

Ist die Hl. Jungfrau nach Augustinus « Immaculata ab initio » ?

Eine neue Untersuchung zum Marianischen Jahr

Als der hl. Kirchenlehrer von Hippo gegen Ende seines Lebens die unermüdliche Feder für immer aus der Hand legte, da fasste er seine Gedanken, denen er im Kampfe gegen den gnadenfeindlichen Pelagianismus so viel Zeit und Kraft gewidmet hatte, noch einmal zusammen in der Feststellung: dass das Fleisch Christi nicht, wie die Manichäer behaupten, nur Schein sei, noch auch, wie es ihm die Pelagianer unterstellten, verschieden von der Natur unseres Fleisches; aber es ist frei von jenem Uebel, durch welches das Fleisch in uns wider den Geist begehrt ¹⁾).

Es interessiert nun in diesem Marianischen Jahr, welches der Hundertjahrfeier der Verkündigung des Glaubenssatzes von der Unbefleckten Empfängnis der Gottesmutter (1854) geweiht ist, wohl allgemein, ob der hl. Augustinus eine ähnliche Aussage auch von der Mutter Christi gemacht hat. Es mag diese Untersuchung zugleich eine Gabe sein zum 1600. Geburtsjahr des Heiligen.

Gewiss ist diese Frage schon oft und eingehend behandelt worden ²⁾. Doch dürfte eine neue, gründliche Erörterung, gestützt

¹⁾ Fidenter asserimus: carnem Christi, non sicut illi nullam, nec sicut vos calumniimini, a natura nostrae carnis alienam; sed ab hoc nostro vitio, quo caro contra spiritum concupiscit, immunem atque omnino integram praedicamus (c. *Jul. imp.* VI, 41/45, 1608). — Bitte, beachten: die Ziffern nach dem Querstrich beziehen sich immer auf die *Patrologia Latina* von Migne!

²⁾ CERVANTES G., *Parecer de san Agustín en favor de la Concepción purísima de la Virgen Maria Madre de Dios sin pecado original*. Sevilla 1618. — CONRI FL., *De Augustini sensu circa B. M. V. Conceptionem*, Antverpiae 1659. — MALOU J. B., *L'Immaculée Conception de la B. M. V.*, Brüssel 1857, II, 70/86. — ROTTMANNER O., *Hist. Jahrbuch* 1898, 894/97; Hochland 1904, 369; vgl. *Geistesfrüchte aus der Klosterzelle*, München 1908, 106. — PROTIN S., *La Mariologie de S. Augus-*

auf einige neue Momente, nicht ohne Nutzen sein, vor allem auch auf Grund der Kritik, welche der Jubiläumsaufsatz von Müller (1931) gefunden hat. Die Studie ist hervorgewachsen aus der Arbeit an einer Mariologie des hl. Augustinus, welche als eine Art « Summa Mariana » die gesamten Aussagen des Heiligen über die Gottesmutter bieten will, mit entsprechenden Untersuchungen, die natürlich gerade bei dem genannten Fragepunkt von grösserem Umfang sind.

Wer diese Aussagen unbefangen auf sich wirken lässt, wird zu der Ueberzeugung gelangen, dass sich sein berühmt gewordener Ausspruch über die totale Sündlosigkeit des hl. Jungfrau wie von selbst einfügt in das Gesamtbild seiner mariologischen Vorstellungen, die eine hohe Meinung offenbaren von der Würde und Erhabenheit der Gottesmutter. Wir teilen hier eingangs, um dies zu beleuchten, einen Text mit, der als Zugang zu unseren Ausführungen wie geschaffen ist und uns unmittelbar an den Kern der Frage heranführt. In klassischer Form geht Augustinus dem Geheimnis Mariens nach, forschend nach dem innersten Wesen dieser Auserwählten:

Quid es, quae postea paritura es? Unde meruisti? unde hoc

tin, *Revue augustiniennne* 1902, 375/96. — FRIEDRICH Ph., *Mariologie des hl. Augustinus*, Köln 1907, 183/283; vgl. die dort angegebene Literatur und dazu die zustimmenden oder ablehnenden Stimmen: SALTET L., *S. Augustin et l'Imm. Conception*, *Bull. de litt. eccl.* 1910, 161/66; ALVERY A., *Mariologie aug.*, *Revue aug.* 1907, 705/19; MORILLA H., *San Agustín defensor de la Concepción inmaculada de Maria*, *Ciudad de Dios* 1908, 385/91; VACANDARD E., *Les origines de la Fête et du dogme de l'Immaculée Conception*, *Revue du clergé français* 1910, 5. 257. 681; TALMONT L., *S. Augustin et l'Immaculée Conception*, *Rev. aug.* 1910, 745 ff.; KIRFEL H., *Der hl. Augustinus und das Dogma der Unbefleckten Empfängnis* (ausführl. Stellungnahme), *Jahrb. für Philosophie u. spek., Theologie* 1908, 241/68; vgl. *Revue des sciences phil. et théol.* 1908, 377/78 (Jacquin M.). — GUARRAE, Scoti, Aureoli, *Quaest. disp. de Immaculata Conc. B. M. V.*, Ad Claras Aquas 1904. — *Dict. de Théol. cath.* I, 2396 (Portalié); III, 1 (1922), 882 (Le Bachelet). — HERZOG A., *La Conception de Marie de s. Augustin à s. Bernard*, *Revue d'hist. et de litt. rel.* 1907, 543/607. — MÜLLER F. S., *Augustinus amicus an adversarius Immaculatae Conceptionis?*, *Miscellanea Ag.* II, Roma 1931, 885/915. Dagegen: HOFMANN F., *Die Stellung des hl. Augustinus zur Lehre von der U. Empfängnis Mariä*, *Theol. Quartalschrift* (Tübingen) 1932, 299/319; GOETZ J., *Augustin und die Imm. Conceptio*, *Theologie u. Glaube* (Paderborn) 1933, 739/44; CAPELLE D. B., *La pensée de s. Augustin sur l'Imm. Conc.*, *Recherch. de Théol. anc. et médiév.* 1932, 361/70. Die Prüfung dieser Polemik wird uns in Abschnitt III beschäftigen.

accepisti ? unde fiet in te qui fecit te ? Unde, inquam, tibi hoc tantum bonum ? Virgo es, sancta es, votum vovisti: sed multum quod meruisti, imo vero multum quod accepisti. Nam unde hoc meruisti ? Fit in te qui fecit te, fit in te per quem facta es: imo vero per quem facta sunt omnia, fit in te Verbum Dei caro, accipiendo carnem, non amittendo divinitatem. Et Verbum iungitur carni, et Verbum copulatur carni ; et huius tanti coniugii thalamus, uterus tuus ; et huius, inquam tanti coniugii, id est Verbi et carnis thalamus uterus tuus: ipse sponsus procedit de thalamo suo (*Ps.* 18, 6). Invenit te virginem conceptus, dimittit virginem natus. Dat fecunditatem, non tollit integritatem. Unde tibi hoc ? Proterve virginem videor interrogare, et quasi importune aures verecundas ista mea voce pulsare. Sed video virginem verecundantem, et tamen respondentem, meque admonentem: Quaeris a me unde mihi hoc ? Verecundor tibi respondere bonum meum, angeli audi ipsius salutationem, et in me agnosce tuam salutem. Crede cui credidi. Unde mihi hoc quaeris ? Angelus respondeat. — Dic mihi, angele, unde Mariae hoc ? Jam dixi, cum salutavi: Ave, gratia plena ! (*Sermo* 291, 6/38, 1319)³⁾.

« O wahrhaft Gnadenvolle ! » ruft Augustinus darum einmal aus, staunend über den vollkommenen Glauben der Jungfrau, in dem er die eigentliche Grösse der Mutter Christi begründet sieht:

Dum interrogaverit, non de promissione dubitavit. O vere gratia plena ! Sic est enim ab angelo salutata, Ave, gratia plena. Quis hanc explicat gratiam ? Quis huic gratiae gratias agendo sufficiat ? (*S.* 290, 5/38, 1315).

Von diesen Ueberlegungen aus kommt er dann zu dem Schluss:

Mira sunt haec, quia divina sunt, ineffabilia, quia et inscrutabilia: non sufficit explicando os hominis, quia nec investigando cor hominis (*S.* 215, 4/38, 1074).

I. AUGUSTINS AUFFASSUNG VON (ERB-)SÜNDE UND SÜNDELOSIGKEIT.

1. Es ist für unsere Untersuchung von Wichtigkeit, zu erfahren, was Augustinus sagt über Sünde, speziell Erbsünde, und Sündelosigkeit, und in welchem Zusammenhang er zu seiner Stellung-

³⁾ Friedrich (166) bemerkt dazu: « In dem Gruss des Verkündigungsengels liegt mithin im Sinne Augustins das Bekenntnis eingeschlossen, dass zwischen der Heiligkeit der Jungfrau aus Nazareth und der hohen Würde, zu der sie erkoren, ein harmonischen Verhältnis bestand ». — Vgl. letzte Anmerkung!

nahme veranlasst wird. — Als Freunde und Bekannte dem gelehrten Bischof von Hippo die ersten Anfragen vorlegen betreffs einer Schrift des britischen Mönches Pelagius, dem der Ruf besonderer Heiligkeit vorausgeht, da wird der grosse Lehrer des Glaubens, tief verankert in der paulinischen Lehre von Erbsünde und Erlösungsbedürftigkeit, sofort misstrauisch. Und wie ihm die ersten Auszüge von Schriften der pelagianischen Wortführer ⁴⁾ in die Hand kommen, greift er, als glühender Anwalt der Gnade, zur Feder. « Pro gratia Christi clamo ! » (*De nat. et gr.* 73/44, 283). Dieses Wort steht über seinem Kampf. Wir spüren in allen Schriften gegen die Pelagianer das verwundete Herz des Seelsorgers, der Freund und Feind beschwört: Lasst auch für die Neugeborenen Christus ein Erlöser, ein Jesus sein ! ⁵⁾. Diesen Neugeborenen wird er zum Anwalt ihres übernatürlichen Lebens: Si iste parvulus pro se loqui posset, vocem contradicentis refelleret, et clamaret: Da mihi vitam Christi, in Adam mortuus sum (*S.* 293, 11/38, 1334).

In seinem Katalog der Häresien an Quodvultdeus (n. 88/42, 47) notiert er auch die Pelagianer und den Hauptpunkt ihrer Lehre:

Pelagiani... parvulos negant, secundum Adam carnaliter natos, contagium mortis antiquae prima nativitate contrahere. Sic enim eos sine ullo peccati originalis vinculo asserunt nasci, ut prorsus non sit quod eis oporteat secundo nativitate dimitti.

Julian, das eigentliche Haupt der Sekte, trägt diese Lehre offen vor:

« Es steht fest, dass Sünden nicht 'eingeboren' werden können und Vergehen nicht mit der Zeugung einhergehen (*c. Jul. imp.* III, 66/45, 1277). Also glauben wir, dass Gott sowohl gerecht als gütig ist: er ist Schöpfer der Menschen und erschafft sie gut, keiner Sünde unterworfen, sondern voll natürlicher Unschuld, fähig zu freien Tugendakten » (*ib.* III, 82/45, 1280).

Und da er doch versuchen muss, irgendwie die Gnade zu bekennen, behauptet er:

« Diese Gnade macht, weil sie auch 'Medizin' genannt wird, die einen aus Bösen zu Guten; die Kinder aber, die sie gut er-

⁴⁾ Das sind viel mehr Caelestius und Julian von Eclanum als Pelagius selbst, der immer wieder versucht, sich dem Vorwurf der Häresie zu entziehen, wie Augustinus wiederholt meldet: « damnavit, ne damnaretur » (z. B. *De gest. Pel.*).

⁵⁾ Cfr. *De pecc. mer.* II, 48/44, 180; *S.* 115, 4/38, 657; *c. ep. Pel.* IV, 4/44, 612.

schaft, macht sie, erneuernd und adoptierend, besser » (*ib.* III, 151/45, 1308), — die Kinder, « quos innocentes novimus » (III, 145/45, 1306).

Dieser Umkehrung der christlichen Lehre stellt Augustinus die katholische Auffassung von Erbsünde, Gnade und Erlösung entgegen, orientiert vor allem am Völkerapostel und seinem unvergesslichen Lehrer Ambrosius, ohne sich von dem ständig wiederholten Vorwurf des Manichäismus oder « Traduzianismus » verwirren zu lassen:

« Die Apostasie des ersten Menschen, in dem die Freiheit des eigenen Willens ganz vollkommen war, durch kein Uebel behindert, war eine so grosse Sünde, dass die ganze menschliche Natur in seinen Sturz mithineingerissen wurde (*c. Jul. imp.* III, 57/45, 1275). — Diese Sünde war von solcher Ruchlosigkeit, dass wir uns davon gar keine Vorstellung machen können » (*ib.* n. 65/45, 1277).

In Adam sündigte das ganze Geschlecht: « Jener Adam waren wir alle » (*in ps.* 84, 7/36, 891), « jeder Mensch ist Adam » (*in ps.* 70 II, 1/37, 1072), der « als erster gesündigt und uns gezeugt hat mit der Verhaftung in die Sünde » (S. 83, 5/38, 517). So hat er « die ganze Welt schlecht gemacht » (S. 96, 6/38, 587) und es « krankt das Menschengeschlecht an der Sünde » (S. 87, 13/38, 537).

Dem Einwand der Pelagianer nachgehend, Adam habe uns nur schlechtes Beispiel geschadet, bemerkt er zu der wichtigen Stelle des Römerbriefes (5, 12), auf der seine ganze Erbsündenlehre fusst, vor allem bezüglich der Universalität (*omnes* !) dieser Sünde:

Humani generis massam⁶⁾ volens ostendere Apostolus de origine venenatam, ideo eum posuit unde nati sumus, non eum quem imitati sumus... 'In quo omnes peccaverunt...' Quia secundum propaginem carnis in illo eramus omnes, antequam nati essemus, tamquam in parente, tanquam in radice ibi eramus: sic venenata est ista arbor, ubi eramus (S. 294, 15/38, 1344).

Quid ergo nobis venit per hominem, et quid nobis venit per Filium hominis? Commemoro quod venit per hominem, et Apostoli verba dico: 'Per unum hominem peccatum intravit in mun-

⁶⁾ Den Ausdruck « massa damnata », den Augustinus öfter gebraucht, darf man nicht falsch verstehen. Er besagt einfach die Gesamtheit der durch die Erbsünde verlorenen und erlösungsbedürftigen Menschheit. Der Begriff wird auch sonst verwendet, z. b. « massa candida »: « Massa (candida) dicta est de numeri multitudine » (S. 306, 2/38, 1401; cfr. *in ps.* 49, 9/36, 571); « massa sanctorum » (S. 111, 1/38, 642).

dum, et per peccatum mors: et ita in omnes pertransiit, in quo omnes peccaverunt'. Ecce quod propinavit homo, ecce quod de parente bibimus, et vix digerimus (S. 255, 4/38, 1187).

Duo parentes nos genuerunt ad mortem, duo parentes nos genuerunt ad vitam. Parentes qui nos genuerunt ad mortem, Adam est et Eva; parentes qui nos genuerunt ad vitam, Christus et Ecclesia (S. 22, 10/38, 154).

« Alle hat er so gezeugt, wie er selbst war. Wir sind mit der (bösen) Begierlichkeit auf die Welt gekommen. Bevor wir eigene Sünden hinzufügen, werden wir geboren aus dieser Verdammung heraus » (in *ep. Jo. 4*, 11/35, 2011).

Bei dieser Uebertragung der Sünde handelt es sich um eine « tabes occulta », eine verborgene, unerklärliche Schwäche, mit der Adam alle, die von ihm abstammen, geschwächt hat (*De gratia Chri. II*, 34/44, 402; cfr. *c. Jul. imp. I*, 10/45, 115). Und diese Schwächung bedeutet in ihrer letzten Konsequenz: Krankheit, Tod, Gottes Zorn, Unfreiheit und Verdammung⁷⁾.

So ist das « Gesetz der Sünde im Fleische der Sünde » entstanden: die böse Begierlichkeit (*De nupt. et conc. I*, 34/44, 432). Die Pelagianer leugneten sie konsequent wie die Existenz der Erbsünde selbst⁸⁾. Infolgedessen waren sie der Ueberzeugung,

⁷⁾ Nam meminerit Joannes alicuius fortassis, quamvis tantus esset, aegritudinis suae. Nam unde, Ego a te debeo baptizari? (*Mt. 3*, 14 — S. 292, 4/38, 1322; cfr. S. 293, 12/38, 1335).

... et invenies per unum hominem iram Dei super humanum genus, et per unum hominem reconciliationem Deo (*c. Jul. VI*, 77/44, 869).

Universa massa perditionis facta est possessio perditoris (*De grat. Chri. II*, 34/44, 402).

Huic chirographo nascuntur obnoxii omnes in carne de carne carnaliter nati... (*c. Jul. VI*, 62/44, 861).

Damnatae originis propagatio nos damnat (*De grat. Chri. II*, 37/44, 403).

Primus homo captivos nos fecit, secundus homo nos de captivitate liberavit (in *ps. 70*, I, 2/36, 877).

Si ergo universus mundus sub captivitate tenebatur..., totus mundus in peccato, totus mundus iustissime supplicio destinatus, sed ex parte per misericordiam liberatus, quis dicat Deo, Quare damnas mundum? (S. 27, 3/38, 179).

Ipse homo se vendidit per liberum arbitrium sub dominante iniquitate... Vendidi me, redime me: vendidi me arbitrio meo, redime me sanguine tuo (S. 30, 2/38, 188).

