Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie

Band: 22 (1908)

Artikel: Der Hl. Augustinus und das Dogma der unbeflekten Empängnis Mariens

Autor: Kirfel, Heinrich

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761901

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 13.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

DER HL. AUGUSTINUS UND DAS DOGMA DER UNBEFLECKTEN EMPFÄNGNIS MARIENS.

Von P. HEINRICH KIRFEL C. Ss. R.

Eines der interessantesten Kapitel der katholischen Dogmengeschichte bildet die Entwicklung der Glaubenslehre von der unbefleckten Empfängnis der Gottesmutter. Bekannt ist die Kontroverse, welche sich in dieser Beziehung an die Namen der Koryphäen der mittelalterlichen Theologie St. Bernhard, St. Bonaventura und besonders St. Thomas von Aquin knüpft. Merkwürdigerweise teilt auch der Fürst der altchristlichen Theologie, der heilige Augustinus, in diesem Punkte das Schicksal seiner großen Nachfolger: auch über seine Stellung zum Glaubenssatze von der unbefleckten Empfängnis Mariens sind die Dogmenhistoriker nicht einig. Schon als im Laufe des zwölften Jahrhunderts die wissenschaftliche Dogmatik sich mit der Frage der unbefleckten Empfängnis zu befassen begann, ergab sich eine Meinungsverschiedenheit über die Stellung des hl. Augustinus zu dieser Lehre. Nikolaus von St. Alban und Oger[1] beriefen sich auf das 36. Kapitel der Schrift des hl. Augustin über die Natur und Gnade, um ihre Lehre von der Sündenreinheit Mariens auch im Augenblicke ihrer Empfängnis daraus zu rechtfertigen. Dagegen verwenden Alexander von Hales und der hl. Thomas v. Aquin denselben Text nur als Beweis für die Freiheit Mariens von jeder persönlichen Sünde, der hl. Bonaventura erklärt ausdrücklich, St. Augustin rede an der angezogenen Stelle nur von der Tatsünde, nicht von der Erbsünde, und Petrus Lombardus meint sogar, aus dem erwähnten Texte ergebe sich nur die Sündelosigkeit Mariens seit dem Eintritt ihrer Gottesmutterschaft.[2] Diese Meinungsverschiedenheit zieht sich seitdem durch die theologische Literatur bis auf unsere Tage herauf. Von neueren Autoren finden Bickel, Kösters, Kurz, Preuß, Stamm, Scheeben, Schanz, Schwane, Wolfsgruber, Roskovány, Passaglia, Perrone, Terrien, Malou, Newman u. a. in der erwähnten Augustinusstelle die Lehre von der unbefleckten Empfängnis Mariens ausdrücklich

[1] Die genauen Stellennachweise s. bei Friedrich, Die Mariologie des hl. Augustinus, Köln 1907, S. 200. [2] loc. cit.

vorgetragen.[1] Andere, wie Pohle, Lehmkuhl, Janssens, van Noort, Haine, glauben wenigstens durch Beiziehung eines späteren augustinischen Textes aus jener Stelle die Freiheit Mariens von der Erbsünde ableiten zu können,[2] während eine dritte Gruppe (Lehner, Liell, Nirschl, Rauschen, Rottmanner, Schneider, Többe) daran festhält, daß an der fraglichen Stelle lediglich die Freiheit der Gottesmutter von jeder Tatsünde behauptet werde.[3] Keine größere Übereinstimmung herrscht bezüglich der Auslegung einer anderen Stelle aus dem vierten Buche des unvollendeten Werkes des hl. Augustin gegen den Pelagianer Julian, welche von der mittelalterlichen Theologie noch beiseite gelassen und erst von neueren Autoren zur Beurteilung der Stellungnahme Augustins herangezogen wurde.

Es läßt sich denken, daß im Laufe dieses jahrhundertelangen Streites so ziemlich alles vorgebracht wurde, was sich zugunsten der einen oder der anderen Meinung vorbringen ließ, und es mag zwecklos erscheinen, die Frage nochmals zu behandeln. Wenn dies in den folgenden Zeilen dennoch geschieht, so mag zur Rechtfertigung dieses Versuches einerseits das Interesse der Frage an sich und anderseits der Umstand dienen, daß der Verfasser einer kürzlich erschienenen sehr wertvollen „Mariologie des hl. Augustinus", Dr. Phil. Friedrich, seine Ansicht dahin ausspricht, daß die erwähnten Stellen des hl. Lehrers die Immaculata Conceptio keineswegs klar und deutlich bezeugen (S. 218) und daß Augustin den Schritt, der von seiner Annahme der vollendeten Sündelosigkeit Mariens bis zur Lehre ihrer Freiheit von der Erbsünde notwendig war, nicht gemacht habe (S. 223. 233.). Diese Aufstellung könnte, an anderer Stelle ausgesprochen, unerörtert bleiben; in einer Monographie über die Mariologie des hl. Augustin trägt sie den Charakter eines zusammenfassenden, abschließenden Urteils an sich, und es mag bei dem Interesse, das die Stellungnahme des hl. Augustin als des Lehrers der Gnade und Erbsünde gerade in der Frage der unbefleckten Empfängnis beanspruchen darf, nicht unangezeigt erscheinen, zu untersuchen, ob das vorliegende Beweismaterial zu jenem abschließenden Urteil berechtigt.

---

[1] Friedrich S. 201. [2] Friedrich S. 202. [3] Friedrich S. 202. — Friedrich schreibt beharrlich (S. 202. 211. 213. 279) statt „Többe" irrtümlicherweise „Töppe".

I.

Bekanntlich sah sich der hl. Augustinus in seinem Kampfe gegen die Pelagianer genötigt, die allgemeine Sündhaftigkeit der Menschen wiederholt scharf zu betonen. Dieser Lehre des Heiligen gegenüber erhob Pelagius den Einwand, daß in der Hl. Schrift eine ganze Reihe von frommen Personen namhaft gemacht werde, von denen sie nicht bloß keine Sünde berichte, denen sie vielmehr direkt ein gerechtes Leben nachrühme; besonders gelte dies von der Mutter unseres Herrn und Heilandes, der man ohne Verstoß gegen die schuldige Pietät die Anerkennung völliger Sündelosigkeit nicht verweigern könne. Der hl. Augustin erwidert darauf: Wenn alle Heiligen während ihres Lebens gefragt worden wären, ob sie Sünden hätten, so hätten alle einstimmig geantwortet, was einst der hl. Apostel Johannes gesagt hat: „Wenn wir sagen, wir hätten keine Sünde, so führen wir uns selbst in Irrtum, und die Wahrheit ist nicht in uns."[1] Und dieses Geständnis wäre ebenso wahr als demütig, denn es gibt keine Demut auf Kosten der Wahrheit. Eine nur ist von dieser allgemeinen Sündhaftigkeit ausgenommen, und das ist die hl. Jungfrau Maria; wo es sich um Sünde handelt, darf sie um der Ehre ihres göttlichen Sohnes willen gar nicht in Frage kommen, denn ihr wurde mehr Gnade als allen übrigen verliehen, um nach allen Seiten hin die Sünde zu besiegen, da sie den zu empfangen und zu gebären gewürdigt wurde, der bekanntlich keine Sünde hatte.[2]

[1] 1. Io. 1, 8.

[2] S. Aug. De nat. et grat. c. 36 n. 42. Mg. l. 44, 267. „Deinde commemorat (sc. Pelagius) eos, »qui non modo non peccasse, verum etiam iuste vixisse referuntur, Abel, Enoch, Melchisedech, Abraham, Isaac, Iacob, Iesu Nave, Phinees, Samuel, Nathan, Elias, Ioseph, Elisaeus, Michaeas, Daniel, Ananias, Azarias, Misael, Ezechiel, Mardochaeus, Simeon, Ioseph, cui desponsata erat Virgo Maria, Ioannes«. Adiungit etiam feminas, Debboram, Annam Samuelis matrem, Iudith, Esther, alteram Annam filiam Phanuel, Elisabeth, ipsam etiam Domini ac Salvatoris nostri matrem, quam dicit »sine peccato confiteri necesse esse pietati«. Excepta itaque sancta Virgine Maria, da 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, si omnes illos sanctos et sanctas, cum hic viverent, congregare possemus et interrogare, utrum essent sine peccato, quid fuisse responsuros putamus? Utrum hoc, quod iste dicit, an quod Ioannes apostolus? Rogo vos, quantalibet fuerint in hoc corpore excellentia sanctitatis, si interrogari potuissent,

Diese Antwort des Heiligen schließt ganz unzweideutig von der seligsten Gottesmutter jede aktuelle Sünde aus, und zwar auf Grund des ihr einzig eigenen Gnadenmaßes. Haben wir nun das Recht, diese sündeverhütende Wirksamkeit der Gnade in der Gottesmutter bis zum ersten Augenblicke ihres Lebens auszudehnen, mit anderen Worten, hat der hl. Augustin in dem erwähnten Texte auch das Dogma der unbefleckten Empfängnis Mariens gelehrt? Der universelle Charakter der Ausdrücke, daß Maria nie und nimmer in Frage kommen dürfe (nullam prorsus, cum de peccatis agitur, haberi volo quaestionem), wo von der Sünde die Rede sei, und daß sie nach allen Seiten hin die Sünde besiegt habe (ad vincendum omni ex parte peccatum), legt eine bejahende Antwort jener Frage nahe, und an dieser bejahenden Antwort wird so lange festzuhalten sein, bis der Beweis erbracht ist, daß der hl. Lehrer jenen ganz allgemeinen Redewendungen einen weniger allgemeinen Sinn unterstellt habe.

