]
- HAIDER, FLORIAN: Die Würde des Christen. Die Bedeutung des Übernatürlichen für Dogmatik und Moral bei Matthias Joseph Scheeben (MThS.S 81). Sankt Ottilien 2017. [Die Würde des Christen]
- HALLENSLEBEN, BARBARA: Art. Cajetan, Thomas de Vio. In: LThK³, Bd. 2. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 884f. [Art. Cajetan]
- HAUKE, MANFRED: Art. Diekamp, Franz. In: ThomLex. Bonn 2006, Sp. 142–147. [Art. Diekamp]
- HAUKE, MANFRED: Don Emilio Campana (1874–1939). In: Lechner, Jean-Claude (Hg.): Edizioni moderne dei Padri della Chiesa. Da Erasmo a Migne, Morbio Inferiore 2006, S. 37–38. [Don Emilio Campana]
- HAUKE, MANFRED: Die Lehre von der „Miterlöserin“ im geschichtlichen Durchblick. Von den biblischen Ursprüngen bis zu Papst Benedikt XVI. In: Sedes Sapientiae. Mariologisches Jahrbuch 11 (2007), H. 1, S. 17–64. [Die Lehre von der „Miterlöserin“]
- HAUKE, MANFRED: Introduzione alla Mariologia (Collana di Mariologia 2). Lugano 2008. [Introduzione]
- HAUSBERGER, KARL: Herman Schell (1850–1906). Ein Theologenschicksal im Bannkreis der Modernismuskontroverse (Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte 3). Regensburg 1999. [Herman Schell]
- HECHICH, BARNABAS: De Immaculata Conceptione Beatae Mariae Virginis secundum Thomam de Sutton O. P. et Robertum de Cowton O. F. M. Textus et doctrina (BIC 7). Rom 1958. [De Immaculata Conceptione]
- HEID, STEFAN: Art. Justinus, Martyrer. In: LThK³, Bd. 5. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 1112f. [Art. Justinus]
- HEINRICH, J[OHANN] B[APTIST]: Lehrbuch der katholischen Dogmatik. Bearbeitet und herausgegeben von Philipp Huppert. Erster Halbband. Mainz 1898. [Lehrbuch der katholischen Dogmatik I]
- HEINRICH, [JOHANN BAPTIST]: Vorrede zur vierten Auflage. In: Klee, Heinrich: Katholische Dogmatik. Ausgabe in Einem Bande. Mainz ⁴1861, S. V–XI. [Vorrede zur vierten Auflage]

- HELL, LEONHARD: Art. Jean Rivière. In: LThK³, Bd. 8. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 1214f. [Art. Rivière]
- HELMRATH, JOHANNES: Art. Basel. 4) Konzil. In: LThK³, Bd. 2. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 53–57. [Art. Basel]
- HERMES, GEORG: Christkatholische Dogmatik. Nach dessen Tode herausgegeben von Dr. J. H. Achterfeldt, ordentl. Professor der Theologie an der Universität und Inspektor des katholisch-theologischen Convictoriums zu Bonn. Dritter Theil. Erste Abtheilung. Münster 1834. [Christkatholische Dogmatik III]
- HERRÁN, LAURENTINO M.; ROVIRA, GERMAN: Die Immaculata in der spanischen Barockzeit. In: Rovira, German (Hg.): Im Gewande des Heils. Die Unbefleckte Empfängnis Mariens als Urbild der menschlichen Heiligkeit. Essen 1980, S. 101–117. [Die Immaculata in der spanischen Barockzeit]
- HEUSGEN, PAUL: Geschichte des Dorfes Floisdorf. In: AHVNRh 160 (1958), S. 50–70. [Geschichte des Dorfes Floisdorf]
- HOFFMANN, ADOLF: Das Gutachten Cajetans: „De conceptu Beatae Virginis ad Leonem Decimum Pontificem Maximum“. In: FZPhTh 1 (1954), S. 179–199. [Das Gutachten Cajetans]
- HOFFMANN, ADOLPHUS: De voto Cajetani „De conceptu B. Mariae Virginis ad Leonem Decimum Pontificem Maximum“. In: VirgIm VI. Rom 1955, S. 164–176. [De voto Cajetani]
- HOFFMANN, ADOLF: Kommentar zu Thomas von Aquin: Des Menschensohnes Sein, Mittleramt und Mutter. S.Th. III, 16–34 (DThA 26). Heidelberg u. a. 1957, S. 435–609. [Kommentar]
- HOFFMANN, HERMANN: Die Geschichte des Breslauer Alumnats. Ein Beitrag zur Geschichte der Priesterbildung in Schlesien (Zur schlesischen Kirchengeschichte 12). Breslau 1935. [Geschichte des Breslauer Alumnats]
- HOFMANN, MARKUS: Maria, die neue Eva. Geschichtlicher Ursprung einer Typologie mit theologischem Potential (MSt XXI). Regensburg 2011. [Maria]
- HONNEFELDER, LUDGER: Art. Duns Scotus. In: LThK³, Bd. 3. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 403–406. [Art. Duns Scotus]
- HORST, ULRICH: Die Diskussion um die Immaculata Conceptio im Dominikanerorden. Ein Beitrag zur Geschichte der theologischen Methode (VGI, N.F. 34). Paderborn u. a. 1987. [Diskussion]
- HORST, ULRICH: Dogma und Theologie. Dominikanertheologen in den Kontroversen um die *Immaculata Conceptio* (GQDOD, N.F. 16). Berlin 2009. [Dogma und Theologie]
- HORST, ULRICH: *Nova Opinio* und *Novelli Doctores*. Johannes de Montenegro, Johannes Torquemada und Raphael de Pornassio als Gegner der Immaculata Conceptio. In: Helmraht, Johannes; Müller, Heribert (Hgg.): Studien zum 15. Jahrhundert. Band 1 (FS Erich Meuthen). München 1994, S. 169–191. [Nova Opinio und Novelli Doctores]
- HORST, ULRICH: Thomas von Aquin und der Dominikanerorden. In: Füllenbach, Elias H. (Hg.): Mehr als Schwarz und Weiß. 800 Jahre Dominikanerorden.

- Unter Mitarbeit von Susanne Biber. Regensburg 2016, S. 195–206. [Thomas von Aquin]
- HUG, PACIFIC: The modern challenge against the Franciscan tradition as having taught an Immaculate Conception incompatible with redemption. In: *VirgIm XI*. Rom 1957, S. 365–413. [The modern challenge]
- HUGON, EDUARD: *Tractatus dogmatici ad modum Commentarii in praecipuas quaestiones dogmaticas Summae Theologicae Divi Thomae Aquinatis. Volumen tertium. De Verbo incarnato et hominum Redemptore ac de B. V. M. Deipara*. Paris 1920. [Tractatus dogmatici III]
- HUPPERTZ, NORBERT: Die debitum-Problematik bei Thomas von Aquin. Unveröffentlichte Dissertation an der Universität Freiburg i. Br. 1968. [Die debitum-Problematik]
- HURTER, HUGO: Der hl. Thomas und das Dogma der unbefleckten Empfängnis. In: *ZKTh 17* (1893), S. 178–183. [Der hl. Thomas]
- HURTER, HUGO: *Nomenclator literarius theologiae catholicae theologos exhibens aetate, natione, disciplinis distinctos. Tomus V, pars II. Theologiae catholicae aetas recens. Theologos complectens novissimos. Ab anno 1870–1910. Cum approbatione celsissimi et reverendissimi Episcopi Brixinensis et facultate Superiorum*. Innsbruck³1911. [Nomenclator theologiae V/II]
- HURTER, HUGO: *Theologiae specialis pars prior complectens disputationes tres De Deo uno et trino, de Deo creatore et de verbo incarnato (Theologiae dogmaticae compendium in usum studiosorum theologiae II)*. Innsbruck 1877. [Theologiae specialis pars prior]
- INDEN, JOHANNES: Dr. Dr. Ceslaus Maria Schneider – Thomasinterpret und Pfarrer in Floisdorf. In: Langbrandtner, Hans-Werner u. a. (Hgg.): *Floisdorf – Grundzüge seiner Geschichte*. Floisdorf 1993, S. 84–86. [Dr. Dr. Ceslaus Maria Schneider]
- INDEN, JOHANNES: *Pfarrkirche St. Pankratius: Bau und Ausstattung*. In: Langbrandtner, Hans-Werner u. a. (Hgg.): *Floisdorf – Grundzüge seiner Geschichte*. Floisdorf 1993, S. 87–91. [Pfarrkirche St. Pankratius]
- JACOB, CHRISTOPH: Art. Ambrosius v. Mailand. In: *LThK³*, Bd. 1. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 495–497. [Art. Ambrosius v. Mailand]
- JANSSENS, LAURENTIUS: *Tractatus de Deo-homine sive de verbo incarnato. II. Pars. – Mariologia – Soteriologia (III. – q. XXVII–LIX.)*. Cum approbatione Superiorum (*Summa theologica ad modum Commentarii in Aquinatis Summam praesentis aevi studiis aptatam V*). Freiburg i. Br. 1902. [Tractatus de Deo-homine]
- JEILER, IGNATIUS: Rezension zu: Morgott, Franz: die Mariologie des hl. Thomas v. Aquin. Freiburg i. Br. 1878. In: *LitHw 18* (1879), Sp. 115–119. [Rezension (Morgott, Mariologie)]
- JOHANNES PAUL II.: Apostolische Konstitution „Sapientia christiana“ (29. April 1979). In: *AAS 71* (1979), S. 469–499. [Apost. Konst. „Sapientia christiana“]

- JOHANNES PAUL II.: Enzyklika „Fides et Ratio“ (14. September 1998). In: AAS 91 (1999), S. 5–88. [Enz. „Fides et Ratio“]
- JORISSEN, HANS: Art. Paschasius Radbertus. In: LThK³, Bd. 7. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 1411f. [Art. Paschasius]
- JOUASSARD, GEORGES: The Fathers of the Church and the Immaculate Conception. In: O’Connor, Edward Dennis (Hg.): The Dogma of the Immaculate Conception. History and significance. Notre Dame (IN) 1958, S. 51–85. [Fathers of the Church]
- JUGIE, MARTIN: L’Immaculée Conception dans l’Écriture Sainte et dans la tradition orientale (BIC 3). Rom 1952. [L’Immaculée Conception]
- JUNGNITZ, JOSEPH: Die Breslauer Germaniker. Breslau 1906. [Breslauer Germaniker]
- KARPP, GERHARD: Die Theologische Literaturzeitung. Entstehung und Geschichte einer Rezensionszeitschrift (1876–1975) (ABLI 47). Köln 1978. [Theologische Literaturzeitung]
- KASPER, WALTER: Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule (WKGS 1). Freiburg i. Br. 2011. [Die Lehre von der Tradition]
- KATTENBUSCH, FERD[INAND]: Rezension zu: Morgott, Franz: Die Mariologie des heiligen Thomas von Aquin. Freiburg i. Br. 1878. In: ThLZ 4 (1879), Sp. 35f. [Rezension (Morgott, Mariologie)]
- KAUFMANN, KARL LEOPOLD: Der Kreis Malmedy. Geschichte eines Landkreises von 1865 bis 1920. Bonn 1961. [Der Kreis Malmedy]
- KAUP, JULIAN: Art. Basly, Déodat-Marie. In: LThK², Bd. 2. Freiburg i. Br. 1958, Sp. 47f. [Art. Basly]
- KAUP, JULIAN: Duns Skotus als Vollender der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis. In: Lang, Albert; Lechner, Joseph; Schmaus, Michael (Hgg.): Aus der Geisteswelt des Mittelalters (FS Martin Grabmann). 2. Halbband (BPhThMA, Supplementband III/2), S. 991–1008. [Duns Skotus]
- KELLNER, STEPHAN: Einleitung. In: Die neuzeitlichen Handschriften der Universitätsbibliothek Eichstätt. Dritter Band. Die Handschriften der Bischöflichen Seminarbibliothek Cod. Sm 600–1272. Die Kollegschriften aus dem 19. und 20. Jahrhundert. Beschrieben von Stephan Kellner (Kataloge der Universitätsbibliothek Eichstätt. II. Die neuzeitlichen Handschriften 3). Wiesbaden 1998, S. XI–XXII. [Einleitung]
- KENIS, LEO: The Louvain faculty of theology and its professors: 1834–1889. In: ETL 67 (1991), S. 398–414. [The Louvain faculty]
- KERTZER, DAVID I.: The Pope who would be king. The exile of Pius IX and the emergence of modern Europe. Oxford 2018. [The Pope who would be king]
- KESSLER, STEPHAN CH.: Art. Secchi, Angelo. In: LThK³, Bd. 9. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 362f. [Art. Secchi]
- KISZLING, RUDOLF: Die Revolution im Kaisertum Österreich 1848–1849. Mit Beiträgen von J. Diakow, M. Ehn, G. Hubka und E. Steinitz. Erster Band. Wien 1948. [Revolution I]

- KLEE, HEINRICH: Katholische Dogmatik. Ausgabe in Einem Bande. Mainz ⁴1861. [Katholische Dogmatik⁴]
- KLEE, HEINRICH: Katholische Dogmatik. Spezielle Dogmatik. Erster Band (Katholische Dogmatik II). Mainz ²1840. [Katholische Dogmatik II²]
- KLEE, HEINRICH: Lehrbuch der Dogmengeschichte. Erster Band. Mainz 1837. [Dogmengeschichte I]
- KLEINHANS, ARDUIN: Art. Petrus Galatinus. In: LThK¹, Bd. 8. Freiburg i. Br. 1931, Sp. 162. [Art. Petrus Galatinus]
- KLUXEN, WOLFGANG: Art. Baeumker, Clemens. In: LThK³, Bd. 1. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 1351. [Art. Baeumker]
- KLUXEN, WOLFGANG: Art. Thomas von Aquin. I. Leben. In: LThK³, Bd. 9. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 1509f. [Art. Thomas von Aquin]
- KNITTEL, [KARL]: Die Lehre des hl. Thomas über die Befreiung Mariens von der Erbsünde. In: ThQ 61 (1879), S. 355–401. [Lehre des hl. Thomas]
- KNITTEL, [KARL]: Rezension zu: Morgott, Franz: Die Mariologie des hl. Thomas von Aquin. Freiburg i. Br. 1878. In: ThQ 61 (1879), S. 500–508. [Rezension (Morgott, Mariologie)]
- KOCH, LUDWIG: Art. Cornoldi, Joh. Maria SJ. In: ders.: Jesuiten-Lexikon. Die Gesellschaft Jesu einst und jetzt. Paderborn 1934, Sp. 360. [Art. Cornoldi]
- KOCHANIEWICZ, BOGUSLAW: L'Immacolata Concezione e la dottrina di San Tommaso d'Aquino. In: Cecchin, Stefano M. (Hg.): La „Scuola Francescana“ e l'Immacolata Concezione. Atti del Congresso Mariologico Francescano, S. Maria degli Angeli, Assisi, 4–8 dicembre 2003 (Studi mariologici 10). Città del Vaticano 2005, S. 87–140. [L'Immacolata Concezione e la dottrina di San Tommaso d'Aquino]
- KÖHLER, OSKAR: Art. Leo XIII. In: LThK³, Bd. 6. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 828–830. [Art. Leo XIII.]
- KOLPING, ADOLF: Katholische Theologie gestern und heute. Thematik und Entfaltung deutscher katholischer Theologie vom I. Vaticanum bis zur Gegenwart. Bremen 1964. [Katholische Theologie]
- KORS, J[EAN]-B[APTISTE]: La justice primitive et le péché originel d'après S. Thomas. Les Sources – La Doctrine (BiblThom 2). Paris 1930. [La justice primitive et le péché originel]
- KÖSTER, HEINRICH M.: Der Beitrag Eadmers OSB 1060/64–1141 zur theologischen Erkenntnis der Unbefleckten Empfängnis. In: Rovira, German (Hg.): Im Gewande des Heils. Die Unbefleckte Empfängnis Mariens als Urbild der menschlichen Heiligkeit. Essen 1980, S. 61–70. [Der Beitrag Eadmers]
- KÖSTER, HEINRICH: Urstand, Fall und Erbsünde. Von der Reformation bis zur Gegenwart (HDG II, 3c). Freiburg i. Br. u. a. 1982. [Urstand, Fall und Erbsünde/Reformation bis Gegenwart]
- KRAUS, GEORG: Art. Ott, Ludwig. In: LThK³, Bd. 7. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 1217. [Art. Ott]

