



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„Estote quod videtis, et accipite quod estis.
Ekklesiologische Spuren in ausgewählten
eucharistischen Predigten Augustins“

verfasst von / submitted by

Mag. Stephanus Bertram Rützler, BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfillment of the requirements for the degree of

Master of Arts (MA)

Wien, 2018 / Vienna, 2018

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

A 066 796

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Masterstudium Religionspädagogik (Schwerpunkt:
Katholische Religionspädagogik)

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Prof. Dr. Jan-Heiner Tück

Inhaltsverzeichnis

Vorwort.....	5
1 Einleitung	7
I ANSTÖßE VON AUßEN	
2 Die Anfänge einer afrikanischen Ekklesiologie vor Augustinus	13
2.1 Tertullian	13
2.2 Cyprian von Karthago	15
2.3 „Eucharistie“ in der Tradition vor Augustinus	24
3 Die donatistische Herausforderung	29
3.1 Die <i>pars Donati</i>	29
3.2 Die Ekklesiologie Parmenians.....	32
3.3 Tyconius als Grenzgänger zwischen Donatismus und Katholizismus.....	34
4 Der lebensweltliche Aspekt – Katechumenat und Christwerdung zur Zeit Augustins	37
II AUGUSTINS <i>DE DOCTRINA CHRISTIANA</i> ALS GRUNDLAGE FÜR DIE ENTWICKLUNG SEINES ZEICHENBEGRIFFS	
5 <i>De Doctrina christiana</i> im Überblick	45
5.1 Vorbemerkung zur Nummerierung.....	45
5.2 Entstehung und Kontext	45
5.3 Aufbau und Gliederung	51
6 Die einzelnen Teile von <i>De doctrina christiana</i>	55
6.1 Die <i>caritas</i> als Schlüssel zum Verständnis von <i>De doctrina christiana</i> 1.....	55
6.2 <i>De doctrina christiana</i> 2 und 3 als umfassende Entwicklung eines Zeichenbegriffs.....	59
6.3 Die praktische Anwendung des Gesagten in <i>De doctrina christiana</i> 4	68
7 Zusammenfassung und Ausblick auf die Auswirkungen von <i>De doctrina christiana</i> auf den Sakramentenbegriff Augustins	73

III AUGUSTINS EUCHARISTISCHER ZUGANG ZU SEINEM KIRCHENVERSTÄNDNIS

8	Die eucharistischen Predigten Augustins	79
8.1	Zum Wort „Eucharistie“ bei Augustinus	79
8.2	Zur Zählung und Tradition der Predigten	80
8.3	<i>Sermo</i> 227	83
8.4	<i>Sermo</i> 228	85
	Exkurs: Die Frage nach der Arkandisziplin	86
8.5	<i>Sermo</i> 228/B (= Denis 3).....	89
8.6	<i>Sermo</i> 229 (= Denis 6)	90
8.7	<i>Sermo</i> 229/A (= Guelf. 7).....	92
8.8	<i>Sermo</i> 272	94
9	Fünf Schritte zu Augustins Kirchenverständnis	97
9.1	Das Sakrament ist ein Zeichen und verweist auf den Leib Christi.....	97
9.2	Der Leib Christi sind die Kirche und die Gläubigen	98
9.3	Kennzeichen des Leibes ist die Einheit, die geschenkt wird	100
9.4	Konstitutives Element der Einheit ist die Liebe.....	101
9.5	Die Einheit ist zugleich Verheißung und Auftrag.....	102

IV ZUSAMMENFASSUNG UND AUSBLICK

10	Spuren der Tradition in Augustins Predigten	107
11	Weiterführende Fragestellungen	111
11.1	Sünder in der Kirche – die Frage nach dem <i>corpus permixtum</i>	111
11.2	Der Beginn der Kirche – <i>ecclesia ab Abel</i>	113
	Kurzbeschreibung.....	117
	Abstract	119
	Literaturverzeichnis.....	121
	Anhang: Eucharistische Predigten Augustins	125
	<i>Sermo</i> 227	125
	<i>Sermo</i> 228	127
	<i>Sermo</i> 228/B (= Denis 3).....	129
	<i>Sermo</i> 229 (= Denis 6)	131
	<i>Sermo</i> 229/A (= Guelferbytanus 7)	133
	<i>Sermo</i> 272	136

Vorwort

In ihnen [den Neugetauften] ist neu geschaffen, was in euch gefestigt sein muß; und ihr, die ihr bereits Gläubige seid, sollt ihnen kein Beispiel geben, woran sie zugrundegehen, sondern womit sie Fortschritte machen können. Sie, die Neugeborenen, schauen nämlich auf euch, wie ihr, die früher Geborenen, lebt.¹

Was Augustinus hier über den Prozess des Christwerdens schreibt, kann ebenso ganz allgemein für das Menschwerden gelten. Wir leben nicht als Inseln in dieser Welt, sondern sind als wesentlich soziale Geschöpfe immer auf das Miteinander angewiesen. Augustinus hat dies nicht nur erkannt, sondern darin Spuren Gottes gesehen, sodass die *caritas*, die Liebe zu Gott, für ihn zum Urgrund aller Liebe und zur Grundlage der Liebe zum Nächsten wurde.

Den Neugeborenen ein gutes Beispiel mit auf den Weg zu geben ist auch die Aufgabe der Familie – und so gilt es, an dieser Stelle Dank zu sagen. Ich möchte diesen Dank zweifach aussprechen: zum Ersten der Familie, in die ich vor vielen Jahren hinein geboren wurde, meinen Eltern und meiner Schwester, die mich immer unterstützt, gefördert und ermutigt haben und meinen Großeltern, die mit ihrem Glauben und einer tiefen Frömmigkeit uns Kindern Vorbilder im Leben und Glauben waren. Zum Zweiten gilt der Dank aber auch der Familie, die mich vor fünf Jahren als einen der Ihren aufgenommen hat und mir seither mit Gesprächen, Rat und so manchem ermunternden Wort zur Seite gestanden ist: die Gemeinschaft der Augustiner-Chorherren von Herzogenburg. Ein letzter Dank gilt schließlich noch meinem Betreuer Univ.-Prof. Dr. Jan-Heiner Tück für die fruchtbaren Gespräche, die Unterstützung bei der Konkretisierung des Themas und die Schärfung des theologischen Blicks.

Am Ende des dritten Buches von *De doctrina christiana* bemerkt Augustinus, man solle „die Studierenden der Hl. Schrift nicht nur dazu ermahnen, daß sie in der Bibel die Arten der Redeweisen erkennen [...], sondern man muß sie auch, was vorzüglich und am meisten notwendig ist, dazu ermahnen, daß sie beten, damit sie verstehen.“² Er selbst hat auf beeindruckende Art und Weise gezeigt, wie Seelsorge und Theologie, *vita activa* und *vita contemplativa* zusammengehen können – und so sei auch diese Arbeit und unser aller Wirken seiner Fürsprache anvertraut, auf dass wir anderen „kein Beispiel geben, woran sie zugrundegehen, sondern womit sie Fortschritte machen können.“³

¹ AUGUSTINUS: *sermo* 228,1. Die Werke Augustins werden in weiterer Folge ohne Angabe des Autors und mit Abkürzung zitiert (z.B. „s. 228“).

² *Doctr. chr.* 3,56.

³ s. 228,1.

1 Einleitung

Versucht man sich heute dem Werk des großen Bischofs und Kirchenlehrers Augustinus zu nähern, so treten einem zunächst häufig seine großen Arbeiten *De Civitate Dei*, *De Trinitate* und natürlich die *Confessiones* entgegen. Es mag auch manchmal vorkommen, dass die *Enarrationes in Psalmos* erwähnt werden oder *De catechizandis rudibus*. Dass Augustinus aber als Priester und Bischof oft, manchmal sogar zwei Mal täglich,⁴ gepredigt hat, wird gerne übersehen. Dabei nahm Augustinus die Aufgabe, die ihm mit der Wahl zum Priester von Hippo Regius 391 übertragen und durch seine spätere Bischofsweihe bestätigt worden war, sehr ernst. Überhaupt gilt es, Augustinus nicht nur von seinen Werken her zu betrachten, sondern „ihn beständig gleichzeitig als eifrigen Seelsorger, einflußreichen Kirchenpolitiker, herausragenden Theologen und geistlichen Menschen vor Augen“⁵ zu haben. Dabei bleiben diese Funktionen nicht monolithisch nebeneinanderstehen, sondern befruchten und begründen sich gegenseitig. Den Kampf gegen den Donatismus führt Augustinus etwa nicht nur vom Schreibtisch aus, und auch nicht ausschließlich auf den öffentlichen Plätzen in der Auseinandersetzung mit Donatisten, sondern ebenso in seinen Predigten und seinem pastoralen Wirken. Und der Ruf nach einem christlichen Bildungsprogramm ereilt den Seelsorger ebenso wie den Theologen und den Rhetoriker.

Gleichzeitig bieten aber gerade die Predigten gute Ansatzpunkte, um sich einem besonderen Thema Augustins zu nähern. Als Rhetor standen ihm dabei stets alle Mittel der Kunst zur Verfügung, sodass Augustinus mühelos seine Zuhörer fesseln konnte und ihm die Aufmerksamkeit auch über längere Zeiträume sicher war. Dabei richteten sich die Predigten nicht nur an den Grundregeln der Rhetorik aus, sondern passten sich der Zuhörerschaft ebenso an, wie der allgemeinen Gegebenheit. Während manche Predigten über drei Stunden lang werden konnten, fasste sich Augustinus an anderen Stellen besonders kurz. Gerade die Predigten des österlichen Triduums gehören dabei angesichts der ohnehin umfangreichen Liturgie zu letzteren und bringen so manches zum Ausdruck, die sich anderweitig umfangreicher und wortgewaltiger wiederfindet, aber gerade an dieser Stelle in seiner Prägnanz eine besondere Wirkung entfaltet.⁶ So verwundert es nicht, wenn Possidius, der Weggefährte und Biograph Augustins, über dessen Predigten und Werke schreibt: „Sie waren voll seines

⁴ A. TRAPÈ: *Aurelius Augustinus. Ein Lebensbild*, München/Wien u.a. 2006, 124 (= Große Gestalten des Glaubens).

⁵ H. R. DROBNER: *Lehrbuch der Patrologie*, Frankfurt am Main ³2011, 386.

⁶ Vgl. ebd., 490.

scharfsichtigen Verstandes und der Autorität der heiligen Schriften. Selbst die Häretiker, die versuchten, mit den Katholiken mitzuhalten, verlangten nachdrücklich zu hören, was diese Bücher sagten. Und wer immer es wollte, und dazu in der Lage war, brachte einen Stenographen mit, der alles, was gesagt wurde, aufschrieb. Und von da an verbreitete und offenbarte sich über das ganze afrikanische Land die hell strahlende Lehre und der süße Wohlgeruch Christi [...]. Die Kirche jenseits des Meeres erfuhr davon und teilte die Freude.“⁷

Die vorliegende Arbeit möchte sich in diesem weiten Feld der Predigten Augustins auf eine Spurensuche begeben und den ekklesiologischen Gedanken, die Augustinus in einigen ausgewählten Predigten äußert, nachgehen.

Zunächst gilt es jedoch, einen Blick auf den Acker zu werfen, wie ihn Augustinus vorgefunden hat. Da stehen einerseits afrikanische Theologen wie Tertullian und Cyprian von Karthago, die durchaus streitbar ihre eigenen Vorstellungen von Kirche umgesetzt und auch gegen Widerspruch vertreten, aber dadurch ebenso in Afrika prominent gemacht haben. Andererseits wird Augustinus in einer Zeit Christ, da die afrikanische Kirche durch ein großes Schisma bedroht wird. Die *pars Donati* ist der katholischen Kirche ebenbürtig und in manchen Teilen des Landes sogar überlegen. Ihre Ekklesiologie stellt einen afrikanischen Sonderweg dar, der aber mit äußerster Vehemenz vertreten und verteidigt wird. All das wird Augustinus vorfinden, aufgreifen, weiterentwickeln und in dem großen Gesamtentwurf seiner Theologie verarbeiten – und sich damit auch in seinen Predigten wiederfinden. Um den Kontext der Predigten und die Situation der primären Adressaten zu verstehen, ist es im Zuge der Darstellung des äußeren Kontexts weiters angebracht, das Katechumenat und den Prozess der Christwerdung zur Zeit Augustins in Nordafrika kurz darzustellen.

Darüber hinaus sind auch geistigen Voraussetzungen Augustins in den Blick zu nehmen. Wenngleich dies nicht in erschöpfender Weise geschehen kann – ein derartiges Vorhaben würde den Rahmen der Arbeit bei weitem sprengen –, soll mit der Untersuchung von *De doctrina christiana* zumindest ein wesentliches Werk in den Blick genommen werden. Zwei Konzepte, die Augustinus hierin entwickelt, werden auch in den später zu behandelnden Predigten wiederauftauchen: die Idee der *caritas* als des universalen Maßstabs für das Ziel des christlichen Lebens und die Zeichentheorie mit der Unterscheidung von *signa* und *res* als hermeneutisches Instrumentarium nicht nur zur Schriftexegese, sondern darüber hinaus auch für die Lebenswelt im Allgemeinen.

⁷ *Vita Augustini* 7,3f, zitiert nach POSSIDIUS: *Vita Augustini. Zweisprachige Ausgabe*, hg. v. Wilhelm GEERLINGS, Paderborn 2005, 39.

Nachdem das Feld der Untersuchung so abgesteckt worden ist, kann der Blick schließlich auf ausgewählte Predigten Augustins gerichtet werden. Gilt die grundlegende Suche den ekklesiologischen Momenten, so bietet es sich an, eucharistische Predigten in den Blick zu nehmen, da Ekklesiologie und Sakramentenlehre aus der fortdauernden Auseinandersetzung mit dem Donatismus bei Augustinus Hand in Hand entstanden sind und sich gegenseitig befruchtet haben. Der Sakramentenbegriff Augustins weist auf seine Ekklesiologie hin und die Ekklesiologie ergänzt den Sakramentenbegriff. Dies wird besonders in der Frage nach der Eucharistie deutlich, wenn Augustinus beginnt, diese den Neugetauften am Morgen des Ostersonntags zu erklären. Die Spurensuche wird daher in diese Richtung führen und sich mit ausgewählten Predigten Augustins zur Eucharistie beschäftigen, um von diesem Punkt aus Hinweise auf eine Ekklesiologie des großen Bischofs zu finden. Ein abschließender Ausblick wird über die Spurensuche hinaus weitere Gedankengänge aufweisen und soll so zu einer vertiefenden Beschäftigung mit Augustinus anregen.

I Anstöße von außen

2 Die Anfänge einer afrikanischen Ekklesiologie vor Augustinus

2.1 *Tertullian*

Ein Blick auf die Geschichte der afrikanischen Kirche vor Augustinus kann nicht an Quintus Septimius Florens Tertullianus, kurz Tertullian, vorbei geschehen.⁸ Auch wenn dieser Jurist und Kirchenschriftsteller später oft verleugnet und nicht als Quelle benannt wurde – weder Cyprian noch Augustinus nennen ihn, obgleich sie auf seine Ideen zurück greifen –, gehen Spuren der afrikanischen Ekklesiologie bis in die Zeit dieses um 160 in Karthago geborenen Lehrers zurück. Das spätere Abstreiten einer theologischen Verwandtschaft mag dabei vor allem auch mit der Biographie Tertullians zusammenhängen. Nach seiner Ausbildung zum Rhetor und in der griechischen Sprache, die ihn bis nach Rom führte, wurde er um 193 Christ und betätigte sich von da an als Schriftsteller und Lehrer mit dem Vorsatz, das Christentum gegen seine Feinde zu verteidigen. Die Art dieser Verteidigung – und allgemein die Art seiner Persönlichkeit – verhinderten jedoch seine Aufnahme in den Klerus, also seine Priesterweihe, und führten schließlich 205 zum Bruch mit der Kirche. Getrieben von einer schwärmerischen und rigoristischen Haltung entwickelte er mehr und mehr ein Kirchenbewusstsein, dass für eine größere Gemeinschaft nicht praktikabel war, sodass er letzten Endes, nachdem er sich auch mit den Montanisten, denen er sich nach seinem Bruch mit der Kirche 205 angeschlossen hatte, zerstritten hatte, vermutlich „das Haupt einer kleinen, ganz auf seinen Lebensstil eingeschworenen exzentrischen Gruppe wurde“⁹. Er starb nach 220 als Häretiker – und mit ihm auch sein Name und seine Schriften: „So zitiert auch Cyprian ihn nie ausdrücklich, obwohl er doch viele seiner Gedanken übernommen hat. Optatus von Mileve erwähnt ihn gerade einmal. Augustinus stellt ihn in die Reihe der Häretiker, während er ihn bei der Aufzählung verdienter lateinischen Kirchenschriftsteller in *De Doctrina Christiana* einfach übergeht.“¹⁰

⁸ Vgl. B. KÖTTING: *Tertullianus*, in: *LThK*² 9, 1370–1374.

⁹ Ebd., 1371.

¹⁰ W. SIMONIS: *Ecclesia Visibilis et Invisibilis. Untersuchungen zur Ekklesiologie und Sakramentenlehre in der afrikanischen Tradition von Cyprian bis Augustinus*, Frankfurt am Main 1970, 1. Als Belegstellen führt SIMONIS *S. Optati Milevitani libri VII*: I,9 (CV 26,11), AUGUSTINUS: *De haer.* 86 (PL 42,46f) und AUGUSTINUS: *De doctrina christiana* 2,40,61 (PL 34,63) an.

Wirft man nun noch einen besonderen Blick auf die Ekklesiologie Tertullians,¹¹ so dürfen die soeben angeführten biographischen Aspekte nicht übersehen werden, da sie den jeweiligen Standpunkt bestimmen, von dem aus Tertullian argumentiert und schreibt. Zentral sind dabei im Denken Tertullians immer wieder die Worte „Geist“ und „Heiligkeit“, die die Kirche beschreiben und die in späterer Folge auch im Kontext Cyprians und der Donatisten wiederauftauchen und somit prägend für diese Epoche der afrikanischen Kirchengeschichte werden. Es ist „die Kirche, welche den Geist hat, welche gar, wie Tertullian formuliert, selber der Geist ist, und welche allein als die heilige, die wahre Braut Christi sein kann“¹², mit der er sich ausgiebig beschäftigt.

Die Grundlagen zu diesem Kirchenverständnis dürfte Tertullian bereits in der Heiligen Schrift, vor allem im Corpus Paulinum gefunden haben. Der Apostel greift dort alttestamentliche Themen auf – und zwar vor allem die Idee einer Erwählung Israels und des freien Bundesschlusses zwischen Jahwe und seinem Volk, der mit einem Ehebund verglichen wird. Dieses Thema wird im Neuen Testament aufgenommen und auf das Verhältnis zwischen Christus und der Kirche erweitert. Mit Blick auf Paulus betont Tertullian so die Aussagen von der Heiligkeit der Kirche und derer die an Christus glauben, wobei er die Verbindung zwischen diesen beiden Aspekten besonders stark macht und dabei die persönliche Heiligkeit der Christen besonders hervorhebt: „Nur Heilige können ‚virgo‘ und ‚sponsa Christi‘, ‚corpus Trinitatis‘ und ‚spiritus‘ sein. Der Sünder kann als solcher nicht zur Kirche gehören; er kann nicht Kirche sein.“¹³ War Tertullian anfangs noch bereit, die Möglichkeit einer einmaligen öffentlichen Buße nach einer schweren Sünde zuzugestehen, so entwickelte er auch auf diesem Gebiet später einen deutlich stärkeren Rigorismus. Hatte er zwar schon von Anfang an gefürchtet, dass diese Möglichkeit der Buße als Einladung zur Sünde aufgefasst werden könnte und deshalb immer wieder die Einmaligkeit dieser Möglichkeit betont, so wich er später überhaupt von der Idee einer Buße ab.¹⁴ Dass Tertullian diesen und weitere Standpunkte in einer Kirche, die sich nach Verfolgung und Unterdrückung wieder zu konsolidieren suchte und die nicht mehr nur aus einer kleinen Gemeinschaft von Heiligen bestand, nicht mehr durchzuhalten vermochte, belegt seine Biographie und so weist sein theologischer Standpunkt auch schon auf die (Auseinander-)Entwicklung zwischen ihm und der Kirche hin. In der doppelten Definition von Kirche sowohl als rechtlich-hierarchische Institution – wie Tertullian den Häretikern gegenüber

¹¹ Vgl. zu dem hier wiedergegebenen Überblick über die Ekklesiologie Tertullians W. SIMONIS: *Ecclesia Visibilis et Invisibilis*, 1–4.

¹² Ebd., 2. Als Belegstellen führt SIMONIS *pud.* 21 (CC 2, 1328) und *pud.* 1 (CC 2,1282) an.

¹³ Ebd., 4.

¹⁴ Vgl. K. GRESCHAT: *Theologische Traditionen Nordafrikas vor Augustin (Tertullian, Cyprian)*, in: DRECOLL, Volker Henning (Hg.): *Augustin Handbuch*, Tübingen 2014 (= UTB Theologie 4187), 92–98, hier 94.

mit Verweis auf die apostolische Sukzession und die Verbindlichkeit und Einheitlichkeit der ‚regula fidei‘ festhält –, als auch „als eine noch viel erhabener, von göttlichem Geist beseelte Wirklichkeit“¹⁵, also in ihrer pneumatischen Dimension (und dies vor allem den Mitchristen gegenüber), zeigt sich bereits eine Spannung, die auch spätere Schriftsteller noch beschäftigen wird. Erst Augustinus wird sie in seiner Sichtweise auf die Kirche als *corpus permixtum* bzw. noch stärker in der dieser Sichtweise zugrunde liegenden Unterscheidung zwischen *mundus intelligibilis* und *mundus sensibilis* überwinden können.¹⁶ Tertullian selbst sah diesen Weg noch nicht, sodass es schließlich zum Bruch kommen musste. Eine erste Beschreibung der Problemstellung und einen ersten Blick auf diese für die spätere afrikanische Ekklesiologie zentrale Frage konnte er dennoch leisten und den späteren Generationen als Aufgabe mitgeben.

2.2 Cyprian von Karthago

Bereits kurz nach seiner Bekehrung wurde 248/249 der zwischen 200 und 210 geborene Caecilius Cyprianus zum Bischof von Karthago gewählt und begann damit seinen bischöflichen Dienst in einer schwierigen Zeit in einer schwierigen Region der Kirche. Kurz nach seiner Wahl setzte im römischen Reich die Christenverfolgung durch Kaiser Decius ein, im Zuge derer sich auch Cyprian verstecken musste und die ihn zu einer intensiven Briefkorrespondenz anregte, vermittels derer er die Gemeinde leitete.¹⁷ Diese Abwesenheit von der Gemeinde an sich und auch die Herausforderung durch Kleriker, aber auch Laien, die die Autorität des Bischofs untergraben wollten, mag mit ein Grund für die starke Betonung des Bischofsamtes in der Ekklesiologie Cyprians sein.¹⁸

2.2.1 Die Frage der *lapsi* und der Ketzertaufstreit als Brennpunkte unterschiedlicher Ekklesiologien

Gleichzeitig korrespondieren aber auch die späteren biographischen Elemente mit seiner Ekklesiologie. Nach dem Ende der Verfolgung und seiner Rückkehr hatte sich Cyprian mit der Frage nach den *lapsi* auseinanderzusetzen. Dabei handelte es sich um Christen, die während der Verfolgung unter Kaiser Decius vom christlichen Glauben abgefallen, aber danach wieder zur Kirche zurückgekehrt waren. Viele dieser *lapsi* waren nur äußerlich abgefallen, d.h. sie hatten sich eine Opferbescheinigung organisiert ohne tatsächlich an einem Opfer teilzunehmen

¹⁵ W. SIMONIS: *Ecclesia Visibilis et Invisibilis*, 3.

¹⁶ Es muss hier diese Andeutung genügen, da das Konzept der unterschiedlichen Seinsweisen weit über die in dieser Arbeit zu behandelnden ekklesiologischen Ansätze hinaus gehen würde (vgl. den Ausblick auf die *ecclesia ab Abel*, S. 111).

¹⁷ Vgl. P.-T. CAMELOT: *Cyprian*, in: *LThK*² 3, 115–117, hier 115.

¹⁸ Vgl. W. SIMONIS: *Ecclesia Visibilis et Invisibilis*, 5.

und rechneten daher oft gar nicht damit, dass sie bereits mit der Beschaffung einer solchen Bescheinigung eine Sünde begangen hatten oder sie hatten zwar an einem Opfer teilgenommen, aber mit dem Vorsatz, trotzdem Christ zu bleiben und die Opferhandlung nur äußerlich zu vollziehen. Dementsprechend kam es auch später zu einer großen Rückkehrbewegung der *lapsi*, die die Kirche aber wiederum vor neue Herausforderungen stellte. Zwischen den Alternativen des Rigorismus und des Laxismus musste eine Form der Buße für die *lapsi* gefunden werden. Ein Vertreter der Rigoristen, die den *lapsi* keine Vergebung gewähren wollten, war dabei Novatianus in Rom, der sich ab 251 im Schisma befand. In Karthago selbst forderten Felicissimus und Novatus¹⁹ als Wortführer einer großen, durchaus selbstbewussten Gruppe von *lapsi* die sofortige Wiederaufnahme in die Kirche und riefen im Zuge dessen auch ein kurzes Schisma hervor, mit dem sich Cyprian nach seiner Rückkehr ebenfalls auseinandersetzen musste. Cyprian löste die Frage nach den *lapsi* in Übereinstimmung mit der Kirche von Rom und dem dortigen Bischof Cornelius. Von allen, die Buße getan hatten, sollten die, die sich nur eine Opferbescheinigung organisiert hatten, sofort wiederaufgenommen werden und die, die auch selbst geopfert hatten, auf dem Sterbebett. Wer aber erst im Sterben Buße tat, dem sollte die Rekonziliation verweigert werden. Die entsprechenden Regelungen wurden 251 auf Synoden in Rom und Karthago beschlossen.²⁰

Mit dem Nachfolger Cornelius' in Rom, Bischof Stephan (254-257), geriet Cyprian ab 255 in einen Streit um die Ketzertaufe. Wieder ging es um die Frage der Einheit der Kirche, als Häretiker, die auch als Häretiker getauft worden waren (im Unterschied zu denen, die in der Kirche die Taufe empfangen und sich dann abgewandt hatten) die Aufnahme in die Kirche suchten. Während sich in Afrika und den meisten Kirchen des Ostens die Praxis entwickelte, diese Menschen nochmals zu taufen, begnügte man sich in Rom und Alexandrien damit, ihnen die Hand des Bischofs als Zeichen der Bußfertigkeit aufzulegen. Wenngleich die afrikanische Praxis schon seit Tertullian belegt ist, brach der Streit erst 255/256 aus, als Cyprian auf zwei Synoden die afrikanische Praxis festschreiben ließ und Stephan ihn zur Übernahme der römischen Praxis aufforderte. Hierauf ließ Cyprian am 1. 9. 256 eine weitere Synode abhalten und seine Vorgehensweise ein weiteres Mal bestätigen. Der römische Bischof verweigerte den Überbringern dieser Nachricht den Empfang und verbot den römischen Christen sogar, sie in ihre Häuser aufzunehmen. Dennoch gelang es Cyprian, die Unterstützung der Kirche Kleinasiens zu gewinnen, sodass ein Bruch durch die gesamte Kirche zu entstehen drohte.

¹⁹ Es handelt sich hier um zwei verschiedene Personen, die zufällig einen ähnlichen Namen haben.

²⁰ Vgl. A. STUIBER: *Lapsi*, in: *LThK*² 6, 798.

Während sich Stephan auf die altrömische Praxis berief, führte Cyprian vor allem drei Gründe für die Wiedertaufe von Häretikern an:

1. Den Häretikern mangelt es an Gnade und Heiligem Geist, weshalb sie beides (das sie ja selbst nicht haben) auch nicht weitergeben können.
2. Gemäß dem Axiom *extra ecclesiam nulla salus* kann es außerhalb der Kirche kein Heil geben – und auch Christus hat nur den Aposteln und ihren Nachfolgern die Sakramente anvertraut – und daher ist die Taufe nicht nur der Häretiker, sondern auch der Schismatiker ungültig.
3. Da die Häretiker nicht den rechten Glauben an die Trinität besitzen, können sie nicht gemäß des Taufbefehls Christi handeln – auch dann nicht, wenn sie den Worten nach die richtige Taufformel verwenden.

Obwohl die Positionen so unterschiedlich und verfahren waren, kam es nicht zu einer gegenseitigen Exkommunikation. Durch das vermittelnde Eingreifen des Bischofs Dionysios von Alexandrien und schließlich den Tod von Cyprian und Stephan im Zuge der valerianischen Verfolgung²¹ konnte der Streit wenn nicht beigelegt, so doch zumindest ruhiggestellt und die drohende Kirchenspaltung abgewendet werden. Stephans Nachfolger, Sixtus II., duldete die afrikanische Praxis, ebenso wie die afrikanische Kirche die römische und bald darauf gab die Kirche Kleinasiens die strenge Position Cyprians auf, da sie sich aufgrund verschiedener theologischer Beurteilungen der häretischen und schismatischen Gruppen – je nach Häresiebegriff galten manchen Theologen die Taufen gewisser Gruppen als gültig, anderen hingegen als ungültig – als unpraktikabel erwies. Langfristig war es in der westlichen Kirche vor allem Augustinus, der den objektiven Charakter der Sakramentspendung stark machte und daher entscheidend die Position des römischen Bischofs Stephan übernahm und verteidigte.²²

Hinter beiden großen Streitpunkten, mit denen Cyprian in seinem Leben konfrontiert war, verstecken sich unterschiedlicher Kirchenbegriffe. Beim Streit um die *lapsi* war dies vor allem die Frage nach der Heiligkeit der Kirche und damit verbunden – und an Tertullian anknüpfend – die Frage nach der Heiligkeit der einzelnen Mitglieder der Kirche. Cyprian bezeichnet in diesem Zusammenhang die Kirche noch als die „unberührte, keusche und reine“²³, der die Sünder und Häretiker nur mehr dem Schein nach angehören. In Wirklichkeit gehörten sie schon

²¹ Vgl. K. GRESCHAT: *Theologische Traditionen Nordafrikas vor Augustin (Tertullian, Cyprian)*, 97.

²² Vgl. J. FINKENZELLER: *Ketzertaufe*, in: *LThK*² 6, 131–133.

²³ W. SIMONIS: *Ecclesia Visibilis et Invisibilis*, 20, mit Verweis auf *ep.* 73,11 (CV 3,786).

nicht mehr zur Kirche, sondern können ihr nur durch Buße wieder eingegliedert werden. Die Kirche ist somit nach Cyprian eindeutig als heilige beschrieben – und nicht als *corpus permixtum*. Diesen Aspekt wird erst Augustinus aufgreifen und in die Ekklesiologie einbringen.²⁴

Beim Ketzertaufstreit steht ein unterschiedliches Sakramentenverständnis im Hintergrund, das aber wieder von dem für Cyprian entscheidenden Gedanken der Heiligkeit geprägt ist. Die Heiligkeit der Kirche, die sich in jedem einzelnen Glied ausdrückt, dringt damit so weit in das Sakramentenverständnis ein, dass die persönlich-ethische Dimension, die objektive Dimension der sakramental-rechtlichen Gültigkeit der Sakramente übersteigt. Die Frage nach dem rechten Glauben – und damit verbunden die Frage nach der Möglichkeit, ob man selbst die Taufe überhaupt gültig spenden kann – tritt damit in den Vordergrund gegenüber der objektiv greifbaren Handlung der Sakramentenspendung. Dem gegenüber betont die Seite Stephans von Rom, ausgehend von einer universeller gefassten Ekklesiologie, die grundsätzliche Gültigkeit der Taufe, ohne die Heiligkeit des Spenders zu sehr in den Vordergrund zu rücken.

2.2.2 Die Kirchenbilder Cyprians

Entsprechend diesem Kirchenverständnis sind es vor allem zwei Bilder, die Cyprian verwendet, um seine Sichtweise von Kirche zu verdeutlichen: zum einen wird die Kirche als Haus²⁵ dargestellt und zum anderen als Mutter.²⁶

Bevor diese beiden Bilder jedoch näher betrachtet werden können, ist es notwendig, sich einen grundsätzlichen Aspekt der Ekklesiologie Cyprians vor Augen zu halten. Kirche ist für Cyprian zunächst „jenes zweipolige Gesamtgebilde, das aus dem Kirchenvolk der getauften und gläubigen Christen und der Hierarchie besteht“²⁷. Cyprian denkt Kirche also grundsätzlich zweigeteilt und unterschieden in den Teil, der leitet – die Hierarchie – und den (größeren) Teil, der zu leiten ist – das Volk. Eine Nähe zu einem wie auch immer gearteten Begriff der Amtskirche deutet sich hier bereits an.

Unter Berücksichtigung dieser Vorbemerkung kann als erstes und wesentliches Bild schließlich das Bild von der Kirche als Haus genannt werden: „die Kirche ist das Haus des Glaubens, in dem ein Zweifel an den Verheißungen Gottes nicht mehr gestattet ist“²⁸. Mit diesem Bild wird vor allem die Einheit des Hauses betont, das in sich weder zerstritten noch geteilt ist. Gleichzeitig macht er aber auch den Aspekt des schützenden Innenraums, den ein Haus

²⁴ Vgl. W. SIMONIS: *Ecclesia Visibilis et Invisibilis*, 20–23.

²⁵ Vgl. ebd., 6, mit Verweis auf *mort.* 6 (CV 3,300).

²⁶ Vgl. ebd., mit Verweis auf *ep.* 16,4 (CV 3,520).

²⁷ Ebd., 5.

²⁸ Ebd., 6, mit Verweis auf *mort.* 6 (CV 3,300).

gegenüber dem Außen bietet, stark. Mit anderen Worten beschreibt er dieselben Gedanken, wenn er das Bild von der Kirche als Arche Noah gebraucht. Im Ketzertaufstreit gebraucht er dieses Bild in Anlehnung an 1 Petr 3,20²⁹, um zu verdeutlichen, dass nur die gerettet werden, die in der Arche, also in der Kirche sind.

Ein zweiter Argumentationsstrang lässt sich am Bild von der Kirche als Mutter festmachen: „Gott kann der nicht mehr zum Vater haben, der die Kirche nicht zur Mutter hat“³⁰. In Verbindung mit der Feststellung, dass diese Mutter zugleich die Braut Christi ist, schafft es Cyprian wiederum, die Heilsnotwendigkeit der Kirche zum Ausdruck zu bringen. So deutet sich hier ebenso einerseits das Bergende, das die Kirche mit sich bringt, aber ebenso das Notwendige, dass ohne Kirche keine Rettung möglich ist, an.

Zu diesem beiden Bildgruppen mag das letzte von Cyprian noch gebrauchte Bild von der Kirche als Leib, von dem die Christen Glieder sind, in einer gewissen Spannung stehen, da man hier vermuten möchte, die Trennung von Volk und Hierarchie würde aufgehoben werden. Jedoch entwickelt Cyprian dieses Bild nicht so weit, sondern er bleibt bei der Vorstellung und Warnung, dass „Novatianus den Leib der Kirche zerfleischt, indem er die Glieder Christi vom Bischof weg auf die Seite der Schismatiker ziehen will“³¹. Das Bild vom Leib Christi scheint daher gedanklich eher bei der Seite des Volkes angesiedelt zu sein, als zu einer Überwindung des Gegenübers von Volk und Hierarchie beizutragen.

Zusammenfassend lässt sich somit die Bildsprache Cyprians im Hinblick auf die Kirche mit zwei Bildern beschreiben: Einerseits taucht immer wieder der Gedanke vom Volk auf, das aber noch nicht die gesamte Kirche meint, sondern immer durch den Bischof als Vorsteher ergänzt wird. Das wird auch durch die Bildmetapher von der Herde, der der Bischof vorangeht, und dem Haus verdeutlicht. Das Volk ist in der Kirche gleich einem Haus oder der Arche Noah geborgen. Andererseits ist die Kirche zugleich als Mutter, die einzige, die Heil bringen kann. Beide Bilder zeichnen sich jedoch dadurch aus, dass sie ein Gegenüber konstruieren, sei es der Bischof, der Herde gegenübersteht, oder die Kirche als Mutter, die letztendlich dem Volk zunächst gegenübersteht. Diese Zweipoligkeit ist für das Kirchenbild Cyprians prägend.³²

²⁹ „Diese waren einst ungehorsam, als Gott in den Tagen Noachs geduldig wartete, während die Arche gebaut wurde; in ihr wurden nur wenige, nämlich acht Menschen, durch das Wasser gerettet.“ (1 Petr 3,20 EÜ)

³⁰ W. SIMONIS: *Ecclesia Visibilis et Invisibilis*, 7, mit Verweis auf *eccl. unit.* 6 (CV 3,214).

³¹ Ebd. Gemeint ist hier wohl Novatianus von Rom (* um 200; † um 258), nicht zu verwechseln mit Novatus, dem Gegenspieler Cyprians in Karthago.

³² Vgl. ebd., 5–8.

2.2.3 Das Sakramentenverständnis Cyprians

Diese Bilder wirken sich auch auf das Sakramentsverständnis Cyprians aus. Aus dem Bild der Mutter folgt etwa, dass „es eben die Kirche ist, die den Menschen wiedergeboren werden läßt“³³. Die Spendung der Sakramente ist damit wesentlich ein Tun der Kirche und nicht des einzelnen Menschen oder Gottes. Die Kirche, vertreten durch den Bischof, setzt das Verhältnis zu dem neuen Glied im Haus oder im Volk fest. Diese Festsetzung kann aber natürlich nicht außerhalb der Kirche geschehen – und so ergibt es sich für Cyprian von selbst, dass Häretiker und Schismatiker keine gültige Taufe spenden können und daher eine neuerliche Taufe (als endgültige und dieses Mal auch tatsächlich gültige Eingliederung in die Kirche) notwendig ist. Die Überzeugung, die hinter diesem Bild steht, ist die „von der untrennbaren Einheit kirchlichen Seins und kirchlichen Tuns. [...] Der außerhalb der Kirche stehende Bischof mag noch so sehr taufen wollen, er kann es einfach nicht, weil er nicht Kirche ist und somit auch nicht kirchlich handeln kann.“³⁴

Im Brief 73 wird im Zusammenhang mit dem Martyrium nochmals verdeutlicht, worauf es Cyprian in der Frage nach der Taufe ankommt. Da diese immer ein Zeichen der Eingliederung in die Kirche ist, kann der, der diese Eingliederung ablehnt, weil er in einer häretischen oder schismatischen Gemeinschaft ist, auch nicht durch die Bluttaufe Mitglied der Kirche und damit gerettet werden. Cyprian möchte die „innere Unmöglichkeit und Widersinnigkeit“³⁵ dieser Versuche darstellen, indem er darauf hinweist, dass der wesentliche Aspekt dadurch nicht gegeben ist – und zwar die Eingliederung in die Kirche. So kommt er auch zu einer unterschiedlichen Bewertung des Martyriums eines Katechumenen und eines Häretikers. Während ein Häretiker dadurch nicht gerettet wird, ist die Bluttaufe bei Katechumenen die höchste und mächtigste Form des Bekenntnisses, die jede andere Form der Taufe übersteigt. Die Katechumenen hielten nämlich zum Zeitpunkt ihrer Bluttaufe am wahren Glauben und der Wahrheit der Kirche fest, sie hatten sich von dieser ja nie abgewandt:

*Der unversehrte Glaube und die kirchliche Wahrheit, die den Katechumenen auszeichnen, gehören für Cyprian unbedingt zusammen, so daß ein Glaubensbekenntnis außerhalb der Kirche nicht unversehrt sein kann, weil das Wichtigste, die Kirche, schon durch das bloße Außerhalbstehen verleugnet wird.*³⁶

³³ W. SIMONIS: *Ecclesia Visibilis et Invisibilis*, 12.

³⁴ Ebd., 13, mit Verweis auf *eccl. unit.* 13 (CV 3,221).

³⁵ Ebd., 15.

³⁶ Ebd.

Ähnlich argumentiert Cyprian auch im Hinblick auf den Ordo. Wenn der Maßstab der Gültigkeit der Sakramente die Eingliederung in die Hierarchie ist, dann kann auch nur der priesterliche Gewalt besitzen, der sie von seinem Bischof erhalten hat – und umgekehrt verliert jeder Kleriker seine priesterliche Gewalt, wenn die Beziehung mit dem Bischof zerbricht (ebenso wie auch der Bischof in seiner bischöflichen Gewalt abhängig von der Gemeinschaft mit dem Gesamtepiskopat ist).

Kurz zusammengefasst lässt sich die Argumentation Cyprians wie folgt wiedergeben: „daß nämlich der Ordo wesentlich eine kirchliche Funktion ist, daß das Amt unveräußerlich der Kirche gehört, daß es außerhalb der Kirche schlechterdings unmöglich ist, echte geistliche Gewalt zu besitzen, daß vielmehr alle geistliche Gewalt bei Verlassen der Kirche ipso facto erlischt.“³⁷ Das Amt wird von Cyprian somit nur innerhalb der Kirche gesehen, die als solche wiederum Garant und Kriterium für die Gültigkeit des Amtes ist. Wenn jemand – Cyprian bringt hier als Beispiel den römischen Gegenbischof Novatianus – die Bischofsweihe von einigen wenigen Bischöfen empfängt, ist diese schlechthin ungültig, wenn sich diese Bischöfe damit aus der Communio des Gesamtepiskopats entfernen. Darüber hinaus kann es keine gültige Weihe von Novatianus zum Bischof von Rom geben, da in Rom bereits ein rechtmäßiger Bischof sitzt. Selbstverständlich erstreckt sich diese Argumentation in weiterer Folge auch auf alle Weihen, die der bereits ungültig geweihte Bischof spendet, da er, der sich selbst nicht innerhalb der Kirche befindet, auch niemanden sonst in diese aufnehmen kann. Wer sich selbst aus der Gemeinschaft der Gesamtkirche entfernt – wie etwa Marcianus von Arles, der sich Novatianus von Rom angeschlossen hatte – verliert mit diesem Schritt auch sämtliche Weihegewalten:

Den ersten Schritt haben also Marcianus und vorher Novatianus selber getan, indem sie die Gemeinschaft der anderen rechtmäßigen Bischöfe verließen, um einen unheiligen Altar und einen falschen Lehrstuhl aufzurichten. Die Stellungnahme der Kirche, das heißt der Mitbischöfe, machte diesen Tatbestand gewissermaßen aktenkundig. Der Verlust der Amtsgewalt scheint aber nach Cyprians Auffassung bereits mit dem kirchenfeindlichen Verhalten der Betreffenden selber eingetreten zu sein und ist nicht erst durch den Spruch der anderen Bischöfe erfolgt.³⁸

Dies darf jedoch nicht zu dem Gedanken verleiten, die Gültigkeit der Sakramente hänge für Cyprian nur von der Heiligkeit des Spenders ab. Wenn dies auch oft mit anderen Gründen

³⁷ Ebd., 17.

³⁸ Ebd., 18.

einher geht, so zeigt sein Verhalten gegenüber den Bischöfen Martialis und Basilides in Spanien, dass der Fokus Cyprians auf der öffentlichen Stellung der Bischöfe, bzw. Kleriker lag. Beide hatten sich in Zeiten der Verfolgung dazu hinreißen lassen, Opferzeugnisse zu beantragen und gotteslästerliche Äußerungen zu tätigen. Sie legten außerdem ihre Ämter nieder. Nach der Verfolgung bemühten sie sich um Wiedereinsetzung in ihr bischöfliches Amt, wogegen sich Cyprian vehement aussprach. Er argumentiert in seinem Brief jedoch nicht mit dem (heimlichen) Verhalten der Bischöfe bei der Ausstellung des Opferzeugnisses und der Gotteslästerung selbst, sondern erst mit der Trennung der Bischöfe von ihrer Gemeinde, also mit der Zurücklegung der Ämter. Er argumentiert hier somit nicht mit der Heiligmäßigkeit des Lebens der Bischöfe, denn dann wäre der Amtsverlust ja sofort und *eo ipso* eingetreten, sondern mit der kirchlichen Wirklichkeit des Amtsverzichts. Zur Spendung der Sakramente ist es primär notwendig, dass der Spender in der Kirche ist: „Es geht zunächst um die, wie man sagen könnte, ekklesiologische, nicht so sehr um die persönliche Integrität des Sakramentenspenders. Nicht die Heiligkeit als solche, sondern die Zugehörigkeit zur wahren Kirche bedingt die Gültigkeit der Sakramente.“³⁹

2.2.4 Die Rolle des Bischofs in der Ekklesiologie Cyprians

Wie im Kirchenbild das Gegenüber von Volk und Hierarchie deutlich wurde, so zeigt sich auch beim Blick auf die Sakramente, dass die Rolle und Stellung des Bischofs entscheidend für die Gültigkeit ist. Deshalb ist es abschließend nochmals angebracht, einen Blick auf den Bischof in der cyprianischen Kirchenkonzeption zu werfen, da hier zusammenfassend nochmals alle bereits erwähnten Gedanken und Überlegungen berührt werden.

So wie ein Sakrament nur dann gültig gespendet werden kann, wenn es in der Gemeinschaft der Kirche passiert, ist das Volk nur dann erst (Kirchen-)Volk im eigentlichen Sinn, wenn es mit dem Bischof verbunden ist. Damit macht Cyprian den Bischof zum „Prinzip der Einheit der Kirche“⁴⁰ – und kommt so zu einer im wesentlichen episkopalistischen Sichtweise der Kirche.⁴¹ Zur Begründung dieser Sichtweise greift Cyprian auf Christus zurück, der die Apostel eingesetzt hat: „Deus episcopus facit.“⁴² Im Brief 66 geht er sogar so weit, den Bischof mit der Kirche gleichzusetzen.⁴³

Auf diese Grundlegung läuft Cyprians gesamtes Kirchenbild hinaus: wer der Häresie verfällt, lehnt sich in Ungehorsam gegen die Lehre und den Bischof auf und Schismatiker brechen die

³⁹ W. SIMONIS: *Ecclesia Visibilis et Invisibilis*, 20.

⁴⁰ Ebd., 8.

⁴¹ Vgl. P.-T. CAMELOT: *Cyprian*, 116.

⁴² W. SIMONIS: *Ecclesia Visibilis et Invisibilis*, 9, mit Verweis auf *ep.* 3,3 (CV 3,471).

⁴³ Vgl. ebd., 9f.