⁸⁾ Julian: « Nach deinen Reden hat der Teufel alle durch die Begierde Geborenen von Rechts wegen als Früchte seines Baumes gepflückt. — Also lästerst du genau wie die Manichäer, während wir sagen, die Begierde des Fleisches stammt von Gott » (*c. Jul. imp. III*, 182/45, 1323).

dass der Mensch schon in dieser Welt zu vollkommener Gerechtigkeit und Heiligkeit gelangen könne. Augustinus seinerseits bestreitet, wenigstens zu Anfang der Auseinandersetzung, nicht so sehr die (theoretische) Möglichkeit, von Gott her gesehen, als die Tatsächlichkeit vollendeter Heiligkeit unter Berufung auf die auch im Getauften zurückbleibende Konkupiszenz, die unbestreitbar ist. Darum beten auch die Christen nach der Weisung des Herrn um Vergebung der Schuld und Johannes, der Apostel, betont ausdrücklich, dass wir uns selbst betrügen, wenn wir uns ganz sündlos wähnen (1. Joh. 1, 8). Diese beiden Schriftworte kehren immer wieder in der Beweisführung des Heiligen.

Die Uebertragung der Erbsünde erfolgt nach ihm durch die « libido, id est inobedientia carnis » (c. Jul. V, 9/44, 788), genauer durch die « concupiscentia carnis », — Julian gefällt sich darin, sie « ignis vitalis » zu nennen (c. Jul. III, 26/44, 715) — von der Augustinus meint, dass sie im Paradies vor dem Sündenfall überhaupt nicht vorhanden war, oder doch dem Geiste völlig unterworfen⁹⁾. Es ist hier zu unterscheiden zwischen der fleischlichen Begierde im Sinne der Geschlechtslust und der « Begierlichkeit des Fleisches » (nach 1. Joh. 2, 16), die von der Erbsünde herrührt, als Neigung zum Bösen; doch sind die Grenzen bei Augustinus fließend und er sieht gerade in der oft gegen den Willen des Menschen aufsteigenden geschlechtlichen Begierde die Ungebändigkeit des Fleisches, als Folge und Strafe des Ungehorsams gegen Gott in der ersten Sünde. — Aber er sieht die Konkupiszenz nicht nur im Geschlechtlichen, sondern in jedem Exzess, z. B. der Gaumenlust: Cum suppleta necessitate amor edendi animum sollicitat, iam libido est, iam malum est (c. Jul. IV, 67/44, 771). —

⁹⁾ Quando ergo peccavit Adam non obediens Deo, tunc eius corpus, quamvis esset animale et mortale, gratiam perdidit, qua eius animae omni ex parte obediebat. Tunc ille exstitit, bestialis motus pudendus hominibus, quem in sua erubuit nuditate (*De pecc. mer.* I, 21/44, 120).

Et si non vult concedere vitium esse libidinem: dicat saltem per illorum hominum inobedientiam etiam ipsam vitiatam esse carnis concupiscentiam; ut illa quae obedienter et ordinate moveretur, nunc inobedienter inordinateque moveatur (*De nupt. et conc.* II, 59/44, 472; cfr. S. 45, 8/38, 268).

Aut ergo nulla ibi (in paradiso) erat, aut voluntatem mentis nec praecedebat, nec excedebat (c. Jul. imp. II, 122/45, 1193) ... nec erat, aut non talis erat in corpore vitae illius (d. h. in seinem paradiesischen, unsterblichen Leib. — *ib.* V, 13/45, 1443 u. V, 62/818).

Diese libido ist der Gegensatz zur caritas: Amor pravus vocatur cupiditas aut libido,... rectus dilectio vel caritas (in ps. 9, 15/36, 124).

Dieses Uebel der bösen Begierlichkeit, die « concupiscentia innata » (c. Jul. imp. II, 235/45, 1216), ist im Neugeborenen noch verborgen wie die Gabe der Vernunft; aber mit den Jahren, — « evigilante ratione venit mandatum et reviviscit peccatum » (c. Jul. II, 8/44, 679). Der Zusammenhang zwischen Erbschuld, Koncupiszenz und persönlichen Sünden wird hier wie anderswo deutlich aufgezeigt und ist für unsere Frage wichtig.

Es ist nun für Augustinus ein besonderes Anliegen, dieses Uebel menschlicher Schuldverhaftung und das Gut der Ehe klar voneinander zu trennen; denn die Pelagianer werden nicht müde, ihm den Vorwurf zu machen, er überantworte mit seiner Erbsündenlehre Ehe, Kinder, ja selbst die Gottesmutter dem Teufel. Die Ehe ist ihm nichts Schlechtes, auch wenn die Kinder notwendig mit der Erbsünde gezeugt und geboren werden:

Simul utrumque propagatur, et natura, et naturae vitium; quorum est unum bonum, alterum malum. Illud de conditoris largitate sumitur, hoc de originis damnationis attrahitur: illi est causa bona voluntas summi Dei, huic mala voluntas hominis primi (De pecc. or. 38/44, 404).

Das Resumée seiner diesbezüglichen Anschauungen ist:

1. Non accusamus naturam. Naturae auctor Deus est. A Deo bona est instituta natura: sed per mala voluntate a serpente vitata est (S. 294, 14/38, 1344).

2. Sananda est, itaque, Juliane, humana, Deo miserante, natura: non, te inaniter declamante, tanquam sana laudanda (c. Jul. imp. II, 8/45, 1145).

Augustinus bleibt sich freilich immer bewusst, dass die Erbsünde an das Mysterium von Sünde und Gnade überhaupt rührt. Er gesteht deshalb auch den Kindern, die in der Erbsünde sterben, eine « damnatio mitissima » (De pecc. mer. I, 21/44, 120; I, 55/44, 140) zu, obwohl er einen eigentlichen « medius locus » im Sinne eines limbus puerorum nicht zugestehen will, wie die Pelagianer, welche inkonsequent den ungetauften Kindern nur die vita aeterna, nicht aber das regnum caelorum zuerkennen, um mit dem Evangelium nicht in Konflikt zu kommen. Augustinus hat mit Recht eine so hohe Auffassung vom Himmelreich, dass er den Ausschluss davon nur als Verdammnis bezeichnen kann. Er schreibt aber: « Ich sage

nicht, dass die Kinder so gestraft werden müssen, dass es für sie besser wäre, wenn sie nicht geboren wären » (c. *Jul.* V, 44/44, 809), hier wieder den Ausdruck « *damnatio levissima* » gebrauchend.

Er weiss auch wohl, mit Pelagius und dessen Gesinnungsgenossen, um die Schwierigkeit, wie die neugeschaffene Seele in die Erbsünde gerät und warum sie verloren geht, wenn ihr die Gnade der Wiedergeburt versagt bleibt¹⁰⁾. Der Kreatianismus ist darum für die Pelagianer die gegebene Theorie von Ursprung der Seele, während Augustinus sich zeit seines Lebens nicht klar wird, weil ihn die Hl. Schrift ohne deutliche Antwort lässt, und auch andere, z. B. Hieronymus ihm keinen befriedigenden Bescheid geben können in dieser « *quaestio profunda* » (S. 294, l. 7/38, 1339). Julian, sein scharfsinniger Gegner, wird zur gegebenen Zeit darauf aufmerksam machen, dass die These: Christus ohne Erbsünde, weil jungfräulich geboren, hinfällig wird, wenn auch die Seele von Adam her stammt. Stammt sie aber nicht von ihm, wie kommt es dann zu einer Sünde durch Geburt oder Zeugung ?

2. So sieht also der hl. Kirchenlehrer den Menschen von Adam her. — Und wie stellt er sich nun den Menschen vor, der tatsächlich, nicht nur theoretisch, wie die neugeschaffene Seele vor ihrer Vereinigung mit dem Leibe¹¹⁾, « völlig frei von jeder Sündenmakel » ist, « gänzlich bar jeder Fehle », also unbefleckt und makellos nicht nur geschaffen wie jede Menschenseele, sondern ebenso empfangen und geboren ? — Die Darlegung der diesbezüglichen Gedanken des Heiligen mag ein schöner Beitrag sein zum Geheimnis dieses Marianischen Jahres, dem Idealbild der Immaculata, unabhängig von seinen direkten Aussagen über Maria selbst. Andererseits erhalten dann auch diese Aussagen von hier aus neues Licht.

Eine Prüfung der Schriften unseres Kirchenvaters, besonders der antipelagianischen, ergibt fünf Momente für Sündelosigkeit: bei Adam im Paradies ; beim getauften Menschen ; bei den Seligen ;

¹⁰⁾ Cfr. *Ep.* 166, 6 u. 16/33, 723 ff.). Augustinus bekennt: « *coarctor magnis angustiiis* », und wendet sich an Hieronymus um Bescheid, der aber auch keine Lösung weiss (*Ep.* 172/33, 752).

¹¹⁾ *Si anima non est ex traduce, ergo quae ista iustitia est, ut recens creata et ab omni delicto prorsus immunis, ab omni peccati contagione penitus libera, passiones carnis... sustinere cogatur* (*De pecc. mer.* III, 18/44, 196). — Das bleibt für den Lehrer der Gnade immer eine « *difficilis de anima quaestio* ».

bei Christus und endlich bei der Mutter Christi. Diese Momente sind zu beachten für die Auswertung augustinischer Texte im Sinne einer unbefleckten Empfängnis.

Den Gegenstand der Diskussion in der Auseinandersetzung mit den Pelagianern haben wir bereits skizziert: letztere folgern auf Grund der Leugnung der Erbsünde, dass eine vollendete Gerechtigkeit und Heiligkeit schon in dieser Welt möglich ist und bringen eine Beispielreihe, die mit Abel beginnt und mit der hl. Jungfrau schliesst. Bei dieser Erörterung wird auch die Sündenfreiheit Adams im Paradies besprochen: sie bestand in einem 'posse non peccare' d. h. in der Fähigkeit, die Sünde zu meiden, während die Unsündlichkeit, das 'non posse peccare' auch für den erlösten Menschen erst im ewigen Leben zur Wirklichkeit wird, wenn die Kirche im Vollsinn « sine macula et ruga » (Eph. 5, 27) sein wird, eine « Ecclesia gloriosa », was in dieser Zeit noch unmöglich ist wegen der zurückbleibenden Konkupiszenz:

Lex peccati remittitur in Baptismate, non finitur (c. Jul. II, 8/44, 678). — Hoc malum... in regeneratis, cum ex omni parte sanati fuerint, consumatur (ib. III, 54/44, 730). — Per Dei gratiam minuitur, per Dei gratiam finitur necessitas nostra (c. Jul. imp. III, 71/45, 1279),

so lautet die Antwort des Heiligen auf die Einwände Julians. Unsere irdische Gerechtigkeit und Heiligkeit ist keine vollkommene, kann es nicht sein:

Iustitia quid? — Quae est vera sanitas?... tunc erit vera sanitas, vera et perfecta iustitia, ut nihil mali non solum facere, sed nec cogitare possimus (in ps. 122, 12/37, 1639). — ... non solum ad peccandum consensio nulla erit, sed nec ipsa cui non consentiatur carnis concupiscentia remanebit (c. ep. Pel. I, 24/44, 562).

Sed ea salus adhuc in spe facta est, non tenetur in re (De pecc. or. 44/44, 407). — Hic accipimus per pignus Spiritus, et certandi et vincendi vires: ibi autem, sine hoste ullo externo et interno, ineffabili hac sempiterna pace perfruemur (c. Jul. imp. II, 140/45, 1199). — Proinde si recte sentimus, sicut pro membris sanatis gratias agere, ita pro sanandis orare debemus, ut absolutissima cui nihil addi possit sanitate, perfecta suavitate, plena libertate perfruamur (De nat. et gr. 68/44, 280).

Tunc erit plena iustitia, quando plena sanitas: tunc plena sanitas, quando plena caritas;... tunc autem plena caritas, quando videbimus eum sicuti est. Neque enim erit quod addatur ad dilectionem, cum fides pervenerit ad visionem (De perf. hom. 8/44, 295).

Tunc erit iustus sine ullo omnino peccato (Beachten wir

die Formulierung I), quando nulla lex erit in membris eius repugnans legi mentis eius (*De perf. hom.* 19/44, 301).

Diese Vollendung und Befestigung in der Gerechtigkeit ist wie die Anfangsgnade völlig ungeschuldet und nicht als Aufgabe gestellt, sondern als Lohn (praemium) verheissen:

Sed plane minor ista iustitia facit meritum, maior illa fit praemium... quoniam illa perfectae magnitudo iustitiae, eis qui hic mandata fecerunt, praemium dabitur, non et ipsa facienda mandabitur (c. *ep. Pel.* III, 23/44, 606). — Pelagiani dicunt, iustos in hac vita vel esse vel fuisse, qui sine ullo peccato vixerint, in tantum ut vita futura, quae in praemio speranda est, provectior et perfectior esse non posset... (c. *ep. Pel.* IV, 31/44, 634).

Augustinus beruft sich hier und öfter auf den hl. Ambrosius, der die gleiche Anschauung hat von der Unvollkommenheit des irdischen Lebens. —

Dann erörtert er auch den Charakter und die Formen der Sündlosigkeit:

Magnum bonum naturae, posse non peccare: atque ordinatissime constitutum, ut hoc prius esset unde fieret hominis meritum, et illud postea esset bene meriti praemium (c. *Jul. imp.* V, 56/45, 1490).

Quapropter, bina ista quid inter se differant, diligenter et vigilantanter intuendum est, posse non peccare, et non posse peccare... Potuit enim non peccare primus homo... Numquid dicturi sumus, Non potuit peccare? Prima ergo libertas voluntatis erat, posse non peccare; novissima erit multa maior, non posse peccare (*De corr. et gr.* 32/44, 935; cfr. c. *Jul. imp.* VI, 12/45, 1522 u. VI, 30/45, 1580 ff.).

Dass Augustinus die tatsächliche Vollkommenheit irdischer Heiligkeit nicht anerkennt, zeigt die Feststellung in seinem Katalog der Häresien (88/42, 48), wo er den Kern der einzelnen Irrlehren blosslegt:

In id etiam progrediuntur (Pelagiani), ut dicant, vitam iustorum in hoc saeculo nullum omnino habere peccatum, et ex his Ecclesiam Christi in hac mortalitate perfici, ut sit omnino sine macula et ruga; quasi non sit Christi Ecclesia, quae toto terrarum orbe clamat ad Deum, Dimitte nobis debita nostra...

Auf diese Vaterunserbitte beruft er sich, wie schon gesagt, häufig, oft auch in Verbindung mit dem Wort des hl. Johannes,

von dem er meint: Absoluta sententia est, nec expositione indiget (S. 181, 1/38, 979):

Quis autem sine aliquo peccato..., id est fomite quodam, vel quasi radice peccati, cum clamat qui supra Domini recumbat, Si dixerimus... (Ep. 167, 10/33, 737).

Erst in der Vollendung also, nach diesem Leben, werden « die Gerechten, durch Gottes Barmherzigkeit voll und ganz geläutert, leuchten wie die Sonne im Reiche ihres « Vaters » (*De perf. hom.* 34/44, 310), dann wird die « Ecclesia gloriosa » Wirklichkeit sein (*ib.* 35/44, 310), sodass wir nach jeder Hinsicht vollkommen, ohne jede Sündenschwäche sind » (*ib.* 43/44, 315). — —

In der Frage nach der Gerechtigkeit des Menschen wird nun von Augustinus zunächst ohne Einschränkung Christus eine Sonderstellung eingeräumt: er ist als Sohn Gottes die wesenhafte Heiligkeit, als Sohn der Jungfrau frei von jeder Verhaftung in die Erbsünde, andererseits aber durch den Menschen Maria irgendwie in die Schuldverhaftung der Menschheit hineingestellt im Sinne der paulinischen « similitudo carnis peccati », aber nicht « mortuus propter peccatum », sondern « propter delenda peccata » (cfr. *En. in ps.* 34, II, 3/36, 335).

Deus Filium suum misit in similitudinem carnis peccati. Non enim caro peccati erat, quae non de carnali delectatione nata erat ; sed tamen inerat ei similitudo carnis peccati, quia mortalis caro erat: mortem autem non meruit Adam nisi peccando. Sed quid fecit Dominus ? De peccato damnavit peccatum in carne: id est suscipiendo carnem hominis peccatoris... (*De div. quaest.* 66, 6/40, 64). — Ipse (Deus) aliquid magnum fecit, cum hominem ad imaginem et similitudinem suam creavit. Sed quia nos nihil fieri volumus peccando, et traducem mortalitatis de parentibus duximus, et massa peccati, massa irae facti sumus..., dedit pro nobis sanguinem Unici sui innocenter nati, innocenter viventis, innocenter mortui (S. 22, 9/38, 153) ¹²⁾.

¹²⁾ Ecce sub quorum captivitate latebat domus. Ex prima enim transgressione primi hominis, universum genus humanum natum cum obligatione peccati, victor diabolus possidebat. Si enim sub captivitate non teneremur, Redemptore non indigeremus. Venit ad captivos non captus... (S. 27, 2/38, 179). — Christus peccatum non habet, nec originale traxit, nec suum addidit (S. 294, 11/38, 1341). — Suscepit quod nos eramus, ne remaneremus quod eramus: sed quod nos eramus natura, non culpa. Quia enim ad homines homo, non tamen ad peccatores peccator. De duobus istis, natura humana et culpa humana, unum suscepit, aliud sanavit (S. 293, 5/38, 1331).

Die Texte, in denen Augustinus von dieser Ausnahmestellung des Menschensohnes spricht, geben eine gute Uebersicht über seine Vorstellung von Sünde und Sündelosigkeit, führen uns also noch besser an unser Thema heran:

De Adam caro Christi (*in Jo. X*, 11/35, 1473), Cecidit primus homo ; et omnes qui de illo nati sunt, de illo traxerunt concupiscentiam carnis. Oportebat ut nasceretur alius homo qui nullam traxit concupiscentiam... (*ib. III*, 12/35, 1401).

An dieser Geburt ist die Jungfrau aktiv beteiligt durch ihren Glauben. Wie sehr das an die Lösung unserer Frage rührt, wird uns später noch beschäftigen:

Nos per concupiscentiam carnis nati, ille autem non per ipsam. Maria enim virgo sine virili amplexu, sine concupiscentiae aestu ;... Virgo ergo Maria non concubuit et concepit ; sed credidit et concepit (*S. 233*, 4/38, 1114). — Non enim virgo libidine, sed fide concepit (*S. 69*, 4/38, 442). — Nos filii hominum per concupiscentiam carnis : ille filius hominis per fidem virginis (*S. 121*, 5/38, 680).