Friedrich versucht es, einen solchen Beweis zu erbringen. In seinen früheren Schriften hatte der hl. Augustin niemandem außer Christus die Freiheit von persönlichen Sünden zugestanden; im Buche über die Natur und Gnade trägt er nun kein Bedenken, diesen Vorzug auch der Gottesmutter zuzuerkennen. Friedrich sieht darin eine Selbstkorrektur des Heiligen und glaubt in diesem Umstande den Schlüssel zur Erklärung der universellen Ausdrücke unserer Stelle gefunden zu haben: „Eine Änderung in der Anschauung in einer Frage von solcher Tragweite heischte notwendig eine kraftvolle Fassung der Sentenz.“[1] Das wäre nun allerdings ein diskutabler Erklärungsversuch, vorausgesetzt, daß sich jene Selbstkorrektur des hl. Lehrers wirklich beweisen ließe. Ob sie sich aber beweisen läßt? Wie Augustinus im Jahre 412 in dem Werke über die Schuld und Nachlassung der Sünden es als unwandelbare Glaubenslehre ausgesprochen hatte: „Nur einen gibt es, der ohne Sünde in der Ähnlichkeit

nonne una voce clamassent: »Si dixerimus, quia peccatum non habemus, nos ipsos decipimus, et veritas in nobis non est«? An illud humilius responderent fortasse, quam verius? Sed huic iam placet »laudem humilitatis in parte non ponere falsitatis«. Itaque si hoc verum dicerent, haberent peccatum, quod humiliter quia faterentur, veritas in eis esset; si autem hoc mentirentur, nihilominus haberent peccatum, quia veritas in eis non esset.“ [1] Friedrich S. 206.

des sündigen Fleisches geboren wurde, der unter den Sünden der anderen sündelos lebte und ohne Sünde starb wegen unserer Sünden",[1] so wiederholte er auch noch im Jahre 415 in der Schrift über die Natur und Gnade, in welcher sich unsere Stelle über die Sündelosigkeit der Gottesmutter vorfindet, daß es wohl nicht zufällig sei, daß in der Hl. Schrift Menschen wohl tadellos, nicht aber sündelos genannt werden, außer dem einen, von dem es klar heißt: Er kannte die Sünde nicht.[2] Ja, der Heilige verweist sogar in seiner letztgenannten Schrift ausdrücklich auf das, was er früher über die allgemeine Sündhaftigkeit der Menschen in seinem Werke über die Schuld und Nachlassung der Sünden ausgeführt hatte.[3] Daraus ist ersichtlich, daß der hl. Augustin bei Abfassung seiner Schrift an nichts weniger als an eine Korrektur seiner früheren Aufstellungen über die allgemeine Sündhaftigkeit der Menschen gedacht habe; er hält den Satz, daß alle Menschen außer Christus Sünden haben, ganz und voll aufrecht, nimmt aber in derselben Schrift in dem Augenblick, in welchem die Gottesmutter ausdrücklich in die Debatte hineingezogen wird, dieselbe ausdrücklich von dieser Sündhaftigkeit aus mit dem Bemerken, daß er von ihr, wo immer er über die Sünde rede, nicht handeln wolle. Um einen wirklichen Wandel der Anschauungen Augustins nachzuweisen, müßte gezeigt werden, daß er in seinen früheren Schriften bei einer ausdrücklichen Erwähnung der Gottesmutter sie von der allgemeinen Sündhaftigkeit der Menschen nicht ausgenommen hätte; das zu zeigen,

[1] S. Aug. De peccat. mer. et rem. l. 2 c. 35 n. 57. Mg. l. 44, 184. „Teneamus ergo indeclinabilem fidei confessionem: Solus unus est, qui sine peccato natus est in similitudine carnis peccati, sine peccato vixit inter aliena peccata, sine peccato mortuus est propter nostra peccata."

[2] S. Aug. De nat. et grat. c. 14 n. 15. Mg. l. 44, 253. „Non tamen fortasse sine causa, cum aliquoties in scripturis inveniatur homines dictos esse sine querela, non invenitur, qui sit dictus sine peccato, nisi unus solus, de quo aperte dictum est: »Eum, qui non noverat peccatum« (2. Cor. 5, 21)."

[3] De nat. et grat. c. 14 n. 15. Mg. l. 44, 254. „Iam illud quomodo accipiendum sit »Omnis, qui natus est ex Deo, non peccat et non potest peccare, quia semen eius in ipso manet« (1. Io. 3, 9), cum ipse apostolus Ioannes, quasi non sit natus ex Deo, aut eis loqueretur, qui nondum nati essent ex Deo, aperte posuerit »Si dixerimus, quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus et veritas in nobis non est« (1 Io. 1, 8), in libris, quos de hac re ad Marcellinum scripsi (sc. de peccatorum meritis et remissione l. 2 n. 8), sicut potui, explicare curavi."

ist aber unmöglich; es ist im Gegenteile von vornherein geradezu unwahrscheinlich, daß, nachdem schon der heilige Ambrosius die vollkommene Sündelosigkeit Mariens gelehrt hatte,[1] der hl. Augustin, der namentlich im Kampfe gegen die Pelagianer sich wiederholt auf die Lehre des heiligen Ambrosius berief und sich ausdrücklich als dessen Schüler bezeichnete, in diesem Punkte jemals von seinem hl. Meister abgewichen und erst später wieder zu ihm zurückgekehrt sein sollte. Eine Änderung der Anschauung des heiligen Augustinus bezüglich der Sündelosigkeit Mariens kann also nicht als bewiesen bezeichnet werden, und mit dieser Voraussetzung fällt auch der darauf aufgebaute Versuch, die kraftvollen und ganz allgemein gehaltenen Wendungen in der uns beschäftigenden Stelle des Heiligen zu erklären, ohne ihr die Ausdehnung auf die Erbsünde geben zu müssen.

Friedrich versucht, die generellen Wendungen, mit welcher der hl. Augustin der Gottesmutter vollkommene Sündelosigkeit zuspricht, auch durch einen Hinweis auf den Sündenbegriff des Heiligen in solcher Weise zu erklären, daß die Frage der unbefleckten Empfängnis dadurch unberührt bleibt. Unter Sünde versteht nämlich der hl. Augustin auch vieles, was man sonst wegen der Geringfügigkeit des Gegenstandes oder wegen Mangels an Überlegung beim Handeln nur als Unvollkommenheit zu bezeichnen pflegt. „Um auch derartige kleine Fehler, welche seine Mitchristen in der Überzahl wohl kaum als Sünden ansahen, um jeden Schatten von persönlicher Verfehlung von der heiligen Jungfrau fernzuhalten, konnte und durfte, ja mußte er in gewissem Sinne einen umfassenden Ausdruck wählen."[2] Dieser Erklärungsversuch wirkt allerdings auf den ersten Blick bestechender als der vorhergehende; indessen dürfte er bei näherem Zusehen ebensowenig standhalten wie dieser. Freilich war Augustinus berechtigt, wenn er von der Gottesmutter selbst die kleinste Verfehlung ausschließen wollte, einen vielumfassenden Ausdruck zu wählen, keineswegs aber durfte er eine allumfassende Wendung gebrauchen. Hätte er Maria mit der Erbsünde befleckt gedacht und doch gesagt, sie dürfe nie in Frage kommen, wo von der Sünde die

[1] S. Ambr. Sermo 22 in Ps. 118 n. 30. Mg. l. 15, 1599. „Virgo per gratiam ab omni integra labe peccati." [2] Friedrich S. 206.

Rede sei, da sie nach jeder Seite hin die Sünde überwunden habe, so wäre eben sein Wort nicht der treue Ausdruck seines Gedankens, es wäre geradezu unrichtig gewesen. Daß ein solcher lapsus auch einem hl. Augustin zustoßen konnte, kann ja unbedenklich zugegeben werden; daß er ihm tatsächlich zugestoßen sei, bedarf noch eines eigenen Beweises. Solange dieser nicht geliefert wird, wird man die Worte des Heiligen so allgemein verstehen müssen, wie sie lauten. Dazu kommt nun noch, daß der hl. Augustin in seinen antipelagianischen Kontroversschriften ohne scharf hervorgehobene Übergänge bald von der Erbsünde, bald von der Tatsünde redet,[1] woraus sich ergibt, daß ihm selbst sowohl wie auch seinen Gegnern der Gedanke an die Erbsünde immer sehr nahe lag, oder, wie Scheeben sich ausdrückt, „daß in der Kontroverse mit Pelagius immer die Frage über die Erbsünde im Hintergrunde stand".[2] Unter solchen Umständen müßte der kraftvoll wiederholte, ganz allgemein gehaltene Ausdruck für einen enger umgrenzten Begriff geradezu als Leichtfertigkeit erscheinen, was gewiß nicht dazu beiträgt, diese Auffassung besonders plausibel zu machen.[3] Da dem Gesagten zufolge keine engere Auslegung der universellen Worte des Heiligen zu befriedigen vermag, dürfte man wohl berechtigt sein, sie so allgemein zu fassen, wie sie uns vorliegen, daher in ihnen nicht bloß Mariens Freiheit von jeder persönlichen Sünde, sondern auch ihre unbefleckte Empfängnis ausgesprochen zu finden, zumal diese Auffassung auch am besten harmoniert mit der Motivierung, die der Heilige seinen Worten beifügt. Die Gottesmutter wurde nach Augustin vor jeder Sünde bewahrt durch die größere Gnadenfülle, welche ihr um der Ehre des Herrn willen verliehen wurde; die Ehre des Herrn fordert aber ebenso die Freiheit seiner Mutter von der Erbsünde, wie

[1] Man beachte beispielshalber, wie der heilige Lehrer kurz nach unserer Stelle (c. 36 n. 42) im c. 39 n. 46 die Erbsünde in die Verhandlung hineinzieht, um sich gleich wieder c. 40 n. 47 mit der aktuellen Sünde zu befassen.