Gemeinschaft mit dem Bischof. Zum Kriterium der Rechtgläubigkeit wird für Cyprian die Zugehörigkeit zum Bischof und „Ungehorsam gegen den Bischof und Mißachtung seiner Autorität zerreißen somit die Einheit der Kirche und richten sich somit nicht nur gegen die Person des Bischofs, sondern, weil dieser von Gott eingesetzt ist, auch gegen Gottes Gebot.“⁴⁴ Darüber hinaus wird die entscheidende Funktion des Bischofs als Garant der Einheit nochmals deutlich, wenn es um die Frage von Bischöfen und Gegenbischöfen geht. So wie es an jedem Ort nur eine Ortskirche geben kann, sieht Cyprian auch, dass es nur einen Bischof, der von Christus eingesetzt ist, geben kann. Wer als zweiter diesen Bischofssitz für sich beansprucht, ist ein Schismatiker, der sich von der Einheit getrennt hat.⁴⁵ Die Heftigkeit, mit der Cyprian hier argumentiert, mag zunächst vielleicht verwundern, aber es darf nicht übersehen werden, dass er selbst in Karthago mit Gegenbischöfen zu tun hatte. Dagegen spricht Cyprian nochmals deutlich:

*Denn nur daraus sind die Häresien entstanden und die Spaltungen entsprungen, daß man dem Priester nicht gehorcht und nicht bedenkt, daß es nur einen Priester in der Kirche und nur jeweils einen Richter an Christi Stelle geben kann! Denn wenn ihm gemäß der göttlichen Lehre die Brüder allesamt Gehorsam leisteten, so würde niemand gegen die Körperschaft der Priester etwas unternehmen, [...] so würde niemand durch Zerreißung der Einheit die Kirche Christi spalten, niemand voll selbstgefälliger Aufgeblasenheit außerhalb der Kirche eine neue Häresie begründen.*⁴⁶

Es zeigt sich somit die wesentliche Verbundenheit der Ekklesiologie Cyprians mit der Person des Bischofs. In einem grundsätzlich zweigeteilten Schema von Volk und Hierarchie verwendet er Bilder wie „Haus“ und „Mutter“, um die Kirche zu beschreiben, die aber gleichzeitig immer wie eine Herde vom Bischof als Hirt geführt werden muss. Diesen Bischof sieht er als von Christus selbst eingesetzt, sodass die ekklesiale Wirklichkeit letztlich auch entscheidend dafür ist, ob der Bischof – und mit ihm die ihm zugehörige Gemeinde – in der Gemeinschaft der Kirche steht oder nicht. Ein objektives Ausscheiden aus dieser Gemeinschaft verschließt den Zugang zu den Sakramenten, da diese konstitutive Elemente für die Gemeinschaft des neuen Glieds mit der Kirche sind und nur der Gemeinschaft stiften kann, der selbst in der Kirche ist. Wenn also der Bischof oder die Gemeinde selbst nicht Teil der Kirche sind – sei es, dass es sich

⁴⁴ Ebd., 10.

⁴⁵ Vgl. dazu weiter oben die Ausführungen zum Sakramentenverständnis bei Cyprian, S. 17.

⁴⁶ W. SIMONIS: *Ecclesia Visibilis et Invisibilis*, 11, mit Verweis auf ep. 59,5 (CV 3,671f).

um Häretiker handelt oder dass der Bischof ein „Pseudobischof“ ist – dann können Sakramente auch nicht gültig gespendet werden.

2.3 „Eucharistie“ in der Tradition vor Augustinus

Die ekklesiologischen Ansätze Tertullians und Cyprians scheinen schließlich auch durch, wenn man einen Blick auf das Eucharistieverständnis in Afrika vor Augustinus wirft, das weitestgehend durch diese beiden Autoren bestimmt war.⁴⁷ So rundet die Darstellung der eucharistischen Ansätze einen ersten Überblick über die Anfänge einer eigenständigen afrikanischen Tradition, die Augustinus aufgreift, ab. Als allgemeine Vorbemerkung ist dabei zunächst jedoch darauf hinzuweisen, dass mit dem Begriff *eucharistia* ein *terminus technicus* aus dem Griechischen übernommen wurde, der vor allem die sakramentale Speise und den sakramentalen Trank bezeichnet. Für das Abendmahl selbst werden häufig die Bezeichnungen *corpus et sanguis Christi* bzw. *convivium dominicum*⁴⁸ genommen. Letzteres kommt auch schon bei Tertullian, dem ersten eigenständigen afrikanischen Theologen, vor.⁴⁹

Tertullian möchte die Eucharistie nur von Christus her zu verstehen, der selbst die Gaben verwandelt. Er denkt somit stark realpräsentisch, was in der Vaterunser-Bitte nochmals deutlicher wird. Das Brot, um das wir bitten, ist nach Tertullian Christus selbst. Wir bitten um ihn als das eigentliche Brot und darum, dass wir in ihm – und damit ungeschieden von seinem Leib – bleiben:⁵⁰ „Der hauptsächliche Grund für den Empfang der eucharistischen Speise liegt in der sakramentalen Nahrung und der durch sie bewirkten Einigung mit Gott.“⁵¹ Der pneumatische Aspekt des Kirchenbegriffs Tertullians und die Betonung der Heiligkeit kommt hier nochmals deutlich zum Vorschein. Eucharistie wirkt sich nicht auf die Gemeinde unmittelbar aus, die als solche ja heilig ist, sondern sie richtet diese Gemeinschaft auf Gott hin aus. Das Herrenmahl ist so „figura“, d. i. (heilsgeschichtliches) Symbol des Leibes Christi⁵² und drückt die Kerngedanken der Ekklesiologie Tertullians aus. Die Symbolik der Vielheit der Körner, die im Leibgedanken und in dem paulinischen Bild eigentlich schon enthalten wäre,

⁴⁷ Vgl. C. MAYER: *Eucharistia*, in: MAYER, Cornelius (Hg.): *Augustinus-Lexikon*. Bd. 2, Basel 1996-2002, 1151–1157, hier 1151.

⁴⁸ „Gastmahl des Herrn“

⁴⁹ Vgl. J. BETZ: *Eucharistie*. In *der Schrift und Patristik*, Freiburg im Breisgau 1979, 142 (= Handbuch der Dogmengeschichte IV/4a).

⁵⁰ Vgl. ebd.

⁵¹ W. GESSEL: *Eucharistische Gemeinschaft bei Augustinus*, Würzburg 1966, 62 (= Cassiciacum 21), mit Verweis auf *De resur. mort.* 8,3 (CC 2,931,11-12) und *De orat.* 19,2 (CC 1,267,3-4).

⁵² J. BETZ: *Eucharistie*, 142.

sieht Tertullian noch nicht.⁵³ Sie wird erst von Cyprian aufgegriffen und dann von Augustinus nochmals deutlich weiterentwickelt werden.

Cyprian selbst misst der Eucharistie ebenfalls eine wichtige Bedeutung bei und baut in seiner Terminologie auf Tertullian auf.⁵⁴ Er bezeichnet die Eucharistie dabei u.a. als „himmlische Speise, Leib und Blut Christi, Schutzmittel aus dem Überfluß des Herrn, Stärkung für das Martyrium“⁵⁵. Damit geht aber auch eine besondere Rolle der Eucharistie als dem Wesentlichsten, dem „innersten Geheimnis der Kirche“ einher, zu dem nur der „Heilige (= Würdige)“ zugelassen wurde. Wer diese mit der Taufe verliehene Heiligkeit wieder verliert, wer also unwürdig geworden ist, die Eucharistie zu empfangen, dem verweigert Cyprian sie auch.⁵⁶ Dementsprechend sind auch die Anforderungen hoch, die Cyprian an den Empfang des Sakraments stellt: Bekenntnis der Sünden, eine entsprechende Buße und die Wiedereingliederung in die Kirche werden vorausgesetzt.⁵⁷ Cyprian bleibt jedoch nicht bei der Frage nach der reinen Gültigkeit des Empfangs stehen, sondern die Hochschätzung der Eucharistie führt sogar so weit, „daß freventlicher Empfang Gewalt gegen Leib und Blut Christi und Versündigung am Herrn selbst sei.“⁵⁸

Bei all dem verfolgt er, wie Tertullian, einen stark realpräsentischen Ansatz, der auch eine Identität der konsekrierten Gaben mit dem historischen Jesus beinhaltet. Als Beispiel sei hier die Gruppe der „Aquarier“ angeführt, die zur Mahlfeier anstatt Wein (gemischt mit Wasser) nur Wasser nahmen – daher auch der Name. Cyprian argumentiert, dass Jesus selbst beim Letzten Abendmahl Brot und Wein dargebracht hat und sich uns mit diesen Gaben in Aussicht gestellt hat. Deshalb kann das eucharistische Opfer auch nur mit Brot und Wein zustande kommen, nicht aber mit anderen Gaben:⁵⁹ „Das Blut Christi werde nicht geopfert, das Herrenopfer nicht rechtmäßig gefeiert, wenn Darbringung und Opfer nicht dem Leiden des Herrn entsprechen.“⁶⁰ Das Abendmahl wird so von Cyprian gemäß des klassischen Opfercharakters definiert, wonach es sich dabei um eine Vergegenwärtigung des Opfers Christi in der Eucharistiefeier, in der Opfergabe der Kirche handelt. Dabei wird die Handlung der

⁵³ Vgl. W. GESSEL: *Eucharistische Gemeinschaft bei Augustinus*, 62.

⁵⁴ Vgl. C. MAYER: *Eucharistia*, 1152.

⁵⁵ Vgl. J. BETZ: *Eucharistie*, 144, mit Verweis auf *epist.* 15,1 (CSEL 3,514).

⁵⁶ Vgl. W. GESSEL: *Eucharistische Gemeinschaft bei Augustinus*, 63.

⁵⁷ Vgl. J. BETZ: *Eucharistie*, 143.

⁵⁸ J. BETZ: *Eucharistie*, 143; vgl. auch W. GESSEL: *Eucharistische Gemeinschaft bei Augustinus*, 63; jeweils mit Verweis auf *De lapsis* 15 (CSEL 3,248).

⁵⁹ Vgl. J. BETZ: *Eucharistie*, 146; C. MAYER: *Eucharistia*, 1152f.

⁶⁰ J. BETZ: *Eucharistie*, 146, mit Verweis auf *epist.* 63,9 (CSEL 3,708).

Kirche aber rückgebunden an die von Jesus in seiner eigenen Opferhandlung eingesetzten Symbole.⁶¹

Bei diesem Eucharistieverständnis scheinen auch bei Cyprian die Elemente seiner Ekklesiologie durch. So verweisen die eucharistischen Gaben nicht nur auf Christus, dessen Leib und Blut sie werden, sondern sie sind auch ein Symbol für das christliche Volk. Dabei finden sich vor allem zwei Argumentationslinien bei Cyprian. Einerseits verdeutlicht im Hinblick auf das Volk „die Mischung von Wein und Wasser dessen Verbindung mit Christus“⁶² und andererseits stellt das „eine Brot aus vielen Körnern, der aus vielen Trauben gepreßte Wein [...] das in Christus eins gewordene Volk dar“⁶³. Das Bestehen einer Gemeinschaft, die in den Leib Christi eingegliedert werden kann, wird hier von Cyprian vorausgesetzt und wenn er in der *ep.* 63,13 von *noster numerus* spricht, dann ist damit eine Vielheit der Gemeinde ausgedrückt, die schließlich mit Christus verbunden wird.⁶⁴ Die Eucharistie zeigt somit – wie auch schon bei Tertullian –, was es bedeutet eine Gemeinde zu sein. Noch deutlicher wird diese Anknüpfung bei der Deutung der Symbolgestalt des Weines, bei der Cyprian sogar von der „Herde, welche durch die Vereinigung der ‚geeinten Menge‘ verbunden ist“⁶⁵ spricht. Die Feier der Eucharistie drückt sie dann nur mehr aus und vollzieht sie.⁶⁶

Mit der hier implizit vorhandenen „Überzeugung, daß die Gegenwart Christi in seiner Gemeinde Ausgangspunkt und Prinzip der Eucharistie ist“⁶⁷ wird nochmals deutlich, dass es bei Häretikern und Schismatikern keine gültige Eucharistie geben kann. Wo Kirche nicht vorhanden ist, kann es keine gültigen Sakramente – wie soeben dargestellt keine Eucharistie und wie bereits weiter oben ausgeführt auch keine Taufe⁶⁸ – geben. Nur da, wo sich Gemeinde und Bischof, die in rechtem Verhältnis zueinander und zu den anderen Ortskirchen stehen, versammeln (vgl. das Gegenüber von Volk und Hierarchie), wird Christus in den Gestalten von Brot und Wein real gegenwärtig. Die Einheit, die diese Gestalten ausdrücken, symbolisiert die schon in der Gemeinde vorhandene Einheit. Eucharistische Gemeinschaft nach dem

⁶¹ Vgl. J. BETZ: *Eucharistie*, 146.

⁶² Ebd., 145, mit Verweis auf *epist.* 63,13 (CSEL 3,711f).

⁶³ Ebd., mit Verweis auf *epist.* 63,13 (CSEL 3,712).

⁶⁴ Vgl. W. GESSEL: *Eucharistische Gemeinschaft bei Augustinus*, 65: „quo et ipso sacramento populus noster ostenditur adunatus, ut quemadmodum grana multa in unum collecta et conmolita et conmixta panem unum faciunt, sic in Christo qui est panis caelestis unum sciamus esse corpus, cui coniunctus sit noster numerus et adunatus.“ *Ep.* 63,13 (CSEL 3,2;712,6-10)“.

⁶⁵ Ebd., 66, mit Verweis auf *ep.* 69,5 (CSEL 3,2;754,6-8).

⁶⁶ Vgl. J. BETZ: *Eucharistie*, 145; W. GESSEL: *Eucharistische Gemeinschaft bei Augustinus*, 64.

⁶⁷ J. BETZ: *Eucharistie*, 145.

⁶⁸ Siehe S. 17ff.

Verständnis von Cyprian konstituiert daher „keine absolute, in sich stehende Vereinigung, sondern nur eine relative, innerhalb der Kirche sich bildende Gemeinschaft“⁶⁹.

Das Motiv zu dieser starken Betonung der Einheit um den Bischof lässt sich aus dem bereits Gesagten nochmals deutlich zusammenfassen und so die Biographie Cyprians an seine Ekklesiologie und Sakramentenlehre rückbinden: Durch den episkopalistischen Ansatz wird den Schismatikern und Häretikern, mit denen auch Cyprian selbst in Karthago zu kämpfen hatte, die Eucharistie und die Sakramente im Allgemeinen entzogen und somit das Heilige und Wesentliche der Kirche geschützt. Augustinus wird – obwohl er durch die Donatisten vor ähnliche Probleme gestellt ist – in der Sakramentenlehre anderen Weg gehen und den objektiven Charakter der Sakramente deutlich betonen.⁷⁰

⁶⁹ W. GESSEL: *Eucharistische Gemeinschaft bei Augustinus*, 67.

⁷⁰ Vgl. J. FINKENZELLER: *Sakrament. Dogmengeschichtlich*, in: *LThK*² 9, 220–225, hier 221.

3 Die donatistische Herausforderung

3.1 Die pars Donati

Neben dem Erbe Tertullians und Cyprians brachte das vierte Jahrhundert für Nordafrika große Schwierigkeiten mit sich, die sich mit dem Namen des Donatus und seiner *pars Donati* umschreiben lassen. Um diese Gruppe zu verstehen, muss man jedoch nicht nur auf ihre Entwicklung blicken, sondern auch das Spezifische des afrikanischen Kirchenverständnisses, im Blick behalten.

Die chronologische Entwicklung des afrikanischen Schismas beginnt mit dem Tod des Bischofs Mensurius von Karthago im Jahr 311. Als sein Nachfolger wurde der Diakon Caecilian gewählt. Dieser hatte jedoch zuvor einflussreiche Gemeindemitglieder gegen sich aufgebracht, unter anderem eine gewisse Lucilla, die er wegen einer von ihm als unangebracht empfundenen Märtyrerverehrung getadelt hatte – „sie pflegte vor der Kommunion einen ‚verdächtigen‘ Märtyrerknochen zu küssen“⁷¹. Diese Gemeindemitglieder strebten eine Anfechtung der Wahl an und schlugen einen anderen Kandidaten, Maiorinus, vor. Eine Synode im Jahr 312 erklärte die Wahl Caecilians für ungültig und wählte Maiorinus zum Bischof. Das entscheidende Argument für die Ungültigkeit der Wahl Caecilians war jedoch keine wie auch immer geartete Kritik an ihm selbst, sondern die Beteiligung des Bischofs Felix von Aptunga⁷² als Konsekrator. Diesem wurde vorgeworfen, während der vorangegangenen Verfolgungen Bücher zur Verbrennung an die Behörden ausgeliefert zu haben, also ein *traditor* zu sein.⁷³

So zeigt sich, dass bereits am Beginn des afrikanischen Schismas persönliche Befindlichkeiten (etwa der Lucilla, aber auch schon im Hinblick auf Mensurius, gegen den ebenfalls *traditor*-Vorwürfe erhoben worden waren⁷⁴) mit ekklesiologischen Vorstellungen, wie sie zu dieser Zeit in Afrika, vor allem auch im Gefolge Cyprians, dessen Andenken und theologische Meinung auch 50 Jahre nach seinem Tod, noch sehr hoch gehalten wurde,⁷⁵ zusammenfließen. Dabei waren diese theologischen Vorstellungen selbst aber auch wieder an die eigenen Biographien der jeweiligen Proponenten rückgebunden, sodass auf der einen Seite die standen, die in der

⁷¹ F. VAN DER MEER: *Augustinus der Seelsorger. Leben und Wirken eines Kirchenvaters*, Köln ²1953, 98.

⁷² L. UEDING: *Donatisten(streit)*, in: *LThK*² 3, 505f, hier 506 verwendet diese Schreibweise des Namens, eine andere Schreibweise wäre etwa: „Felix von Aphugni“ (P. BRIGHT: *Das Donatistische Schisma bis 390 n. Chr.*, in: DRECOLL, Volker Henning (Hg.): *Augustin Handbuch*, Tübingen 2014 (= UTB Theologie 4187), 98–104, hier 99).

⁷³ Vgl. ebd., 99f.

⁷⁴ Vgl. L. UEDING: *Donatisten(streit)*, 505.

⁷⁵ Vgl. K. GRESCHAT: *Theologische Traditionen Nordafrikas vor Augustin (Tertullian, Cyprian)*, 97.

Verfolgung standgehalten, Nachteile erlitten und Verwandte und Freunde verloren hatten, während auf der anderen Seite die standen, die nachgegeben und den römischen Göttern geopfert oder sich zumindest Opferbescheinigungen besorgt hatten. All das spielt in der Frage nach der Heiligkeit der Kirche und dem Umgang mit abgefallenen Christen – *lapsi* und *traditores* – eine Rolle. Die Schwierigkeiten, die Cyprian mit diesem Thema hatte, tauchen auch hier wieder auf.⁷⁶

Im Streit um die Legitimität der Besetzung des Bischofsstuhls von Karthago klangen nun all diese Themen wieder an. Auf der einen Seite konnte Caecilian für sich beanspruchen, früher gewählt worden zu sein, während andererseits die Frage nach der Gültigkeit seiner Weihe wegen des *traditor*-Vorwurfs gegen einen seiner Konsekratoren im Raum stand. Die theologischen (und vor allem ekklesiologischen) Fragen, die bereits Tertullian und Cyprian beschäftigten und mit denen sich später auch noch Augustinus auseinander setzen wird, die Frage nach der Gültigkeit der Sakramente und der Notwendigkeit der Heiligkeit des Spenders, klingen hier schon an und zeigen, dass eine gewisse Grundspannung in der Kirche Afrikas im Laufe der Jahrhunderte dauerhaft gegeben war und nie soweit abschließend gelöst werden konnte, dass sie nicht wieder zum Anlass für neue Probleme werden konnte.⁷⁷

Als Kaiser Konstantin von den Streitigkeiten rund um den wichtigsten Bischofssitz Afrikas erfuhr, ordnete er zunächst eine Überprüfung der Vorwürfe durch Bischof Miltiades von Rom, drei weitere italienische Bischöfe und zwanzig afrikanische Bischöfe, die die beiden Seiten repräsentieren sollten, an. Dieses Urteil fiel 313 zugunsten von Caecilian aus, wurde jedoch von den Anhängern des Maiorinus nicht anerkannt. Es folgten eine Synode in Arles (314), Verhandlungen in Karthago (315) und schließlich eine Synode am Kaiserhof in Mailand (316) die alle das Recht Caecilians auf den Bischofsstuhl von Karthago bestätigten und schließlich sogar Felix von den *traditor*-Vorwürfen entlasteten.⁷⁸

Die Gegner Caecilians akzeptierten diese Urteile jedoch nicht, sondern sahen sich im Gegenteil in ihrer Position als die eigentlichen Bewahrer der Wahrheit Christi, die auch gegen den Kaiser verteidigt werden musste, gestärkt. Als Maiorinus auf der Rückreise von Mailand verstarb, wurde Donatus, der der Bewegung schließlich auch ihren Namen verleihen sollte, sein Nachfolger. Da die Initiativen Konstantins nicht die gewünschten Erfolge brachten, ließ dieser in seiner Radikalität nach und erließ schließlich 321 sogar einen Toleranzerlass zugunsten der Donatisten.

⁷⁶ Vgl. dazu die Ausführungen zu Cyprian, S. 13.

⁷⁷ Vgl. P. BRIGHT: *Das Donatistische Schisma bis 390 n. Chr.*, 100.

⁷⁸ Vgl. L. UEDING: *Donatisten(streit)*, 505f.

Donatus schaffte es, seine Gruppe zu konsolidieren, in Nordafrika eine Gegenhierarchie aufzubauen und leitete 336 eine Synode mit 270 Bischöfen:

Seitdem hatte sich ihre Partei [...] zu einer regelrechten afrikanischen Gegenkirche entwickelt, die der Catholica fast in jeder Stadt und jedem Flecken entgegentrat und innerhalb derselben Gemeinden Altar gegen Altar errichtete. Beinahe überall ragten am Rande der alten Städte zwei große Basiliken über die Häuser: eine katholische und eine nichtkatholische, die sich äußerlich durch nichts unterschieden, aber deren Besucher, falls sie einander nicht anschnauzten (oder Schlimmeres taten), sich planmäßig ignorierten und aller Schlechtigkeiten verdächtigten.⁷⁹

Besonders gefürchtet waren in dieser Zeit auch die *circumcelliones*, radikale und fanatische Gruppen, die im Namen der Donatisten umherzogen, brandschatzten und Menschen zur Konversion zwangen oder – wenn diese bereits einmal Donatisten gewesen und zur katholischen Kirche zurückgekehrt waren – ermordeten. Wenngleich diese Gruppe nicht mit der Mehrheit der Donatisten in eins gesetzt werden darf, wurden sie doch auch bewusst von manchen donatistischen Bischöfen eingesetzt, um die eigene Macht und den eigenen Vorteil zu zementieren.⁸⁰

Unter dem Eindruck dieser Zustände in Afrika kam es unter Kaiser Constans, dem Sohn Konstantins, zu einer neuerlichen Verfolgung, die von den Gesandten Paulus und Macarius durchgeführt wurde. Das führte zu einem Anschwellen der Gewalt sowie einer Vielzahl donatistischer Märtyrer und Donatus und seine Bischöfe wurden ins Exil geschickt. Die donatistische Gemeinschaft wurde enteignet, ihre Kirchen der katholischen Kirche zurückgegeben und ihre Mitglieder zur Rückkehr in die Gesamtkirche aufgefordert. Dass dabei jedoch nur eine äußere Einheit erreicht wurde, zeigte sich in der Regierung Kaiser Julians (361-363), der mit dem Ziel, die Christen zu schwächen, alle in der Verbannung lebenden Bischöfe und Autoren einlud, in ihre Heimat zurück zu kehren. Donatus war zwar bereits 255 verstorben, aber als sein Nachfolger kehrte ein gewisser Parmenian zurück, der innerhalb kürzester Zeit die gesamte donatistische Gegenhierarchie wiederaufbauen konnte. Das Schisma war zurück, Afrika geteilt und in vielen Städten hatten die Donatisten sogar die Überhand.⁸¹

Erst nach und nach formierte sich katholischer Widerstand. Optatus von Mileve sollte ab etwa 365 der wichtigste Herausforderer und Gegenspieler Parmenians werden und ab 393 schaltete

⁷⁹ F. VAN DER MEER: *Augustinus der Seelsorger*, 99.

⁸⁰ Vgl. L. UEDING: *Donatisten(streit)*, 506; A. KELLER: *Parmenianus*, in: *LThK*³ 7, 1391.

⁸¹ Vgl. P. BRIGHT: *Das Donatistische Schisma bis 390 n. Chr.*, 101f.

sich schließlich auch Augustinus in den Widerstand gegen die Donatisten ein. Häufige Synoden verschafften den Katholiken eine einheitliche Argumentationsstruktur und die Auseinandersetzungen gipfelten schließlich im Religionsgespräch in Karthago 411, bei dem Augustinus der Wortführer der Katholiken war. Es sollte dennoch bis ins 7. Jahrhundert dauern, bis auch die letzten Reste des Schismas verschwanden.⁸²

3.2 Die Ekklesiologie Parmenians

Parmenian sah sich nach seiner Rückkehr aber mit neuen Problemen konfrontiert, die Modifikationen in der donatistischen Ekklesiologie notwendig machten. Hatte man sich unter Donatus noch darauf berufen, eine Kirche der Heiligen zu sein, die sich gerade durch das Martyrium und die Gegnerschaft des römischen Staates auszeichnete – und daran anschließend die Wiedertaufe forciert und für die Gültigkeit der Sakramente die Heiligkeit des Sponsors eingefordert –,⁸³ so wuchs die Kirche nun und wurde fast schon stärker als die katholische Kirche. Das bedeutete aber auch, dass die strengen moralischen Ansprüche einer verfolgten und unterdrückten kleinen Gruppe für die zu ihrer nunmehrigen Größe angewachsene donatistische Kirche nicht mehr tragbar waren – es gab auch in der donatistischen Kirche alle Arten von Menschen: gute und schlechte, fromme und weniger fromme.⁸⁴ Parmenian sah die Notwendigkeit, dies in der ekklesiologischen Lehre der Donatisten zu berücksichtigen. Sein „chief theological problem was how to lead the Donatist church from a self-understanding as the church of the martyrs to a self-image of a church no longer persecuted but still under social pressure to join Catholic congregations.“⁸⁵

Parmenian fand die Lösung in einer Umorientierung des Aspekts der Heiligkeit. Ausgehend von einzelnen donatistischen Heiligen, deren Leben und Sterben (und somit deren Heiligkeit) unantastbar war, entwickelte er einen Heiligkeitsbegriff, der sich nicht mehr auf einzelne Personen, sondern auf die donatistische Kirche als Ganzes bezog.⁸⁶ Der unmittelbare pastorale Hintergrund dazu war wiederum die Frage der Wiedertaufe, vor allem auch angesichts der innerhalb der donatistischen Kirche auftretenden Spaltungen: Wer aus der donatistischen schismatischen Gruppe der „Rogisten“ wieder zur Mehrheitsgruppe der „Parmenianer“ zurück

⁸² Vgl. L. UEDING: *Donatisten(streit)*, 506.

⁸³ Vgl. J. RATZINGER: *Donatismus*, in: *LThK*² 3, 504f.

⁸⁴ Vgl. M. A. TILLEY: *From Separatist Sect to Majority Church. The Ecclesiologies of Parmenian and Tyconius*, in: LIVINGSTONE, Elizabeth A. (Hg.): *Papers presented at the Twelfth International Conference on Patristic Studies. Held in Oxford 1995, Leuven 1997* (= *Studia Patristica* 33), 260–265, hier 262.

⁸⁵ M. A. TILLEY: *Parmenianus*, in: MAYER, Cornelius (Hg.): *Augustinus-Lexikon. Bd. 4*, Basel 2012-[im Erscheinen], 464–466, hier 464.

⁸⁶ Vgl. M. A. TILLEY: *From Separatist Sect to Majority Church*, 263.

kehrte, musste nicht nochmals getauft werden, Katholiken, die Donatisten wurden, hingegen schon.⁸⁷

Theologisch stützte sich Parmenian in seiner Argumentation auf sechs *dotes* (Brautgaben), die Gott nicht einzelnen Individuen, sondern der einen und wahren Kirche überlassen hatte. Diese wurde den Gaben dadurch gerecht (und zeichnete sich dadurch aus), dass sie eine vollständige Trennung von der Kirche der *traditores* durchhielt und auch die konstantinische Staatskirche (und Staatsmacht) vollständig ablehnte.⁸⁸ Die sechs von Parmenian angeführten *dotes* sind:⁸⁹

1. Die *cathedra* als Bischofssitz, der nicht in der Vergangenheit durch *traditores* unwürdig gemacht wurde.
2. Der *angelus* als eigentlicher, wahrer Bischof, der (in Anlehnung an Joh 5,4) das Wasser bewegt und es so als gültiges und zur Taufe wirksames Wasser auszeichnet.⁹⁰
3. Der *Heilige Geist*, der über dem lebensspendenden Wasser schwebt und es so auszeichnet.
4. Den *fons*, als „versiegelte Taufquelle“ in Anlehnung an Hld 4,12⁹¹.
5. Das *sigillum integrum*, das „unverletzte Sigel“, womit das Glaubensbekenntnis gemeint ist, das nur in der wahren Kirche gesprochen und nicht durch die *traditores* beschmutzt worden ist.
6. Der als *umbilicus*⁹² bezeichnete Altar, der rechtmäßig konsekriert den Mittelpunkt der Gottesverehrung darstellte.

Mit Hilfe dieser *dotes* gelang es Parmenian, die donatistische Kirche als die eine, wahre Kirche heraus zu stellen. Es war nun nicht mehr wichtig, ob der einzelne Spender heilig war, sondern nur mehr, dass er Mitglied der einen, heiligen (nämlich der donatistischen) Kirche war. Der Aspekt der Heiligkeit wurde vom Spender hin auf die Kirche umgelenkt. Damit war die Kirche

⁸⁷ Die Rogisten gehen auf Bischof Rogatus von Cartenna in Mauretanien zurück, der sich gegen den Gewalteinsatz von seinen Bischofskollegen wandte und in den 70er-Jahren des 4. Jahrhunderts eine große Gruppe donatistischer Gläubiger hinter sich versammeln konnte, bis er schließlich von Parmenian wieder zurück gedrängt wurde (vgl. P. BRIGHT: *Das Donatistische Schisma bis 390 n. Chr.*, 102).

⁸⁸ Vgl. J. RATZINGER: *Donatismus*, 505. Bei dieser schematischen Beurteilung muss darüber hinaus aber berücksichtigt werden, dass die Donatisten, obwohl sie sich offiziell nicht auf der Seite des Staates sahen, sehr wohl dessen Mittel zur Durchsetzung ihrer Zwecke benutzten, wenn es ihnen möglich war. Vor allem in der Zeit Kaiser Julians nutzte man die Gunst der Stunde, um gegen die Katholiken in Vorteil zu geraten – und auch gegenüber den eigenen Abspaltungen der Rogatisten und später der „Maximianisten“ rief man den Kaiser und die Staatsgewalt um Hilfe an.

⁸⁹ Vgl. P. BRIGHT: *Ekklesiologie und Sakramentenlehre*, in: DRECOLL, Volker Henning (Hg.): *Augustin Handbuch*, Tübingen 2014 (= UTB Theologie 4187), 506–518, hier 508f.

⁹⁰ M. A. TILLEY: *From Separatist Sect to Majority Church*, 263 beschreibt den *angelus* als „a rightly consecrated bishop or the guardian angels of the churches like those in Revelation“.

⁹¹ „Ein verschlossener Garten ist meine Schwester Braut, ein verschlossener Garten, ein versiegelter Quell.“ (Hld. 4,12 EU)

⁹² wörtl. „Nabel, Mittelpunkt“

aber auch nicht mehr nur eine Versammlung von einzelnen Gläubigen, sondern als eigenständige Institution, der selbst der Charakter der Heiligkeit zukommen konnte, etabliert.⁹³

3.3 *Tyconius als Grenzgänger zwischen Donatismus und Katholizismus*

Das Kirchenverständnis Parmenians wurde allerdings auch innerhalb seiner eigenen Kirche kritisch hinterfragt – und zwar am Prominentesten von Tyconius. Seine Rückfragen und vor allem aber sein Beharren auf der Katholizität der Kirche und der objektiven Wirksamkeit der Sakramente stand den Anschauungen der Donatisten entgegen,⁹⁴ sodass Tyconius um 378 von seinem Bischof Parmenian ermahnt und schließlich um 380 von einer donatistischen Synode exkommuniziert wurde. Trotz seiner katholisierenden Tendenzen kehrte er jedoch nicht zur katholischen Kirche zurück, suchte auch keinen Ausgleich mit der donatistischen Kirche mehr, sondern starb außerhalb jeder Form von Kirchengemeinschaft in der Exkommunikation.⁹⁵

Ausgehend von der Beobachtung, dass die Gemeinde in zahlreichen Schriftstellen zur Umkehr aufgerufen wird,⁹⁶ suchte Tyconius einen neuen Ansatz zum Kirchenverständnis und fand ihn in der paulinischen Antithese von *fides* und Gesetz – und daraus folgend der Frage nach der Rechtfertigung. Diese entstand für ihn nie durch das Gesetz, sondern immer aus Glauben: „Dabei ist das Gesetz gleichsam (wenn wir den kühnen Ausdruck wagen sollen) ‚der Stachel des Glaubens‘, und dies ungeschieden von seiner Funktion, Stachel der Sünde zu sein, ja gerade eben dadurch, dass es ‚Stachel der Sünde‘ ist, wird es auch zur Mutter des Glaubens.“⁹⁷ Da es aber auf der Erde immer – nämlich auch und gerade vor Maiorinus und Donatus – Gläubige und damit immer auch Gerechtfertigte, also Personen, die angesichts des Gesetzes und der Unmöglichkeit der Erfüllung des Gesetzes im Glauben das Heil erfuhren, gab, musste Tyconius von der Bedingung der Zugehörigkeit zur donatistischen Kirche zum Erlangen des Heils abrücken. Denn wer die Erkenntnis des Glaubens besitzt, der besitzt auch den Geist Gottes –

⁹³ Vgl. M. A. TILLEY: *From Separatist Sect to Majority Church*, 263.

⁹⁴ Die Reduzierung der Wirksamkeit der Sakramente auf die Heiligkeit des Spenders bzw. später der Kirche des Spenders wurde bereits weiter oben gezeigt (vgl. die Ausführungen zur Ekklesiologie Parmenians, S. 30f). Hinsichtlich der Katholizität der Kirche verhält sich der Vorwurf der Donatisten ähnlich: Da die katholische, also allumfassende Kirche *traditores* beheimatet und mit dem Staat zusammenarbeitet, kann sie nicht mehr heilig sein. Die einzige rein gebliebene Kirche ist die afrikanische, die sich in der Gruppe um Donatus zusammengefunden hat. Ein Katholizitätsanspruch muss daher von Seiten der Donatisten zunächst abgelehnt werden und kann maximal durch eine neuerliche Ausbreitung der reinen Kirche von Afrika aus herbei geführt werden.

⁹⁵ Vgl. J. RATZINGER: *Tyconius*, in: *LThK*² 10, 180f.

⁹⁶ Vgl. P. BRIGHT: *Ekklesiologie und Sakramentenlehre*, 509.

⁹⁷ J. RATZINGER: *Beobachtungen zum Kirchenbegriff des Tyconius im „Liber regularum“*, in: RATZINGER, Joseph: *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Die Dissertation und weitere Studien zu Augustinus und zur Theologie der Kirchenväter*, hg. v. Gerhard Ludwig MÜLLER, Freiburg im Breisgau 2011 (= JRGS 1), 440–456, hier 445.

und der Geist Gottes ist mit dem Geist Christi ident. Alle, die das Gesetz überwunden haben, besitzen somit mit dem Geist Gottes den Geist Christi und sind so auch wahre Gläubige. Die Mitgliedschaft in der Kirche wird damit von Tyconius rein pneumatologisch aufgefasst und wird in weiterer Folge unabhängig von der Zugehörigkeit zur donatistischen Kirche.⁹⁸

Die „Dialektik von Gesetz und Gnade“⁹⁹, das Nebeneinander von gerechtfertigten, weil glaubenden und nicht gerechtfertigten, weil noch unter dem Gesetz stehenden Menschen, die schon vor dem Christuserlebnis prägend, bzw. entscheidend war, bleibt für Tyconius bis zur Eschatologie notwendig und wird so auch prägend für sein Kirchenverständnis, das unter der Lehre vom *corpus bipertitum* zusammengefasst werden kann. Wesentlich dabei ist, dass die Kirche als das prägende Moment der Zeit des Neuen Testaments ebenso wie zuvor schon die Zeit des Alten Testaments geprägt ist von dieser Dialektik. Die Kirche hat zwei Seiten, „eine linke und eine rechte, eine sündige und eine begnadete, die aber beide eben Seiten eines einzigen Leibes sind.“¹⁰⁰ Dafür findet er in der Bibel zahlreiche Belegstellen, wie etwa Hld 1,4¹⁰¹ und muss dabei aber auch zugestehen, dass eine reine Kirche der Heiligen nicht möglich ist.

Darüber hinaus kann Tyconius mit seinem Kirchenverständnis auch das Heil nicht mehr primär bei den sichtbaren Elementen der Kirche suchen, da er nie sicher sein kann, welche Seite der Kirche er gerade vor sich hat, die sündige oder die wahre: „Der sichtbare Kirchenkult kann ebenso gut Christus- wie Teufelskult sein, entscheidend ist der Geist, in dem er betrieben wird.“¹⁰² Jedem Sakrament, jeder kirchlichen Handlung und jeder Form von institutioneller Kirche muss daher eine grundsätzliche Skepsis entgegengebracht werden, sodass eine rein spirituelle Kirchenzugehörigkeit übrig und möglich bleibt.

Da die Kirche somit nicht eindeutig nur die guten Elemente enthält (was Augustinus später gegenüber Tyconius festhalten wird¹⁰³), sondern auch die Kirche des Antichristen sein kann, tritt die Entfernung vom Kirchenbild Parmenians, seiner Vorstellung der heiligen Kirche und

⁹⁸ Vgl. ebd., 444–446. An dieser Stelle weist Ratzinger noch kurz darauf hin, dass diese Konzeption nicht mit der von Yves Congar ausführlich untersuchten Idee der *ecclesia ab Abel*, wie sie Augustinus gebraucht, verwechselt werden darf. Die augustinische Vorstellung ist grundlegend christologisch geprägt und trägt das christologische Moment in die Zeit vor Christus hinein, während Tyconius pneumatologisch argumentiert und den vorher schon möglichen pneumatologischen Zugang zum Heil auch nach dem Christuserlebnis offen hält (vgl. ebd., 447).

⁹⁹ Ebd., 448.

¹⁰⁰ Ebd., mit Verweis auf *Reg II* (8,9).

¹⁰¹ „Nigra sum, sed formosa“ (Hld 1,4 Vul) bzw. „Fusca sum et decora“ (nach J. RATZINGER: *Beobachtungen zum Kirchenbegriff des Tyconius im „Liber regularum“*, 449).

¹⁰² Ebd., 453, mit Verweis auf *Reg V* (63,10 ff).

¹⁰³ Vgl. ebd., 452. Augustinus wird unter Rückgriff auf die neuplatonische Ontologie zwischen Wahrheit und Schein unterscheiden und so die nur scheinbare Zugehörigkeit der Bösen zur Kirche argumentieren (vgl. *doctr. chr.* 3,45 sowie den Ausblick auf die *ecclesia permixta*, S. 109).

seiner Forderung, alle Befleckung mit dem Bösen zu meiden nochmals deutlich hervor.¹⁰⁴ Ebenso klar zeigt sich aber auch, dass das Kirchenbild Tyconius‘ nicht mit den Vorstellungen der katholischen Kirchen und Augustins in Einklang zu bringen ist, sodass er als Grenzgänger zwischen beiden kirchlichen Realitäten stehen bleibt. Da er aber die heilsnotwendige Realität der Kirche ohnehin im spirituellen Bereich sah, stellte die Tatsache der Nicht-Zugehörigkeit zu einer der großen Kirchen für ihn kein weiteres Problem da. Tyconius bleibt somit als eigenständiger Denker stehen, der die Probleme der Konzeption Parmenians erkannte und in Abgrenzung dazu seine eigene Ekklesiologie entwickelte. Dass diese aber auch nicht mit den Vorstellungen Augustins in Einklang zu bringen war, sah dieser ebenso wie Tyconius, sodass auch nach dem Ausschluss aus der donatistischen Kirche ein Weg zur katholischen Kirche, wenngleich es im ersten Moment so scheint, nicht gangbar war.¹⁰⁵

Überblickt man das Ganze, so zeigt sich, dass Tyconius sich nicht täuschte, als er der katholischen Kirche fernblieb. Trotz gewisser katholisierender Tendenzen ist seine Lehre der Sache nach durchaus unkatholisch. Ob sie freilich donatistisch genannt werden kann, ist eine andere Frage. Die Donatisten seiner Zeit waren nicht der Meinung, und wir werden uns nicht anmaßen dürfen, es besser zu wissen wollen als sie.¹⁰⁶

¹⁰⁴ Vgl. P. BRIGHT: *Ekklesiologie und Sakramentenlehre*, 509.

¹⁰⁵ Vgl. J. RATZINGER: *Beobachtungen zum Kirchenbegriff des Tyconius im „Liber regularum“*, 453f.

¹⁰⁶ Ebd., 455f.

4 Der lebensweltliche Aspekt – Katechumenat und Christwerdung zur Zeit Augustins

Wie die christliche Lehre veränderte sich im vierten Jahrhundert auch die christliche Praxis, was vor allem an der Einrichtung des Katechumenats deutlich wird. War es zunächst im dritten Jahrhundert noch üblich, dass die Katechumenatszeit 2-3 Jahre dauerte und durchgehend von der Kirche intensiv begleitet wurde, so kam es sich das nach der konstantinischen Wende zu einem nicht unwesentlichen Wandel.

Gerade aus den ersten christlichen Jahrhunderten ist bekannt, dass die Taufe eine radikale Lebenswende mit sich brachte und zugleich auch für die Neugetauften eine gewisse Gefahr bedeutete, musste man doch immer wieder mit Verfolgung und Unterdrückung rechnen. Wer sich in dieser Zeit zum Christentum entschied, tat dies aus einer Überzeugung, die in der Zeit des Katechumenats nur mehr geprüft und geformt werden musste. So kann allgemein davon ausgegangen werden, dass es eine Tendenz der Taufwerber zu einer möglichst schnellen Taufe gab. Auch der Zeitraum von 2-3 Jahren konnte entsprechend verkürzt werden, wenn Todesgefahr bestand oder sich der Kandidat besonders bewährte. Dennoch kristallisierte sich innerhalb dieses Zeitraums bereits eine Zweiteilung in die Zeit der allgemeinen Vorbereitung und der besonderen Vorbereitung, die die letzten Wochen vor der Taufe umfasste, heraus. Die Taufe selbst wurde nach Ablauf der Vorbereitungszeit gespendet und war nicht, wie zu späterer Zeit, an den Ostertermin gebunden.¹⁰⁷

Die Aufnahme in das Katechumenat war zu dieser Zeit nicht leicht, wie etwa die *Traditio Apostolica* des Hippolyt von Rom (170-235) belegt. Wer sich für den christlichen Glauben interessierte, wurde zunächst ausgiebig befragt, genauso wie diejenigen, die den Interessenten gebracht hatten. Im Fokus der Aufmerksamkeit stand dabei aber nicht eine gewisse Lehre, sondern die Lebensführung und Motivation der Kandidaten. Das Interesse am Christentum musste ehrlich und aus freien Stücken sein – es gab etwa Fälle, in denen ein Sklave Christ werden wollte, um seinem Herrn zu gefallen oder von ihm loszukommen – und manche Berufsgruppen waren überhaupt von der Christwerdung ausgeschlossen, da ihr Aufgabenfeld

¹⁰⁷ Vgl. H. R. DROBNER: *Lehrbuch der Patrologie*, 314.

Bereiche umfasste, die mit dem Christentum nicht vereinbar waren, wie etwa der staatliche Opferkult, die Herstellung von paganen Götterfiguren, die Mitwirkung an den Spielen oder auch das Militärwesen, da es die Tötung des Gegners erforderte.¹⁰⁸ Ähnlich strenge Regeln sind in Nordafrika unter Tertullian belegt:

*Tertullian tried to convince his hearers to avoid four popular locales and the entertainment they offered: horse races in the circus; gladiatorial combats and wild-animal hunts in the amphitheater; athletic competitions in the stadium; and bawdy plays in the theatre. The linchpin of his argument was that these amusements were at base „pomps of the devil“ and thus were contrary to the baptismal vows.*¹⁰⁹

Über die bereits genannten Berufsgruppen hinaus führt er in *De idolataria* noch Lehrer, Beamte und Händler als mit dem Christentum unvereinbare Berufe an. Die damaligen Lehrpläne und Schulbücher erforderten von den Lehrern einen positiven Zugang und wertschätzenden Umgang mit dem paganen Götterkult, Beamte waren oft verpflichtet, an den staatlichen Opferhandlungen teilzunehmen oder diese anzuleiten und Händler waren angehalten, aufs genaueste das Schwören zu vermeiden, was aber damals nahezu unmöglich war, da von einem guten und gültigen Vertrag erwartet wurde, dass er einen Schwur auf die Götter beinhaltet. Wer sich also in dieser Zeit für das Christentum entschied und den Konversionsprozess begann – das Ausscheiden aus dem nicht mit dem Christentum zu vereinbarenden Beruf und der christliche Lebenswandel wurde bereits zum Beginn des Katechumenats verlangt –, hatte sich das zuvor reiflich überlegt und strebte danach, diesen Weg abzuschließen.

Allerdings schreibt schon Tertullian über zwei Probleme, die später noch deutlicher zutage treten werden: Aus Angst vor der rigorosen Haltung der Kirche und der Einmaligkeit der Sündenvergebung in der Taufe (bzw. der höchstens einmaligen und sehr aufwendigen späteren Buße im Fall von schweren Sünden) gab es einerseits immer wieder Taufwerber oder Interessenten, die die Taufe hinauszögerten, zum Teil sogar bis an das Ende ihres Lebens. Andererseits gab es aber auch Taufwerber, die die Zeit des Katechumenats im Hinblick auf die Sündenvergebung in der Taufe nochmals ausnutzen wollten und so aus einer Zeit der Vorbereitung auf das Nicht-Sündigen eine Zeit des exzessiven Sündigens im Bewusstsein, dass durch die Taufe alle Sünden getilgt würden, machten.¹¹⁰

Diese beiden Probleme und noch weitere traten durch ein geschichtliches Ereignis wesentlich stärker in den Vordergrund und wirkten sich so auch auf die Praxis des Katechumenats aus: Die

¹⁰⁸ Vgl. W. HARMLESS: *Augustine and the Catechumenate*, Collegeville, Minnesota 1995, 41.

¹⁰⁹ Ebd., 46.