Daraus leitet Augustinus mit Ambrosius¹³⁾ die Urheiligkeit des Herrn, insofern er Mensch ist, ab:

Qua gratia homo ille ab initio factus est bonus, eadem gratia homines qui sunt membra eius ex malis fiunt bonis... alioquin secundum vos, multi essent tales, si esse voluissent (*c. Jul. imp. I*, 138/45, 1137)¹⁴⁾.

¹³⁾ In der Auseinandersetzung mit den Pelagianern beruft sich Augustinus wiederholt auf seinen unvergesslichen « minister regenerationis » (*De nupt. et conc. I*, 40/44, 436), den hl. Ambrosius, besonders auf ein Wort, mit dem dieser « secundum catholicam fidem », « ut episcopus catholicus » gesprochen habe: « Nemo sine peccato, nisi unus Deus. Servatum est igitur, ut ex viro et muliere, id est per illam corporum commixtionem, nemo videatur expers esse delicti. Qui autem expers est delicti, expers est etiam huiusmodi conceptionis ». Item, « Non enim virilis coitus vulvae vaginalis secreta reseravit, sed immaculatum semen inviolabili utero Spiritus sanctus infudit. Solus enim per omnia ex natis de femina sanctus Dominus Jesus, qui terrenae contagia corruptelae immaculati partus novitate non senserit, et coelesti maiestate depulerit » (*in Lc. II*, 56, 2, bei Aug., *De grat. Chri. II*, 47/44, 410).

¹⁴⁾ Dic mihi quibus operibus hoc meruit homo Christus Jesus ; et qua iustitia Dei solus hoc meruerit, aude garrere : aut si non audes, tandem gratiam sine meritis confitere, non solum remittentem peccata homini, verum etiam in natura humana iustitiam sancto Spiritu facientem. Non enim et homini Christo gratia peccata dimisit, aut non eum gratia talem fecit, ut ab initio semper esset bonus, sicut ab initio semper Dei Filius (*c. Jul. imp. I*, 140/45, 1138).

Denselben Gedanken wiederholt er in der gleichen Schrift:

Dic mihi quem iustum nubes pluerunt (*Is.* 45, 8), nisi quia Prophetæ et Apostoli Christum prædicaverunt, qui ex ipso virginis utero cum iustitia natus est? Unde cum dictum esset, Aperiat terra, et germinet Salvatorem; mox additum est, et iustitia oriatur simul. Ac per hoc, ea gratia fiunt iusti homines qui renascuntur in Christo, qua gratia iustus homo natus est Christus... ita est exemplum gratiæ, ut in eum credendo inde nos fieri speremus iustos per ipsum, unde factus est ipse... hunc iustum intueantur, et sanabuntur: hoc est, inde se credant accipere iustitiam, unde Christo innata iustitia (*ib.* n. 140/45, 1138).

Christus ist somit « semen benedictum ab initio » (*c. Jul. imp.* IV, 135/45, 1430), welcher « non iustificatus, sed iustus natus est » (*in ps.* 125, 2/37, 1658). Und mit Ambrosius betont er: « Idcirco Christus immaculatus, quia nec ipsa quidem nascendi solita conditione maculatus est » (*c. ep. Pel.* IV, 29/44, 632). — Darum kann bei Christus auch keine Rede sein von böser Begierlichkeit:

Quisquis credit carnem Christi contra spiritum concupisse, anathema sit! (*c. Jul. imp.* IV, 47/45, 1366). — Porro si eam malum esse veritas clamat; profecto eam qui sine ullo malo natus est, non habebat, ac per hoc, peccatum sicut non fecit, ita nec concupivit (*ib.* IV, 89/45, 1391).

Christus ist durch diese Konkupiszenz weder gezeugt noch empfangen worden (*Ep.* 184b, 3/33, 790). — Darum schreibt Augustinus an Optatus, dem der Kreatianismus offensichtlich mehr liegt, er möge sich sorgfältig hüten vor der pelagianischen Irrlehre: ... cum de animarum origine cogitas, sive iam disputas; ne tibi subripiat, esse credendum, ullam prorsus animam nisi unius Mediatoris, non ex Adam trahere originale peccatum, generatione devinctum, regeneratione solvendum (*Ep.* 202b, 20/33, 938)¹⁵⁾. —

Wie ist nun, nach diesen Darlegungen, die Heiligkeit und Sündelosigkeit der Gottesmutter zu verstehen? Dass sie keine pelagianische sein kann, ist von vornherein klar. So sehr Augustinus die Universalität der Erbsünde betont, so weiss er von der hl.

¹⁵⁾ Beachten wir den Zusammenhang, der nicht notwendig eine Ausnahme für Maria hintanhält. Optatus vertritt den Kreatianismus, Augustinus will ihn davon abhalten, dies im Sinne der Pelagianer zu tun. Der Fragepunkt geht also in andere Richtung, wie bei all diesen Texten, dh. es wird der Grundsatz der allgemeinen Erlösungsbedürftigkeit gegen die Pelagianer scharf herausgestellt.

Jungfrau doch mehr und Grösseres zu sagen als ihr eine blutleere, dh. gnadenlose « Naturheiligkeit » zuzuschreiben. Ist es aber eine Sündenfreiheit wie bei Adam im Paradies oder ist sie aus der Sünde in die Gnade gestellt wie die Getauften bzw. die Gerechten des Alten Bundes, oder aber, das ist die entscheidende Frage: ist sie die « Immaculata ab initio », mit der « Gerechtigkeit geboren » wie Christus, wenn auch nur im analogen Sinne, aber doch « ea gratia qua... » ? — iustificata und iusta zugleich ? Stellt er sie irgendwie neben Christus, setzt er ihre Heiligkeit in Beziehung zu ihm, erscheint sie als Typus der « Ecclesia Immaculata, sine macula et ruga » an seiner Seite ?

Nach dem Lehrer der Gnade müsste eine solche Gestalt statt der infirmitas, tabes und aegritudo des gefallen Menschen besitzen « illa ineffabilis salus perfecta » (c. *Jul.* VI, 45/44, 848) ; statt der « pravitas ingenita » eine « genuina sanctitas » (c. *Jul. imp.* IV, 134/45, 1428), eine « puritas immaculatissima » (*De nat. et gr.* 75/44, 284) und « vita mundissima », sie müsste sein « ab initio semper bonus » (c. *Jul. imp.* I, 140/45, 1138) ; mit einem Wort: Immaculata « ab initio » (*ib.*).

So drängt sich die Frage auf: gibt Augustinus der hl. Jungfrau das « testimonium immaculatae sanctitatis », das — nach Julian (c. *Jul. imp.* IV, 86/45, 1387) — der hl. Petrus dem Sohne der Jungfrau ausstellt (1. *Petr.* 2, 22) ? Daraufhin sind die Texte zu untersuchen.

Es würde zu keinem Ergebnis führen, bei Augustinus die Termini zu suchen und das « Dogma zu finden », wie es manche versucht haben, die eine jahrhundertelange Diskussion allmählich vorbereitet und geschaffen hat. Doch können Bausteine dazu auch bei Augustinus nachgewiesen werden. Ich erwähne hier eingangs, nur als Beitrag zur Frage überhaupt, einige Gedanken, die sich bei ihm finden über die Begriffe 'Praeredemptio' und 'Praeservatio', Begriffe, die er natürlich noch nicht auf Maria anwendet !

Die Idee der Praeredemptio im Sinne einer Erlösung vor Vollzug des Erlösungswerkes ist Augustinus nicht fremd, konnte es auch nicht sein, da er eine Antwort suchen muss auf die Form der Erlösung vor dem Advent Christi. Die Pelagianer verweisen ja gerade auf diesen Punkt, um ihre These zu stützen. Der Heilige antwortet ihnen:

Mutatis proinde sacramentis (Beschneidung/Taufe),... non tamen mutato Mediatoris auxilio, qui etiam priusquam venisset in

carne, antiqua sua membra liberabat suae incarnationis fide (*De grat. Chr.* II, 37/44, 403). ... quia unus Mediator. Quod eis non fuisset, nisi in eius resurrectionem per eius gratiam credidissent. Nam si propterea illis non profuit incarnatio Christi, quia nondum facta erat, nec nobis prodest iudicium Christi... Profecto illi per incarnationis eius tunc nondum factae, sed futurae fidem membra sunt Christi (*ib.* II, 30/44, 400).

... ita a sanctis Patribus dispensatio susceptae carnis futurae credebatur, sicut a nobis facta creditur. Tempora variata sunt, non fides (*in ps.* 50, 17/36, 596)¹⁶).

Auch die Idee einer Praeservatio kennt er und zwar deutlich im Sinne der für eine Immaculata Conceptio zu verstehenden Weise der Heiligung, allerdings hier nicht für Maria, sondern für Christus ausgesagt. Zwei Texte werden das verständlich machen:

Solus ergo ille (Christus) etiam homo factus manens Deus, peccatum nullum habuit unquam, nec sumpsit carnem peccati, quamvis de materna carne peccati. Quod enim carnis inde suscepit, id profecto aut suscipiendum mundavit, aut suscipiendo mundavit. — Ideo Virginem Matrem, non lege carnis peccati, id est non concupiscentiae carnalis motu concipientem, sed pia fide sanctum germen in se fieri promerentem, quam eligeret creavit, de qua crearetur elegit. Quanto magis ergo caro peccati baptizanda est propter evadendum iudicium, si baptizata est caro sine peccato propter imitationis exemplum (*De pecc. mer.* II, 38/44, 175)¹⁷).

Wenn ich den Gedanken des Heiligen recht verstehe, will er wohl sagen: Christus habe das Fleisch, welches er von Adam und dem von ihm verderbten Geschlecht annehmen wollte, vor der Annahme (suscipiendum) oder bei der Annahme (suscipiendo, — hier könnte man also das Moment « in primo instanti conceptionis » ausgedrückt sehen !) in irgend einer Form geläutert, womit er jedoch keinen Schuldzustand bezeichnen will, sondern zum Ausdruck bringt, dass der Menschheit Christi aus dem Zusammenhang mit der caro peccati kein Makel entstehen konnte.

¹⁶) Vgl. dazu noch: *Ep.* 187, 34/33, 845; *Ep.* 190, 6-8/33, 858; *De pecc. or.* 31/44, 400; *c. Jul. imp.* I, 124/45, 1127 u. ö.; ferner zu der ganzen Frage S. Th. III, qu. 27, a 3 c).

¹⁷) Den gleichen Gedanken bringt Augustinus, fast mit derselben Formulierung in einem Briefe an Evodius (*Ep.* 164, 19/33, 717): Si et ipsa (anima Christi) inde est, eam suscipiendo mundavit, ut sine ullo prorsus peccato, vel perpetrato, vel traducto, ad nos veniens de virgine nasceretur. — Manche sehen in der oben genannten Stelle eine Läuterung Mariens zum Ausdruck gebracht (VACANDARD 36), doch ist hier doch offensichtlich von der caro Christi die Rede !

Wir sehen, wie Augustinus gerade auch beim Ursprung der Seele Christi um die theologische Wahrheit ringt: ob sie direkt geschaffen ist, oder wie bestimmte Kreise annahmen, ohne als Häeretiker zu gelten, ob sie von Adam abstammt, wie, nach dieser Ansicht, alle Menschenseelen. Letztere Meinung würde das ihn bedrängende Problem lösen, wie die Erbsünde, welche doch der Seele anhaftet, weitergegeben wird. Gegenüber den Pelagianern wird ihm die Antwort leicht: Christus ist auf jungfräuliche Weise empfangen und geboren, dadurch also dem Generationsprinzip entzogen. In Verlegenheit aber konnten ihn die « Traduzianisten » bringen, zu denen die Pelagianer ihn ja selbst rechnen. Wenn auch die Seele von Adam abstammt, was ist dann mit der Seele Christi? Wie entgeht sie der Erbsünde? — Fest steht für ihn jedenfalls: stammt die Seele Christi direkt von Adam ab, dann ist sie, wie oben gesagt, in irgend einer Form geläutert worden, nicht von Sünde, sondern von der Makel dieses Zusammenhangs mit dem sündigen Stammvater und der *caro peccati*. Sollte das aber nicht möglich sein, dann ist die Seele nicht von da, sondern direkt geschaffen. Das ist allerdings eine Lösung ohne direkte Begründung. Augustinus weiss keine Begründung. Halten wir uns das gegenwärtig, wenn wir von der *Immaculata Conceptio* zu sprechen haben und suchen wir nicht für alles eine Antwort, wo Augustinus selbst keine hat. — Die hier berührte Frage wird express behandelt in *De Genesi ad litteram*:

Si a me quaeratur, unde acceperit animam Jesus Christus, mallem quidem hinc audire meliores atque doctiores: sed tamen pro meo captu libentius responderim, unde Adam quam de Adam (dh. direkt geschaffen)... Breviter itaque colligam: si potuit et de anima fieri (quod cum de carne diceremus, forsitan intellectum sit), ita est de traduce anima Christi, ut non secum labem praevaricationis attraxerit, si autem sine isto reatu non posset inde esse, non est inde. Jam de caeterarum animarum adventu, utrum ex parentibus an desuper sit, vincant qui potuerint: ego adhuc inter utrosque ambigo, et moveor, aliquando sic, aliquando autem sic, salvo eo dumtaxat, ut vel corpus esse animam, vel aliquam corpoream qualitatem sive coaptationem, si ita dicenda est, quam Graeci ἀπρωϊαν vocant, non credam, nec quolibet ista garriente me crediturum esse confidam, adiuvante Deo mentem meam (n. 37/34, 425).

II. DIE TEXTE.

Welche Aussagen macht Augustinus über die totale Sündlosigkeit der Gottesmutter ? ¹⁸⁾. — Wir bringen zuerst in ausführlicher Darstellung die berühmte Stelle in seiner Schrift « De natura et gratia » aus dem Jahre 415 ; dann die umstrittene im 4. Buche seines unvollendeten Werkes gegen Julian von Eclanum ; eine dritte aus einer unveröffentlichten Predigt bei Morin, welche zu unserer Frage in Form eines Bildes Stellung nimmt ; um schliesslich die Parallele Eva-Maria und die Gegenüberstellung fides-libido für unseren Zweck zu untersuchen, was bisher wohl zu wenig berücksichtigt worden ist.

1. In Kapitel 36, n. 42/44, 1418 seiner Schrift gegen Pelagius, den er hier noch nicht mit Namen nennt, « um ihn zu schonen » und ihm nicht den Weg zur Einsicht zu verbauen, antwortet Augustinus u. a. :

« Sodann erwähnt er jene, ' von denen berichtet wird, dass sie nicht nur nicht gesündigt, sondern auch gerecht gelebt haben: Abel, Henoch, Melchisedech... Joseph, dem die Jungfrau Maria verlobt war, Johannes '. — Auch Frauen führt er an, ' Debborah, Anna, die Mutter Samuels..., Elisabeth,

ipsam etiam Domini ac Salvatoris nostri Matrem, quam dicit, sine peccato confiteri necesse esse pietati ' ».

Darauf antwortet der Heilige, indem er an den letzten Satz anknüpft und ihn gelten lässt, aber nicht im Sinne des Pelagius, sondern als einzige Ausnahme :

*Excepta itaque sancta virgine Maria,
de qua propter honorem Domini
nullam prorsus, cum de peccatis
agitur, haberi volo quaestionem:
unde enim scimus quid ei plus gratiae collatum
fuerit ad vincendum omni ex parte peccatum,
quae concipere ac parere meruit, quem constat
nullum habuisse peccatum ?
hac ergo Virgine excepta... ¹⁹⁾.*

¹⁸⁾ Wir wählen diese Formulierung, um sie von der absoluten Sündlosigkeit Christi zu unterscheiden.

¹⁹⁾ Die handschriftliche Ueberlieferung des Textes ist, bis auf das Wort

Das will heissen: Maria, die heilige Jungfrau, hat verdient, Mutter Gottes zu werden, Mutter dessen, bei dem von Sünde keine Rede sein kann. Und darum, um des Herrn und seiner Ehre willen, kann und soll auch bei ihr davon keine Rede sein. Sie ist voll der Gnade und braucht also nicht noch eine besondere zur Ueberwindung der Sünde.

Betrachten wir zunächst einmal diese Stelle für sich und in ihrem Kontext, um sie dann in den grossen Zusammenhang der pelagianischen Diskussion zu stellen.

Pelagius hatte gesagt, die Pietät verlange, bei der Mutter des Herrn nicht von Sünde zu reden. Augustinus geht auf diesen Einwand ein und betont noch diesen Gedanken: die Ehre des Herrn verlangt das. Die Begründung der Heiligkeit Mariens erfolgt also vom Prinzip her: « propter honorem Domini », sie wird nicht irgendwie bewiesen aus ihrem persönlichen Leben. Maria wird als völlig sündlos in Verbindung mit Christus gesehen, eben als seine Mutter und Gebärerin. Diese zweimalige Betonung: « um der Ehre des Herrn willen » und « als Mutter dessen, von dem es feststeht, dass er keine Sünde gehabt hat », ist besonders zu beachten; vor allem aber auch die absolute Aussage: volo, ich will, — nullam habere prorsus quaestionem, dass überhaupt keine Rede sei, — cum de peccatis agitur, wo es um Sünde geht. — Das ist betonter als die Aussage von Christus im Nachsatz. Pelagius bringt die Beispielreihe, und so fasst es Augustinus, wie wir noch sehen werden, um die Leugnung der Erbsünde, also seine eigentliche These, zu beweisen. Die Tatsache allein, dass in diesem Zusammenhang Christus genannt wird, deutet auf die Ausnahme von der Sünde schlechthin. Dass Augustinus « genaue Scheidung zwischen Erbsünde und Tatsünde vorzunehmen pflegte » (Friedrich 208), ist gerade bei den Aussagen über die Sündlosigkeit Christi oft nicht der Fall. Dass er hier aber stets die Sünde schlechthin meint, ist selbstverständlich: in seinem 2. Buche *De pecc. mer.* (n. 1/44, 151) stellt er sich das Thema, zu untersuchen: vivatne aliquis in

« unde » (inde) einwandfrei (cfr. MIGNE Anm. 2 u. CSEL 60, 263 f.). Augustinus nimmt in seinen Retraktionen nicht mehr dazu Stellung, bleibt also offenbar bei seiner Aussage. Das ist zu beachten. Auch Friedrich hebt hervor, dass Augustinus sich « nicht veranlasst sah, auch nur die leiseste Abschwächung vorzunehmen » (210) und dass « von grosser Tragweite der Umstand ist, dass Augustinus gerade in der Schrift *de natura et gratia* dieses hohe Privileg der Gottesmutter betont » (236 f.).

hoc saeculo, vel vixerit, victurusve sit sine ullo omnino peccato, excepto uno Mediatore Dei et hominum homine Christo Jesu. — oder gegen Julian:

... baptizatus est Christus, qui nullum habebat omnino peccatum (c. *Jul. imp.* IV, 63/45, 1376) u. ö.