- KREBS, ENGELHART: Art. Cornoldi, Johann Maria. In: LThK¹, Bd. 3. Freiburg i. Br. 1931, Sp. 50. [Art. Cornoldi]
- KRUSE, LUDGER: Die Conceptio Immaculata auf dem Konzil von Trient. In: ThGl 44 (1954), S. 161–185. [Die Conceptio Immaculata]
- KUNIČIĆ, JORDANUS: „Sublimiori modo redempta“. In: DT(P) 57 (1954), S. 220–229. [„Sublimiori modo redempta“]
- KUNŠTÁT, MIROSLAV: Teologie a věda – moderní dichotomie. Katoličtí teologové v Čechách a jejich působení ve vědeckých institucích. In: Práce z dějin Akademie věd 6 (2014), S. 161–179. [Teologie a věda – moderní dichotomie]
- KURZ, ANTON: Mariologie, oder: Lehre der katholischen Kirche über Maria, die seligste Jungfrau. Regensburg 1881. [Mariologie]
- KUSTERMANN, ABRAHAM PETER: Art. Liebermann, Bruno Franz Leopold. In: LThK³, Bd. 6. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 926. [Art. Liebermann]
- L., J. M.: Rezension zu: del Prado, Norberto: Santo Tomás y la Inmaculada. Bergara 1908. In: EspAm 7 (1909), H. 4, S. 464f. [Rezension (del Prado, Santo Tomás y la Inmaculada)]
- LAMBRUSCHINI, [LUIGI]: A polemical treatise on the Immaculate Conception of the Blessed Virgin. To which is added a history of the doctrine, by father Felix, S.J. The french portion of the work translated by Mrs. J. Sadlier, and the latin extracts from the Holy Father, by a clergyman. To which are appended, a discourse on the Immaculate Conception, by St. Alphonsus Marie de Liguori; the Letters Apostolic of his Holiness Pope Pius IX; Cardinal Wiseman's pastoral on the declaration of the Dogma at Rome, etc., etc. New York 1855. [A polemical treatise on the Immaculate Conception of the Blessed Virgin]
- LAMBRUSCHINI, ALOYSIUS: Sull'Immacolato concepimento di Maria dissertazione polemica. Rom 1843. [Sull'Immacolato concepimento di Maria]
- LAMBRUSCHINI, LUIGI: Ueber die unbefleckte Empfängniß Mariä. Polemische Dissertation. Mit Anmerkungen und Zusätzen von Dr. A. Kellner, Hauskaplan Sr. Hoheit des Herzogs Max in Bayern. München 1843. [Ueber die unbefleckte Empfängniß Mariä]
- LAMY, MARIELLE: L'Immaculée Conception: Étapes et enjeux d'une controverse au moyen-âge (XII^e–XV^e siècles) (Collection des Études Augustiniennes. Série Moyen Âge et Temps modernes 35). Paris 2000. [L'Immaculée Conception]
- LANG, JUSTIN: Art. Jeiler, Ignatius. In: LThK³, Bd. 5. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 767. [Art. Jeiler]
- LARUMBE Y LANDER, TOMÁS: ¿Conviene Pío X y Sto. Tomás de Aquino sobre la disciplina vigente de la Eucaristía? In: SR 26 (1911), S. 166–172. [Pío X y Sto. Tomás de Aquino]
- LARUMBE Y LANDER, TOMÁS: Santo Tomás y la Inmaculada de Pío IX. Pamplona 1909. [Santo Tomás y la Inmaculada]
- LAUER, ESTHER: Art. Manzoni, Alessandro. In: LThK³, Bd. 6. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 1288f. [Art. Manzoni]

- LAURENTIN, RENÉ: The Role of the Papal Magisterium in the Development of the Dogma. In: O'Connor, Edward Dennis (Hg.): *The Dogma of the Immaculate Conception. History and significance*. Notre Dame (IN) 1958, S. 271–324. [The Role of the Papal Magisterium]
- LE BACHELET, X[AVIER MARIE]: Art. Immaculée Conception. In: *DThC*, Bd. VII, Sp. 845–1218. [Art. Immaculée Conception]
- LE BACHELET, X[AVIER MARIE]: Bulletin d'histoire de la théologie. Saint Thomas d'Aquin, Duns Scot et l'Immaculée-Conception. In: *RSPPhTh* 1 (1910), S. 592–616. [Bulletin d'histoire]
- LE BRUN, JACQUES: Art. Bossuet, Jacques-Bénigne. In: *LThK*³, Bd. 2. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 612f. [Art. Bossuet]
- LECLERCQ, JEAN: Art. Bernhard v. Clairvaux. In: *LThK*³, Bd. 2. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 268–270. [Art. Bernhard v. Clairvaux]
- LEDUC, CHRISTOPHE: Art. Chollet (Jean-Arthur). In: *Dictionnaire des évêques de France au XXe siècle*. Paris 2010, S. 154f. [Art. Chollet]
- LEGROS, ÉLISÉE: *La Wallonie malmédienne sous le Régime prussien (Le Pays de Saint Remacle 13)*. Malmédy 1977/78. [La Wallonie malmédienne]
- LEHMKUHL, AUG[UST]: Rezension zu: Többe, Wilhelm: *Die Stellung des hl. Thomas von Aquin zu der unbefleckten Empfängniß der Gottesmutter*. Dogmengeschichtliche Abhandlung. Münster 1892. In: *StZ* 43 (1892), S. 309f. [Rezension (Többe, Die Stellung des hl. Thomas von Aquin)]
- LEICHTFRIED, ANTON: Art. Pohle, Joseph. In: *LThK*³, Bd. 8. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 370. [Art. Pohle]
- LENHART, LUDWIG: *Die erste Mainzer Theologenschule des 19. Jahrhunderts (1805–1830) (Die elsässische Theologenkolonie in Mainz)*. Ein kirchen- und geistesgeschichtlicher Durchblick. Mainz 1956. [Die erste Mainzer Theologenschule]
- LEO XIII.: Enzyklika „Aeterni Patris“ (4. August 1879). In: *ASS* 12 (1879), S. 97–115. [Enz. „Aeterni Patris“]
- LÉPICIER, ALEXIUS MARIA: *Institutiones Theologiae dogmaticae. Tractatus de beatissima Virgine Maria*. Paris 1901. [Tractatus de beatissima Virgine Maria]
- LEPPER, HERBERT: *Die kirchenpolitische Gesetzgebung der Jahre 1872 bis 1875 und ihre Ausführung im Regierungsbezirk Aachen: Ein Beitrag zur Geschichte des „Kulturkampfes“ in der Erzdiözese Köln*. In: *AHVNRh* 171 (1969), S. 200–258. [Die kirchenpolitische Gesetzgebung]
- LERCHER, LUDOVICUS: *Institutiones theologiae dogmaticae in usum scholarum. Editio quarta retractata a Professoribus Pontificiae Facultatis Theologicae Canisianae. Volumen III. De Christo Salvatore. De ancilla Domini-Salvatoris*. Barcelona 1945. [Institutio theologiae dogmaticae III]
- LEU, JOSEPH BURKARD: *Warnung vor Neuerungen und Uebertreibungen in der katholischen Kirche Deutschlands*. Luzern 1853. [Warnung vor Neuerungen und Uebertreibungen]
- LIBERATORE, MATTEO: *Del composto umano*. Rom 1862. [Del composto umano]

- LIBERATORE, MATTEO: Rezension zu: Cornoldi, Giovanni Maria: Partenio, la Creazione e la Immacolata. Conversazioni scolastiche. Roma 1891. In: CivCatt 43/3 (1892), S. 75–79. [Rezension (Cornoldi, Partenio)]
- LIBERATORE, MATTEO: Rezension zu: Cornoldi, Giovanni Maria: Sententia Sancti Thomae Aquinatis De immunitate B. V. Dei Parentis a peccati originalis labe. Brixinae 1868. In: CivCatt 20/1 (1869), S. 446–453. [Rezension (Cornoldi, Sententia)]
- LIEBERMANN, LEOP[OLD] BR[UNO]: Institutiones theologicae. Tomus II. Complectens theologiam specialem. Cum appendice de Immaculata Conceptione B. semper Virginis Dei genitricis Mariae. Mainz ⁸1858. [Institutiones theologicae II⁸]
- LIEBERMANN, LEOPOLD BR[UNO]: Institutiones theologicae. Tomus III. Complectens theologiae specialis Volumen primum. Mainz, Mecheln ³1931. [Institutiones theologicae III³]
- LIEVENBRÜCK, URSULA: Zwischen *donum supernaturale* und Selbstmitteilung Gottes. Die Entwicklung des systematischen Gnadentraktats im 20. Jahrhundert (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie 1). Münster 2014. [Zwischen donum supernaturale und Selbstmitteilung Gottes]
- LLAMAS MARTÍNEZ, ENRIQUE: El „Decreto Inmaculista“ del Concilio de Trento y los mariólogos españoles del siglo XVII. In: Mar. 69 (2007), S. 193–238. [El „Decreto Inmaculista“]
- LOHFINK, GERHARD; WEIMER, LUDWIG: Maria – nicht ohne Israel. Eine neue Sicht der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis. Freiburg i. Br. 2008. [Maria]
- LOHRUM, MEINOLF: Art. Arintero, Juan González. In: LThK³, Bd. 1. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 972. [Art. Arintero]
- LOHRUM, MEINOLF: Die Wiederanfänge des Dominikanerordens in Deutschland nach der Säkularisation 1856–1875 (WSAMA 8). Mainz 1971. [Die Wiederanfänge]
- LUCCHESI, IOANNIS: Introductio. In: Sancti Petri Damiani Sermones ad fidem antiquiorum codicum restituti cura et studio Ioannis Luccesi † (CCCM 57). Turnhout 1983, S. VII–LXIII. [Introductio]
- LUMBRERAS, PEDRO: El M. R. P. Maestro Norberto del Prado, O.P. (1852–1918). Reseña biográfica. Freiburg/Schweiz 1919. [Reseña biográfica]
- LUMBRERAS, PEDRO: Le T. R. P. Norbert del Prado. In: RThom 23 (1918), S. 391–394. [Le T. R. P. Norberto del Prado]
- LUMBRERAS, PETRUS: Personaliter redempta. In: VirgIm VI. Rom 1955, S. 116–123. [Personaliter redempta]
- LUMBRERAS, P[EDRO]: St. Thomas and the Immaculate Conception. In: HPR 24 (1923), S. 253–263. [St. Thomas and the Immaculate Conception]
- MADER, FELIX: Die Kunstdenkmäler von Mittelfranken. II. Bezirksamt Eichstätt. Mit einer historischen Einleitung von Franz Heidingsfelder. Mit zeichnerischen Aufnahmen von Kurt Müllerklein. München 1928. [Kunstdenkmäler]
- MADEY, JOHANNES: Art. Schneider, Ceslaus Maria. In: BBKL, Bd. 9. Herzberg 1995, Sp. 542f. [Art. Schneider]

- MAGGIANI, SILVANO M.: Presentazione. In: Toniolo, Ermanno M. (Hg.): *Il Dogma dell'Immacolata Concezione di Maria. Problemi attuali e tentative di ricompreensione. Atti del XIV Simposio Internazionale Mariologico* (Roma, 7–10 ottobre 2003). Rom 2004, S. 5–9. [Presentazione]
- MAIER, KONSTANTIN: *Das Eichstätter Priesterseminar. Preußisches Exilseminar in der Kulturkampfzeit*. In: Möde, Erwin; Müller, Stephan E.; Zapff, Burkard M. (Hgg.): *Jesus hominis salvator. Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft* (FS Walter Mixa). Regensburg 2006, S. 37–49. [Das Eichstätter Priesterseminar]
- MALOU, JEAN-BAPTISTE: *L'Immaculée Conception de la bienheureuse Vierge Marie, considérée comme dogme de foi. Tome second*. Brüssel 1857. [L'Immaculée Conception II]
- MALUSA, LUCIANO: *Neotomismo e intransigentismo cattolico. Il contributo di Giovanni Maria Cornoldi per la rinascita del tomismo* (Ricerche di filosofia e di storia della filosofia 3). Mailand 1986. [Neotomismo e intransigentismo cattolico I]
- MALUSA, LUCIANO: *Neotomismo e intransigentismo cattolico. Testi e documenti per un bilancio del neotomismo. Gli scritti inediti di Giovanni Maria Cornoldi* (Autobiografia – La controversia con Angelo Secchi) (Ricerche di filosofia e di storia della filosofia 6). Mailand 1989. [Neotomismo e intransigentismo cattolico II]
- MANDONNET, PIERRE: *En, optime Lector*. In: del Prado, Norbertus: *Divus Thomas et Bulla Dogmatica „Ineffabilis Deus“*. Freiburg/Schweiz 1919, S. V–VIII. [En, optime Lector]
- MANDONNET, P[IERRE]: *Frères Prêcheurs* (la théologie dans l'ordre des). In: DThC, Bd. VI. Paris 1920, Sp. 863–924. [Art. Frères Prêcheurs]
- MANDONNET, P[IERRE]; DESTREZ, J[EAN]. (Hgg.): *Bibliographie thomiste. Deuxième édition revue et complétée* (BiblThom 1). Paris 1960. [Bibliographie thomiste]
- MANZINI, LUIGI M.: *Il Cardinale Luigi Lambruschini* (Studi e testi 203). Città del Vaticano 1960. [Il Cardinale Luigi Lambruschini]
- MANZONI, ALESSANDRO: *Le tragedie, gl'inni sacri, le odi e altre poesie edite o inedite nella forma definitive e negli abbozzi e con le varianti delle diverse edizioni*. A cura di Michele Scherillo. Mailand 1907. [Le tragedie, gl'inni sacri, le odi e altre poesie edite o inedite]
- MARIN-SOLA, F[RANCISCO]: *L'Evolution homogène du Dogme catholique. Tome 1*. Freiburg/Schweiz 1924. [L'Evolution homogène I]
- MARKOVICS, ROBERT: *Grundsätzliche Vorfragen einer methodischen Thomasdeutung* (BACH.PT 2). Rom 1956. [Grundsätzliche Vorfragen]
- MAROCO, GIUSEPPE: *La Bolla „Ineffabilis Deus“ di Pio IX. Studio storico-dogmatico del suo processo formativo*. Alba 1953. [La Bolla „Ineffabilis Deus“ di Pio IX]
- MARSCHLER, THOMAS: *Art. Schüzler, (Johann Lorenz) Constantin Freiherr von*. In: *ThomLex*. Bonn 2006, Sp. 587–592. [Art. Schüzler]