[2] Dogmatik III. S. 543.

[3] In dieser Weise als Bekräftigungsbeweis verwendet, dürfte der Gedanke Scheebens vielleicht eher dem Urteile Friedrichs, der diese Art der Motivierung „als recht vage und darum wenig oder gar nicht beweisend" bezeichnet, entgehen, wenn auch unumwunden zugestanden werden soll, daß er einen selbständigen Beweis für die universelle Interpretation unserer Stelle nicht enthält.

von jeder aktuellen Sünde. Friedrich findet diese Gedankenreihe für Augustinus zu proleptisch;[1] er hat insofern recht, als wir nicht ohne weiteres befugt sind, den heiligen Augustin einen Schluß ziehen zu lassen, der, so naheliegend er auch ist, jahrhundertelang von wirklich großen Theologen nicht gezogen worden ist. Aber eben der Umstand, daß dieser Schluß so naheliegend ist, berechtigt uns, nachzuforschen, ob ihn der große Lehrer nicht doch gezogen habe, und ein Anhaltspunkt zur Bejahung dieser Frage dürfte in folgendem zu finden sein. Zur Zeit der Abfassung des Buches über die Natur und Gnade war zwar der Heilige persönlich der Anschauung, daß die Freiheit von jeder aktuellen Sünde keinem anderen Menschen außer Jesus und Maria zuzuerkennen sei, wagte es aber damals noch nicht, die entgegengesetzte Anschauung zu verurteilen;[1] diese Zurückhaltung dürfte er wohl kaum geübt haben, wenn er die bloße Freiheit von persönlichen Sünden für ein so großes Privileg gehalten hätte, daß er sich zu dessen Erklärung nur auf die Würde der göttlichen Mutterschaft, also auf einen der seligsten Jungfrau ausschließlich eigenen Vorzug berufen konnte.

Es dürfte aus den bisherigen Untersuchungen feststehen, daß der Text unserer berühmten Augustinusstelle entschieden dafür spricht, daß der hl. Lehrer das Dogma der unbefleckten Empfängnis angenommen und festgehalten hat; von gegnerischer Seite wird nun in erster Linie immer auf den Kontext hingewiesen, der angeblich eine solche Interpretation nicht zulasse. „Daß dort nur von persönlichen Sünden die Rede ist, beweist“ nach Friedrich[3] „klar und unzweideutig der Kontext.“ Zu

---

[1] Friedrich S. 207.

[2] S. Aug. De perf. inst. hom. c. 21 n. 44. Mg. l. 44, 316. „Si excepto illo capite nostro sui corporis Salvatore asseruntur vel fuisse vel esse in hac vita iusti sine aliquo peccato sive nunquam consentiendo desideriis eius, sive quia pro nullo peccato habendum est, quod tantum est, ut hoc pietati [al. pietate] non imputet Deus (quamvis aliter sit beatus sine peccato, aliter autem beatus, cui non imputat Dominus peccatum [Ps. 26, 9]), non nimis existimo reluctandum. Scio enim quibusdam esse visum, quorum de hac re sententiam non audeo reprehendere, quamvis nec defendere valeam [al. audeam].“ — S. Aug. De nat. et grat. c. 42 n. 49. Mg. l. 44, 271. „Neque illud nimis curo, utrum fuerint hic aliqui vel sint vel esse possint, qui perfectam, cui nihil addendum esset, habuerint vel habeant vel habituri sint caritatem Dei, quoniam id, quod voluntate hominis adiuta per Dei gratiam fieri posse confiteor et defendo, quando vel ubi vel in quo fiat, nimium certare non debeo.“ [3] S. 202.

diesem Satze darf schon aus dem Grunde ein Fragezeichen gemacht werden, weil es bei einem klaren und unzweideutigen Zeugnisse des Kontextes ganz unerfindlich wäre, wie seit Jahrhunderten eine Reihe namhafter Gelehrten die entgegengesetzte Ansicht vortragen konnte. Bei näherem Zusehen ergibt sich denn auch, daß der Kontext in unserem Falle eigentlich gar nichts entscheidet. Es soll nicht bestritten werden, daß unmittelbar vor der fraglichen Stelle und unmittelbar nach derselben von der persönlichen Sünde gehandelt wird; allein darin besteht noch nicht der Kontext; dieser ist vielmehr die Verbindung der Worte zu einer einheitlichen Gedankendarstellung. Diese Verbindung fordert aber in unserem Falle keineswegs die Einschränkung des Sinnes auf die persönliche Sünde. Pelagius hatte eine lange Reihe von Heiligen angeführt, von denen er behauptete, daß sie ohne persönliche Sünde gelebt hätten; Augustinus bestritt letzteres und nahm von der allgemeinen Sündhaftigkeit einzig die hl. Jungfrau aus: sie allein hat also ohne persönliche Sünde gelebt. Zur Begründung dieser Ausnahme fügt dann der Heilige bei, sie dürfe überhaupt nie in Frage kommen, wo von der Sünde die Rede sei, da sie kraft der ihr verliehenen größeren Gnadenfülle nach allen Seiten hin die Sünde überwunden habe. Die durch den Einwand des Pelagius angeregte Frage war also allerdings eine spezielle, ob nämlich die Gottesmutter von jeder persönlichen Sünde frei geblieben sei oder nicht; diese spezielle Frage aber konnte entweder durch das spezielle Prinzip: »Sie ist frei von jeder persönlichen Sünde«, oder durch das generelle Prinzip: »Sie ist überhaupt frei von jeder Sünde« entschieden werden. Das eine fügt sich dem Gedankengang ebenso leicht wie das andere. Ja, wenn man wirklich auf Grund des Kontextes zwischen beiden Auffassungen wählen sollte, dürfte es sich vielleicht noch eher empfehlen, dem Satze: Unde enim scimus etc. die generelle Bedeutung zuzuschreiben; denn abgesehen davon, daß derselbe durch den allgemeinen Ausdruck »omni ex parte« auch die äußere Form eines allgemeinen Prinzips hat, wird nur durch diese Erklärung ein wirklicher Gedankenfortschritt erzielt, während die entgegengesetzte Auffassung eine ganz müßige Tautologie involviert. Daß unmittelbar vorher das Wort peccatum immer die Bedeutung der aktuellen Sünde hat,

kann nicht als Einwand dagegen angeführt werden; denn einmal wechselt der hl. Augustin, wie bereits bemerkt wurde, ohne scharfe Übergänge sehr oft zwischen der weiteren und engeren Bedeutung des Wortes, und dann müßte man, wenn man aus diesem Grunde das Wort peccatum an unserer Stelle ausschließlich im engeren Sinne fassen wollte, auch behaupten, daß nach der Lehre des Heiligen selbst Christus, quem constat nullum habuisse peccatum, nur von der Tatsünde und nicht auch von der Erbsünde frei gewesen sei, was eine handgreifliche Absurdität wäre. Umgekehrt legt gerade die gewiß nicht absichtslos als Parallele herangezogene Sündelosigkeit Christi den Gedanken nahe, daß der hl. Augustin auch die Sündelosigkeit Mariens in ähnlich vollkommener Weise aufgefaßt habe, wie die Sündelosigkeit ihres Sohnes, also auch als Freiheit von der Erbsünde.

Mit dem Gesagten erledigt sich auch die Bemerkung Friedrichs,[1] „daß der hl. Lehrer in der Ventilierung dieses im Kampfe mit Pelagius so wichtigen Problems genaue Scheidung zwischen Erbsünde und Tatsünde vorzunehmen pflegte". Der kurze Relativsatz an unserer Stelle, welcher Christo die Freiheit von jeder Sünde zuspricht, beweist, daß der Heilige keinen Anstand nahm, Erbsünde und Tatsünde mit einem gemeinsamen Worte zu bezeichnen. Wenn Friedrich als Beleg für seine Bemerkung eine Stelle aus dem Schlußkapitel der Schrift De perfectione iustitiae hominis anführt,[2] so könnte gerade diese Stelle als Beweis dienen, daß der Heilige in einem Atem von der Erbsünde und von der Tatsünde spricht, wobei überdies noch zu beachten ist, daß der (im Zitat von mir unterstrichene) Plural peccatorum den Gedanken an die Erbsünde vollständig verwischen würde, wenn es nicht aus dem an-

---

[1] S. 207—208.

[2] De perf. iust. hom. c. 21 n. 44. Mg. l. 44, 315. „Quisquis ergo fuisse vel esse in hac vita aliquem hominem vel aliquos homines putat excepto uno mediatore Dei et hominum, quibus necessaria non fuerit remissio peccatorum, contrarius est divinae scripturae, ubi apostolus ait: »Per unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors et ita in omnes homines pertransiit, in quo omnes peccaverunt« . . . . . Quisquis autem dicit post acceptam remissionem peccatorum ita quemquam hominem iuste vixisse in hac carne vel vivere, ut nullum habeat omnino peccatum, contradicit apostolo Ioanni, qui ait: »Si dixerimus, quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus et veritas in nobis non est.« Non enim ait »habuimus« sed »habemus«."

geführten paulinischen Texte klar wäre, daß von dieser die Rede ist. Sehr lehrreich ist auch, daß der Ausdruck peccatum habere an dieser Stelle vom Heiligen zur Bezeichnung des Schuldzustandes der persönlichen Sünde verwendet wird, während er anderswo[1] unzweideutig vom Schuldzustand der Erbsünde in Gebrauch kommt. Und wenn sich auch nachweisen ließe, daß der hl. Augustin sonst durchwegs Erbsünde und Tatsünde genau geschieden hat, so würde gerade der Mangel der Scheidung an der uns beschäftigenden klassischen Stelle beweisen, daß er nicht ausschließlich von der einen oder anderen Art der Sünde, sondern unterschiedslos von beiden spricht. Wenn Friedrich es nicht zu glauben vermag, daß dem Geiste eines Augustinus die ungleich größere Notwendigkeit entgangen sein sollte, anläßlich der Proklamierung von Mariens einziger persönlicher Sündelosigkeit zwischen Erbsünde und Tatsünde rein und scharf zu unterscheiden, so ist daran zu erinnern, daß diese Unterscheidung eben durch den stark betonten universellen Ausdruck überflüssig geworden ist, und daß der Heilige sich kürzer fassen mußte, wo er nur eine gelegentliche parenthetische Bemerkung machte als dort, wo er die Resultate der Untersuchungen eines ganzen Buches ex professo zusammenfaßte.