Wenn Friedrich (206) meint, Augustinus habe an unserer Stelle eine Aenderung seiner Anschauung vollzogen und darum erkläre sich die « kraftvolle Fassung der Sentenz » oder « er konnte und durfte, ja musste in gewissem Sinne einen umfassenden Ausdruck wählen », so wirkt das nicht überzeugend, zumal Augustinus ja nach wie vor in seinen späteren Schriften die einzige Ausnahme-stellung des Herrn hervorhebt, weil er dafür eine andere Begründung vorlegen muss, als bei Maria.

Augustinus meint also offenbar die sündlose Mutter des sündlosen Erlösers. Er sagt von Christus öfter: nec fecit, nec concupivit, — ergo non traxit. Ob sich diese Gleichung in analoger Weise auf Maria anwenden oder ausdehnen lässt, bzw. Augustinus sie vollzieht, gilt es noch zu untersuchen.

In der Diskussion mit Pelagius und später mit Julian wird des öfteren die Frage persönliche Sünde/Erbsünde ventiliert. Dabei spielte das Wort des hl. Petrus eine gewisse Rolle, wo es von Christus heisst, er habe keine Sünde getan (1. *Petr.* 2, 22). Julian sagt nun, Petrus habe es genügt 'ad testimonium immaculatae sanctitatis', zu sagen: Christus habe keine Sünde getan. Gäbe es eine Erbsünde, dann hätte er sich genauer ausgedrückt und etwa gesagt: er hat weder eine Sünde getan, noch sich eine solche durch die Geburt zugezogen (c. *Jul. imp.* IV, 85/45, 1386). An einer anderen Stelle kommen sie in den gleichen Disput, wobei Augustinus hervorhebt, Christus habe keine uns ungleiche Natur gehabt, nur bezüglich seiner Geburt und Sündlosigkeit sei er von uns verschieden, — um dann fortzufahren ²⁰⁾:

Illud sane magnum verumque dixisti, cum posuisses testimo-

²⁰⁾ Die Anführung dieser Stelle ist nur ein Moment unter anderen, um die Gedanken des Kirchenvaters zu erklären. Es ist also nicht von Belang, wenn die Kritiker von Müller die Beweiskraft bestreiten. Sie ist kein direktes Argument, doch fragt schon Friedrich, warum Augustinus nicht die Konsequenzen gezogen hat in diesem Sinne (217). — Lehmkuhl (Stimmen aus Maria Laach, 1892 II, 309) geht natürlich zu weit, schon von hier aus feststellen zu können: « So haben wir das Dogma ganz im Sinne der Definition Pius' IX ».

nium apostoli Petri, dicentis, Qui peccatum non fecit ; notandum esse quod indicaverit apostolus sufficere ad ostendendum in Christo nullum fuisse peccatum, quia dixit nullum eum fecisse peccatum: Ut doceret, inquis, quia qui non fecit, habere non potuit. Omnino verissimum est. Profecto enim peccatum etiam maior fecisset, si parvus habuisset. Nam propterea nullus est hominum praeter ipsum qui peccatum non fecerit grandioris aetatis accessu, quia nullus est praeter ipsum qui peccatum non habuerit infantilis aetatis exortu (c. *Jul.* V, 57/44, 815).

Beachten wir diese letztere Feststellung, sie wird uns sofort wieder begegnen in einem wichtigen Zusammenhang !

Auch in der zweiten Schrift gegen Julian wird diese Diskussion aufgegriffen, bzw. weitergeführt. Hier bemerkt letzterer zu dem Petrus-Wort:

Non dixit, Quia peccatum non suscepit ; sed, Quia peccatum non fecit. — At si esset in natura crimen, Petri erat imperita sententia, qui censuerat videlicet ad immaculatae sanctitatis testimonium posse sufficere, si actus eius a criminibus vindicaret ; cum crederetur in eo habitare peccatum per naturale virus. Igitur si de naturali malo aliquid ille sensisset, sollicitius partem hanc commemorasset et pressius, ut scriberet, Christus nobis reliquit exemplum, qui peccatum nec fecit, nec quod nos trahimus nascendo, collegit... (c. *Jul. imp.* IV, 85 f./45, 1387).

Augustinus gibt das unumwunden zu:

Utique ille qui peccatum originale non traxit, nullum peccatum habuit, quia non fecit: sicut ipse Adam, quia originale non habuit, nullum habuisset, si non fecisset.

Das war also der eigentliche Streitpunkt, und zwar von Anfang an: keine persönliche Sünde, weil keine Erbsünde. Friedrich bleibt somit an der Oberfläche haften, wenn er für die einzelnen Kapitel in *De natura et gratia* aufzuzeigen sucht, wo von der aktuellen Sünde, und wo von der Erbsünde die Rede sei (195 ff.). Es ist ebenso unrichtig, wenn er schreibt (204): « Von dieser Gedankenreihe ist faktisch durchaus zu trennen die weitere Theorie des britischen Mönches über die Freiheit der Adamsnachkommen von jeder aktuellen Sünde ». Und weiter unten (234): « Dass Pelagius unter der von ihm für Maria reklamierten Sündelosigkeit nur eine Freiheit von persönlichen Sünden verstand und verstanden wissen wollte, bedarf bei Berücksichtigung der Lehre dieses Häretikers und namentlich auch des Kontextes der strittigen Stelle keiner

weiteren Erörterung ». « Der Häresiarch war bei Aufstellung seiner These nur von dem Gedanken an die aktuelle Sünde beseelt und reklamierte für die von ihm genannten Personen nichts anderes als Freiheit von persönlicher Sünde » (235). Das heisst die Grundhaltung der Irrlehre, die von Pelagius ihren Namen hat, verkennen ! Augustinus hat selbst dieser Einschränkung den Weg verbaut und allen, die sich um den Sinn seines klassischen Ausspruches bemühen, den Weg des Verständnisses geöffnet, und zwar in dem für unsere Frage wichtigen Briefe an Bischof Johannes von Jerusalem, den er informieren wollte über den Grundirrtum des Pelagianismus, wie er ihn von Anfang an in seiner Wurzel erfasst hatte. Dieser Brief kann als Kommentar und Retraktatio zu unserem Text dienen ; denn er zeigt, dass nicht nur « die Frage der Erbsünde in der Kontroverse mit Pelagius immer im Hintergrund stand » ²¹⁾, sie war Gegenstand der Kontroverse selbst. Hier vor

²¹⁾ SCHEEBEN J. M., *Handbuch der kath. Dogmatik* III (Freiburg 1882), 543, der zu unserer Stelle bemerkt: « Es ist dies die Antwort auf die Bemerkung des Pelagius, dass nach der Hl. Schrift viele Gerechte des Alten Bundes ohne Sünde gelebt hätten, insbesondere aber ipsa Domini mater... sowohl der Grund wie die Form der Ausnahme Mariens von der Sünde ist so allgemein und dabei so kraftvoll gefasst, dass jede Art der Sünde einbegriffen, also die spezielle Frage durch ein generelles Prinzip entscheiden wird ». — Auch CAPELLE (366) gibt zu, dass das « problème de fond » die Erbsünde ist. — Wenn Friedrich (234) schreibt: « Dass Pelagius unter der von ihm für Maria reklamierten Sündelosigkeit nur eine Freiheit von persönlichen Sünden verstand und verstanden wissen wollte, bedarf bei Berücksichtigung der Lehre dieses Häretikers und namentlich auch des Kontextes der strittigen Stelle keiner weiteren Erörterung », dann heisst das, den eigentlichen Gegenstand der Disussion beiseiteschieben. Augustinus schweift auch nicht vom eigentlichen Fragepunkt ab, im Gegenteil, er fasst ihn, wie sein Brief zeigt, in seiner ganzen Schärfe: es geht um die Sünde schlechthin. Gerade da wo FRIEDRICH (196 f.) meint, es handle sich ausschliesslich um die aktuelle Sünde (von Kap. 33 an und dem « unmittelbar folgenden 36. Kapitel »), fixiert er diesen Fragepunkt und leitet damit zu der klassischen Stelle über: Porro autem quod dei causam sibi agere videtur defendendo naturam, non adtendit, quod eandem naturam sanam esse dicendo (dh. Leugnung der Erbschuld, was durch den Hinweis auf die Heiligen des Alten Bundes bewiesen werden soll) medici repellit misericordiam (n. 39/44, 266/CSEL 60, 261). Der Brief wiederholt genau den Fragepunkt und zitiert den nämlichen Text von Pelagius, wie er hier unmittelbar nach der Aussage über die Sündlosigkeit Mariens folgt. Damit dürfte der Nachweis, der Kontext rede nur von aktueller Sünde, hinfällig sein. Man kann auch die beiden Momente gar nicht von einander trennen; erst dann entsteht ein « Rätsel » im theologischen Gedankengang Augustins. Es geht immer wieder um die « innocentia, magnum hominis bonum, atque ita naturale,

allem ist das neue Moment, das ich zur Diskussion stelle; denn ich sehe den Brief nirgends in der Literatur herangezogen.

Der Bischof von Hippo schreibt hier an seinen Amtsbruder bezüglich des Rechtfertigungsversuches des ewig ausweichenden Pelagius:

In hac Pelagii responsione cernit Reverentia tua hoc eum confessum, priorem hominis vitam, quae est ab infantia (d. h., wie oben, infantilis aetatis exortu!), sine peccato non esse, sed eum ad vitam quae sine peccato sit, labore proprio et adiuto per gratiam Dei posse converti. — Cur ergo in hoc libro, cui respondi (dh. in *De natura et gratia*!), vel ita hic vixisse dicit, ut nihil omnino peccaverit? Nam eius de hac re ista sunt verba: 'hoc, inquit, recte dici potest de his quorum neque bonorum, neque malorum Scriptura sit memor: de illis vero quorum iustitiae meminit, et peccatorum sine dubio meminisset, si qua eos peccasse sensisset... (Vielleicht war das später nicht mehr möglich, wegen der Menge der Menschen, — Augustinus macht das gelegentlich geltend! — aber im Anfang waren es doch nur vier Menschen: Peccavit Eva; Scriptura hoc prodidit: Adam quoque deliquit: eadem Scriptura non tacuit: sed et Cain peccasse ipsa quoque Scriptura testata est. Quorum non modo peccata, verum etiam peccatorum indicat qualitatem. Quod si et Abel peccasset, inquit, et hoc sine dubio Scriptura dixisset: si non dixit, ergo nec ille peccavit...

Augustinus bemerkt dazu nun ausdrücklich:

Haec verba de libro eius decerpsi... Nisi forte dicat ipsum Abel nihil peccasse; sed ideo non fuisse sine peccato, et ideo non posse Domino comparari, qui in carne mortali solus sine peccato fuit, quia erat in Abel originale peccatum, quod de Adam traxerat, non in seipso ipse commiserat: utinam saltem hoc dicat, ut interim eius de baptismo parvulorum certam sententiam tenere possimus! Aut si forte, quoniam dixit ab infantia usque ad senectutem, ideo dicat Abel non peccasse, quia nec senuisse monstratur. Non hoc indicant verba eius: (Seine Entgegnung ist unklar und

ut cum illa sit conditus primus homo, et sicut vos dicitis, cum illa nascitur omnis homo (c. *Jul. imp.* VI, 19/45, 1544). Kurz nach n. 42 *De nat. et gr.* begründet er die Ursache der irdischen Unvollkommenheit: Postremo si in Abel iusto caritas Dei, qua una vere iustus est quicumque iustus est, adhuc erat quo posset et deberet augeri, quidquid minus erat, ex vitio erat. Das Beweist, dass er Maria dieses «vitium» nicht zuerkennt und damit in analoger Weise eine Aussage macht wie bei Christus, welcher «in se non habuit vitium caro Christi» (*Quaest. in Hept.* IV, 33/34, 733) und «sine vitio natus est» (c. *Jul.* V, 57/44, 815).

verschwommen. Wenn er aber leugnet, dieses Buch oder die besagte Stelle stamme nicht von ihm, dann habe ich ehrenwerte und zuverlässige Männer, die auch ihn schätzen...), quibus attestantibus purgare me possum, quod eumdem librum ipsi mihi dederint... (Ep. 179, 8-10/33, 776, CSEL 44, 691 ff., aus dem Jahre 416).

Hier sagt also der Heilige selbst aus, was ihm vorliegt und was er zu bekämpfen hat: Pelagius betrachtet die Heiligkeit der von ihm angeführten Personen als eine ursprüngliche (ab initio) und so sagt sie Augustinus für Maria aus, während er sie für die übrigen ablehnt. Pelagius leugnet, behauptet zu haben, dass er eine Sündlosigkeit « ab initio » gemeint habe, leugnet wie immer, damnavit, ne damnaretur, — er hat es aber geschrieben, wie die emphatische Frage Augustins zeigt: « cur ergo... ». In diesen Zusammenhang nun wird das klassische Zitat gestellt! Stellen wir die beiden entscheidenden Ausdrücke nebeneinander: *De nat. et gr.*: ' nullam prorsus... de peccatis... quaestionem ' ' hier: nihil omnino '. — Was er von Pelagius erwartet hatte, er hätte sich klarer ausdrücken sollen, das tut Augustinus, und zwar für die hl. Jungfrau. So ist also nicht « die universelle Tendenz einzelner Termini und Wendungen in jener Sentenz » (Friedrich 206) die einzige Stütze für die Beweiskraft unserer Stelle; denn dieser Brief bietet die Antwort Augustins selbst. Beachten wir, dass er auch hier wieder nur Christus auszunehmen scheint, obwohl er doch in der im Briefe genannten Schrift ausdrücklich Maria ausnimmt. Die Lösung dieser Diskrepanz muss somit möglich sein.

Der Bischof von Hippo konnte also doch dem Bedauern seiner Freunde Rechnung tragen, die meinten, es sei schade, dass es unter den Menschen kein einziges Beispiel vollkommener Sündlosigkeit gäbe und gerade der Irrlehrer Pelagius muss ihn aufmerksam machen, dass es doch ein solches Beispiel gibt: die sündlose Mutter des sündlosen Herrn. Den Kernpunkt, auf welchen er nach Ausweis dieses Briefes eingeht, hatte er auch bereits am Ende der Schrift selbst zum Ausdruck gebracht:

Hoc agitur utique in hoc saeculo, ut ad istam, quam omnes sancti cupiunt, immaculatissimam puritatem Ecclesia sancta perveniat, quae in futuro saeculo neque aliquo malorum hominum sibi permixto, neque aliqua in se lege peccati resistente legi mentis, ducat mundissimam vitam in aeternitate divina. (Tamen attendat iste quid secundum Scripturas Ambrosius episcopus dixerit) ' Nec ab initio immaculata '. Utique ab initio dicit, quo ex Adam nascimur. Nam et ipse Adam immaculatus procul dubio factus est:

sed in eis qui sunt natura filii irrae, ducentes ex illo quod vitiatum est in illo, ab initio esse immaculatos, humanae naturae impossibile definivit (*De nat. et gr.* 75/44, 284 f.).

Wird es uns nicht bewusst, nach den vorausgehenden Darlegungen, dass Augustinus dieses « impossibile » in der gleichen Schrift für Maria ablehnt? Und dass damit sich eigentlich alle Schwierigkeiten schon von hier aus lösen, Schwierigkeiten, auf die das « impossibile » einer Zeugenschaft Augustins aufgebaut wird? Doch warten wir noch mit der Antwort. —

Ein letztes Moment soll uns helfen, dem Gedanken Augustins näher zu kommen. Von den Pelagianern werden immer wieder die Gerechten des Alten Bundes als Beweis angeführt, dass eine vollkommene Gerechtigkeit auf Erden möglich ist, die sie folgern aus dem Nichtvorhandensein einer « Naturschuld ». Nun ist festzustellen, dass der Lehrer der Gnade in seiner Entgegnung auffallend anders antwortet, als an unserer Stelle, wo ihm die Heiligkeit der Gottesmutter entgegengehalten wird. Besonders Abel, wie wir schon gehört, und die Heiligung des Propheten Jeremias und des Täuflers im Mutterschoß werden in diesem Zusammenhang erörtert. Dem Julian, der auf den gerechten Abel hinweist, wie vor ihm schon Pelagius, antwortet er:

Si Abel legem non habebat in membris repugnantem legi mentis, quam sicut iustus debellabat interiore certamine, et si caro eius non concupiscebat adversus spiritum, nihil nocuerat peccatum parentum. Sed quisquis talem dicit fuisse Abel, dicat eum carnem non habuisse peccati: cum procul dubio Dominus Christus non habuisset similitudinem carnis peccati, nisi aliorum omnium hominum esset caro peccati (*c. Jul. imp.* II, 180/45, 1220)²²).