- MARSCHLER, THOMAS: Art. Thomas von Sutton. In: ThomLex. Bonn 2006, Sp. 664–669. [Art. Thomas von Sutton]
- MARSCHLER, THOMAS: Die spekulative Trinitätslehre des Francisco Suárez S.J. in ihrem philosophisch-theologischen Kontext (BGPhThMA, N.F. 71). Münster 2007. [Die spekulative Trinitätslehre]
- MARTIN, RAYMONDUS JOZEF: Bulletin de Théologie spéculative: II. – Théologie systématique. In: RSPPhTh 9 (1920), S. 665–688. [Bulletin de Théologie spéculative II]
- MARTIN-PALMA, JOSÉ: Gnadenlehre. Von der Reformation bis zur Gegenwart (HDG III, 5b). Freiburg i. Br. u. a. 1980. [Gnadenlehre]
- MARTINA, GIACOMO: Pio IX (1851–1866) (MHP 51). Rom 1986. [Pio IX]
- MARTÍNEZ, ENRIQUE: Art. Marin-Sola, Francisco. In: ThomLex. Bonn 2006, Sp. 424–426. [Art. Marin-Sola]
- MASCIARELLI, MICHELE GIULIO: Sviluppo sulla dottrina dell’Immacolata Concezione di Maria nel Magistero: Dal 1854 al nostro tempo. In: Toniolo, Ermanno M. (Hg.): Il Dogma dell’Immacolata Concezione di Maria. Problemi attuali e tentative di ricomprensione. Atti del XIV Simposio Internazionale Mariologico (Roma, 7–10 ottobre 2003). Rom 2004, S. 55–168. [Sviluppo sulla dottrina dell’Immacolata Concezione]
- MASSON, RÉGINALD: De Immaculata Conceptione apud Fratres Praedicatorum. Bibliographia. In: Ang. 31 (1954), S. 358–406. [Bibliographia I]
- MASSON, RÉGINALD: De Immaculata Conceptione apud Fratres Praedicatorum. Bibliographia (continuatio). In: Ang. 32 (1955), S. 52–82. [Bibliographia II]
- MASSON, RÉGINALD: Les dominicains favorables à l’Immaculée Conception de Marie. In: VirgIm VI. Rom 1955, S. 176–186. [Les dominicains favorables]
- MAY, GEORG: Mit Katholiken zu besetzende Professuren an der Universität Tübingen von 1817 bis 1945. Ein Beitrag zur Ausbildung der Studierenden katholischer Theologie, zur Verwirklichung der Parität an der württembergischen Landesuniversität und zur Katholischen Bewegung (KStT 28). Amsterdam 1975. [Mit Katholiken zu besetzende Professuren]
- MAYER, G[EOERG] C[ARL]: Ueber das Wesen und die Fortpflanzung der Erbsünde. Regensburg 1838. [Ueber das Wesen und die Fortpflanzung der Erbsünde]
- MEINHARDT, HELMUT: Art. Anselm v. Canterbury. In: LThK³, Bd. 1. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 711f. [Art. Anselm v. Canterbury]
- MEINHOLD, PETER: Christologie und Jungfrauengeburt bei Ignatius von Antiochien. In: Studia mediaevalia et mariologica. Ed. Antonianum (FS Carolus Balić). Rom 1971, S. 465–476. [Christologie und Jungfrauengeburt]
- MEISS, PETER: Entstehung und Geschichte des Kirchenchores St. Pankratius, Floisdorf. In: Kirchenchor St. Pankratius Floisdorf. Festschrift zum 75jährigen Bestehen. Jubelfeier am 29. und 30. Mai 1965, S. [1]–[6]. [Floisdorf 1965]. [Entstehung und Geschichte]
- MELLONE, ATTILIO: Dante Alighieri e l’Immacolata. In: VirgIm XV. Rom 1957, S. 231–241. [Dante Alighieri e l’Immacolata]

- MENGE, HERMANN: Lehrbuch der lateinischen Syntax und Semantik. Völlig neu bearbeitet von Thorsten Burkard und Markus Schauer. Wissenschaftliche Beratung: Friedrich Maier. Darmstadt ⁴2009. [Lehrbuch der lateinischen Syntax und Semantik]
- MENKE, KARL-HEINZ: Art. Jüssen, Klaudius. In: LThK³, Bd. 5. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 1105. [Art. Jüssen]
- MERKELBACH, BENEDICTUS HENRICUS: Mariologia. Tractatus de Beatissima Virgine Maria Matre Dei atque Deum inter et homines mediatrice. Paris 1939. [Mariologia]
- MERL, OTHO: Theologia Salmanticensis. Untersuchung über Entstehung, Lehr- richtung und Quellen des theologischen Kurses der spanischen Karmeliten. Regensburg 1947. [Theologia Salmanticensis]
- MERLO, PAOLO: Introduzione storica alla bioetica. In: Larghero, Enrico; Zeppegno, Giuseppe (Hgg.): Dalla parte della vita. Itinerari di bioetica. I. Presentazione di mons. Elio Sgreccia. Cantalupa 2007, S. 11–33. [Introduzione storica alla bioetica]
- MESTERS, GONDULF: Art. Lezana, Juan Bautista de. In: LThK², Bd. 6. Freiburg i. Br. u. a. 1961, Sp. 1002. [Art. Lezana]
- METTNIETZ, ARNOLD: Wesen und Leben der Kirche. Ernst Commer (1847–1928). Ein Beitrag zur Geschichte der Ekklesiologie (MThA 19). Altenberge 1992. [Wesen und Leben der Kirche]
- MICHELITSCH, A[NTON] (Hg.): Kommentatoren zur Summa Theologiae des hl. Thomas von Aquin (Thomistenschriften 2, Theologische Reihe 1). Graz, Wien 1924. [Kommentatoren]
- MINGES, PARTHENIUS: Compendium Theologiae dogmaticae specialis. Pars prior continens doctrinam de Deo, creatione, redemptione obiectiva. Regensburg ²1921. [Compendium Theologiae dogmaticae specialis I]
- MINGES, PARTHENIUS: Der heilige Thomas und die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis der Mutter Gottes. In: FS 12 (1925), S. 297–311. [Der heilige Thomas und die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis]
- MINKE, ALFRED: Die katholische deutschsprachige Gemeinschaft in Belgien im Verbund der Ortskirche Lüttich. In: RQ 99 (2004), S. 260–282. [Die katholische deutschsprachige Gemeinschaft in Belgien]
- MISONNE, DANIEL: Art. Janssens, Laurentius. In: LThK², Bd. 5. Freiburg i. Br. u. a. 1960, Sp. 872. [Art. Janssens]
- Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Concilii Tridentini restitutum S. Pii V. Pontificis Maximi jussu editum Clementis VIII. et Urbani VIII. auctoritate recognitum. Editio Ratisbonensis sexta missis novissimis aucta. Cum approbatione Sacrorum Rituum Congregationis. Regensburg u. a. 1868. [Missale Romanum]
- MITTERER, ALBERT: Die Beseelung des menschlichen Embryos. Nach dem Weltbild des hl. Thomas und dem der Gegenwart. In: ArztChr 3 (1957), S. 13–16. [Die Beseelung des menschlichen Embryos]

- MONGEAU, GILLES: Art. Dante Alighieri. In: ThomLex. Bonn 2006, Sp. 125–127. [Art. Dante Alighieri]
- MONTEIRO, MARIT: Gods Predikers. Dominicanen in Nederland (1795–2000). Hilversum 2008. [Gods Predikers]
- MORSEY, RUDOLF: Art. Hertling, Georg. In: LThK³, Bd. 5. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 46f. [Art. Hertling]
- [MOURIÑO ESTÉVEZ, JOSÉ]: Breves reparos a las „Observaciones“ del mismo Tomista. In: EspAm 17 (1919), H. 3, S. 418–432. [Breves reparos]
- [MOURIÑO ESTÉVEZ, JOSÉ]: Contestación a la carta abierta de un Tomista. In: EspAm 17 (1919), H. 3, S. 91–101. [Contestación]
- [MOURIÑO ESTÉVEZ, JOSÉ]: El M. R. P. Maestro Fr. Norberto del Prado, O. P., y su último libro. In: EspAm 17 (1919), H. 2, S. 98–106. [Norberto del Prado y su último libro I]
- [MOURIÑO ESTÉVEZ, JOSÉ]: El M. R. P. Maestro Fr. Norberto del Prado, O. P., y su último libro. In: EspAm 17 (1919), H. 2, S. 172–181. [Norberto del Prado y su último libro II]
- [MOURIÑO ESTÉVEZ, JOSÉ]: El M. R. P. Maestro Fr. Norberto del Prado, O. P., y su último libro. In: EspAm 17 (1919), H. 2, S. 336–344. [Norberto del Prado y su último libro III]
- MULLANEY, THOMAS U.: Grace and Freedom According to Suarez. A Thomistic Analysis. Edited and with an Introduction by Cajetan Cuddy, O.P. Providence (RI) 2020. [Grace and Freedom]
- MULLANEY, THOMAS U.: Mary Immaculate in the writings of St. Thomas. In: Thom. 17 (1954), S. 433–468. [Mary Immaculate]
- MÜLLER, ALOIS; SATTLER, DOROTHEA: Mariologie. In: Schneider, Theodor (Hg.): Handbuch der Dogmatik. Band 2. Düsseldorf³2006, S. 155–187. [Mariologie]
- MÜLLER, GERHARD: Die Immaculata Conceptio im Urteil der mitteleuropäischen Bischöfe. In: KuD 14 (1968), S. 46–70. [Die Immaculata Conceptio]
- MÜLLER, GERHARD: Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie. Freiburg i. Br. u. a. ¹⁰2016. [Katholische Dogmatik]
- MÜLLER, HERIBERT: Art. Sixtus IV. In: LThK³, Bd. 9. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 644–646. [Art. Sixus IV.]
- MÜLLER, KARL: Jahresbericht über die Philosophie des Mittelalters. 1881–1889. In: AGPh 3 (1890), S. 321–342. [Jahresbericht]
- MULLOOLY, JOHN P.: In Memoriam. In: The Linacre Quarterly 55 (1988), S. 55. [In Memoriam]
- MUSER, IVO: Das mariologische Prinzip „gottesbräutliche Mutterschaft“ und das Verständnis der Kirche bei M. J. Scheeben (AnGr 267. SFT: sectio B, n. 90). Rom 1995. [Das mariologische Prinzip]
- Musikverein „Cäcilia“ Floisdorf. Gegründet 1903. Fetsschrift zum 75jährigen Bestehen am 26., 27. und 28. Mai 1978. [Floisdorf 1978] [Musikverein „Cäcilia“ Floisdorf]

- N.N.: Art. Alujas Bros, Moisès. In: Corts i Blay, Ramon u. a. (Hgg.): Diccionari d'història eclesiàstica de Catalunya. Volum I. A–C. o.O. 1998, S. 67. [Art. Alujas Bros]
- N.N.: Art. Berlepsch, August Frhr. v. In: DBE², Bd. 1. München 2005, Sp. 572. [Art. Berlepsch]
- N.N.: Art. Fuchs, Martin. In: Krackowizer, Ferdinand; Berger, Franz (Hgg.): Biographisches Lexikon des Landes Österreich ob der Enns. Gelehrte, Schriftsteller und Künstler Oberösterreichs seit 1800. Passau, Linz a. Donau 1931, S. 74. [Art. Fuchs]
- N.N.: Art. Medio Arboleya, Pedro Nolasco de. In: Díaz Díaz, Gonzalo (Hg.): Hombres y Documentos de la filosofía española. Volumen V. M–N–Ñ. Madrid 1995, S. 384f. [Art. Medio Arboleya]
- N.N.: Art. Medio, Pedro Nolasco de. In: Suárez, Constantino (Hg.): Escritores y Artistas Asturianos. Índice bio-bibliográfico. Edición, adiciones y nota liminar de José María Martínez Cachero. Tomo V. L–O. Oviedo 1956, S. 241–243. [Art. Medio]
- N.N.: Art. Michaelangelus a Narbonne. In: LexCap. Rom 1951, Sp. 1118. [Art. Michaelangelus a Narbonne]
- N.N.: Art. Mouriño Estévez, José. In: Silverio Cañada (Hg.): Gran Enciclopedia Galega, Bd. 31. Mosc–Muz. Lugo 2003, S. 46f. [Art. Mouriño Estévez]
- N.N.: Art. Portmann, Anton. In: Killy, Walther; Vierhaus, Rudolf (Hgg.): Dictionary of German Biography (DGB). Volume 8. Plett–Schmidseder. München 2005, S. 44. [Art. Portmann]
- N.N.: Causerie de l'AMI sur les „Revue“. In: AmiCl 32 (1910), S. 401–413. [Causerie]
- N.N.: Die unbefleckte Empfängniß der seligsten Jungfrau und Gottesmutter Maria. In: Katholische Wochenschrift 1 (1853), S. 77–86. [Die unbefleckte Empfängniß der seligsten Jungfrau und Gottesmutter Maria]
- N.N.: Die unbefleckte Empfängniß und die Irrlehren der Gegenwart. In: HPBl 29 (1852), S. 652–656. [Die unbefleckte Empfängniß und die Irrlehren der Gegenwart]
- N.N.: Diözesan-Nekrologium. Domdechant Dr. Franz v. Paula Morgott. In: Pastoral-Blatt des Bisthums Eichstätt 47 (1900), S. 29–32. [Diözesan-Nekrologium]
- N.N.: Dr. Joseph Ernst, Dompropst und erster Regens des bischöflichen Seminars zu Eichstätt. In: Kalender für katholische Christen 50 (1890), S. 92–101. [Dr. Joseph Ernst]
- N.N.: Gli Atti e documenti della definizione dell'Immacolata. In: CivCatt 56/4 (1905), S. 52–62. [Gli Atti e documenti]
- N.N.: Literarische Notizen. In: PBl(K) 12 (1878), S. 119f. [Literarische Notizen]
- N.N.: Los dominicos en el extremo oriente. Provincia del Santísimo Rosario de Filipinas. Barcelona 1916. [La dominicos]
- N.N.: Necrologio. In: AAS 33 (1941), S. 382. [Necrologio]

- N.N.: Notizen. In: LitHw 20 (1881), Sp. 311f. [Notizen]
- N.N.: Per la storia del domma dell'Immacolata ai tempi di Benedetto XIV. In: CivCatt 56/4 (1905), S. 513–527. [Per la storia I]
- N.N.: Per la storia del domma dell'Immacolata ai tempi di Benedetto XIV. In: CivCatt 56/4 (1905), S. 655–674. [Per la storia II]
- N.N.: Rezension zu: Berlepsch, August von: *Anthropologiae Christianae Dogmata breviter exposita atque contra nostri temporis haereticos defensa. (Operis totam theologiam dogmaticam continentis prodromus.)* Wien u. a. 1842. In: ThJb(T) 1 (1842), S. 595–597. [Rezension (Berlepsch, Anthropologiae Christianae Dogmata)]
- N.N.: Rezension zu: Morgott, Franz: *Die Mariologie des heiligen Thomas von Aquin.* Freiburg i. Br. 1878. In: Kath. 59 (1879), S. 324–327. [Rezension (Morgott, Mariologie)]
- NAAB, ERICH: „Thomismus“ am Eichstätter Lyzeum? Die Diskussion der hinreichenden und wirksamen Gnade. In: Gläßer, Alfred (Hg.): *Veritati et Vitae. 150 Jahre Theologische Fakultät Eichstätt. Festschrift im Auftrag der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Eichstätt (ESt, N.F. 33).* Regensburg 1993. [Thomismus]
- NAAB, ERICH: Art. Morgott, Franz v. Paula. In: BBKL, Bd. 6. Herzberg 1993, Sp. 129f. [Art. Morgott (BBKL)]
- NAAB, ERICH: Art. Morgott, Franz v. Paula. In: LThK³, Bd. 7. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 475. [Art. Morgott (LThK)]
- NAAB, ERICH: Art. Morgott, Franz von Paula. In: MLex, Bd. 4. St. Ottilien 1992, S. 517. [Art. Morgott (MLex)]
- NAAB, ERICH: *Das eine große Sakrament des Lebens. Studie zum Kirchentraktat des Joseph Ernst (1804–1869) mit Berücksichtigung der Lehrentwicklung in der von ihm begründeten Schule (ESt, N.F. 20).* Regensburg 1985. [Sakrament des Lebens]
- NEHER, ST[EPHAN] J[AKOB]: *Personal-Katalog der seit 1813 ordinirten und in der Seelsorge verwendeten Geistlichen des Bisthums Rottenburg. Schwäbisch Gmünd* ³1894. [Personalkatalog]
- NEIRA, ELADIO; OCIO, HILARIO; ARNÁIZ, GREGORIO: *Misioneros Dominicanos en el Extremo Oriente. 1836–1940 (Orientalia Dominicana General 7).* Manila 2000. [Misioneros Dominicanos]
- NEUFELD, KARL HEINZ: Art. Marín-Sola, Francesco. In: LThK³, Bd. 6. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 1381. [Art. Marín-Sola]
- NICOLAS, JEAN-HERVÉ: *Synthèse dogmatique de la Trinité à la Trinité. Préface du Cardinal Ratzinger.* Freiburg/Schweiz 1985. [Synthèse dogmatique]
- NIEDERMEYER, ALBERT: *Schwangerschaft, Abortus, Geburt. „Handbuch der speziellen Pastoralmedizin“.* Dritter Band. Wien 1950. [Schwangerschaft, Abortus, Geburt]
- NOONAN, JOHN T.: *An Almost Absolute Value in History.* In: ders. (Hg.): *The Morality of Abortion. Legal and Historical Perspectives.* Cambridge (MA) ⁴1977, S. 1–59. [An Almost Absolute Value in History]