Als Fazit der bisherigen Erörterungen dürfte sich also folgendes feststellen lassen: Der Text der Stelle De nat. et grat. c. 36 spricht dafür, daß der hl. Augustin Marias Freiheit von der Erbsünde festgehalten hat, der Kontext spricht nicht gegen diese Auffassung, der heilige Lehrer kann also mit Recht als Zeuge dieses Dogmas angerufen werden.

Ehe wir uns der Erörterung der zweiten Stelle zuwenden, welche in unserer Frage von Belang ist, muß noch der Versuch einer Anzahl von Theologen besprochen werden, aus der bisher erörterten Stelle selbst unter der Voraussetzung, daß sie nur von der Tatsünde handle, durch Verbindung mit einem anderen Augustinustexte die unbefleckte Empfängnis als den Glauben des heiligen Lehrers zu erweisen.

---

[1] S. Aug. Contra Iulianum l. 5 c. 15 n. 57. Mg. l. 44, 815. „Propterea nullus est hominum praeter ipsum (sc. Christum) qui peccatum non fecerit grandioris aetatis accessu, quia nullus est hominum praeter ipsum, qui peccatum non habuerit infantilis aetatis exortu.“

Der Pelagianer Julian hatte seine Leugnung der Erbsünde durch den Hinweis auf eine Stelle des hl. Petrus zu begründen gesucht, an der gesagt wird, Christus habe keine Sünde begangen.[1] Der schlaue Irrlehrer argumentierte hierbei in folgender Weise: um zu zeigen, daß an Christus gar keine Sünde sich vorfinde, erachtete es der Apostel als genügend, zu sagen, daß er keine Sünde getan habe; mithin kannte er keine anderen Sünden als Tatsünden. In seiner Antwort auf diesen Einwand erklärt es der hl. Augustin mit großem Nachdruck als ganz richtig, daß zum Beweis der allseitigen Sündelosigkeit Christi die Feststellung seiner Freiheit von jeder Tatsünde genüge, nicht aber, wie Julian meinte, deswegen, weil es außer der Tatsünde keine andere Sünde gebe, sondern deswegen, weil gerade die Erbsünde, mit der die Menschen ins Leben eintreten, der Grund sei, weshalb sie im Fortgang ihres Lebens von persönlichen Sünden nicht ganz frei sein könnten: denn deswegen sei kein Mensch außer Christus frei von persönlichen Sünden, weil keiner außer ihm frei ist von der Erbsünde.[2] Nach der Lehre des hl. Augustin ist also der Schluß von der Freiheit von persönlichen Sünden auf die Freiheit von der Erbsünde vollauf berechtigt. Nun ist gerade nach ihm Maria ganz gewiß frei von der Tatsünde; mithin ist sie auch vor der Erbsünde bewahrt geblieben. Die unbefleckte Empfängnis läßt sich also aus den zwei Lehren des Heiligen über die Freiheit Mariens von jeder persönlichen Sünde und über den Kausalzusammenhang zwischen Erbsünde und Tatsünde jedenfalls folgern, ja sie muß daraus gefolgert werden. Vielleicht hat aber St. Augustin selbst diesen Schluß, so naheliegend er auch ist, doch nicht gezogen?

Friedrich glaubt letzteres annehmen zu sollen und weist zur Begründung dieser Annahme auf die Motivierung

[1] 1. Petr. 2, 22.

[2] S. Aug. Contra Iul. l. 5 c. 15 n. 57. Mg. l. 44, 815. „Illud sane magnum verumque dixisti, cum posuisses testimonium apostoli Petri dicentis: »Qui peccatum non fecit«, notandum esse, quod iudicaverit 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 hominum praeter ipsum, qui peccatum non habuerit infantilis aetatis exortu.“

hin, welche der große Bischof von Hippo der Sonderstellung Marias gibt. „Er nimmt an, daß Maria in Anbetracht der Würde der Gottesmutter ein Mehr von Gnaden eigens dazu gegeben ward, um die Sünde nach jeder Seite hin zu überwinden. Wenn aber Augustinus Maria von der Erbsünde frei kannte, wozu ist dann noch zu betonen: inde enim scimus, quid ei plus gratiae collatum fuit ad vincendum omni ex parte peccatum, quia eum concipere et parere meruit, quem scimus nullum habuisse peccatum?"[1] Die Antwort auf diese Frage Friedrichs ist nicht schwer zu geben. Jene Betonung war einmal notwendig, um nicht bloß den nächsten, sondern auch den letzten Grund der Freiheit Mariens von der persönlichen Sünde anzugeben: ein plus gratiae, ein Gnadenvorzug war es, daß Maria überhaupt von der Erbsünde bewahrt wurde, wodurch ihr erst die Möglichkeit gegeben wurde, auch von Tatsünden sich frei zu erhalten. Jene Betonung war dann ganz besonders notwendig, weil die bloße Freiheit von der Erbsünde allein nicht ausreicht, um die tatsächliche Freiheit von der persönlichen Sünde zu erklären. Auch unsere Stammeltern sind ja ohne Sünde ins Leben eingetreten, und doch konnten sie persönlich sündigen und haben persönlich gesündigt. Der hl. Augustin lehrt eben nicht: „Jeder, der frei ist von der Erbsünde, ist auch frei von der Tatsünde", sondern „jeder, der frei ist von der Tatsünde, ist auch frei von der Erbsünde." Deswegen wäre eine Motivierung der Freiheit Mariens von der persönlichen Sünde durch ihre Freiheit von der Erbsünde durchaus ungenügend und unzutreffend gewesen, und war die andere Motivierung durch die Würde der Gottesmutterschaft und das derselben entsprechende Mehr an Gnade dringend geboten.

Daß der hl. Augustin keineswegs Mariens unbefleckte Empfängnis aus seiner Lehre von ihrer Freiheit von der persönlichen Sünde im Zusammenhalt mit seiner Anschauung über das Kausalverhältnis zwischen Erbsünde und Tatsünde gefolgert habe, glaubt Friedrich auch daraus beweisen zu können, daß der Heilige angeblich an der erwähnten Stelle der Schrift gegen Julian Maria als der Erbschuld verfallen hinstellt. „Heißt es doch dort: Ille (Christus) sine vitio natus est homo, quod hominum

[1] Friedrich S. 221—222.

nemo . . . nullus est hominum praeter ipsum, qui peccatum non habuerit infantilis aetatis exortu."[1] Um indessen dieses Augustinuszitat richtig zu würdigen, darf man es nicht in der hier mitgeteilten abgekürzten, sondern nur in der von Friedrich erst einige Zeilen später angeführten vollständigen Form betrachten. Es lautet: Propterea nullus est hominum praeter ipsum, qui peccatum non fecerit grandioris aetatis accessu, quia nullus est hominum, qui peccatum non habuerit infantilis aetatis exortu. Die exklusiven Ausdrücke „nullus est hominum praeter ipsum" im Hauptsatze und im Kausalsatze stehen ganz parallel, und wenn man daher in letzterem Mariens unbefleckte Empfängnis geleugnet sieht, wird man sich zum Zugeständnis genötigt sehen, daß der hl. Augustin in ersterem die Ausnahmestellung Mariens bezüglich der persönlichen Sünde, die er sechs Jahre früher noch feierlich proklamiert hatte, in Abrede gestellt habe. Das glaubt aber Friedrich selbst nicht, da er den hl. Augustin als vollgültigen Zeugen für die Lehre von der Freiheit Mariens von jeder persönlichen Sünde betrachtet. Er kann mithin, ohne sich selbst zu widersprechen, nicht behaupten, daß der hl. Augustin in der erwähnten Schrift gegen Julian Maria als der Erbschuld verfallen hinstellt. Auf die Schwierigkeit, welche sich daraus ergibt, daß der heilige Lehrer an vielen Stellen Christus allein von der Befleckung durch die Erbsünde ausnimmt, soll später im Zusammenhang mit anderen Einwendungen noch eingegangen werden. Es dürfte aber schon nach dem hier Gesagten der Satz: Augustin habe den möglichen, ja notwendigen Schluß aus seiner eigenen Lehre auf die unbefleckte Empfängnis nicht gezogen, mit Recht als unbewiesen abgelehnt werden.

II.