In einem Briefe befasst er sich mit der Heiligung von Jeremias

²²) In seiner Entgegnung auf einen Brief pelagianischer Bischöfe, in dem die üblichen fünf Punkte: « de laude creaturae, nuptiarum, liberi arbitrii, sanctorum, legis » erörtert werden, kommt es wieder zur Darstellung der Pelagianischen Grundthese: Huic laudi adiungunt, et 'quod Christum Dominum nulla dicunt macula peccati fuisse respersum, quantum attinet ad eius infantiam' (dh. im Sinne der Pelagianer « ab initio », ohne Erbsünde!): quia eius carnem ab omni peccati contagione purissimam, non excellentia propria et gratia singulari, sed communione naturae, quae omnibus inest infantibus, asseverant. Eo pertinet etiam, quod 'de anima origine' inserunt quaestionem; sic animae Christi coaequare molientes omnes animas parvulorum, quas volunt esse similiter nulla peccati macula aspersos (*c. ep. Pel.* IV, 2/44, 609).

und Johannes im Mutterschoß, unterscheidet aber zwischen dieser Heiligung im Sinne einer gewissen Vorbereitung bzw. Prädestination für ihr Prophetenamt und der Rechtfertigung: ... tamen illa sanctificatio qua efficimur et singuli templa Dei, et in unum omnes templum Dei, non est nisi renatorum; quod nisi nati homines esse non possunt (*Ep.* 187, 32/33, 844; cfr. n. 33 u. 37).

Während er in bezug auf die hl. Jungfrau in der angeführten Stelle zweimal sagt « Excepta itaque virgine Maria », hält er dem Pelagius oder einem anderen Gegner in einer Predigt vor: « Jam tu excipe Joannem! » und zwar in folgendem Zusammenhang:

Itane, inquit, et Joannes, de quo loquebaris, cum peccato natus est? Invenisti plane praeter peccatum natum, quem invenis praeter Adam natum: Non avellis hanc sententiam de manibus fidelium: Per unum hominem mors... Si verba mea haec essent, posset a me haec sententia dici expressius? posset evidentius? posset plenius? Ita in omnes homines pertransiit, in quo omnes peccaverunt. Jam tu excipe Joannem: si separaveris ab hominibus, si separaveris ab illo tramite humanae propaginis, si separaveris a complexu masculi et feminae, etiam ab ista sententia separabis. Nam ille qui voluit ab ea esse separatus, per virginem est venire dignatus. — Utquid me cogis discutere merita Joannis? In utero Dominum salutavit: sed puto quia eum salutavit, a quo salutem desideravit. Non quaerit tuam perniciosissimam defensionem. Venienti Domino ad baptismum suum, conscius communis infirmitatis ait: Ego a te debeo baptizari... opus est mihi, necessarium est mihi. Et hoc illi ibi praestitum est. Quando enim Dominus in aqua, non ille praeter aquam (*S.* 293, 12/38, 1335) ²³⁾.

²³⁾ Auch mit Julian disputiert er über eine « genuina sanctitas », dabei klar unterscheidend zwischen der Urheiligkeit Christi und der « Heiligung » der Propheten im Mutterschoß. Julian hatte eingeworfen: wenn die Juden Söhne Gottes, die Kanaaniter aber « semen maledictum » genannt werden, dann heisst das nicht, dass es eine « genuina sanctitas » und eine « malitia naturalis » im Sinne Augustins gebe. Letzterer antwortet: Si non est cuiquam sanctitas genuina, quomodo dictum est Jeremiae, Priusquam de vulva exires, sanctificavi te (*Jer.* 1, 5)? Quomodo etiam dictum est de Joanne Baptista, Spiritu sancto replebitur iam inde ab utero matris suae (*Lk.* 1, 15)?... Quid enim Jeremiam, quid Joannem, tumori vestrae frontis apponimus; quando ipsum Christum non discernitis a carne peccati, sic illum caeteris coaequatis, ut etiam ipsum habuisse genuinam negare cogamini sanctitatem, qui natus est de Spiritu sancto et virgine Maria, expers omnino delicti, quia expers illius conceptionis quae commixtione fit sexuum? — Quia et Jeremias et Joannes, quamvis sanctificati in uteris matrum, traxerunt tamen originale peccatum... Erant ergo illi et natura filii irae ab uteris matrum, et gratia filii misericordiae ab uteris matrum; quia nec illa eis adhuc inerat sanctitas, quae vinculum solveret successionis obnoxiae quod suo tempore

So liegt also der Schluss nahe, Augustinus nehme tatsächlich Maria in irgendeiner Weise aus, nicht so und nicht aus den Gründen wie Christus, sondern eben um Christi willen, wenn er sich auch vielleicht nicht klar ist über diese Weise. Doch davon später.

2. Augustinus wird zweimal veranlasst, von der Sündlosigkeit und Heiligkeit Mariens zu sprechen. Das erste Mal gibt er klare und deutliche Auskunft, das zweite Mal ist die Antwort zu knapp, um jede Unklarheit auszuschliessen. Sie ist also nur in Verbindung mit der ersten recht zu verstehen und erleidet somit das Schicksal dieser, je nach der Auffassung. Man kann auf ihr nicht, wie es Vacandard, Müller u. a. versuchen, den ganzen Nachweis aufbauen, Augustinus habe die Unbefleckte Empfängnis gekannt oder gar « gelehrt ». Die Formulierung ist zu kurz. Auch Schwane legt auf sie den Nachdruck, geht aber zunächst von der Parallele Eva-Maria aus, dh. von einem allgemeinen Prinzip, von dem auch wir noch zu sprechen haben.

Drei Arten von Sündlosigkeit begegnen uns, wie wir gesehen haben, in der Auseinandersetzung mit den Pelagianern: bei Christus, wo er ohne weiteres und immer klare Antwort gibt, weil er hier einen klaren Grund erkennt; bei Jeremias, Johannes (und den anderen Gerechten des Alten Bundes), denen er eine Heiligung zuerkennt, ohne sie von der Erbsünde auszunehmen, und bei Maria. Dass hier die Antwort nicht so eindeutig und klar ist wie bei Christus im positiven, bei Johannes/Jeremias im negativen Sinne, ist verständlich, da diese Frage noch in keiner Weise reif ist im Sinne der Definition.

Stellen wir zunächst den Zusammenhang her, in welchem das Wort von Maria ausgesagt wird. Julian wirft Augustinus immer wieder vor, seine Erbsündenlehre überantworte Ehe und Kinder dem Teufel:

Qui ergo dicit propter hoc parvulos ad ius diaboli pertinere, quoniam de sexus commixtione generantur; sine dubio ipsam commixtionem, in qua naturae opus est, cum naturae ipsius institutione condemnat (c. *Jul. imp.* IV, 115/45, 1409)...

solvi oportebat, et inerat tamen quae praeconem Christi a maternis visceribus designabat (Heiligung also im Sinne der « Designatio » = praedestinatio! — c. *Jul. imp.* IV, 134/45, 1428). Beachten wir, dass der Heilige sich niemals und nirgends so ausführlich über die Art der Rechtfertigung bei Maria äussert. Das hätte er wohl getan, wenn er sie tatsächlich in die Erbsünde verstrickt gehalten hätte.

Verum pergamus ad reliqua: Nihil prorsus valet, quod te ais diabolo reputare, non corpora, sed delicta (das sagst du nur, um dem Vorwurf des Manichäismus zu entgehen !):... Corpora enim, prorsus corpora reputas principi tenebrarum, quorum commixtionem diabolicam proferis, quorum genitalia, quorum motus, quorum fructus accusas...

Augustinus beruft sich zum soundsovielten Mal auf Ambrosius, den katholischen Bischof:

... nec tamen corpora diabolo conditori tribuo, quia nec ille: quemadmodum naturae vitium ambo culpamus, ita naturae auctorem ambo veneramur... aliunde origo vitiorum, aliunde membrorum... Ambo igitur natos homines, antequam renascantur, non propter eorum substantiam, cuius creator est Deus, sed propter peccatum quod per unum intravit, et per omnes homines pertransiit, cuius peccati auctor est diabolus, potestati adversariae deputamus (c. *Jul. imp.* IV, 120/45, 1413 ff.).

Julian gefällt sich darin, Ambrosius gegen Jovinian zu verteidigen, der den Bischof von Mailand einen Manichäer gescholten hatte, in Wirklichkeit wollte er nur eine Autorität auf seiner Seite haben und darum einen künstlichen Gegensatz zwischen ihm und Augustinus schaffen. Seine Prinzipien verleugnet er auch hier nicht:

Non poterat Manichaeus vocari, qui bonam naturam, qui peccata voluntaria (also nicht 'naturalia', wie es Augustinus immer vorgehalten wird), qui a Deo fieri parvulos (natürlich im pelagianischen Sinne !) praedicabat. Si ergo ille (Jovinian) praelationem virginitatis nuptiarum accusationem putavit, nesciit omnino quid diceret... (c. *Jul. imp.* IV, 121/45, 1415).

Julian weiss genau, dass Ambrosius keine andere Erbsündenlehre hat als Augustinus, er könnte also letzteren mit den nämlichen Worten verteidigen gegen sich selbst ; aber dem Polemiker ist alles erlaubt. — Wir sind hier nun im unmittelbaren Zusammenhang mit der Stelle über Maria. Der Uebersicht halber stellen wir Anklage und Antwort gegenüber. Julian wirft Augustinus vor, er behaupte Schlimmeres als Jovinian:

Julian:

1. Ille quippe dixit, boni esse necessitatem: tu mali.

Augustinus:

Ecce ego non dico mali esse necessitatem, quia nec Ambrosius; et tamen dico parvulos a malitia reformari, quod et Ambrosius: et ideo mali nulla est necessitas; quia et illud Deo

sanabile est, quod trahit nativitas ; quanto magis quod addit voluntas ?

Julian:

2. Ille ait per mysteria homines ab errore cohiberi ; tu vero, nec per gratiam liberari.

Augustinus:

Non dico, nec per gratiam homines liberari ; quod absit ut dicat Ambrosius: sed quod non vis dicimus, nonnisi per gratiam liberari, non solum ut eis debita dimittantur, verum etiam ne in tentationem inferantur.

Julian:

3. Ille virginitatem Mariae partus conditione dissolvit ; tu ipsam Mariam diabolo nascendi conditione transcribis.

Augustinus:

Non transcribimus diabolo Mariam conditione nascendi ; sed ideo, quia ipsa conditio solvitur gratia renascendi (*ib.* n. 122/45, 1418).

Wir sehen: so klar der Zusammenhang ist, so knapp und darum dunkel bleibt die Antwort des Heiligen an der entscheidenden Stelle. Das ist mit Friedrich festzustellen: « Der einfache Wortlaut der Stelle ist keineswegs in dem Masse klar und unzweideutig, dass dessen Sinn leicht und bestimmt zu erkennen wäre » (212). Und wenn er weiter schreibt: « Ein gewisses Dunkel haftet der Stelle immer an, eine Eigenart, die wir darauf zurückführen, dass Augustinus faktisch durch diesen Einwand Julians gegen seine Erbsündenlehre überrascht wurde, dass er nicht vollkommen der Schwierigkeit Herr wurde, seine Erbsündenlehre mit einer Ausnahme Mariens von dem allgemeinen Gesetz der Erbschuld und Erlösungsbedürftigkeit zu vereinbaren ²⁴), dass darum seine Antwort eher eine geschickt verdeckte Ausflucht, denn eine stichhaltige Widerlegung darstellt » (216), dann wird er wohl die Heranziehung anderer Texte zur Erklärung, in Verbindung mit der Gesamtanschauung Augustins, auch nur als Versuch werten. Das Spiel mit dem Wort « conditio » bei Julian und Augustinus ist offensichtlich ²⁵). Letzterer greift auch das « dissolvit » Julians mit dem « sol-

²⁴) Wir möchten lieber sagen, dass er sich nicht klar wurde über die Art und Weise, wie diese Vereinbarung möglich sei.

²⁵) Der Begriff « conditio » begegnet häufig: er bezeichnet den Zustand, die Beschaffenheit, bzw. die « Situation », in welche Adam die Menschheit ge-

vitur » auf, das man am besten, dem Gedanken des Pelagianers entsprechend mit « auflösen » übersetzt. Jedenfalls geht es nicht an, schon in die Uebersetzung die Idee der « Praeservatio » hineinzutragen, wenn man auch meines Erachtens nicht unbedingt, der Sache nach, die Negation herauslesen sollte.

Zunächst fällt die prompte Antwort auf: Non transcribimus ! So antwortet er nie, wie wir gesehen haben, auf den Einwand von der Gerechtigkeit der Alten oder der Heiligung von Jeremias oder Johannes. Beachten wir, wie klar die Antwort ist in dem oben mitgeteilten Text, der unmittelbar vor unserer Stelle, in n. 120 steht, wo es um die übrigen Menschen geht: da sagt er nämlich ohne Zögern Ja !: « propter peccatum... natos homines... potestati adversariae deputamus ». So sagt er es immer auch von den Kindern: sie sind unter der Herrschaft des Teufels, wenn sie nicht wiedergeboren werden: Quapropter natos... reos diabolus parvulos tenet (*De nupt. et conc.* I, 27/44, 429). — Sub diabolo sunt, iudicio Dei, omnes cum peccato generati, si non fuerint in Christo regenerati (*ib.* II, 25/44, 451 ; cfr. *c. Jul. imp.* I, 109/45, 1123). — Hier ist die Antwort ganz anders: Nein, wir überantworten Maria nicht dem Teufel ; denn die Beschaffenheit ihrer Geburt (vielleicht kan man auch sagen: die Situation, in der sie von Adam her ist oder sein müsste) wird aufgelöst durch die Wiedergeburt ; wobei über den Zeitpunkt nichts ausgesagt wird. Darum müssen wir uns in allen Erklärungsversuchen bescheiden. Uns scheint der Satz nur eine Ergänzung von jenem ersten in *De natura et gratia* zu sein, bzw. nur von hier aus, wo Augustinus eindeutig die Tatsache meldet, ohne sich über die Weise der Ausnahme zu äussern, ver-

bracht hatte. Augustinus sagt zu Julian: ... qui non vis agnoscere, aliud horum (der Kinder) esse ex conditione Dei, aliud accidisse ex conditione peccati (*c. Jul. imp.* I, 63/45, 1082). Hier wird der allgemeine Zustand des Menschengeschlechtes nach dem Sündenfall zum Ausdruck gebracht. Die « conditio » muss also nicht notwendig auch für Maria die « Geburt in der Erbsünde » (Friedrich 211) bedeuten. — Vacandard, welcher die Stelle im positiven Sinne deutet und von Talmont sekundiert wird (748), glaubt eine logisch-chronologische Entwicklung Augustins bis zu dieser positiven Aussage feststellen zu können, während er die erste nur für die persönliche Sündlosigkeit gelten lässt (37 ff.), muss sich aber von Saltet (164) sagen lassen, dass diese Begründung nicht stichhaltig ist. Die Lösung liegt auch tatsächlich nicht hier ! Was die Formulierung « sed ideo quia » angeht, so dürfte das Einfachste sein, sie mit dem kleinen Wörtchen « denn » wiederzugeben.

ständig. Hier nun, wo er über diese Weise Auskunft geben könnte, bleibt er stumm, er hat noch keine Auskunft.

Um den Streitpunkt deutlich herauszustellen, teilen wir aus dem gleichen Buch einen weiteren Text mit, der im übrigen klar zeigt, wie recht Augustinus schon bei Pelagius in dessen Anfängen vermutet hatte: es ging um die Leugnung der Erbschuld und damit handelte es sich um einen Angriff auf das Fundament des christlichen Glaubens: die Erlösung. Davon nimmt er auch die Gottesmutter nicht aus. So ruft also gleichsam die Aussage von der totalen Sündlosigkeit Mariens zu Anfang des pelagianischen Gnadenstreites nach dieser Ergänzung am Ende. SCHWANE ²⁶⁾ stellt von hier aus wohl mit recht fest, dass Augustinus Julian in einem Punkte recht gibt und das tut er ja tatsächlich schon Pelagius gegenüber: in der Ausnahmestellung der hl. Jungfrau, die im Glaubensbewusstsein des Volkes offensichtlich tief verankert war und hier in die Debatte geworfen wird. Damit ist nicht gesagt, dass dieses Bewusstsein schon so klar war, wie es sich im Laufe der Jahrhunderte über Duns Scotus bis zur Definierung entfaltet hat.

Der hl. Kirchenlehrer antwortet auf die Einwände des Bischofs von Eclanum ²⁷⁾:

Sed non eum per concupiscentiam carnis virgo conceperat: et ideo in eum sine propagine peccati carnis propago pertransiit, ut esset in eo non caro peccati, sed similitudo carnis peccati, carnem salvatura peccati. Proinde Adam, priusquam peccaret, nec carnem peccati habuit, nec similitudinem carnis peccati; quia non erat moriturus, nisi peccasset: sed posteaquam peccavit, iam caro peccati genuit carnem peccati, quia per illam concupiscentiam carnis eam genuit, quae ante peccatum vel nulla in illo erat, vel spiritui non resistebat, propter quod eum nudum esse nihil pudebat.

²⁶⁾ *Dogmengeschichte der patr. Zeit*, Münster 1869, 691.

²⁷⁾ Julian: Dominus dicit in Evangelio, Ecce venit princeps mundi huius, et in me invenit nihil (Jo. 14, 30). Certum est nihil peccati in eo diabolus offendisse... Profitetur ergo Salvator, nihil in se diabolus deprehendisse peccati. In quo certe invenisset, si quid de carnis conditione traheretur: quoniam et ipse factus fuerat ex muliere, de semine David et de Adam stirpe prognata... Invenisset ergo in eo diabolus naturale crimen, si ullum esset: teneret corpus obnoxium, si illud vel in primo parente, vel in ipsa pariente venenasset;... Si ergo esset in ipsius carnis sensu et conditione peccatum, si ipsa natura hominum ad dominium daemonis pertineret; Christus aut reus erat futurus, aut homo non futurus. Ergo si adscribitur maledictum naturae humanitatis; illi quoque, qui caro factus est ut habitaret in nobis, aut crimen dabitur, aut humanitatis auferetur.