¹¹⁰ Vgl. ebd., 47f.

konstantinischen Wende brachte nicht nur ein Ende der staatlichen Verfolgung des Christentums (und der inhärenten Gefahr eines Wiederaufflammens derselben), sondern sie führte sogar dazu, dass es über mehrere Etappen hinweg opportun wurde, Christ zu sein. Zu den Motiven, auf die Taufwerber hin überprüft werden mussten, kam nun ein weiterer nicht erwünschter Beweggrund hinzu. Da man sich bereits durch die Zugehörigkeit zum Christentum im weiteren Sinn, also durch den Status des Katechumenen, Vorzüge erhoffen durfte, wurde die erstmals von Tertullian erwähnte und kritisierte Praxis einer hinausgezögerten Katechumenatszeit fast schon alltäglich. Auch Eltern ließen ihre Kinder als Katechumenen in die Kirche aufnehmen, warteten aber mit der Entscheidung zur Taufe, bis die Kinder diese selbst treffen konnten. So kam es allgemein zu einer Tendenz, die Taufe aufzuschieben. Bekannte Beispiele dafür sind die drei kappadokischen Väter sowie Augustinus, die jeweils erst im Erwachsenenalter getauft wurden, oder aber auch Ambrosius und Nektarius von Konstantinopel, die erst als sie ein hohes kirchliches Amt erhalten sollten getauft wurden.¹¹¹ Da dieses Problem nicht nur neue Interessenten am Christentum aus heidnischem Umfeld betraf, sondern auch Mitglieder bereits christlicher Familien, kann man von einem allgemeinen Problem der Kirche des vierten Jahrhunderts sprechen: „Aber auch wenn es kaum mehr Heiden gab, so blieb trotzdem die Zahl der Ungetauften noch immer sehr groß. [...] Unzählige Christen blieben ihr ganzes Leben, auch nach ihrer Eheschließung, Katechumenen, und auch wirklich gläubige Eltern, die selbst bereits lange Zeit getauft waren, zogen es vor, ihre kleinen Kinder nicht taufen zu lassen.“¹¹²

All das wirkte sich auch auf die Taufpraxis selbst aus. Waren die Zahlen in früherer Zeit noch gering, sodass man über die Katechumenen den Überblick behalten und ihre An- und Abwesenheiten während der Gottesdienste genau registrieren konnte, so wurde im vierten Jahrhundert die Schar der Katechumenen zu einer anonymen Masse, in der ein Kopf mehr oder weniger nicht auffiel. Die Anforderungen an die Katechumenen gingen daher zurück, viele führten ihr früheres Leben wie gewohnt fort, tauchten hin und wieder zum Gottesdienst auf und lebten aber sonst in loser Verbundenheit zum Christentum.¹¹³

Mit dieser Entwicklung verlagerte sich der Fokus in der Unterweisung neuer Christen von der Katechumenatszeit im Allgemeinen weg zu der Zeit der engeren Vorbereitung, die man schon von früher kannte, nun aber stärker mit theoretischen Inhalten füllte. Bedingt durch das allgemeine geistige Klima im vierten Jahrhundert, die Präsenz des Christentums im öffentlichen

¹¹¹ Vgl. H. R. DROBNER: *Lehrbuch der Patrologie*, 315.

¹¹² F. VAN DER MEER: *Augustinus der Seelsorger*, 365f.

¹¹³ Vgl. W. HARMLESS: *Augustine and the Catechumenate*, 58.

Raum und auch die selbst das Marktgespräch bestimmenden theologischen Fragestellungen¹¹⁴ kann daher allgemein von einer Tendenz gesprochen werden, die den Fokus der Prüfung und Ausbildung der Kandidaten von einer Orthopraxie hin zu einer Orthodoxie verfolgt.

Auch Augustinus selbst steht mit seiner Biographie ganz in der Tradition des vierten Jahrhunderts. Als Kind wurde er in die Liste der Katechumenen aufgenommen und im Rahmen einer Feier in diesen weiteren Kreis der Kirche eingeführt. Wesentliche Riten dieser Aufnahmefeier des vierten Jahrhunderts waren eine Bekreuzigung der Stirn, die Auflegung der Hände, eine Beschwörung mit Anhauchung und Ausblasen des Bösen sowie die Darreichung des Salzes. Dieses „Sakrament des Salzes“, das wahrscheinlich mit der Gabe eines Stücks Exorzismus-Brot verbunden war, war während der gesamten Katechumenatszeit das „gesegnete Brot“, das anstelle der Kommunion am Ende des Wortgottesdienstes an die Nicht-Getauften bzw. Katechumenen ausgeteilt wurde: „Diese vier Sakramente betrachtete man als Schatten der eigentlichen Initiationssakramente; sie waren eine Art Empfängnis im Mutterleib der Kirche, die der eigentlichen Geburt aus diesem Schoß zu Ostern voranging.“¹¹⁵ War der Taufwerber ein Erwachsener, ging diesem Aufnahme ritual noch eine Befragung und die erste katechetische Unterweisung voraus, in der ein Überblick über die Heilsgeschichte gegeben wurde. Im Zuge dieses Gesprächs konnte der Bischof nochmals die Motivation des Kandidaten überprüfen und auch auf das Aufnahme ritual vorbereiten. Augustinus selbst überliefert uns mit *De catechizandis rudibus* eine Musterkatechese für diesen Erstkontakt.

Zwar war Augustinus zur Zeit seiner eigenen Aufnahme als Katechumene noch ein Kind, der Bericht aus den *Confessiones* macht aber deutlich, dass auch er selbst entsprechend dieses Rituals in die Kirche aufgenommen wurde:

Schon als Knabe hatte ich von einem ‚ewigen Leben‘ gehört, das uns verheißen ist kraft der Demut des Herrn, unseres Gottes, der sich herabließ zu unserem Hochmut. Und man hatte mich schon mit dem Zeichen seines Kreuzes bezeichnet und mit seinem Salze gewürzt, als ich kaum den Leib meiner Mutter verlassen hatte, die all ihr Hoffen auf dich baute.¹¹⁶

Katechumenen nahmen ganz normal am Gottesdienst teil, zumindest bei der ersten Hälfte, die spätestens zur Zeit Augustins, vermutlich aber schon früher, nach der konstantinischen Wende,

¹¹⁴ Die Entwicklung der geistigen Landschaft im vierten Jahrhundert wird anschaulich beschrieben in ebd., 52–56.

¹¹⁵ F. VAN DER MEER: *Augustinus der Seelsorger*, 370.

¹¹⁶ AUGUSTINUS: *Bekenntnisse. Confessiones*, hg. v. Jörg ULRICH/Joseph BERNHART, Frankfurt am Main 2007, I,11,17.

allen Interessierten frei zugänglich war. Der Bischof, der in der Regel dem Gottesdienst vorstand, nahm nach dem Einzug auf der *cathedra* Platz, links und rechts von Priestern umgeben, und grüßte die Gemeinde mit einem „Dominus vobiscum“. Danach folgte ein dem heutigen Wortgottesdienst nicht unähnlicher Teil mit Lesungen, Psalmen und dem Evangelium, an den sich die Predigt des Bischofs anschloss. Hierauf wurden die Katechumenen und alle Gasthörer entlassen, sodass nur mehr die Getauften zurückblieben. Ab diesem Zeitpunkt standen auch Torhüter an den Eingangstüren, die jeden, den sie nicht kannten, fragten, ob er getauft sei. So war der zweite Teil des Gottesdienstes, den wir heute als Eucharistiefeier bezeichnen würden, tatsächlich nur den Getauften zugänglich. Die uns heute bekannte Grundstruktur mit Gabenbereitung, Präfation, Heiligung der Opfergaben, Herrengebet und Friedensgruß lässt sich auch schon für die Zeit von Augustinus belegen.¹¹⁷ Inwiefern dies den Katechumenen und Außenstehenden bekannt war, ist nicht eindeutig geklärt.¹¹⁸

Hielt sich ein Katechumene reif für die Taufe, dann konnte er gegen Jahresbeginn seinen Namen in die entsprechenden Tauflisten eintragen lassen. Dieser Vorgang der *nomendatio*¹¹⁹ war der erste Schritt zur Aufnahme in den Kreis der engeren Taufwerber, die man in den unterschiedlichen Teilen des Reiches *electi* bzw. *competentes* oder *photizomenoi*¹²⁰ nannte.¹²¹ Nun begann eine engere Phase der Taufvorbereitung, die üblicherweise mit der Quadragesima, also mit der Zeit, in der sich die ganze Kirche auf das Osterfest vorbereitete, zusammenfiel. Für die *competentes* bedeutete dies eine Zeit des Fastens und des Gebetes, in der an den Werktagen Glaubensunterweisungen durch den Bischof oder einen Presbyter auf der Tagesordnung standen, sowie an den Fastensonntagen besondere Prüfungen („Skrutinien“) und Exorzismen mit Handauflegung. Darüber hinaus erfolgte am vierten Fastensonntag die Übergabe (*traditio*) des Glaubensbekenntnisses an die *competentes*,¹²² und eine Woche später, am fünften Fastensonntag, die „Rückgabe“ (*redditio*) desselben, bei der die *competentes* das Glaubensbekenntnis vor der Gemeinde aufsagten. Hierauf erhielten sie das Gebet des Herren, welches sie im Zuge der Riten unmittelbar vor der Taufe, in der Osternacht selbst rezitierten.¹²³

¹¹⁷ Vgl. V. H. DRECOLL: *Liturgie bei Augustin*, in: DRECOLL, Volker Henning (Hg.): *Augustin Handbuch*, Tübingen 2014 (= UTB Theologie 4187), 224–232, hier 226f; F. VAN DER MEER: *Augustinus der Seelsorger*, 370.

¹¹⁸ Zur Frage der Arkandisziplin siehe den Exkurs weiter unten, S. 84.

¹¹⁹ lat. „dare nomina“: den Namen geben, aufschreiben

¹²⁰ gr. „die Erleuchteten“

¹²¹ Vgl. W. HARMLESS: *Augustine and the Catechumenate*, 62f.

¹²² Vgl. F. VAN DER MEER: *Augustinus der Seelsorger*, 375. Ob der hier geschilderten Abfolge tatsächlich eine Arkandisziplin zugrunde liegt, wie VAN DER MEER vermutet, wird weiter unten (S. 84) noch in einem eigenen Exkurs zu klären sein.

¹²³ Vgl. F.-P. TEBARTZ-VAN ELST/B. FISCHER: *Katechumenat*, in: *LThK*³ 5, 1318–1322; H. R. DROBNER: *Lehrbuch der Patrologie*, 250–253; J. A. JUNGSMANN: *Katechumenat*, in: *LThK*² 6, 51–54; F. VAN DER MEER: *Augustinus der Seelsorger*, 369–377.

Auf diese (ausführliche) Vorbereitung folgte schließlich in der Osternacht die Taufe und anschließend die erste Eucharistiefeier, an der die Neugetauften teilnahmen.

Vor dieser ersten Teilnahme am Sakrament des Altares gab es für die nun als *neophyti*¹²⁴ Bezeichneten keine weitere Unterweisung. Sie erlebten zum ersten Mal die Eucharistiefeier, das Gebet des Herrn, den Friedensgruß und all die anderen Elemente, von denen sie zuvor, wenn überhaupt, nur andeutungsweise gehört hatten. Die Erklärung dazu sollte aber schon in den nächsten Tagen folgen und so setzte mit dem Ostersonntag eine Predigtreihe ein, die sich primär an die Neugetauften richtete und ihnen den Zugang zu den Sakramenten erschließen sollte.¹²⁵ Mit Abschluss der Osteroktav legten die Neugetauften ihre Taufgewänder ab und waren von da an einfache Mitglieder der Gemeinde.¹²⁶

¹²⁴ gr. „die Neugeborenen“

¹²⁵ Nach W. HARMLESS: *Augustine and the Catechuminate*, 69f fanden die mystagogischen Katechesen zum Teil auch schon vor der eigentlichen Osternachtsfeier statt, so etwa bei Theodor von Mopsuestia und Johannes Chrysostomos. Ambrosius und Cyrill von Jerusalem hingegen hielten die mystagogischen Katechesen in der Osteroktav.

¹²⁶ Vgl. F. VAN DER MEER: *Augustinus der Seelsorger*, 387f.395.398.

II Augustins *De doctrina
christiana* als Grundlage
für die Entwicklung
seines Zeichenbegriffs

5 *De Doctrina christiana* im Überblick

5.1 *Vorbemerkung zur Nummerierung*

Die Nummerierung von *De doctrina christiana* – und auch von anderen Werken Augustins – ist nicht immer einheitlich und kann in der Angabe zwischen zwei und vier Zahlen variieren, sodass „*Doctr. chr.* 3,IX,13,30“ dieselbe Angabe sein kann wie „*Doctr. chr.* 3,13“.

Üblicherweise lässt sich dabei folgende Nummerierungsstruktur feststellen: Buch, Kapitel, Absatz, Unterabsatz, wobei eine oder mehrere dieser Zahlen als römische Zahl geschrieben sein kann. Die Zählung von Kapitel, Absatz und Unterabsatz beginnt normalerweise mit jedem Buch neu, läuft dann aber durch, wobei die Unterteilung in Unterabsätze die kleinsten Einheiten schafft, also jeweils mehrere Unterabsätze zu einem Absatz und mehrere Absätze zu einem Kapitel zusammengefasst sind. D.h. auf „*Doctr. chr.* 3,II,5,9“ folgt „*Doctr. chr.* 3,III,6,10“ und hierauf „*Doctr. chr.* 3,III,6,11“. Diese Nummerierung verwendet Karla Pollmann,¹²⁷ während das Augustin-Handbuch¹²⁸ auf die Nennung der Kapitel verzichtet und Stellen mit Buch und Absatz angibt. „*Doctr. chr.* 3,15“ ist demnach der 15. Absatz im dritten Buch und entspricht in der Wiedergabe Pollmanns „*Doctr. chr.* 3,X,15,35“.

Der Übersichtlichkeit wegen wird in dieser Arbeit entsprechend dem Augustin-Handbuch referenziert.

5.2 *Entstehung und Kontext*

Gegen Ende des vierten Jahrhunderts kam es zu einem letzten Aufbäumen des Heidentums und des paganen römischen Kultes. Angetrieben von Kaiser Julians Abwendung vom Christentum¹²⁹ und befeuert durch den Streit um den Altar der Siegesgöttin Victoria im römischen Senat¹³⁰ kam es zu Konsolidierungsbewegungen des Heidentums, die auch mit Neueditionen von klassischen römischen Autoren und einer Rückbesinnung auf die alten Curricula in der Schule einher gingen. Dem wollte man von christlicher Seite etwas entgegen setzen und fand erste Anregungen dazu in den Neuübersetzungen der griechischen Väter, aber

¹²⁷ AUGUSTINUS: *Die christliche Bildung. De doctrina christiana*, hg. v. Karla POLLMANN, Stuttgart 2013 (= Reclams Universal-Bibliothek 18165); K. POLLMANN: *Doctrina Christiana. Untersuchungen zu den Anfängen der christlichen Hermeneutik unter besonderer Berücksichtigung von Augustinus, De Doctrina Christiana*, Freiburg/Schweiz 1996

¹²⁸ G. LETTIERI: *De doctrina christiana*, in: DRECOLL, Volker Henning (Hg.): *Augustin Handbuch*, Tübingen 2014 (= UTB Theologie 4187), 377–393

¹²⁹ Der von 361 bis 363 regierende Kaiser erhielt später den Beinamen „Apostata“, der Abgefallene.

¹³⁰ Vgl. dazu das Kapitel „Der Altar der Viktoria“ bei E. DASSMANN: *Ambrosius von Mailand. Leben und Werk*, Stuttgart 2004, 84f.

auch in den Arbeiten von Hieronymus.¹³¹ Noch dazu war das Christentum im römischen Reich am Ende des vierten Jahrhunderts bereits eine fest etablierte Größe, der sich trotz der Angriffe Kaiser Julians auch immer mehr Gelehrte und Angehörige der gebildeten Oberschicht anschlossen. Diese machten ein Interesse an Bibelauslegung und Schriftexegese geltend, dem man im Christentum ebenso entsprechen wollte.¹³²

Darüber hinaus kann man neben dem apologetischen Interesse, also dem Versuch, „einen Aspekt des Christentums, nämlich den der Bibelauslegung, den Ansprüchen einer pagan gebildeten christlichen Gruppe gemäß zu etablieren“¹³³ und dem Bedürfnis der eigenen Gemeinde als dritten Punkt noch Herausforderungen durch Konflikte innerhalb des Christentums im Ganzen geltend machen.¹³⁴ So nutzen etwa die Donatisten eine eigene Interpretation der Bibel, um ihren theologischen und ekklesiologischen Standpunkt zu verdeutlichen. Einer dieser Streitpunkte war Hld 1,6:

Dort wird die Frau, welche traditionell als Allegorie für die Kirche aufgefaßt wurde, gefragt: „Sag, wo lagerst du dich zur Mittagszeit?“ (Indica ubi cubes in meridie?). Die Donatisten änderten die Interpunktion und lasen: „Sag wo lagerst du dich?“ (Indica ubi cubes?), um dann in einem Sprecherwechsel die Kirche antworten zu lassen: „Im Süden“ (in meridie), der zweiten Bedeutung von meridies; d.h. sie bezogen diese Stelle auf die donatistische Kirche in Nordafrika.¹³⁵

Augustinus erkannte in dieser Situation das „Defizit einer wissenschaftlich fundierten, rational begründeten und durchdachten Bibelexegese“¹³⁶ am Ende des vierten Jahrhunderts und sah so möglicherweise die Notwendigkeit zum Verfassen einer Schrift.¹³⁷ Das Programm kann damit jedenfalls mit dem Satz umrissen werden: *De Doctrina Christiana* „soll über alles informieren, was ein gebildeter Christ wissen sollte, um die Bibel besser verstehen zu können.“¹³⁸

¹³¹ Vgl. K. POLLMANN: *Doctrina Christiana*, 98f.

¹³² Vgl. K. POLLMANN: *Nachwort*, in: AUGUSTINUS: *Die christliche Bildung. De doctrina christiana*, hg. v. Karla POLLMANN, Stuttgart 2013 (= Reclams Universal-Bibliothek 18165), 260–288, hier 271.

¹³³ K. POLLMANN: *Doctrina Christiana*, 68.

¹³⁴ G. LETTIERI: *De doctrina christiana*, 378 erwähnt neben den Donatisten auch noch die Pelagianer als entscheidend für den zweiten, später verfassten Teil von *De doctrina christiana*. Dies hängt jedoch mit seiner Interpretation des Werks – und vor allem der zeitlichen Unterbrechung zwischen den beiden Teilen – zusammen, auf die in der Folge noch einzugehen ist.

¹³⁵ K. POLLMANN: *Nachwort*, 275. In diesem Streit bezieht bereits Tyconius gegen die donatistische Position Stellung.

¹³⁶ K. POLLMANN: *Doctrina Christiana*, 85.

¹³⁷ Genau lässt sich das nicht feststellen, da Augustinus selbst, etwa im Gegensatz zu *De civitate dei* keine konkrete Situation berichtet, die ihn zum Abfassen der Schrift veranlasst hat.

¹³⁸ K. POLLMANN: *Doctrina Christiana*, 102.

Über die Entstehungszeit der Schrift selbst besteht große Klarheit, da Augustinus in den *Retractationes* entsprechende Hinweise gibt.¹³⁹ Der erste Teil der Schrift wurde 396/397 verfasst, wobei Augustinus die Arbeiten nach *De doctrina christiana* 3,35 unterbrach und sie erst 426/427 fortsetzte, als er während der Arbeit an den *Retractationes* wieder auf das Manuskript stieß und es vollendete. Unmittelbar nach der Unterbrechung begann Augustinus die Arbeit an den *Confessiones*, sodass auch hier ein Zusammenhang vermutet wurde. Letztendlich bleiben dabei zwei Theorien für die Unterbrechung.¹⁴⁰

Die klassische Interpretation geht davon aus, dass Augustinus 397 im Rahmen seiner Schrift den *Liber regularum* des Tyconius rezipieren wollte,¹⁴¹ aber dafür die kirchenpolitische Situation noch als zu heikel einstufte,¹⁴² und deshalb die Arbeit an *De doctrina christiana* ruhen ließ.¹⁴³ Als er im Rahmen seiner Arbeit an den *Retractationes* wieder darauf stieß, hatte sich die Lage beruhigt und Augustinus konnte das Buch abschließen. Der Übergang zwischen den beiden Teilen wurde demnach so nahtlos gestaltet, dass er ohne den Hinweis in den *Retractationes* nicht feststellbar wäre.¹⁴⁴ Darüber hinaus sei noch bemerkenswert „daß Augustin sich in der Lage sah, *De doctrina christiana* ohne größere Veränderungen zu Ende zu schreiben, wie er in den *Retractationes* ausdrücklich bezeugt“¹⁴⁵. Auch eine „Notwendigkeit einer umfassenden ‚ideologischen‘ Korrektur des ersten Teils“¹⁴⁶ wird in den *Retractationes* nicht erwähnt und die weiteren Unterschiede – etwa in der Häufigkeit und Verwendung einzelner Worte – ließen sich durch die geänderte Thematik in Buch 4 erklären.¹⁴⁷

¹³⁹ „Libros *De doctrina christiana*, cum imperfectos comperissem, perficere malui quam eis sic relictis ad alia retractanda transire. Complevi ergo tertium, qui scriptus fuerat usque ad eum locum, ubi commemoratum est ex Evangelio testimonium de muliere quae abscondit fermentum in tribus mensuris farinae, donec totum fermentaretur. Addidi etiam novissimum librum, et quattuor libris opus illud implevi, quorum primi tres adiuvant ut Scripturae intellegantur, quartus autem quomodo quae intellegimus proferenda sint.“ (*retr.* 2,4,1; PL 32). G. LETTIERI: *De doctrina christiana*, 377 und K. POLLMANN: *Nachwort*, 261 verweisen auf *retr.* 2,30,1, wobei Augustinus sich in *retr.* 2,3 (bzw. 2,30 in alter Zählweise) auf *De Agone Christiano* bezieht und *doctr. chr.* erst im folgenden Kapitel (2,4) behandelt.

¹⁴⁰ Vgl. K. POLLMANN: *Doctrina Christiana*, 66. Pollmann verweist an dieser Stelle auch darauf, dass es in der Forschung eine Diskussion über die Datierung des Prologs gab. Diese kann jedoch als abgeschlossen betrachtet werden, da eine der ältesten bekannten Handschriften von *De doctrina christiana*, der Codex Leningradensis, der in das Ende des vierten Jahrhunderts datiert wird, den Prolog bereits enthält. Es ist somit davon auszugehen, dass Augustinus den Prolog bereits 396/397 verfasst hat.

¹⁴¹ In der fertigen Schrift wird diese Rezeption in *doctr. chr.* 3,42-56 zu finden sein.

¹⁴² Zu Tyconius und seine Zwischenstellung zwischen Donatismus und Katholizismus siehe oben, S. 32.

¹⁴³ Pollmann weist darauf hin, dass Augustinus Tyconius zwar bereits während der Auseinandersetzungen zwischen der katholischen Kirche und den Donatisten rezipiert, aber dabei – mit Ausnahme der 395 verfassten *epist.* 249 – nie seinen Namen nennt. Entscheidend für die spätere Nennung nach *doctr. chr.* 3,35 ist, dass mit dem Religionsgespräch in Karthago im Jahr 411 der Donatismus als politisch besiegt angesehen wurde (vgl. K. POLLMANN: *Doctrina Christiana*, 196, Fußnote 2).

¹⁴⁴ Vgl. K. POLLMANN: *Nachwort*, 261.275.

¹⁴⁵ Ebd., 275.

¹⁴⁶ K. POLLMANN: *Doctrina Christiana (De-)*, in: MAYER, Cornelius (Hg.): *Augustinus-Lexikon*. Bd. 2, Basel 1996-2002, 551-575, hier 569.

¹⁴⁷ Vgl. ebd.

Dieser Interpretation widersprach Gaetano Lettieri 2001¹⁴⁸ mit dem Hinweis, dass Augustinus um das Jahr 400, also kurz nachdem er die Arbeit an *De doctrina christiana* unterbrochen hatte und in einer Zeit, in der die Auseinandersetzung mit dem Donatismus sehr stark war, in *De consensu evangelistarum* durchaus Tyconius rezipiert hatte. Der Grund für die Unterbrechung sei hingegen viel mehr in einer theologischen Erkenntnis Augustins zu suchen: „Die Entdeckung der Lehre von der Gnade, die jeglichem Moment, das als *meritum* (Verdienst) in Frage kommt, vorausgeht und in keiner Weise auf das menschliche Verhalten reagiert (auch nicht auf den künftigen Glauben), wie sie in *Simpl.* 1,2 entwickelt ist, hat ihn in eine innere Krise gestürzt und zum Abbruch der bereits weit vorangeschrittenen Arbeiten an *De doctrina christiana* geführt.“¹⁴⁹ Anstatt die Arbeit an *De doctrina christiana* fortzusetzen habe Augustinus stattdessen begonnen, die *Confessiones* zu schreiben, die „gleichsam als echte Neubearbeitung von *doct. chr.* 1,1-3,35 gelesen werden“¹⁵⁰ können. Der zweite, deutlich später verfasste Teil von *De doctrina christiana* sei daher im Licht der Gnadentheologie des späteren Augustinus und seiner Auseinandersetzungen mit dem Pelagianismus zu verstehen und würde versuchen, den ersten Teil zu relativieren.¹⁵¹

Die im Hinblick auf die in dieser Arbeit vorliegende Fragestellung nach den eucharistischen Predigten und ihren ekklesiologischen Ansatzpunkten wesentlichen Gedankengänge und Formulierungen finden sich jedoch überwiegend im ersten Teil von *De doctrina christiana*, sodass eine Erwähnung der Diskussion der Vollständigkeit halber zwar angebracht, eine abschließende Beurteilung jedoch an dieser Stelle nicht notwendig erscheint.

Ein letzter Blick ist jedoch noch auf den Kontext von *De doctrina christiana* zu werfen. Dabei zeigt sich, dass vor Augustinus lediglich Tyconius ein derartig umfassendes hermeneutisches Werk zur Schriftinterpretation versucht hat. Zwar konnten beide auf Vorläufer und Traditionen zurückgreifen, aber dennoch bedeutet *De doctrina christiana* „einen die Summe der rezipierten Teile übersteigenden qualitativen Umschlag, wobei die augustininische Gedankenleistung sich auf die Etablierung bzw. Weiterentwicklung von Hermeneutik, Semiotik, Ästhetik und Rhetorik erstreckt. Zugleich bettet er diese Aspekte in seine Theologie ein.“¹⁵²

Mit Blick auf pagane Traditionen ist vor allem die homerische und neuplatonische Kommentartradition zu nennen, die ebenfalls bereits erste hermeneutische Grundsätze, wie

¹⁴⁸ G. LETTIERI: *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*, Brescia 2001.

¹⁴⁹ G. LETTIERI: *De doctrina christiana*, 385.

¹⁵⁰ Ebd., 385.

¹⁵¹ Vgl. ebd., 385–387.

¹⁵² K. POLLMANN: *Doctrina Christiana*, 67; vgl. dazu auch K. POLLMANN: *Doctrina Christiana (De-)*, 565.

etwa die Erläuterung unklarer Stellen eines Autors mit Hilfe von eindeutigen Stellen sowie eine Form von Textkritik entwickelte. Im jüdisch-christlichen Bereich bringt vor allem Origenes in seiner Schrift *De principiis* das Thema der göttlichen Inspiration und den dreifachen Schriftsinn (wörtlich – moralisch – eschatologisch) auf. Allerdings ist nicht vollständig gesichert, dass Augustinus *De principiis* tatsächlich kannte, weshalb die Angabe von Origenes unter einem gewissen Vorbehalt steht. Eindeutig ist jedoch die Vorläuferschaft von Tyconius, was auch durch die Rezeption und Wiedergabe am Ende des dritten Buches von *De doctrina christiana* deutlich wird.¹⁵³

Darüber hinaus mag der Hinweis auf mögliche Gegner, den Augustinus im Prolog liefert, noch weitere Aufschlüsse über die Situation, die er vorgefunden hat, bringen. Der Kirchenvater nennt drei Arten von Widerspruch, die seinem Werk widerfahren könnten: von denen, die „das, was ich vorschreiben werde, nicht begreifen sollten“¹⁵⁴, von denen, die die Regeln nicht anzuwenden wissen¹⁵⁵ und schließlich von denen die aus grundsätzlichen Überlegungen heraus das Projekt ablehnen, weil sie der Meinung sind, dass das Verständnis der Heiligen Schrift nicht erarbeitet, sondern nur als Gnadengeschenk erhalten werden kann. Diese „behaupten, daß für niemanden diese Regeln nötig seien, sondern daß vielmehr alles, was über die dunklen Stellen der Hl. Schrift löblicherweise eröffnet wird, durch das göttliche Geschenk der Inspiration geschehen kann.“¹⁵⁶ Während die ersten beiden Gruppen von Augustinus relativ schnell abgehandelt werden und er aufzeigt, dass der Mangel dabei nicht an ihm, sondern an den Gegnern liegt, widmet er sich der dritten Gruppe ausführlicher.¹⁵⁷ Im Hintergrund steht bei diesen ein mystischer Ansatz der Schriftinterpretation, wie er etwa durch Cassian vermittelt wird. Dieser vertritt die grundsätzliche Meinung, dass die *scientia spiritalis*, also die Kunst, die Hl. Schrift auszulegen, ein Charisma und damit eine Gabe ist. Das führt dazu, dass etwa auch der der griechischen Sprache nicht mächtige Abt Theodor ein schwieriges exegetisches Problem rein durch Gebet lösen konnte. In Spanien ist Priszillian ein Beispiel für diese Art der Schriftauslegung.¹⁵⁸ Die Gefahr, die Augustinus hinter diesem Bibelverständnis sieht, ist die starke Überhöhung der Exegese mit eigenen Erfahrungen, die zu einer tendentiellen Überbewertung der allegorischen Exegese und damit auch zu einer objektiven Unüberprüfbarkeit der Auslegung selbst führt.¹⁵⁹ Mit all dem vor Augen erklärt sich auch die

¹⁵³ Vgl. ebd., 565f; K. POLLMANN: *Nachwort*, 269.

¹⁵⁴ *Doctr. chr.* Prol., 2.

¹⁵⁵ Vgl. *Doctr. chr.* Prol., 2.

¹⁵⁶ *Doctr. chr.* Prol., 2.

¹⁵⁷ Vgl. *Doctr. chr.* Prol., 4-8.

¹⁵⁸ Vgl. K. POLLMANN: *Doctrina Christiana*, 76–79.

¹⁵⁹ Vgl. ebd., 84.

ausführliche Erwiderung an diese Gegner, die mit dem Hinweis darauf beginnt, dass auch diese Ausleger selbst „zumindest die Buchstaben durch Menschen kennengelernt haben“¹⁶⁰ oder wenigstens die Muttersprache also solche.¹⁶¹ Auch Paulus habe nach seiner Vision, die ja schon die eigentliche Bekehrung zum Christentum und das wesentliche Gnadenerlebnis war, einen Lehrer aufgesucht:¹⁶² „Dies alles [die Unterweisung des Paulus; Anm.] hätte bestimmt durch einen Engel geschehen können, aber dadurch wäre die menschliche Würde zunichte gemacht worden, wenn es den Anschein hätte, als ob Gott sein Wort nicht durch Menschen den Menschen darreichen wolle.“¹⁶³

Mit diesem Hinweis stellt sich schließlich auch die Frage nach den Adressaten von *De doctrina christiana*. Augustinus beschreibt diese am Beginn des Werkes als „quaedam tractandarum Scripturarum“¹⁶⁴, also jene, die die Schriften *tractare* wollen, d.h. sich mit ihnen beschäftigen, sie durcharbeiten, aber auch mit anderen darüber sprechen. Blickt man auf die Schriftauslegung im Rahmen der Eucharistiefeier, so zeigt sich, dass zur Zeit Augustins üblicherweise Bischöfe und Presbyter, manchmal auch Diakone, nie aber Mönche oder Laien predigten. Gleichzeitig war aber die Lehrtätigkeit nicht auf den Gottesdienst beschränkt, sondern ab dem zweiten Jahrhundert kam Katechetenschulen eine besondere Bedeutung zu, um den Glauben zu verbreiten und für das einfache Volk darzulegen. Die an diesen Schulen ihren Dienst verrichtenden Katecheten waren, wenngleich sich später daraus ein eigenes kirchliches Amt entwickeln sollte, keine Kleriker, können aber dennoch als Adressaten der Schrift Augustins gelten.¹⁶⁵ So richtet sich *De doctrina christiana* grundsätzlich an jeden Christen und fordert alle dazu heraus, sich mit der Heiligen Schrift nicht nur zu beschäftigen, sondern diese auch weiterzugeben, ohne dabei einer eigenen (möglicherweise fehlgeleiteten) Interpretation zu verfallen:¹⁶⁶ Die „Abhandlung will ein christliches Bildungsmodell liefern, welches das Vorbild der heidnischen παιδεία (Bildung) aufzunehmen und zu überwinden vermag, indem es

¹⁶⁰ *Doctr. chr.* Prol., 4.

¹⁶¹ Vgl. *Doctr. chr.* Prol., 5.

¹⁶² Vgl. *Doctr. chr.* Prol., 6.

¹⁶³ *Doctr. chr.* Prol., 6; vgl. auch K. POLLMANN: *Doctrina Christiana*, 108–117.

¹⁶⁴ *Doctr. chr.* Prol., 1.

¹⁶⁵ Vgl. K. POLLMANN: *Doctrina Christiana*, 70f. Neben dieser Interpretation gibt es noch eine weitere Deutung, die *doctr. chr.* unter starker Betonung von Buch 4 als Predigthandbuch sieht und damit vorwiegend Priester als Adressaten identifiziert. Dagegen hält Pollmann jedoch fest: „Die Einschränkung des Adressatenkreises würde also nicht nur eine ahistorische Rückprojizierung der Aufgabenteilung einer Amtskirche auf die Zeit Augustins bedeuten, sondern diese läßt sich auch an der sehr allgemein und weit gehaltenen Terminologie Augustins in DC nicht erkennen.“ (ebd., 72)

¹⁶⁶ Vgl. G. LETTIERI: *De doctrina christiana*, 377f.

beispielsweise die klassische Enzyklopädie der *artes liberales* (der freien Künste) zwar aufnimmt, sie für den christlichen Kontext jedoch neu entfaltet“¹⁶⁷.

Dieses Aufgreifen der *artes liberales* bei gleichzeitigem Hinauswachsen darüber wird auch schon im Titel der Schrift deutlich. Augustinus selbst erwähnt ihn in *Contra Faustum*¹⁶⁸ und den *Retractationes*¹⁶⁹. Das Wort *doctrina* kommt dabei bei Augustinus insgesamt 1082 mal vor – und zwar im gesamten in der Antike bekannten Bedeutungsspektrum, von der positiven Besetzung als „christliche Lehre“ über das neutrale „Wissen“ oder „Bildung“ bis hin zur negativ besetzten „häretischen Lehre“.¹⁷⁰ Ein wichtiger Aspekt stammt dabei aus dem „Bereich der paganen Schul- und Wissenschaftstradition, wo ‚doctrina‘ (im Sinne von ‚ars‘) in Ergänzung von ‚natura‘/‚ingenium‘ und ‚studium‘/‚usus‘ die formal-wissenschaftliche Seite der Ausbildung bezeichnet“¹⁷¹. Diese Nähe zum *ars*-Begriff macht dabei nochmals deutlich, dass es nicht um ein bloßes Gefühl oder etwas auswendig zu Lernendes geht, sondern, dass auch eine Methode vermittelt werden soll. Weiters zeigt die bewusste Nicht-Übernahme dieses Begriffs aber auch den Anspruch, den Augustinus mit seinem Werk verbunden hat. Hätte er es *De arte christiana* genannt, dann wäre diese *ars christiana* einfach als weitere zu den vorhandenen *artes* hinzugetreten. So betont das Wort *doctrina* jedoch den „usurpatorischen Anspruch“¹⁷² des augustinischen Programms und setzt damit neue Maßstäbe.¹⁷³ Paraphrasierend könnte man daher den Titel übersetzen mit: „Über die christlich gebotene Methode der Wissensaneignung und -vermittlung“¹⁷⁴. Das Werk stellt dann „eine christliche ‚Meta-Ars‘ dar, in welcher die wahre christliche Art der Wissensaneignung theoretische beschrieben wird, die in der Auslegung und dem Verständnis der Bibel besteht.“¹⁷⁵

5.3 *Aufbau und Gliederung*

Die Aufgabe, die sich Augustinus mit *De doctrina christiana* selbst gestellt hatte, nämlich einige „praecepta quaedam tractandarum Scripturarum“¹⁷⁶ aufzustellen und die in dem Wort *tractare* enthaltene Bedeutungsvielfalt führt von sich aus schon zu einer Zweiteilung, die sich auch im Werk selbst bemerkbar macht. *Tractare* beinhaltet einerseits einen *modus inveniendi*,

¹⁶⁷ Ebd., 377.

¹⁶⁸ „[...] iam in quibusdam libris, quos *De Doctrina Christiana* prae-notavi [...]“ (c. *Faust* 22,91; PL 42)

¹⁶⁹ „Libros *De doctrina christiana* [...] Hoc opus sic incipit: *Sunt praecepta quaedam*.“ (*retr.* 2,4,1f; PL 32)

¹⁷⁰ Vgl. K. POLLMANN: *Doctrina Christiana*, 105.

¹⁷¹ K. POLLMANN: *Doctrina Christiana (De-)*, 552.

¹⁷² Ebd.

¹⁷³ Vgl. K. POLLMANN: *Doctrina Christiana (De-)*, 552.; K. POLLMANN: *Doctrina Christiana*, 107.

¹⁷⁴ K. POLLMANN: *Doctrina Christiana*, 107.

¹⁷⁵ Ebd.

¹⁷⁶ *Doctr. chr.* Prol., 1.

also das Bemühen um das Verstehen des Inhaltes, und andererseits einen *modus proferendi*, d.h. das Weitergeben des Eingesehenen. Der ersten Aufgabe widmet sich Augustinus in den Büchern 1 bis 3 von *De doctrina christiana* und der zweiten im vierten Buch.¹⁷⁷ Diese Teilung entspricht zwei Teilen im System der antiken Rhetorik, der *inventio*, als der Suche nach dem Stoff und den Gedankengängen für eine Rede, und der *elocutio*, der Ausarbeitung einer inhaltlich bereits fixierten Rede.¹⁷⁸ Darüber hinaus ist eine derartige Zweiteilung im Rahmen einer Hermeneutik jedoch nur bei Augustinus bekannt. Auch Tyconius beschränkt sich auf die Textanalyse.¹⁷⁹

Innerhalb des *modus inveniendi* werden in weiterer Folge die Wesenskriterien der *doctrina* behandelt. Dafür greift Augustinus „Termini der platonischen und stoischen Philosophie sowie der klassischen Rhetorik“¹⁸⁰ auf. Das zeigt sich zunächst an dem Begriffspaar *res/signa*: „Jede Lehre bezieht sich entweder auf *res* oder auf *signa*. Mit Sachen sind damit zunächst einmal alle Sachen für sich gemeint, also abgesehen von der Möglichkeit, daß auch Sachen eine Zeichenfunktion haben und auf etwas anderes verweisen können“¹⁸¹. Betrachtet man zunächst einmal nur die *res* – mit den *signa* wird sich Augustinus in den Büchern 2 und 3 beschäftigen – so führt Augustinus gleich eine weitere Unterscheidung ein. Demnach gibt es Dinge, „quibus fruendum est, aliae quibus utendum, aliae quae fruuntur et utuntur“¹⁸². Mit den ersten Dingen, also mit denen, die man *frui* (genießen) soll, meint Augustinus den trinitarischen Gott, mit den zweiten, die man *uti* (gebrauchen) soll, alle anderen geschaffenen Dinge und mit dem dritten den Menschen. Denn der menschliche Geist soll nur „die ewigen Dinge [...] genießen und uneingeschränkt lieben, während alle übrigen Sachen rein zeitliche Zeichen und als solche im Hinblick auf die Erkenntnis und Liebe der ewigen Sachen zu gebrauchen sind“¹⁸³. So hat für Augustinus die *doctrina christiana* „letztendlich die Erkenntnis der ‚res inmutabiles‘ als des

¹⁷⁷ Vgl. K. POLLMANN: *Doctrina Christiana*, 69.

¹⁷⁸ Vgl. C. MAYER: *Doctrina*, in: MAYER, Cornelius (Hg.): *Augustinus-Lexikon*. Bd. 2, Basel 1996-2002, 534–551, hier 540. Pollmann hält dieser Interpretation entgegen, dass das antike System der Rhetorik neben diesen beiden Teilen noch die *dispositio*, *memoria* und *actio* enthält und demnach die Umlegung des antiken Systems auf ein christliches Konzept durch Augustinus mangelhaft wäre. Außerdem habe Augustinus erklärt, keine *ars rhetorica* schreiben zu wollen (*doctr. chr.* IV,2,3) und würde der Inhalt von *doctr. chr.* nicht dem entsprechen, was in einer klassischen *inventio* bzw. *elocutio* erwartet werden würde. Sie verweist stattdessen auf ein Fragment des griechischen Philosophen Theophrastos von Eresos (um 371 v. Chr. – um 287 v. Chr.), in dem dieser eine zweigeteilte Funktion der Sprache beschreibt: Sprache beziehe sich auf die Zuhörer, aber auch auf einen Inhalt, von dem der Zuhörer überzeugt werden soll. Sie sieht darin die augustininische Unterscheidung von *res* und *signa* vorbereitet, die der Kirchenlehrer dann nur mehr von der Sprachtheorie auf die Hermeneutik umgelegt habe (vgl. K. POLLMANN: *Nachwort*, 280f).

¹⁷⁹ Vgl. K. POLLMANN: *Nachwort*, 280.

¹⁸⁰ G. LETTIERI: *De doctrina christiana*, 378f.

¹⁸¹ Ebd., 379. *Doctr. chr.* 1,2: „omnis doctrina vel rerum est vel signorum, sed res per signa discuntur“

¹⁸² *Doctr. chr.* 1,3; vgl. K. POLLMANN: *Doctrina Christiana (De-)*, 556.

¹⁸³ G. LETTIERI: *De doctrina christiana*, 379.

Ursprungs und Grundes aller ‚res mutabiles‘ zum Ziel. Die gestufte Seinslehre bildet zugleich die spekulative Grundlage seiner Hermeneutik“¹⁸⁴.

Neben den *res* stellt das *signum* den zweiten wesentlichen Teil der augustinischen Konzeption dar, es ist ein „hermeneutisches Instrumentarium [...]. Die Dimension des Zeichens ist universal, da grundsätzlich alle Dinge (einschließlich *De doctrina christiana*) die Funktion eines Zeichens einnehmen können.“¹⁸⁵ Augustinus selbst beschreibt das *signum* dabei wie folgt: „Ein Zeichen ist nämlich ein Ding [*res*], das bewirkt, daß außer seiner äußeren Erscheinung, die es den Sinnen einprägt, irgend etwas anderes aus ihm selbst im Nachdenken ausgelöst wird“¹⁸⁶. Die Bücher 2 und 3 von *De doctrina christiana* beschäftigen sich mit den *signa*, sodass sich letztendlich folgende Grundstruktur des Werkes ergibt:¹⁸⁷

- *praefatio*
- *modus inveniendi*
 - *res* (*Doctr. chr.* 1)
 - *signa* (*Doctr. chr.* 2-3)
- *modus proferendi* (*Doctr. chr.* 4)

Diese Struktur stellt Augustinus selbst vor und ruft sie immer wieder in Erinnerung,¹⁸⁸ was dafür spricht, keinen zu starken Bruch zwischen dem früheren und dem späteren Teil anzunehmen.¹⁸⁹ Auch den Grundsatz „homines per homines discunt“, den Augustinus bereits im Prolog anführt,¹⁹⁰ greift er im vierten Buch wieder auf und gibt so dem Werk eine Rahmung.¹⁹¹

¹⁸⁴ C. MAYER: *Doctrina*, 539.

¹⁸⁵ K. POLLMANN: *Nachwort*, 283f.

¹⁸⁶ *Doctr. chr.* 2,1.

¹⁸⁷ Vgl. K. POLLMANN: *Doctrina Christiana*, 90.

¹⁸⁸ So etwa in *doctr. chr.* 1,1; 2,1f; 2,21; 3,56; 4,1.

¹⁸⁹ Vgl. K. POLLMANN: *Doctrina Christiana*, 91; K. POLLMANN: *Doctrina Christiana* (*De-*), 555.

¹⁹⁰ Vgl. *doctr. chr.* Prol. 6.

¹⁹¹ Vgl. *doctr. chr.* 4,5. Zwar erfolgt in *doctr. chr.* 4,32 „die Betonung des göttlichen Beistandes als Bedingung für den Lehr- bzw. Lernerfolg“ (K. POLLMANN: *Doctrina Christiana* (*De-*), 556), dadurch wird der Grundsatz jedoch nur „relativiert, aber nicht zurückgenommen“ (ebd.).

6 Die einzelnen Teile von *De doctrina christiana*

6.1 *Die caritas als Schlüssel zum Verständnis von De doctrina christiana 1*

Nach der grundsätzlichen Unterscheidung zwischen *res* und *signa* wendet sich Augustinus im ersten Buch von *De doctrina christiana* den *res* zu und entwickelt in diesem Zusammenhang die *caritas* zum Leitmotiv, das nicht nur für das erste Buch ausschlaggebend ist, sondern sich auch durch alle folgenden Bücher hindurch zieht: „Auf den Normenhorizont ‚caritas‘ von Buch 1 wird in allen folgenden Büchern zurückverwiesen“¹⁹².

Zusammenfassend bestimmt Augustinus die *caritas* mit folgenden Worten:

*Aus allem also, was gesagt worden ist, seit wir diese Dinge erörtern, ist dies die Summe, zu erkennen, daß die Fülle und das Ziel des Gesetzes und aller göttlichen Schriften die Liebe zu der Sache ist [Röm 13,10; 1 Tim 1,5], welche man genießen muß, und die Liebe zu der Sache, die mit uns diese Sachen zu genießen vermag [...].*¹⁹³

Hierin deuten sich schon einige Punkte an, auf die näher einzugehen sein wird. Zunächst wird *caritas* als „die *summa* (die Summe; *doctr. chr.* 1,39; vgl. *doctr. chr.* 3,15) der gesamten heiligen Schrift“¹⁹⁴ bezeichnet. Sie ist die *res* der Heiligen Schrift, und „hermeneutischer Normenhorizont und Resultat der Bibelauslegung“¹⁹⁵. Somit ist sie für die *tractatio scripturarum* sowohl das Ziel als auch die Voraussetzung.¹⁹⁶ Die Worte *caritas* und *dilectio* gebraucht Augustinus dabei synonym, wobei *caritas* gegen Ende des ersten Buches überwiegt.¹⁹⁷

¹⁹² K. POLLMANN: *Doctrina Christiana (De-)*, 556. Pollmann bringt an dieser Stelle folgende Auflistung: *doctr. chr.* „2,7.10sq.36.54sq.58.60; 3,2.14-16.34; 4,61“.

¹⁹³ *Doctr. chr.* 1,39.

¹⁹⁴ G. LETTIERI: *De doctrina christiana*, 380.

¹⁹⁵ K. POLLMANN: *Doctrina Christiana (De-)*, 558.

¹⁹⁶ Vgl. K. POLLMANN: *Doctrina Christiana*, 136.

¹⁹⁷ Vgl. ebd., 126.