Wie bereits eingangs erwähnt wurde, spielt in der Kontroverse über die Stellung des hl. Augustin zur unbefleckten Empfängnis bei den neueren Theologen noch eine zweite Stelle, welche sich im unvollendeten Werke des Heiligen gegen den Pelagianer Julian findet, eine bedeutende Rolle. Julian hatte den hl. Augustin in einem umfangreichen Werke angegriffen. In demselben zieht er

[1] Friedrich S. 222—223.

gelegentlich eine Parallele zwischen Augustin und dem Irrlehrer Jovinian, natürlich in solcher Weise, daß ersterer dabei viel schlechter wegkommt als der Häretiker. Unter anderem leistet sich Julian den Satz: Jovinian habe nur die Jungfräulichkeit Mariens vernichtet, indem er lehrte, daß sie nach dem allgemein geltenden Naturgesetze ihr Kind zur Welt gebracht habe; Augustin aber überweise Maria selbst dem Satan, indem er sie nach dem von ihm behaupteten allgemeinen Gesetze der Erbsünde zur Welt kommen lasse. Der Heilige schrieb zu seiner Verteidigung ein unvollendet gebliebenes Werk. Im vierten Buche desselben kommt er auf den keineswegs schmeichelhaften Vergleich mit Jovinian zu sprechen und lehnt speziell den Vorwurf, welchen ihm Julian betreffs der Gottesmutter gemacht hatte, rundweg ab mit der Bemerkung: Ich überweise nicht Maria dem Teufel, weil bei ihr das Gesetz der Geburt (in der Erbsünde) aufgehoben wird durch die Gnade der Wiedergeburt.[1]

Über die Tragweite dieser Erklärung gehen die Meinungen nicht minder auseinander, wie über die des früher besprochenen Textes aus dem Buche über die Natur und Gnade. Von entscheidender Bedeutung für die Auffindung des richtigen Sinnes dürfte wohl der Umstand sein, daß der hl. Augustin die von Julian aufgestellte Behauptung einfach leugnet. Wissen wir, was Julian behauptet hat, dann wissen wir auch, da wir doch voraussetzen müssen, daß ein Mann wie Augustinus die gegnerische Einrede richtig erfaßt habe, was er selbst geleugnet hat, und kennen mithin auch seine eigene Anschauung. Julian hatte die Lehre des hl. Augustin, daß wegen der Erbsünde alle Menschen bei ihrer Geburt Knechte des Teufels sind, auf die Gottesmutter angewendet und so dem Heiligen die Behauptung unterschoben, auch Maria sei dem Teufel hörig gewesen. Der pelagianische Bischof hatte hierbei gewiß nicht eine beständig dauernde Knechtschaft im Sinne; von einer solchen hatte ja auch Augustin nicht

[1] S. Aug. Contra Iul. op. imp. l. 4 c. 122. Mg. l. 45, 1417. „Iulianus: Ille (sc. Iovinianus) 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.“ Friedrich gibt den Ausdruck conditio mit „Beschaffenheit“ wieder. Darüber soll weiter unten noch gehandelt werden.

geredet, der vielmehr gerade aus der Notwendigkeit der Taufe als der Tilgung der Sünde und Befreiung aus der Knechtschaft des Teufels das Vorhandensein der Erbschuld zu beweisen pflegte. Mithin konnte Julian auch bezüglich der Gottesmutter mit seinem Vorwurfe nichts anderes meinen, als daß der Heilige lehre, Maria sei wenigstens vorübergehend unter der Herrschaft des Teufels gestanden. Diese Behauptung also ist es, welche Augustinus bündig abweist, nach seiner Lehre war mithin Maria auch nicht vorübergehend dem Teufel eigenhörig, sie ist nie von der Erbschuld befleckt gewesen.

Diese Argumentation ist nicht neu. Friedrich hat sie bei anderen Autoren bereits vorgefunden, ist aber dadurch nicht befriedigt worden. „Wenig überzeugend erscheint uns das Verfahren", schreibt er,[1] „wenn man in jener Stelle die unbefleckte Empfängnis Marias einzig aus dem Grunde bezeugt sehen will, »weil sonst der hl. Augustinus dem Vorwurf des Julian gar nicht entgangen sei«. Als ob durch solches Eingeständnis der Ruhm des großen Kirchenlehrers sonderlich Einbuße erlitte." Friedrich scheint hierbei den eigentlichen Kern der Beweisführung übersehen zu haben. Daß der Heilige auf eine schwierige Einwendung keine ganz befriedigende Lösung gefunden habe, wäre ihm ja gewiß nicht so schlimm anzurechnen. Aber darum handelt es sich im vorliegenden Falle nicht. Hier stellt St. Augustin klipp und klar in Abrede, was Julian behauptet hatte, und wenn der Heilige trotzdem die unbefleckte Empfängnis Mariens nicht festgehalten hätte, so wären wir zu der Annahme genötigt, daß er seinen Gegner, dessen Einwand doch an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig ließ, gar nicht verstanden habe, und das wäre allerdings bei einem Riesengeiste wie Augustin sehr schwer begreiflich.

Friedrich meint nun freilich, daß der hl. Augustin, auch ohne die unbefleckte Empfängnis anzunehmen, wenigstens ein vermeintliches Recht gehabt habe, die Behauptung Julians zu leugnen, und sucht den Beweis dafür aus der Antwort des Heiligen auf einen anderen Einwand zu erbringen. Julian hatte seinem großen Gegner auch vorgeworfen, er lehre die Notwendigkeit des Bösen. Diese

[1] S. 217.

Anschuldigung bestritt Augustinus.[1] „Sehr wichtig", sagt Friedrich,[2] „ist für uns die Begründung der Ablehnung. Es besteht keine Notwendigkeit für das Böse, weil Gott das ererbte wie das persönlich verschuldete Böse heilen kann. Ganz parallel dieser Gedankenreihe läuft die Erwiderung auf den die Person Marias betreffenden Vorhalt Julians: Wir verschreiben Maria dem Teufel nicht durch die Beschaffenheit der Geburt, weil ja diese Beschaffenheit beseitigt wird durch die Gnade der Wiedergeburt. Wenn der heilige Lehrer berechtigt war, die Notwendigkeit des Bösen in Abrede zu stellen mit dem Hinweis auf die Tatsache der späteren Reparation desselben von seiten Gottes, durfte er nicht auch mit einer gewissen Berechtigung Marias Verschreibung an den Teufel seinerseits ablehnen, indem er erklärte, mit Rücksicht auf ihre spätere Wiedergeburt verschreibe er sie nicht dem Teufel?" Diese Frage dürfte mit nein zu beantworten sein. Wenn Gott das geschehene und vorhandene Böse wiedergutmachen kann, so liegt eben darin der wirkliche Grund dafür, daß es nicht existieren müsse, also nicht notwendig sei. Wenn aber Gott Maria von der bereits zugezogenen Erbschuld nur nachträglich durch die Gnade der Wiedergeburt befreit hätte, so bliebe ganz wahr, was der Pelagianer als Lehre des hl. Augustin ausgegeben hatte, daß die Gottesmutter wenigstens vorübergehend unter der Herrschaft des Satans gestanden sei. Der Parallelismus der Glieder in der Replik Augustins beweist also durchaus nicht, was Friedrich damit bewiesen sehen möchte, ja es ließe sich ihm vielleicht sogar eine gewisse Beweiskraft zur Begründung des Gegenteils abgewinnen. Augustin ist mit der Ansicht seines Gegners: „Das Böse ist nicht notwendig" ganz und gar einverstanden, aber aus besseren Gründen als dieser. Der Pelagianer behauptete es, weil er überhaupt das Böse (die Erbsünde) leugnete, Augustin, weil nach seiner Lehre Gott das wirklich vorhandene Böse wieder beseitigen könne. In ähnlicher Weise dürfte man vielleicht auf Grund des Parallelismus

[1] S. Aug. Op. imp. contra Iul. l. 4 c. 122. Mg. l. 45, 1417—1418. „Iulianus: Ille (sc. Iovinianus) 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?" [2] S. 215—216.

argumentieren: Augustin teilt vollkommen die Anschauung Julians, daß man Maria auch nicht einen Augenblick lang der Herrschaft des Teufels unterwerfen dürfe, aber — aus besseren Gründen: Julian vertrat diese Anschauung, weil er allen Menschen die Freiheit von der Erbsünde vindizieren wollte, Augustin deswegen, weil diese Freiheit der Gottesmutter als besonderes Gnadenprivilegium verliehen worden sei. Diese Auffassung findet auch im Wortlaute des Textes selbst eine Stütze: der Anschluß der Motivierung an den Hauptgedanken durch die Worte „sed ideo" weist klar auf eine Übereinstimmung in der eigentlichen Beantwortung der aufgeworfenen Frage hin, während ein Gegensatz zwischen beiden streitenden Teilen nur in der verschiedenen Begründung ihrer gemeinsamen Auffassung liegt. Damit sind wir übrigens bereits bei der Erörterung des zweiten Teiles der fraglichen Augustinusstelle, welcher die Motivierung des ersten enthält, angelangt.

Friedrich legt auf diesen zweiten Teil der Stelle noch mehr Gewicht als auf den ersten. „Der Hauptnerv der Stelle liegt" nach ihm[1] „in der Motivierung: quia ipsa conditio (nascendi) solvitur gratia renascendi." Diese besondere Betonung des zweiten Teiles dürfte indes nicht ganz berechtigt sein. Die Hauptsache ist doch, was ein Verfasser lehrt, und nicht, wie er seine Ansichten begründet; kann es ja doch vorkommen, daß zum Zwecke des Beweises Prämissen herangezogen werden, welche den gewünschten Schlußsatz tatsächlich gar nicht enthalten. Insofern letzteres bei einem hl. Augustin allerdings nicht leicht zu erwarten ist, ergibt sich freilich die Pflicht, auch die Motivierung genau zu beachten und zu sehen, inwiefern sie für die vorwürfige Frage entscheidend ist.