Christus autem qui non per illam concupiscentiam carnis est natus, sine peccato natus, quod trahit omnis caro peccati, procul dubio propter quam moriuntur omnes, carnem non habens ipse peccati, sed tamen et ipse mortuus est propter similitudinem carnis peccati...

Tu igitur qui negare non potes Christum non in carne venisse peccati, sed in carne quidem vera, tamen in similitudine carnis peccati, debes demonstrare carnem peccati: quoniam si nulla est, profecto nec similitudo eius nulla est...

Nec crimen ei dabitur, in quo princeps mundi nullum potuit invenire peccatum: nec humanitas auferetur, in quo et anima et caro humana erat... (c. *Jul. imp.* IV, 79 f./45, 1384).

3. Ein dritter Text, der die Makellosigkeit der reinsten Jungfrau in einem Bilde zeigt, — und damit nicht mehr aussagt, als ein Bild aussagen kann — findet sich in einer unveröffentlichten Predigt bei Morin ²⁸⁾. Mit dieser Stelle könnten wir den Heiligen einreihen bei den in der Bulle « Ineffabilis Deus » angeführten Bildern und Vergleichen der Frühzeit, deren getreuer Interpret ja Augustinus ist.

Wiederholt spricht er von Sünde und Sündenfolgen im Bilde der Nacht und Finsternis, z. B. in einer Predigt, wo er das alttestamentliche Volk charakterisiert als « wankelmütiges Volk, den irdischen Dingen ergeben, das Zeitliche liebend und auf dem Meere dieser Welt im Strome der Begierlichkeit dahineilend ». Was von den Juden gesagt ist, gilt doppelt von den Heiden ²⁹⁾. — Nacht, Blindheit des Geistes, Tod und Gericht, das sind die Folgen der Sünde (in *ps.* 6, 6 ff./36, 93 f.).

Tu in tenebris noctis tuae iaces! (S. 26, 14/38, 178). — Der Mensch, « creatus a luce iustitiae ad peccati tenebras declinavit, a quibus eum Christi gratia liberat (S. 221/38, 1090).

Von Christus aber heisst es:

Dominus illuminans, nos illuminati. Dominus salvans, nos salvati: si ergo ille illuminans, nos illuminati; et ille salvans, nos salvati; praeter ipsum nos tenebrae et infirmitas (in *ps.* 26 II, 3/36, 200).

²⁸⁾ WILMART IV, 12 bei MORIN, *Serm. ined.* 684, *Miscell. Ag.* I.

²⁹⁾ Quid invenit Dominus in hominibus quando venit nisi quod damnaret? Omnino, fratres, cogitate et videte; sive in illo populo Israelitarum, sive in Gentibus, non invenit nisi quod damnaret (S. 32, 12/38, 201). — Cogitate tenebras istorum, antequam venirent ad remissionem peccatorum. Tenebrae ergo erant super abyssum... (S. 258, 2/38, 1195).

Von diesen Gedanken aus verstehen wir nun das Wort, welches Augustinus von der makellosen Jungfrau aussagt, ihr auch hier wieder eine Zwischenstellung einräumend zwischen dem Erlöser und den Erlösten:

De tenebris lumen clarescere significavit dominus nocte nascendo, nocte etiam resurgendo. Lumen quippe de tenebris, Christus est de Judaeis, quibus dictum est: Nocti assimilavi matrem vestram. Sed in illa gente, tanquam in illa nocte, non fuit nox virgo Maria, sed noctis quodammodo stella: unde et eius partum stella significavit, quae longinquam noctem, hoc est magos orientis, ut adorarent, lumen adduxit.

In diesen Zusammenhang kann man einen Text stellen, wo Augustinus das apokalyptische Weib auf die jungfräuliche Gottesgebärerin und auf die Ecclesia zugleich deutet:

Itaque et illa mulier sole cooperiebatur, sole ipso iustitiae, quem non cognoscunt impii... Ergo et amicta erat sole, et gestabat visceribus masculum paritura... et illa mulier civitas Dei, eius luce protegebatur, cuius carne gravidabatur (*in ps.* 142, 3/37, 1845 f.).

Für uns im Lichte des Dogmas bedeuten diese schönen Worte von Maria-Ecclesia natürlich mehr, als sie schon für ihren Autor bedeuten konnten: Maria in ihrer unbefleckten Empfängnis von der « Sonne der Gerechtigkeit umkleidet » und « vom Lichte Gottes behütet » gegen alle teuflische Infektion.

Maria, die makellose Mutter des Herrn ist für den grossen Bischof von Hippo die « Sonne » (*S.* 194, 4/38, 1017), in welcher das göttliche Wort sein Zelt aufgeschlagen hat, das « Brautgemach, wo die wundersame Vermählung von Wort und Fleisch vor sich ging » (*ib.* u. *S.* 195, 3/38, 1018 f.) ³⁰⁾.

4. Neben diesen drei, unsere Frage unmittelbar berührenden Texten und Aussagen unseres Heiligen sind noch zwei andere für unseren Zusammenhang wichtig und zu beachten. Wir haben gehört, wie es für ihn ein Anliegen ist, von Christus auch nur den

³⁰⁾ Cfr. *in ps.* 44, 3/36, 495 und *in ps.* 18 II, 6/36, 161: Ille tanquam sponsus procedens de thalamo suo... in sole posuit tabernaculum suum: hoc est, ille tanquam sponsus, cum Verbum caro factum est, in utero virginali thalamum invenit; atque inde naturae coniunctus humanae, tanquam de castissimo procedens cubili..,

Schatten einer Berührung mit der Erbschuld fernzuhalten und er begründet es mit dem wiederholten Hinweis auf die jungfräuliche Empfängnis und Geburt des Gottmenschen. Hier fällt nun auf, wie betont er den Glauben der hl. Jungfrau bei dieser Empfängnis der libido des natürlichen Geschlechtsaktes bzw. der damit verbundenen concupiscentia carnis als Medium der Erbsünde entgegenstellt. Er lässt den Engel zur Jungfrau sprechen:

Audi quomodo: erit virginitas tua, tu tantum crede veritatem, serva virginitatem, accipe integritatem. Quoniam integra est fides tua, intacta erit et integritas tua (S. 291, 5/38, 1319).

Diese integritas fidei aber ist für Augustinus immer gleichbedeutend mit der integritas (= castitas) cordis: Adulterium carnis est, illicite concumbere: adulterium cordis est, veritatem negare. In fide, in mente, ibi debet esse castitas. Prima ibi est parens *Eva* corrupta (S. 318, 2/38, 1439). — Er stellt den vollkommenen Glauben Mariens dem Unglauben des Zacharias gegenüber:

Non creditur Joannes nasciturus, et fit pater mutuus: creditur Christus, et fide concipitur. Fit prius adventus fidei in cor virginis, et sequitur fecunditas in utero matris (S. 293, 1/38, 1327).

An anderer Stelle wird dieser Glaube der libido entgegengestellt:

Ideo Virginem matrem, non lege carnis peccati, id est non concupiscentiae carnalis motu concipientem, sed pia fide sanctum germen in se fieri promerentem, quam eligeret creavit, de qua crearetur elegit (*De pecc. mer.* II, 38/44, 175).

Damit will Augustinus offenbar sagen: Christus ist ohne diese libido empfangen, Maria hat ohne sie empfangen. Diese absolute Jungfräulichkeit wird aber schon vor Augustinus gerne im Zusammenhang mit der totalen Sündlosigkeit Mariens gesehen. Andererseits bedeutet diese Sündlosigkeit bei Augustinus immer Freisein von der Konkupiszenz. Ohne Konkupiszenz sein bedeutet aber ohne Erbsünde sein, ohne caro peccati. Wer bei Augustinus nur die aktuelle Sündlosigkeit bezeugt sehen will, muss auch von dieser Ueberlegung aus eine Erklärung suchen. Friedrich meint (216), der Kirchenvater sei sich, vielleicht wegen seines Kampfes gegen den Pelagianismus, « nicht der Inkonsequenz bewusst geworden, welche darin liegt, Maria zwar von jeder persönlichen Sünde auszunehmen, sie jedoch der Befleckung durch die Erbschuld anheimfallen zu

lassen » und es ist « ebenso merkwürdig, dass er aus dem Grundsatz, mit welchem er Marias Freiheit von persönlicher Sünde motivierte, nicht auch die letzte Konsequenz zog und sie aus eben diesem Grund als frei von der Erbsünde erklärte, da doch diese Sünde nach seinen wiederholten Bezeugungen die Quelle aller persönlichen Verfehlungen ist. Hier bietet uns die augustinische Theologie ein Rätsel, dessen Dunkel nur einigermaßen durch den Hinweis auf den heftigen Kampf mit dem Pelagianismus erhellt wird ». Wir glauben, dieses Rätsel ist nicht unbedingt unlösbar. Friedrich hätte nur dem Gedanken Augustins noch genauer auf die Spur gehen sollen. Dieser Gedanke weist in die Richtung der Unbefleckten Empfängnis: es liegt hier wohl keine Inkonsistenz vor, ausser für die, welche unseren ersten Text einschränkend zu erklären suchen; wohl aber lässt uns Augustinus ohne letzte Antwort, wie er sich seine Aussagen miteinander vereinbar denkt.

5. Ähnlich verhält es sich mit der schon vor ihm bekannten, von ihm klassisch formulierten und entwickelten Parallele Eva-Maria: die Gegenüberstellung Evas und Marias bedeutet in ihrer letzten Konsequenz, dass Maria auf die Seite Christi gestellt wird, wie Eva an der Seite des ungehorsamen Adam steht. Hat er schon die totale Sündlosigkeit der hl. Jungfrau mit dem betonten Hinweis auf Christus motiviert, so erscheint hier der gleiche Gedanke in anderer Form und wir könnten auch davon mit Bardenhewer sagen: « Diese Zusammenstellung des Herrn und der Jungfrau als der einzigen sündlosen Träger der Menschennatur ist die eigentümliche Lehrform der alten Zeit für die Immaculata conceptio »³¹⁾.

Einige Texte zu dieser Frage werden dies deutlich machen: Augustinus sagt, es war « eine liebenswürdige Anordnung des Herrn, dass seine Auferstehung zuerst von Frauen verkündet worden ist »:

Quia per sexum femineum cecidit homo, per sexum femineum reparatus est homo, quia virgo Christum pepererat, femina resurrexisse nuntiabat. Per feminam mors, per feminam vita (S. 232, 2/38, 1108)³²⁾.

³¹⁾ *Geschichte der altkirchl. Literatur* II, 552, Anm. 2.

³²⁾ Vgl. noch den eindrucksvollen Text: Primus ille noster casus fuit, quando femina per quam mortui sumus, in corde concepit venena serpentis. Persuasit enim serpens peccatum, et admissus est male suadens. Si primus noster casus fuit, cum femina concepit corde venena serpentis; non mirandum quod salus

Derselbe Gedanke kehrt in einer anderen Predigt wieder:

Primo a mulieribus visum est, et nuntiatum est viris... Sed quare femina nuntiavit Evangelium? Quia per feminam mors emendata est (S. 45, 5/38, 266).

Auch hier erscheint das Gegensatzpaar fides-libido, und zwar in Verbindung mit der Parallele Eva-Maria:

... ac si omnes filios mulieris quae serpenti credidit ut libidine corrumperetur, non liberari nisi per Filium Virginis, quae angelo credidit ut sine libidine fetaretur (*De pecc. mer.* I, 56/44, 14 u. c. *Jul. imp.* IV, 68/44, 864).

Die Vorstellungen, welche der Heilige mit dieser Gegenüberstellung verbindet, offenbaren deutlich seine Meinung über den Gegensatz der hl. Jungfrau zur teuflischen Schlange im Sinne des Proto-Evangeliums. Ich glaube, die Stelle in dem unvollendeten Werke gegen Julian dürfte im Lichte dieser Parallele am ehesten deutlich werden. Schwane (688) geht in seinen Ausführungen nicht ohne Grund prinzipiell von dieser Parallele aus und zitiert zu dem Zweck u. a. eine Stelle, welche direkt dazu angetan ist, als Kommentar zu « Non transcribimus Mariam diabolo! » herangezogen zu werden:

Dominus autem Jesus Christus, qui venerat ad homines liberandos, in quibus et mares et feminae pertinent ad salutem, nec mares fastidivit, quia marem suscepit; nec feminas, quia de femina natus est.

Dass sich die Rolle der hl. Jungfrau nicht in ihrer physischen Mutterschaft erschöpft, wie manche ohne Verständnis der heilsökonomischen Absichten des Herrn behaupten, ist bei Augustinus offensichtlich; denn er fährt fort:

Huc accedit magnum sacramentum, ut quoniam per feminam nobis mors acciderat, vita nobis per feminam nasceretur: ut de utraque natura, id est feminina et masculina, victus diabolus cruciaretur, quoniam de ambarum subversione laetabatur; qui pa-

nostra facta est, cum femina concepit in utero carnem Omnipotentis. Uterque ceciderat sexus, uterque fuerat reparandus. Per mulierem in interitum missi eramus, per mulierem nobis reddita est salus (S. 289, 2/38, 1308; cfr. dazu S. 1902/38, 1008; S. 184, 2/38, 996; in *ep. Jo.* 3, 2/35, 1998; *De pecc. or.* 45/44, 407 u. ö.).

rum fuerat ad poenam, si ambae naturae in nobis liberarentur, nisi etiam per ambas liberaremur (*De agone christ.* 24/40, 303)³³).

Sollte dieser letzte Satz nicht allein genügen, Augustinus als Zeugen der Tradition gelten zu lassen? Schwane (391) bemerkt dazu: « Dieser Gedanke erhält seine volle Wahrheit erst unter der Voraussetzung der unbefleckten Empfängnis Mariens ». Halten wir uns wenigstens all das vor Augen, wenn wir nun die Aussagen des Heiligen insgesamt würdigen und entgegenstehende Schwierigkeiten zu lösen versuchen.

III. WÜRDIGUNG DER AUSSAGEN DES HL. AUGUSTINUS.

Die dogmatische Bulle « Ineffabilis Deus » führt eine Reihe von Bildern und Vergleichen an, welche die Väter gebrauchen, um das Privileg der hl. Jungfrau zu veranschaulichen, um dann fortzufahren:

Sed quasi haec, licet splendidissima, satis non forent, propriis definitisque sententiis edixerunt, nullam prorsus, cum de peccatis agitur, habendam esse quaestionem de sancta Virgine Maria, cui plus gratiae collatum fuit ad vincendum omni ex parte peccatum³⁴).

Bei Friedrich dagegen, der hier offensichtlich die Meinung Rottmanners³⁵) vorträgt, ist 1907 zu lesen (217 f.), dass diese

³³) Der Gedanke wird schon in n. 12 aufgenommen: Haec medicina (die Menschwerdung aus einem Weib) hominum tanta est, quanta non potest cogitari... Erigat spem suam genus humanum, et recognoscat naturam suam... Nolite vos ipsos contemnere, viri: Filius Dei virum suscepit. Nolite vos ipsas contemnere, feminae: Filius Dei natus ex femina est (ML 40, 297). — Zu dieser Parallele könnte man für unsere Frage noch die andere Maria-Ecclesia heranziehen (vgl. S. 195, 2/38, 1018: die Kirche immerwährende Jungfrau wie Maria), wie SCHEEBEN (543) es tut: es ist dies ein « Vergleich insofern, als darunter nicht die durch Reinigung erzielte Makellosigkeit der Glieder der Kirche, sondern die ursprüngliche und unwandelbare Reinheit der Kirche als des Prinzips und Organs der Heiligung verstanden wird ».

³⁴) Text bei MALOU II, 517.

³⁵) R. fasst seine Meinung dahin zusammen, dass der hl. Augustinus « zwar weit davon entfernt ist, der hl. Jungfrau auch nur die geringste persönliche Sünde zuzuschreiben, aber für ihre Unbefleckte Empfängnis hat er sich nirgends deutlich und bestimmt ausgesprochen. Man kann höchstens zugeben, dass von seiner Annahme der vollendeten Sündlosigkeit Mariens bis zur Lehre ihrer Frei-

augustinische Sentenz « in keiner Weise als klare, unzweideutige Bezeugung der unbefleckten Empfängnis Marias ausgegeben oder verwandt werden darf ».

In der Jubiläums-Enzyklika Pius' XII. « Fulgens corona »³⁶⁾ heisst es:

Hanc doctrinam, primaevae Ecclesiae aetate, nemine repugnante, Sancti Patres clare satis tradiderunt... (folgt u. a. das Zeugnis des hl. Ephräm). Quibus ex verbis luculenter patet de una tantummodo inter omnes Sanctos viros Sanctas mulieres praedicare posse, cum de cuiusvis peccati labe agatur, nullam prorsus haberi posse quaestionem.

Die neue Patrologie von B. Altaner (Freiburg 1951, 389) dagegen glaubt das Ergebnis der Forschung dahin zusammenfassen zu können, dass Augustinus « den Glauben an ihre (Marias) persönliche Sündenlosigkeit bezeugt; dagegen ist die vielberufene Stelle im *Op. Imp. Iul.* 4, 122 kein Beweis dafür, dass Augustinus bereits die unbefleckte Empfängnis Marias gelehrt hat ».

Wie kommt es zu dieser Diskrepanz? Und warum halten die Päpste so beharrlich an dem Traditionszeugnis des hl. Augustinus fest? Hier handelt es sich offenbar um die Methode³⁷⁾. Es erhebt sich demgegenüber die Frage, ob hier keine Einigung zu erzielen ist und wer das letzte Wort hat, über den Wert der Tradition als Glaubensquelle zu entscheiden, der Historiker oder der Dogmatiker. Wenn wir uns nicht dem Vorwurf der « doppelten Wahrheit » aussetzen wollen, müssen wir darauf eine Antwort finden. Zunächst ist festzustellen, dass sich auch die ablehnenden Stimmen nicht einig sind. Friedrich bemerkt gelegentlich (219), man

heit von der Erbsünde nur ein Schritt notwendig gewesen wäre, aber tatsächlich hat er diesen Schritt nicht gemacht » (*Zu einem Jubiläum, Hochland* 1904, 369). Wir kommen nach Prüfung der Schriften, zu einem anderen Ergebnis.