Sichtbar wird die *caritas* in der *regula dilectionis*.¹⁹⁸ Diese leitet den Menschen in seinen Handlungen und führt ihn so zu Gott hin, der der einzige und eigentliche Adressat der *caritas* ist. Die Liebe zum Nächsten folgt aus dieser Liebe zu Gott¹⁹⁹ und weil „dieser nach der Lehre der Offenbarung ‚caritas‘ ist, und die Bibel den Menschen zu einer ‚ordinata dilectio‘ (ib. 1,28) anhält, bezeichnet A[ugustinus] die Erfüllung des Liebesgebotes als die Summe der ‚d[octrina] rerum‘ (ib. 1,39)“²⁰⁰.

So lassen sich als die zentralen Punkte des *caritas*-Konzepts, wie es im ersten Buch von *De doctrina christiana* deutlich wird, festhalten, dass erstens *caritas* sowohl die Beziehung der Menschen untereinander, also die horizontale Dimension, umfasst, als auch die Beziehung des Menschen zu Gott, also die vertikale Dimension. Zweitens impliziert der *caritas*-Begriff ethische und hermeneutische Aspekte. Er dient einerseits zur Handlungsanweisung, hilft aber auch, um die Anweisungen als solche begreifen zu können. Drittens übersteigt der *caritas*-Begriff die ihm beigeordneten Begriffe *fides* und *spes* insofern, als diese unter einem eschatologischen Vorbehalt stehen, also erst am Ende der Zeiten zur vollen Erfüllung kommen, während die *caritas* sowohl immanent, als auch transzendent ist und somit das Jetzt mit der Endzeit verbindet. Daraus leitet sich auch der besondere Anspruch, den sie an die Menschen stellt, ab.²⁰¹

Näher bestimmt wird die Idee der *caritas* schließlich noch durch das Konzept von *uti* und *frui*. Dieses für Augustinus typische Begriffspaar klingt ebenfalls bei der oben angeführten Stelle aus *De doctrina christiana* an. Im ersten Buch tritt es neben dem *caritas*-Konzept als strukturbestimmend auf²⁰² und bietet eine wesentliche Unterscheidung im Umgang mit allen Dingen an:

Genießen bedeutet nämlich, aus Liebe irgendeiner Sache um ihrer selbst willen anzuhängen; gebrauchen aber bedeutet, alles, was sich für den Gebrauch anbietet, auf das Erlangen dessen zu beziehen, was du liebst. [...] Ebenso müssen wir, wenn wir im Leben dieser Sterblichkeit fern vom Herrn pilgern [2 Kor 5,6] und in die Heimat zurückkehren wollen, wo allein wir glücklich sein können, diese Welt gebrauchen [1 Kor 7,31] und nicht genießen, damit das unsichtbare Wesen Gottes durch die Dinge, die geschaffen worden sind, erkannt und erblickt wird [Röm 1,20],

¹⁹⁸ „Haec enim regula dilectionis divinitus constituta est: Diliges, inquit, proximum tuum tamquam teipsum, Deum vero ex toto corde, ex tota anima, ex tota mente, ut omnes cogitationes tuas et omnem vitam et omnem intellectum in illum conferas, a quo habes ea ipsa quae confers.“ (*Doctr. chr.* 1,22);

¹⁹⁹ Vgl. G. LETTIERI: *De doctrina christiana*, 380.

²⁰⁰ Vgl. C. MAYER: *Doctrina*, 539f.

²⁰¹ Vgl. K. POLLMANN: *Doctrina Christiana*, 124–126.

²⁰² Vgl. ebd., 128; K. POLLMANN: *Doctrina Christiana (De-)*, 557f.

*d.h. damit wir von den körperlichen und zeitlichen Dingen her das Ewige und Geistige erfassen.*²⁰³

Der unterschiedliche Zugang zu einer Sache als *uti* oder als *frui* bestimmt demnach nicht nur die Sache selbst, sondern auch ihren rechten Gebrauch. Das „Objekt des ‚frui‘ ist der trinitarische Gott (ib. 1,5-19), alles andere ist Gegenstand des ‚uti‘ (ib. 1,4 et al.)“²⁰⁴ – und darf daher auch nur in diesem Sinne gebraucht werden. Wer einen Gegenstand des *frui* als *uti* gebraucht, begeht Missbrauch.²⁰⁵ Auch die inhaltliche Näherbestimmung des Begriffspaares *uti/frui* wird in dem soeben angeführten Abschnitt deutlich, wenn *frui* mit *amor/caritas* „propter seipsam“, *uti* aber mit „referre ad id quod amas“²⁰⁶ verknüpft wird. Wahrhaft genießen soll der Mensch daher nur das, was er auch wahrhaft lieben kann – und das ist Gott.²⁰⁷

Dieses Konzept von *uti* und *frui* verwendete Augustinus, ebenso wie das der *caritas*, schon früher,²⁰⁸ wobei der Gedanke der *fruitio dei* vermutlich aus der paganen Philosophie stammt.²⁰⁹ Die mit *De doctrina christiana* eingeführte Neuerung betrifft jedoch die Kombination dieser beiden Momente und so die Verbindung der *caritas* mit der Eudaimonief Frage. Diese (stoische) Frage nach dem *summum bonum* und seiner Erreichbarkeit übernahm Augustinus und verband sie mit dem (platonischen) Gedankengut, dass das *summum bonum* Gott, ausgedrückt durch die *caritas*, ist:²¹⁰ „Durch die Verknüpfung des *caritas*-Gedankens mit dem Begriffspaar *uti-frui* erreicht Augustin eine (eschatologische) Finalisierung oder Teleologisierung allen menschlichen Handelns, das auf ein außerweltliches Ziel ausgerichtet ist.“²¹¹

Zusammenfassend lässt sich die augustinische Position, wie er sie schon seit den Cassiciacum-Dialogen und den Pauluskommentaren entwickelt, aber in *De doctrina christiana* zur Vollendung bringt, somit unter Berücksichtigung des bisher Gesagten wie folgt darstellen: Die Schöpfung verweist als *signum* auf den einen Gott, der den erlösungsbedürftigen Menschen zur

²⁰³ „Frui est enim amore inhaerere alicui rei propter seipsam. Uti autem, quod in usum venerit ad id quod amas obtinendum referre, si tamen amandum est. [...] sic in huius mortalitatis vita peregrinantes a Domino, si redire in patriam volumus, ubi beati esse possimus, utendum est hoc mundo, non fruendum, ut invisibilia Dei, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciantur, hoc est, ut de corporalibus temporalibusque rebus aeterna et spiritalia capiamus.“ (*Doctr. chr.* 1,4.)

²⁰⁴ K. POLLMANN: *Doctrina Christiana (De-)*, 557.

²⁰⁵ „Nam usus illicitus abusus potius vel abusus nominandus est.“ (*Doctr. chr.* 1,4)

²⁰⁶ *Doctr. chr.* 1,4.

²⁰⁷ Vgl. K. POLLMANN: *Doctrina Christiana (De-)*, 557f.

²⁰⁸ K. POLLMANN: *Doctrina Christiana*, 128 führt für *uti/frui* *Gal.* 5,39 (PL 35,2140) sowie *div. quaest.* 30 und 35 und für das *caritas*-Konzept die *soliloquia* (ohne nähere Angaben) an.

²⁰⁹ Vgl. K. POLLMANN: *Doctrina Christiana (De-)*, 557.

²¹⁰ Vgl. K. POLLMANN: *Doctrina Christiana*, 128f.

²¹¹ Ebd., 134.

veritas zurückführen will, von der er sich entfernt hat. Um diese Rückkehr vollständig zu ermöglichen, offenbart er sich als *caritas*. Dabei ist jedoch die „wahre Offenbarung des Wortes [...] die geistige, ewige und unveränderliche Offenbarung, die einem gesunden und reinen inneren Auge überall gegenwärtig [...] und der *mens* desjenigen zugänglich ist, der durch den Glauben gereinigt und in der Lage ist, diese Offenbarung ganz im Innern zu genießen und sich von den rein zeitlichen *signa* [...] zu entfernen, die lediglich gebraucht werden dürfen“²¹². So kann Gott die *mens* des Menschen dazu anleiten zur Erkenntnis der Seinshierarchie, also dessen, was wahrhaft *res* ist und dem daher das *frui* (im Gegensatz zum *uti*) zukommt, zu gelangen. Dadurch kann der Mensch die Herrschaft über seinen Willen zurückerhalten, was gleichzeitig zu einer Absage an *superbia* (Hochmut) und *concupiscentia* (Begierde) und einer Hinwendung zu Demut und Zurückhaltung führt. So entsteht (wieder) der *ordo naturalis*, d.h. die natürliche Seinsordnung, in der zuoberst die Liebe zu Gott als wahre *fruitio dei* steht und sich erst aus dieser die Liebe zum Nächsten und sich selbst ergibt.²¹³

Der Weg dorthin, der für Augustinus hier auf Erden eine *peregrinatio* ist,²¹⁴ kann angeleitet werden durch das rechte Studium der Bibel, das zu einem besseren Verständnis der Schrift – und damit Gottes – führt. Dieses Studium wird jedoch nicht unmittelbar von Gott oder seinem Geist bewirkt und angeleitet, sondern der Mensch lernt vermittels seiner Mitmenschen – deshalb auch das vierte Buch von *De doctrina christiana*. Die *caritas* tritt dabei als „Garant dieser Lernfähigkeit“²¹⁵ auf. So entsteht eine „theozentrische *Caritas*-Ethik“²¹⁶, im Zuge derer der Mensch zwar auf Gott hingeordnet ist, aber das Telos dieser Hinordnung im Eschaton liegt. Dieses Konzept setzt Augustinus wie ein Leitmotiv in *De doctrina christiana* um, sodass man zusammenfassend sagen kann, „daß die augustinische *caritas*-Konzeption auf gedankliche Strukturen der antiken Philosophie zurückgreift, diese aber mit Elementen der christlichen, besonders auch der eigenen Theologie Augustins so verbunden wird, daß das ursprüngliche Konzept der Ausrichtung menschlichen Handelns auf ein in diesem Leben erlangbares, Eudaimonie bietendes *summum bonum* zerstört“²¹⁷ wird – und so aber, durch die Einbindung des *peregrinatio*-Motivs, die *caritas* aufgewiesen wird, nicht als etwas unter einem eschatologischen Vorbehalt Stehendes, sondern als „Weg“ und „Ziel“.²¹⁸

²¹² G. LETTIERI: *De doctrina christiana*, 381.

²¹³ Vgl. ebd., 380.

²¹⁴ Vgl. *Doctr. chr.* 1,4: „[...] in huius mortalitatis vita peregrinantes a Domino [...]“; K. POLLMANN: *Doctrina Christiana*, 125.

²¹⁵ Ebd., 123.

²¹⁶ Ebd., 122.

²¹⁷ Ebd., 134.

²¹⁸ Vgl. K. POLLMANN: *Doctrina Christiana (De-)*, 558; K. POLLMANN: *Doctrina Christiana*, 122f.134.

6.2 De doctrina christiana 2 und 3 als umfassende Entwicklung eines Zeichenbegriffs

Nach der Festlegung dieser theoretischen Grundsätze und der Bestimmung der *caritas* als des Maßstabs für eine *doctrina christiana* widmet sich Augustinus in den Büchern 2 und 3 den *signa*, die auf diese *caritas* verweisen.²¹⁹ Zwar sind auch die *signa res*, aber sie verweisen darüber hinaus auf eine andere *res*: „Ein Zeichen ist nämlich ein Ding, das bewirkt, daß außer seiner äußeren Erscheinung, die es den Sinnen einprägt, irgend etwas anderes aus ihm selbst im Nachdenken ausgelöst wird. Zum Beispiel denken wir beim Anblick einer Fährte, daß ein Tier vorbeiging, um dessen Fährte es sich handelt“²²⁰. In dieser Zeichenlehre entwickelt Augustinus den „zentralen Analysemechanismus“²²¹ seines hermeneutischen Instrumentariums.

Die Bücher 2 und 3 von *De doctrina christiana* lassen sich in fünf Abschnitte unterteilen. Zunächst folgt eine Definition von *signum*, im Zuge derer Augustinus auch weitere Abstufungen und Unterscheidungen vornimmt, die schließlich zu der letzten Unterscheidung von *signa ignota* und *signa ambigua* führen. Innerhalb dieser beiden Bereiche wird dann nochmals unterschieden zwischen den *signa propria* und den *signa translata*, die in weiterer Folge von Augustinus behandelt werden. Die fünf Teile der Bücher 2 und 3 sind damit:²²²

- Definition von *signum* (2,1-14)
- *Signa ignota propria* (2,16-22)
- *Signa ignota translata* (2,23-63)²²³
- *Signa ambigua propria* (3,2-8)
- *Signa ambigua translata* (3,9-56)

Die erste Ausdifferenzierung der *signa* erfolgt in *signa naturalia*, also natürliche Zeichen, die „ohne den Willen und ohne irgendein Streben nach Bezeichnung bewirken, daß neben ihnen

²¹⁹ „Dieses Kriterium ist folgendes: Alles, was in der Bibel im wörtlichen Sinn weder auf die Lauterkeit der Sitten noch auf die Wahrheit des Glaubens bezogen werden kann, muß für figürlich gehalten werden. Die Lauterkeit der Sitten bezieht sich darauf, Gott und den Nächsten zu lieben, die Wahrheit des Glaubens darauf, Gott und den Nächsten zu erkennen“ (*doctr. chr.* 3,14).

²²⁰ *Doctr. chr.* 2,1.

²²¹ K. POLLMANN: *Doctrina Christiana* (De-), 559.

²²² Vgl. ebd.; K. POLLMANN: *Doctrina Christiana*, 149–155.

²²³ Während Pollmann ebd., 149 den Teil über die *signa ignota translata* nur bis 2,57 reichen lässt, dehnt sie ihn ebd., 90 bis 2,63 aus. Eine genau Erklärung dieser Unterscheidung erfolgt an der früheren Stelle ebenso wenig, wie eine separate Behandlung der Verse 58-63. Da diese auch inhaltlich noch die Zeichen behandeln folgt diese Arbeit der späteren Wiedergabe.

II AUGUSTINS *DE DOCTRINA CHRISTIANA* ALS GRUNDLAGE FÜR DIE ENTWICKLUNG SEINES ZEICHENBEGRIFFS

selbst noch irgend etwas anderes aus ihnen erkannt wird“²²⁴ – z.B. verweist Rauch auf Feuer – und *signa data*, die als konventionelle Zeichen erst festgelegt werden müssen. Dabei können solche Konventionen für Zeichen von allen Lebewesen gesetzt werden, aber für die weitere Behandlung beschränkt sich Augustinus auf die Zeichen, die von Menschen gesetzt werden.²²⁵ Menschen wiederum benutzen unterschiedliche Zeichen, die auch verschiedene Sinne betreffen, wobei sich die meisten auf das Hören, einige auf das Sehen, aber kaum welche auf die anderen Sinne beziehen. Die meisten von diesen Zeichen sind Worte, sodass die nächste Unterscheidung zwischen den Worten und den sonstigen dem Menschen zukommenden Zeichen getroffen wird.²²⁶ Die Worte wiederum können unterschieden werden zwischen dem Gesagten und dem Geschriebenen, wobei im Geschriebenen wiederum andere Symbole für die Worte eintreten – nämlich die Buchstaben: „So werden die Worte den Augen gezeigt, nicht durch sich selbst, sondern mittels gewisser Zeichen von sich.“²²⁷ Auf diese verschriftlichten Worte (*litterae* bzw. *signa verborum*) konzentriert sich Augustinus nun in weiterer Folge, weil „Gott sich bei seiner Offenbarung der Sprache bedient habe, fixiert in den Schriften des biblischen Kanons“²²⁸. Zur genaueren Behandlung der *signa verborum* unterteilt Augustinus diese aber nochmals in *signa ignota*, also unbekannte, unverständliche Zeichen, und *signa ambigua*, doppeldeutige Zeichen. Von diesen beiden Kategorien entscheidet er sich aber nicht für eine, sondern nimmt beide in der weiteren Behandlung auf. Dazu unterscheidet er bei beiden nochmals, ob die jeweiligen Zeichen im wörtlichen Sinn (*signa propria*) oder im übertragenen Sinn (*signa translata*) zu verstehen sind.²²⁹ So ergibt sich folgende Struktur des Zeichenbegriffs bei Augustinus:²³⁰

²²⁴ *Doctr. chr.* 2,2.

²²⁵ Vgl. *Doctr. chr.* 2,3.

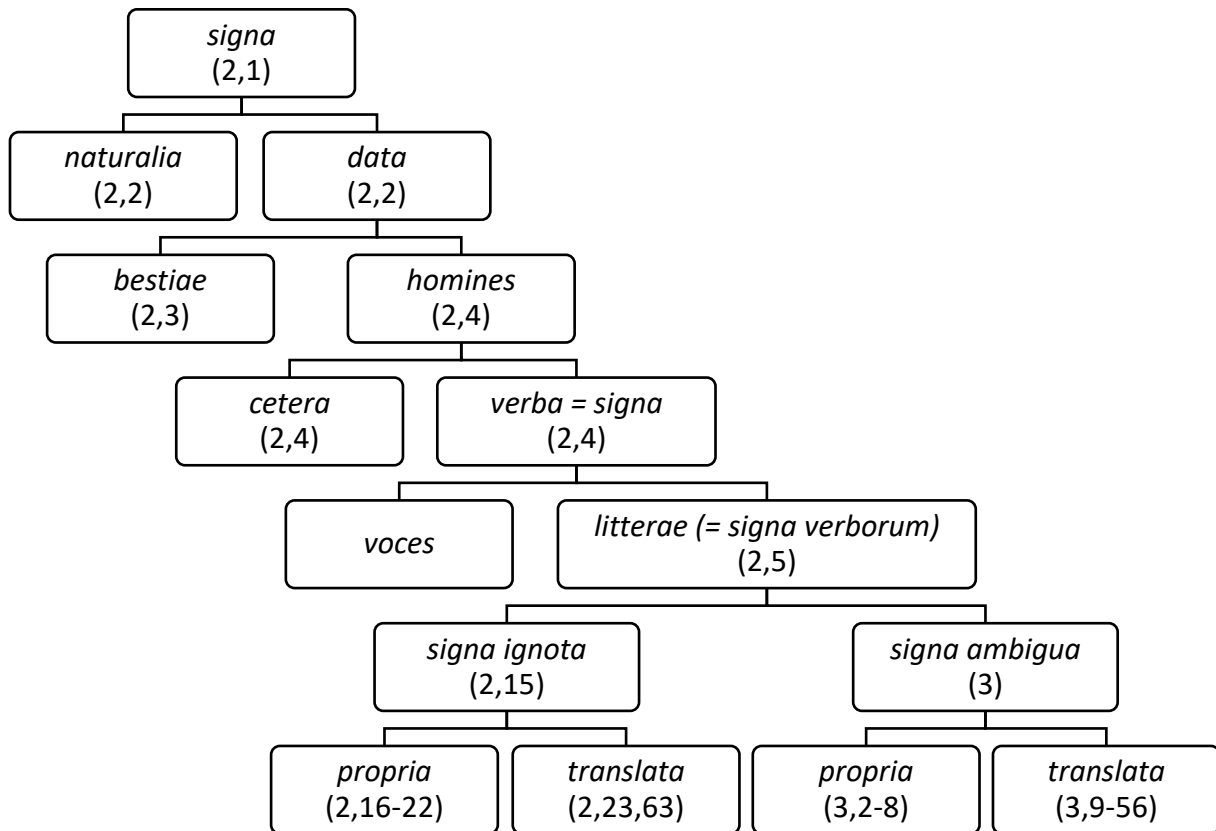
²²⁶ Vgl. *Doctr. chr.* 2,4.

²²⁷ *Doctr. chr.* 2,5.

²²⁸ K. POLLMANN: *Doctrina Christiana* (De-), 559.; vgl. *Doctr. chr.* 2,6.

²²⁹ Vgl. *Doctr. chr.* 2,15.

²³⁰ Vgl. K. POLLMANN: *Doctrina Christiana*, 90; G. LETTIERI: *De doctrina christiana*, 381–383.



Bevor sich Augustinus nun den *signa ignota* zuwendet, spricht er zunächst noch allgemein über die *litterae* und die christliche Bildung. Dabei führt er sieben Stufen an, die den Weg zur wahren Gotteserkenntnis bilden und deren Ziel somit jeder Christ anstreben soll. Diese sieben Stufen führen „zur tiefen Kenntnis der ewigen *res*, also Gottes selbst“²³¹. Es sind dies: *dei timor*, *pietas*, *scientia*, *fortitudo*, *consilium misericordiae*, *inimici dilectio*, *sapientia*.²³² *Dei timor* (Gottesfurcht) und *pietas* (Frömmigkeit) führen zur inneren Bereitschaft, die Schrift anzunehmen und ihr nicht zu widersprechen – auch wenn man nicht gleich den gesamten Inhalt erkennt. *Scientia* (Wissen) bemüht sich, die dunklen Stellen der Schrift zu erhellen. *Fortitudo* (Stärke) als Ergebnis der dritten Stufe führt zu einer Perspektivenkorrektur in einem selbst, von der Weltliebe zur Gottesliebe und wird in der fünften Stufe, dem *consilium misericordiae* (Ratschluss der Barmherzigkeit) umgesetzt, indem der Mensch durch die Anwendung der Nächstenliebe diesen Entschluss festigt und somit fortschreitet zur *inimici dilectio* (Feindesliebe) als einer Steigerung der Nächstenliebe. Seine Vervollkommnung findet dieser Aufstieg schließlich in der letzten Stufe, der *sapientia* (Weisheit), „quae ultima et septima est qua pacatus tranquillisque perfruitur“²³³.

²³¹ Ebd., 381f.

²³² Vgl. ebd., 382; *Doctr. chr.* 2,9-11.

²³³ *Doctr. chr.* 2,11.

II AUGUSTINS *DE DOCTRINA CHRISTIANA* ALS GRUNDLAGE FÜR DIE ENTWICKLUNG SEINES ZEICHENBEGRIFFS

Die Einordnung aller Wissenschaft – und letztendlich auch von *De doctrina christiana* selbst – auf der dritten Stufe kann dabei durchaus als Relativierung und deutliche Absage an eine Wissenschaftsgläubigkeit, wie sie damals üblich war, gesehen werden,²³⁴ denn „Schriftbetrachtung und methodisch kontrollierter Umgang mit der Schrift sind also ein wichtiger, unumgehrbarer Schritt, keineswegs aber das Ziel des Aufstiegs“²³⁵. Damit beendet Augustinus den ersten Teil des zweiten Buches, nicht ohne abschließend nochmals auf das erste Buch von *De doctrina christiana* hinzuweisen und den Lesern damit nochmals das Ziel seines Unterfangens vor Augen zu stellen: „In den Dingen nämlich, die offen in den Schriften dargelegt wurden, findet man all jenes, was den Glauben und die Regeln zur Lebensführung enthält, nämlich die Hoffnung und die Liebe, worüber ich im vorigen Buch gehandelt habe.“²³⁶

Bei den *signa ignota*, denen sich Augustinus nun zuwendet, gibt es zweierlei. Die *signa ignota propria* sind unbekannte oder dunkle Zeichen, die „aufgrund der Unkenntnis ihres eigentlichen Gebrauchs“²³⁷ nicht verstanden werden. Um dem Abhilfe zu schaffen, empfiehlt Augustinus vor allem die Kenntnis der biblischen Sprachen.²³⁸ Darüber hinaus trägt er auch „der konkurrierenden Vielzahl lateinischer Bibelversionen Rechnung, die mit Hilfe des originalsprachlichen Textes oft bereinigt oder besser verstanden werden können. Er integriert in seine Hermeneutik damit das philologische, am Literalsinn orientierte Programm des Hieronymus, das er jedoch durch die gleichwertige Akzeptanz der Septuaginta neben der hebräischen Version (ib. 2,22) und die Akzeptanz der verschiedenen lateinischen Texte (ib. 2,17sq.) relativiert.“²³⁹ Dabei geht es somit nicht um eine Entscheidung zwischen unterschiedlichen Textvarianten, die letztendlich alle Versionen, bis auf einige wenige als falsch verwirft, sondern darum, dass der Interpret sich der vollen Bedeutung der Bibelstelle und vor allem der in ihr vorkommenden Worte bewusst ist: „Zusammenfassend handelt es sich bei den *signa ignota propria* also um Verständnishindernisse, die mit dem unmittelbaren Textsubstrat zusammenhängen, sei es die Unbekanntheit der Originalsprache, oder die Vielfalt der Übersetzungen. [...] Insgesamt lässt sich das von Augustin hier empfohlene Verfahren mit komparatistisch-synthetisch beschreiben, der ausscheidenden bzw. kritisch wertenden Analyse kommt ein geringerer Stellenwert zu.“²⁴⁰

²³⁴ Vgl. K. POLLMANN: *Doctrina Christiana*, 193f.

²³⁵ G. LETTIERI: *De doctrina christiana*, 382.

²³⁶ *Doctr. chr.* 2,14.

²³⁷ K. POLLMANN: *Doctrina Christiana*, 154.

²³⁸ Vgl. G. LETTIERI: *De doctrina christiana*, 383.

²³⁹ K. POLLMANN: *Doctrina Christiana (De-)*, 559.

²⁴⁰ K. POLLMANN: *Doctrina Christiana*, 154.

Die *signa ignota translata* andererseits sind Zeichen, deren übertragene Bedeutung der Leser nicht versteht. Ein Beispiel, das Augustinus selbst gebraucht, kann dies verdeutlichen:

Die Unkenntnis der Dinge erzeugt aber dunkle figürliche Redeweisen, wenn wir Eigenschaften von Lebewesen, Steinen, Pflanzen oder anderen Dingen nicht kennen, die meistens wegen irgendeines Vergleichspunktes in der Hl. Schrift angeführt werden. Dies ist zum Beispiel mit der Schlange der Fall: Es ist bekannt, daß sie den ganzen Körper zum Schutze ihres Kopfes denen, die sie schlagen, entgegenwirft. Diese Tatsache verleiht dem Befehl des Herrn, daß wir listig sein sollen wie die Schlangen [Mt 10,16], somit einen tiefen Sinn, daß wir nämlich an Stelle unseres Kopfes, der Christus ist [Eph 4,15], eher unseren Körper den Verfolgern anbieten sollen, damit nicht der christliche Glaube gleichsam in uns getötet werde, wenn wir den Körper schonen und dabei Gott vernachlässigen! [...] Wie also die Kenntnis der Natur der Schlange viele Vergleichspunkte veranschaulicht, welche die Hl. Schrift gewöhnlich von diesem Lebewesen bietet, so hindert die Unkenntnis einiger Lebewesen, welche sie nicht weniger durch Vergleichspunkte erwähnt, das Verständnis am meisten.²⁴¹

Um dieser Unkenntnis zu entgehen, empfiehlt Augustinus daher die Kenntnis zahlreicher anderer Wissenschaften. Unter dem Vorzeichen, dass viele dieser Wissenschaften einen nützlichen Kern haben, von dem allerdings der „heidnische Missbrauch“²⁴² entfernt werden muss, unterscheidet Augustinus zwischen solchen Wissenschaften, die der Mensch schon vorfindet („res, quas animadverterunt iam institutas“²⁴³; z.B. Geschichte, Astronomie, aber auch Rhetorik und Mathematik) und solchen, die er selbst eingerichtet hat („res, quas instituerunt homines“²⁴⁴). Bei letzteren unterscheidet er nochmals zwischen abergläubischen Wissenschaften (z.B. Götzenkult, Auguralwesen, Astrologie) und nicht-abergläubischen, die er wiederum in überflüssige (z.B. Pantomimenkunst, mythische Dichtung) und nützliche Wissenschaften (z.B. Gewichts- und Maßeinheiten, Währung) aufteilt. Dabei ist nur der Gebrauch erstens der vorgefundenen und zweitens der selbst eingerichteten, nicht-abergläubischen, nützlichen Wissenschaften erlaubt – das aber auch, wenn sie von den Heiden ebenso gebraucht bzw. sogar missbraucht werden. Wichtig ist dabei nur, dass dieser Gebrauch „sobrie diligenterque“²⁴⁵ erfolgt, denn „erst durch ihren rechten Gebrauch gehören sie zu deren

²⁴¹ *Doctr. chr.* 2,24.

²⁴² K. POLLMANN: *Doctrina Christiana* (De-), 650.

²⁴³ *Doctr. chr.* 2,29.

²⁴⁴ *Doctr. chr.* 2,29.

²⁴⁵ *Doctr. chr.* 2,58.

[d.h. der *doctrina christiana*] integrierendem Bestand.“²⁴⁶ Das letzte entscheidende Kriterium bleibt dabei aber immer die Heilige Schrift:²⁴⁷ „Den Höhepunkt dieser umsichtigen Aufnahme des klassischen Bildungskanons in das augustinische Modell einer christlichen Bildung stellt die Haltung gegenüber der Philosophie, namentlich der platonischen, dar, wobei Augustin *nonnulla uera* (einiges Wahres, z. B. das monotheistische Gottesbild; *doctr. chr.* 2,60) in der platonischen Philosophie mit den Schätzen der Ägypter vergleicht.“²⁴⁸ Mit Verweis auf die biblische Erzählung aus dem Buch Exodus, wonach das jüdische Volk beim Auszug aus Ägypten – mit Erlaubnis Jahwes – auch Silber, Gold und ägyptische Gewänder mitgenommen hat,²⁴⁹ hält Augustinus es für gerechtfertigt, wenn philosophische Gedanken – vor allem der Platoniker – von den Christen übernommen und weiter gedacht werden.²⁵⁰

Im dritten Buch wendet sich Augustinus den *signa ambigua*, den doppeldeutigen Zeichen, zu. Auch hier ist zunächst wieder zwischen *signa ambigua propria* (wörtlich zu verstehenden doppeldeutigen Zeichen) und *signa ambigua translata* (doppeldeutige Zeichen in ihrer übertragenen Bedeutung) zu unterscheiden.²⁵¹ Dabei sind die *signa ambigua propria* selten. Sie können etwa durch die zur damaligen Zeit übliche *lectio continua* oder eine falsche Aussprache der Worte zustande kommen. Wenn man auf solche stößt, soll zunächst der Kontext der Stelle angeschaut, andere Übersetzungen beigezogen oder der Originaltext befragt werden.²⁵² Wichtig ist dabei „die richtige Interpunktion eines Textes, die korrekte Prosodie eines Wortes sowie die richtige Intonation der Satzmelodie und die Klärung grammatisch doppeldeutiger Wortformen“²⁵³. Auch hier gilt, wie schon im zweiten Buch,²⁵⁴ der Maßstab der *regula fidei*.²⁵⁵ Den wesentlich größeren Teil des dritten Buches, nämlich mehr als 80%,²⁵⁶ widmet Augustinus den *signa ambigua translata*. Das leitende Problem dabei ist, dass „ein und dieselbe in der Bibel

²⁴⁶ C. MAYER: *Doctrina*, 540.

²⁴⁷ Vgl. K. POLLMANN: *Doctrina Christiana* (De-), 560f; G. LETTIERI: *De doctrina christiana*, 383; K. POLLMANN: *Doctrina Christiana*, 150.

²⁴⁸ G. LETTIERI: *De doctrina christiana*, 383.

²⁴⁹ Vgl. Ex 12,35f (EÜ): „Die Israeliten taten, was Mose gesagt hatte. Sie erbaten von den Ägyptern Geräte aus Silber und Gold und auch Gewänder. Der Herr ließ das Volk bei den Ägyptern Gunst finden, sodass sie auf ihre Bitte eingingen. Auf diese Weise plünderten sie die Ägypter aus.“

²⁵⁰ Vgl. *Doctr. chr.* 2,60. Dieser Vergleich findet sich bereit in der christlichen und apologetischen Tradition vor Augustinus. POLLMANN führt dazu an: „Orig. epist. ad Greg. (OG 11,88f.; = Philocalia 13), Greg. Nyss. v. Mos. (PG 44,306); epitaph. Basil. (PG 46,789 B); analog ist die Interpretation des Hieronymus zu Dtn 21,12f. in epist. 21,13 und 70,2f“ (K. POLLMANN: *Doctrina Christiana*, 192). Die Einordnung der *artes* in die Gesamtkonzeption einer christlich-biblischen Hermeneutik ist dagegen als Eigenleistung Augustins anzusehen (vgl. ebd., 193).

²⁵¹ Vgl. *Doctr. chr.* 3,1.

²⁵² Vgl. *Doctr. chr.* 3,8; G. LETTIERI: *De doctrina christiana*, 384.

²⁵³ K. POLLMANN: *Doctrina Christiana* (De-), 561.

²⁵⁴ Vgl. *Doctr. chr.* 2,63

²⁵⁵ Vgl. *Doctr. chr.* 3,2; K. POLLMANN: *Doctrina Christiana* (De-), 561.

²⁵⁶ Vgl. K. POLLMANN: *Doctrina Christiana* (De-), 561.

als ‚signum‘ verwendete Sache jeweils Verschiedenes, auch Gegenwärtiges bezeichnen kann.“²⁵⁷ Ein *signum* kann also – gerade auf der zweiten, figuralen Ebene – für verschiedene *res* stehen, die dann sogar widersprüchlich sein können.²⁵⁸

Der eigentlichen Behandlung dieser *signa* schickt Augustinus aber zunächst den methodischen Hinweis voraus, dass die bildlichen Redeweisen nicht versehentlich wörtlich verstanden werden dürfen: „Dies ist auf zweierlei Weise möglich: Die Juden halten die biblischen ‚signa‘ für die ‚res‘ selbst, verkennen also den Zeichencharakter der biblischen Erzählungen an sich (ib. 3,10), die Heiden dagegen nehmen z. T. ihre ‚unnützen Zeichen‘ (d.h. die mythologische Dichtung) für die Sache selbst (ib. 3,11). Nur der Christ geht mit den biblischen Zeichen richtig um und ist deshalb ‚spiritalis et liber‘ (ib. 3,12sq.)“²⁵⁹ Als Kriterium für die richtige Entscheidung zwischen bildlicher und wörtlicher Auslegung führt Augustinus das „doppelte Liebesgebot“²⁶⁰ an: „Wo die wörtliche Auslegung weder mit der *morum honestas* (der Lauterkeit der Sitten) noch mit der *fidei ueritas* (der Wahrheit des Glaubens) zu vereinbaren ist, wird die allegorische Deutung erforderlich, um diese Entsprechung zu erreichen (vgl. *doctr. chr.* 3,14); wo eine Vereinbarkeit bereits bei wörtlicher Deutung gewährleistet ist, ist eine allegorische Auslegung hingegen nicht notwendig (vgl. *doctr. chr.* 3,23), sogar unerlaubt (vgl. *doctr. chr.* 3,17).“²⁶¹ An dieser Stelle, also nach *doctr. chr.* 3,35, bricht Augustinus – nach seinen eigenen Angaben in den *Retractationes* – die Ausführungen ab, um sie erst 30 Jahre später wieder aufzugreifen.

Ist nun eine allegorische Auslegung notwendig – so setzt Augustinus im Jahr 426 fort –, kann zur Auflösung der Schwierigkeiten auf andere Bibelstellen und „grammatische Tropen“²⁶² zurückgegriffen werden. Darüber hinaus führt Augustinus den *Liber regularum* des Tyconius an,²⁶³ dessen sieben Regeln als Hilfe²⁶⁴ für dunkle Stellen zu Rate gezogen werden können. Sie sollen aber auch nicht absolut genommen werden, weil es darüber hinaus noch weitere

²⁵⁷ Ebd., 562.

²⁵⁸ Vgl. K. POLLMANN: *Doctrina Christiana*, 158.

²⁵⁹ K. POLLMANN: *Doctrina Christiana (De-)*, 561.

²⁶⁰ K. POLLMANN: *Doctrina Christiana*, 157.

²⁶¹ G. LETTIERI: *De doctrina christiana*, 384.

²⁶² K. POLLMANN: *Doctrina Christiana (De-)*, 562.

²⁶³ Augustinus rezipiert den *Liber regularum* in *doctr. chr.* 3,42-56. Eine ausführliche Besprechung dieser Rezeption bietet K. POLLMANN: *Doctrina Christiana*, 197–215.

²⁶⁴ G. LETTIERI: *De doctrina christiana*, 386 rezipiert hier das Wort *claves*, das Tyconius als Selbstbeschreibung verwendet. Dagegen verweist Pollmann darauf, dass Augustinus dieses Wort bewusst nicht verwendet, sondern differenzierter von *praecepta* spricht, was die Eigenleistung des Lesers der Heiligen Schrift stärker in den Vordergrund stellt. Er benötigt keine *claves*, ohne denen er die Schrift nicht verstehen kann, die einen verborgenen Sinn erst aufschlüsseln, sondern Hilfsmittel, mit denen er sich den Sinn selbst erarbeiten kann (vgl. K. POLLMANN: *Doctrina Christiana*, 212).

Auslegungsmöglichkeiten gibt.²⁶⁵ Allgemein gilt auch hier, wie schon zuvor,²⁶⁶ dass jede Erkenntnis anhand des wahren Glaubens und der „übrigen Wahrheit der heiligen Schrift durch die Anführung von *testimonia*“²⁶⁷ zu überprüfen ist.

Die sieben Regeln zur Schriftinterpretation des Tyconius, wie sie Augustinus wiedergibt, sind dabei wie folgt: In der ersten Regel (*De domino et eius corpore*) wird festgehalten, dass die Hl. Schrift häufig von Christus und seiner Kirche als einer Person spricht. Es ist daher zu unterscheiden, welche Aussagen sich auf den Kopf, also auf Christus, und welche auf den Körper, also auf die Kirche, beziehen.²⁶⁸ Die zweite Regel (*De domini corpore bipertito*) besagt, dass man auch in der sichtbaren Kirche sowohl mit guten, als auch mit bösen Menschen rechnen muss. Hier werden die Unterschiede in der Kirchenkonzeption zwischen Augustinus und Tyconius besonders deutlich. Während Tyconius der Meinung war, dass die Vermischung zwischen guten und bösen Menschen in der Kirche erst am Ende der Zeiten aufgelöst werden wird, weist Augustinus darauf hin, dass die Bösen schon jetzt nur scheinbar der Kirche angehören.²⁶⁹ Ohne weiter auf den Inhalt der dritten Regel (*De promissis et lege*) einzugehen, bezweifelt Augustinus bei dieser die hermeneutische Relevanz, da er meint, es handle sich dabei eher um eine theologische *magna quaestio* – nämlich die Frage nach der Gnade – als um eine hermeneutische Regel. Diese habe Tyconius falsch eingeschätzt, weil er die Bedeutung der Gnade unterschätzt hatte. Die Gnade sei nämlich entscheidend und wesentlich Geschenk Gottes ohne Zutun des Menschen. Fast schon als Entschuldigung für Tyconius führt Augustinus aber an, dass zur Zeit der Entstehung des Textes die Häresie der Pelagianer noch nicht vorhanden gewesen sei und deshalb die Sinne Tyconius‘ noch nicht in diese Richtung geschärft waren.²⁷⁰ Mit der vierten Regel (*De specie et genere*) geht Tyconius auf das grammatische und juristische Denken seiner Zeit ein, wonach zwischen *specialiter* (nur für einen *pars*, d.h. im Besonderen gültig) und *generaliter* (*totum*, d.h. allgemein gültig) unterschieden wurde. Diese Unterscheidungskategorien werden so jedoch in der Bibel nicht angewandt, sodass jeweils im Einzelfall entschieden werden muss, ob sich eine Aussage auf einen besonderen Teil oder auf

²⁶⁵ Vgl. *Doctr. chr.* 3,42; G. LETTIERI: *De doctrina christiana*, 386. Die Rezeption Tyconius‘ durch Augustinus fällt dennoch durchwegs positiv aus: „An der Hermeneutik des Tyconius insgesamt hat A. nur zwei Dinge auszusetzen [...]: erstens sei ihr Anspruch auf Vollständigkeit unzutreffend [...], dann seien manche Überschriften verbesserungsbedürftig“ (K. POLLMANN: *Doctrina Christiana* (De-), 562).

²⁶⁶ Vgl. *Doctr. chr.* 2,63; 3,2.

²⁶⁷ G. LETTIERI: *De doctrina christiana*, 386.

²⁶⁸ Vgl. ebd.

²⁶⁹ Vgl. ebd. Als Augustinus diese Stelle in *De doctrina christiana* verfasste, hatte er seine Ekklesiologie in *De civitate dei* schon entwickelt. Es ist also durchaus legitim, an dieser Stelle von einer Beeinflussung durch *D civitate Dei* auszugehen (vgl. K. POLLMANN: *Doctrina Christiana*, 200). Im Rahmen des Ausblicks wird darauf noch kurz einzugehen sein (vgl. S. 109).

²⁷⁰ Vgl. K. POLLMANN: *Doctrina Christiana*, 201; G. LETTIERI: *De doctrina christiana*, 387.

alle bezieht, ob also z.B. mit dem Volk Israel nur das alttestamentliche Volk gemeint ist, oder – eschatologisch betrachtet – die die gesamte Welt umspannende Kirche.²⁷¹ Die fünfte Regel (*De temporibus*) weist den Leser darauf hin, dass biblische Zeitangaben und Zahlen auch eine symbolische Bedeutung haben können und dabei vor allem auf das Stilmittel der Synekdoche²⁷² Rücksicht genommen werden muss.²⁷³ Weiters kann es im Lauf einer biblischen Erzählung vorkommen, dass manche Sachen öfter behandelt werden, was der Ergänzung oder Bekräftigung des bereits Gesagten dient. Diese sechste Regel nennt Tyconius *De recapitulatione*.²⁷⁴ Schließlich ist die siebte Regel (*De diablo et eius corpore*), wonach es auch einen Leib des Teufels, der ebenso einen Kopf und einen Körper hat, gibt, eine Antithese zur ersten Regel über den Leib des Herrn. Dem Leib des Teufels gehören dabei diejenigen an, die außerhalb der Kirche stehen und die, die man fälschlicherweise für Mitglieder der Kirche hält. Es gilt beim Leib des Teufels, ebenso wie beim Leib Christi, achtsam zu sein, ob über den Kopf oder den Körper gesprochen wird.²⁷⁵

Nach der Wiedergabe dieser Regeln äußert sich Augustinus nochmals wohlwollend über Tyconius: „Alle diese Regeln aber [...] bewirken, daß das eine aus dem anderen erkannt wird, was das Charakteristikum der tropischen Redeweise ist, die eine weit umfassendere Bedeutung hat, als daß sie, wie mir scheint, von irgend jemandem ganz erfaßt werden könnte.“²⁷⁶ Damit wird aber nochmals deutlich, dass es Augustinus nicht um eine Paraphrase von Tyconius geht, die die Lektüre der Originalschrift ersetzen soll – „ohne die voraussetzende oder erwartete eigene Lektüre der *Regulae* blieben manche Bemerkungen Augustins unverständlich, was besonders für seine Traktierung von *Regula 3* gilt“²⁷⁷ –, sondern um eine praktische Anwendung des vorher über andere Schriften Gesagten, dass sie sich nämlich gegenseitig befruchten können.²⁷⁸

Den Abschluss des dritten Buches bildet schließlich noch ein Hinweis, der an dieser Stelle überraschen mag, aber u.a. für Lettieri als das Besondere des späten Augustinus gilt: Neben all den exegetischen Regeln und der ausführlichen Beschäftigung mit der Heiligen Schrift hält Augustinus es für notwendig, die Studenten nicht nur dazu zu „ermahnen, daß sie in der Bibel die Arten der Redeweisen erkennen, ferner aufmerksam bemerken, auf welche Weise bei diesen

²⁷¹ Vgl. K. POLLMANN: *Doctrina Christiana*, 202f.

²⁷² „Die Trope der Synekdoche bewirkt, daß entweder vom Teil das Ganze oder vom Ganzen ein Teil erkannt wird“ (*Doctr. chr.* 3,50).

²⁷³ Vgl. G. LETTIERI: *De doctrina christiana*, 387.

²⁷⁴ Vgl. ebd.

²⁷⁵ Vgl. K. POLLMANN: *Doctrina Christiana*, 211; G. LETTIERI: *De doctrina christiana*, 387f.

²⁷⁶ *Doctr. chr.* 3,56.

²⁷⁷ K. POLLMANN: *Doctrina Christiana*, 197.; vgl. auch ebd., 214f.

²⁷⁸ Vgl. K. POLLMANN: *Doctrina Christiana (De-)*, 562f.

etwas gesagt zu werden pflegt [...], sondern man muß sie auch, was vorzüglich und am meisten notwendig ist, dazu ermahnen, daß sie beten, damit sie verstehen.“²⁷⁹ Dem Gebet räumt Augustinus somit an dieser Stelle neben allen exegetischen und hermeneutischen Fähigkeiten nochmals eine besondere Rolle ein, wenn es um das Verstehen der Heiligen Schrift geht.

6.3 *Die praktische Anwendung des Gesagten in De doctrina christiana* 4

Nach der Behandlung der verschiedenen Arten von Zeichen wendet sich Augustinus nun im vierten Buch von *De doctrina christiana* der praktischen Vermittlung der gewonnenen Erkenntnisse, dem *modus proferendi* zu. Dabei ist zu beachten, dass Augustinus kein Handbuch der Rhetorik schreiben wollte,²⁸⁰ weshalb es eher angebracht scheint, dieses vierte Buch als „Hinweise für den christlich korrekten Umgang mit der fakultativ erlaubten Rhetorik“²⁸¹ aufzufassen. Dem entspricht, dass Augustinus – auch wenn er aus der klassischen Rhetorik Cicero folgend die Dreiteilung der Aufgaben eines Redners in *docere*, *delectare* und *flectere* (belehren, erfreuen und bewegen) und daran anschließend die Stilarten einer Rede als *genus tenue*, *genus medium* und *genus grande* übernimmt – nicht einfach der paganen Rhetorik etwas Christliches überzustülpen versucht, sondern auch hier wieder die Nutzbarmachung einer allgemein gegebenen Sache für das Christentum verdeutlichen möchte.²⁸² Damit verhält es sich bei dieser Aufnahme der Gedanken Ciceros ähnlich wie bei der Tyconius-Rezeption im dritten Buch. Wie dort, will Augustinus auch hier auf außerchristliche nützliche Quellen verweisen.²⁸³

Da es sich somit beim vierten Buch von *De doctrina christiana* im Großen und Ganzen um eine Anwendung des bereits Gesagten handelt, ist mit Blick auf das Thema der vorliegenden Arbeit aus diesem Kapitel nicht viel Neues zu erwarten. Der Vollständigkeit halber wird dennoch eine kurze Darstellung des vierten Buches von *De doctrina christiana* gebracht, die sich jedoch auf die Kernthemen beschränken wird.

²⁷⁹ *Doctr. chr.* 3,56; vgl. auch G. LETTIERI: *De doctrina christiana*, 388.

²⁸⁰ „Daher dämpfe ich in dieser Vorrede zuerst die Erwartungen derjenigen Leser, die etwa glauben, daß ich rhetorische Vorschriften geben werde, wie ich sie in weltlichen Schulen gelernt und gelehrt habe, und ermahne sie, diese nicht von mir zu erwarten“ (*doctr. chr.* 4,2).

²⁸¹ K. POLLMANN: *Doctrina Christiana*, 243.