Was haben wir uns zunächst unter dem Ausdruck conditio nascendi zu denken? Friedrich übersetzt ihn[2] mit „Beschaffenheit ihres Geborenwerdens" und erklärt diese Beschaffenheit näher: „Die conditio nascendi ist im augustinischen Sinne gleichbedeutend mit der Geburt in der Erbsünde."[3] Letztere Behauptung fußt auf der Übersetzung des Wortes „conditio" durch „Beschaffenheit" und ist unter Voraussetzung dieser Übertragung ganz berechtigt. Ob sich aber conditio nicht noch in anderer,

[1] S. 214. [2] S. 210. [3] S. 211.

an unserer Stelle vielleicht richtigerer Weise wiedergeben ließe? Das Verbum „solvitur“ mag uns als Schlüssel dienen. Gelöst wird ein Band. Versuchen wir es, die conditio als ein Band zu denken, so werden wir ganz von selbst auf die Grundbedeutung des Wortes geführt: conditio ist in erster Linie ein Vertrag, dann die aus einem Vertrage sich ergebenden Rechte und Pflichten, also zunächst eine rechtliche Lage und dann erst in übertragener Bedeutung eine physische Lage oder Beschaffenheit. Man wird sich also unter der conditio nascendi eine mit der Geburt gegebene rechtliche Lage zu denken haben, mit anderen Worten, die conditio nascendi des hl. Augustin ist nichts anderes als jenes Gebundensein, welches die spätere Theologie das debitum peccati originalis nannte.[1] Eine Lösung dieses Gebundenseins, eine Befreiung aus dieser rechtlichen Lage hat dann die Vermeidung der sich daraus ergebenden physischen Lage (der wirklichen Befleckung durch die Erbsünde) zur Folge, und wir haben mithin das Dogma der unbefleckten Empfängnis in der allerkorrektesten Form ausgesprochen.

Versteht man dagegen unter der conditio nascendi einen physischen Zustand, dann trägt man willkürlich in den Text den Gedanken an eine tatsächliche Befleckung der Gottesmutter hinein, und es ist kein Wunder, wenn man ihn darin auch findet, es bleibt dann aber auch unerklärlich, wie der hl. Augustin trotzdem schreiben konnte: Non transcribimus Mariam diabolo.

Eine nicht zu unterschätzende Schwierigkeit bieten noch die Worte „Gnade der Wiedergeburt“, auf welchen nach Friedrich[2] der Akzent der Stelle liegt. „Von höchster Wichtigkeit wird es sein,“ argumentiert Friedrich,[3] „zu eruieren, in welchen Zeitpunkt Augustinus diese Wiedergeburt verlegt. In der Stelle selber fehlt hierüber jede Angabe. Wir sind darum angewiesen, seine Schriften auf diesbezügliche Anhaltspunkte zu prüfen. Wie aus verschiedenen seiner Äußerungen, speziell in den antipelagianischen Schriften hervorgeht, faßt er diese Wiedergeburt stets im nächstliegenden Sinn des Wortes, also so auf, daß sie zeitlich später als die Geburt,

[1] Von ähnlichen Erwägungen dürfte Portalié geleitet gewesen sein, als er die conditio nascendi wiedergab durch „la loi de la naissance“ (bei Friedrich S. 212). [2] S. 213. [3] S. 214.

geschweige die Empfängnis, eintritt. Bei dieser Auffassung bleibt natürlich kein Raum für den Gedanken an die unbefleckte Empfängnis der Gottesmutter."

Diese Beweisführung ist keineswegs einwandfrei. Daß in der Stelle jede Angabe über den Zeitpunkt fehlt, in welchen Augustinus die Wiedergeburt der Gottesmutter verlegt, kann nur in so fern zugegeben werden, als es sich um eine ausdrückliche Zeitangabe handelt. Insofern aber die Zeitangabe in der ganzen Tendenz der Antwort, die von keiner auch noch so kurz währenden Herrschaft des Teufels über Maria etwas wissen will, eingeschlossen ist, kann jene Behauptung nicht unterschrieben werden. Wenn Friedrich ferner darauf hinweist, daß der heilige Lehrer an verschiedenen anderen Stellen die Wiedergeburt stets so auffaßt, daß sie zeitlich später als die Geburt, geschweige die Empfängnis eintritt, so fragt es sich, ob wir wohl das Recht haben, derartige Stellen ohne weiteres auf die Gottesmutter anzuwenden. Friedrich sagt selbst, daß unserer Stelle immer ein gewisses Dunkel anhafte, eine Eigenart, welche er darauf zurückführt, daß Augustin faktisch durch diesen Einwand Julians gegen seine Erbsündelehre überrascht wurde.[1] Ich möchte den eigenartigen Tenor der Stelle nicht gerade auf eine Überraschung des Heiligen zurückführen — hatte er ja das Werk seines Gegners geschrieben vor sich und konnte er sich ja auch seine schriftlich zu gebende Antwort in aller Muße überlegen —, viel eher dürfte sich die Erklärung empfehlen, daß der Heilige mit dem vollen und ungehemmten Bewußtsein seines Tuns durch eine geschickt angebrachte geistreiche Wendung den Hieb seines Gegners parieren wollte. Daß aber ein Wort an einer Stelle, wo es mehr des Gleichklanges wegen zu einer geistreichen Pointe verwendet wird, nicht in solcher Weise auf seinen Sinn gepreßt werden darf wie dort, wo seine Etymologie als Beweisgrund gebraucht wird, liegt auf der Hand. Tatsächlich läßt denn auch das Wort „Wiedergeburt" eine zweifache Auslegung zu. Seine Verwendung geht zurück auf den Ausspruch des Herrn: „Wenn jemand nicht wiedergeboren wird aus dem Wasser und dem Hl. Geiste, so kann er in das Reich Gottes nicht eingehen."[2] Mithin haben wir unter der Wiedergeburt im ersten und engeren

[1] S. 216. 212. [2] Io. 3, 5.

Sinne die erstmalige Einführung in das übernatürliche Leben durch das Sakrament der Taufe zu verstehen, und wirklich kommt der hl. Augustin im Zusammenhang mit jenen Stellen, an denen er davon spricht, daß die Wiedergeburt erst nach der Geburt statthaben könne, gern auf die Taufe zu reden.[1] In abgeleiteter und weiterer Bedeutung läßt sich dann das Wort Wiedergeburt auf jede erstmalige Einführung in das übernatürliche Leben anwenden, und es wäre wohl schwer zu beweisen, daß der hl. Augustin auch die Wiedergeburt in diesem Sinne vor erfolgter natürlicher Geburt für absolut unmöglich gehalten habe. Daß der heilige Lehrer wirklich das Recht hatte, die Bewahrung Mariens vor der Erbsünde der „Gnade der Wiedergeburt" zuzuschreiben, ergibt sich daraus, daß die Gnade, welche ihr im ersten Augenblicke ihres Lebens verliehen wurde, wirklich dieselbe war, durch welche die übrigen Menschen wiedergeboren werden, nämlich nicht die von unseren Stammeltern ererbte gratia Creatoris, sondern die von Jesus Christus uns verdiente gratia Redemptoris.

Überblicken wir noch einmal alles, was zur Erörterung der Stelle aus dem unvollendeten Werke Augustins gegen Julian in den vorstehenden Zeilen ausgeführt wurde, so dürfte sich wohl der Schluß ergeben, daß auch dieser Text durchaus nichts enthält, was einer Stellungnahme des heiligen Lehrers gegen die unbefleckte Empfängnis günstig wäre, daß er vielmehr auch auf Grund dieser Stelle mit Recht zu den Verteidigern und Zeugen dieses Dogmas gezählt werden kann.

III.

Es läßt sich indes nicht leugnen, daß in den Werken des hl. Augustin manche Äußerungen vorkommen, welche der Lehre von der unbefleckten Empfängnis minder günstig sind und dazu beigetragen haben, daß er geradezu als Gegner dieses Dogmas bezeichnet wurde. Zu jenen Einwänden, welche sich noch am leichtesten entkräften lassen, gehört unter anderen der folgende: Nach der Lehre des hl. Augustin ist die natürliche Fortpflanzung des Menschengeschlechts das Mittel, durch welches die Erbsünde auf

[1] S. Aug. De pecc. mer. et rem. l. 1 c. 29—30. Mg. l. 44, 142 sqq. — l. 2 c. 27. Mg. l. 44, 177.

alle Nachkommen Adams übertragen wird;[1] nun ist aber auch die Mutter Gottes, wie der Heilige selbst an mehreren Stellen zugibt,[2] auf natürlichem Wege wie die übrigen Menschen ins Leben eingetreten; folglich ist nach seiner Lehre auch die Erbsünde auf Maria wie auf alle anderen Menschen übergegangen. Der Einwand schließt offenbar zu weit. Daß die Erbsünde allen Menschen anhaftet, welche auf natürlichem Wege von Adam herstammen, ist allerdings das allgemeine Gesetz; daß Maria in solcher Weise ihren Ursprung von Adam herleitete, beweist aber nur, daß bei ihr wie bei allen anderen Menschen die vom hl. Augustin durchaus nicht geleugnete conditio nascendi vorhanden war, kraft deren Maria ebenfalls der Erbsünde verfallen wäre, wenn diese conditio nascendi nicht durch die gratia renascendi aufgehoben worden wäre; nicht aber folgt daraus schon unmittelbar und mit absoluter Notwendigkeit die tatsächliche Befleckung durch die Sünde.