- NÖSSING, J[OSEF]: Art. Schmid, Franz. In: ÖBL, Bd. 10. Wien 1994, S. 258. [Art. Schmid]
- O'CARROLL, MICHAEL: Art. Roschini, Gabriele Maria. In: MLex, Bd. 5. St. Ottilien 1993, S. 547f. [Art. Roschini]
- OCIO Y VIANA, HILARIO MARÍA: Compendio de la Reseña biográfica de los religiosos de la Provincia del Santísimo Rosario de Filipinas desde su fundación hasta nuestros días. Por el autor de la misma. Dáse á luz de orden de nro. P. Provincial M. R. P. Fr. Bartolomé Álvarez del Manzano. Comprende desde 1587 á 1895. Manila 1895. [Compendio]
- OSWALD, [JOHANNES] H[EINRICH]: Dogmatische Mariologie, das ist: Systematische Darstellung sämmtlicher die allerseligste Jungfrau betreffenden Lehrstücke. Ein Versuch. Paderborn 1850. [Dogmatische Mariologie]
- OTT, LUDWIG: Professor Franz von Paula Morgott als Lehrer und Gelehrter. In: 400 Jahre Collegium Willibaldinum Eichstätt. Herausgegeben von den Professoren der Bischöflichen Phil.-theol. Hochschule Eichstätt. Eichstätt 1964, S. 233–252. [Professor Morgott]
- PAGANI, PAOLO: Art. Pecci, Giuseppe. In: DBI, Bd. 82. Rom 2015, S. 468–475. [Art. Pecci]
- PALMIERI, DOMENICO: Tractatus de Deo creante et elevante. Rom 1878. [De Deo creante et elevante]
- PANGERL, KRIEMHILD: Leopold Kopler (1881–1933). In: Zinnhobler, Rudolf; Pangerl, Kriemhild (Hgg.): Kirchengeschichte in Linz. Fakultät – Lehrkanzel – Professoren. Linz 2000, S. 221–243. [Leopold Kopler]
- Pareri dell'episcopato cattolico, di capitoli, di congregazioni, de università, di personaggi ragguardevoli ecc. ecc. sulla definizione dell'Immacolata concepimento della B. V. Maria rassegnati alla Santità di Pio IX P. M. in occasione della sua enciclica data a Gaeta il 2 Febbraio 1849. Parte terza – Volume sesto. Rom 1852. [Pareri dell'episcopato cattolico III/6]
- PARODI, LUIGI: Novena in preparazione alla festa dell'Immacolata Concezione della madre di Dio novellamente composta delle sentenze e delle parole de'SS. Padri. Rom 1857. [Novena]
- PASSAGLIA, CAROLUS: De immaculato Deiparae semper Virginis conceptu. Commentarius. Pars I. Rom 1854. [De immaculato Deiparae semper Virginis conceptu I]
- PASSAGLIA, CAROLUS: De immaculato Deiparae semper Virginis conceptu. Commentarius. Pars II. Rom 1854. [De immaculato Deiparae semper Virginis conceptu II]
- PASSAGLIA, CAROLUS: De immaculato Deiparae semper Virginis conceptu. Commentarius. Pars III. Rom 1855. [De immaculato Deiparae semper Virginis conceptu III]
- PAUL VI.: Brief „Lumen ecclesiae“ (20. November 1974). In: AAS 66 (1974), S. 673–702. [Brief „Lumen ecclesiae“]
- PAUL VI.: Il messaggio del sommo pontefice Paolo VI ai congressisti. In: Fernandez, Aniceto u. a. (Hgg.): Tommaso d'Aquino nella storia del pensiero

- ro. Le fonti del pensiero di S. Tommaso (Atti del Congresso internazionale Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario (Roma-Napoli, 17–24 Aprile 1974) 1). Neapel 1975, S. 15–17. [Il messaggio del sommo pontefice Paolo VI]
- P[ÈGUES], TH[OMAS]-M[ARIE]: Rezension zu: del Prado, Norberto: Carta à un joven teólogo sobre el dogma de la Inmaculada-Concepción (El Santísimo Rosario, Diciembre de 1907). In: RThom 15 (1907), S. 804–808. [Rezension (del Prado, Carta à un joven teólogo)]
- PÈGUES, THOMAS-M[ARIE]: Saint Thomas et la Vierge Immaculée. In: RThom 18 (1910), S. 83–87. [Saint Thomas et la Vierge Immaculée]
- PEITZ, DETLEF: Art. Cornoldi, Giovanni Maria. In: ThomLex. Bonn 2006, Sp. 116–122. [Art. Cornoldi]
- PEITZ, DETLEF: Art. Liberatore, Matteo. In: ThomLex. Bonn 2006, Sp. 382–387. [Art. Liberatore]
- PEITZ, DETLEF: Art. Morgott, Franz von Paula. In: ThomLex. Bonn 2006, Sp. 465–468. [Art. Morgott]
- PEITZ, DETLEF: Art. Plassmann, Hermann Ernst. In: ThomLex. Bonn 2006, Sp. 516–522. [Art. Plassmann]
- PEITZ, DETLEF: Art. Sordi, Domenico und Serafino. In: ThomLex. Bonn 2006, Sp. 622–625. [Art. Sordi (ThomLex)]
- PEITZ, DETLEF: Art. Sordi, Serafino. In: BBKL, Bd. 27. Nordhausen 2007, Sp. 1361–1363. [Art. Sordi (BBKL)]
- PEITZ, DETLEF: Die Anfänge der Neuscholastik in Deutschland und Italien (1818–1870). Bonn 2006. [Die Anfänge der Neuscholastik]
- PÉREZ AGUIRRE, CASIMIRO J. J.; PÉREZ DE VILLARREAL, VIDAL: Escritores de la Provincia Capuchina de Navarra-Cantabria-Aragón. 1900–2000. Pamplona 2000. [Escritores]
- P[ÉREZ] GOYENA, A[NTONIO]: Boletín de Teología dogmática española en 1909. In: RF 9 (1910), S. 467–481. [Boletín de Teología dogmática]
- P[ÉREZ] G[OYENA], A[NTONIO]: Rezension zu: Alujas Bros, Moisés: Santo Tomás de Aquino y la Inmaculada Concepción de la Virgen María. Barcelona 1909. In: RF 9 (1910), S. 263. [Rezension (Alujas Bros, Santo Tomás de Aquino y la Inmaculada Concepción)]
- P[ÉREZ] GOYENA, A[NTONIO]: Rezension zu: del Prado, Norberto: Santo Tomás y la Inmaculada. Bergara 1909. In: RF 9 (1910), S. 111–118. [Rezension (del Prado, Santo Tomás y la Inmaculada)]
- PÉREZ GOYENA, A[NTONIO]: Rezension zu: [Pérez Monente], Eduardo de Caparoso: La Inmaculada Concepción de Duns Escoto y el opúsculo del señor Larumbe. Pamplona 1908. In: RF 8 (1909), S. 381–385. [Rezension ([Pérez Monente], La Inmaculada Concepción)]
- PÉREZ GOYENA, A[NTONIO]: Rezension zu: Portugal, José María de Jesús: Maria la Inmaculada y Santa. Cinco folletos. Aguascalientes 1908–1909. In: RF 9 (1910), S. 386–389. [Rezension (Portugal, Maria la Inmaculada y Santa)]

- [PÉREZ MONENTE], EDUARDO DE CAPARROSO: *La Inmaculada Concepción de Duns Escoto y el opúsculo del Sr. Larumbe*. Pamplona 1908. [La Inmaculada Concepción]
- PERRIER, JOSEPH LOUIS: *The Revival of Scholastic Philosophy in the Nineteenth Century*. New York 1967. [The Revival of Scholastic Philosophy]
- PERRONE, JOHANNES: *Abhandlung über die dogmatische Definition der unbefleckten Empfängniß der seligsten Jungfrau Maria*. Aus dem Lateinischen von Dr. Aegid Dietl und Bernhard Schels. Regensburg ²1855. [Abhandlung über die dogmatische Definition der unbefleckten Empfängniß]
- PERRONE, IOANNIS: *De immaculato B. V. Mariae conceptu an dogmatico decreto definiri possit. Disquisitio theologica*. Rom 1847. [De Immaculato conceptu]
- PERRONE, JOHANNES: *Ist die unbefleckte Empfängniß der seligsten Jungfrau Maria dogmatisch definierbar? Eine theologische Untersuchung*. Aus dem Lateinischen von Dr. Aegid Dietl und Bernhard Schels. Regensburg 1849. [Ist die unbefleckte Empfängniß der seligsten Jungfrau Maria dogmatisch definierbar?]
- PERRONE, IOANNES: *Praelectiones theologicae*. Editio, post secundam Romanam, diligentibus emendata, novis accessionibus ab ipso auctore locupleta, et omnium in tota Europa hucusque excusarum octava, accuranter M****, cursuum completorum editore. Tomus prior. Praelectiones theologicae de vera religione. Tractatus de Deo ejusque attributis. De Trinitate. De Deo creatore. De incarnatione. De cultu sanctorum. De gratia. Paris 1842. [Praelectiones theologicae I (1842)]
- PESCH, CHRISTIAN: *Compendium Theologiae Dogmaticae*. Tomus III. De Verbo incarnato, De Beata Virgine Maria et De Cultu Sanctorum, De Gratia, De Virtutibus theologicis. Freiburg i. Br. ⁴1931. [Compendium Theologiae Dogmaticae III]
- PESCH, CHRISTIAN: *De Deo creante et elevante. De Deo fine ultimo. Tractatus dogmatici (Praelectiones dogmaticae III)*. Freiburg i. Br. ⁴1914. [De Deo creante et elevante]
- PESCH, OTTO HERMANN: *Vom „Commersbuch“ zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*. In: *FZPhTh* 50 (2003), S. 255–265. [Vom „Commersbuch“]
- PFLIEGLER, MICHAEL; ÜBELHÖR, R[ICHARD]: *Albert Niedermeyer*. In memoriam. In: *ArztChr* 3 (1957), S. 65f. [Albert Niedermeyer]
- PFNÜR, VINZENZ: *Art. Ambrosius Catharinus Politus*. In: *LThK*³, Bd. 1. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 494f. [Art. Ambrosius Catharinus]
- PIACENTINI, ERNESTO: *Il Beato Pio IX e il Dogma dell'Immacolata Concezione (Definizione e rapporto con il primato)*. In: *Div.* 54 (2001), S. 175–178. [Il Beato Pio IX]
- PIROLA, GIUSEPPE: *Art. Cornoldi, Giovanni Maria*. In: O'Neill, Charles E.; Domínguez, Joaquín M.^a (Hgg.): *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático*, Bd. 1. Rom, Madrid 2001, S. 961f. [Art. Cornoldi]

- [PIRRI, PIETRO]: Il P. Taparelli d'Azeglio e il Rinnovamento della Scolastica al Collegio Romano. In: *CivCatt* 78/1 (1927), S. 399–409. [Il P. Taparelli d'Azeglio II]
- PIUS IX.: Apostolisches Schreiben „Ineffabilis Deus“ (8. Dezember 1854). In: Pii IX. *Acta* I/1, S. 597–619. [Apost. Schreiben „Ineffabilis Deus“]
- PIUS X.: Brief „Manilensem studiorum Universitatem“ (16. Oktober 1911). In: *AAS* 4 (1912), S. 51–53. [Brief „Manilensem studiorum Universitatem“]
- PIUS X.: Motu proprio „Angelici Doctoris“ (29. Juni 1914). In: *AAS* 6 (1914), S. 336–341. [Enz. „Angelici Doctoris“]
- PIUS XI.: Apostolische Konstitution „Deus scientiarum Dominus“ (24. Mai 1931). In: *AAS* 23 (1931), S. 241–262. [Apost. Konst. „Deus scientiarum Dominus“]
- PIUS XI.: Enzyklika „Studiorum Ducem“ (29. Juni 1923). In: *AAS* 15 (1923), S. 309–326. [Enz. „Studiorum Ducem“]
- PIUS XII.: Apostolische Konstitution „Munificentissimus Deus“ (1. November 1950). In: *AAS* 42 (1950), S. 753–771. [Apost. Konst. „Munificentissimus Deus“]
- PIUS XII.: Enzyklika „Ad Caeli Reginam“ (11. Oktober 1954). In: *AAS* 46 (1954), S. 625–640. [Enz. „Ad Caeli Reginam“]
- PIUS XII.: Enzyklika „Fulgens corona“ (8. September 1953). In: *AAS* 45 (1953), S. 577–592. [Enz. „Fulgens corona“]
- PIUS XII.: Nuntius radiophonicus iis qui interfuerunt conventui internationali mariologico-mariano, Romae habito. In: *AAS* 46 (1954), S. 677–680. [Nuntius radiophonicus]
- = PIUS XII.: Nuntius radiophonicus iis qui interfuerunt conventui internationali mariologico-mariano, Romae habito. In: *VirIm* I. Rom 1958, S. XI–XV.
- PIZZO, GIOVANNI: Art. Liberatore, Matteo. In: *LThK*³, Bd. 5. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 892. [Art. Liberatore]
- POHLE, [JOSEPH]: Lehrbuch der Dogmatik. Neubearbeitung von Josef Gummersbach S.J. II. Band. Paderborn ¹⁰1956. [Lehrbuch der Dogmatik¹⁰ II]
- POHLE, JOSEPH: Kurze Synopsis der Dogmatik. Soteriologie und Mariologie. Münster i. W. 1897. [Soteriologie und Mariologie]
- POHLE, JOSEPH: Lehrbuch der Dogmatik in sieben Büchern. Für akademische Vorlesungen und zum Selbstunterricht. Zweiter Band (WH.T 21). Paderborn 1903. [Lehrbuch der Dogmatik II]
- POHLE, JOSEPH: Lehrbuch der Dogmatik in sieben Büchern. Für akademische Vorlesungen und zum Selbstunterricht. Zweiter Band. Paderborn 1903. [Lehrbuch der Dogmatik II]
- POHLE, JOSEPH: Lehrbuch der Dogmatik. Neubearbeitet von Michael Gierens S.J. Professor der Dogmatik an Sankt Georgen, Frankfurt a. M. I. Band. Paderborn ⁸1931. [Dogmatik⁸ I]
- POHLE, JOSEPH: Lehrbuch der Dogmatik. Neubearbeitet von Michael Gierens S.J. Professor der Dogmatik an Sankt Georgen, Frankfurt a. M. II. Band. Paderborn ⁸1932. [Dogmatik⁸ II]