³⁶⁾ *Acta Ap. Sedis* XXXV, n. 12, 579 f.

³⁷⁾ Der historisch-kritisch orientierte Rottmanner deutet das schon an, wenn er meint, es wird « wenigstens im *Hist. Jahrbuch* erlaubt sein, für die objektive geschichtliche Auffassung einzutreten », auch auf die Gefahr hin, dass zwischen der « dogmatisierenden » und historischen Schule keine Einigung zu erzielen ist (*Hist. Jahrbuch* 1898, 895 — Besprechung des *Augustinus* von WOLFSGRUBER). Hier liegt wohl die ganze Schwierigkeit. Die letzte Tagung der Mariologischen Arbeitsgemeinschaft deutscher Theologen hat die Methodenfrage offenkundig werden lassen in der Beurteilung der Väterzeugnisse. — Wie sehr die Bewertung von Traditionszeugnissen verwischt werden kann, ist nirgends deutlicher als in der Geschichte unseres Dogmas.

dürfe nicht « von vornherein behaupten, die augustinische Argumentation widerstreite dem Dogma. Hofmann (299) dagegen, der sich auf Friedrich und Rottmanner stützt, spricht von « vielen zum Dogma in direktem Gegensatz stehenden Texten » und lehnt das Ergebnis der Untersuchung von Müller rundweg ab ; während ein anderer Kritiker des letzteren immerhin zugibt, dass Müller ihn « veranlasst habe, sein Urteil zu korrigieren », wenn auch das Ergebnis selbst abgelehnt wird ³⁸⁾. — Alvery urteilt ähnlich wie Friedrich und Rottmanner, gibt aber zu (719):

Mais il ne nous est pas permis d'enseigner qu'il lui a été hostile. S'il n'a pas tiré la conclusion si facile de ses propres prémisses (cfr. Rottmanner !), c'est que, dans l'ardeur de sa lutte contre le pélagianisme, négateur du péché originel, cette vérité ne s'est pas présentée à ses yeux. Au reste il possède une gloire relativement plus belle, c'est de n'avoir rien écrit de positif contre le futur dogme... », trotz der unzähligen Gelegenheiten...

³⁸⁾ CAPELLE 362. — « Je suis convaincu que, par la manière dont il a parlé de la sainteté de Marie, par les circonstances qui entourèrent son témoignage, par l'influence, que ses principes eurent après lui, Augustin a préparé le dogme futur, mais de façon très indirecte » (*ib.*). — Wenn nun Capelle weiter von diesem Zeugnis sagt: « Augustin met un tel élan, une si joyeuse force à exclure toute faute de l'âme de Marie, proclamant qu'il n'en peut être aucunement question, que l'on voit mal comment il conciliait avec ce souci jaloux d'absolue sainteté, la souillure originelle », dann stellt er sich genau so wie Rottmanner, auf den auch er sich beruft, und Friedrich ein Problem, das durch die Verengung der Fragestellung auf die Erbsündenlehre des Heiligen notwendig bei ihnen entstehen muss. Die weiteren Ausführungen von Capelle sind beachtenswert: « Ce qui donne à ce témoignage toute sa vigueur, c'est sa conformité avec ce qu'Augustin savait être la conviction du peuple chrétien. Fait important, qui mérite d'être souligné plus qu'on ne le fait d'ordinaire, car il révèle, en face de l'hésitation des doctes, la fermeté des simples fidèles » (367). Diese « croyance pieuse » wirft Pelagius in die Debatte, wie später Julian, von dessen Einwurf Capelle wieder sehr treffend urteilt: « Voici que Julien découvre le point vulnérable: ' Marie a donc appartenue au diable ? '. C'était logique. Augustin cependant s'arrête devant cette proposition malsonnante. Acculé, il se dérobe, et par respect pour la sainteté de la Mère de Dieu, se réfugie dans une échappatoire. — C'était à sa manière préparer le dogme futur. — Augustin attestait involontairement ainsi la solidarité de celui-ci avec la foi en l'absolue sainteté de Marie... Ce désarroi manifeste du grand polémiste (Julien) marque pour nous le premier moment — tenu et fugitif, mais combien précieux ! — de l'histoire du dogme de l'Immaculée Conception ». Capelle vermerkt gut, dass Julian das Problem schlecht gestellt habe und Augustinus ebenso ungenügend antwortet: « ... la formule libératrice lui a échappé, il ne l'a même pas, pensons-nous, entrevue » (369). — « Il en avait quelque sorte établi les fondements (ALVERY 719).

Wenn Rottmanner meint, alle Versuche, « in den authentischen Schriften des hl. Augustinus einen Beweis zu finden, dass er das Freisein der hl. Jungfrau von der Erbsünde gelehrt habe », seien gescheitert und müssen scheitern, dann möchten wir dieses « müssen » nicht unbedingt unterstreichen ; denn die durch Augustins Brief unterstützte Beweiskraft der ersten von uns mitgeteilten Stelle dürfte kaum bestritten werden. Andererseits sollten die Historiker den Dogmatiker zu Wort kommen lassen, um Scheeben³⁹⁾ hier zu erwähnen: « Die Bezeugung unserer Lehre in der Tradition darf man nicht auf diejenigen Stellen beschränken, welche mehr oder weniger ausdrücklich den reinen Ursprung Mariens hervorheben. Zunächst und vor allem muss man auf das allgemeine Bild der Heiligkeit Mariens und ihrer Stellung in der Gnadenordnung zurückgreifen, welches die ganze Tradition beherrscht ».

Hier sehen wir einen entscheidenden Fehler der ablehnenden Urteile. Ich verweise nur auf Friedrich, dessen Abhandlung über unsere Frage doch in den Rahmen einer Mariologie des Heiligen eingebaut ist: auch er, wie alle anderen, sehen diese Frage nur unter dem engen Gesichtswinkel der Erbsündenlehre Augustins, ohne das Gesamtbild, das der hl. Kirchenlehrer von der hl. Jungfrau hat, zur Erklärung heranzuziehen. Zuerst bringt er eine gute Uebersicht über den Stand der Frage vor Augustinus und schreibt u. a. (185 ff.):

« Unter den Zeugen... begegnet zeitlich zuerst Justin (mit der Parallele Eva-Maria). In seiner Auffassung von der Jungfräulichkeit der Gottesmutter kann ein Keim für die Lehre von der unbefleckten Empfängnis gesehen werden. Ob sich freilich der grosse Apologet dieser Folgerung bewusst geworden, bleibt ungewiss »⁴⁰⁾.

³⁹⁾ a. a. O. III, 541.

⁴⁰⁾ Für die Frage, ob ein Text als Traditionszeugnis zu werten ist, spielt es keine Rolle, ob sich die Väter immer dessen bewusst geworden sind. Die Frage heisst zunächst: sind die Väter irgendwie Träger der Tradition ? So möchten wir es letzten Endes auch für Augustinus formulieren. Wir sagen nicht, wie Müller, dass er « propugnator » dafür gewesen ist, sondern, dass er ein solcher Träger der Tradition ist, wie es auch die Definitionsbulle versteht. Das Problem sieht darum auch Bartmann (*Dogmatik* I, 432) nicht genau, wenn er schreibt: « Wer die Immaculata Conceptio deutlich bei den Vätern findet, macht den Widerstand Bernhards... und der Scholastiker samt Thomas unbegreiflich. Hätte sie Augustin gelehrt, wie hätte die Scholastik sie bekämpfen können ? ». — Freilich, er hat sie so wenig « gelehrt » wie das Tridentinum, er ist ein Glied in der Kette der Tradition. Dasselbe gilt von der Notiz bei Götz (740): das be-

Auch bei Irenäus indirekt wertvolle Beiträge, welche « im Zusammenhalt mit anderen Momenten einen Beweis für das Dogma... abgeben... ». Dann wird das Fragment des Hippolyth erwähnt, um schliesslich Bickell über den hl. Ephräm zu Wort kommen zu lassen: « Noch klarer und schärfer als Hippolyth hat der hl. Ephräm... diese ganz einzigartige, nur mit der ihres göttlichen Sohnes zusammenzustellende und von keinem anderen menschlichen Wesen geteilte Sündlosigkeit Marias hervorgehoben... Diese vollkommene Makellosigkeit, welche Maria ausschliesslich mit Christus gemeinsam hat, kann nicht auf Freiheit von persönlichen Sünden beschränkt werden... Die ganz einzige Ausnahmstellung Jesu und Maria kann sich also nur auf ihre Freiheit auch von der Erbsünde beziehen » ⁴¹).

Friedrich, welcher dazu wörtlich bemerkt, dass es sich um eine « ausdrückliche Bezeugung des hehren Privilegs bei Hippolyth und Ephräm » handelt, wird sich offenbar der Inkonsequenz gar nicht bewusst, mit welcher er dann an die Prüfung der Frage bei Augustinus herantritt: er hält nicht die Aussagen mit den anderen Momenten, welche dafür sprechen könnten, zusammen und übersieht, wie auch Bickell einen indirekten Beweis führt, wenn er sagt, dass die Sentenz Ephräms nicht auf Freiheit von persönlichen Sünden beschränkt werden kann. Dabei handelt es sich doch bei Ephräm nur um ein mehr oder weniger eindrucksvolles Bild (« ihr beide seid in jeder Hinsicht ganz schön » !), während uns bei Augustinus eine Reihe von positiven Momenten zur Verfügung steht.

Fassen wir nun einmal diese Momente und damit unsere Beweisführung zusammen:

Ein klares Zeugnis für die vollkommene Heiligkeit und allseitige Sündlosigkeit, begründet mit dem Hinweis auf die Sündlosigkeit Christi und die Würde der Gottesmutter, liegt uns vor in dem ersten von uns mitgeteilten Text. Die Frage des hl. Lehrers in seiner ersten antipelagianischen Schrift ⁴²): *utrum qui omnino*

kannte Wort des hl. Ephräm « könnte » evtl. ein Traditionszeugnis sein, wenn ihm diese Frage überhaupt zum Bewusstsein gekommen wäre ! Auch hier darf man die « dogmengeschichtliche Entwicklung » nicht verkennen. — Saltet (161) notiert in dieser Beziehung, die Geschichte dieses Dogmas sei « *très vaste, infiniment complexe, et plus que celle d'autres dogmes, révélatrice de la nature du développement théologique* ».

⁴¹) *Zeitschr. f. kath. Theologie* (1880), 148.

⁴²) *De pecc. mer. et rem.* II, 7. 8/44, 155.

nunquam ullum peccatum habuit (beachten wir die ähnliche Formulierung !), non solum quidam est, verum etiam potuit aliquando esse vel potest..., wovon Friedrich (193) sagt, dass Augustinus hier nun « auch die Erbsünde in die Diskussion zieht ; er redet nunmehr von der Sünde schlechthin, unter welche auch die Erbsünde einzureihen ist », — diese Frage also wird in « De natura et gratia » für Maria in analoger Weise so beantwortet, wie sie für Christus, den Sohn Mariens, in der anderen, ersten Schrift beantwortet worden war, dass sie also « nicht von der Sünde aus zu vollkommener Gerechtigkeit gelangte, sondern niemals und in keiner Weise in Sünde verstrickt gewesen » (*De pecc. mer.* II, 34). Warum Friedrich, welcher ausdrücklich hervorhebt, dass « eine Aenderung in einer Frage von solcher Tragweite (nämlich nicht mehr nur Christus sondern auch Maria von dem Gesetz der allgemeinen Sündhaftigkeit auszunehmen) notwendig eine kraftvolle Fassung der Sentenz heischte » (206), — eben die nämliche Fassung wie in *De pecc. mer.* für Christus ! — nicht die Folgerung aus seiner eigenen Feststellung zieht, ist unverständlich.

Von dieser klaren Aussage her, findet die zweite: Non transcribimus Mariam diabolo ! in Verbindung mit der Eva-Maria Parallele entsprechendes Licht.

Weitere positive Momente sind die genannte Parallele, welche in der « Corredemptrix »-Idee gipfelt ; die Betonung der absoluten Unversehrtheit ; das Freisein von der Begierlichkeit (*fides-libido*) und endlich die eingangs erwähnte Gnadenfülle und ursprüngliche Gottverbindung: « Jam tecum est, qui erit in te » (*S.* 291, 4/38, 1318).

So möchten wir sagen, dass auch Augustinus « clare satis hanc doctrinam tradidit » ⁴³⁾, — « nemo repugnante », im Gegenteil: die Einwände vonseiten des Pelagius und vor allem Julians zeigen ja, dass eine etwaige « repugnatio », welche sich aus der Erbsündenlehre Augustins ergeben könnten, dem christlichen Bewusstsein ihrer Zeit zu nahe getreten wäre. Es ist richtig, wenn Friedrich hervorhebt, dass sich « zwei scharf herausgestellte Gedankenreihen » gegenüberstehen: « Fortpflanzung der Erbsünde und allgemeine Sündhaftigkeit » — « Würde und Heiligkeit Mariens » ; und dass « eine allseitige, wissenschaftliche Durchdringung beider Vorstellungsreihen, ein vollkommenes Klarsehen in dem

⁴³⁾ Enz. « Fulgens corona » A. A. S. XXXXV, 579.

schwierigen Problem noch nicht zu konstatieren ist » (188). Doch stehen sich nicht, wie Friedrich sagt, bei Augustinus Erbschuld Mariens und ihre vollkommene Heiligkeit gegenüber, sondern er ist sich noch nicht klar über die Weise ihrer Ausnahmestellung, wie wir es bereits betont haben. Darum stehen die positiven Momente noch unvermittelt neben anderen, die für manche ein unüberwindliches Hindernis zu sein scheinen für die Annahme des Traditionszeugnisses bei unserem Kirchenvater.

Während aber eine Reihe von positiven Momenten unser Urteil begründet, handelt es sich bei den negativen nicht, wie Hofmann meint, « um viele zum Dogma in direktem Gegensatz stehende Texte », sondern um eine Schwierigkeit, welche sich, wie alle von ihr handelnden Texte, deren Zahl hier keine Rolle spielt, in einem einzigen Gedankengang zusammenfassen lässt: Augustinus spricht oft in der Auseinandersetzung mit den Pelagianern von der einzigen Ausnahme von Sünde, Christus. Diese Ausnahmestellung begründet er mit dessen jungfräulicher Empfängnis und Geburt. In solchem Zusammenhang stellt er mit Paulus die « similitudo carnis peccati », den Erlöser mit seiner Sterblichkeit und Leidensfähigkeit, der « caro peccati », der zu erlösenden Menschheit gegenüber. Nun ist es offensichtlich, dass er in diesen Texten eine Aussage von Christus, und nicht von Maria, machen will. Andererseits kann er Maria nicht so ausnehmen und auch nicht aus denselben Gründen, wie Christus ⁴⁴⁾. Er muss also, seinem Gedankengang folgend, hier Maria auf die Seite der « caro peccati » stellen, ohne dass er damit seine klare Aussage im 36. Kapitel von « De natura et gratia » zurückzunehmen braucht. Es handelt sich zunächst um die Darlegung eines allgemeinen Prinzips ⁴⁵⁾. Das dürfte deutlich werden, wenn

⁴⁴⁾ Hier liegt die ganze Schwierigkeit, sie hatte Augustinus selbst, sie bleibt auch für uns bestehen bei der Deutung und Auslegung seiner Aussagen. Die oft eingewendete Stelle c. Jul. V, 52 zeigt, dass es dem Pelagianer um Christus geht: « nulla caro peccati, ne hoc sit et Christi ! », des Sohnes Mariens, « cuius virginis caro sicut caeterorum omnium ex Adam fuerat propagata », sagt Julian. — Die zweite, ähnlich als Einwand angeführte, Stelle redet wieder von dem allgemeinen Prinzip, das Christus von der Erbsünde ausnimmt; anders bei Maria, was hier nicht zur Diskussion steht: ... nihil occurit, nisi quod Maria quidem mater eius, de qua carnem sumpsit, de carnali concupiscentia parentum nata est; non autem Christum sic ipsa concepit, quem non de virili semine, sed de Spiritu sancto procreavit (c. Jul. imp. VI, 22/45, 1553).

⁴⁵⁾ « Il est assez clair que l'attention du docteur se porte ici moins sur la condition de Marie que sur le principe général de l'universalité du péché originel

wir uns bewusst halten, dass sowohl vor als nach dem Buche « De natura et gratia » von der « materna caro peccati » die Rede ist, wie er auch vor und nach diesem Buch Christus allein auszunehmen scheint. Wenn sich diese Aussagen nicht widersprechen sollen, muss man zu dieser Deutung kommen: Christus im Prinzip frei von Sünde, Maria tatsächlich.

Weiter ist zu beachten: Augustinus stellt Maria in den Zusammenhang mit Adam und damit in den Zusammenhang mit der caro peccati, um die Abhängigkeit Christi, ihres Sohnes, von Adam im Sinne der similitudo carnis peccati darzutun. Darauf liegt offensichtlich der Ton. Maria ist also das Medium, die Brücke zwischen Adam und Christus. Er nimmt sie aber zugleich aus diesem Zusammenhang heraus und stellt sie neben Christus, ohne sie ihm gleichzustellen. Es ist einleuchtend, dass Augustinus die Sündlosigkeit der Gottesmutter nicht immer so gegenwärtig hat wie die des Erlösers, oder etwa wie ihre Jungfräulichkeit, die er immer, wo Schwierigkeiten auftauchen, verteidigt und verteidigen kann, weil ihm hier klare Schrifttexte zur Verfügung stehen; denn die Frage war noch in keiner Weise reif. Ohne den pelagianischen Streit um Erbsünde und Gnade wäre Augustinus auch kaum veranlasst worden zur Frage direkt Stellung zu nehmen ⁴⁶⁾. Wir hätten uns dann auch bei ihm mit einem allgemeinen Traditionszeugnis begnügen müssen, das trotzdem noch überragend wäre. Die Auf-

nié par Pélage (TALMONT 746). Ebenso VACANDARD (37): « ... il ne se proposait (vor 420) que d'établir la thèse générale, le principe en vertu duquel toute créature humaine est sujette à la faute originelle... ». — Was will denn Augustinus überhaupt sagen, wenn er so sehr und so oft betont: nur Christus allein ohne Sünde, « excepto uno Mediatore Dei et hominum », « excepto illo capite nostro, sui corporis salvatore » (*De perf. hom.* 44/44, 316), als auch für Maria den allgemeinen Grundsatz aufstellen: Quisquis ergo fuisse vel esse in hac vita aliquem hominem, vel aliqua homines putat, ... quibus necessaria non fuerit remissio peccatorum, contrarius est divinae Scripturae, ubi Apostolus ait: Per unum hominem... (*ib.*).