Hiermit ist auch schon die Antwort auf eine andere Schwierigkeit gegeben, daß nämlich der hl. Augustin das Fleisch Mariens wie das aller übrigen Menschen als sündiges Fleisch bezeichnet, während er in Jesus Christus

---

[1] S. Aug. De nupt. et concup. l. 2 c. 5 n. 15. Mg. l. 44, 444. „Dico plane propter delictum eos (sc. parvulos) esse sub diabolo; ideo autem expertes non esse delicti, quia de illa commixtione sunt nati, quae sine pudenda libidine non potest etiam quod honestum est, operari.“ — Ibid. l. 1 c. 24 n. 27. Mg. l. 44, 429. „Natos non ex bono, quo bonae sunt nuptiae, sed ex malo concupiscentiae, quo bene quidem utuntur nuptiae, de quo tamen erubescunt et nuptiae, reos diabolus parvulos tenet . . . . Ex hac concupiscentia carnis . . . quaecumque nascitur proles, originali est obligata peccato.“ — Contra Iul. l. 4 c. 4 n. 34. Mg. l. 44, 756. „Non autem dixi, quod interpositis aliis ex libro meo verbis me dixisse dixisti »Ideo filios esse sub diaboli potestate, quia de corporum commixtione nascuntur«. Aliud est enim dicere »Qui de corporum commixtione nascuntur«, aliud »Quia de corporum commixtione nascuntur« . . . Sed ideo sub diabolo sunt, qui de corporum commixtione nascuntur, antequam per Spiritum renascantur, quia per illam nascuntur concupiscentiam, qua caro concupiscit adversus spiritum et adversus se cogit concupiscere spiritum.“

[2] S. Aug. Contra Iul. op. imp. l. 6 c. 22. Mg. l. 45, 1553. „Maria quidem mater eius, de qua carnem sumpsit, de carnali concupiscentia parentum nata est.“ — Contra Iul. l. 5 c. 15 n. 52. Mg. l. 44, 813. „Cuius Virginis caro sicut ceterorum omnium ex Adam fuerat propagata.“ — De gen. ad lit. l. 10 c. 20 n. 35. Mg. l. 34, 424. „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.“ — Ibid. l. 10 c. 18 n. 32. Mg. l. 34, 422. „Quid incoinquinatus illo utero Virginis, cuius caro, etiamsi de peccati propagine venit, non tamen de peccati propagine concepit.“

nur eine Ähnlichkeit des sündigen Fleisches zugeben will.[1] Weil nämlich das Fleisch Mariens auf natürlichem Wege von ihren Eltern empfangen wurde, wäre es an sich geeignet gewesen, durch seine Vereinigung mit ihrer Seele auf diese selbst die Makel der Erbsünde zu übertragen; das gilt aber nicht von dem Fleische Jesu Christi, welches in ganz übernatürlicher Weise empfangen wurde und daher schon kraft dieser wunderbaren Empfängnis zur Übertragung der Erbsünde gar nicht fähig war; der Unterschied zwischen dem „sündigen Fleische" Mariens und der bloßen „Ähnlichkeit des sündigen Fleisches" in unserem Erlöser ist also vollauf berechtigt. Daß wir übrigens bei dem Ausdruck „sündiges Fleisch" nicht sogleich an eine Befleckung der Person denken dürfen, ergibt sich schon daraus, daß manche Väter sich nicht scheuen, diesen Ausdruck sogar für den Leib Jesu Christi selbst zu gebrauchen.[2]

Eine Leugnung der unbefleckten Empfängnis Mariens dürfen wir auch darin nicht erblicken, daß der hl. Augustin lehrt, Christus allein sei ohne die Erbsünde ins Leben eingetreten,[3] und sich für diese Behauptung auch auf die

---

[1] S. Aug. De pecc. mer. et rem. l. 2 c. 24 n. 38. Mg. l. 44, 174. „Solus ergo ille etiam homo factus manens Deus peccatum nullum habuit unquam, nec sumpsit carnem peccati, quamvis de materna carne peccati." — De nupt. et concup. l. 1 c. 12 n. 13. Mg. l. 44, 421. „Sine concupiscentia concipi voluit, qui futurus erat sine peccato, non in carne peccati, sed in similitudine carnis peccati, ut hinc etiam doceret omnem, quae de concubitu nascitur, carnem esse peccati, quandoquidem sola, quae non inde nata est, non fuit caro peccati."

[2] S. Hilar. De Trin. l. 1 n. 13. Mg. l. 10, 35. „Carnem peccati recepit, ut assumptione nostrae carnis delicta donaret." (Vgl. aber dagegen ibid. l. 10 n. 25. Mg. l. 10, 365. „Neque caro illa caro peccati, sed similitudo carnis peccati.") — S. Procl. Or. 6 n. 14. Mg. g. 65, 748. *„Ἐὰν μὴ ἐν τῷ ἁμαρτωλῷ γένωμαι σώματι . . . . . οὐ δυνήσεται ἡ διαθήκη κυρωθῆναι."*

[3] S. Aug. Enarr. in Ps. 50 n. 10. Mg. l. 36, 592. „Solus esse innocens potuit, qui de opere Adam non natus est." — Enchir. c. 48 n. 14. Mg. l. 40, 255. „Qui (sc. Christus) solus potuit ita nasci, ut ei non opus esset renasci." — De pecc. mer. et rem. l. 1 c. 29 n. 57. Mg. l. 44, 142. „Solus sine peccato natus est, quem sine virili complexu non concupiscentia carnis, sed obedientia mentis Virgo concepit. Sola nostro vulneri medicinam parere potuit, quae non ex peccati vulnere germen piae prolis emisit." — De nupt. et concup. l. 1 c. 24 n. 27. Mg. l. 44, 429. „Quaecumque nascitur proles, originali est obligata peccato, nisi in illo renascatur, quem sine ista concupiscentia Virgo concepit; propterea quando nasci dignatus est in carne, sine peccato solus est natus."

Auktorität des hl. Ambrosius beruft.[1] Der Heilige behauptet mit der gleichen Allgemeinheit, daß alle Menschen persönliche Sünden begehen,[2] und daß Jesus allein von jeder persönlichen Sünde frei sei,[3] und doch haben wir bereits früher von ihm gehört, daß er die Gottesmutter von diesem allgemeinen Satze ganz gewiß ausnimmt; er will eben, wo von der Sünde die Rede ist, von Maria gar nicht sprechen; machen wir die Anwendung davon auf die Erbsünde, und die angeregte Schwierigkeit ist gelöst.

In ähnlicher Weise erledigt sich auch das weitere Bedenken, welches man darin findet, daß der hl. Augustin in der Frage nach dem Ursprunge der Seelen zum Traduzianismus hinneigt und davon einzig die Seele Jesu Christi ausnimmt und zwar mit dem ausdrücklichen Hinweis auf die Freiheit Christi von der Erbsünde und Tatsünde. Sowie es unberechtigt wäre, daraus, daß der Heilige an

[1] S. Aug. Contra Iul. op. imp. l. 1 c. 66. Mg. l. 45, 1085. „En adest ille Ambrosius; de hoc, in quod inveheris, quid dicat, vide: . . . »Non enim virilis coitus vulvae virginalis secreta reseravit, sed immaculatum semen inviolabili utero Spiritus Sanctus infudit; solus enim per omnia ex natis de femina sanctus Dominus Iesus, qui terrenae contagia corruptelae immaculati partus novitate non senserit et coelesti maiestate depulerit«. (l. 2 n. 56 in Luc. 2, 23. Mg. l. 15, 1654.) Cernis nempe, quod dico, quis dixerit?“

[2] S. Aug. Tr. 1 in ep. S. Io. ad Parth. n. 6. Mg. l. 35, 1982. „Non potest homo, quamdiu carnem portat, nisi habere vel levia peccata.“ — Enarr. in Ps. 140 n. 6. Mg. l. 37, 1818. „Quis audet in membris eius dicere non se habere peccatum, nisi qui fuerit ausus se falsae iustitiae nomine efferre et Christum falsitatis arguere?“ — Serm. 59 c. 4 n. 7. Mg. l. 38, 401. „Nemo hic potest vivere sine peccato, et si non magno crimine, unde separetur ab illo pane, tamen nemo potest sine peccato esse in hac terra.“ — De civ. Dei l. 14 n. 4 c. 9. Mg. l. 41, 415. „Nunc satis bene vivitur, si sine crimine; sine peccato autem qui se vivere existimat, non id agit, ut peccatum non habeat, sed ut veniam non accipiat.“ — De perf. iust. hom. c. 21 n. 44. Mg. l. 44, 316. „Quisquis dicit post acceptam remissionem peccatorum ita quemquam hominem iuste vixisse in carne vel vivere, ut nullum habeat omnino peccatum, contradicit apostolo Ioanni, qui ait: »Si dixerimus, quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus et veritas in nobis non est.«“

[3] S. Aug. Enarr. in Ps. 50 n. 9. Mg. l. 36, 590. „Solus enim in hominibus verum dicere potuit homo Deus: »Si invenitis in me peccatum, dicite.«“ — De pecc. mer. et rem. l. 2 c. 35 n. 57. Mg. l. 44, 184. „Teneamus ergo indeclinabilem fidei confessionem: Solus unus est, qui sine peccato natus est in similitudine carnis peccati, sine peccato vixit inter aliena peccata, sine peccato mortuus est propter nostra peccata.“ — De nat. et grat. c. 14 n. 15. Mg. l. 44, 253. „Aliquoties in Scripturis invenitur homines dictos esse sine querela, non invenitur, qui sit dictus sine peccato, nisi unus solus, de quo aperte dictum est: »Eum, qui non noverat peccatum«.“

vielen und vielen Stellen vor und nach dem Jahre 415 Christo allein die Freiheit von allen persönlichen Sünden zuschreibt, schließen zu wollen, er habe in diese allgemeine Sündhaftigkeit auch Maria einbezogen (weil wir ja wissen, daß er in dem Augenblick, als ihre heilige Person ausdrücklich in die Debatte gezogen wurde, sie sofort ausnahm), ebensowenig sind wir befugt, anzunehmen, er hätte ihre Seele nicht auch vom Traduzianismus ausgenommen, wenn davon ausdrücklich gehandelt worden wäre. Und hätte er es selbst in diesem Augenblicke nicht getan, so würde sich daraus erst das Vorhandensein der conditio nascendi, nicht aber die tatsächliche Befleckung durch die Erbsünde für die Gottesmutter ergeben.