- POMPEI, ALFONSO: L'Immacolata Concezione e i teologi francescani del sec. XIV. In: *VirgIm VII/1*. Rom 1957, S. 241–272. [L'Immacolata Concezione]
- PORTMANN, A[NTON]: Das System der Theologischen Summe des hl. Thomas von Aquin oder übersichtlicher und zusammenhängender Abriß der *Summa theologica* mit Anmerkungen und Erklärungen der *termini technici*. Luzern 1894. [Das System der Theologischen Summe]
- PORTUGAL [Y SERRATOS], JOSÉ M[ARÍA] DE JESÚS: Décima Carta Pastoral. Culiacán 1894. [Décima Carta Pastoral]
- PORTUGAL [Y SERRATOS], JOSÉ MA[RÍA] DE JESÚS: María la Inmaculada y la Santa. La Revista „Razón y Fe“ y el P. Norberto del Prado. Aguascalientes 1910. [La Revista]
- PORTUGAL [Y SERRATOS], JOSÉ MA[RÍA] DE JESÚS: María la Inmaculada y la Santa. Refutación del libro del R.P.N. del Prado: „Santo Tomás y la Inmaculada“. Aguascalientes 1909. [Refutación]
- PORTUGAL [Y SERRATOS], JOSÉ MA[RÍA] DE JESÚS: María la Inmaculada y la Santa. Segunda refutación al libro del R.P.N. del Prado: „Santo Tomás y la Inmaculada“. Aguascalientes 1910. [Segunda refutación]
- PORTUGAL [Y SERRATOS], JOSÉ MA[RÍA] DE JESÚS: María la Inmaculada y la Santa. Vol. I. Aguascalientes 1908. [María la Inmaculada y la Santa I]
- PORTUGAL [Y SERRATOS], JOSÉ MA[RÍA] DE JESÚS: María la Inmaculada y la Santa. Vol. II. Aguascalientes 1908. [María la Inmaculada y la Santa II]
- PREMM, MATTHIAS: Katholische Glaubenskunde. Ein Lehrbuch der Dogmatik. Zweiter Band: Christus, Maria Kirche. Wien 1952. [Katholische Glaubenskunde II]
- PRÜGL, THOMAS: Art. Johannes de Torquemada. In: *LThK³*, Bd. 5. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 973f. [Art. Johannes de Torquemada]
- PRUNER, [JOHANN EV.]: Diözesan-Nekrologium. Domkapitular und Generalvikar Franz Xaver Schöberl. In: *Pastoral-Blatt des Bisthums Eichstätt* 47 (1900), Nr. 7 vom 28. Februar, S. 25–27. [Nekrolog Schöberl]
- R.: Mariologie de St. Thomas d'Aquin. Rezension zu: Morgott, Franz: La doctrine sur la vierge Marie, ou Mariologie de St. Thomas d'Aquin, par Mgr. L[aurant] C[asimir] Bourguard [sic!], prof. à l'université catholique d'Angers. In: *De Wetenschappelijke Nederlander* 2 (1882), S. 25. [Rezension (Morgott, Mariologie)]
- RAHNER, KARL: Bekenntnis zu Thomas von Aquin. In: ders.: *Schriften zur Theologie*, Bd. 10. Einsiedeln 1972, S. 11–20. [Bekenntnis zu Thomas von Aquin]
- RAMÍREZ, SANTIAGO MARÍA: Boletín de Teología dogmática. In: *CTom* 23 (1921), S. 210–242. [Boletín de Teología dogmática]
- RAPPENECKER, MONIKA: Art. Thomas v. Sutton. In: *LThK³*, Bd. 9. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 1536. [Art. Thomas v. Sutton]
- REINHARDT, ELISABETH: Art. Catharinus, Ambrosius. In: *ThomLex*. Bonn 2006, Sp. 90–92. [Art. Catharinus]

- REINHARDT, KLAUS: Art. Nikolaus v. Kues. In: LThK³, Bd. 7. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 854–857. [Art. Nikolaus v. Kues]
- REISER, B.: Ein beachtenswerter Brief von Joannes a St. Thoma. In: AFP 1 (1931), S. 398–407. [Ein beachtenswerter Brief]
- RENAULT, LAURENCE: Art. Suárez, Francisco. In: LThK³, Bd. 9. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 1065–1068. [Art. Suárez]
- RENDENBACH, HERMANN-JOSEF: Stiftspropst Alfons Bellesheim (1839–1912) und das Buch (Libelli Rhenani 14). Köln 2006. [Stiftspropst Alfons Bellesheim]
- REPGEN, KONRAD: Art. Alexander VII. In: LThK³, Bd. 1. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 370f. [Art. Alexander VII.]
- RICKEN, FRIEDO: Art. Aristoteles, Aristotelismus. I. Aristoteles. In: LThK³, Bd. 1. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 975f. [Art. Aristoteles, Aristotelismus. I. Aristoteles]
- RIEDLINGER, HELMUT: Art. Raimundus Lullus. In: LThK³, Bd. 8. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 810f. [Art. Lullus]
- RIVIÈRE, JEAN: Chronique d’apologétique et de théologie. In: RCF 102 (1920), S. 191–215. [Chronique d’apologétique et de théologie]
- ROBERTS, SAM: John Noonan, Federal Judge For 3 Decades, Dies at 90. In: New York Times (New York edition) vom 23. April 2017. Section A, S. 25. [John Noonan]
- ROCREU, J.: Sur les Feuilles de mon Calendrier. 5. Janvier. In: La Bonne Parole 6 (1908), S. 3f. [5. Janvier]
- ROCREU, J.: Sur les Feuilles de mon Calendrier. 17. Janvier/20. Janvier. In: La Bonne Parole 6 (1908), S. 15. [17./20. Janvier]
- RODRÍGUEZ, FLORENCIO MARCOS: La Universidad de Salamanca y la Inmaculada. In: VirgIm XIV. Rom 1957, S. 35–118. [La Universidad de Salamanca]
- ROMSTÖCK, FRANZ SALES: Personalstatistik und Bibliographie des bischöflichen Lyceums in Eichstätt. Verfaßt zur Feier des 50 jähr. Jubiläums dieser Anstalt. Ingolstadt 1894. [Personalstatistik und Bibliographie]
- [RONDINA, FRANCESCO SAVERIO]: Il P. Giovanni M.^a Cornoldi. In: CivCatt 43/1 (1892), S. 348–352. [Il P. Giovanni M.^a Cornoldi]
- ROSATO, LEO: Doctrina de Immaculata B.V.M. Conceptione secundum Petrum Aureoli (BIC 8). Rom 1959. [Doctrina]
- ROSCINI, GABRIELE M.: Il problema del „debitum peccati“ in Maria Santissima. In: VirgIm XI. Rom 1957, S. 343–355. [Il problema]
- ROSCINI, GABRIELE M.: La Mariologia di San Tommaso (Studi Mariani 2). Rom 1950. [La Mariologia di San Tommaso]
- ROSCINI, GABRIEL M.: Mariologia. Tomus III. Summa Mariologiae. Pars secunda. De B. M. virgine considerata in semetipsa. Mailand u. a. 1942. [Mariologia III]
- ROSEMANN, HEINZ RUDOLF: Art. Erwin von Steinbach. In: NDB, Bd. 4. Berlin 1959, S. 636f. [Art. Erwin von Steinbach]

- ROSSI, ALESSIO M.: Art. Lépicier, Alexis-Henri-Marie. In: LThK², Bd. 6. Freiburg i. Br. u. a. 1961, Sp. 973. [Art. Lépicier]
- ROSSI, GIOVANNI FELICE: A proposito di testi di S. Tommaso relativi alla dottrina „De B. M. Virginis Conceptione“. In: DT(P) 57 (1954), S. 280–285. [A proposito]
- ROSSI, GIOVANNI FELICE: L'autenticità dei testi di San Tommaso d'Aquino: „B. V. a peccato originali et actuali immunis fuit“ „B. Virgo nec originale... peccatum incurrit“ rispettivamente degli anni 1254 e 1273. In: DT(P) 57 (1954), S. 442–466. [L'autenticità dei testi]
- ROSSI, GIOVANNI FELICE: La „expositio salutationis angelicae“ di San Tommaso d'Aquino. Risposta ad alcune critiche. In: DT(P) 36 (1933), S. 280–288. [La „expositio salutationis angelicae“]
- ROSSI, GIOVANNI FELICE: La filosofia nel Collegio Alberoni e il Neotomismo. Piacenza 1959. [La filosofia]
- ROSSI, IOANNES FELIX: An textus quidam D. Thomae quem „maculistae“ suum facient genuinus sit. In: DT(P) 36 (1933), S. 417–428. [An textus quidam]
- ROSSI, IOANNES FELIX: Introductio. In: S. Thomae Aquinatis Expositio Salutationis Angelicae. Introductio et textus. Ed. Ioannes Felix Rossi (MCAlb 11). Piacenza²1931, S. 3–24. [Introductio]
- ROSSI, IOANNIS FELIX: Quid senserit Angelicus Doctor S. Thomas de Immaculata Virginis Conceptione. In: DT(P) 57 (1954), S. 333–392. [Quid senserit]
- Royale Harmonie „La Fraternité“ société ouvrière Malmedy. Programme des festivités organisées à l'occasion de son 90e anniversaire les 9, 10, 16 et 17 mai 1964 sous les auspices du Ministère de l'Education Nationale et de la Culture de la Confédération Musicale de Belgique de la Ville de Malmedy et du Syndicat d'Initiatives „Malmedy-Avenir“. [Malmedy 1964] [Royale Harmonie „La Fraternité“ société ouvrière Malmedy]
- S., F. M.: Rezension zu Schneider, Ceslaus M[aria]: Die unbefleckte Empfängnis und die Erbsünde. Erwiderung auf Többes: Die Stellung des heil. Thomas von Aquin zur unbefleckten Empfängnis der Gottesmutter. Regensburg 1892. In: Österreichisches Litteraturblatt 2 (1893), Sp. 101. [Rezension (Schneider, Erwiderung auf Többe)]
- SAGE, ATHANASE: La doctrine et le culte de Marie dans la famille Augustinienne. In: Maria 2 (1952), S. 679–712. [La doctrine]
- S[ARRAUTE], M[ICHEL] A[NGE]: Au T. R. P. Del Prado. A titre d'apéritif. In: La Bonne Parole 6 (1908), S. 22f. [Au T. R. P. Del Prado]
- [SARRAUTE,] MICHEL-ANGE: „Ouvrage nouveau extrêmement intéressant“. In: La Bonne Parole 7 (1909), S. 195f. [„Ouvrage nouveau extrêmement intéressant“]
- [SARRAUTE,] MICHEL-ANGE: Une page de théologie espagnole. In: Revue Duns Scot 8 (1910), S. 252–255. [Une page I]
- [SARRAUTE,] MICHEL-ANGE: Une page de théologie espagnole. In: Revue Duns Scot 8 (1910), S. 271f. [Une page II]

- [SARRAUTE,] MICHEL-ANGE: Une page de théologie espagnole. In: *Revue Duns Scot* 9 (1911), S. 11–13. [Une page III]
- SCARAMUZZI, DIOMEDE: Le idee scotiste di un grande teologo domenicano del '500: Ambrogio Catarino. In: *StFr* 4 (1932), S. 296–319. [Le idee scotiste I]
- SCARAMUZZI, DIOMEDE: Le idee scotiste di un grande teologo domenicano del '500: Ambrogio Catarino. In: *StFr* 5 (1933), S. 197–217. [Le idee scotiste II]
- SCHAEZLER, CONSTANTIN VON: Das Dogma von der Menschwerdung Gottes. Im Geiste des hl. Thomas dargestellt. Freiburg i. Br. 1870. [Das Dogma von der Menschwerdung Gottes]
- SCHANZ, PAUL: Rezension zu: Többe, Wilhelm: Die Stellung des hl. Thomas v. Aquin zu der unbefleckten Empfängnis der Gottesmutter. Dogmengeschichtliche Abhandlung. Münster 1892. In: *ThQ* 75 (1893), S. 145–149. [Rezension (Többe, Die Stellung des hl. Thomas von Aquin)]
- SCHARBERT, JOSEF: Art. Protoevangelium. I. Exegese. In: *MLex*, Bd. 5. St. Ottilien 1993, S. 342. [Art. Protoevangelium. I. Exegese]
- SCHATZ, KLAUS: Geschichte der deutschen Jesuiten (1814–1983). Band V. Glossar, Biogramme, Gesamtregister. Münster 2013. [Geschichte V]
- SCHAUF, HERIBERT; ERÖSS, ALFRED: Zur Einführung. In: Scheeben, Matthias Joseph: Briefe nach Rom. Freiburg i. Br. 1939, S. 1–25. [Einführung]
- SCHEEBEN, MATTHIAS JOSEPH: Briefe nach Rom herausgegeben und mit einer Einleitung versehen von Heribert Schauf und Alfred Eröß. Freiburg i. Br. 1939. [Briefe nach Rom]
- SCHEEBEN, MATTHIAS JOSEPH: Handbuch der katholischen Dogmatik. Erstes Buch. Theologische Erkenntnislehre. Herausgegeben und eingeleitet von Martin Grabmann. Mit einem Vorwort zum Handbuch der Dogmatik von Josef Höffner (MJS GS III). Freiburg i. Br. ²1948. [Theologische Erkenntnislehre]
- SCHEEBEN, MATTHIAS JOSEPH: Handbuch der katholischen Dogmatik. Drittes und viertes Buch. Schöpfungslehre. Sündenlehre. Herausgegeben von Wilhelm Breuning und Franz Lakner (MJS GS V). Freiburg i. Br. ³1961. [Schöpfungslehre/Sündenlehre]
- SCHEEBEN, MATTHIAS JOSEPH: Handbuch der katholischen Dogmatik. Fünftes Buch. Erlösungslehre. Zweiter Halbband. Herausgegeben von Carl Feckes (MJS GS VI/2). Freiburg i. Br. ²1954. [Erlösungslehre II]
- SCHEFFCZYK, LEO: Art. Protoevangelium. II. Dogmengeschichte. In: *MLex*, Bd. 5. St. Ottilien 1993, S. 343. [Art. Protoevangelium. II. Dogmengeschichte]
- SCHEFFCZYK, LEO: Das Mariengeheimnis in Frömmigkeit und Lehre der Karolingerzeit (EThSt 5). Leipzig 1959. [Mariengeheimnis]
- Schematismus conventuum et fratrum provinciae Austriaco-Hungaricae ordinis Praedicatorum status diei 10. Januarii 1928. Graz u. a. [1928]. [PKAH 1928]
- Schematismus der Geistlichkeit des Bistums Passau für das Jahr 1915. Mit einer Chronik des Jahres 1914. Passau [1915]. [Schematismus Passau 1915]
- Schematismus der Geistlichkeit des Bistums Passau für das Jahr 1916. Mit einer Chronik des Jahres 1915. Passau [1916]. [Schematismus Passau 1916]

- Schematismus patrum et fratrum sacri ordinis Praedicatorum ad provinciam Imperii (Austriaco-Hungarici) pertinentium pro anno Domini 1894. Košice 1894. [PKI 1894]
- Schematismus patrum et fratrum sacri ordinis Praedicatorum ad provinciam Imperii (Austriaco-Hungarici) pertinentium pro anno Domini 1895. Košice 1895. [PKI 1895]
- Schematismus patrum et fratrum sacri ordinis Praedicatorum ad provinciam Imperii (Austriaco-Hungarici) pertinentium pro anno Domini 1896 bissextili. Košice 1896. [PKI 1896]
- Schematismus patrum et fratrum sacri ordinis Praedicatorum ad provinciam Imperii (Austriaco-Hungarici) pertinentium pro anno Domini 1897. Košice 1897. [PKI 1897]
- Schematismus patrum et fratrum sacri ordinis Praedicatorum ad provinciam Imperii (Austriaco-Hungarici) pertinentium anno Domini 1898. Košice 1897. [PKI 1898]
- Schematismus patrum et fratrum sacri ordinis Praedicatorum ad provinciam Imperii (Austriaco-Hungarici) pertinentium anno Domini 1899. Košice 1898. [PKI 1899]
- Schematismus patrum et fratrum sacri ordinis Praedicatorum ad provinciam Imperii (Austriaco-Hungarici) pertinentium anno Domini 1900. Košice 1900. [PKI 1900]
- Schematismus patrum et fratrum sacri ordinis Praedicatorum ad provinciam Imperii (Austriaco-Hungarici) pertinentium anno Domini 1901. Košice 1901. [PKI 1901]
- Schematismus patrum et fratrum sacri ordinis Praedicatorum ad provinciam Imperii (Austriaco-Hungarici) pertinentium anno Domini 1902. Košice 1902. [PKI 1902]
- Schematismus patrum et fratrum sacri ordinis Praedicatorum ad provinciam Imperii (Austriaco-Hungarici) pertinentium anno Domini 1903. Wien 1902. [PKI 1903]
- Schematismus patrum et fratrum sacri ordinis Praedicatorum ad provinciam Imperii (Austriaco-Hungarici) pertinentium anno Domini 1904 bissextili. Wien 1903. [PKI 1904]
- Schematismus patrum et fratrum sacri ordinis Praedicatorum ad provinciam Imperii (Austriaco-Hungarici) pertinentium anno Domini 1905. Wien 1905. [PKI 1905]
- Schematismus patrum et fratrum sacri ordinis Praedicatorum ad provinciam Austriaco-Hungaricam pertinentium anno Domini 1906. Wien 1906. [PKAH 1906]
- Schematismus patrum et fratrum sacri ordinis Praedicatorum ad provinciam Austriaco-Hungaricam pertinentium anno Domini 1907. Wien 1906. [PKAH 1907]