²⁸² Vgl. G. LETTIERI: *De doctrina christiana*, 388.

²⁸³ Vgl. K. POLLMANN: *Doctrina Christiana (De-)*, 563.

In der Grobstruktur gliedert sich dieses wie folgt:²⁸⁴

- Einleitender Abschnitt zu „Beschaffenheit und Zweck von rhetorischer Theorie und Praxis“²⁸⁵ (4,1-8)
- Beispiele aus dem Alten und Neuen Testament für die *eloquentia* in der Hl. Schrift (4,9-21)
- Anweisungen für den christlichen Redner (4,22-58)
 - Zur Übernahme von biblischen Vorlagen (4,22-26)
 - Die *officia orationis* nach Cicero (4,2-33)
 - Die *genera dicendi* nach Cicero (4,34-58)
- Abschließende ethische Bemerkungen (4,59-63)

Der einleitende Abschnitt (*doctr. chr.* 4,1-8) widmet sich einigen allgemeinen Hinweisen, die bei der Anwendung des bisher Gesagten zu beachten sind. So ist Rhetorik zunächst weder positiv noch negativ besetzt und kann sowohl zum Guten, als auch zum Bösen gebraucht werden.²⁸⁶ Deshalb muss der christliche Redner „Gutes lehren und vor dem Schlechten warnen und [...] die Ablehnenden gewinnen, die Nachlässigen aufrichten und denen, die nicht wissen, worum es geht, beibringen, was sie erwarten müssen.“²⁸⁷

Außerdem steht Rhetorik immer im Spannungsfeld zwischen *eloquentia* (Beredsamkeit) und *sapientia*, wobei die *eloquentia* dabei sehr wohl auch im christlichen Sinn in Anspruch genommen werden darf, vor allem, wenn es darum geht, den Glauben zu verteidigen oder jemand zum Glauben zu führen. Dabei muss jedoch die *eloquentia* der *sapientia* untergeordnet werden, wenngleich auch die *sapientia* die *eloquentia* benötigt. Letztere ist nämlich insofern wichtig, da nur sie den Glauben verkünden und bei anderen Menschen hervorrufen kann:²⁸⁸ „Das klassische Bildungsideal wird also zur Sache des gebildeten Christen“²⁸⁹.

Wer aber selbst der Redekunst nicht mächtig ist oder die vorgestellten Methoden nicht anwenden kann, kann dennoch andere Menschen von der Wahrheit überzeugen, indem er sich an die biblischen Schriften und ihren Wortlaut hält: „Wenn jemand über etwas weise sprechen muß und es nicht auf beredsame Weise tun kann, dann sollte er sich unbedingt eng an den Wortlaut der Bibel halten [...] damit er, der mit seinen eigenen Worten recht unbedeutend war,

²⁸⁴ Vgl. ebd., 563–565.

²⁸⁵ Ebd., 563.

²⁸⁶ Vgl. K. POLLMANN: *Doctrina Christiana*, 225.

²⁸⁷ *Doctr. chr.* 4,6.

²⁸⁸ Vgl. G. LETTIERI: *De doctrina christiana*, 388f; K. POLLMANN: *Doctrina Christiana (De-)*, 563.

²⁸⁹ G. LETTIERI: *De doctrina christiana*, 389.

sozusagen durch das Zeugnis wahrhaft gewichtiger Dinge an Bedeutung gewinnt.“²⁹⁰ Dementsprechend bringt Augustinus in dem nun folgenden Abschnitt (*doctr. chr.* 4,9-21) Beispiele aus dem Alten und dem Neuen Testament, die von der Beredsamkeit der Hl. Schrift zeugen.²⁹¹ Die Schrift ist dabei ein Beispiel dafür, dass „gerade in der Synthese von inhaltlicher Substanz sowie außergewöhnlicher und zugleich demütiger Redekraft [...] die Übereinstimmung zwischen *sapientia* und *eloquentia* ihre höchste Verwirklichung“²⁹² findet. Besonders deutlich wird dies am Beispiel des Apostels Paulus, der durch die Kraft des Heiligen Geistes mitreißende Reden halten und frei von allen rhetorischen Stilmitteln Gebrauch machen konnte.²⁹³ So gelingt Augustinus der Nachweis, dass die *eloquentia* in allen biblischen Schriften vorhanden ist und eine wichtige Rolle spielt. Sie ist demnach nicht etwas Paganes, das dem heidnischen Kultbereich entstammt, sondern etwas Natürliches, das dadurch sehr wohl im christlichen Bereich auch verwendet werden darf. Die wichtigste von Augustinus eingeführte Neuerung in *De doctrina christiana* ist demnach, „Gott selbst als obersten Redner und damit als Subjekt des *docere*, *delectare* und *flectere* aufzufassen“²⁹⁴, der seinen Willen in der Hl. Schrift verkündet und sich dabei auch der Methoden und Lehre der klassischen Rhetorik bedient.²⁹⁵

Auf diese Beispiele folgen nun allgemeine Anweisungen für den christlichen Redner (*doctr. chr.* 4,22-26). Dabei beschäftigt sich Augustinus zunächst wiederum mit der Bibel, deren *eloquentia* er soeben vorgestellt hat. Wenngleich sie als Vorbild für den Redner gelten kann, ist dennoch nicht alles, was sich darin findet, so zu übernehmen. Wo die Autoren der Bibel nämlich für uns schwer Verständliches gesprochen haben, „dürfen wir doch keineswegs glauben, daß wir sie in dem nachahmen dürfen, was sie in nützlicher und heilsamer Dunkelheit gesagt haben“²⁹⁶. Diese *obscuritas* – also das, was Augustinus im zweiten und dritten Buch von *De doctrina christiana* als *signa ambigua* und *signa ignota* aufzulösen versucht hat – darf nicht nachgeahmt, sondern *perspicuitas* (Anschaulichkeit) muss angestrebt werden – „auch zu Lasten

²⁹⁰ *Doctr. chr.* 4,8.

²⁹¹ Vgl. K. POLLMANN: *Doctrina Christiana* (De-), 564.

²⁹² G. LETTIERI: *De doctrina christiana*, 389., mit Verweis auf *doctr. chr.* 4,9.

²⁹³ Vgl. ebd., 389f.

²⁹⁴ Ebd., 388.

²⁹⁵ Vgl. ebd. Hier zeigt sich biographisch ein großer Schritt, den Augustinus seit seiner Jugend zurück gelegt hat. Während er früher die Bibel aus ästhetischen Gründen abgelehnt und sich stattdessen anderen Schriftstellern zugewandt hat, erkennt er nun die *eloquentia* der Bibel an und sieht sie sogar über der paganen *eloquentia* stehen (vgl. K. POLLMANN: *Doctrina Christiana*, 223).

²⁹⁶ *Doctr. chr.* 4,22.

der sprachlichen Korrektheit“²⁹⁷. Es sind demnach auch Barbarismen²⁹⁸ und Solözismen,²⁹⁹ die in der klassischen Rhetorik eigentlich vermieden werden sollten, zulässig:³⁰⁰ „Was nützt nämlich die Korrektheit der Redeweise, wenn der Verstand des Zuhörers ihr nicht folgt, da es doch überhaupt keinen Grund zum Sprechen gibt, wenn das, was wir sagen, diejenigen nicht verstehen, derentwegen wir sprechen, damit sie verstehen?“³⁰¹

Anhand von Ciceros Werk *Orator* stellt Augustinus in dem nun folgenden Teil (*doctr. chr.* 4,27-33) die *officia orationis* (die Aufgaben eines Redners) dar. Diese sind *docere*, *delectare* und *flectere* (belehren, erfreuen und bewegen).³⁰² Allerdings werden sie „nicht als parallele Alternativen dargestellt, sondern als sich steigernde, einander ergänzende Mittel der Überzeugung hin zum Handlungsvollzug“³⁰³, denn entscheidend für eine Rede ist das *flectere*, also das Bewegen der Herzen der Zuhörer. Die anderen beiden Aufgaben des Redners, das *docere*, welches die Grundlagen vermittelt und das *delectare*, das „die Vermittlung dieser Wahrheit gefällig macht“³⁰⁴ dienen letztendlich nur dem *flectere*.³⁰⁵

Darauf aufbauend nennt Augustinus die Grundlagen dieser Tätigkeiten eines Redners, nämlich die *genera dicendi*³⁰⁶ und behandelt sie in einem äußerst umfassenden Teil (*doctr. chr.* 4,34-58). Bei diesen *genera dicendi* handelt es sich um Stilarten der Rede, nämlich den *genus tenue*, den *genus medium* und den *genus grande*,³⁰⁷ nach denen der jeweilige Inhalt, die verwendete Sprache sowie Stilmittel und Tropen unterschieden werden können. Die Unterscheidung dieser Stilarten ist im christlichen Bereich jedoch nicht zutreffend, da der Stoff des christlichen

²⁹⁷ K. POLLMANN: *Doctrina Christiana* (De-), 564.

²⁹⁸ Ein Barbarismus ist eine falsche lautliche Wiedergabe eines Wortes, wenn etwa ein „e“ in der dritten Silbe lang gesprochen gehört und kurz ausgesprochen wird (vgl. *doctr. chr.* 2,19).

²⁹⁹ Ein Solözismus ist eine grammatisch falsche Verbindung, wenn etwa auf das Wort *inter* ein Ablativ anstelle eines Akkusativs folgt (vgl. *doctr. chr.* 2,19).

³⁰⁰ Vgl. K. POLLMANN: *Doctrina Christiana*, 226f.

³⁰¹ *Doctr. chr.* 4, 24.

³⁰² Die Dreiteilung entstammt CICERO, *Orator* 69, wobei Augustinus die Begriffe leicht variiert (vgl. K. POLLMANN: *Doctrina Christiana*, 237).

³⁰³ K. POLLMANN: *Doctrina Christiana* (De-), 564.

³⁰⁴ G. LETTIERI: *De doctrina christiana*, 390.

³⁰⁵ Vgl. ebd.

³⁰⁶ Oft findet sich in der Literatur der Hinweis, dass die *genera dicendi* im Anschluss an CICERO, *Orator* 101 behandelt werden. Tatsächlich behandelt Cicero in *Orator* 69 die *genera* und *officia dicendi* und in 101 die „in der passenden Stilhöhe behandelten Stoffe“ (K. POLLMANN: *Doctrina Christiana*, 237). Die Verknüpfung zwischen diesen beiden Themen (v.a. die Kopplung der Stilhöhe an die *genera dicendi*) findet sich so bei Cicero (noch nicht. (vgl. ebd.))

³⁰⁷ „Auf diese drei Ziele nämlich (nämlich Belehren, Erfreuen und Erschüttern) hat offensichtlich auch der weiter oben zitierte Autor [Cicero; Anm.] der römischen Beredsamkeit jene drei Stilprinzipien beziehen wollen, wenn er in ähnlicher Weise sagt: ‚Der also wird beredsam sein, der über eine kleine Angelegenheit verhalten, eine mittlere gemäßigt und über eine bedeutende erhaben reden kann‘, wie wenn er auch jene drei Redeziele hinzufügen und in ein und demselben Satz folgendes erklären würde: ‚Der also wird beredsam sein, der, um zu lehren, über eine kleine Angelegenheit verhalten, um zu erfreuen, über eine mittlere gemäßigt, um zu erschüttern, über eine bedeutende erhaben reden kann‘.“ (*doctr. chr.* 4,34; nach Vgl. K. POLLMANN: *Nachwort*, 250, Fußnote 82. zitiert Augustinus hier CICERO, *Orator* 29,101, gemeint ist aber wohl eher 69,101; vgl. K. POLLMANN: *Doctrina Christiana*, 237)

Redners grundsätzlich immer erhaben, also dem *genus grande* zuzurechnen ist, da es um das Heil des Menschen geht.³⁰⁸ Dennoch sollen sich – wie schon bei den *officia orationis* – die drei Stilarten ergänzen, um so die Zuhörer zu bewegen und der christlichen Botschaft zum Durchbruch zu verhelfen. Dies führt Augustinus anhand von Beispielen von Paulus, Cyprian und Ambrosius noch weiter aus.³⁰⁹

Bei der Rezeption von Ciceros *genera* und *officia dicendi* kommt es Augustinus letzten Endes „auf eine Wirkungsanalyse der drei Stilebenen an, die ob dieser Funktion auch für den christlichen Redner einsetzbar sind.“³¹⁰ Das wesentliche Ziel, das der Redner dabei immer im Blick haben muss, ist aber die *persuasio* – und da *flectere* am Leichtesten und Ehesten zum *agere* führt, ist dieses *officium dicendi* besonders wichtig.³¹¹

Einige „ethische Bemerkungen, die die Anwendung der Rhetorik zusätzlich relativieren bzw. in die richtige Richtung lenken sollen“ bilden schließlich den letzten Teil des vierten Buches (*doctr. chr.* 4,59-63) und damit zugleich den Abschluss von *De doctrina christiana*.³¹² Noch wichtiger als die Rede ist demnach das vorbildhafte Leben des Redners selbst. So kann sogar „eine mangelnde rhetorische Begabung durch das persönliche Glaubenszeugnis aufzuwiegen“³¹³ sein. Der Redner soll dann „solch einen Lebenswandel führen, daß [...] gewissermaßen sein Lebenswandel die Fülle seiner Beredsamkeit darstellt.“³¹⁴ Dem entspricht der abschließende Hinweis auf die Wichtigkeit des Gebets, das „den einzigen echten Kommunikationsakt des christlichen Redners darstellt“³¹⁵. Damit „korrespondiert Buch 4 spiegelbildlich mit Buch 1, wo nach dem ethischen Hauptteil die theoretisch-hermeneutische Bündelung folgte. Die a[ugustinische] Hermeneutik erhält so eine ethische Rahmung und Akzentuierung.“³¹⁶

³⁰⁸ Vgl. *Doctr. chr.* 4,35-37; K. POLLMANN: *Doctrina Christiana (De-)*, 564.

³⁰⁹ Vgl. *Doctr. chr.* 4,39-50; K. POLLMANN: *Doctrina Christiana (De-)*, 564.

³¹⁰ K. POLLMANN: *Doctrina Christiana*, 244.

³¹¹ Vgl. G. LETTIERI: *De doctrina christiana*, 391; K. POLLMANN: *Doctrina Christiana*, 244.

³¹² Vgl. K. POLLMANN: *Doctrina Christiana (De-)*, 564f.

³¹³ G. LETTIERI: *De doctrina christiana*, 391.

³¹⁴ *Doctr. chr.* 4,61.

³¹⁵ G. LETTIERI: *De doctrina christiana*, 391.; *doctr. chr.* 4,61.

³¹⁶ K. POLLMANN: *Doctrina Christiana (De-)*, 565.

7 Zusammenfassung und Ausblick auf die Auswirkungen von *De doctrina christiana* auf den Sakramentenbegriff Augustins

Durch das Aufgreifen der *caritas*, ihre inhaltliche Bestimmung und die Festlegung auf ein Ziel, das mit jeder hermeneutischen Methode verfolgt werden muss, setzt Augustinus bereits im ersten Buch eine ethische Bestimmung des hermeneutisch-exegetischen Handelns, zu dem der Christ durch *De doctrina christiana* angeleitet wird, fest. Entscheidend ist somit, dass christliches Handeln in der Schriftauslegung zwar seinen Ausdruck finden kann, dies aber nie zum End- und Selbstzweck werden darf, sondern immer in konkreter Umsetzung münden muss, wobei die Exegese im Extremfall hier sogar überflüssig werden kann.³¹⁷

Im Rahmen der Zeichenlehre von Buch 2 und 3 zeigt sich schließlich nochmals ganz deutlich das genuin Augustinische dieses Denkers des ausgehenden vierten Jahrhunderts. In seiner Beschreibung von Sprache bzw. der gesamten Wirklichkeit überhaupt als *signa* folgt Augustinus zwar Vorgaben, die er in philosophischen Traditionen, wie etwa der Stoa, vorgefunden hat, geht aber über diese hinaus und entwickelt sie im Rahmen seines hermeneutischen Systems weiter. Dabei trägt er, durch den letztlichen Verweis der *signa* auf die eine *res* einen gewissen Transzendenzbezug in die Zeichentheorie ein, wonach die *signa* zwar einerseits sinnlich wahrnehmbar sind, aber darüber hinaus auch geistig im Menschen erfasst werden müssen. So ist „gemäß dem Grundsatz *per visibilia ad invisibilia* [...] von einer Finalisierung der *sensibilia* hin zu den *intelligibilia* bei Augustin auszugehen, wobei aber keiner der beiden Aspekte vernachlässigbar ist.“³¹⁸ Wie schon in der allgemeinen ethischen Bestimmung deutlich wurde, zeigt sich auch hier nochmals, dass das Wesen der *signa* letztlich ihr Zeichencharakter ist – und daher eine Situation im Eschaton denkbar ist, in der die Zeichen vergehen, das Bezeichnete selbst aber bestehen bleibt.³¹⁹ Durch diesen zeichentheoretischen Ansatz war es Augustinus möglich, „die historisch-kritische und die allegorische Bibelauffassung in einem gestuften System zu verbinden (erst historisch-kritisch, dann im Notfall allegorisch). Damit nimmt er eine vermittelnde Funktion ein zwischen einer allzu

³¹⁷ Vgl. K. POLLMANN: *Doctrina Christiana*, 246.

³¹⁸ Ebd., 247.

³¹⁹ Vgl. ebd.

II AUGUSTINS *DE DOCTRINA CHRISTIANA* ALS GRUNDLAGE FÜR DIE ENTWICKLUNG SEINES ZEICHENBEGRIFFS

strikten ‚sklavischen‘ literalen Schriftauffassung [...] und einer allzu blumigen Interpretation“³²⁰ und kann so das „in DC 2 und 3 gebotene System zur Auslegung der biblischen Zeichen immer innerhalb des in DC 1 entwickelten hermeneutischen Referenzrahmens des doppelten Liebesgebotes und der Glaubensregel“³²¹ sehen.

Seine praktische Anwendung findet dies in dem dem *modus proferendi* entsprechenden vierten Teil von *De doctrina christiana*, der zum Gesamt des Werkes unbedingt dazu gehört, um Augustins eigenen Ansprüchen, dass die Beschäftigung mit der Heiligen Schrift und die Exegese nie Selbstzweck sein darf, zu entsprechen. Deshalb sieht Augustinus in der Auslegung der Schrift auch den christlichen Sprachgebrauch schlechthin, da so der Aspekt der *persuasio* (Überzeugung) in der Sprache und der christlichen Hermeneutik an sich am deutlichsten zum Ausdruck kommt. Anhand der *officia oratoris* und der *genera dicendi* zeigt Augustinus im Anschluss an Cicero, wie das in den Büchern 2 und 3 Erarbeitete vorgebracht werden kann. Wie beim *Liber regularum* des Tyconius handelt es sich auch hier nicht um eine christliche Umfärbung nicht-christlicher Theorien, sondern um eine Veranschaulichung, wie auch in außerchristlichem Material Sinnvolles und für das Ziel christlicher Schriftauslegung Nutzbares gefunden werden kann und verwendet werden soll. Der Fokus liegt dabei auf dem Aspekt der *persuasio*, die nicht nur durch beredtes Sprechen erreicht werden kann, sondern von entsprechendem Handeln des Redners begleitet werden muss, um Glaubhaftigkeit zu erzeugen.³²²

Darüber hinaus wurde vor allem die in *De doctrina christiana* entwickelte Zeichentheorie für das Sakramentsverständnis Augustins bedeutend. So sind die Sakramente für Augustinus zunächst und primär sichtbare Zeichen (*signa*), die auf eine unsichtbare Wirklichkeit (*res*) verweisen.³²³ Da die Sakramente ihren Ursprung in Gott haben, sind sie keine konventionellen Zeichen (*signa data*), sondern entstammen der Natur selbst (*signa naturalia*).³²⁴ Gott hat sie gesetzt, um sich durch sie den Menschen zu erkennen zu geben³²⁵ und ihnen so einen Weg zu sich selbst zu eröffnen. Hier klingt neben der Zeichentheorie Augustins auch das Grundthema von *De doctrina christiana*, wie es im ersten Buch im Hinblick auf die *caritas* formuliert wurde, an. Wie die christliche Schriftauslegung keinen Selbstzweck darstellen darf, sondern den Menschen zur Gottesliebe und daraus folgend zur Selbst- und Nächstenliebe führen soll, so sind

³²⁰ K. POLLMANN: *Nachwort*, 285.

³²¹ K. POLLMANN: *Doctrina Christiana*, 195.

³²² Vgl. ebd., 248.

³²³ Vgl. J. FINKENZELLER: *Sakrament*, 221; P. BRIGHT: *Ekklesiologie und Sakramentenlehre*, 516.

³²⁴ Vgl. J. FINKENZELLER: *Sakrament*, 221.

³²⁵ Vgl. H. R. DROBNER: *Lehrbuch der Patrologie*, 407.

auch die Sakramente ein *signum*, das zu Gott führen soll. Dem entsprechend werden die Sakramente innerhalb der *signa* nochmals dadurch besonders ausgezeichnet, dass sie „auf Heiliges u[nd] Göttliches hinweisen u[nd] dieses in sich enthalten“³²⁶.

Die Wirkung der Sakramente als „sacred external and visible signs“³²⁷ ist dabei jedoch nicht auf diesen Aspekt des Verweises beschränkt. Sie wirken auf Menschen zweifach: Neben der intentionalen Wirkung jedes Zeichens, dem Verweis auf die bezeichnete *res*, bewirken sie im Menschen selbst etwas und „vergegenwärtigen in ihrer Zeichenfunktion ihn [Christus; Anm.] zugleich im Leben der Christen“³²⁸. Darüber hinausgehend sind sie auch noch Zeichen für die kirchliche Einheit und *communio*, denn „the whole Church is a great visible sign pointing to its inner life in the mystical body of Christ“³²⁹. Wie somit das Sakrament selbst auf etwas anderes verweist, kann auch die Kirche zum Sakrament werden und wiederum als *signum* auf eine größere, hinter sich stehende *res* verweisen. Dieser Aspekt tritt besonders deutlich in einigen Predigten Augustins hervor, in denen er auf die Eucharistie eingeht. Diesen wollen wir uns daher im nächsten Kapitel zuwenden.

³²⁶ J. FINKENZELLER: *Sakrament*, 221.

³²⁷ S. GRABOWSKI: *The Church. An Introduction to the Theology of St. Augustine*, Binghamton, NY 1957, 176.

³²⁸ P. BRIGHT: *Ekklesiologie und Sakramentenlehre*, 517.

³²⁹ S. GRABOWSKI: *The Church*, 177.

III Augustins
eucharistischer Zugang
zu seinem
Kirchenverständnis

8 Die eucharistischen Predigten Augustins

8.1 Zum Wort „Eucharistie“ bei Augustinus

Zunächst ist bei einer Beschäftigung mit der Eucharistie zu Zeiten Augustins darauf hinzuweisen, dass Eucharistie (im Sinne von eucharistischen Gaben) damals nicht etwas war, das angebetet wurde, wie dies im Mittelalter besonders hervortrat, sondern wesentlich war beim Umgang mit den verwandelten Gaben der ehrfurchtsvolle Empfang.³³⁰

Darüber hinaus ist das Wort *eucharistia* bei Augustinus zwar schon bekannt, aber noch nicht als *terminus technicus* – weder für die Feier im Gesamten, noch für die Gaben – in Gebrauch. Vielmehr ist es eingebettet in eine „terminologische Vielfalt des eucharistischen Wortschatzes“³³¹, der darüber hinaus noch zahlreiche andere Bezeichnungen enthält. Eine wesentliche davon ist etwa *sacramentum*, das oft mit Genetivattributen verbunden wird. Häufig verwendet Augustinus dabei *corporis Christi*, *corporis Domini*, *dominici corporis*, *panis*, *calicis*, *cenae*, *altaris*, *mensae* oder *corporis et sanguinis*. Dabei ist die Kombination als *sacramentum corporis et sanguinis* (oder mit nur einem dieser beiden Genetivattribute) die von Augustinus bevorzugte Bezeichnung für die eucharistische Speise.³³²

Letztendlich ist aber *sacramentum* immer etwas, das als *sacrum signum*³³³ auf etwas anderes hinweist.³³⁴ Dieser Zeichencharakter des Sakraments kommt bei Augustinus stets deutlich zum Ausdruck und kann daher als wesentlich für sein Eucharistieverständnis bezeichnet werden.³³⁵ Das Wort *mysterium* wird von Augustinus hingegen deutlich weniger oft verwendet.³³⁶

Schließlich bezeichnet Augustinus die Eucharistie in Anlehnung an die Vater-Unser-Bitte auch als *panis cotidianus* und weist sie so als etwas aus, das zum Leben notwendig ist. Damit schließt er sich der Auffassung Cyprians an, dass die Eucharistie täglich gefeiert werden sollte.³³⁷

³³⁰ Vgl. W. GESSEL: *Eucharistische Gemeinschaft bei Augustinus*, 173.

³³¹ C. MAYER: *Eucharistia*, 1155.

³³² Vgl. C. MAYER: *Eucharistia*, 1155; W. GESSEL: *Eucharistische Gemeinschaft bei Augustinus*, 117

³³³ C. MAYER: *Eucharistia*, 1155 führt als Belegstellen an: AUGUSTINUS: *ep.* 138,7; *Io. ev. tr.* 26,11f; s. 172,2 sowie darüber hinaus *civ.* 10,5; *c. adv. leg.* 2,34.

³³⁴ Vgl. C. MAYER: *Eucharistia*, 1155; siehe auch oben, S. 72.

³³⁵ Vgl. J. BETZ: *Eucharistie*, 151.

³³⁶ Vgl. C. MAYER: *Eucharistia*, 1156.

³³⁷ Vgl. ebd., 1155.

Dass auch Häretiker das Wort *eucharistia* verwenden, ist Augustinus bewusst, allerdings teilt er auch hier Cyprians Einstellung, dass die Eucharistie bei diesen ungültig gefeiert wird, denn zum Empfang der Sakramente ist nicht nur die Taufe notwendig, sondern muss darüber hinaus eine entsprechende Lebensführung an den Tag gelegt werden, wie sie etwa der Verräter Judas nicht hatte.³³⁸

8.2 Zur Zählung und Tradition der Predigten

Die Predigten, in denen sich Augustinus mit der Eucharistie beschäftigt, sind im größeren Kontext der österlichen Predigten zu suchen, da gerade zu dieser Zeit die größte Notwendigkeit gegeben war, das Geschehen der Eucharistie (den Neugetauften, aber auch den „älteren“ Christen³³⁹) zu erklären.³⁴⁰ Als Predigten zum österlichen Triduum gelten dabei im Allgemeinen die *sermones* 218-229/D.³⁴¹ Von diesen Predigten, die auch Karfreitags- und Osternachtspredigten beinhalten, nennt William Harmless als eucharistische Predigten die *sermones* 227, 229 (= Denis 6) und 229/A (= Guelf. 7).³⁴² Darüber hinaus führt Frits van der Meer noch die Predigten 228³⁴³ und 228/B (= Denis 3) an.³⁴⁴

Schließlich ist neben diesen unbestritten den österlichen Tagen zuzuordnenden Predigten auch noch der *sermo* 272 als eucharistische Predigt zu erwähnen. Dieser wurden von den Maurinern dem Pfingstfest zugeordnet und ist daher in der klassischen Zählweise nicht bei den Osterpredigten eingeordnet. Ob diese Zuteilung allerdings richtig ist, konnte noch nicht abschließend geklärt werden und bleibt daher weiterhin Gegenstand wissenschaftlicher Diskussion.³⁴⁵

³³⁸ Vgl. C. MAYER: *Eucharistia*, 1155.

³³⁹ Im s. 228,1 spricht Augustinus explizit davon, dass er den bereits Getauften diese wichtigen Punkte in Erinnerung rufen möchte, damit sie den Neugetauften als Vorbild voran gehen können: „Intendunt enim vos modo nati, quomodo vivatis olim nati.“ („Sie, die Neugeborenen, schauen nämlich auf euch, wie ihr, die früher Geborenen, lebt.“) Ebenso in s. 229/A,1: „Audite et fideles, qui videre consuestis; bona est commemoratio, ne subripiat oblivio.“ („Hört auch ihr Gläubigen, die ihr es zu sehen gewohnt seid. Die Erinnerung tut gut, damit es nicht unversehens dem Vergessen anheimfällt.“)

³⁴⁰ Vgl. dazu das Kapitel zum Ablauf der Initiation zur Zeit Augustins, S. 35.

³⁴¹ Vgl. H. R. DROBNER: *Augustinus von Hippo. Predigten zum österlichen Triduum. Sermones 218-229/D*, Frankfurt am Main 2006, 59.

³⁴² Vgl. W. HARMLESS: *Augustine and the Catechumenate*, 316, Fußnote 85.

³⁴³ Hier schränkt VAN DER MEER den eucharistischen Teil auf den § 3 der Predigt ein. Näheres dazu unten, S. 83.

³⁴⁴ Vgl. F. VAN DER MEER: *Augustinus der Seelsorger*, 387, Fußnote 140. VAN DER MEER unterscheidet in seiner Auflistung zwischen s. 229 und „Denis 6“, wobei er mit s. 229 das Kernstück und mit „Denis 6“ die von Michel Denis gefundenen Ergänzungen meint (vgl. ebd., 387, Fußnote 141).

³⁴⁵ Vgl. H. R. DROBNER: *Augustinus von Hippo*, 49. Sowohl W. HARMLESS: *Augustine and the Catechumenate*, 316, Fußnote 85, als auch F. VAN DER MEER: *Augustinus der Seelsorger*, 387, Fußnote 141 nennen den s. 272 als eucharistische Predigt.

Somit ist nun ein Blick auf folgende Predigten im Detail zu werfen:

- 227
- 228
- 228/B (= Denis 3)
- 229 (= Denis 6)
- 229/A (= Guelf. 7)
- 272

Zur allgemeinen Überlieferungstradition der augustinischen Predigten ist noch zu sagen, dass Augustinus seine Predigten meist frei und ohne schriftliches Konzept hielt. Was wir heute als Predigten überliefert kennen, sind daher weitestgehend spätere Aufzeichnungen, die jedoch vom Bischof autorisiert und veröffentlicht wurden. Glaubt man der Darstellung des ersten Biographen Augustins, des Hl. Possidius, so ist das Geschriebene nicht mit dem zu vergleichen, wie es war, wenn Augustinus selbst das Wort ergriff. Für seine Redekünste spricht darüber hinaus auch, „daß Augustins Zuhörer in Hippo Regius ihm eine Stunde oder länger lauschen konnten und eifersüchtig wurden, wenn Reisen nach Karthago oder in andere Gemeinden ihren Bischof für längere Zeit fernhielten“³⁴⁶. Auch wenn es daher von einem derart begnadeten Redner nicht weiter verwunderlich ist, dass gut 600 authentische Predigten erhalten blieben, ist die Sammlung seiner Predigten dennoch unvollständig. Geht man davon aus, dass Augustinus bereits im Jahr seiner Priesterweihe 391 zu predigen begann und dies auch in seinem Todesjahr 430 noch tat, so erlebte er in dieser Zeit 40 Osterfeste als Priester oder Bischof. Angesichts dieser Zeit erscheint die Menge der überlieferten Predigten (drei vollständige Karfreitagspredigten und zwei Fragmente einer weiteren, sechzehn Osternachtspredigten, vierzehn Ostersonntagspredigten und ein Fragment einer weiteren) zwar als beachtlich, aber bei weitem nicht vollständig.³⁴⁷

Die Zählung der Predigten geht auf die erste moderne Gesamtausgabe der Werke Augustins durch die Mauriner, einer französischen Benediktiner-Kongregation, die sich durch ihr wissenschaftliches Arbeiten auf dem Gebiet der Patristik große Verdienste erworben hat,³⁴⁸ im Jahr 1683 zurück. Diese wurde 1841 in den Bänden 38 und 39 der *Patrologia Latina* neu aufgelegt. Die Mauriner gliederten in ihrer augustinischen Predigtsammlung die *sermones*

³⁴⁶ E. DASSMANN: *Augustinus. Heiliger und Kirchenlehrer*, Stuttgart 1993, 156.

³⁴⁷ Vgl. H. R. DROBNER: *Augustinus von Hippo*, 58f. Nach Vgl. H. R. DROBNER: *Lehrbuch der Patrologie*, 408. ist davon auszugehen, dass Augustinus bis zu 8.000 *sermones* gehalten hat. Demnach sind weniger als 10 % seiner tatsächlich gehaltenen Predigten und Ansprachen erhalten.

³⁴⁸ Zu den Maurinern vgl. G. HEER: *Mauriner*, in: *LThK*² 7, 190–192.

thematisch in fünf Gruppen, wobei eine vollständige Predigt eine eigene Nummer erhielt und Fragmente an die entsprechende Nummer angehängt wurde (z.B. 218 für die vollständige Karfreitagspredigt und 218/A für zwei weitere Fragmente, bzw. 219-223 für fünf Osternachtspredigten). Im Zuge weiterer Forschungen wurden u.a. von Michel Denis, Germain Morin, Henri-Marie-André Wilmar, Raymond Étaix und Pierre-Patrick Verbraken in den Jahren 1792 und 1917-1994 weitere Predigten und Fragmente entdeckt, die in das Mauriner-System mit zusätzlichen Buchstaben an der thematisch passenden Stelle (und unter zusätzlicher Angabe der Erstedition) eingefügt wurden.³⁴⁹ Als Referenzwerk für heutige Zählungen und Bewertungen kann das von Cornelius Mayer herausgegebene Augustinus-Lexikon³⁵⁰ gelten.

Ganz allgemein lässt sich für die unten behandelten Predigten auch die Frage nach Ort und Zeit der Predigt zusammenfassen. Zwar gab es einzelne Versuche, Predigten Augustins auf bestimmte Jahre festzulegen, allerdings blieben diese nicht unwidersprochen und konnten keine weiteren, die gesamte Forschergemeinde überzeugenden Argumente liefern, sodass mit Drobner festgehalten werden kann: „Alle Predigten Augustins zum österlichen Triduum sind ohne jede Ausnahme undatiert.“³⁵¹

Im Hinblick auf den Ort der Predigt verhält es sich ähnlich. Nach den Recherchen von Othmar Perler gibt es keine Hinweise darauf, dass Augustinus sich in den Jahren, als er Priester bzw. Bischof war, zu Ostern nicht in Hippo Regius aufgehalten hätte. Dieser Beweis *ex negativo* wird aber im Allgemeinen als zu schwach angesehen, um daraus abschließend positiv folgern zu können, er hätte nicht doch an anderen Orten eine Osterpredigt gehalten, zumal durchaus bekannt ist, dass Augustinus auch in Karthago und anderorts gepredigt hat.³⁵² Einer grundsätzlichen Annahme von Hippo Regius als Ort der Osterpredigten widerspricht dies jedoch nicht.³⁵³

³⁴⁹ Vgl. H. R. DROBNER: *Augustinus von Hippo*, 59; H. R. DROBNER: *Lehrbuch der Patrologie*, 408f; G. PARTOENS: *Mit der Predigtstätigkeit zusammenhängende Werke*, in: DRECOLL, Volker Henning (Hg.): *Augustin Handbuch*, Tübingen 2014 (= UTB Theologie 4187), 393–416, hier 490f.

³⁵⁰ Vgl. K. H. CHELIUS: *Augustins Werke und kritische Editionen*, in: MAYER, Cornelius (Hg.): *Augustinus-Lexikon*. Bd. 3, Basel 2004-2010, XI–XXXII.

³⁵¹ H. R. DROBNER: *Augustinus von Hippo*, 59. Vgl. dazu auch die Detailangaben am Beginn der jeweiligen Predigten: ebd., 412-414.431.451.463f.477.

³⁵² Vgl. ebd., 58. Drobner verweist hier (Fußnote 36) auf PERLER, Othmar/MAIER Jean-Louis: *Les voyages de saint Augustin*, Paris 1969, 430-477.

³⁵³ Vgl. H. R. DROBNER: *Augustinus von Hippo*, 451.

Das Gesagte gilt ebenso auch für den *sermo* 272. Die Migne-Edition folgt den Maurinern in der Einordnung als Pfingstpredigt, gibt aber darüber hinaus keine weiteren Zeit- oder Ortsangaben.³⁵⁴

8.3 Sermo 227

Im *sermo* 227 weist bereits der Beginn auf den wahrscheinlichen Ort dieser Predigt im Rahmen der österlichen Liturgie hin. Nachdem die Neugetauften in der Nacht zum ersten Mal die Eucharistie empfangen hatten, ist es jetzt das Anliegen Augustins, das, was in der Nacht bereits erlebt wurde, zu erklären: „Promiseram enim vobis, qui baptizati estis, sermonem quo exponerem mensae Dominicae Sacramentum“³⁵⁵. Nachdem dieses Versprechen in der Osternacht gegeben wurde, kann davon ausgegangen werden, dass Augustinus es bei nächster Gelegenheit einlöste – und das wäre die Messe am Morgen des Ostersonntags.³⁵⁶

Innerhalb der liturgischen Feier deutet der Hinweis auf das Brot, „quem videtis in altari“³⁵⁷ darauf hin, dass die Predigt nach der Entlassung der Gasthörer und Katechumenen, also in dem zur eigentlichen Eucharistiefeier gehörenden Teil der Messe gehalten wurde. Über den genauen Ort gehen jedoch die Meinungen auseinander. Während Harmless die Predigt nach dem eucharistischen Gebet, vor der Kommunion ansetzt,³⁵⁸ plädiert Drobner mit Verweis auf die Parallelstellung zu s. 229 und s. 229/A für einen Zeitpunkt nach der Gabenbereitung, aber noch vor dem Hochgebet. Als entscheidendes Argument hierfür nennt er neben der eindeutigen Einordnung von s. 229 und s. 229/A vor dem Hochgebet³⁵⁹ die Thematisierung des Einleitungsdialogs in s. 227,2. Dafür wäre in der Osternacht kein Platz gewesen, aber nun, bevor die Neugetauften zum zweiten Mal eine Eucharistiefeier erlebten, sollten sie auch darüber informiert werden.³⁶⁰

³⁵⁴ Vgl. AUGUSTINUS: *Sermo* 272 (lat.), in: PL 38, 1246–1248, hier 1246. Die Datierungsvorschläge zum s. 272 bleiben ähnlich spekulativ wie bei den österlichen Predigten.

³⁵⁵ „Ich hatte nämlich euch, die ihr getauft worden seid, eine Predigt versprochen, in der ich das Sakrament des Tisches des Herren erklären würde“ (s. 227,1).

³⁵⁶ Vgl. H. R. DROBNER: *Augustinus von Hippo*, 412. Es wurde von manchen Forschern überlegt, die Predigt auf den Pfingstsonntag zu datieren. Dagegen spricht aber der Verweis auf Pfingsten im Futur: „videte, qua venturus est Pentecoste Spiritus Sanctus“ (s. 227,1).

³⁵⁷ „das ihr auf dem Altar [...] seht“ (s. 227,1).

³⁵⁸ Vgl. W. HARMLESS: *Augustine and the Catechumenate*, 317.

³⁵⁹ Auf den Hinweis „Ihr werdet gleich hören, was ihr auch gestern gehört habt“ folgt in s. 229,3 die Erklärung des EröffnungsdIALOGS. In s. 229/A,1 wird der Ort durch einen Hinweis auf die Konsekration im Futur angedeutet: „Adhuc quidem, quomodo videtis, panis est et vinum; accedit sanctificatio et panis ille erit corpus Christi et vinum illud erit sanguis Christi.“

³⁶⁰ Vgl. H. R. DROBNER: *Augustinus von Hippo*, 412f.

Nach einer Einleitung, in der Augustinus an das Versprechen erinnert, das er den Neugetauften gegeben hat, widmet er sich gleich der Erklärung des Brotes, das die Gläubigen auf dem Altar sehen können. Dieses ist der Leib Christi, der Kelch enthält das Blut Christi und beides wurde durch das Wort Gottes geheiligt. Die Erklärung dieser Festlegung folgt unter Verweis auf 1 Kor 10,17: „Ein Brot, ein Leib sind wir viele“³⁶¹ und den „Syllogismus, den Augustinus daraus ableitet: eucharistisches Brot = Leib Christi, Kirche = Leib Christi, also eucharistisches Brot = Kirche“³⁶². In anschaulicher Weise beschreibt Augustinus die Entstehung des Brotes aus vielen Körnern, die gemahlen, mit Wasser verbunden und im Feuer gebrannt werden mussten, um zu Brot zu werden. Wie für die Körner alle diese Schritte notwendig waren, sind in paralleler Weise auch für die Gläubigen ähnliche Schritte notwendig, um zum Leib Christi zu werden: Dem Mahlen entspricht die Enthaltensamkeit des Fastens und die Exorzismen, das Wasser der Taufe verbindet und das Feuer des Heiligen Geistes vollendet den einen Leib, so wie das Feuer den Teig zum Brot macht. Die Besonderheit des Brotes ist dabei aber, dass es aus vielen Körnern besteht, die dennoch zu einem Brot verbunden sind. Dies gilt auch für die Christen: „Si bene accepistis, vos estis quod accepistis.“³⁶³ – nämlich lebendiges Zeichen der Einheit: „Commendatur vobis in isto pane, quomodo unitatem amare debeatis.“³⁶⁴

Unter diesen Voraussetzungen erklärt Augustinus im zweiten Teil des *sermo* den Ablauf der Eucharistiefeier, beginnend mit dem Einleitungsdialog, Wandlung, Vaterunser und Friedensgruß. Dabei räumt er dem Einleitungsdialog und dem Friedensgruß mehr Platz ein, während er die anderen beiden Elemente nur erwähnt. Entsprechend der zuvor eröffneten Leib-Symbolik von Kirche wird Christus als Haupt des Leibes genannt – und das Herz der Christen soll beim Haupt, also bei Christus, sein. Dies möchte, so Augustinus, der Einleitungsdialog – „sursum cor“ und „habemus ad dominum“ – zum Ausdruck bringen.

Mit der Ermahnung zum würdigen Empfang der Sakramente beendet Augustinus die Predigt und greift dazu nochmals auf den Zeichen-Charakter des Sakraments zurück. Wohl gegen andere, scheinbar geheimnisvollere Mysterienkulte gerichtet,³⁶⁵ erklärt er, dass das Brot und der Wein als Sakrament, auch wenn es sichtbar ist, nicht geringgeschätzt werden darf, da es auf etwas Anderes, Höheres verweist: „Quod vides transit, sed quod significatur invisibile non

³⁶¹ Die Verwendung von 1 Kor 10,17 stellt eine besondere Eigenleistung Augustins dar: „1 Kor 10,17 wird in den drei ersten Jahrhunderten der Kirche praktisch nicht zitiert [...], ab Ende des 4. Jh. ist jedoch Augustins Deutung bis ins Mittelalter und zu Thomas von Aquin, ja bis in die Gegenwart einflußreich“ (H. R. DROBNER: *Augustinus von Hippo*, 425).

³⁶² Ebd., 415.

³⁶³ „Wenn ihr es in rechter Weise empfangen habt, seid ihr, was ihr empfangen habt“ (s. 227,1)

³⁶⁴ „Euch wird in diesem Brot ans Herz gelegt, wie ihr die Einheit lieben sollt.“ (s. 227,1)

³⁶⁵ Vgl. H. R. DROBNER: *Augustinus von Hippo*, 415.

transit, sed permanet.“³⁶⁶ Der Leib Christi ist daher nicht vergänglich wie das empfangene Brot, sondern unvergänglich wie das, worauf das Brot verweist.³⁶⁷

8.4 Sermo 228

Wie beim *sermo* 227 legt auch hier der Beginn der Predigt die Vermutung nahe, dass es sich beim *sermo* 228 um eine Predigt am Morgen des Ostersonntags handelt: „Post laborem noctis praeteritae“³⁶⁸. Allerdings zeigt der weitere Verlauf der Predigt, dass zwischen § 2 und § 3 offensichtlich ein Bruch besteht, denn mit § 3 wechselt nicht nur das Thema, sondern setzt auch ein neuer Anfang ein – insbesondere das *promissimum brevitatis* stellt hier eine Wiederholung zum Beginn von *sermo* 228 dar. Da die §§ 1 und 2 von *sermo* 228 allgemeine Themen behandeln und die Eucharistiefeier als solche keine Erwähnung findet, wurde die These in den Raum gestellt, dass es sich hierbei um zwei Predigten derselben Feier handelt, wovon die in den §§ 1 und 2 wiedergegebene Predigt ihren Ort vor der Entlassung der Katechumenen hatte und der § 3 den Beginn einer zweiten Predigt im Kreis der bereits Getauften darstellt, deren Schluss jedoch verloren gegangen ist – wodurch sich auch das Nicht-Einlösen des Versprechens einer Eucharistiepredigt im § 3 erklärt.³⁶⁹

Die ersten beiden Abschnitte sind, entsprechend ihrer Zielsetzung, sehr allgemein gehalten und richten sich nicht nur an Neugetaufte, sondern an alle Christen: „In illis [infantibus; Anm.] est novata, quae in vobis debet esse firmata; et qui iam fideles estis, non eis exempla, quibus pereant, sed quibus proficiant praebeatis.“³⁷⁰ Die im Glauben Älteren sollen also den Jüngeren voran gehen und ihnen den Weg zu einem guten Christsein weisen. Verstärkt wird dies durch den Hinweis, dass jeder einmal vor Gott Rechenschaft ablegen wird müssen.

Wie dieser Weg aussehen kann, zeigt Augustinus, wenn er sich im zweiten Abschnitt an die Neugetauften direkt richtet, „ut grana sint in area, ut paleam [...] non sequantur“³⁷¹. Die entscheidende Kategorie für das Bleiben in Christus ist dabei auch hier wiederum die *caritas*: „sed maneant pondere in caritatis, ut perveniant ad regnum immortalitatis“³⁷². Dass es sich

³⁶⁶ „Was du siehst, vergeht, aber das Unsichtbare, auf das verwiesen wird, vergeht nicht, sondern hat Bestand.“ (s. 227,3)

³⁶⁷ Vgl. W. GESSEL: *Eucharistische Gemeinschaft bei Augustinus*, 208f.

³⁶⁸ „Nach der Mühe der vergangenen Nacht“ (s. 228,1).

³⁶⁹ Vgl. H. R. DROBNER: *Augustinus von Hippo*, 431.441. Ein anderer Erklärungsversuch für dieses Nicht-Einlösen ist die Existenz einer Arkandisziplin (vgl. F. VAN DER MEER: *Augustinus der Seelsorger*, 389, Fußnote 144). Siehe dazu auch den folgenden Exkurs.