Noch weniger Berechtigung dürfte dem Einwand zuzuerkennen sein, der aus der Tatsache, daß der hl. Augustin sich gegen die Annahme einer Heiligung des Propheten Jeremias und des hl. Johannes des Täufers im Mutterschoße ablehnend verhält,[1] schließen will, daß der große Lehrer auch eine Heiligung Mariens vor ihrer Geburt nicht befürwortet hätte.[2] Johannes der Täufer und Jeremias können doch nicht in eine Linie mit der Gottesmutter gestellt werden. Auch Augustin kam dies gar nicht in den Sinn. Ihr sprach er eine Sündenreinheit zu, die er einzig mit der Berufung auf die Gottesmutterschaft zu motivieren imstande war. Jene beiden Heiligen waren von Pelagius als Männer angeführt worden, welche ohne Sünde durchs Leben gegangen waren, und bei beiden hat Augustin diese Vorstellung abgewiesen. Nur der heiligsten Jungfrau hat er dieses Vorrecht zuerkannt. Sowenig wir nun daraus, daß der berühmte Kirchenlehrer keinen noch so großen Heiligen außer der Gottesmutter das Vorrecht völliger Freiheit von persönlichen Sünden zuerkannte, schließen dürfen, er hätte dasselbe auch Maria verweigert, ebensowenig dürfen wir daraus, daß er selbst einem Johannes und Jeremias das Privilegium der Heiligung vor der Geburt absprach, folgern, daß nach seiner Lehre auch der Gottesmutter dasselbe nicht zukomme.

Nicht glücklicher ist der weitere Beweisversuch, welcher sich auf den Mangel eines Festes der Empfängnis oder

[1] S. Aug. Serm. 289 n. 5. Mg. l. 38, 1311. — S. 291 n. 1. Mg. l. 38, 1316. — S. 292 n. 1. Mg. l. 38, 1320. — S. 293 n. 12. Mg. l. 38, 1335. — Epist. 187 c. 10—12 n. 32—37. Mg. l. 33, 844—847.

[2] Friedrich S. 231.

Geburt Mariens zur Zeit des hl. Augustin aufbaut. „Wiederholt erwähnt Augustinus in seinen Predigten, daß die Kirche den Todestag gar vieler Diener Gottes feiere, hingegen kenne die Liturgie eine Feier von nur zwei dies natales: den Geburtstag Christi und den des Täufers. Es ist ein Erbstück der Tradition, daß der 24. Juni als Geburtstag des Johannes gilt und festlich begangen wird. Den Grund und die Bedeutung dieser Festfeier sieht der hl. Lehrer vor allem in den wunderbaren Begleiterscheinungen der Geburt des Täufers, in seiner Vorzugsstellung vor Patriarchen und Propheten, daß er schon im Mutterschoß den Herrn verkünden durfte, nicht aber in einer Heiligung des Johannes vor dessen Eintritt in dieses Leben.[1] Von einer Geburtsfeier Marias weiß Augustinus nichts zu melden. Glaubt man aber, daß dieser große Geist die Berechtigung der Geburtsfeier eines Johannes, den er nicht vor seiner zeitlichen Geburt als geheiligt erachtete, berechtigt gefunden hätte, wenn er überzeugt gewesen, daß Maria schon vor ihrer zeitlichen Geburt geheiligt worden und ungeachtet dessen ihr dies natalis in der Kirche ohne Feier geblieben wäre? Er, der selber berichtet, daß in dem Christentum seiner Zeit eine Tradition bezüglich des Lebens Marias lebendig war, hätte diesen Mangel der Liturgie zum mindesten nicht unerwähnt gelassen.“[2] Darauf ist folgendes zu erwidern: Wenn nach den Angaben des Heiligen die Feier des Geburtstages des Täufers auf eine Tradition zurückgeht, welcher der 24. Juni als Datum dieses Ereignisses galt, und ihren Grund und ihre Bedeutung in den wunderbaren Begleiterscheinungen der Geburt des Täufers hatte, dann folgt aus dem Mangel eines Festes der Geburt Mariä nur, daß die damals noch vorhandene Tradition über das Leben der Gottesmutter keine zuverlässigen Angaben über den Tag ihrer Geburt und über wunderbare Begleiterscheinungen derselben enthielt. Anderseits beweist gerade der Umstand, daß Augustinus von einer Heiligung des Täufers im Schoße seiner Mutter nichts wissen will, daß nach seiner Auffassung eine Festfeier der Geburt und eine Heiligung vor der Geburt gar nichts miteinander zu schaffen haben. Überhaupt sei gegenüber allen diesen Argumenten ex silentio darauf

[1] Die Belegstellen s. in den bereits zitierten Festreden (Serm. 287 bis 293) des Heiligen auf den Geburtstag des hl. Johannes.

[2] Friedrich S. 231—232.

hingewiesen, daß dieselben in unserer Frage sehr wenig beweisen, da sich der hl. Augustin mit offenbarer Absicht eine Reserve auferlegte, die wir heutzutage allerdings nicht mehr beobachten, weshalb es uns oft scheint, der heilige Lehrer hätte da oder dort ganz gewiß von der unbefleckten Empfängnis Mariens reden müssen, wenn er dieselbe festgehalten hätte. In seinem Kampfe gegen den Pelagianismus gezwungen, wieder und wieder zu betonen, daß alle Menschen durch Herkunft und eigene Tat Sünder seien, drängte er naturgemäß die Ausnahme von diesem Gesetz in den Hintergrund und sprach von ihr nur, wo er davon sprechen mußte. Oft und oft erklärt er, daß alle Menschen Sünden auf sich haben, und ein einziges Mal sagt er uns, vom Gegner selbst dazu aufgefordert und genötigt, daß Maria ganz frei war von jeder Sünde.

Noch eine Stelle aus dem hl. Augustin könnte Bedenken erregen bezüglich seiner Lehre über die Empfängnis Mariens, nicht zwar an sich, sondern hauptsächlich wegen ihrer Ähnlichkeit mit einem vom Hl. Stuhle verurteilten Satze des Michael Bajus, in welchem die unbefleckte Empfängnis geleugnet wurde. Man braucht indessen nur beide Texte miteinander zu vergleichen, um zu sehen, daß sie durchaus nicht dasselbe besagen, und daß Bajus wenn auch vielleicht in der Wahl des Ausdruckes vom hl. Augustin abhängig, doch der Sache nach etwas behauptet hat, was nicht in den Worten des großen Lehrers liegt.

Augustinus:	Bajus:
„Maria ex Adam mortua propter peccatum, Adam mortuus propter peccatum et caro Domini ex Maria mortua est propter delenda peccata.“[1]	„Nemo praeter Christum est absque peccato originali. Hinc beata Virgo mortua est propter peccatum ex Adam contractum omnesque eius afflictiones in hac vita fuerunt ultiones peccati actualis vel originalis.“[2]

[1] S. Aug. Enarr. in Ps. 34 n. 3. Mg. l. 36, 335. In der oben zitierten Form gaben die Löwener und die Mauriner Ausgabe den Text nach der Mehrzahl der Handschriften. Varianten sind: Er. „Maria ex Adam, Adam mortuus propter peccatum Adae, Adam mortuus est propter peccatum.“ — Vat. u. Colb. „Maria ex Adam, Adam mortuus propter peccatum.“ — Flor. „Maria ex Adam primo, Adam secundus ortus ex Maria propter delenda peccata.“ [2] Prop. Baii damn. 73. — Denz. n. 953.

Es läßt sich nicht bestreiten, daß in den Worten des hl. Augustin der leibliche Tod Mariens als eine Folge der Sünde hingestellt wird. Wenn aber Bajus lehrte, Mariens Tod sei die Folge einer ihr persönlich anhaftenden Schuld, die sie sich durch ihren Geschlechtszusammenhang mit Adam zugezogen habe, so behauptete er damit mehr, als der hl. Augustin ausgesprochen hatte, nach dessen Worten Maria nur auf Grund ihrer Abstammung von Adam wegen dessen Sünde gestorben ist. Man braucht, um den Unterschied zwischen beiden Auffassungen klar zu sehen, nur zu beachten, welche Stellung die beiden Auktoren den Worten „ex Adam“ geben. Der hl. Augustin faßt dieselben als nähere Bestimmung zu „Maria“ oder „mortua“ auf, während Bajus sie auf „peccatum“ bezieht. Noch deutlicher wird dieser Sachverhalt, wenn man im Texte des hl. Augustin selbst den Parallelismus der beiden Glieder „Maria ex Adam mortua“ und „Caro Domini ex Maria mortua“ beachtet. Man wird daher auch in diesen Worten schwerlich eine Leugnung der unbefleckten Empfängnis Mariens erblicken können.

Wir sind zu Ende. Anmaßung wäre es, zu denken, daß durch vorstehende Zeilen jahrhundertealte Zweifel gelöst seien. Das eine aber dürfte unsere Abhandlung sich wohl schmeicheln erreicht zu haben, zu zeigen, daß nicht bloß zuungunsten, sondern auch zugunsten des heiligen Lehrers von Hippo berechtigterweise gezweifelt werden darf.