- Schematismus patrum et fratrum sacri ordinis Praedicatorum ad provinciam Austriaco-Hungaricam pertinentium anno Domini 1908 bissextili. Wien 1907. [PKAH 1908]
- Schematismus patrum et fratrum sacri ordinis Praedicatorum almae provinciae Austriaco-Hungaricae pro anno Domini 1909. Wien 1908. [PKAH 1909]
- Schematismus patrum et fratrum sacri ordinis Praedicatorum almae provinciae Austriaco-Hungaricae pro anno Domini 1910. Wien 1909. [PKAH 1910]
- Schematismus patrum et fratrum sacri ordinis Praedicatorum almae provinciae Austriaco-Hungaricae pro anno Domini 1911. Wien 1910. [PKAH 1911]
- Schematismus patrum et fratrum sacri ordinis Praedicatorum almae provinciae Austriaco-Hungaricae pro anno Domini 1912 bissextili. Wien 1911. [PKAH 1912]
- Schematismus patrum et fratrum sacri ordinis Praedicatorum almae provinciae Austriaco-Hungaricae pro anno Domini 1913. Wien 1912. [PKAH 1913]
- Schematismus patrum et fratrum sacri ordinis Praedicatorum almae provinciae Austriaco-Hungaricae pro anno Domini 1914. Wien 1913. [PKAH 1914]
- Schematismus patrum et fratrum sacri ordinis Praedicatorum almae provinciae Austriaco-Hungaricae pro anno Domini 1915. Wien 1914. [PKAH 1915]
- Schematismus patrum et fratrum sacri ordinis Praedicatorum almae provinciae Austriaco-Hungaricae pro anno Domini 1916 bissextili. Wien 1915. [PKAH 1916]
- Schematismus patrum et fratrum sacri ordinis Praedicatorum almae provinciae Austriaco-Hungaricae pro anno Domini 1917. Wien 1916. [PKAH 1917]
- Schematismus patrum et fratrum sacri ordinis Praedicatorum almae provinciae Austriaco-Hungaricae pro anno Domini 1918. Wien 1917. [PKAH 1918]
- Schematismus patrum et fratrum sacri ordinis Praedicatorum almae provinciae Austriaco-Hungaricae pro anno Domini 1919. Wien 1918. [PKAH 1919]
- Schematismus patrum et fratrum sacri ordinis Praedicatorum almae provinciae Austriaco-Hungaricae pro anno Domini 1920. Wien 1919. [PKAH 1920]
- Schematismus patrum et fratrum sacri ordinis Praedicatorum almae provinciae Austriaco-Hungaricae pro anno Domini 1921. VII. centenario a felici transitu sancti patriarchae nostri Dominici. Wien 1921. [PKAH 1921]
- Schematismus patrum et fratrum sacri ordinis Praedicatorum almae provinciae Austriaco-Hungaricae pro anno Domini 1925. Graz 1925. [PKAH 1925]
- Schematismus patrum et fratrum sacri ordinis Praedicatorum almae provinciae Austriaco-Hungaricae pro anno Domini 1927. Graz 1927. [PKAH 1927]
- SCHLAGETER, JOHANNES: Art. Hieronymus v. Montefortino. In: LThK³, Bd. 5. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 95. [Art. Hieronymus v. Montefortino]
- SCHMAUS, MICHAEL: Katholische Dogmatik. Fünfter Band. Mariologie. München 1955. [Katholische Dogmatik V]
- SCHMID, FRANZ: Rezension zu: Schneider, C[eslaus] M[aria]: Die unbefleckte Empfängniß und die Erbsünde. Erwiderung auf Többe's: „Die Stellung des hl. Thomas von Aquin zur unbefleckten Empfängniß der Gottesmutter.“ Re-

- gensburg 1892. In: Kath. 72 (1892), S. 553–556. [Rezension (Schneider, Die unbefleckte Empfängnis und die Erbsünde)]
- SCHMID, FRANZ: Rezension zu: Többe, Wilhelm: Die Stellung des h. Thomas von Aquin zu der unbefleckten Empfängniß der Gottesmutter. Münster 1892. In: Kath. 72 (1892), S. 565f. [Rezension (Többe, Die Stellung des hl. Thomas von Aquin)]
- SCHMIDINGER, HEINRICH M.: Art. Roselli, Salvatore. In: LThK³, Bd. 8. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 1301. [Art. Roselli]
- SCHMITZ, RUDOLF MICHAEL: Domingo Báñez e l'Immacolata. Un probabile sviluppo teologico. In: DoC 39 (1986), S. 57–64. [Domingo Báñez e l'Immacolata]
- SCHNEIDER, BURKART: Art. Cornoldi, Giovanni Maria. In: LThK², Bd. 3. Freiburg i. Br. 1959, Sp. 60. [Art. Cornoldi]
- SCHNITH, KARL: Art. Eadmer. In: LThK³, Bd. 3. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 419f. [Art. Eadmer]
- SCHÖBERL, [FRANZ XAVER]: Rezension zu: Morgott, Franz: Die Mariologie des heil. Thomas von Aquin. Freiburg i. Br. 1878. In: Führer durch die katechetische Literatur. Monats-Beilage zu den katechetischen Blättern 4 (1878), Sp. 13f. [Rezension (Morgott, Mariologie)]
- SCHÖNWÄLDER, K[ARL] F[RIEDRICH]; GUTTMANN, J[OHANNES] J[ULIUS]: Geschichte des Königlichen Gymnasiums zu Brieg. Zur Dreihundertjährigen Jubelfeier. Breslau 1869. [Geschichte des Königlichen Gymnasiums]
- SCHRIMPF, GANGOLF: Art. Gutberlet, Konstantin. In: LThK³, Bd. 4. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 1117. [Art. Gutberlet]
- SCHROEDER, [PETER JOSEF]: Mariologie. WS 1899/1900. Münster 1900. [Mariologie]
- SCHÜTZ, L[UDWIG]: In welchem Zeitpunkte tritt die vernünftige Seele des Menschen in ihren Körper ein? In: Comptes rendus du quatrième congrès scientifique international des catholiques tenu à Fribourg (Suisse) Du 16 au 20 août 1897. Troisième section. Sciences philosophiques. Freiburg/Schweiz 1898, S. 567–573. [Zeitpunkte]
- SCHÜTZ, LUDWIG: Thomas-Lexikon. Sammlung, Übersetzung und Erklärung der in sämtlichen Werken des h. Thomas von Aquin vorkommenden Kunstaussprüche und wissenschaftlichen Aussprüche. Paderborn 21895. [Thomas-Lexikon]
- SCHWAIGER, GEORG: Art. Benedikt XIV. In: LThK³, Bd. 2. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 209. [Art. Benedikt XIV.]
- SCHWAIGER, GEORG: Art. Clemens XI. In: LThK³, Bd. 2. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 1224f. [Art. Clemens XI.]
- SCHWAIGER, GEORG: Art. Gregor XV. In: LThK³, Bd. 4. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 1022f. [Art. Gregor XV.]
- SCHWAIGER, GEORG: Art. Gregor XVI. In: LThK³, Bd. 4. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 1023f. [Art. Gregor XVI.]
- SCHWAIGER, GEORG: Art. Leo X. In: LThK³, Bd. 6. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 825–827. [Art. Leo X.]

- SCHWAIGER, GEORG: Art. Paul V. In: LThK³, Bd. 7. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 1523f. [Art. Paul V.]
- SCHWANE, JOSEPH: Dogmengeschichte der mittleren Zeit (787–1517 n. Chr.). Freiburg i. Br. 1882. [Dogmengeschichte der mittleren Zeit]
- SCHWEDT, HERMAN H.: Art. Dieringer, Franz Xaver. In: LThK³, Bd. 3. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 219. [Art. Dieringer]
- SCHWEDT, HERMAN H.: Art. Hermes, Georg. In: LThK³, Bd. 5. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 10–12. [Art. Hermes]
- SCHWEDT, HERMAN H.: Art. Hurter, Hugo. In: LThK³, Bd. 5. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 339f. [Art. Hurter]
- SCHWEDT, HERMAN H.: Art. Klee, Heinrich. In: LThK³, Bd. 6. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 120. [Art. Klee]
- SCHWEDT, HERMAN H.: Art. Malou, Jean-Baptiste. In: LThK³, Bd. 6. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 1251f. [Art. Malou]
- SCHWEDT, HERMAN H.: Art. Schroeder, Peter Joseph. In: BBKL, Bd. 9. Herzberg 1995, Sp. 984–988. [Art. Schroeder (BBKL)]
- SCHWEDT, HERMAN H.: Art. Schröder, Peter Joseph. In: LThK³, Bd. 9. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 269. [Art. Schröder (LThK)]
- SEBASTIAN, WENCESLAUS: The Controversy over the Immaculate Conception from after Scotus to the End of the Eighteenth Century. In: O'Connor, Edward Dennis (Hg.): The Dogma of the Immaculate Conception. History and significance. Notre Dame (IN) 1958, S. 213–270. [Controversy]
- SEEWALD, MICHAEL: Dogma im Wandel. Wie Glaubenslehren sich entwickeln. Freiburg i. Br. 2018. [Dogma im Wandel]
- SEGNERI, PAOLO: Il devoto di Maria Vergine istruito ne'motiui, e ne'mezzi che lo conducono à ben servirla. Modena 1677. [Il devoto]
- SEIDL, HORST: Zur Geistseele im menschlichen Embryo nach Aristoteles, Albertus Magnus und Thomas Aquinas. In: Lobato, A. (Hg.): L'anima nell'antropologia di S. Tommaso d'Aquino. Con allocuzione di Sua Santità Giovanni Paolo II. Atti del Congresso della Società Internazionale S. Tommaso d'Aquino (SITA). Roma, 2–5 Gennaio 1986 (SUSTU 28). Mailand 1987. [Zur Geistseele im menschlichen Embryo]
- SEIFERT, VERONIKA MARIA: Pius IX. – der Immaculata-Papst. Von der Marienverehrung Giovanni Maria Mastai Ferretti zur Definierung des Immaculata-Dogmas. Göttingen 2013. [Pius IX.]
- SENNER, WALTER: Art. Helwicus Teutonicus. In: LThK³, Bd. 4. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 1416f. [Art. Helwicus Teutonicus]
- SENNER, WALTER: Art. Hervaeus Natalis. In: LThK³, Bd. 5. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 47f. [Art. Hervaeus Natalis]
- SENSO LÁZARO, ANTONIO: De Immaculata Conceptione Mariae Virginis secundum S. Thomam in Summa Theologica. Scholium in Art. 2. Quaest. 27. Part. 3. Madrid 1905. [De Immaculata Conceptione Mariae Virginis]

- SERICOLI, CHERUBINUS: *Immaculata B. M. Virginis Conceptio iuxta Xysti IV constitutiones (BMMeA 5)*. Šibenik, Rom 1945. [*Immaculata B. M. Virginis Conceptio*]
- SERICOLI, CHERUBINUS: *Ordo Franciscalis et Romanorum Pontificum acta de immaculata B.M.V. conceptione*. In: *VirgIm II*. Rom 1956, S. 99–152. [*Ordo Franciscalis et Romanorum Pontificum*]
- SEYBOLD, MICHAEL: Art. Unbefleckte Empfängnis. In: *MLex*, Bd. 6. St. Ottilien 1991, S. 519–525. [Art. Unbefleckte Empfängnis]
- ŠIMUNDŽA, DRAGO: U spomen... Profesoru dru Jordanu Kuničiću (1908–1974). In: *Crkva u svijetu* 9 (1974), S. 199f. [U spomen...]
- SOBIECH, FRANK: *Ethos, Bioethics, and Sexual Ethics in Work and Reception of the Anatomist Niels Stensen (1638–1686)*. *Circulation of Love*. [Cham] 2016. [*Ethos, Bioethics, and Sexual Ethics*]
- SÖDER, JOACHIM R.: Art. Petrus Aureoli. In: *LThK³*, Bd. 8. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 111. [Art. Petrus Aureoli]
- SÖDER, JOACHIM R.: Art. Stöckl, Albert. In: *LThK³*, Bd. 9. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 1015. [Art. Stöckl]
- SÖLL, GEORG: *Mariologie (HDG III,4)*. Freiburg i. Br. u. a. 1978. [*Mariologie*]
- SPADA, MARIANUS: *Animadversiones in opus illustrissimi ac reverendissimi Domini J. B. Malou Episcopi Brugensis de dogmate Immaculatae Conceptionis B. Mariae Virginis*. Rom 1862. [*Animadversiones*]
- SPADA, MARIANO: *Esame critico sulla dottrina dell'Angelico Dottore S. Tommaso di Aquino circa il peccato originale relativamente alla Beatissima Vergine Maria*. Neapel 1839. [*Esame critico*]
- SPADA, MARIANO: *Esame critico sulla dottrina dell'Angelico Dottore S. Tommaso di Aquino circa il peccato originale relativamente alla Beatissima Vergine Maria*. Rom ²1855. [*Esame critico²*]
- SPECHT, THOMAS: *Lehrbuch der Dogmatik*. Herausgegeben von Dr. Georg Lorenz Bauer. Erster Band. Regensburg ³1925. [*Lehrbuch der Dogmatik I*]
- SS. *Patriarchae Benedicti Familiae confoederatae*. Rom 1905. [*SS. Patriarchae Benedicti Familiae confoederatae*]
- STAMM, CHRISTIAN: *Mariologia seu potiores de s. Deipara quaestiones ex Ss. Patrum ac Theologorum mente propositae*. Paderborn 1881. [*Mariologia*]
- STARR, KEVIN: Judge John T. Noonan, Jr.: A Brief Biography. In: *JLR* 11 (1995), S. 151–176. [Judge John T. Noonan, Jr.]
- STÖHR, JOHANNES: Art. Johannes a S. Thoma. In: *ThomLex*. Bonn 2006, Sp. 293–302. [Art. Johannes a S. Thoma]
- STÖHR, JOHANNES: *Maria und die Trinität bei F. Suárez und M. J. Scheeben*. In: *Sedes Sapientiae. Mariologisches Jahrbuch* 4 (2000), H. 2, S. 5–46. [*Maria und die Trinität*]
- STRIET, MAGNUS: Art. Kattenbusch, Ferdinand. In: *LThK³*, Bd. 5. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 1374. [Art. Kattenbusch]

- STRÖTZ, JÜRGEN: Das Eichstätter Domkapitel. Verfassung und Personalgeschichte im 19. Jahrhundert (Studien zur Religionspädagogik und Pastoralgeschichte 3). Hamburg 2003. [Das Eichstätter Domkapitel]
- STRÖTZ, JÜRGEN: Franz Leopold Freiherr von Leonrod (1827–1905), Bischof von Eichstätt (1867–1905). Diözese Eichstätt und bayerische Kirche zwischen Erstem Vatikanum und Modernismuskontroverse (MThS.H 40). St. Ottilien 2004. [Franz Leopold Freiherr von Leonrod]
- SZABÓ, SÁDOC: Prälat Dr. Ernst Commer. Zum Andenken. In: DT 42 (1928), S. 257–291. [Prälat Dr. Ernst Commer]
- T., S.: Bibliographiae particulares. In: Institutum Historicum Fratrum Ordinis Praedicatorum (Hg.): Dominican History Newsletter 6 (1997), S. 37–120. [Bibliographiae particulares]
- TANS, JOSEPH A. G.: Art. Bajus, Michael. In: LThK³, Bd. 1. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 1360–1362. [Art. Bajus]
- TENGE-WOLF, VIOLA: Art. Bandello, Vincenzo. In: LThK³, Bd. 1. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 1383. [Art. Bandello]
- TENGE-WOLF, VIOLA: Art. Gonet, Jean-Baptiste. In: LThK³, Bd. 4. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 832. [Art. Gonet]
- TENGE-WOLF, VIOLA: Art. Gotti, Vincenzo Lodovico. In: LThK³, Bd. 4. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 951. [Art. Gotti]
- TENGE-WOLF, VIOLA: Art. Reginald v. Priverno. In: LThK³, Bd. 8. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 971. [Art. Reginald von Priverno]
- THIEL, MARIE-JO: Le commencement et la fin de la vie. In: Causse, Jean-Daniel; Müller, Denis (Hgg.): Introduction à l'éthique. Penser, croire, agir. Avec la collaboration de Dimitri Andronicos. Genf 2009, S. 451–480. [Le commencement et la fin de la vie]
- THURSTON, HERBERT: Praefatio. In: Eadmeri Monachi Cantuariensis Tractatus de Conceptione Sanctae Mariae. Olim Sancto Anselmo attributus nunc primum integer ad codicum fidem editus adiectis quibusdam documentis coaetaneis a P. Herb. Thurston et P. Th. Slater, Societatis Iesu sacerdotibus. Freiburg i. Br. 1904, S. IX–XL. [Praefatio]
- TÖBBE, WILHELM: Die Stellung des hl. Thomas von Aquin zu der unbefleckten Empfängnis der Gottesmutter. Dogmengeschichtliche Abhandlung. Münster 1892. [Die Stellung des hl. Thomas von Aquin]
- TOGNETTI, MARIANO: L'Immacolata al Concilio Tridentino. In: Mar. 15 (1953), S. 304–374. [L'Immacolata I]
- TOGNETTI, MARIANO: L'Immacolata al Concilio Tridentino. In: Mar. 15 (1953), S. 555–586. [L'Immacolata II]
- TONIOLO, ERMANNIO M. (Hg.): Il Dogma dell'Immacolata Concezione di Maria. Problemi attuali e tentative di ricomprensione. Atti del XIV Simposio Internazionale Mariologico (Roma, 7–10 ottobre 2003). Rom 2004. [Il Dogma dell'Immacolata Concezione]