³⁷⁰ „In ihnen [den Neugetauften; Anm.] ist neu geschaffen, was in euch gefestigt sein muss; und ihr, die ihr bereits Gläubige seid, sollt ihnen kein Beispiel geben, woran sie zugrundegehen, sondern womit sie Fortschritte machen können.“ (s. 228,1)

³⁷¹ „damit sie Weizenkörner seien auf der Tenne, damit sie nicht der Spreu folgen“ (s. 228,2)

³⁷² „Sie sollen vielmehr aufgrund des Gewichts ihrer Liebe festbleiben, um ins Reich der Unsterblichkeit zu gelangen.“ (s. 228,2)

hierbei um eine Aufgabe der Gemeinschaft und etwas Gemeinschaftsbildendes im Allgemeinen handelt, wird in weiterer Folge ebenso deutlich: „Estote tales, et invenietis tales.“³⁷³ bzw. „non invenis quod imiteris? Esto quo alius imitetur.“³⁷⁴

Mit § 3 beginnt, wie bereits erwähnt, ein thematisch neuer Block mit Einleitung, Rückblick auf vorhergehende Predigten (etwa über das Glaubensbekenntnis und das Vaterunser) und dem Versprechen, nun etwas über das Sakrament des Altares zu sagen. Dieses Versprechen wird jedoch nicht eingelöst, sondern die Predigt bricht an dieser Stelle ab.

Exkurs: Die Frage nach der Arkandisziplin

Angesicht der drei folgenden Predigten Augustins (s. 228/B, s. 229 und s. 229/A) ist ein kurzer Exkurs zur Frage nach der Arkandisziplin angebracht, da diese immer wieder als Argument gegen die Authentizität dieser drei Predigten (oder mancher Teile davon) angeführt wurde.³⁷⁵

Dabei bezeichnet „Arkandisziplin“ üblicherweise eine altkirchliche Tradition, die Nichtgetauften gegenüber gewisse Vorgänge in der Kirche bzw. christliche Grundvollzüge verheimlicht oder nicht bekannt gemacht habe. Besonderer Schutz habe demnach vor allem dem genauen Ablauf bestimmter zentraler Handlungen, wie Taufe oder Eucharistie – und hier vor allem den Einsetzungsworten – gegolten. Deutlich werde dies durch die Entlassung der Katechumenen am Ende des Wortgottesdienstes, sodass nur die Getauften während der Eucharistiefeier im Gottesdienstraum zurückgeblieben seien. Da aber nicht nur die Priester und Bischöfe, sondern generell alle Christen dieser Arkandisziplin unterlegen seien, durften auch die Gläubigen selbst Nicht-Eingeweihten keine Informationen über Handlungen und Bücher aus diesem Teil des Gottesdienstes weitergeben. Hinweise auf diese Arkandisziplin meint man ab dem dritten Jahrhundert zu finden, während sie ihren Höhepunkt im vierten und Anfang des fünften Jahrhunderts, also in der Zeit, in der auch Augustinus in Hippo Regius als Bischof wirkte, gehabt habe. Als Grund für die Arkandisziplin wird Verschiedenstes angeführt. So habe das erwartete Unverständnis der Heiden ebenso eine Rolle gespielt, wie die in den Anfangszeiten noch immer wieder aufflammende Christenverfolgung und die Existenz einer gewissen Aura der Heiligkeit bei den heidnischen Mysterien, die man sich zunutze gemacht haben konnte.³⁷⁶

³⁷³ „Seid selbst so, und ihr werdet solche Leute finden.“ (s. 228,2)

³⁷⁴ „Du findest nicht, was du nachahmen sollst? Dann sei selbst, was ein anderer nachahmen soll.“ (s. 228,2)

³⁷⁵ Vgl. etwa F. VAN DER MEER: *Augustinus der Seelsorger*, 387, Fußnote 140, wobei Van der Meer mit „Denis 6“ ein Fragment von s. 229 meint, das von Michel Denis gefunden und der Mauriner-Edition ergänzend eingefügt wurde.

³⁷⁶ Vgl. O. PERLER: *Arkandisziplin*, in: *LThK*² 1, 863f.

Entsprechend dieser Sichtweise findet auch Frits van der Meer (1951) Hinweise auf das Vorhandensein einer Arkandisziplin bei Augustinus. So seien keine mystagogischen Katechesen überliefert, er verzichte auf jede Beschreibung oder Erklärung der unmittelbaren Feier der Taufe, obwohl er über deren Bedeutung ganze Bücher verfasst habe und er würde auch seine eigene Taufe in den *Confessiones* nur mit einem Satz erwähnen.³⁷⁷ Kurzum: „Augustins Anspielungen auf den Taufritus sind für Eingeweihte immer klar; sie besagen aber wenig für Außenstehende, denn sie beschreiben keine Vorgänge, sondern bezeichnen eine nicht näher erklärte Handlung mit dem feststehenden Namen. Auch von den eigentlichen Ansprachen für die Neugetauften ist uns keine erhalten geblieben, in der wir die erwartete vollständige Erklärung finden. Was sie uns geben, sind nur ein paar flüchtige Blicke durch einen manchmal kurz gelüfteten Vorhang.“³⁷⁸

Im Hinblick auf die Frage nach der Authentizität der Predigten Augustins würde diese Arkandisziplin als Argument etwa gegen *sermo* 228/B stehen, da im dritten Abschnitt Wandlungsworte erwähnt werden. Auch in den *sermones* 229 und 229/A finden sich Hinweise auf die Wandlungsworte, die zwar nicht explizit erwähnt, aber als „Hinzutreten des Wortes“ doch angedeutet werden. Hier müsste man dann ebenfalls von späteren Interpolationen ausgehen.³⁷⁹

Bereits etwas differenzierter fällt die Beurteilung bei Wilhelm Gessel (1966) aus: Zwar hält auch er eine Arkandisziplin im vierten und fünften Jahrhundert noch für üblich und erkennt bei Augustinus in einigen Bemerkungen Hinweise auf Inhalte, die er Christen vorbehält,³⁸⁰ andererseits hält Gessel fest, dass Augustinus manche Fragen zur Eucharistie öffentlich bespricht und in Diskussionen³⁸¹ – sowohl mit Interessenten, als auch mit Gegnern – benutzt.³⁸² Im Hinblick auf die Verwendung eucharistischer Termini bei Augustinus hält Gessel überhaupt fest, dass aus der Häufigkeit mancher Termini wie *communicatio* und dem selteneren Vorkommen etwa von *eucharistia* auf eine Arkandisziplin zu schließen, „sich beinahe wie der Hohn eines Julian von Eklanon auf den Kirchenvater anhören“³⁸³ würde.

³⁷⁷ Vgl. F. VAN DER MEER: *Augustinus der Seelsorger*, 365.

³⁷⁸ Ebd.

³⁷⁹ Obwohl allgemein bei der Arkandisziplin immer vom gesamten Teil nach der Entlassung der Katechumenen die Rede ist, scheint die Wiedergabe des Eröffnungsdialogs zur Präfation kein Problem darzustellen. Dieser wird auch im *sermo* 227 behandelt, bei dem jedoch die Echtheit nie bezweifelt wurde.

³⁸⁰ So sei etwa das eucharistische Sakrament in der Kirche nicht öffentlich zugänglich (*en. Ps.* 103), die Katechumenen wüssten nicht, „was auf dem Altar liegt“ (*De trinitate* 3,10,21) und Manches sei nur den Gläubigen bekannt (*sermo* 4,31) (vgl. W. GESSEL: *Eucharistische Gemeinschaft bei Augustinus*, 166).

³⁸¹ So etwa die Beschreibung der Eucharistie als Sakrament (*io. ev. tr.* 62,3) oder die Zeichenhaftigkeit der Sakramente (*c. Max.* 2,22,3) (W. GESSEL: *Eucharistische Gemeinschaft bei Augustinus*, 166f).

³⁸² Vgl. W. GESSEL: *Eucharistische Gemeinschaft bei Augustinus*, 166f.

³⁸³ Ebd., 117.

Noch weiter in diese Richtung geht Christoph Jacob in der dritten Auflage des Lexikons für Theologie und Kirche (1993), in der er die Arkandisziplin überhaupt als „eine in den postreformat[ischen] Kontroversen entstandene Gesch[ichts]-Konstruktion“³⁸⁴ bezeichnet. Sie diene demnach einerseits den Theologen der Gegenreformation, um Lehren und Praktiken, zu denen es in der frühen Kirche keine Belege gab, zu legitimieren und andererseits protestantischen Theologen als ein weiteres Indiz für den Abfall der Kirche im dritten Jahrhundert von ihrer ursprünglichen Gestalt. Über diese Frontstellung seien auch spätere Deutungsversuche der Arkandisziplin nicht mehr hinausgekommen, sodass Jacob resümiert: „Da A[rkandisziplin] ein polem[isches] Konstrukt der modernen Historiographie ist, muß das Phänomen Geheimhaltung in der alten Kirche völlig neu untersucht werden.“³⁸⁵

Wenngleich diese Einschätzung nicht zur Gänze geteilt werden muss, zeigt sie doch, dass eine gewisse Vorsicht angebracht ist, wenn mit der Arkandisziplin argumentiert wird. Während etwa van der Meer (1951) zur Erklärung des Bruchs im *sermo* 228³⁸⁶ auf die Arkandisziplin zurückgreift und argumentiert, dass der zweite Teil der Predigt bewusst nicht überliefert wurde,³⁸⁷ geht Drobner (2006) von einer Verschmelzung zweier ursprünglich getrennter Predigten und dem Verlust des Schlusses aus.³⁸⁸ Überhaupt kommt die Arkandisziplin in dem ganzen Werk Drobners nur ein einziges Mal in einem Nebensatz vor und wird nicht weiter als Argumentationsgrundlage verwendet.³⁸⁹

Im Rahmen einer Neubewertung der Arkandisziplin, die gewisse frühere Einschätzungen relativiert, aber keine radikale Abkehr im Sinne von Jacob darstellt, verdient der Vorschlag von Drobner weitere Beachtung: „Zwar ist die Arkandisziplin hier nicht als Geheimhaltung im Sinne der Mysterienreligionen oder der gnostischen Sekten zu verstehen, denn die christliche Lehre und Praxis waren ohne weiteres öffentlich bekannt, sondern um Stufen der Initiation, die das Allerheiligste um der Ehrfurcht willen dem Vollmitglied vorbehalten.“³⁹⁰ Die Arkandisziplin wäre demnach als pädagogisches Mittel zu verstehen, das den besonderen Wert der christlichen Kernsakramente Taufe und Eucharistie ausdrückt, ohne eine allzu strenge Abgeschlossenheit und Geheimhaltung von der paganen Welt zu fordern. Damit ließen sich sowohl Beobachtungen aus der Predigtstätigkeit Augustins erklären, nämlich, dass er manchmal

³⁸⁴ C. JACOB: *Arkandisziplin*, in: *LThK*³ 1, 990f, hier 990.

³⁸⁵ Ebd., 991.

³⁸⁶ Siehe weiter oben, S. 83.

³⁸⁷ Vgl. F. VAN DER MEER: *Augustinus der Seelsorger*, 389, Fußnote 144.

³⁸⁸ Vgl. H. R. DROBNER: *Augustinus von Hippo*, 431.441.

³⁸⁹ „Denn für die Eucharistie galt eine Arkandisziplin, die nur für die Vollmitglieder der Gemeinde aufgehoben wurde.“ (ebd., 414); daraus zieht DROBNER aber keine weiteren Schlussfolgerungen.

³⁹⁰ H. R. DROBNER: *Lehrbuch der Patrologie*, 314.

nur auf etwas verweist, ohne es genau auszuformulieren, aber gleichzeitig Bedenken hinsichtlich des größeren Detailreichtums anderer Predigten ausräumen.

8.5 *Sermo 228/B (= Denis 3)*

Entsprechend dieser Bewertung der Arkandisziplin ist es angebracht, den *sermo* 228/B (nach der Erstedition „Denis 3“) mit dem Augustinus-Lexikon für authentisch zu halten,³⁹¹ wenngleich er wegen der im § 3 zitierten Wandlungsworte früher „von vielen für unecht gehalten“³⁹² wurde.

Zunächst beginnt Augustinus mit einer allgemeinen Einleitung, die die Predigt als eine Predigt des Ostersonntags ausweist, da sie sich an die richtet, „qui ex aqua et Spiritu nunc renati“³⁹³ sind. Bereits hier am Beginn beschränkt sich Augustinus jedoch nicht auf die Beschreibung des Geschehens, sondern liefert eine theologische Deutung: Das Opfer Christi ersetzt die Opfer des Alten Testaments und Christus selbst wurde zum Hohenpriester, dessen Opfer ein für alle Mal gilt.³⁹⁴

Aus dieser theologischen Beurteilung des Kreuzesgeschehens und seiner Vergegenwärtigung in der Eucharistiefeier schließt Augustinus konkrete Handlungsmerkmale für seine Zuhörer, wenn sie an diesem Opfer teilhaben. Sie sollen sich an das Opfer Christi erinnern und mit entsprechender Ehrfurcht hinzutreten: „Huius gratiae memores, vestram ipsorum salutem operantes, [...] cum timore et tremore ad participationem huius altaris accedite.“³⁹⁵

Augustinus begründet dies kurz darauf mit der Zugehörigkeit zum Leib Christi, die durch die Kommunion zum Ausdruck kommt: „Accipite itaque et edite corpus Christi, etiam ipsi in corpore Christi facti iam membra Christi“³⁹⁶. Ein wesentlicher Zug der Ekklesiologie Augustins wird hierbei besonders deutlich: die Kommunion zeigt nicht nur etwas an, sondern konstituiert den Leib Christi, dessen Glieder alle die, die rechtmäßig kommunizieren, bereits sind: „Sicut in vos hoc convertitur, cum id manducatis et bibitis, sic et vos in corpus Christi convertimini com oboedienter et pie vivitis.“³⁹⁷

³⁹¹ Vgl. K. H. CHELIUS: *Augustins Werke und kritische Editionen*, XIX.

³⁹² Vgl. F. VAN DER MEER: *Augustinus der Seelsorger*, 387, Fußnote 141. Dem schließt sich W. HARMLESS: *Augustine and the Catechuminate*, 387 an. Vgl. dazu auch den Exkurs zur Arkandisziplin, S. 84.

³⁹³ s. 228/B,1

³⁹⁴ Vgl. s. 228/B,1f; H. R. DROBNER: *Augustinus von Hippo*, 451.

³⁹⁵ „Dieser Gnade seid eingedenk, wirkt an eurem Heil selbst mit [...] und tretet mit Furcht und Zittern zur Teilhabe an diesem Altar heran.“ (s. 228/B,2)

³⁹⁶ „Nehmt daher und eßt den Leib Christi, weil ihr auch schon selbst im Leib Christi zu Gliedern Christi geworden seid.“ (s. 228/B,3)

³⁹⁷ „So wie das, was ihr eßt und trinkt, in euch verwandelt wird, so werdet auch ihr in den Leib Christi verwandelt, wenn ihr gehorsam und fromm lebt.“ (s. 228/B,3)

Die hier geforderte würdige Empfängnis des Leibes Christi ist jedoch nicht moralisch gemeint, sondern im Blick auf die Einheit und den Frieden innerhalb der Kirche.³⁹⁸ Augustinus hat dabei klar das donatistische Schisma vor Augen, wenn er festhält: „Neque enim hoc sacramentum Christi corpus ita commendat, ut vos inde seiungat.“³⁹⁹ Was Leib und Blut Christi verdeutlicht, was das eine Brot aus den vielen Körnern und der eine Wein aus den vielen Trauben den Christen zeigt, als Auftrag mitgibt und als Gnade schenkt, dasselbe ist in der Kirche zu verwirklichen – die vielen Christen zu dem einen Leib Christi zu versammeln: „Accipere ergo incipitis, quod et esse coepitis“⁴⁰⁰.

Dieses zentrale Anliegen, das bei Augustinus immer wieder auftaucht, verdeutlicht er am Schluss des *sermo* 228/B noch mit dem biblischen Bild des Sauerteigs.⁴⁰¹ Der Sauerteig ist demnach der „Sauerteig der Liebe“, den die Frau, die „Weisheit Gottes“ unter die Menschheit mischt, bis diese ganz vom Evangelium durchdrungen ist: „Hoc est illud totum, quod graece dicitur ὅλον, ubi custodientes vinculum pacis eritis secundum totum, quod καθόλον vocatur et unde ‚catholica‘ nominatur.“⁴⁰²

Entscheidendes Merkmal des Bleibens in der Liebe und der Einheit, wie es durch die Eucharistie in Aussicht gestellt wird, ist daher die Zugehörigkeit zur *catholica* im Gegensatz zur *pars Donati*. Nur wenn die Zuhörer diese Einheit bewahren und fördern, „habetis in vobis vitam“⁴⁰³.

8.6 Sermo 229 (= Denis 6)

Die Editionsgeschichte von *sermo* 229 ist etwas umfangreicher, sodass eine kurze Wiedergabe an dieser Stelle sinnvoll erscheint. Die Mauriner kannten zunächst nur ein Fragment, das sie als s. 229 publizierten. Michel Denis entdeckte 1792 den vollständigen Text im *Codex Vindobonensis lat.* 14 und publizierte diesen erstmals als den sechsten *sermo* seiner Editionsreihe.⁴⁰⁴ Wenn daher heute vom *sermo* 229 die Rede ist, gilt es darauf zu achten, ob das von den Maurinern wiedergegebene Fragment oder der gesamte von Denis edierte *sermo*

³⁹⁸ Vgl. H. R. DROBNER: *Augustinus von Hippo*, 451.

³⁹⁹ „Denn dieses Sakrament reicht auch den Leib Christi nicht so, daß ihr euch wieder davon trennen könntet.“ (s. 228/B,4)

⁴⁰⁰ „Ihr beginnt also zu empfangen, was ihr auch zu sein begonnen habt“ (s. 228/B,4)

⁴⁰¹ Vgl. Lk 13,20f (EÜ): „Außerdem sagte er: Womit soll ich das Reich Gottes vergleichen? Es ist wie der Sauerteig, den eine Frau unter einen großen Trog Mehl mischte, bis das Ganze durchsäuert war.“

⁴⁰² „Dies ist jenes Ganze, was auf Griechisch ὅλον heißt, wo ihr diejenigen seid, die das Band des Friedens bewahren, gemäß dem Ganzen, was καθόλον genannt wird, und weswegen die Kirche ‚katholisch‘ genannt wird.“ (s. 228/B,5)

⁴⁰³ „[...] habt ihr das Leben in euch.“ (s. 228/B,3)

⁴⁰⁴ Vgl. H. R. DROBNER: *Augustinus von Hippo*, 463.

gemeint ist. In der Literatur findet sich daher für die gesamte Predigt auch die Bezeichnung *sermo* 229compl.⁴⁰⁵

Der Hinweis „Audituri estis, quod etiam hesterno die audistis, sed hodie vobis exponitur, quod audistis et quod respondistis“⁴⁰⁶ weist die Predigt eindeutig als eine Predigt des Ostersonntags aus. Die Neugetauften hatten die Eucharistiefeier am Vortag das erste Mal miterlebt und werden sie nun zum zweiten Mal erleben. Davor möchte der Bischof aber den Inhalt dieser Feier erklären. Die Ankündigung der Wandlungsworte selbst („in precibus sanctis, quas audituri estis“⁴⁰⁷) deutet darüber hinaus noch darauf hin, dass die Predigt nach der Gabenbereitung, aber vor dem eucharistischen Hochgebet gehalten wurde.⁴⁰⁸

Wegen der Deutlichkeit, mit der Augustinus über das eucharistische Geschehen spricht, wurde von manchen Autoren eine spätere Bearbeitung vermutet.⁴⁰⁹ Allerdings gilt auch hier wie schon bei *sermo* 228/B die Autorität des Augustinus-Lexikons, das den s. 229 für authentisch hält.⁴¹⁰

Augustinus beginnt die Predigt nicht mit einer *promissio brevitatis* oder einer sonstigen Referenz auf die Tauffeier in der vorhergehenden Nacht, sondern steigt gleich mit der besonderen Bedeutung von Brot und Wein ein. Wie in s. 228/B verknüpft er Brot und Wein mit dem Kreuzesopfer Christi: „Propter hoc, quia et passus est pro nobis, commendavit nobis in isto sacramento corpus et sanguinem suum, quod etiam fecit et nos ipsos. Nam et nos corpus ipsius facti sumus, et per misericordiam ipsius, quod accipimus, nos sumus.“⁴¹¹ Gleichzeitig wird auch in dieser Predigt wieder der Symbolcharakter von Brot und Wein als Zeichen der Einheit stark gemacht. Beginnend mit dem Wachsen des Korns auf dem Feld, über die Ernte, das Dreschen und Mahlen bis hin zum Backen des Brotes wird deutlich, wie aus dem Vielen das Eine wird⁴¹² – genau so, wie es auch für die Christen gilt: „Ecce quod accepistis. Quomodo ergo unum videtis esse, quod factum est, sic unum estote et vos, diligendo vos, tenendo unam fidem, unam spem, individuum caritatem. Haeretici quando hoc accipiunt, testimonium contra se accipiunt, quia illi quaerunt divisionem, cum panis iste indicet unitatem.“⁴¹³ Der Vorwurf

⁴⁰⁵ So etwa ebd., 461–471.

⁴⁰⁶ „Ihr werdet gleich hören, was ihr auch gestern gehört habt, aber heute wird euch erklärt, was ihr gehört habt und was ihr geantwortet habt“ (s. 229,2)

⁴⁰⁷ „in den heiligen Gebeten [...], die ihr gleich hören werdet“ (s. 229,3)

⁴⁰⁸ Vgl. W. HARMLESS: *Augustine and the Catechumenate*, 317; H. R. DROBNER: *Augustinus von Hippo*, 464.

⁴⁰⁹ So etwa von Vgl. F. VAN DER MEER: *Augustinus der Seelsorger*, 387..

⁴¹⁰ Vgl. K. H. CHELIUS: *Augustins Werke und kritische Editionen*, XIX.

⁴¹¹ „Deswegen, weil er auch für uns gelitten hat, vertraute er uns in diesem Sakrament seinen Leib und sein Blut an, wozu er auch uns selbst gemacht hat. Denn auch wir sind sein Leib geworden, und durch seine Barmherzigkeit sind wir, was wir empfangen.“ (s. 229,1)

⁴¹² Vgl. s. 229,1. Dasselbe gilt auch für den Wein (vgl. s. 229,2).

⁴¹³ „Das ist, was ihr empfangen habt. Wie ihr also seht, daß das, was hergestellt wurde, eins ist, so seid auch ihr eins, indem ihr euch liebt, indem ihr den einen Glauben bewahrt, die eine Hoffnung, die eine unteilbare Liebe.

gegen die Häretiker wird auch in dieser Predigt als Vergehen gegen die Einheit der Kirche formuliert und dieses von Augustinus scharf angegriffen.

Im § 3 wendet sich Augustinus nun dem eucharistischen Geschehen als solchem zu, wobei er wiederum dem Einleitungsdialog viel Platz einräumt und besonderen Wert auf das „sursum cor“ legt, das die Lebenshaltung des Christen im Allgemeinen ausdrücken und prägen soll. Einer Ausführung über die Wandlung und die Bedeutung des Wortes („Tolle ergo verbum, panis est et vinum; adde verbum et fiet sacramentum.“⁴¹⁴) folgt noch eine Erklärung des Vaterunsers und des Friedensgrußes. Mit dem Hinweis, dass die Predigt zwar kurz war, aber Wichtiges beinhaltet, schließt Augustinus den *sermo* 229.

8.7 Sermo 229/A (= *Guelf. 7*)

Wie schon die vorherigen Predigten richtet sich auch *sermo* 229/A, der von Germain Morin 1917 im Codex Guelferbytani entdeckt wurde⁴¹⁵ (daher der Beiname „Guelfbyteranus 7“), an Neugetaufte, nimmt aber darüber hinaus auch die in den Blick, die bereits länger Christen sind: „Audite et fideles [...]; bona est commemoratio, ne subripiat oblivio.“⁴¹⁶

Die Bemerkungen, die darauf hindeuten, dass diese Predigt, ebenso wie *sermo* 229, nach der Gabenbereitung, aber vor dem Hochgebet gehalten wurde – „Adhuc quidem, quomodo videtis, panis et vinum; accedit sanctificatio et panis ille erit corpus Christi et vinum illud erit sanguis Christi“⁴¹⁷ – wurde wegen ihrer Deutlichkeit auch an dieser Stelle als Hinweis darauf gesehen, dass die Predigt nachträglich bearbeitet wurde.⁴¹⁸ Da darüber hinaus keine weiteren überzeugenden Argumente für diese Theorie vorhanden sind, ist es auch hier angebracht, sich der Einschätzung des Augustinus-Lexikons anzuschließen⁴¹⁹ und die Predigt für authentisch zu halten.⁴²⁰

Nach der Einleitung beginnt Augustinus mit einer theologischen Auslegung des Geschehens auf dem Altar. Das, was im Mittelalter „Transsubstantiation“ genannt werden wird, beschreibt

Wenn Häretiker dies empfangen, empfangen sie es zum Zeugnis gegen sich selbst. Denn jene suchen Spaltung, während diese Brot Einheit ausdrückt.“ (s. 229,2)

⁴¹⁴ „Lasse also das Wort weg, dann ist es Brot und Wein. Füge das Wort hinzu, und es wird zum Sakrament werden.“ (s. 229,3)

⁴¹⁵ Vgl. H. R. DROBNER: *Lehrbuch der Patrologie*, 409.

⁴¹⁶ „Hört auch ihr Gläubigen [...]. Die Erinnerung tut gut, damit es nicht unversehens dem Vergessen anheim fällt.“ (s. 229/A,1)

⁴¹⁷ „Bis jetzt ist es freilich, wie ihr seht, Brot und Wein. Es kommt aber die Konsekration hinzu, und jenes Brot wird der Leib Christi sein und jener Wein wird das Blut Christi sein.“ (s. 229/A,1)

⁴¹⁸ Vgl. F. VAN DER MEER: *Augustinus der Seelsorger*, 387.

⁴¹⁹ Vgl. K. H. CHELIUS: *Augustins Werke und kritische Editionen*, XIX.

⁴²⁰ Vgl. H. R. DROBNER: *Augustinus von Hippo*, 477.

Augustinus in Analogie zur Taufe: „ipse est visus, sed non ipsa virtus. Nam et vos idem ipsi estis homines, qui eratis [...] Et tamen novi estis; veteres corporis specie, novi gratia sanctitatis“⁴²¹.

Darüber hinaus schärft Augustinus aber auch hier seinen Zuhörern unter Verwendung des Pauluszitats „Ein Brot, ein Leib sind wir viele“⁴²² die einheitsstiftende Bedeutung der Eucharistie ein. Er geht sogar noch weiter als in den anderen bisher vorgestellten Predigten, indem er den weltumspannenden Aspekt der *catholica* explizit formuliert: „Quotquot ibi panes positi fuerint, *unus panis*; quotquot panes fuerint in altaribus Christi hodie per totum orbem terrarum, *unus panis* est.“⁴²³ Wenn es auch mehrere Brote sind, die am Altar liegen, oder die zur selben Zeit auf dem ganzen Erdkreis auf den Altären liegen, es ist immer der eine Leib Christi, der symbolisiert wird. Das Zeichen der vielen Körner, die im Brot eins werden, übersteigt daher auch die faktische Vielzahl der Brote – und so kommt die entscheidende Bedeutung der Eucharistie dem zu, was er *sacramentum unitatis* nennt: „Hoc quod videtis, sacramentum est unitatis.“⁴²⁴

Nach einer ausführlichen Beschreibung des Bildes und entsprechender Parallelisierung zum Christwerden – mit Dreschen als Exorzismen, Vermischen als Taufe etc.,⁴²⁵ wie sie schon aus den bereits besprochenen Predigten bekannt ist – erfolgt nun eine nochmals bestimmtere Ausdeutung dieses Bildes auf die Einheit und Liebe hin: „Quomodo autem de singulis granis [...] fit unus panis, sic fit unum corpus Christi concordia caritatis.“⁴²⁶ Die Einheit entsteht als Gnadengeschenk, das der Liebe als dem innersten Grund der Dreifaltigkeit, der einen, wahren *res* entspricht. So wird die Eucharistie zu „jenem Liebespfand der Einen Kirche, die zwar örtlich getrennt sich versammelt, jedoch über den ganzen Erdkreis hin nirgends getrennt ist.“⁴²⁷

Im dritten Teil geht Augustinus wiederum auf den Eröffnungsdialo zum Hochgebet mit dem zentralen Wort vom „sursum cor“ ein und schließt die Predigt – ähnlich wie *sermo* 229 – mit dem Hinweis, dass sie trotz der Kürze entscheidende Geheimnisse enthält.

⁴²¹ „Der Anblick ist derselbe, aber nicht die Wirkung. Denn auch ihr seid genau dieselben Menschen, die ihr wart. [...] Und doch seid ihr neu; alt in der Gestalt des Leibes, aber neu in der Gnade der Heiligkeit.“ (s. 229/A,1)

⁴²² 1 Kor 10,17

⁴²³ „Egal, wieviele Brote dort auch hingelegt würden, es ist *ein Brot*. Egal, wieviele Brote es heute auf den Altären Christi über den ganzen Erdkreis hin sein mögen, es ist *ein Brot*.“ (s. 229/A,1)

⁴²⁴ „Das, was ihr seht, ist das Sakrament der Einheit.“ (s. 229/A,1)

⁴²⁵ Als Besonderheit kann hier erwähnt werden, dass das Feuer nicht wie im *sermo* 227 mit Pfingsten gleichgesetzt wird, sondern mit dem „Feuer der Versuchungen“ („*ignis temptationum*“, s. 229/A,2).

⁴²⁶ „Wie aber aus einzelnen Körnern [...] ein Brot entsteht, so entsteht der eine Leib Christi durch die Eintracht der Liebe.“ (s. 229/A,2)

⁴²⁷ F. VAN DER MEER: *Augustinus der Seelsorger*, 301. Auch in dieser Formulierung der Einheit der Kirche über den ganzen Erdkreis versteckt sich eine Spitze gegen die donatistische Kirche, die als rein afrikanische Kirche der Auffassung war, dass sich nur in Afrika – und damit im Verbreitungsgebiet der Donatisten – das wahre (Bekennen-)Christentum erhalten hat, während die katholischen Kirchen der gesamten restlichen Welt *traditores* seien.

8.8 Sermo 272

Zuletzt gilt es noch, sich dem *sermo* 272 zuzuwenden. Bereits seit den Maurinern wird diese Predigt als Pfingstpredigt tradiert. Da darüber hinaus seit dem fünften Jahrhundert auch die Pfingstvigil als Taufnacht nachweisbar ist, spricht nichts gegen diese traditionelle Einordnung.⁴²⁸

Die Predigt beginnt mit der Frage nach der sakramentalen Bedeutung von Brot und Wein. Die (wahrscheinlichen) Fragen der Neugetauften aufgreifend, erklärt Augustinus zunächst allgemein die Bedeutung der Sakramente und greift dabei auf die bereits bekannte Unterscheidung von *res* und *signa* zurück:⁴²⁹ „Ista, fratres, ideo dicuntur Sacramenta, quia in eis aliud videtur, aliud intelligitur. Quod videtur, speciem habet corporalem, quod intelligitur, fructum habet spirituale.“⁴³⁰ Brot und Wein verweisen demnach nur auf etwas anderes und sind nicht selbst der Kern der liturgischen Handlung.

Um dies näher zu erläutern, bringt Augustinus wiederum Paulus ins Spiel und zitiert aus dem ersten Korintherbrief: „Ihr selbst seid Christi Leib und Glieder“⁴³¹. Damit gelingt Augustinus die Verbindung der Sakramente mit dem Leib-Christi-Gedanken. Das, worauf das Brot hinweist, ist der wahre Leib Christi, der die Kirche ist – und der aber auch gleichzeitig alle Gläubigen in ihr bezeichnet: „Si ergo vos estis corpus Christi et membra, mysterium vestrum in mensa Dominica positum est: mysterium vestrum accipitis.“⁴³² Am Altar wird, so möchte Augustinus an dieser Stelle seinen Zuhörern mitgeben, das verdeutlicht, was die Zuhörer selbst darstellen. Dies hat auch Konsequenzen für die Zuhörer selbst und soll deren Verhalten bestimmen. Augustinus nennt das, was er dabei vor Augen hat, gleich im Folgesatz: „intelligite et gaudete; unitas, veritas, pietas, caritas“⁴³³. Mit all diesen Worten beschreibt der den einen Leib, der die Kirche ist, und auf den das Brot und der Kelch am Altar verweisen.

Jedoch können wir dies nicht selbstständig schaffen, sondern müssen es auch als Geschenk annehmen – „mysterium pacis et unitatis nostrae in sua mensa consecravimus“⁴³⁴ –, denn Jesus Christus selbst schenkt diesen Frieden und die Einheit. Zusammenfassend beschreibt

⁴²⁸ Vgl. H. R. DROBNER: *Augustinus von Hippo*, 412, wenngleich auch E. DASSMANN: *Augustinus*, 156 die Predigt auf den Ostermorgen ansetzt. Dies mag wegen der Ähnlichkeit zu *sermo* 227 geschehen sein, allerdings spricht sich die Mehrheit der Forscher für Pfingsten als Datum aus.

⁴²⁹ Vgl. oben, S. 72.

⁴³⁰ „Diese Dinge heißen deshalb Sakramente, weil wir in ihnen etwas anderes sehen, etwas anderes verstehen. Was wir sehen, besitzt körperliche Gestalt, was wir verstehen sollen, enthält geistliche Frucht.“ (s. 272)

⁴³¹ 1 Kor 12,27

⁴³² „Wenn ihr also selbst der Leib Christi seid und seine Glieder, dann liegt euer eigenes Geheimnis auf dem Tisch des Herrn, dann empfangt ihr euer eigenes Geheimnis.“ (s. 272)

⁴³³ „Versteht es und freut euch, denn das bedeutet Einheit, Wahrheit, Frömmigkeit und Liebe.“ (s. 272)

⁴³⁴ „das Geheimnis unseres Friedens und unserer Einheit hat er auf seinem Tisch geweiht“ (s. 272)

Augustinus diese Überlegungen in dem Satz: „Estote quod videtis, et accipite quod estis.“⁴³⁵ Damit bringt Augustinus alles das nochmals zum Ausdruck, was er zuvor gesagt hat. Das, worauf das Brot hinweist, sollen die Christen selbst werden:

*Die Enthüllung, auf die die Katechumenen in der Zeit ihrer Vorbereitung gewartet haben, offenbart ihnen ihr eigenes Wesen. Sich selbst finden sie auf dem Altar, denn sie sehen dort in den eucharistischen Gestalten den Leib Christi, der sie selber sind. Und es wäre ein tödliches Vergehen, wenn sie durch ihr Verhalten das, was sie empfangen haben, Lügen strafen wollten, weil sie sich nicht verwandeln lassen in das, was ihnen gereicht worden ist, der Leib Christi.*⁴³⁶

Diese Warnung steht nochmals deutlich am Ende von *sermo* 272. Sie kann auch als Hinweis an die Donatisten verstanden werden kann: „Qui accipit mysterium unitatis, et non tenet vinculum pacis, non mysterium accipit pro se, sed testimonium contra se.“⁴³⁷ Das Symbol der Einheit, das die Eucharistie ist, wird somit auch zur Verpflichtung für die Gläubigen, an dieser Einheit zu arbeiten. Mit diesen Worten beschließt Augustinus den *sermo* 272.⁴³⁸

⁴³⁵ „Seid also, was ihr seht, damit ihr empfangt, was ihr seid.“ (s. 272)

⁴³⁶ E. DASSMANN: *Augustinus*, 161.

⁴³⁷ „Wer das Geheimnis der Einheit empfängt, aber das Band des Friedens nicht wahr, empfängt das Geheimnis nicht zu seinem Nutzen, sondern zum Zeugnis wider sich.“ (s. 272)

⁴³⁸ Am Ende jeder Predigt folgt bei Augustinus üblicherweise ein Gebet, das mit „conversi ad Dominum“ beginnt (vgl. W. HARMLESS: *Augustine and the Catechumenate*, 189). Interessanterweise fehlt dieses Gebet bei den oben vorgestellten österlichen Predigten. Bei s. 272 schließt es sich an die Warnung, das *vinculum pacis* zu halten, an.

9 Fünf Schritte zu Augustins Kirchenverständnis

Der Zugang zu Augustins Kirchenverständnis, wie er aus der Beschäftigung mit seinen eucharistischen Predigten deutlich wird, lässt sich abschließend in fünf Thesen darstellen:

1. Das Sakrament ist ein Zeichen und verweist auf den Leib Christi.
2. Der Leib Christi sind die Kirche und die Gläubigen.
3. Kennzeichen des Leibes ist die Einheit, die geschenkt wird.
4. Konstitutives Element der Einheit ist die Liebe.
5. Die Einheit ist zugleich Verheißung und Auftrag.

9.1 *Das Sakrament ist ein Zeichen und verweist auf den Leib Christi*

So wie Augustinus in *De doctrina christiana* seine biblische Hermeneutik auf Grundlage des Zeichenbegriffs entwickelt, macht er selbigen zum Fundament für seinen Zugang zu den Sakramenten. Auch diese sind wesentlich Zeichen und verweisen auf eine nicht mit Worte zu erfassende Sache:⁴³⁹ „Ista, fratres, ideo dicuntur Sacramenta, quia in eis aliud videtur, aliud intelligitur. Quod videtur, speciem habet corporalem, quod intelligitur, fructum habet spirituale.“⁴⁴⁰

Diese letzte Sache, auf die die Sakramente verweisen, ist Christus selbst. Er ist die eine *res*, auf die alle *signa* verweisen und die auch ewig Bestand hat: „Quod vides transit, sed quod significatur invisibile non transit, sed permanet.“⁴⁴¹

Konkret äußert sich das in der Eucharistie in dem Brot, das die Gläubigen auf dem Altar sehen, und von dem gilt: „corpus est Christi“⁴⁴². Dabei ist aber das Brot auf dem Altar selbst nicht dieser Leib Christi, sondern es verweist nur darauf. Der Leib Christi ist daher auch nicht vergänglich wie das Brot, sondern hat Bestand.⁴⁴³ Er ist der Ausgangspunkt für die weiteren Überlegungen Augustins.

⁴³⁹ Vgl. J. BETZ: *Eucharistie*, 151; P. BRIGHT: *Ekklesiologie und Sakramentenlehre*, 516.

⁴⁴⁰ „Diese Dinge heißen deshalb Sakramente, weil wir in ihnen etwas anderes sehen, etwas anderes verstehen. Was wir sehen, besitzt körperliche Gestalt, was wir verstehen sollen, enthält geistliche Frucht.“ (s. 272)

⁴⁴¹ „Was du siehst, vergeht, aber das Unsichtbare, auf das verwiesen wird, vergeht nicht, sondern hat Bestand.“ (s. 227,3)

⁴⁴² „[es] ist der Leib Christi“ (s. 227,1)

⁴⁴³ Vgl. W. GESSEL: *Eucharistische Gemeinschaft bei Augustinus*, 208f.

9.2 *Der Leib Christi sind die Kirche und die Gläubigen*

Unter Verwendung der Pauluszitate „Ein Brot, ein Leib sind wir viele“⁴⁴⁴ und „Ihr selbst seid Christi Leib und Glieder“⁴⁴⁵ führt Augustinus seine Überlegungen zum Leib Christi weiter und kommt so zu einem Hauptgedanken seiner Ekklesiologie, der Leib-Kirche-Symbolik:⁴⁴⁶ „Nam et nos corpus ipsius facti sumus, et per misericordiam ipsius, quod accipimus, nos sumus.“⁴⁴⁷ Diese ist geprägt durch den Gedanken der Gemeinschaft, die durch die Rede von den Gläubigen als Leib Christi ausgedrückt wird – „dieses In-Beziehung-Stehen in der Gemeinschaft der Gläubigen findet seinen hervorragenden Ausdruck in der bildhaften Rede von der Kirche als dem Leib Christi“⁴⁴⁸ –, denn die Kirche selbst ist nichts anderes als der ausgebreitete Leib Christi – und dessen Haupt ist der auferstandene Christus selbst: „Si enim membra Christi factis estis, caput vestrum ubi est? Membra habent caput. [...] Ergo in caelo caput nostrum.“⁴⁴⁹ Deshalb heißt es am Beginn des Hochgebets auch „sursum cor“, damit die Christen ihr Herz und damit sich selbst auf das Haupt des Leibes, auf Christus, der im Himmel ist, hin ausrichten.⁴⁵⁰

Die Glieder dieses Leibes sind jedoch nicht nur die in der konkreten Kirche versammelten Christen, sondern alle Gläubigen, die in der Gemeinschaft der Kirche versammelt sind, bilden den Leib Christi.⁴⁵¹ Augustinus wird an anderer Stelle sogar noch darüber hinaus gehen und die Zugehörigkeit zum Leib Christi auf die Gerechten des Alten Testaments, bis hin zu Abel ausdehnen.⁴⁵²

Um die Entstehung des Leibes Christi deutlich zu machen, ruft Augustinus seinen Zuhörern in Erinnerung, wie Brot entsteht und verbindet dies mit dem Prozess der Christwerdung: „Recordamini, quid fuit aliquando creatura ista in agro, quomodo eam terra peperit, pluvia nutrit, ad spicam perduxit; deinde labor humanus ad aream comportavit, trituravit, ventilavit, recondidit, protulit, moluit, consparsit, coxit, et vix aliquando ad panem perduxit. Recordamini

⁴⁴⁴ 1 Kor 10,17 (s. 227,1; 228/B,4; 229/A,1)

⁴⁴⁵ 1 Kor 12,27 (s. 229/A,1; 272)

⁴⁴⁶ Vgl. F. VAN DER MEER: *Augustinus der Seelsorger*, 389.

⁴⁴⁷ „Deswegen, weil er auch für uns gelitten hat, vertraute er uns in diesem Sakrament seinen Leib und sein Blut an, wozu er auch uns selbst gemacht hat. Denn auch wir sind sein Leib geworden, und durch seine Barmherzigkeit sind wir, was wir empfangen.“ (s. 229,1)

⁴⁴⁸ T. FRIES: *Empfangt, was ihr seid. Impulse Augustins für eine eucharistische Spiritualität*, Würzburg 2018, 70.

⁴⁴⁹ „Wenn ihr nämlich Glieder Christi geworden seid, wo ist euer Haupt? Glieder müssen ein Haupt haben. [...] Unser Haupt ist also im Himmel.“ (s. 227,2)

⁴⁵⁰ Vgl. s. 227,2.

⁴⁵¹ Vgl. E. DASSMANN: *Augustinus*, 159.

⁴⁵² Vgl. W. GESSEL: *Eucharistische Gemeinschaft bei Augustinus*, 191, mit Verweis auf *en. in Ps. 90, serm. 2,1* (CC 39, 1266, 36-42) u.a. Dies näher auszuführen würde den Rahmen der Arbeit sprengen, vgl. aber die Hinweise im folgenden Kapitel, S. 111.

et vos: non fuistis et creati estis, ad aream Dominicam comportati estis, laboribus boum, id est annuntiantium Evangelium trituri estis. Quando catechumeni differebamini, in horreo servabamini. Nomina vestra dedistis; coepistis moli ieiuniis et exorcismis. Postea ad aquam venistis et consparsi estis et unum facti estis. Accedente fervore Spiritus Sancti cocti estis, et panis Dominicus facti estis.“⁴⁵³ Nachdem die Zuhörer das verstanden haben, kann er sie das erste Mal auffordern, diese Erkenntnis mit der konkreten Eucharistiefeier zu verbinden: „Accipite itaque et edite corpus Christi, etiam ipsi in corpore Christi facti iam membra Christi“⁴⁵⁴. So erreicht Augustinus einen ersten wichtigen Zwischenschritt in der Erklärung der Bedeutung der Eucharistie: „Der Vergleich ist geglückt: – Körner, Mahlgang, Wasser, Feuer ergeben in der rechten Reihenfolge Brot; Menschen, Katechumenenriten und Fasten, Taufe, Heiliger Geist führen zum mystischen Leib Christi –, aber das Entscheidende steht noch aus: erst nach der Heiligung ist das Brot auf dem Altar eucharistisches Brot, dessen res unser Leib-Christi-Sein real zum Ausdruck bringen kann“⁴⁵⁵.

Dabei zeigt sich auch schon, dass die Eucharistiefeier dieses Sein im Leib Christi nicht erst begründet, sondern sie „setzt es voraus, aktuiert, vertieft und verlebendigt es“⁴⁵⁶. Blickt man ins Alte Testament findet man darüber hinaus noch einen weiteren Ansatzpunkt, warum Augustinus das Bild vom Leib Christi, vom *Christus totus* gerne gebraucht: „in dieser Bildwirklichkeit, in der Metapher für die Kirche als einen Leib, der trotz der Verschiedenheit seiner Glieder die plural-dynamische Einheit unter dem Lebensprinzip des Hauptes so ausgezeichnet auszusagen vermag, findet der Kirchenvater die Kirche in jener Einheit dargestellt, die in der Deutung von Gen 2,24: ‚Zwei werden in einem Fleisch sein‘ bezüglich des Verhältnisses von Christus und Kirche exemplarisch gilt.“⁴⁵⁷ Was im Alten Testament angekündigt wurde, sieht Augustinus somit in der Kirche – in der Zeit des Neuen Testaments – verwirklicht.

⁴⁵³ „Denkt daran, was dieses Stück der Schöpfung einst auf dem Felde war, wie die Erde es gebar, der Regen es nährte und zur Ähre wachsen ließ. Dann sammelte es die menschliche Arbeit auf der Tenne, drosch es, worferte es, bewahrte es, holte es wieder hervor, mahlte es, vermischte es mit Wasser, buk es und machte es dann zu einem Brot. Denkt an euch: Ihr wart nicht und seid geschaffen worden, auf der Tenne des Herrn wurde ihr versammelt, durch die Anstrengungen der Ochsen, das heißt, derer, die das Evangelium verkünden, seid ihr gedroschen worden. Als ihr als Katechumenen warten mußtet, wurdet ihr in einer Scheune aufbewahrt. Ihr habt euch eure Namen gegeben. Ihr habt damit begonnen, durch Fasten und Exerzitien gemahlen zu werden. Dann seid ihr zum Wasser gekommen, angefeuchtet und eins geworden. Durch das Hinzutreten der Glut des Heiligen Geistes wurdet ihr gebacken und Brot des Herrn.“ (s. 229,1; ähnlich auch s. 227,1; 229/A,2; 272; W. HARMLESS: *Augustine and the Catechumenate*, 343 bietet einen guten tabellarischen Vergleich dieser Stellen.)

⁴⁵⁴ „Nehmt daher und eßt den Leib Christi, weil ihr auch schon selbst im Leib Christi zu Gliedern Christi geworden seid.“ (s. 228/B,3)

⁴⁵⁵ W. GESSEL: *Eucharistische Gemeinschaft bei Augustinus*, 197f.

⁴⁵⁶ J. BETZ: *Eucharistie*, 152.

⁴⁵⁷ W. GESSEL: *Eucharistische Gemeinschaft bei Augustinus*, 193.

9.3 Kennzeichen des Leibes ist die Einheit, die geschenkt wird

Was bereits angeklungen ist, wird im dritten Schritt nochmals deutlicher. Die Bedeutung von Brot und Wein als Nahrungsmittel nimmt Augustinus in seiner Argumentation, obwohl sie offensichtlich wäre, nicht auf, sondern er versucht, über andere durch das Brot und den Wein ausgedrückte Symbole seinen Zuhörern den Weg zu seiner Sicht auf die Kirche zu öffnen. Entscheidend wird dabei der Aspekt der Einheit, wie er auch durch Brot und Wein ausgedrückt wird. Das eine Brot besteht aus vielen Körnern und der eine Wein aus vielen Trauben: „Recordamini, quid fuit aliquando creatura ista in agro, quomodo eam terra peperit, pluvia nutrit, ad spicam perduxit; deinde labor humanus ad aream comportavit, trituvavit, ventilavit, recondidit, protulit, moluit, consparsit, coxit, et vix aliquando ad panem perduxit [...] sic et vinum in mullis acinis fuit et modo in unum est“⁴⁵⁸.