⁴⁶⁾ Das ist auch die Meinung Harnacks (*Dogmengeschichte* III, 89, Freibg. 1897), der die allgemeine Bemerkung macht: « Auch das werdende Mariendogma ist von Augustinus eher gestärkt als geschwächt worden ». Zu unserer Frage sagt er: « Eben weil Augustinus die Sündhaftigkeit aller Menschen, auch der Heiligen, zuerst energisch betont hat, Maria aber ausnahm, hat er dazu beigetragen, Maria eine besondere Stellung zwischen Christus und den Christen zu geben. Die passive Empfänglichkeit Mariens gegenüber der Gnade wird mit denselben Worten betont, wie die des Menschen Jesus » (217, Anm. 2).

zeugung des Zusammenhanges Christus-Maria-Adam ist deutlich ersichtlich aus folgenden Texten:

De Adam ergo caro Christi... Et quia Dominus noster Jesus Christus de Adam corpus accepit, non de Adam peccatum traxit; templum corporeum inde sumpsit, non iniquitatem quae de templo pellenda est: ipsam autem carnem quam traxit de Adam (Maria enim de Adam, et Domini caro de Maria), Judaei crucifixerunt... (In Jo. 10, 11.12/35, 1472 ff.).

Aehnlich heisst es in der bekannten Stelle, welche gerne eingewendet wird, weil die meisten Handschriften haben: Maria « mortua propter peccatum » (in ps. 34 II, 3/36, 335). — In anderen aber steht « Maria ex Adam, Adam mortuus propter peccatum » usw.⁴⁷⁾.

Statt vieler Texte, wo von diesem Zusammenhang Mariens mit Adam, bzw. mit der caro peccati die Rede ist, einen bezeichnenden, der zeitlich ungefähr an die Abfassung von « De natura et gratia » heranreicht. Augustinus geht in De Gen. ad litt. X, 30/34, 421 von der Schriftstelle aus: Sortius sum animam bonam et... veni ad corpus incoinquinatum (Sap. 8, 19). Diesen Begriff des « corpus incoinquinatum » hat Augustinus gegenwärtig, wenn er in n. 32 von Maria bzw. Christus aussagt:

... et quid incoinquinatius illo utero Virginis, cuius caro etiam si de peccati propagine venit, non tamen de peccati propagine concepit; ut ne ipsum quidem corpus Christi ea lex severit in utero Mariae, quae in membris posita corporis mortis, repugnat legi menti... Proinde corpus Christi quamvis carne feminae assumptum est, quae de illa carnis peccati propagine concepta fuerat, tamen quia non sic in ea conceptum est, quomodo fuerat illa concepta, nec ipsa erat caro peccati, sed similitudo carnis peccati.

⁴⁷⁾ Mss. Vat. u. Colb.; nur « Maria ex Adam » haben auch Er. u. Flor. — Das würde also wieder lediglich die Abhängigkeit von Adam aufzeigen wollen. Der Zusammenhang zeigt im übrigen, — wie das « ut celerius dicam » andeutet, dass der Gedanke Augustins in diese Richtung geht. — Die Betonung dieser Abhängigkeit zieht sich durch alle Schriften des Heiligen: « ... crucifixus erat vetus homo noster cum illo; et de ipso vetere nostro corpus acceperat, quia Maria de Adam erat » (in ps. 70, I, 12/36, 882). — Noch deutlicher im 2. Sermo zu diesem Psalm, n. 10/36, 898: Factus ille (Christus) quod tu, filius hominis, ut nos efficeremur filii Dei. Caro factus: unde caro? Ex Maria virgine. Unde Maria virgo? Ex Adam. Ergo ex illo primo captivo; et caro in Christo de massa captivitatis... — Daneben steht auch der andere Gedanke: « De illo populo virgo Maria, de virgine Maria caro Christi, et caro illa non peccatrix » (in ps. 88 II, 9/37, 1137).

Dieser Text würde immerhin Schwierigkeiten bereiten und bleibt auch trotz aller Erklärungsversuche schwierig, beachten wir jedoch auch den Widerspruch: « quid incoinquinatius » — « caro peccati » ! — wenn Augustinus nicht kurz danach in seinem berühmten Ausspruch, der uns nun schon so lange beschäftigt hat, die Ausnahmestellung der Mutter Christi « clare satis » proklamiert hätte. Wir müssen uns also an die Erklärung halten, dass er tatsächlich in erster Linie hier den Zusammenhang mit Adam über Maria aufzeigen will und die Sonderstellung Christi auf Grund seiner jungfräulichen Empfängnis. Die nachfolgenden Ausführungen des Heiligen in nn. 34/35 über die « Verzehntung » Levis bzw. Christi in Abraham (nach *Hebr.* 7, 4-10) dürfte hier vielleicht etwas Licht bringen:

Secundum rationem quippe illam seminalem ibi fuit Levi, quae ratione per concubitus venturus erat in matrem, secundum quam rationem non ibi erat Christi caro, quamvis secundum ipsam ibi fuerit Mariae caro. Quapropter nec Levi, nec Christus in lumbis Abrahae secundum animam (er legt sich aber in dieser Frage nicht fest !): secundum carnem vero et Levi, et Christus; sed Levi secundum concupiscentiam carnalem, Christus autem secundum solam substantiam corporalem. Cum enim sit in semine et visibilis corpulentia, et invisibilis ratio, utrumque cucurrit ex Abraham, vel etiam ex ipso Adam usque ad corpus Mariae; quia et ipsum eo modo conceptum et exortum est...

So scheint also der Nachdruck auf dem Nachweis dieser Abhängigkeit von Adam durch Maria zu liegen. Deutlich zeigt das eine andere Stelle, wo Augustinus denselben Gedanken bringt:

Huic chirographo nascuntur omnes in carne de carne carnaliter nati; eius ab hoc debito sanguine liberandi, qui in carne et de carne, non tamen carnaliter, sed spiritualiter natus est. Natus est enim de Spiritu sancto et virgine Maria. De Spiritu scilicet sancto, ne esset in illo caro peccati; ex virgine autem Maria, ut esset in illo similitudo carnis peccati (c. *Jul.* VI, 62/44, 861).

Hier wird uns der Gedanke klar: Maria ist für Christus das Medium der similitudo peccati, die auch durch das Blut ihres Sohnes von dem « debitum huius chirographi » erlöst werden musste, aber anders als diese « omnes in carne de carne carnaliter nati ».

Ich glaube also, dass diese Texte nicht unbedingt eine unüberwindliche Schwierigkeit darstellen. Sehen wir einmal ab von

den unserem Nachweis des Traditionszeugnisses günstigen Stellen, — auch die Gegner dieser Auslegung müssen sich darüber klar sein: Augustinus gesteht doch, wie niemand bestreitet, Maria zum mindesten eine vollkommene persönliche Sündlosigkeit zu. Das bedeutet aber bei ihm Freisein von der bösen Begierlichkeit. Dieses Freisein ist nun in seinen Augen ein unerhörtes Wunder, grösser als die Bewahrung davor. Dieser Gedanke steht gleich zu Beginn des pelagianischen Gnadenstreites:

In parvulis certe gratia Dei, per Baptismum eius qui venit in similitudinem carnis peccati, id agitur ut evacuetur caro peccati. Evacuatur autem, non ut in ipsa vivente carne concupiscentia conspersa et innata repente absumatur, et non sit; sed ne obsit mortuo, quae inerat nato. Nam si post Baptismum vixerit, atque ad aetatem capacem praecepti pervenire potuerit, ibi habet cum qua pugnet, eamque adiuvante Deo superet... Nam nec grandibus hoc praestatur in Baptismo, nisi forte miraculo ineffabili omnipotentissimi Creatoris, ut lex peccati, quae inest in membris repugnans legi mentis, prorsus penitus extinguatur, et non sit (*De pecc. mer.* I, 70/44, 150).

Fassen wir den Gedanken des Heiligen noch einmal in seiner letzten Konsequenz: Maria muss nicht beten wie die übrigen Heiligen: « Vergib uns unsere Schuld! ». Sie darf ohne der Wahrheit zu nahe zu treten, sagen, was nach dem Apostel kein Mensch behaupten kann: Ich habe keine Sünde. — So wird die Mutter klar und bestimmt auf die Seite des Sohnes gestellt, der gesagt: « Wer von euch kann mich einer Sünde beschuldigen? ». — Dass Augustinus diese Konsequenz nicht vor Augen gehabt hat, wäre zu beweisen, nicht das Gegenteil.

In den folgenden Jahrhunderten beherrscht der pelagianische Streit die theologische Diskussion, sodass demgegenüber Augustins Aussagen über die totale Sündlosigkeit Mariens zurücktreten. So erklärt es sich auch, dass die Scholastik, auf Augustinus fussend, über der vordergründigen grellen Betonung der Erbsündenlehre das leuchtende Marienbild des grossen Bischofs von Hippo nicht genügend würdigt, um zu einer Lösung der nun heiss umstrittenen Frage zu kommen⁴⁸). Andererseits dürfen wir nicht vergessen,

⁴⁸) Vgl. dazu VACANDARD, HERZOG u. ALVERY a. a. O. — Die Haltung der grossen Scholastiker beweist nichts für den wahren Gedanken Augustins, so wenig wie das ganz nebenbei gesagte Wort des hl. Fulgentius, mit dem dieser « Augustinus abbreviatus » nach Friedrich und Altaner die « Unbefleckte Em-

dass den grossen Scholastikern kein Gesamtbild der mariologischen Aussagen des hl. Augustinus vorlag. Die Verteidiger der Lehre aber haben sofort auf Augustinus zurückgegriffen, um ihre Ansicht zu begründen und dann diese « allseitige Durchdringung der beiden Gedankenreihen » Universalität der Erbschuld/Heiligkeit Mariens zu finden.

Und so haben sie schon, wie lange nach ihnen Papst Pius IX., den wahren, von unserem Heiligen selbst bestätigten Sinn des klassischen Wortes verstanden:

« Volo nullam prorsus, cum de peccatis agitur,
haberi quaestionem de sancta virgine Maria,
propter honorem Domini! ».

Ich sehe deshalb keinen Grund, dieses « genügend klare Zeugnis » aus seiner bevorzugten Stellung in der Definitionsbulle herauszubrechen, — es führt uns an die Schwelle des Dogmas, von dessen Verkündigung er sagen würde, was er, der treue Verehrer des Heiligen Stuhles, einmal am Ende seines Lebens dem hartnäckigen Widersacher Julian zugerufen, bezüglich eines Lehrschreibens des Papstes Innozenz I. an die afrikanischen Bischöfe:

« Vides, quid sapiat per ministrum suum catholica fides? »
(c. *Jul. imp.* VI, 11/45, 1520).

Und dieser « minister fidei » hat es mit den unsterblichen Worten des Lehrers der Gnade ausgesprochen: Maria « semper immaculata » ⁴⁹⁾; denn sie ist gewürdigt worden die sündlose Mutter

pfängnis ausdrücklich geleugnet » haben soll: Haec est gratia qua factum est ut Deus, qui venit peccata tollere, quia peccatum in eo non est, homo conciperetur atque nasceretur in similitudine carnis peccati, de carne peccati. Caro quippe Mariae, quae in iniquitatibus humana fuerat solemnitate concepta, caro fuit utique peccati, quae Filium Dei genuit in similitudinem carnis peccati... (*Ep.* 17, 13/65, 458). Vgl. dazu SCHWANE 693. Dieser Satz zeigt die Situation nach Augustinus auf, und so führt, wie gesagt, die Betonung der Erbsündenlehre zur Leugnung der Unbefleckten Empfängnis im Mittelalter.

Erwähnen wir noch in diesem Zusammenhang, dass der Grundsatz Augustins « Non renasci aliquis nisi natus potest » (c. *Jul. imp.* III, 43/45, 1269 u. ö.), der nicht notwendig das Privileg Mariens ausschliesst, doch auch für Bernhard und die ihm folgenden Gottesgelehrten kein Hindernis bedeutet hat, die Rechtfertigung und Heiligung der Gottesmutter unmittelbar nach der « animatio » anzunehmen. — Das Problem « conceptio-animatio » kennt wohl auch schon Augustinus (cfr. *De nupt. et conc.* I, 17/44, 423).

⁴⁹⁾ Die Bulle « Ineffabilis Deus » wendet hier das von Augustinus für Christus ausgesagte Wort auf Maria an (Text bei MALOU II, 520).

des sündlosen Erlösers zu sein, welcher ist « Agnus immaculatus, totus immaculatus, semper immaculatus » (in ps. 63, 6/36, 763)⁵⁰⁾.

P. Ildefons Maria DIETZ, O. E. S. A.

⁵⁰⁾ Dass unsere Frage, welche mit dieser Studie nicht abschliessend behandelt sein will, nur im Lichte der Christologie unseres Heiligen zu verstehen ist, zeigt die Begründung in *De nat. et gr.*, zu welcher er eine schöne und deutliche Ergänzung liefert in seinem Enchiridion aus dem Jahre 421, also mitten im Kampfe mit den Pelagianern: hier sagt er, im Anschluss an den Gruss des Engels, eine « plenitudo gratiae » sowohl für Christus wie für Maria aus, die nur in der Begründung voneinander abweicht. Diese plenitudo schliesst aber die Heiligkeit ab initio ein:

Unde naturae humanae tanta gloria (in Christus), nisi quia magna hic et sola Dei gratia fideliter et sobrie considerantibus evidenter ostenditur, ut intelligent homines per eumdem gratiam se iustificari a peccatis, per quam factum est ut homo Christus nullum habere posset peccatum? Sic et eius matrem angelus salutavit, quando ei futurum annuntiavit hunc partum: Ave, inquit, gratia plena. Et paulo post: Invenisti, ait, gratiam apud Deum (Lc. 1, 28,30). Et haec quidem gratia plena, et invenisse apud Deum gratiam dicitur, ut Domini sui, imo omnium Domini mater esset. De ipso autem Christo Jesu evangelista cum dixisset, Et verbum caro factum est, et habitavit in nobis, Et vidimus, inquit, gloriam eius quasi unigeniti a Patre, plenum gratiae et veritatis. Quod ait, Verbum caro factum est; hoc est, plenum gratiae: quod ait gloriam unigeniti a Patre; hoc est, plenum veritatis (*Ench.* 11/40, 250). — Dieser Gedanke wird dann in n. 12 fortgesetzt: ... ac sic in naturae humanae susceptione fieret quodam modo ipsa gratia illi homini naturalis, quae nullum peccatum posset admittere.

Hier wird die plenitudo gratiae als Begründung der Sündlosigkeit angeführt, nicht wie sonst die jungfräuliche Empfängnis und Geburt Christi. Von hier öffnet sich also offensichtlich ein neuer Zugang zur Aussage von der Sündlosigkeit Mariens (Erst in n. 13 verbindet Augustinus beide Gedanken: Nulla voluptate carnis concupiscentiae... conceptus, et ideo nullum peccatum originaliter trahens: Dei quoque gratia Verbo Patris unigenito... in unitate personae modo mirabili adiunctus... et ideo nullum peccatum et ipse committens...).

Nachtrag während der Drucklegung:

Zu Anmerkung 6): J. Gross, Göttingen, misst dieser Formulierung auch mehr Bedeutung bei, als sie verdient, wie überhaupt sein Beitrag in den « Communications » des von den franz. Assumptionisten organisierten Augustinuskongresses einer ernsten, kritischen Prüfung bedarf (*Das Wesen der Erbsünde nach Augustinus* in *Augustinus Magister*, Paris 1954, 773/787). Worin Augustinus letzten Endes das « Wesen der Erbsünde » sieht, dürfte auch mit dieser Studie in keiner Weise « endgültig » geklärt sein. Wir meinen, dass für ihn, den ganz und gar biblisch orientierten Kirchenlehrer, das Wesen der Erbsünde in nichts anderem besteht als in der concupiscentia carnis des ersten Johannesbriefes und in der caro peccati des hl. Paulus, nicht in der libido, als Geschlechtslust verstanden (Gross gebraucht wahllos die Ausdrücke Geschlechtslust oder Fleischeslust, was keineswegs dasselbe

ist, — so ist es nicht verwunderlich, wenn er am Schluss von einer « Verketzerung des Geschlechtstriebes » durch Augustinus redet). — Am Rande sei vermerkt: dass die Reformatoren und Jansenisten die « besten Augustinuskenner der Neuzeit » gewesen seien, ist ein Trugschluss!

Zu Anm. 9), nach dem 1. Absatz: Inwiefern dieser Gedanke des Heiligen « mythisch » sein soll (GROSS 780), sehen wir nicht ein.

Ib. nach dem 2. Absatz: In *De civ. Dei* XIV, 10, 2/41, 417 weist Augustinus klar darauf hin, dass er bei der concupiscentia carnis nicht nur an das Geschlechtliche denkt: Voluptatem vero praecedat appetitus quidam, qui sentitur in carne quasi cupiditas eius, sicut fames et sitis, et ea quae in genitalibus usitatus libido nominatur (das ist also die gottgewollte, auch von Augustinus nicht « verketzerte » Geschlechtslust!), cum hoc sit generale vocabulum omnis cupiditatis... libido ulciscendi, ... libido habendi pecuniam... etc.