- TORRELL, JEAN-PIERRE: *Le Christ en ses mystères. La vie et l'œuvre de Jésus selon saint Thomas d'Aquin. Tome I* (Collection „Jésus et Jésus Christ“ dirigée par Mgr Joseph Doré, Archevêque de Strasbourg, n°78). Paris 1999. [Le Christ]
- TORRELL, JEAN-PIERRE: *Magister Thomas. Leben und Werk des Thomas von Aquin*. Aus dem Französischen übersetzt von Katharina Weibel in Zusammenarbeit mit Daniel Fischli und Ruedi Imbach. Mit einem Geleitwort von Ruedi Imbach. Freiburg i. Br. 1995. [Magister Thomas]
- TORRELL, JEAN-PIERRE: *Notes et appendices*. In: *Saint Thomas d'Aquin: Somme théologique. Le verbe incarné en ses mystères. Tome premier. L'entrée du Christ en ce monde. 1. La conception du Christ. 3^a, questions 27–34*. Paris 2003, S. 251–370. [Notes et appendices]
- TRIPPEN, NORBERT: *Das Erzbistum Köln als Brennpunkt der Spannungen zwischen preußischem Staat und katholischer Kirche*. In: *JKGv 72* (2001), S. 143–158. [Das Erzbistum Köln als Brennpunkt]
- TROMP, SEBASTIAN: *Corpus Christi quod est Ecclesia. Pars quarta. De Virgine Dei para Maria corde mystici Corporis*. Rom 1972. [Corpus Christi IV]
- TÜCK, JAN-HEINER: *Gabe der Gegenwart. Theologie und Dichtung der Eucharistie bei Thomas von Aquin*. Freiburg i. Br. 2009. [Gabe der Gegenwart]
- URBAN, JOSEF: *Art. Mayer, Georg Karl*. In: *BBKL*, Bd. 5. Herzberg 1993, Sp. 1105–1108. [Art. Mayer]
- V.: *Votum über die Lehre von der unbefleckten Empfängniß der seligsten Jungfrau Maria*. In: *Neue Sion. Eine Zeitschrift für katholisches Leben und Wissen* 3 (1847), S. 209–212. [Votum über die Lehre von der unbefleckten Empfängniß I]
- V.: *Votum über die Lehre von der unbefleckten Empfängniß der seligsten Jungfrau Maria*. In: *Neue Sion. Eine Zeitschrift für katholisches Leben und Wissen* 3 (1847), S. 241–243. [Votum über die Lehre von der unbefleckten Empfängniß II]
- VALENTIN, CHRISTOPH: *Ultramontanisierung durch die päpstliche Diplomatie? Der Apostolische Nuntius Michele Viale Prelà in München (1838–1845)* (MKHS, NF 9). Stuttgart 2020. [Ultramontanisierung]
- VAN DER MARCK, W.: *Geschichte und Ursprung des Thomaseides im Dominikanerorden*. In: *Bijdr.* 26 (1965), S. 433–443. [Geschichte und Ursprung des Thomaseides im Dominikanerorden]
- VAN NOORT, G[ÉRARDUS CORNELIS]: *Tractatus De Deo Redemptore*. Bussum ³1918. [De Deo Redemptore]
- VANNESTE, ALFRED: *La question de la „natura pura“*. Note complémentaire. In: *ETL* 81 (2005), S. 1–28. [La question]
- VERNASCHI, ALBERT: *The Collegio Alberoni Yesterday and Today*. In: *Vincentiana. Magazine of the Congregation of the Mission* 44 (2000), S. 65–74. [The Collegio Alberoni]
- VIJGEN, JÖRGEN: *Art. Martin, Raymondus Jozef*. In: *ThomLex*. Bonn 2006, Sp. 436f. [Art. Martin]

- V[ILLADA], P[ABLO]: Respuesta á las observaciones de la revista „Razón y Fe“ acerca del opúsculo „La doctrina del Angélico Doctor sobre la Inmaculada Concepción de la Madre de Dios“, escrito por el presbítero Secundino Briceño. – Tipografía Guadalupana de Camilo Segura León (Méjico, 1905). In: RF 12 (1905), S. 532–535. [Respuesta]
- VILLADA, P[ABLO]: Rezension zu: del Prado, Norbertus: Divus Thomas et Bulla Dogmatica „Ineffabilis Deus“. Freiburg/Schweiz 1919. In: RF 20 (1920), S. 108–111. [Rezension (del Prado, Divus Thomas et Bulla Dogmatica)]
- Virgo Immaculata. Acta congressus mariologici-mariani Romae anno MCMLIV celebrati. Vol. I. De congressus apparatione et celebratione. Rom 1958. [VirgIm I]
- Virgo Immaculata. Acta congressus mariologici-mariani Romae anno MCMLIV celebrati. Vol. XI. De debito contrahendi peccatum originale in B. V. Maria. Rom 1957. [VirgIm XI]
- VOGLER, WERNER: Art. Sfondrati, Cölestin. In: LThK³, Bd. 9. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 535. [Art. Sfondrati]
- VOGT, BERARD: Duns Scotus, Defender oft he Immaculate Conception (An historical-dogmatic study). In: VirgIm VII/1. Rom 1957, S. 220–240. [Duns Scotus]
- VOLK, ROBERT: Art. Johannes v. Damaskus. In: LThK³, Bd. 5. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 895–899. [Art. Johannes v. Damaskus]
- VOLLRATH, HANNA: Art. Beda Venerabilis. In: LThK³, Bd. 2. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 116f. [Art. Beda Venerabilis]
- VON KLOEDEN, WOLFDIETRICH: Art. Kattenbusch. In: BBKL, Bd. 3. Herzberg 1992, Sp. 1239–1241. [Art. Kattenbusch]
- VOSTÉ, IACOBUS-MARIA: Commentarius in summam Theologicam S. Thomae. De mysteriis vitae Christi. Rom 1940. [De mysteriis vitae Christi]
- WAGNER, HARALD: Art. Schanz, Paul. In: LThK³, Bd. 9. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 108f. [Art. Schanz]
- WAGNER, HARALD: Art. Schwane, Joseph. In: LThK³, Bd. 9. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 318. [Art. Schwane]
- WAGNER, MARION: Auf sich beruhen lassen ohne Widerspruch? Zur Problematik und Bedeutung der beiden jüngsten Mariendogmen. In: TThZ 112 (2003), S. 197–207. [Auf sich beruhen lassen]
- WALTER, PETER: Art. Billot, Louis. In: LThK³, Bd. 2. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 78. [Art. Billot]
- WALTER, PETER: Art. Ehrle, Franz. In: LThK³, Bd. 3. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 513f. [Art. Ehrle]
- WALTER, PETER: Art. Heinrich, Johann Baptist. In: LThK³, Bd. 4. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 1400. [Art. Heinrich]
- WALTER, PETER: Art. Palmieri, Domenico. In: LThK³, Bd. 7. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 1304. [Art. Palmieri]
- WALTER, PETER: Art. Passaglia, Carlo. In: LThK³, Bd. 7. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 1414. [Art. Passaglia]

- WALTER, PETER: Art. Perrone, Giovanni. In: LThK³, Bd. 8. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 38f. [Art. Perrone]
- WALTER, PETER: Art. Pesch, Christian. In: LThK³, Bd. 8. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 78. [Art. Pesch]
- WALTER, PETER: Art. Plaßmann, Hermann Ernst. In: LThK³, Bd. 8. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 345. [Art. Plaßmann]
- WALTER, PETER: Art. Scheeben, Matthias Joseph. In: LThK³, Bd. 9. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 116f. [Art. Scheeben]
- WALTER, PETER: Art. Schneider, Ceslaus Maria. In: LThK³, Bd. 9. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 190f. [Art. Schneider]
- WALTER, PETER: Die Ausbildung einer thomistischen Schule seit dem 15. Jahrhundert. In: Leppin, Volker (Hg.): Thomas Handbuch. Tübingen 2016, S. 436–443. [Die Ausbildung einer thomistischen Schule]
- WALTER, PETER: Zur Thomas-Rezeption bei Leopold Liebermann (1759–1844), einem Mainzer Theologen des 19. Jahrhunderts. In: Dahlke, Benjamin; Knorn, Bernhard (Hgg.): Eine Autorität für die Dogmatik? Thomas von Aquin in der Neuzeit (FS Leonhard Hell). Freiburg i. Br. u. a. 2018, S. 103–125. [Zur Thomas-Rezeption]
- WEHOFER, THOMAS M.: Die geistige Bewegung im Anschluß an die Thomas-Encyclika Leo XIII. [sic!] vom 4. August 1879. Wien 1897. [Die geistige Bewegung]
- WEIGAND, RUDOLF: Art. Aegidius v. Rom. In: LThK³, Bd. 1. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 180f. [Art. Aegidius v. Rom]
- WEISHEIPL, JAMES A.: Friar Thomas d'Aquino. His Life, Thought, and Work. New York 1974. [Friar Thomas d'Aquino]
- WEISHEIPL, JAMES A.: Thomas von Aquin. Sein Leben und seine Theologie. Graz 1980. [Thomas von Aquin]
- WEISS, OTTO: Modernismus und Antimodernismus im Dominikanerorden. Zugleich ein Beitrag zum „Sodalitium Pianum“ (Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte 2). Regensburg 1998. [Modernismus und Antimodernismus]
- WERNER, KARL: Der heilige Thomas von Aquino. Dritter Band. Geschichte des Thomismus. Regensburg 1859. [Der heilige Thomas III]
- WIELAND, GEORG: Art. Albertus Magnus. In: LThK³, Bd. 1. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 337–339. [Art. Albertus Magnus]
- WILLAM, MICHAEL: Mensch von Anfang an? Eine historische Studie zum Lebensbeginn im Judentum, Christentum und Islam (SThE 117). Freiburg/Schweiz 2007. [Mensch von Anfang an?]
- WREDE, MICHAELE: Die Möglichkeit des status naturae purae im Lichte der kirchlich verurteilten Sätze des Bajus vom Urstand. Limburg 1953. [Die Möglichkeit des status naturae purae]
- ZARAGOZA, E.: Art. Larumbe y Lander, Tomás. In: DHGE, Bd. 30. Paris 2010, S. 719f. [Art. Larumbe y Lander]

- ZIEGENAUS, ANTON: Mariologie. Maria in der Heilsgeschichte (Katholische Dogmatik V). Aachen 1997. [Mariologie]
- ZINNHOBLE, RUDOLF: Mathias Hiptmair (1845–1918). In: Zinnhobler, Rudolf; Pangerl, Kriemhild (Hgg.): Kirchengeschichte in Linz. Fakultät – Lehrkanzel – Professoren. Linz 2000, S. 190–220. [Mathias Hiptmair]
- ZUBIZARRETA, VALENTINO: Theologia dogmatico-scholastica ad mentem S. Thomae Aquinatis. Vol. III. De gratia Dei, De virtutibus theologicis et De Verbo incarnato. Vitoria ⁴1948. [Theologia dogmatico-scholastica III]
- ZUMKELLER, ADOLAR: Art. Thomas v. Straßburg. In: LThK³, Bd. 9. Freiburg i. Br. u. a. 2006, Sp. 1535f. [Art. Thomas v. Straßburg]
- Zweites Vatikanisches Konzil: Dekret über die Ausbildung der Priester „Optatum totius“. In: AAS 58 (1966), S. 713–727. [Dekret „Optatum totius“]
- Zweites Vatikanisches Konzil: Dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen Gentium“. In: AAS 57 (1965), S. 5–75. [Dogm. Konst. „Lumen Gentium“]

Namensregister

Auf die Anführung des Thomas von Aquin wurde verzichtet, da sich der Name in der gesamten Arbeit allenthalben findet.

- Adam, Karl 382
Aegidius von Rom 37, 160
Aiben, Mathias 126
Albert der Große 12f, 125, 239f, 258, 264–266, 278
Alexander VII. 42f, 67, 90, 98, 196, 199, 202, 209, 272f, 333, 341–343, 345f, 375, 377
Alexander von Hales 12f
Alonso Lobo, Arturo 303f
Alujas Bros, Moisés 302f
Ambrosius Catharinus 40, 239, 257f, 273, 275, 278, 281, 354f, 357f, 366–369
Ambrosius von Mailand 9
Amschl, Hyacinth 221–232, 283f, 294, 311, 324, 333f, 376, 384
Ancarani, Angelo 62
Andaloro, Ambrogio 60, 326, 329
Anselm von Canterbury 11, 17, 19, 91, 102, 105f, 128, 138, 150, 177, 179f, 202, 239f, 258, 264, 265f, 276, 278, 295, 322, 335
Antonelli, Joseph 343f
Aristoteles 16, 172, 340
Atzberger, Leonhard 383
Augustinus 9f, 29, 167, 177, 187, 189f, 213, 215–218, 239f, 258, 264–266, 268, 278, 286, 295, 337
Baumker, Clemens 173f, 403
Baier, Walter 53
Bajus, Michael 42, 181, 246
Balić, Karlo 10, 301, 353, 357f, 364f
Baltzer, Johann Baptist 88, 170, 399
Bandello, Vincenzo 39
Báñez, Domingo 45
Bartmann, Bernhard 123f, 154, 388f
Becker, Josephus a Leonissa 174, 220–231, 283f, 294, 324f, 333–335, 376, 384, 400
Beckx, Pierre Jean 77, 114, 169
Beda Venerabilis 10, 352
Bellesheim, Alfons 146f, 153
Bendel-Maidl, Lydia 4, 392, 395–397, 403
Benedikt XIV. 43, 101, 341
Berger, David 4, 160, 238, 385
Berlage, Anton 52–54, 71
Berlepsch, August von 52f
Bernhard von Clairvaux 12f, 55–58, 89f, 177, 239f, 258, 264–266, 274, 277f, 295, 335, 398
Billot, Louis 242, 296, 383
Bonaventura 12f, 37, 143, 155, 192, 239f, 258, 264–266, 268, 295, 337
Børresen, Kari Elisabeth 12, 36
Bossuet, Jacques-Bénigne 282
Bourquard, Laurent-Casimir 126
Brinktrine, Johannes 391
Buschkühl, Matthias 395
Cajetan, Thomas de Vio 39f, 112, 240–243, 246–248, 255, 264, 270, 272, 277, 281, 289, 293, 303, 326, 328f, 354f, 357, 359–363, 371–374, 405
Calderón de la Barca, Pedro 282
Campana, Emilio 383, 388–390
Capponi a Porrecta, Serafino 128, 241f, 272, 277, 326, 329, 371
Carmelus ab Iturgoyen, siehe Goñi Roldán, C.
Carol, Juniper B. 354–359, 366
Caspar, Philippe 345
Cervantes, Miguel de 286
Chollet, Jean-Arthur 344
Clemens XI. 43