Die Sakramente – vor allem die Eucharistie – erhalten somit eine einheitsstiftende Funktion. Sie führen zur kirchlichen Gemeinschaft und sind letztlich konstitutiv für die Gemeinschaft mit Gott.⁴⁵⁹ Die Einheit, wie sie in der Entstehung von Brot und Wein zum Ausdruck kommt, ist so auch ein wesentliches Merkmal eucharistischer Gemeinschaft: „Commendatur vobis in isto pane quomodo unitatem amare debeatis.“⁴⁶⁰ – und die Sakramente werden dadurch wesentlich als Stärkung der Verbindung zwischen den Gliedern untereinander und zwischen dem Haupt und den Gliedern „Sakramente der Einheit“⁴⁶¹, was Augustinus auf den Punkt bringt mit: „Hoc quod videtis, sacramentum est unitatis.“⁴⁶²

Erweitert wird diese Sichtweise durch Augustinus selbst noch einmal, indem er eine weltumspannende Dimension in die Brot-Symbolik einträgt: „Quotquot ibi panes positi fuerint, *unus panis*; quotquot panes fuerint in altaribus Christi hodie per totum orbem terrarum, *unus panis* est.“⁴⁶³ Auch wenn auf dem einen Altar mehrere Brote liegen, entsteht ein Leib – und

⁴⁵⁸ „Denkt daran, was dieses Stück der Schöpfung einst auf dem Felde war, wie die Erde es gebar, der Regen es nährte und zur Ähre wachsen ließ. Dann sammelte es die menschliche Arbeit auf der Tenne, drosch es, worferte es, bewahrte es, holte es wieder hervor, mahlte es, vermischte es mit Wasser, buk es und machte es dann zu einem Brot [...] so war auch der Wein in vielen Trauben und bildet jetzt eine Einheit.“ (s. 229,1f; ähnlich s. 227,1; 229/A,1; 272)

⁴⁵⁹ Vgl. W. GESSEL: *Eucharistische Gemeinschaft bei Augustinus*, 148f.

⁴⁶⁰ „Euch wird in diesem Brot ans Herz gelegt, wie ihr die Einheit lieben sollt.“ (s. 227,1)

⁴⁶¹ P. BRIGHT: *Ekklesiologie und Sakramentenlehre*, 514; vgl. P. BRIGHT: *Ekklesiologie und Sakramentenlehre*, 517; S. GRABOWSKI: *The Church*, 185. J. BETZ: *Eucharistie*, 152 hat dazu zahlreiche weitere Belegstellen – auch über die Predigten Augustins hinaus – gesammelt.

⁴⁶² „Das, was ihr seht, ist das Sakrament der Einheit.“ (s. 229/A,1)

⁴⁶³ „Egal, wieviele Brote dort auch hingelegt würden, es ist *ein Brot*. Egal, wieviele Brote es heute auf den Altären Christi über den ganzen Erdbereich hin sein mögen, es ist *ein Brot*.“ (s. 229/A,1)

dieser Leib umfasst die gesamte *catholica*, also alle Altäre, auf denen ein Brot liegt. Sie alle bilden zusammen den einen Leib Christi.

Die Vielheit der einzelnen Christen, die in den Gemeinden und unter den Gemeinden entsteht, wird so gesammelt zu einer Einheit mit Christus als Haupt. Dies geschieht als Tun Christi an seiner Kirche, zu dem die Gläubigen zwar bereit sein müssen, das sie aber nicht selbst und allein wirken können: „Sicut in vos hoc convertitur, cum id manducatis et bibitis, sic et vos in corpus Christi convertimini cum oboedienter et pie vivitis.“⁴⁶⁴ Wenn sie aber in der richtigen Haltung sind, werden sie verwandelt zu dem, was sie (in der Kommunion) empfangen haben: „Si bene accepistis, vos estis quod accepistis.“⁴⁶⁵

9.4 Konstitutives Element der Einheit ist die Liebe

Das entscheidende Moment, das die Einheit konstituiert und die Vielheit zur Einheit zusammenfasst, ist die *caritas*. Was sich Augustinus daher von den Neugetauften wünscht, ist, dass sie „maneant pondere in caritatis, ut perveniant ad regnum immortalitatis“⁴⁶⁶. Die Liebe stiftet nämlich die Gemeinschaft, sie ist das entscheidende Bindemittel, das die Vielen zur Einheit zusammenführt und in ihr hält: „Quomodo autem de singulis granis [...] fit unus panis, sic fit unum corpus Christi concordia caritatis.“⁴⁶⁷ Als „Sakrament der Liebe“⁴⁶⁸ bezeichnet, drückt die Eucharistie so diese Einheit aus: „Was im natürlichen Gefüge eines Leibes die Gesundheit ist, ist im Leibe Christi die Liebe“⁴⁶⁹, denn in ihrer dreifachen Ausfaltung als Gottes-, Nächsten- und Selbstliebe garantiert sie die brüderliche Verbundenheit in der Einheit, die gegenseitige Achtung der Glieder untereinander und die Zuwendung zwischen Gliedern und Haupt. Alles fließt zusammen in der *caritas* zu Christus, dem Hinwenden auf die eine *res* und führt von da her zur Einheit zurück.⁴⁷⁰

Dabei verbindet Augustinus die Liebe und Einheit noch mit weiteren Stichworten: „intelligite et gaudete; unitas, veritas, pietas, caritas“⁴⁷¹. All das tritt nur gemeinsam auf und bedingt sich

⁴⁶⁴ „So wie das, was ihr eßt und trinkt, in euch verwandelt wird, so werdet auch ihr in den Leib Christi verwandelt, wenn ihr gehorsam und fromm lebt.“ (s. 228/B,3)

⁴⁶⁵ „Wenn ihr es in rechter Weise empfangen habt, seid ihr, was ihr empfangen habt.“ (s. 227,1)

⁴⁶⁶ „[...] sollen vielmehr aufgrund des Gewichts ihrer Liebe festbleiben, um ins Reich der Unsterblichkeit zu gelangen.“ (s. 228,2)

⁴⁶⁷ „Wie aber aus einzelnen Körnern [...] ein Brot entsteht, so entsteht der eine Leib Christi durch die Eintracht der Liebe.“ (s. 229/A,2); vgl. T. FRIES: *Empfangt, was ihr seid*, 84f.

⁴⁶⁸ T. FRIES: *Empfangt, was ihr seid*, 85.

⁴⁶⁹ W. GESSEL: *Eucharistische Gemeinschaft bei Augustinus*, 193., mit Verweis auf s. 162/A,6 (= Denis 19) und s. 137,1,1.

⁴⁷⁰ Vgl. P. BRIGHT: *Ekklesiologie und Sakramentenlehre*, 514; W. GESSEL: *Eucharistische Gemeinschaft bei Augustinus*, 192; K. ADAM: *Zur Eucharistielehre des heiligen Augustinus*, in: *ThQ* 112 (1931), 490–536, hier 534.

⁴⁷¹ „Versteht es und freut euch, denn das bedeutet Einheit, Wahrheit, Frömmigkeit und Liebe.“ (s. 272)

gegenseitig. Schließlich kommt als letzter Begriff noch *pax* hinzu:⁴⁷² „The neophytes would have known well what Augustine meant by ‚peace‘ and ‚unity‘. These were the traditional North African terms for that *communio* which defined being Church – and thus became for Augustine code-words which marked out what distinguished Catholics from Donatists.“⁴⁷³

Somit wird an dieser Stelle die grundsätzliche Tendenz, die Augustins Bestimmung des Kirchenbegriffs im Rahmen seiner Predigtstätigkeit hat, deutlich. Angesichts der stets gegenwärtigen Bedrohung durch den Donatismus, sieht er sich wiederholt dazu veranlasst, festzuhalten, dass „der geringste und zugleich offenkundigste Beweis für die Liebe [...] die Wahrung der Einheit der Kirche“⁴⁷⁴ ist. Gegen das Sakrament der Liebe verstößt der, der die Frucht der Liebe, die Einheit, ablehnt und so „das Band der sich in der Eucharistie manifestierenden Liebe“⁴⁷⁵ durchbricht: „Ecce quod accepistis. Quomodo ergo unum videtis esse, quod factum est, sic unum estote et vos, diligendo vos, tenendo unam fidem, unam spem, individuum caritatem. Haeretici quando hoc accipiunt, testimonium contra se accipiunt, quia illi quaerunt divisionem, cum panis iste indicet unitatem.“⁴⁷⁶ Noch schärfer fällt die Drohung gegen die Donatisten im *sermo* 272 aus: „Qui accipit mysterium unitatis, et non tenet vinculum pacis, non mysterium accipit pro se, sed testimonium contra se.“⁴⁷⁷

Das Durchbrechen der Einheit und des Friedens in Nordafrika, das Loslösen aus der katholischen Gemeinschaft galt Augustinus als Verrat an der Eucharistie und dem Band der Liebe. Wer sich auf diesen Pfad begab, der schloss sich für Augustinus selbst vom Leib Christi aus. Dementsprechend erklärt sich auch die scharfe Wortwahl, die Augustinus angesichts dieser Bedrohung für *unitas* und *caritas* findet.⁴⁷⁸

9.5 Die Einheit ist zugleich Verheißung und Auftrag

Dem gegenüber bedeutet der rechte Empfang der Eucharistie für Augustinus zweierlei: Verheißung und Auftrag. Wer das Sakrament der Einheit empfängt, der empfängt auch die Aufgabe, an der Umsetzung und Ausbreitung dieser Einheit mitzuarbeiten:⁴⁷⁹ „Commendatur

⁴⁷² Vgl. W. SIMONIS: *Ecclesia Visibilis et Invisibilis*, 83.

⁴⁷³ W. HARMLESS: *Augustine and the Catechumenate*, 321.

⁴⁷⁴ W. SIMONIS: *Ecclesia Visibilis et Invisibilis*, 79.

⁴⁷⁵ H. R. DROBNER: *Augustinus von Hippo*, 95.

⁴⁷⁶ „Das ist, was ihr empfangen habt. Wie ihr also seht, daß das, was hergestellt wurde, eins ist, so seid auch ihr eins, indem ihr euch liebt, indem ihr den einen Glauben bewahrt, die eine Hoffnung, die eine unteilbare Liebe. Wenn Häretiker dies empfangen, empfangen sie es zum Zeugnis gegen sich selbst. Denn jene suchen Spaltung, während diese Brot Einheit ausdrückt.“ (s. 229,2)

⁴⁷⁷ „Wer das Geheimnis der Einheit empfängt, aber das Band des Friedens nicht wahr, empfängt das Geheimnis nicht zu seinem Nutzen, sondern zum Zeugnis wider sich.“ (s. 272)

⁴⁷⁸ Vgl. W. HARMLESS: *Augustine and the Catechumenate*, 322; T. FRIES: *Empfangt, was ihr seid*, 94; W. SIMONIS: *Ecclesia Visibilis et Invisibilis*, 82f.

⁴⁷⁹ Vgl. T. FRIES: *Empfangt, was ihr seid*, 102.

vobis in isto pane, quomodo unitatem amare debeatis.“⁴⁸⁰ Wenn alle an dem Band der Einheit arbeiten, wenn „jeder, der die Eucharistie isst, auch zu dem wird, was er isst: zu einem Teil der Gemeinschaft der Kirche“⁴⁸¹, dann beginnt sich die Verheißung, die gleichzeitig mit dem Auftrag zugesagt ist, zu erfüllen: „Accipere ergo incipitis, quod et esse coepitis“⁴⁸². Verheißung und Auftrag gehen dabei zusammen, eines kann ohne das andere nicht gelingen. Denn die Eucharistie vertieft die Zugehörigkeit zum Leib Christi und die Zugehörigkeit zum Leib Christi äußert sich in der Eucharistie.⁴⁸³ In diesem Wechselspiel sagt Augustinus seinen Zuhörern zu, dass sie, wenn sie auch scheinbar die Einzigen sind, die an der Liebe festhalten, standhaft bleiben und damit zum Vorbild für andere werden sollen: „Estote tales, et invenietis tales.“⁴⁸⁴ Wenn seinen Zuhörern das gelingt, wenn sie es schaffen, die Einheit zu bewahren und zu fördern, dann, sagt er ihnen, „habetis in vobis vitam“⁴⁸⁵.

Wozu das führt, drückt Augustinus schließlich noch unter Rückgriff auf das jesuanische Bild vom Sauerteig,⁴⁸⁶ den er als den „Sauerteig der Liebe“ interpretiert, aus. Dieser wird unter die Menschheit gemischt, bis diese ganz vom Evangelium durchdrungen ist: „Hoc est illud totum, quod graece dicitur ὅλον, ubi custodientes vinculum pacis eritis secundum totum, quod καθόλον vocatur et unde ‚catholica‘ nominatur.“⁴⁸⁷ Ganz durchdrungen zu sein bedeutet aber – in Anlehnung an den griechischen Wortursprung von „ganz“: ὅλον – der katholischen Kirche anzugehören. Dann ist die Verheißung erfüllt und das Band der Liebe und Einheit erstreckt sich über den ganzen Erdkreis.

Auf den Punkt gebracht wird diese Spannung zwischen Auftrag und Verheißung in dem programmatisch gewordenen Ausruf: „Estote quod videtis, et accipite quod estis.“⁴⁸⁸ Darin ist all das nochmals zusammen gefasst: der Auftrag, immer mehr nach dem zu streben, was die Gläubigen bereits jetzt am Altar im Brot und ihm Wein verwirklicht sehen und gleichzeitig das anzunehmen, was im Empfangen dieses Symbols und der bereits vorausgehenden Versammlung in der *caritas* schon begonnen ist.

⁴⁸⁰ „Euch wird in diesem Brot ans Herz gelegt, wie ihr die Einheit lieben sollt.“ (s. 227,1)

⁴⁸¹ T. FRIES: *Empfangt, was ihr seid*, 93.

⁴⁸² „Ihr beginnt also zu empfangen, was ihr auch zu sein begonnen habt“ (s. 228/B,4)

⁴⁸³ Vgl. C. MAYER: *Eucharistia*, 1155.

⁴⁸⁴ „Seid selbst so, und ihr werdet solche Leute finden.“ (s. 228,2)

⁴⁸⁵ „[...] habt ihr das Leben in euch.“ (s. 228/B,3)

⁴⁸⁶ Vgl. Lk 13,20f (EÜ): „Außerdem sagte er: Womit soll ich das Reich Gottes vergleichen? Es ist wie der Sauerteig, den eine Frau unter einen großen Trog Mehl mischte, bis das Ganze durchsäuert war.“

⁴⁸⁷ „Dies ist jenes Ganze, was auf Griechisch ὅλον heißt, wo ihr diejenigen seid, die das Band des Friedens bewahren, gemäß dem Ganzen, was καθόλον genannt wird, und weswegen die Kirche „katholisch“ genannt wird.“ (s. 228/B,5)

⁴⁸⁸ „Seid also, was ihr seht, damit ihr empfangt, was ihr seid.“ (s. 272)

IV Zusammenfassung und Ausblick

10 Spuren der Tradition in Augustins

Predigten

Obwohl die Jugendjahre Augustinus nach Rom und darüber hinaus bis an den Kaiserhof von Mailand verschlagen hatte, zog es den in Thagaste geborenen und in Karthago zur Schule gegangenen Augustinus letzten Endes doch wieder nach Nordafrika zurück, wo er dann auch als Bischof von Hippo Regius lange Jahre diente und sein gewaltiges Wirken entfaltete.⁴⁸⁹ Damit spiegelt das Leben Augustins auch seine geistige Welt wider – und zeichnet ihn als jemanden aus, der der afrikanischen Geisteswelt, näherhin dem afrikanischen Christentum, entstammte⁴⁹⁰ und nach Ausflügen in andere Gedankenwelten wieder nach Afrika zurück kehrte.

Dementsprechend finden sich auch bei Augustinus Elemente wieder, die er bei den afrikanischen Bischöfen und Theologen vorgefunden, aufgenommen, modifiziert und weiterentwickelt hat. Auch die Predigten zeugen davon, wie nun abschließend in einigen Blitzlichtern dargestellt werden soll.

Tertullians Ekklesiologie war geprägt von einem starken Rigorismus und Exklusivismus, der für Sünder in der Kirche keinen Platz ließ. Als heilige und makellose Braut ist das in ihr gestiftete Sakrament der Eucharistie das konstitutive Element für die Einheit mit Gott. Von Christus her gedacht, schafft der Empfang Christi in der Eucharistie diese Einheit.

Wenngleich Augustinus dies in seinen Predigten so nicht explizit übernimmt, kann man doch hier schon Anklänge an den *unitas*-Gedanken, der später zentral werden wird, finden. Freilich hat Augustinus dabei zunächst die Einheit der sichtbaren Kirche im Blick, aber da diese auch ein Zeichen sein kann und nach *De doctrina christiana* alle Zeichen auf die eine wahre *res*,

⁴⁸⁹ Auf eine ausführliche Biographie wurde im Rahmen dieser Arbeit bewusst verzichtet. Exemplarisch erwähnt seien an dieser Stelle jedoch A. TRAPÈ: *Aurelius Augustinus* und G. VIGINI: *Agostino di Ippona. L'avventura della grazia e della carità*, Cinisello Balsamo, Milano 1988 (= *Tempi e figure* 9) sowie, erst kürzlich erschienen, K. ROSEN: *Augustinus. Genie und Heiliger*, Darmstadt 2015 (= *Gestalten der Antike*). Um einen Eindruck von der Situation Augustins in Hippo Regius zu gewinnen, ist F. VAN DER MEER: *Augustinus der Seelsorger* nach wie sehr lesenswert!

⁴⁹⁰ Augustins Mutter Monica ließ ihn bereits im Kindesalter als Katechumenen in die Kirche aufnehmen und auch wenn er die Taufe erst deutlich später erhalten sollte, war Augustinus Zeit seines Lebens vom Christentum geprägt, auch als er sich offiziell vom Christentum abgewandt hatte (vgl. dazu das Kapitel „Als Christ erzogen“, A. TRAPÈ: *Aurelius Augustinus*, 16–23).

nämlich Gott, verweisen und vermittelt der *regula dilectionis* von Gott her wieder zur Nächstenliebe auffordern,⁴⁹¹ ist zumindest eine gewisse gedankliche Ähnlichkeit vorhanden. Auch das Bild vom Leib Christi als Beschreibung der Eucharistie kennt Tertullian schon, wenngleich er die Symbolik von der Vielheit der Körner, die später für Augustinus prägend werden wird, noch nicht sieht.⁴⁹² Dennoch werden Spuren des Denkens Tertullians auch in den eucharistischen Predigten Augustins sichtbar.

Die Spuren Cyprians in der Ekklesiologie Augustins sind hingegen schon deutlicher. So hält Cyprian, geprägt durch den episkopalistischen Ansatz, der die Gemeinschaft des Volkes mit dem Bischof und des Bischofs mit den anderen Bischöfen zum wesentlichen Kriterium des Kircheseins macht, den freventlichen Empfang der Eucharistie nicht nur für ungültig, sondern darüber hinaus für eine Versündigung am Herrn. Denn die Eucharistie ist das wesentliche Geheimnis der Kirche, zu dem nur der Würdige zugelassen ist.⁴⁹³

Augustinus ist in seiner Haltung zur Eucharistie zwar nicht so rigoristisch, hält aber dennoch den Anspruch fest, den der Empfang der Eucharistie stellt und spricht – mit Blickrichtung auf die Donatisten – scharf von dem Versuch, die Eucharistie zu empfangen, *unitas* und *pax* aber nicht halten zu wollen: „Qui accipit mysterium unitatis, et non tenet vinculum pacis, non mysterium accipit pro se, sed testimonium contra se.“⁴⁹⁴

In der Erklärung der Eucharistie kennt Cyprian bereits das Bild von dem einen Brot aus den vielen Körnern, bzw. dem einen Wein aus den vielen Trauben. Beides verdeutlicht für ihn das nun in Christus geeinte Volk, wobei diese Einheit bereits vor dem Empfang der Eucharistie vorausgesetzt wird. Wie schon bei Tertullian ist die Eucharistie somit nicht das einheitsstiftende Element, sondern drückt aus und verdeutlicht, was bereits zuvor existiert.⁴⁹⁵

Augustinus nimmt all dies in seine eucharistischen Predigten mit auf und entwickelt unter Berufung auf das Pauluszitat „Ein Brot, ein Leib sind wir viele“⁴⁹⁶ daraus seinen zentralen Gedanken, dass die Eucharistie ein Zeichen der Einheit aller Christen ist. Dabei treibt er den bildlichen Vergleich noch wesentlich weiter und vergleicht die Entstehung des Brotes mit der Entstehung des Leibes Christi und dem Hinzufügen neuer Glieder zu diesem Leib. So finden sich diese Gedanken Tertullians und Cyprians bei Augustinus wieder, wobei letzterer noch

⁴⁹¹ Vgl. *doctr. chr.* 1,22; G. LETTIERI: *De doctrina christiana*, 380.

⁴⁹² Vgl. W. GESSEL: *Eucharistische Gemeinschaft bei Augustinus*, 62.

⁴⁹³ Vgl. J. BETZ: *Eucharistie*, 142f.; W. GESSEL: *Eucharistische Gemeinschaft bei Augustinus*, 62f.

⁴⁹⁴ „Wer das Geheimnis der Einheit empfängt, aber das Band des Friedens nicht wahrte, empfängt das Geheimnis nicht zu seinem Nutzen, sondern zum Zeugnis wider sich.“ (S. 272)

⁴⁹⁵ Vgl. J. BETZ: *Eucharistie*, 145f.

⁴⁹⁶ 1 Kor 17

wesentlich über erstere hinaus geht und die Leib-Symbolik über das Bild von den vielen Körnern und dem einen Brot weiterentwickelt.

Besonders präsent bleibt in den Predigten – und auch in *De doctrina christiana* – die fast die gesamte Zeit seines bischöflichen Wirkens andauernde Auseinandersetzung mit den Donatisten. Ihrem Anspruch von Heiligkeit stellt Augustinus ein Kirchenbild entgegen, das in der *caritas* und der mit ihr zusammenhängenden *unitas* das wesentliche Element des Kirche Seins sieht: „Was im natürlichen Gefüge eines Leibes die Gesundheit ist, ist im Leibe Christi die Liebe.“⁴⁹⁷ Wer die Einheit nicht hält, der hält auch die Liebe nicht und versündigt sich daher an diesem „Sakrament der Liebe“⁴⁹⁸, das die Eucharistie ist. Auf dieser Grundlage stehen Augustins Angriffe gegen die Donatisten und ihre ekklesiologische Konzeption, wie sie von Donatus entwickelt und von Parmenian aus- und umformuliert wurde.

Schließlich finden sich auch Gedanken aus Augustins *De doctrina christiana* in den eucharistischen Predigten wieder. So wie die *caritas* bereits im ersten Buch dieser Schrift Augustins zum Leitmotiv wurde, taucht sie in den Predigten immer wieder auf, um von ihr aus zur *unitas* weiterzugehen. Die *unitas*, die sich auch in der Beziehung der Gemeinden untereinander und dem Verhältnis der einzelnen Christen zueinander ausdrücken soll, findet ihre Grundlage in der *caritas*,⁴⁹⁹ die auch zugleich in *De doctrina christiana* als *regula dilectionis* den entscheidenden Maßstab für die Handlungen des Menschen darstellt.⁵⁰⁰

Darüber hinaus scheint die Zeichentheorie, die Augustinus in *De doctrina christiana* entwickelt, in den Predigten durch. Nicht nur verweisen die Sakramente als *signa* im Allgemeinen auf eine andere *res*, nämlich letztendlich Gott selbst,⁵⁰¹ sondern auch auf den Leib und das Blut Christi, die „Sakramente der Einheit“⁵⁰². Im *sermo* 272 greift Augustinus die Zeichenlehre sogar explizit auf: „Hoc quod videtis in altari Dei, etiam transacta nocte vidistis: sed quid esset, quid sibi vellet, quam magnae rei sacramentum contineret, nondum audistis“⁵⁰³

⁴⁹⁷ W. GESSEL: *Eucharistische Gemeinschaft bei Augustinus*, 193.

⁴⁹⁸ T. FRIES: *Empfangt, was ihr seid*, 85.

⁴⁹⁹ „Wie aber aus einzelnen Körnern [...] ein Brot entsteht, so entsteht der eine Leib Christi durch die Eintracht der Liebe.“ (s. 229/A,2; vgl. T. FRIES: *Empfangt, was ihr seid*, 84f).

⁵⁰⁰ Vgl. *doctr. chr.* 1,22; G. LETTIERI: *De doctrina christiana*, 380.

⁵⁰¹ Vgl. J. FINKENZELLER: *Sakrament*, 221.

⁵⁰² P. BRIGHT: *Ekklesiologie und Sakramentenlehre*, 514.

⁵⁰³ „Was ihr hier auf dem Altar Gottes seht, das habt ihr auch in der vergangenen Nacht gesehen, was es aber ist, was es bedeutet, von welch großem Geheimnis es ein Zeichen darstellt, das habt ihr noch nicht vernommen.“ (s. 272)

und „Ista, fratres, ideo dicuntur Sacramenta, quia in eis aliud videtur, aliud intelligitur. Quod videtur, speciem habet corporalem, quod intelligitur, fructum habet spirituale.“⁵⁰⁴

Diese Hinweise mögen als abschließende Blitzlichter genügen, um nochmals zu verdeutlichen, dass die Werke Augustins nicht unabhängig voneinander betrachtet werden können. In den eucharistischen Predigten Augustins spielen sowohl die afrikanische theologische Tradition vor ihm – besonders Tertullian und Cyprian – eine Rolle, als auch die Situation in Afrika zur Zeit Augustins selbst – hier vor allem die Auseinandersetzung mit den Donatisten – und schließlich die geistige Entwicklung Augustins, was vor allem in den Anklängen an *De doctrina christiana* deutlich wird. Augustinus war letztendlich immer „der Seelsorger“, wie van der Meer seine große historiographische Studie bezeichnet,⁵⁰⁵ der von den Sorgen und Problemen der Menschen um ihn nicht unberührt blieb, sondern diese aufgriff und zum Anstoß nahm, um seine Theologie zu entwickeln. So kann zurecht festgehalten werden, dass der „Löwenanteil seines Lebenswerkes [...] nicht in seiner Tätigkeit als theologischer Schriftsteller, sondern als Seelsorger und Verkünder des Gotteswortes“⁵⁰⁶ besteht. Dass dabei die Predigten viele verschiedene Gedanken aufgreifen und somit bei der Beschäftigung mit Augustinus immer eine Auswahl getroffen werden muss, ist dabei ebenso in Kauf zu nehmen, wie die Tatsache, dass die schiere Menge der Predigten und Schriftwerke eine weitere Selbstbeschränkung erfordert. Allein die auch so schon anklingenden Gedanken und Überlegungen zeigen anhand ihrer Weitsicht und Vielfalt, dass Augustinus zurecht als einer der vier großen Kirchenlehrer des Westens verehrt wird.

⁵⁰⁴ „Diese Dinge heißen deshalb Sakramente, weil wir in ihnen etwas anderes sehen, etwas anderes verstehen. Was wir sehen, besitzt körperliche Gestalt, was wir verstehen sollen, enthält geistliche Frucht.“ (S. 272)

⁵⁰⁵ F. VAN DER MEER: *Augustinus der Seelsorger*.

⁵⁰⁶ H. R. DROBNER: *Lehrbuch der Patrologie*, 408.

11 Weiterführende Fragestellungen

Dem Rückblick auf das, was Augustinus in seinen Predigten aufgreift, soll nun abschließend ein Ausblick folgen. Wie schon die Beschäftigung mit den Predigten Augustins selbst eine Einschränkung erfordert, so gilt das noch viel mehr für die Themen, die darin anklingen, denn die „Darstellung des ‚Augustinismus‘ füllt ganze Bibliotheken“⁵⁰⁷. Ein Ausblick auf zwei ausgewählte Themen soll davon einen Eindruck vermitteln und zur weiteren Beschäftigung mit dem Kirchenvater anregen.

11.1 *Sünder in der Kirche – die Frage nach dem corpus permixtum*

Auf dem Hintergrund des Streits um die Wiedertaufe⁵⁰⁸ stellte sich die Frage nach der Bedeutung der Sakramente, wenn sie – aus Sicht der Katholiken – in der donatistischen Kirche gültig gespendet wurden.⁵⁰⁹ Konnte die Taufe als Sakrament der Eingliederung in den Leib Christi dies auch bewirken, wenn die Eingliederung nicht in die katholische, sondern in die donatistische Kirche erfolgte? Wie war die Würdigkeit des Empfängers zu beurteilen? Und wie war das Verhältnis derer, die gesündigt, aber nicht bereut hatten, zur Kirche zu bewerten? Gerade angesichts der Akzentuierung der Leib-Christi-Metaphorik und der Betonung „der einen Kirche, in der sich so Friede, Liebe und Einheit verwirklichen“⁵¹⁰ wurden diese Fragen nochmals aktueller, sodass sich Augustinus auch damit auseinandersetzen musste.

Die Grundlage für eine Lösung findet er bei Tyconius. Im *Liber regularum* spricht dieser von der Kirche als *corpus bipertitum*.⁵¹¹ Da bei dieser Formulierung für Augustinus jedoch die donatistische Idee von der Verunreinigung der Kirche durch die Sünder noch zu stark anklingt, schlägt er stattdessen vor, „de domini corpore vero atque permixtio“⁵¹² zu sprechen.⁵¹³ Prägend dafür ist für Augustinus die Realität der Christen seiner Zeit, die für ihn das Konzept einer reinen Kirche als unhaltbar erscheinen lässt. So zeigt sich, „daß das, was bei Cyprian als traurige

⁵⁰⁷ H. R. DROBNER: *Lehrbuch der Patrologie*, 396.

⁵⁰⁸ Im Anschluss an Cyprian (vgl. S. 13) war es Praxis bei den Donatisten, konvertierte Katholiken nochmals zu taufen, da die Taufe der katholischen Kirche als ungültig angesehen wurde. Augustinus und mit ihm die katholische Kirche allgemein lehnten dies jedoch ab und taufte daher zurückgekehrte Donatisten nicht noch einmal.

⁵⁰⁹ Vgl. J. FINKENZELLER: *Ketzertaufe*, 132.

⁵¹⁰ W. SIMONIS: *Ecclesia Visibilis et Invisibilis*, 84.

⁵¹¹ Vgl. *Doctr. chr.* 3,45.

⁵¹² *Doctr. chr.* 3,45.

⁵¹³ Vgl. E. LEMIRANDE: *Corpus permixtum*, in: MAYER, Cornelius (Hg.): *Augustinus-Lexikon*. Bd. 2, Basel 1996-2002, 21f.

Wirklichkeit und Ausnahme erschien (Sünder in den Reihen der Christen), von Augustinus als das dem Wesen der Kirche Zukommende und Seinsollende verstanden wird.“⁵¹⁴

Dies verdeutlicht Augustinus unter Zuhilfenahme des biblischen Bildes vom Unkraut auf dem Acker.⁵¹⁵ Wie aufgrund der Handlung des Feindes unter dem Weizen auch Unkraut wächst, wachsen auch in der Kirche Spreu sowie Weizen, also Gerechte und Böse untereinander.⁵¹⁶ Im *sermo* 288 wird Augustinus sich genau auf diese Bild beziehen und damit die Frage nach dem *corpus permixtum* kurz anklingen lassen: „Iam ipsos alloquor, ut grana sint in area, ut paeleam, quae vento circumfertur, non sequantur, cum qua pereant“⁵¹⁷.

Die Gnade, also die innere Kraft, die mit den Sakramenten verliehen wird, wird somit nicht allen zuteil. Manche empfangen die Sakramente nur scheinbar, denn „trotz des gemeinsamen Besitzes der Sakramente fehlt denen, die von der Gemeinde getrennt sind, der Heilige Geist“⁵¹⁸. Der entscheidende Unterschied zu Tyconius ist jedoch abgesehen von der Begrifflichkeit, dass Gute und Böse jetzt in der Kirche vermischt sind und die Unterscheidung erst später, d.h. im Endgericht kommt. Sie darf nicht jetzt vorweggenommen werden, denn es gehört zum Wesen der Kirche, *corpus permixtum* zu sein.⁵¹⁹ Ein Anzeichen für diesen Zustand ist bereits in jedem einzelnen Menschen zu finden, der oft ebenso nicht genau weiß, wie gut oder böse er selbst ist. So zeigt sich, dass „die Vermischung von Gut und Böse im Menschsein selbst grundlegend gegeben ist“⁵²⁰, und damit auch Kennzeichen der pilgernden Kirche im Wandel der Zeit ist.⁵²¹ Als geschichtlich greifbare gesellschaftliche Größe beinhaltet sie in ihrem Gesamtgefüge auch Elemente, die eigentlich Böse sind, von denen man das aber jetzt noch nicht weiß. Die Trennung zwischen Gut und Böse wird auf das Eschaton verwiesen, in dem die Bösen denen gleichgestellt werden, die sich jetzt schon außerhalb der Kirche befinden.⁵²²

So gelingt Augustinus eine Antwort auf die eingangs gestellten Fragen, nach der auch eine Taufspendung ohne vorhergehenden moralischen Rigorismus möglich ist, aber dennoch die

⁵¹⁴ W. SIMONIS: *Ecclesia Visibilis et Invisibilis*, 84.

⁵¹⁵ Vgl. Mt 13,24-40. Daneben verwendet Augustinus auch noch weitere Metaphern, wie das Bild von der Scheidung beim letzten Gericht (Mt 3,12 und 25,31ff) und das Gleichnis vom Schleppnetz, das in das Meer geworfen wurde und Fische von allerlei Art zusammenbrachte, gute und schlechte (Mt 13,47ff) (vgl. W. SIMONIS: *Ecclesia Visibilis et Invisibilis*, 85).

⁵¹⁶ Vgl. ebd.

⁵¹⁷ „Jetzt spreche ich sie selbst an, damit sie Weizenkörner seien auf der Tenne, damit sie nicht der Spreu folgen, die vom Winde verweht wird und mit der sie zugrunde gehen würden.“ (s. 228,2)

⁵¹⁸ W. GESSEL: *Eucharistische Gemeinschaft bei Augustinus*, 149, mit Verweis auf *en. in ps.* 77,2 und s. 71,22,36.

⁵¹⁹ Vgl. W. SIMONIS: *Ecclesia Visibilis et Invisibilis*, 86.

⁵²⁰ T. J. VAN BAVEL: *Was für eine Kirche wollt ihr? Die Weite von Augustins Kirchenauffassung*, in: *Cor Unum* 38 (1980), 135–153, hier 144.

⁵²¹ Vgl. ebd., 146. Das bedeutet jedoch nicht, dass der Leib Christi selbst als von Bösen durchsetzt aufgefasst werden muss. Viel mehr ist in der Kirche auf Erden der reine Leib Christi vermischt mit Elementen, die zwar der sichtbaren Kirche angehören, aber nicht dem Leib Christi, und daher nur scheinbar Christen sind (vgl. ebd., 145).

⁵²² Vgl. W. SIMONIS: *Ecclesia Visibilis et Invisibilis*, 86f; P. BRIGHT: *Ekklesiologie und Sakramentenlehre*, 515.

Gerechten in der Kirche keinen Schaden durch die Anwesenheit und den Sakramentenempfang der Bösen nehmen. Die Sakramente gelten zunächst einmal nur im Hier und Jetzt, sie beziehen sich auf den *corpus permixtum* und bewirken „eine nach innen konstruierte äußere Gemeinschaft, die durch die moralische Schuld der Empfänger von innen her aufgelöst würde“⁵²³ – und ob das durch die Sakramente Angezeigte auch eine tatsächliche Zugehörigkeit zur *civitas Dei* ausdrückt, muss unter einem eschatologischen Vorbehalt stehen bleiben.⁵²⁴

11.2 Der Beginn der Kirche – ecclesia ab Abel

Die Frage nach der Begrenzung der Kirche hat Augustinus nicht nur im Hinblick auf die Donatisten und weitere häretische und schismatische Gruppierungen seiner Zeit beschäftigt, sondern war darüber hinaus eingebettet in grundlegende Fragen, die sich angesichts seiner Kirchenkonzeption stellten.

Wenn Augustinus im *sermo* 229 über die Bedeutung von „sursum cor“ sagt, „non Christianorum nomine solo, sed Christianorum re ipsa et veritate, tota vita *sursum cor*. Quid est: *Sursum cor*? Spes in Deo, non in te; tu enim deorsum es, Deus sursum est. Si spem habes in te, cor deorsum est, non est sursum“⁵²⁵, dann deutet er damit an, dass die Haltung des „sursum cor“ eine bestimmte Lebensweise ist.⁵²⁶ Diese Lebensweise entspricht dem Neuen Testament und der Kirche.

Ganz allgemein sind jedoch das Alte und das Neue Testament für Augustinus nicht nur Zeitabschnitte, sondern bezeichnen „vor allem innere Haltungen im Herzen des Menschen“⁵²⁷. Entscheidend ist dabei wieder der Maßstab der *caritas* als der Erfüllung des Gesetzes. Während in der Zeit des Neuen Testaments diese Wahrheit allen Menschen zugänglich ist, war sie den Gerechten des Alten Bundes nur „durch das Wirken des Geistes [...], der in ihrem Herzen die Liebe weckte“⁵²⁸, also nur durch eine besondere Offenbarung zugänglich. Die, die jedoch diese Offenbarung erhalten hatten, lebten schon in einer Geisteshaltung, die dem Neuen Testament entsprach. Diese Geisteshaltung lässt sich allgemein beschreiben als dem *mundus intelligibilis* zugehörig (im Gegensatz zum *mundus sensibilis*, der für den alten Menschen charakteristisch

⁵²³ W. GESSEL: *Eucharistische Gemeinschaft bei Augustinus*, 149.

⁵²⁴ Vgl. ebd., 150, mit Verweis auf *ep.* 93.

⁵²⁵ „Das Leben der Christen, die das nicht nur dem Namen nach sind, sondern in Wirklichkeit und Wahrheit, ist *das Herz in der Höhe*. Was bedeutet das: *das Herz in der Höhe*? Seine Hoffnung auf Gott setzen, nicht auf dich selbst. Denn du bist unten, Gott ist in der Höhe. Wenn du deine Hoffnung auf dich selbst setzt, ist dein Herz unten, nicht in der Höhe.“ (s. 229,3)

⁵²⁶ Vgl. J. RATZINGER: *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, in: RATZINGER, Joseph: *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Die Dissertation und weitere Studien zu Augustinus und zur Theologie der Kirchenväter*, hg. v. Gerhard Ludwig MÜLLER, Freiburg im Breisgau 2011 (= JRGS 1), hier 310.

⁵²⁷ T. J. VAN BAVEL: *Was für eine Kirche wollt ihr?*, 136.

⁵²⁸ Ebd., 137.

ist).⁵²⁹ Angedeutet ist ein derartiger Gesinnungswechsel bereits in der Zielsetzung von *De doctrina christiana*. Da die Zeichen zwar sinnlich wahrnehmbar sind, aber darüber hinaus auch geistig erfasst werden müssen, ist „gemäß dem Grundsatz *per visibilia ad invisibilia* [...] von einer Finalisierung der *sensibilia* hin zu den *intelligibilia* bei Augustin auszugehen“⁵³⁰.

Damit ist aber das Pfingstereignis nicht mehr als der absolute Beginn der Kirche anzusehen, da es ja bereits davor ein Eingreifen des Heiligen Geistes in die Geschichte gab – und so kann Augustinus mit diesen Überlegungen den Kirchenbegriff ausweiten und über die Gerechten des Alten Testaments sagen, dass auch sie bereits zur Kirche gehörten. Den Beginn der Kirche setzt Augustinus dabei mit Abel an, weil es einen Zeitpunkt gab, an dem Abel der einzige Gerechte war.⁵³¹ Hieraus entspringt die Rede von der *ecclesia ab Abel*.⁵³²

Augustinus kann damit die Frage nach der Heilsnotwendigkeit der Kirche – er übernimmt grundsätzlich Cyprians *extra ecclesiam nulla salus* – insofern auflösen, als er durch die Ausweitung des Kirchenbegriffs über die temporalen Grenzen der gegenwärtigen, empirischen Kirche hinaus auch die Glückseligkeit der Gerechten des Alten Testaments argumentieren und das Heil für zukünftige Generationen und Entwicklungen offen halten kann.⁵³³

Es zeigt sich somit auch an dieser Stelle nochmals die Größe und Universalität des Bischofs von Hippo Regius. Er bleibt mit seinem Nachdenken nicht an der Stelle stehen, zu der ihn die Schrifttexte, die Sorgen und Fragen der Menschen oder sonst ein Anreiz aus der Umwelt angeleitet hatten, sondern setzt seine Überlegungen fort, bezieht Neues mit ein und erarbeitet ein umfassendes Werk, dessen „gesamttheologischer Entwurf [...] bis zu Thomas von Aquin weder Zweifel noch Konkurrenz“⁵³⁴ kennt.

Einen kleinen Einblick hat diese Arbeit zu vermitteln versucht, viel mehr ist aber erreicht, wenn sie die Weite und Vielfalt seiner Gedankenwelt andeuten und zur weiteren Beschäftigung mit Augustinus einladen konnte, sodass ein alter Hymnus auf Augustinus, wie er bei den regulierten Chorherren des Heiligen Augustinus in Österreich noch immer gesungen wird, auch heute noch Wahrheit spricht:

⁵²⁹ Vgl. J. RATZINGER: *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, 225. Die genaue Ausführung dieses Gedankenganges und seiner Voraussetzungen würde bei weitem den Rahmen der vorliegenden Arbeit sprengen. Zu den Hintergründen und Grundüberlegungen sei daher insbesondere auf die §§ 18 und 23 (ebd., 398-317.384-397) verwiesen.

⁵³⁰ K. POLLMANN: *Doctrina Christiana*, 246.

⁵³¹ Vgl. T. J. VAN BAVEL: *Was für eine Kirche wollt ihr?*, 137.

⁵³² Besonders hervorzuheben ist in diesem Zusammenhang auch die grundlegende Arbeit von Yves CONGAR (*Ecclesia ab Abel*, in: REDING, Marcel (Hg.): *Abhandlungen über Theologie und Kirche. Festschrift für Karl Adam*, Düsseldorf 1952, 79–99).

⁵³³ Vgl. T. J. VAN BAVEL: *Was für eine Kirche wollt ihr?*, 138.

⁵³⁴ H. R. DROBNER: *Lehrbuch der Patrologie*, 377.

*Magne Pater Augustine,
Preces nostras suscipe
Et per eas Conditori
Nos unire satage:
Atque rege gregem tuum,
Summum decus praesulum.*

*Amatorem paupertatis
Te collaudant pauperes:
Assertorem veritatis
Amant veri iudices:
Frangis nobis favos mellis,
De Scripturis disserens.*

*Quae obscura prius erant
Nobis plana faciens,
Tu de verbis Salvatoris
Dulcem panem conficis,
Et propinas potum vitae
De Psalmorum nectare.*

*Tu de vita clericorum
Sanctam scribis regulam,
Quam qui amant et sequuntur
Viam tenent regiam,
Atque tuo sancto ductu
Redeunt ad patriam.*

*Regi regum salus, vita,
Decus, et imperium:
Trinitati laus et honor
Sit per omne saeculum,
Quae concives nos adscribat
Supernorum civium.*

Kurzbeschreibung

Ziel der Arbeit ist das Nachspüren von ekklesiologischen Themen und Motiven in ausgewählten Predigten Augustins über die Eucharistie.

Dazu erfolgt an erster Stelle eine Untersuchung und Darstellung des geistigen Hintergrunds und der geschichtlichen Situation, die für Augustinus prägend sind und daher als Nährboden für seine eigenen Überlegungen gelten können. Zunächst werden Tertullian und Cyprian von Karthago in den Blick genommen und mit ihrer Biographie und den wesentlichen Gedanken ihres Kirchenbildes vorgestellt. Weiters muss die Zeit Augustins selbst untersucht werden, um prägende Einflüsse aus der Umwelt für seine Ekklesiologie deutlich zu machen. Dabei wird vor allem die *pars Donati* als ein das gesamte priesterliche und bischöfliche Wirken Augustins prägendes Phänomen dargestellt, da die Konfrontation mit dieser Gruppierung und ihren Ideen das Kirchen- und Sakramentsverständnis Augustins wesentlich geprägt hat. Als dritter Punkt dieser „Einflüsse von außen“ wird schließlich noch die Frage des Katechumenats und der Christwerdung zur Zeit Augustins in den Blick genommen, um den näheren Kontext der später auszuwählenden Predigten deutlich zu machen.

Neben diesen äußeren Einflüssen gilt es schließlich auch noch, die inneren Beweggründe und Gedanken Augustins darzustellen. Exemplarisch wird dafür das Werk *De doctrina christiana* herangezogen, da sowohl die Bestimmung des Begriffes *caritas* im ersten Buch dieses Werks, als auch die von Augustinus entwickelte Zeichentheorie mit der Unterscheidung von *res* und *signa* ihren Widerhall in den Predigten finden wird. Nach einer allgemeinen Einleitung und der Darstellung der redaktionsgeschichtlichen Fragen erfolgt ein schrittweiser Durchgang durch das Werk.

Schließlich gilt es, sich ausgewählten Predigten Augustins zuzuwenden. Hierbei fällt die Auswahl auf sechs Predigten, die Augustinus an Neugetaufte gehalten hat, um ihnen die Eucharistie zu erklären. Da Sakramentenlehre und Ekklesiologie bei Augustinus ineinandergreifen, sind in diesen Predigten auch Ansätze seiner Lehre von der Kirche zu finden. Die einzelnen Predigten werden vorgestellt, die ekklesiologischen Ansätze aufgegriffen und abschließend systematisch dargestellt.

Zuletzt erfolgt ein Rückblick auf den Kontext und Hintergrund des Denkens Augustins und die Rückkopplung der dargestellten Gedanken an diesen Kontext. Ein abschließender Ausblick weist auf zwei Themen hin, die sich im Anschluss an diese Fragestellung ergeben und zur Grundlage einer weiteren Beschäftigung mit Augustinus werden können.

Abstract

The thesis intends to trace ecclesiological topics and ideas within selected sermons of Saint Augustine about the Eucharist.

In a first step it is necessary to survey and explore the spiritual and historical background of Saint Augustine in order to contextualise his thinking and identify breaks and continuities within it. Therefore, the first chapter takes into view Augustine's predecessors in North Africa, Tertullian and Cyprian of Carthage. After presenting the biography of these two teachers of the early church a brief introduction into their ecclesiology will clarify the special role African theology and teaching on the church took in the fourth century. Another piece is added to this image when the *pars Donati* is taken into consideration. This heretical group played an important role in North Africa by the time Augustine became bishop and it hadn't been fully overthrown when he died, even though he took great part in pushing them back. The continuous struggle with this group – and especially their teachings on the church – had a great influence on the development of Augustine's thinking itself. An analysis of their main ideas is therefore necessary to understand how Augustine reached his state of thought. As a third point the catechumenate at the time of Saint Augustine's needs to be taken into consideration in order to understand the situation and state of the primary recipients of the sermons which will be treated later on.