- Coconnier, Marie-Thomas 234
 Commer, Ernst 159, 167–170, 175, 205, 215f, 220–222, 230f, 233–235, 237f, 269, 283, 311, 319, 324f, 334f, 387–389, 392–396, 401–403,
 Connery, John 344
 Cornoldi, Giovanni Maria 4f, 72–120, 124, 148–151, 153, 161–163, 197–200, 202, 204f, 208–211, 216, 218, 232, 242, 314–330, 332–334, 337f, 345f, 350f, 359, 369–372, 385, 387–390, 397f, 400, 405f
 Cuervo, Manuel 60
- da Rignano, Antonio 62
 Dahlke, Benjamin 1, 4, 51, 391, 415, 417
 Dante Alighieri 85, 96
 de Basly, Déodat-Marie 285, 366
 de Groot, Johan V. 148
 de Medio, Pedro Nolasco 303–311
 del Prado, Norberto 5, 223, 230, 233–312, 314–330, 333f, 337–339, 346, 349, 351–353, 358–369, 371–374, 384–386, 389–391, 396–398, 404–408, 410
 Denzinger, Heinrich 57
 Deppe, Bernard 217
 di Francesco, Salvatore 17
 Diekamp, Franz 358, 385, 388, 390f
 Dieringer, Franz Xaver 51, 54
 Dionysius Pseudo-Areopagita 167f, 206, 214, 222
 Dippel, Joseph 173
 Dmowski, Józef Alojzy 76f, 115, 124
 Dodille, C. S. 126
 Dolzan, Andrea 126, 388
 Dominicus a S. Theresa 355
 Dörholt, Bernhard 236
 Dunot de Saint-Maclou, Georges-Fernand 343
 Duns Scotus, Johannes 12, 34–36, 57, 68, 156, 213–215, 239, 255–257, 263, 272, 277f, 280–282, 285, 291f, 295–302, 322f, 336f, 352–354, 358, 362–369, 371, 373f, 383, 391f, 408, 413, 416
 Dupont, Antoine 136
 Durandus a S. Porciano 328
- Eadmer 11f, 276–279
 Eduardo de Caparros, siehe Pérez Monente, E.
 Ehrle, Franz 3, 395
 Elvenich, Peter Joseph 170, 399
 Enrique del Sagrado Corazón 354
 Ephräm der Syrer 8
 Ernesti, Jörg 170f
 Ernst, Joseph 77, 121, 123f, 396f
 Esparza Artieda, Martin de 257f
 Esser, Thomas 394
- Fäh, Hans Louis 21
 Feckes, Carl 356
 Feldhaus, Friedrich 163, 165f
 Feldner, Gundisalv 206f, 394
 Fernández García, Antonio 282, 291–293, 300
 Fernández, Aniceto 294
 Ferrer, Vinzenz 125
 Forster, Wilhelm 383
 Friethoff, Caspar 405f
 Fuchs, Martin 144–146, 321
- Gainza Escobás, Francisco 234
 Ganter, Johannes Nepomuk 218f
 Garrigou-Lagrange, Réginald 34, 314, 358, 406–408, 410
 Gaude, Francisco 63
 Gerardus de Prato 157
 Glossner, Michael 159, 205, 387, 393f, 395, 396, 401–403
 Glund, Raymund 207
 Gonet, Jean-Baptist 402
 Goñi Roldán, Carmelus ab Iturgoyen 258, 299, 365
 González Alonso Getino, Luis 237,
 González Arintero, Juan 303–306
 González Pola, Manuel 235, 269
 González y Díaz Tuñón, Zeferino 233, 236
 Gotti, Vincenzo Lodovico 402
 Grabmann, Martin 121, 125, 160
 Gregor I., der Große 167
 Gregor von Nazianz 8
 Gregor XV. 42–44, 341f
 Gregor XVI. 55, 62
 Gruber, Siegfried 49
 Gutberlet, Konstantin 393–395

- Gutiérrez Velasco, Cyrill 405f, 409
- Habsburg-Lothringen, Eduard 415
- Häfele, Gallus M. 393
- Hauke, Manfred 355
- Heinrich von Gent 11
- Heinrich, Johann Baptist 50, 383, 387
- Helvicus Teutonicus 150
- Henno, François 241
- Hermes, Georg 49, 170
- Herrán, Laurentino M. 45, 282
- Hertling, Georg von 393f
- Hervaeus Natalis 125
- Heusgen, Paul 165
- Hieronymus 153
- Hieronymus von Montefortino 258, 280, 365
- Hilarius von Poitiers 9
- Hoffmann, Adolf 19, 32
- Hofmann, Markus 8
- Homer 374
- Hoogstraten, Jakob van 368
- Horaz, Quintus 373f
- Horst, Ulrich 19, 22, 28, 32, 36
- Huber, Franz Xaver 169, 335f
- Hug, Pacific 353, 364–366
- Hugon, Edouard 385, 389f, 407
- Hünebeck, Hubert 167
- Hurter, Hugo 74, 120, 216, 219, 241
- Ingarrico, Cesare 161
- Innozenz X. 234
- Irenäus von Lyon 8
- Jandel, Vincent 63
- Janssens, Laurentius 242, 383
- Jeiler, Ignatius 143f, 321
- Johannes a S. Thoma 44f, 60, 128, 160, 241, 272, 277, 326, 329, 359, 363, 371f, 374, 378, 405
- Johannes Baconthorpe 37
- Johannes Capreolus 236, 252, 374
- Johannes de Torquemada 38
- Johannes Paul II. 412, 415
- Johannes von Damaskus 9, 224–226
- Johannes von Segovia 38, 257, 367
- Johannes XXIII. 411
- Josephus a Leonissa, siehe Becker, J.
- Jungnitz, Joseph 164
- Jüssen, Klaudius 386, 391
- Justin der Märtyrer 8
- Karl II. (König von Spanien) 234
- Kattenbusch, Ferdinand 135
- Klee, Heinrich 50f, 54, 71, 387
- Knittel, Karl 136–143, 146, 163, 314, 384, 321
- Kochaniewicz, Bogusław 4
- Körber, Johann 157
- Kors, Jean-Baptiste 181
- Köster, Heinrich M. 181, 195
- Krementsz, Philipp 166
- Kuhn, Johann Ev. von 136, 219
- Kuničić, Jordanus 409
- Kurz, Anton 148, 153, 384, 390f
- Lambruschini, Luigi 53, 55f, 153, 314, 410
- Larumbe y Lander, Tomás 298f, 384
- Le Bachelet, Xavier Marie 298, 301–303
- Lehmkuhl, August 218
- Leo X. 39f
- Leo XIII. 1f, 69, 71, 73, 75, 122, 170, 178, 220, 274, 336, 339, 368, 398f, 401, 414f, 417
- Lépicier, Alexis-Henri-Marie 242, 325, 383
- Lercher, Ludwig 391
- Leu, Joseph Burkard 50–52
- Lezana, Johannes Baptist de 258, 355
- Liberatore, Matteo 74, 76, 95, 97, 114f, 118f, 124, 397
- Liebermann, Bruno Franz Leopold 50f, 54, 71, 382
- Lievenbrück, Ursula 389, 392, 412
- Lohrum, Meinolf 165
- Luis de Granada 282, 286
- Lullus, Raymund 239, 257f, 367
- Lumbreras, Pedro 235, 312, 358, 404
- Malou, Jean-Baptiste 63f, 111
- Malusa, Luciano 72–74, 77, 97, 114f, 118
- Mandonnet, Pierre 96, 238, 404
- Manzoni, Alessandro 96
- Marcellino da Civezza 157
- María de Jesus de Ágreda 258
- Marín-Sola, Francisco 358
- Markovics, Robert 392, 400

- Marqués de Sabuz, siehe Mouriño Estévez, José
- Marschler, Thomas 36
- Martin, Raymondus 294
- Martina, Giacomo 68
- Martínez, Gregorio M. 234
- Masciarelli, Michele 345
- Massoulié, Antoine 14
- Mayer, Georg Carl 52
- Merkelbach, Benedikt 383, 390
- Minges, Parthenius 383f, 391
- Monsabré, Jacques-Marie-Louis 291
- Montz, Franz Xaver 166
- Morgott, Franz von Paula 4f, 77, 120–163, 168, 197, 202, 204f, 208–211, 218, 232, 242, 314–330, 332–338, 345f, 350f, 359, 362, 369–372, 384, 387–390, 395–398, 405f
- Mouriño Estévez, José 235, 303, 306–312
- Mullaney, Thomas 408
- Müller, Gerhard Ludwig 413
- Naab, Erich 125, 396
- Natalis Alexander 128, 328
- Nazarius, Johannes Paul 328
- Neira, Eladio 236
- Nicolas, Jean-Hervé 416
- Niedermeyer, Albert 344
- Nieremberg, Juan Eusebio 314
- Nikolaus von Kues 257, 367
- Noonan, John T. 344
- Noort, Gérardus Cornelis van 295
- Osuna, Franciscus de 285
- Oswald, Johann Heinrich 51, 71, 382
- Ott, Ludwig 121f, 124, 130, 358
- Palmieri, Domenico 240f, 314, 410
- Paschasius Radbertus 10
- Passaglia, Carlo 53, 58–60, 66
- Paul V. 42f, 234, 341f
- Paul VI. 412, 415
- Pecci, Giuseppe 73
- Pègues, Thomas 290f, 293, 404
- Peitz, Detlef 4, 74f, 114f, 123
- Pelagius 177, 187
- Pérez Goyena, Antonio 282, 287–293, 296, 298–300, 302f
- Pérez Monente, Eduardo de Caparroso 298f, 301f, 366
- Perrone, Giovanni 53f, 56–58, 65f, 69, 129, 153, 241
- Pesch, Christian 242, 390f
- Petrus Aureoli 37, 353f, 362f
- Petrus Galatinus 239, 257f, 275, 278, 367f
- Petrus Lombardus 14, 44, 91, 102
- Petrus von Alcantara 285
- Philipp IV. (König von Spanien) 234
- Pius V. 42, 181
- Pius IX. 51, 54f, 57, 59, 62–68, 71, 78, 88, 97, 99, 111, 147, 196, 199, 202, 204, 209, 214f, 218, 240, 248, 259, 264, 270f, 294, 317, 330, 333, 341–346, 356, 375, 377f, 383
- Pius X. 234, 414
- Pius XI. 414f
- Pius XII. 45, 181, 340, 410f
- Plaßmann, Hermann Ernst 75, 123, 396f
- Plazza, Benedetto 241
- Pohle, Joseph 358, 386, 396
- Portmann, Anton 153
- Portugal y Serratos, José María de Jesús 275, 278–280, 282, 285f, 292f, 299–302, 366
- Radini-Tedeschi, Camillo 116
- Radini-Tedeschi, Gaetano 76, 116
- Rahner, Karl 416f
- Ramírez, Santiago María 294f
- Reginald Lucarini 328
- Reginald von Piperno 21
- Rivière, Jean 295f
- Rocreu, J. 287
- Romstöck, Franz Sales 123
- Rondina, Francesco Saverio 73, 96
- Rosato, Leo 363
- Roschini, Gabriele 356, 364, 389f
- Roselli, Salvatore 124
- Rosmini, Antonio 368
- Rossi, Giovanni Felice 30–32, 86, 100, 314, 406f, 409f
- Rossum, Willem van 258
- Rovira, German 45, 282
- Salazar, Ferdinand de 355
- Sarraute, Michel-Ange 285f

- Scaramuzzi, Diomede 354, 368
Schanz, Paul von 218f
Schäzler, Constantin von 330f, 394
Scheeben, Matthias J. 4, 47, 87, 150–153,
169, 356, 360
Scheffczyk, Leo 10
Schell, Herman 4, 395
Schlecht, Raymund 121
Schmid, Franz 217–219, 377
Schmitz, Rudolf Michael 45
Schneider, Ceslaus Maria 5, 149, 163–232,
283f, 316, 324, 331–339, 345–351,
374–377, 388–391, 393–403
Schöberl, Franz Xaver 134
Schröder, Peter Joseph 153, 232
Schütz, Ludwig 352
Schwane, Joseph 382f
Sebastian, Wenceslaus 36
Secchi, Angelo 116
Seewald, Michael 3
Seifert, Veronika 57, 343, 356
Senso Lázaro, Antonio 330f
Sfondrati, Cölestin 92, 314, 410
Sixtus IV. 39–42, 49, 196, 270, 341f, 361
Slater, Thomas 277
Söll, Georg 9, 43, 45, 345
Sommervogel, Carlos 97
Sophronius von Jerusalem 8
Sordi, Serafino 73
Spada, Mariano 60–66, 153, 162, 291, 327–
329, 331, 382–385, 390, 406
Stamm, Christian 157
Steinbach, Erwin von 125
Stöckl, Albert 121f
Stöhr, Johannes 46
Suárez, Francisco 45f, 94, 112, 115, 242,
297, 311, 316, 329, 330, 356, 363
Szabó, Sadok 394
Thomas von Straßburg 37
Thomas von Sutton 36
Thurston, Herbert 12, 277
Többe, Wilhelm 148–151, 153, 155, 207–
222, 224, 230–232, 324, 334, 337,
350, 370, 376, 384, 388, 400
Togni, Luigi 62
Tongiorgi, Salvatore 114
Torrell, Jean-Pierre 22f, 32
Tück, Jan-Heiner 3f
Urban VIII. 234
Villada, Pablo 296f, 311
Vinzenc von Lérins 213
Vitoria, Francisco de 44, 125
Vosté, Jacques-Marie 406
Wagner, Marion 412f
Weisheipl, James A. 15, 22f, 32
Werner, Karl 63
Wilhelm von Ware 34
Zafféry, Carl 126
Ziegenaus, Anton 9, 11, 413
Zubizarreta, Valentino 385, 390f

MÜNCHENER THEOLOGISCHE STUDIEN
Systematische Abteilung

BAND 71

Andrea Lange

Allmacht denken

Studien zur widerspruchsfreien Konzipierbarkeit
eines fundamentalen Gottesprädikats
2012, 328 S., 978-3-8306-7574-7

BAND 72

Philipp Reisinger

**Jurisdiktionsprimat und bischöfliche Kollegialität
in perichoretischer Zusammenschau**

Ein spekulativer, theologischer Entwurf zum Subjekt der höchsten
Autorität der Kirche unter besonderer Berücksichtigung
der kanonischen Gesetzgebung im CIC/1983 und CCEO
2012, 272 S., 978-3-8306-7534-1

BAND 73

Johannes Steinmeier

**Das Wirken des Heiligen Geistes
und das Charisma der Heilung**

Der theologische Ansatz von Norbert Baumert SJ – mit Anwendung
auf Emiliano Tardif und Niklaus Wolf von Rippertschwand
2014, 224 S., 978-3-8306-7675-1

BAND 74

Martin Stanke

Grundlagen der Weitervereinigung

Das kirchliche Lehramt und sein ökumenischer Lernprozess
2014, 376 S., 978-3-8306-7660-7

BAND 75

Franz Haringer

Trinitarischer Personalismus

Max Schwarz (1879–1943) und sein Bild von der „heiligen Schaukel“
– ein Versuch zur Überwindung der neuscholastischen Gnadenlehre
2014, 288 S., 978-3-8306-7662-1

MÜNCHENER THEOLOGISCHE STUDIEN
Systematische Abteilung

BAND 77

Benjamin Bihl

Die Kirche als Abbild der Dreifaltigkeit

Untersuchung der trinitarischen Ekklesiologie
aus katholischer Perspektive

2015, 288 S., 978-3-8306-7748-4

BAND 78

Tamás Czopf

Neues Volk Gottes?

Zur Geschichte und Problematik e
ines Begriffs

2016, 520 S., 978-3-8306-7779-6

BAND 79

Florian Erlenmeyer

**Das Geheimnis der Geschichte
in Christus deuten**

Der Beitrag Jean Daniélous
zu einer theologischen Hermeneutik der Geschichte

2016, 392 S., 978-3-8306-7773-4

BAND 80

Michael Weiler

Unheil in guter Schöpfung

Zur Theodizeerelevanz
der Erbsündenlehre

2015, 272 S., 978-3-8306-7748-2

BAND 81

Florian Haider

Die Würde des Christen

Die Bedeutung des Übernatürlichen
für Dogmatik und Moral bei Matthias Joseph Scheeben

2017, 584 S., 978-3-8306-7873-1