The next part takes into consideration Augustine's inner motives. Even though this cannot be done entirely, Augustine's work *De doctrina christiana* suits just fine for giving a quick overview, as it deals with two main themes that will show up in Augustine's sermons again. The definition of *caritas* turns out to play an important role, as well as the theory of signs and the differentiation between *res* and *signa*. Following a brief introduction, the work will be presented chapter by chapter.

Finally, the analysis of six sermons of Saint Augustine forms the main part of the thesis. All six have been delivered to neophytes, i.e. members of the church that have just been baptised, and explain the Eucharist. As Augustine has developed his teachings on sacraments in close relation to his ecclesiology these sermons contain notes on his teachings on the church as well. After having presented the sermons one by one and having identified the ecclesiological topics, the main ideas are put in a systematic order.

In the last chapter the context is taken into consideration again and linked to the ecclesiological motives found in the sermons. A prospect for theological questions that might be raised following the ecclesiological findings concludes the project.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

AUGUSTINUS: *Bekenntnisse. Confessiones*, hg. v. Jörg ULRICH/Joseph BERNHART, Frankfurt am Main 2007.

— *Die christliche Bildung. De doctrina christiana*, hg. v. Karla POLLMANN, Stuttgart 2013 (= Reclams Universal-Bibliothek 18165).

— *Sermo 227*, in: DROBNER, Hubertus R.: *Augustinus von Hippo. Predigten zum österlichen Triduum. Sermones 218-229/D*, Frankfurt am Main 2006, 409–428.

— *Sermo 228*, in: DROBNER, Hubertus R.: *Augustinus von Hippo. Predigten zum österlichen Triduum. Sermones 218-229/D*, Frankfurt am Main 2006, 429–441.

— *Sermo 228/B (Denis 3)*, in: DROBNER, Hubertus R.: *Augustinus von Hippo. Predigten zum österlichen Triduum. Sermones 218-229/D*, Frankfurt am Main 2006, 449–460.

— *Sermo 229 completus (Denis 6)*, in: DROBNER, Hubertus R.: *Augustinus von Hippo. Predigten zum österlichen Triduum. Sermones 218-229/D*, Frankfurt am Main 2006, 461–474.

— *Sermo 229/A (Guelferbytanus 7)*, in: DROBNER, Hubertus R.: *Augustinus von Hippo. Predigten zum österlichen Triduum. Sermones 218-229/D*, Frankfurt am Main 2006, 475–486.

— *Sermo 272 (dt.)*, in: DASSMANN, Ernst: *Augustinus. Heiliger und Kirchenlehrer*, Stuttgart 1993, 157f.

— *Sermo 272 (lat.)*, in: PL 38, 1246–1248.

POSSIDIUS: *Vita Augustini. Zweisprachige Ausgabe*, hg. v. Wilhelm GEERLINGS, Paderborn 2005.

Sekundärliteratur

ADAM, Karl: *Zur Eucharistielehre des heiligen Augustinus*, in: *ThQ* 112 (1931), 490–536.

BETZ, Johannes: *Eucharistie. In der Schrift und Patristik*, Freiburg im Breisgau 1979.

BRIGHT, Pamela: *Das Donatistische Schisma bis 390 n. Chr.*, in: DRECOLL, Volker Henning (Hg.): *Augustin Handbuch*, Tübingen 2014 (= UTB Theologie 4187), 98–104.

— *Ekklesiologie und Sakramentenlehre*, in: DRECOLL, Volker Henning (Hg.): *Augustin Handbuch*, Tübingen 2014 (= UTB Theologie 4187), 506–518.

CAMELOT, Pierre-Thomas: *Cyprian*, in: *LThK*² 3, 115–117.

- CHELIUS, Karl Heinz: *Augustins Werke und kritische Editionen*, in: MAYER, Cornelius (Hg.): *Augustinus-Lexikon. Bd. 3*, Basel 2004-2010, XI–XXXII.
- CONGAR, Yves: *Ecclesia ab Abel*, in: REDING, Marcel (Hg.): *Abhandlungen über Theologie und Kirche. Festschrift für Karl Adam*, Düsseldorf 1952, 79–99.
- DASSMANN, Ernst: *Ambrosius von Mailand. Leben und Werk*, Stuttgart 2004.
- *Augustinus. Heiliger und Kirchenlehrer*, Stuttgart 1993.
- DRECOLL, Volker Henning: *Liturgie bei Augustin*, in: DRECOLL, Volker Henning (Hg.): *Augustin Handbuch*, Tübingen 2014 (= UTB Theologie 4187), 224–232.
- DROBNER, Hubertus R.: *Augustinus von Hippo. Predigten zum österlichen Triduum. Sermones 218-229/D*, Frankfurt am Main 2006.
- *Lehrbuch der Patrologie*, Frankfurt am Main ³2011.
- FINKENZELLER, Josef: *Ketzertaufe*, in: LThK² 6, 131–133.
- *Sakrament. Dogmengeschichtlich*, in: LThK² 9, 220–225.
- FRIES, Thomas: *Empfangt, was ihr seid. Impulse Augustins für eine eucharistische Spiritualität*, Würzburg 2018.
- GESSEL, Wilhelm: *Eucharistische Gemeinschaft bei Augustinus*, Würzburg 1966.
- GRABOWSKI, Stanislaus: *The Church. An Introduction to the Theology of St. Augustine*, Binghamton, NY 1957.
- GRESCHAT, Katharina: *Theologische Traditionen Nordafrikas vor Augustin (Tertullian, Cyprian)*, in: DRECOLL, Volker Henning (Hg.): *Augustin Handbuch*, Tübingen 2014 (= UTB Theologie 4187), 92–98.
- HARMLESS, William: *Augustine and the Catechumenate*, Collegeville, Minnesota 1995.
- HEER, Gallus: *Mauriner*, in: LThK² 7, 190–192.
- JACOB, Christoph: *Arkandisziplin*, in: LThK³ 1, 990f.
- JUNGMANN, Josef Andreas: *Katechumenat*, in: LThK² 6, 51–54.
- KELLER, Adalbert: *Parmenianus*, in: LThK³ 7, 1391.
- KÖTTING, Bernhard: *Tertullianus*, in: LThK² 9, 1370–1374.
- LEMIRANDE, Emilien: *Corpus permixtum*, in: MAYER, Cornelius (Hg.): *Augustinus-Lexikon. Bd. 2*, Basel 1996-2002, 21f.
- LETTIERI, Gaetano: *De doctrina christiana*, in: DRECOLL, Volker Henning (Hg.): *Augustin Handbuch*, Tübingen 2014 (= UTB Theologie 4187), 377–393.
- *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*, Brescia 2001.

- MAYER, Cornelius: *Doctrina*, in: MAYER, Cornelius (Hg.): *Augustinus-Lexikon*. Bd. 2, Basel 1996-2002, 534–551.
- *Eucharistia*, in: MAYER, Cornelius (Hg.): *Augustinus-Lexikon*. Bd. 2, Basel 1996-2002, 1151–1157.
- PARTOENS, Gert: *Mit der Predigtstätigkeit zusammenhängende Werke*, in: DRECOLL, Volker Henning (Hg.): *Augustin Handbuch*, Tübingen 2014 (= UTB Theologie 4187), 393–416.
- PERLER, Othmar: *Arkandisziplin*, in: LThK² 1, 863f.
- POLLMANN, Karla: *Doctrina Christiana. Untersuchungen zu den Anfängen der christlichen Hermeneutik unter besonderer Berücksichtigung von Augustinus, De Doctrina Christiana*, Freiburg/Schweiz 1996.
- *Doctrina Christiana (De-)*, in: MAYER, Cornelius (Hg.): *Augustinus-Lexikon*. Bd. 2, Basel 1996-2002, 551–575.
- *Nachwort*, in: AUGUSTINUS: *Die christliche Bildung. De doctrina christiana*, hg. v. Karla POLLMANN, Stuttgart 2013, 260–288 (= Reclams Universal-Bibliothek 18165).
- RATZINGER, Joseph: *Beobachtungen zum Kirchenbegriff des Tyconius im „Liber regularum“*, in: RATZINGER, Joseph: *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Die Dissertation und weitere Studien zu Augustinus und zur Theologie der Kirchenväter*, hg. v. Gerhard Ludwig MÜLLER, Freiburg im Breisgau 2011, 440–456 (= JRGS 1).
- *Donatismus*, in: LThK² 3, 504f.
- *Ticonius*, in: LThK² 10, 180f.
- *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, in: RATZINGER, Joseph: *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Die Dissertation und weitere Studien zu Augustinus und zur Theologie der Kirchenväter*, hg. v. Gerhard Ludwig MÜLLER, Freiburg im Breisgau 2011 (= JRGS 1).
- ROSEN, Klaus: *Augustinus. Genie und Heiliger*, Darmstadt 2015.
- SIMONIS, Walter: *Ecclesia Visibilis et Invisibilis. Untersuchungen zur Ekklesiologie und Sakramentenlehre in der afrikanischen Tradition von Cyprian bis Augustinus*, Frankfurt am Main 1970.
- STUIBER, Alfred: *Lapsi*, in: LThK² 6, 798.
- TEBARTZ-VAN ELST, Franz-Peter/FISCHER, Balthasar: *Katechumenat*, in: LThK³ 5, 1318–1322.
- TILLEY, Maureen A.: *From Separatist Sect to Majority Church. The Ecclesiologies of Parmenian and Tyconius*, in: LIVINGSTONE, Elizabeth A. (Hg.): *Papers presented at the Twelfth International Conference on Patristic Studies. Held in Oxford 1995*, Leuven 1997 (= Studia Patristica 33), 260–265.

- *Parmenianus*, in: MAYER, Cornelius (Hg.): *Augustinus-Lexikon*. Bd. 4, Basel 2012-[im Erscheinen], 464–466.
- TRAPÈ, Agostino: *Aurelius Augustinus. Ein Lebensbild*, München/Wien u.a. 2006.
- UEDING, Leo: *Donatisten(streit)*, in: LThK² 3, 505f.
- VAN BAVEL, Tarsicius J.: *Was für eine Kirche wollt ihr? Die Weite von Augustins Kirchenauffassung*, in: *Cor Unum* 38 (1980), 135–153.
- VAN DER MEER, Frits: *Augustinus der Seelsorger. Leben und Wirken eines Kirchenvaters*, Köln²1953.
- VIGINI, Giuliano: *Agostino di Ippona. L'avventura della grazia e della carità*, Cinisello Balsamo, Milano 1988.

Anhang: Eucharistische Predigten Augustins

Sermo 227⁵³⁵

[SC 234] **(1)** Memor sum promissionis meae. Promiseram enim vobis, qui baptizati estis, sermonem quo exponerem mensae Dominicae Sacramentum quod modo etiam videtis et cuius nocte praeterita participes facti estis. Debetis scire quid accepistis, quid accepturi estis, quid quotidie accipere debeatis.

Panis ille quem videtis in altari sanctificatus per verbum Dei, corpus est Christi. Calix ille, immo quod habet calix, sanctificatum per verbum Dei, sanguis est Christi. Per ista voluit dominus Christus commendare corpus et sanguinem suum, quem pro nobis fudit in remissionem peccatorum. Si bene accepistis, vos estis quod accepistis. [SC 236] Apostolus enim dicit: *Unus panis, unum corpus multi sumus* (1 Kor 10,17). Sic exposuit sacramentum mensae Dominicae: *Unus panis, unum corpus multi sumus*. Commendatur vobis in isto pane quomodo unitatem amare debeatis.

Numquid enim panis ille de uno grano factus est? Nonne multa erant tritici grana? Sed antequam ad panem venirent separata erant; per aquam coniuncta sunt post quamdam contritionem. Nisi enim molatur triticum et per aquam conspergatur, ad istam formam minime venit quae panis vocatur. Sic et vos ante ieiunii humiliatione et exorcismi sacramento quasi molebamini. Accessit baptismum et aqua quasi conspersi estis, ut ad formam panis veniretis.

Sed nondum est panis sine igne. Quid ergo significat ignis, hoc est chrisma olei? Etenim ignis nutritor spiritus sancti est sacramentum. In *Actibus Apostolorum* advertite quando legitur; modo enim incipit liber ipse legi: hodie coepit liber qui vocatur *Actuum Apostolorum*. Qui vult [SC 238] proficere, habet unde. Quando convenitis ad ecclesiam, tollite fabulas vanas, intenti estote ad scripturas. Codices vestri nos sumus.

Attendite ergo et videte, qua venturus est Pentecoste Spiritus Sanctus. Et sic veniet: in

(1) Ich denke an mein Versprechen. Ich hatte nämlich euch, die ihr getauft worden seid, eine Predigt versprochen, in der ich das Sakrament des Tisches des Herrn erklären würde, das ihr auch jetzt seht und an dem ihr in der vergangenen Nacht Anteil erhalten habt. Ihr müßt wissen, was ihr empfangen habt, was ihr empfangen werdet und was ihr täglich empfangen sollt.

Jenes Brot, das ihr auf dem Altar durch das Wort Gottes geheiligt seht, ist der Leib Christi. Jener Kelch, vielmehr was der Kelch enthält, geheiligt durch das Wort Gottes, ist das Blut Christi. Durch diese Elemente wollte uns Christus der Herr seinen Leib und sein Blut anvertrauen, das er für uns vergossen hat zur Vergebung der Sünden. Wenn ihr es in rechter Weise empfangen habt, seid ihr, was ihr empfangen habt. Der Apostel sagt nämlich: *Ein Brot, ein Leib sind wir viele* (1 Kor 10,17). So stellte er das Sakrament des Tisches des Herrn dar: *Ein Brot, ein Leib sind wir viele*. Euch wird in diesem Brot ans Herz gelegt, wie ihr die Einheit lieben sollt.

Ist denn etwa jenes Brot aus einem einzigen Korn gemacht? Waren es denn nicht viele Weizenkörner? Aber bevor sie zu Brot wurden, waren sie getrennt; durch das Wasser wurden sie verbunden, nachdem sie entsprechend gemahlen worden waren. Wenn nämlich der Weizen nicht gemahlen und mit Wasser angefeuchtet wird, kommt er keinesfalls in diese Form, die Brot heißt. So wurdet auch ihr vorher durch die Erniedrigung des Fastens und das Sakrament des Exorzismus gleichsam gemahlen. Es kam die Taufe, und ihr seid mit dem Wasser gleichsam benetzt worden, damit ihr in die Form des Brotes kommt.

Aber noch ist es kein Brot ohne das Feuer. Worauf weist also das Feuer, das heißt die Salbung mit Öl, hin? Die Nahrung des Feuers ist nämlich das Sakrament des Heiligen Geistes. Achtet darauf, wenn die Apostelgeschichte verlesen wird. Gleich wird nämlich der Anfang gerade dieses Buches vorgelesen; heute begann das Buch, das „Apostelgeschichte“ heißt. Wer Fortschritte machen will, zieht daraus Gewinn. Wenn ihr in der Kirche zusammenkommt, legt die nichtigen Fabeln weg und richtet eure Aufmerksamkeit auf die Schriften. Eure Bücher sind wir.

Hört also aufmerksam zu und seht, wie der Heilige Geist an Pfingsten kommen wird. Und so wird er kommen: in

⁵³⁵ AUGUSTINUS: *Sermo 227*, in: DROBNER, Hubertus R.: *Augustinus von Hippo. Predigten zum österlichen Triduum*. Sermones 218-229/D, Frankfurt am Main 2006, 409–428.

linguis igneis se ostendit. Inspirat enim caritatem qua ardeamus in Deum et mundum contemnamus et foenum nostrum exuratur et cor quasi aurum purgetur. Accedit ergo Spiritus Sanctus, post aquam ignis et efficimini panis quod est corpus Christi. Et ideo unitas quodam modo significatur.

(2) Tenetis sacramenta ordine suo. Primo, post orationem, admonemini sursum habere cor; hoc decet membra Christi. Si enim membra Christi facti estis, caput vestrum ubi est? Membra habent caput. Si caput non praecessisset, membra non sequerentur. Quo iuit caput nostrum? Quid reddidistis in symbolo? «Tertia die resurrexit a mortuis, ascendit in caelum, sedet ad dexteram patris.» Ergo in caelo caput nostrum. Ideo cum dicitur: «Sursum cor, [sic] respondetis: «Habemus ad Dominum». Et ne hoc ipsum quod cor habetis sursum ad Dominum, tribuatis viribus vestris, meritis vestris, laboribus vestris, quia dei donum est sursum habere cor, ideo sequitur episcopus, vel presbyter qui offert et dicit – cum responderit populus: «Habemus ad Dominum sursum cor» –: «Gratias agamus Domino Deo nostro», quia [SC 240] sursum cor habemus. Gratias agamus, quia nisi donaret in terra cor haberemus. Et vos attestamini dicentes: «Dignum et iustum est», ut ei gratias agamus, qui nos fecit sursum ad nostrum caput habere cor.

Deinde post sanctificationem sacrificii Dei, quia nos ipsos voluit esse sacrificium suum, quod demonstratum est, ubi impositum est primum illud sacrificium Dei et nos – id est signum rei – quod sumus; ecce ubi est peracta sanctificatio dicimus Orationem Dominicam, quam accepistis et reddidistis. Post ipsam dicitur: «Pax vobiscum» et osculantur Christiani in osculo sancto. Pacis signum est: sicut ostendunt labia, fiat in conscientia, id est, quomodo labia tua ad labia fratris tui accedunt, sic cor tuum a corde eius non recedat.

(3) Magna ergo sacramenta et valde magna. Vultis nosse quomodo commendentur? Ait Apostolus: *Qui manducat corpus Christi aut bibit calicem Domini indigne, reus est corporis et sanguinis Domini* (1 Cor 11,27). Quid est indigne accipere? Contemptibiliter accipere, irridenter accipere. Non tibi [SC 242] videatur vile, quia vides. Quod vides transit, sed quod significatur invisibile non transit, sed permanet. Ecce accipitur, comeditur,

Feuerzungen zeigt er sich. Er entfacht nämlich die Liebe zu Gott, vor der wir brennen und die Welt verachten sollen, unser Unkraut verbrannt und unser Herz wie Gold geläutert werden soll. Es kommt also nach dem Wasser der Heilige Geist als Feuer hinzu, und so werdet ihr zum Brot, das der Leib Christi ist. Und deshalb wird in gewisser Weise auf die Einheit verwiesen.

(2) Ihr kennt die Abfolge der Sakramente. Zuerst, nach dem Gebet, werdet ihr ermahnt, das Herz in der Höhe zu haben; das gehört für Glieder Christi. Wenn ihr nämlich Glieder Christi geworden seid, wo ist euer Haupt? Glieder müssen ein Haupt haben. Wenn das Haupt nicht vorangegangen wäre, könnten die Glieder nicht folgen. Wohin ist unser Haupt gegangen? Was habt ihr im Glaubensbekenntnis gebetet? „Am dritten Tage stand er auf von den Toten, fuhr auf in den Himmel auf [sic] und sitzt zur Rechten des Vaters.“ Unser Haupt ist also im Himmel. Deswegen antwortet ihr, wenn gesagt wird „Erhebt euer Herz“: „Wir haben es beim Herrn“. Und damit ihr nicht genau diese Tatsache, daß ihr euer Herz zum Herrn erhoben habt, euren eigenen Kräften zuschreibt, euren eigenen Verdiensten, euren eigenen Mühen – denn es ist ein Geschenk Gottes, das Herz erhoben zu haben –, deswegen fährt der Bischof oder Priester, der die Gaben darbringt, fort und sagt, wenn das Volk geantwortet hat „Wir haben unser Herz zum Herrn erhoben“: „Laßt uns danken dem Herrn, unserem Gott“, daß wir das Herz erhoben haben. Laßt uns danken, weil wir, wenn er es nicht gewähren würde, das Herz auf der Erde hätten. Und ihr bekräftigt das, indem ihr sagt: „Das ist würdig und recht“, daß wir dem danken, der uns unser Herz zu unserem Haupte erheben ließ.

Danach, nach der Konsekration der Opfergabe Gottes – denn er wollte uns selbst zu seiner Opfergabe, was dort gezeigt wurde, wo jenes höchste Opfer Gottes niedergelegt wurde und mit ihm auch wir, und zwar in einem Zeichen unserer Wirklichkeit, und alles, was wir sind; – seht ihr, dort, wo die Konsekration vollzogen wurde, sprechen wir das Gebet des Herrn, das ihr gelernt und vorgetragen habt. Danach wird gesagt: „Friede sei mit euch“, und die Christen küssen einander mit heiligem Kuß. Das ist ein Zeichen des Friedens: Was die Lippen andeuten, geschehe im Bewußtsein, das heißt wie deine Lippen die Lippen deines Bruders berühren, so ziehe sich dein Herz nicht von seinem Herzen zurück.

(3) Groß also sind die Sakramente, sogar sehr groß. Wollt ihr wissen, wie sie gespendet werden sollen? Der Apostel sagt: *Wer unwürdig den Leib Christi ißt oder den Kelch des Herrn trinkt, wird schuldig am Leib und Blut des Herrn* (1 Kor 11,27). Was heißt unwürdig empfangen? Mit Geringschätzung empfangen, spöttisch empfangen. Das Sakrament erscheine dir nicht gering, weil du es siehst. Was du siehst, vergeht, aber das Unsichtbare, auf das verwiesen wird, vergeht nicht, sondern hat Bestand.

consumitur. Numquid corpus Christi consumitur? numquid Ecclesia Christi consumitur? numquid membra Christi consumuntur? Absit. Hic mundantur, ibi coronantur. Manebit ergo quod significatur, quamquam transire videatur illud quod significat.

Sic ergo accipite ut vos cogitatis, unitatem in corde habeatis, sursum cor semper figatis. Spes vestra non sit in terra, sed in caelo; fides vestra firma sit in Deum, acceptabilis sit Deo. Quia quod modo hic non videtis et creditis, visuri estis illic, ubi sine fine gaudebitis.

Ja, es wird empfangen, gegessen, aufgezehrt. Wird also der Leib Christi aufgezehrt? Wird etwa die Kirche Christi aufgezehrt? Werden etwa die Glieder Christi aufgezehrt? Keineswegs. Hier werden sie geläutert, dort werden sie gekrönt. Das, worauf verwiesen wird, wird also Bestand haben, wenn auch das Zeichen dafür zu vergehen scheint.

Empfangt also so, daß ihr euch bedenkt, Einheit im Herzen habt und immer euer Herz in der Höhe bewahrt. Eure Hoffnung sei nicht auf der Erde, sondern im Himmel; euer Glaube an Gott stehe fest, sei Gott wohlgefällig. Denn was ihr hier zwar nicht seht und doch glaubt, werdet ihr dort sehen, wo eure Freude kein Ende haben wird.

Sermo 228⁵³⁶

[PL 1101] 1. Post laborem noctis praeteritae, quoniam etsi spiritus promptus est, caro tamen infirma, diu vos tenere sermone non debeo, et tamen sermonem vobis debeo. Dies istos, quibus post passionem Domini nostri Deo cantamus *Alleluia*, festos habemus in laetitia usque ad Pentecosten, quando missus est de coelo promissus Spiritus Sanctus. Ex his diebus, septem vel octo qui nunc aguntur, sacramentis infantium deputantur. Qui paulo ante vocabantur *competentes*, modo vocantur *infantes*. Competentes dicebantur, quoniam materna viscera, ut nascerentur, petendo pulsabant; infantes dicuntur, quia modo nati sunt Christo, qui prius nati fuerant saeculo.

In illis est novata, quae in vobis debet esse firmata; et qui iam fideles estis, non eis exempla, quibus pereant, sed quibus proficiant praebeatis. Intendunt enim vos modo nati, quomodo vivatis olim nati. Hoc faciunt qui etiam secun[PL 1102]dum Adam nascuntur: prius parvuli sunt, post mores maiorum cum sentire coeperint, quid imitentur attendunt. Et quoniam quo duxerit maior, sequitur minor, optandum est, ut bona via maior eat, ne sequendo maior et minor pereant.

Itaque vos, fratres, qui iam quodam modo per aetatem regenerationis parentes estis, alloquor vos ac exhortor, ut ita vivatis, ut cum eis, qui vos imitantur, gaudeatis, non pereatis. Attendit modo natus nescio quem fidelem ebriosum; timeo ne

1. Nach der Mühe der vergangenen Nacht – denn, wenn auch der Geist willig ist, ist das Fleisch doch schwach – darf ich euch nicht lange mit einer Predigt aufhalten, und doch schulde ich euch eine Predigt. Diese Tage, an denen wir nach dem Leiden unseres Herrn Gott „Alleluja“ singen, begehen wir als Freudenfeste bis Pfingsten, als der vom Himmel verheißene Heilige Geist gesandt wurde. Von diesen Tagen sind die nächsten sieben oder acht den Sakramenten der Neugetauften gewidmet. Die noch vor kurzem „Taufbewerber“ hießen, heißen nun „Neugetaufte“. Taufbewerber wurden sie genannt, weil sie bittend an den Mutterschoß klopfen, um geboren zu werden. Neugetaufte werden sie genannt, weil sie nun für Christus geboren sind, die zuvor für die Welt geboren worden waren.

In ihnen ist neu geschaffen, was in euch gefestigt sein muß; und ihr, die ihr bereits Gläubige seid, sollt ihnen kein Beispiel geben, woran sie zugrundegehen, sondern womit sie Fortschritte machen können. Sie, die Neugeborenen, schauen nämlich auf euch, wie ihr, die früher Geborenen, lebt. Das tun auch die, die nach Adams Art geboren werden: zunächst sind sie Kinder, dann, wenn sie zu denken beginnen, achten sie auf das Verhalten der Älteren, was sie nachahmen sollen. Und weil dem, der als der Ältere vorangeht, der Jüngere folgt, ist zu wünschen, daß der Ältere einen guten Weg geht, damit nicht im Gefolge Älterer und Jüngerer⁵³⁷ zugrunde gehen.

Daher spreche ich euch an, Brüder, die ihr schon in gewisser Weise aufgrund des Alters der Wiedergeburt Eltern seid, und ermahne euch, so zu leben, daß ihr euch mit denen, die euch nachahmen, freuen könnt und nicht zugrunde geht. Der Neugeborene sieht vielleicht einen

⁵³⁶ AUGUSTINUS: *Sermo 228*, in: DROBNER, Hubertus R.: *Augustinus von Hippo. Predigten zum österlichen Triduum*. Sermones 218-229/D, Frankfurt am Main 2006, 429–441.

⁵³⁷ Das „et minor“ wäre hier wohl richtiger mit „auch Jüngere“ (statt „und Jüngerer“) zu übersetzen.

dicat sibi: «Quare ille fidelis est, et tantum bibit?» Gläubigen betrunken; ich fürchte, er sagt sich: „Warum ist jener gläubig und trinkt so viel?“ Er sieht vielleicht einen Geldverleiher, einen mürrischen Geber, einen finsternen Eintreiber und sagt sich: „Das mach‘ ich auch“.

Respondetur ei: «Iam fidelis es, noli facere; baptizatus es, renatus es, mutata est spes, mutantur mores.» Man wird ihm antworten: „Du bist schon gläubig, tu das nicht; du bist getauft, du bist wiedergeboren, deine Hoffnung ist verwandelt, es soll sich auch dein Verhalten wandeln.“

Et ille: «Quare ille et ille fideles sunt?» Und jener: „Warum sind dann dieser und jener Gläubige?“

Nolo dicere alia, quis enim commemoret omnia? Ich will nicht noch mehr sagen, denn wer könnte alles aufzählen? Deshalb, meine Brüder, wenn ihr, die ihr fideles estis, et de vobis et de istis malam rationem bereits Gläubige seid, schlecht lebt, werdet ihr für euch selbst und für diese Gott schlechte Rechenschaft ablegen. Deo reddetis.

2. Iam ipsos alloquor, ut grana sint in area, ut 2. Jetzt spreche ich sie selbst an, damit sie Weizenkörner paleam, quae vento circumfertur, non sequantur, seien auf der Tenne, damit sie nicht der Spreu folgen, die cum qua pereant; sed maneant pondere caritatis, ut vom Winde verweht wird und mit der sie zugrunde gehen würden. Sie sollen vielmehr aufgrund des Gewichtes perveniant ad regnum immortalitatis. ihrer Liebe fest bleiben, um ins Reich der Unsterblichkeit zu gelangen.

Vos ergo, fratres, vos filii, vos novella germina Euch also, meine Brüder, euch, meine Söhne, euch neue matris Ecclesiae, obsecro vos per quod accepistis, Sprosse der Mutter Kirche, ich beschwöre euch bei dem, ut attendatis in eum qui vos vocavit, qui dilexit was ihr empfangen habt, euch nach dem zu richten, der vos, qui perditos quaesivit vos, qui inventos euch berufen hat, der euch geliebt hat, der euch, als ihr illuminavit vos, ut non sectemini vias perditorum, verloren wart, gesucht hat, der euch, als er euch wiedergefunden hatte, erleuchtet hat, daß ihr nicht den Wegen der Verlorenen folgt, bei denen der Name der Gläubigen fehl am Platze ist; man fragt nämlich nicht, wie sie heißen, sondern ob sie dem Namen Ehre machen. Wenn er wiedergeboren wurde, woran zeigt sich sein neues Leben? Wenn er gläubig geworden ist, woran zeigt sich sein Glaube? Ich höre den Namen, ich möchte aber auch Tatsachen sehen.

Eligite vobis quos imitemini: Deum timentes, Trefft eure Wahl, wen ihr nachahmen wollt: ecclesiam Dei cum timore intrantes, verbum Dei Gottesfürchtige, die die Kirche Gottes mit Ehrfurcht diligenter audientes, memoria retinentes, betreten, die das Wort Gottes gewissenhaft hören, es in cogitatione ruminantes, factis implentes; ipsos ihrem Gedächtnis bewahren, in ihren Gedanken darüber eligite quos imitemini. Non dicat cor vestrum: et nachsinnen, mit Taten erfüllen; die sucht euch aus, um sie ubi inveniemus tales? Estote tales, et inveniatis nachzuahmen. Euer Herz soll nicht sagen: Und wo tales. Omnis res similis ad similem cohaeret; si werden wir solche Leute finden? Seid selbst so, und ihr perditus vixeris, non se tibi iunget nisi perditus. werdet solche Leute finden. Gleich und Gleich gesellt Incipe bene vivere et videbis, quanti socii te sich gern. Wenn du verderbt lebst, wird sich dir nur ein circumdent, de quanta fraternitate gratuleris. verderbter Mensch anschließen. Beginne, richtig zu Postremo, non invenis quod imiteris? Esto quod leben, und du wirst sehen, wieviele Gleichgesinnte sich alius imitetur. um dich scharen, über wieviel Brüderlichkeit du dich freuen kannst. Ein Letztes: du findest nicht, was du nachahmen sollst? Dann sei selbst, was ein anderer nachahmen soll.

Initium sermonis alterius

3. Sermonem ad altare Dei debemus hodie 3. Heute sind wir am Altare Gottes den Neugetauften eine infantibus de sacramento altaris. Tractavimus ad Predigt über das Sakrament des Altares schuldig. Wir eos de sacramento Symboli, quod credere debeant; haben zu ihnen über das Sakrament des

tractavimus de sacramento Orationis Dominicae, quomodo petant, et de sacramento fontis et baptismi. Omnia haec et disputata audierunt et tradita perceperunt, de sacramento autem altaris sacri, quod hodie viderunt, nihil adhuc audierunt; hodie illis de hac re sermo debetur. Propterea hic sermo brevis esse debet et propter laborem nostrum et propter aedificationem illorum.

Glaubensbekenntnisses gesprochen, was sie glauben sollen. Wir haben über das Sakrament des Vaterunsers gesprochen, wie sie bitten sollen, und über das Sakrament des Taufbrunnens und der Taufe. Das alles ist ihnen erläutert und überreicht worden. Über das Sakrament des heiligen Altares aber, das sie heute gesehen haben, haben sie bislang noch nichts gehört. Heute sind wir ihnen darüber eine Predigt schuldig. Deshalb muß diese Predigt kurz sein, sowohl wegen unserer Mühe, als auch wegen ihrer Erbauung.

Sermo 228/B (= Denis 3)⁵³⁸

[MA 18] 1. Reddendi sermonis officium et cura, qua vos parturivimus, ut Christus formaretur in vobis, compellit nos admonere infantiam vestram, qui ex aqua et Spiritu nunc renati cibum ac potum istum super hanc Dominicam mensam nova luce conspicietis et novella pietate percipietis, quid sibi velit tam magnum divinumque sacramentum, tam clarum et nobile medicamentum, tam mundum et facile sacrificium, quod nunc nec in una civitate terrena Ierusalem, nec in tabernaculo illo quod per Moysen, nec in templo illo quod per Salomonem fabricatum est, quae fuerunt umbrae futurorum, sed *a solis ortu usque ad occasum* (Ps 49,1; 112,3; Is 45,6; Mal 1,11), sicut a Prophetis praedictum est, immolatur, et secundum Novi Testamenti gratiam Deo victima laudis offertur.

1. Die Pflicht, eine Predigt zu halten, und die Sorge, mit der wir um euch Geburtswehen litten, damit Christus in euch Gestalt annehme, drängt uns, eure Kindheit zu ermahnen, die ihr jetzt aus dem Wasser und dem Geist wiedergeboren diese Speise und diesen Trank auf diesem sonntäglichen Tisch in neuem Lichte seht und mit neuer Frömmigkeit erkennt, was das so große und göttliche Sakrament, das so hervorragende und vortreffliche Medikament, das so reine und wohlgefällige Opfer bedeutet, das jetzt weder in einer irdischen Stadt Jerusalem, noch in jenem Zelt, das von Moses, noch in jenem Tempel, der von Salomo errichtet wurde – sie waren nur Schatten der künftigen Güter –, sondern *vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Untergang* (Ps 50,1; 112,3; Is 45,6; Mal 1,11), wie von den Propheten verkündet wurde, geopfert und gemäß der Gnade des Neuen Bundes Gott als Opfer des Lobes dargebracht wird.

Non adhuc de gregibus pecorum hostia cruenta conquiritur, non nunc ovis aut hircus divinis altaribus admovetur, sed sacrificium iam nostri temporis corpus et sanguis est ipsius sacerdotis. De illo quippe tanto ante praedictum est in Psalmis: *Tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech* (Ps 109,4). Quod autem panem et vinum Melchisedech sacerdos Dei excelsi protulerit, quando patrem nostrum Abraham benedixit, in libro *Genesis* legimus et tenemus.

Es wird kein blutiges Opfer mehr von den Viehherden genommen, kein Schaf oder Bock wird mehr zu den Altären Gottes gebracht, sondern das Opfer unserer Zeit ist jetzt der Leib und das Blut des Priesters selbst. Über ihn wurde nämlich schon lange zuvor in den Psalmen vorausgesagt: *Du bist Priester auf ewig nach der Ordnung des Melchisedech* (Ps 110,4). Daß aber Melchisedech als Priester des erhabenen Gottes Brot und Wein darbrachte, als er unseren Vater Abraham segnete, lesen wir im Buch *Genesis* und halten daran fest.

[MA 19] 2. Christus ergo Dominus noster, qui obtulit patiendo pro nobis quod nascendo accepit ex nobis, princeps sacerdotum factus in aeternum, sacrificandi dedit ordinem quem videtis, corporis utique et sanguinis sui. Nam percussus lancea corpus eius aquam et sanguinem emisit, quo peccata nostra dimisit. Huius gratiae memores, vestram ipsorum salutem operantes, quoniam Deus est qui operatur in vobis, cum timore et tremore ad participationem huius altaris accedite.

2. Christus unser Herr, der für uns bei seinem Leiden darbrachte, was er bei seiner Geburt von uns annahm, wurde also zum Hohenpriester auf ewig und bestimmte die Ordnung des Opfers, die ihr seht, nämlich die seines Leibes und Blutes. Denn von der Lanze durchbohrt vergoß sein Leib Wasser und Blut, wodurch er unsere Sünden tilgte. Dieser Gnade seid eingedenk, wirkt an eurem Heil selbst mit – denn Gott ist es, der in euch wirkt – und tretet mit Furcht und Zittern zur Teilhabe an diesem

⁵³⁸ AUGUSTINUS: *Sermo 228/B (Denis 3)*, in: DROBNER, Hubertus R.: *Augustinus von Hippo. Predigten zum österlichen Triduum*. Sermones 218-229/D, Frankfurt am Main 2006, 449–460.

Hoc agnoscite in pane, quod pependit in cruce; hoc in calice, quod manavit ex latere.

Nam et illa vetera sacrificia populi Dei hoc unum venturum multiplici varietate figurabant. Ipse enim Christus et ovis est propter innocentiam simplicis animi, et hircus propter similitudinem carnis peccati. Et quicquid aliud multis et diversis modis in sacrificiis Testamenti Veteris praeannuntiatum est, ad hoc unum pertinet, quod Novo Testamento revelatum est.

3. Accipite itaque et edite corpus Christi, etiam ipsi in corpore Christi facti iam membra Christi; accipite et potate sanguinem Christi. Ne dissolvamini, manducate vinculum vestrum; ne vobis viles videamini, bibite pretium vestrum. Sicut in vos hoc convertitur, cum id manducatis et bibitis, sic et vos in corpus Christi convertimini, cum oboedienter et pie vivitis.

Ipse namque sua iam propinquante passione, cum Pascha faceret cum discipulis suis, acceptum panem benedixit et ait: *Hoc est corpus meum, quod pro vobis tradetur* (Lc 22,19; cf. 1 Cor 11,24). Similiter benedictum calicem dedit dicens: *Hic est sanguis meus Novi Testamenti, qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum* (Mt 26,28). Hoc in Evangelio vel legebatis vel audiebatis, sed hanc Eucharistiam esse Filium nesciebatis: nunc vero aspersi corde in conscientia pura, et loti corpore aqua munda, *accedite ad eum, et illuminamini et vultus vestri non erubescunt* (Ps 33,6).

Hoc enim si digne accipitis, quod pertinet ad Testamentum Novum, per quod aeternam hereditatem spe[MA 20]ratis, tenentes mandatum novum, ut vos invicem diligatis, habetis in vobis vitam. Illam enim carnem sumitis, de qua dicit ipsa vita: *Panis quem ego dedero, caro mea est pro saeculi vita* (Io 6,52); et: *Nisi quis manducaverit carnem meam et biberit sanguinem meum, non habebit in se vitam* (Io 6,54).

4. Habentes ergo vitam in illo, in carne una eritis cum illo. Neque enim hoc sacramentum Christi corpus ita commendat, ut vos inde seiungat. Hoc namque Apostolus in Scriptura sancta praedictum esse commemorat: *Erunt duo in carne una. Sacramentum hoc, inquit, magnum est; ego autem dico in Christo et in Ecclesia* (Eph 5,31-32). Et alio loco de hac ipsa eucharistia dicit: *Unus panis, unum corpus multi sumus* (1 Cor 10,17).

Accipere ergo incipitis, quod et esse coepistis, si non indigne accipiatis, ne iudicium vobis

Altar heran. Im Brot erkennt das, was am Kreuze hing; im Kelch das, was aus der Seite hervorströmte.

Denn auch jene alten Opfer dieses Volkes Gottes waren in mannigaltiger Verschiedenheit Sinnbilder dieses einen künftigen. Christus selbst nämlich ist sowohl Schaf wegen der Unschuld des einfältigen Herzens, als auch Bock wegen der Ähnlichkeit mit dem sündigen Fleisch. Und alles, was weiterhin auf vielfache und verschiedene Weise in den Opfern des Alten Bundes vorherverkündet wurde, bezieht sich auf dieses eine, das im Neuen Bund offenbart wurde.

3. Nehmt daher und eßt den Leib Christi, weil ihr auch schon selbst im Leib Christi zu Gliedern Christi geworden seid. Nehmt und trinkt das Blut Christi. Damit ihr euch nicht zerstreut, eßt, was euch verbindet. Damit ihr euch nicht wertlos scheint, trinkt euren Kaufpreis. So wie das, was ihr eßt und trinkt, in euch verwandelt wird, so werdet auch ihr in den Leib Christi verwandelt, wenn ihr gehorsam und fromm lebt.

Er nahm nämlich kurz vor seinem Leiden, als er mit seinen Jüngern das Paschafest feierte, das Brot, segnete es und sprach: *Das ist mein Leib, der für euch hingegeben wird* (Lk 22,19; vgl. 1 Kor 11,24). Ebenso reichte er nach dem Segen den Kelch mit den Worten: *Dies ist mein Blut des Neuen Bundes, das für viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden* (Mt 26,28). Das habt ihr entweder im Evangelium gelesen oder gehört, aber daß diese Eucharistie der Sohn ist, habt ihr nicht gewußt. Jetzt aber, da ihr euer Herz mit einem reinen Gewissen benetzt und euren Leib mit reinem Wasser gewaschen habt, *kommt zu ihm und laßt euch erleuchten, und euer Gesicht wird nicht erröten* (Ps 34,6).

Wenn ihr nämlich würdig empfangt, was zum Neuen Bund gehört und wodurch ihr das ewige Erbe erhofft, und das neue Gebot haltet, daß ihr einander lieben sollt, habt ihr das Leben in euch. Ihr empfangt nämlich jenes Fleisch, worüber das Leben selbst sagt: *Das Brot, das ich geben werde, ist mein Fleisch für das Leben der Welt* (Joh 6,51); und: *Wer nicht mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, wird das Leben nicht in sich haben* (Joh 6,53).

4. Weil ihr also in ihm das Leben habt, werdet ihr mit ihm ein Fleisch sein. Denn dieses Sakrament reicht auch den Leib Christi nicht so, daß ihr euch wieder davon trennen könntet. Auch der Apostel erinnert nämlich daran, daß dies in der Heiligen Schrift vorhergesagt ist: *Sie werden zwei in einem Fleisch sein. Dieses Sakrament, sagt er, ist groß; ich aber meine, in Christus und in der Kirche* (Eph 5,31-32). Und an einer anderen Stelle sagt er über dieselbe Eucharistie: *Ein Brot, ein Leib sind wir viele* (1 Kor 10,17).

Ihr beginnt also zu empfangen, was ihr auch zu sein begonnen habt, wenn ihr nicht unwürdig empfangt, um

manducetis et bibatis. Sic enim dicit: *Quicumque manducaverit panem aut biberit calicem Domini indigne, reus erit corporis et sanguinis Domini. Probet autem se homo et sic de pane edat, et de calice bibat; qui enim manducat et bibit indigne, iudicium sibi manducat et bibit* (1 Kor 11,27-29).

5. Digne autem accipitis, si a malae doctrinae fermento caveatis, ut sitis azymi sinceritatis et veritatis, aut si fermentum illud caritatis teneatis, *quod abscondit mulier in farinae mensuris tribus, donec fermentaretur totum* (Lc 13,21).

Haec enim mulier est sapientia Dei, facta per virginem in carne mortali, quae in toto orbe terrarum, quem de tribus Noe filiis post diluvium reparavit, tamquam in mensuris tribus suum disseminat Evangelium, donec fermentaretur totum.

Hoc est illud totum, quod graece dicitur ὅλον, ubi custodientes vinculum pacis eritis secundum totum, quod καθόλον vocatur et unde «catholica» nominatur.

euch nicht das Gericht zu essen und zu trinken. So nämlich spricht er: *Wer unwürdig das Brot ißt oder den Kelch des Herrn trinkt, wird schuld sein am Leib und am Blut des Herrn. Der Mensch prüfe sich aber und so esse er vom Brot und trinke vom Kelch. Wer nämlich unwürdig ißt und trinkt, ißt und trinkt sich das Gericht* (1 Kor 11,27-29).

5. Würdig aber empfangt ihr, wenn ihr euch vor dem Sauerteig der üblen Lehre hütet, um ungesäuerte Brote der Lauterkeit und Wahrheit zu sein, oder wenn ihr jenen Sauerteig der Liebe bewahrt, *den die Frau unter drei Maß Mehl mischte, bis das Ganze durchsäuert war* (Lk 13,21).

Diese Frau ist nämlich die Weisheit Gottes, die durch die Jungfrau in sterbliches Fleisch kam und die auf dem ganzen Erdkreis, den sie seit den drei Söhnen des Noah nach der Sintflut wiederhergestellt hat, gleichsam in drei Maßen ihr Evangelium verbreitet, bis das Ganze durchsäuert ist.

Dies ist jenes Ganze, was auf Griechisch ὅλον heißt, wo ihr diejenigen seid, die das Band des Friedens bewahren, gemäß dem Ganzen, was καθόλον genannt wird, und weswegen die Kirche „katholisch“ genannt wird.

Sermo 229 (= Denis 6)⁵³⁹

[Ma 29] 1. Hoc quod videtis, carissimi, in mensa Domini, panis est et vinum; sed iste panis et hoc vinum accedente verbo fit corpus et sanguis Verbi. [MA 30] Ille enim Dominus, qui *in principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum* (Io 1,1), propter misericordiam suam, qua non contempsit, quod creavit ad imaginem suam, *Verbum caro factum est, et habitavit in nobis* (Io 1,14), sicut scitis; quia et ipsum Verbum assumpsit hominem, id est, animam et carnem hominis, et homo factus est manens Deus. Propter hoc, quia et passus est pro nobis, commendavit nobis in isto sacramento corpus et sanguinem suum, quod etiam fecit et nos ipsos. Nam et nos corpus ipsius facti sumus, et per misericordiam ipsius, quod accipimus, nos sumus.

Recordamini, quid fuit aliquando creatura ista in agro, quomodo eam terra peperit, pluvia nutrit, ad spicam perduxit; deinde labor humanus ad aream comportavit, trituvit, ventilavit, recondidit, protulit, moluit, consparsit, coxit, et vix aliquando ad panem perduxit. Recordamini et vos: non fuistis et creati estis, ad aream Dominicam comportati estis, laboribus boum, id est annuntiantium Evangelium triturati estis. Quando

1. Das, was ihr, Vielgeliebte, auf dem Tisch der Herrn seht, ist Brot und Wein; aber dieses Brot und dieser Wein wird durch das Hinzutreten des Wortes Leib und Blut des Wortes. Jener Herr nämlich, der *im Anfang das Wort war und Wort war bei Gott und Gott das Wort war* (Joh 1,1), ist wegen seiner Barmherzigkeit, aufgrund derer er nicht gleichgültig über das hinwegging, was er nach seinem Bilde schuf, *als Wort Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt* (Joh 1,14), wie ihr wißt. Denn das Wort selbst nahm einen Menschen an, das heißt, Seele und Leib eines Menschen, und wurde Mensch, während er Gott blieb. Deswegen, weil er auch für uns gelitten hat, vertraute er uns in diesem Sakrament seinen Leib und sein Blut an, wozu er auch uns selbst gemacht hat. Denn auch wir sind sein Leib geworden, und durch seine Barmherzigkeit sind wir, was wir empfangen.

Denkt daran, was dieses Stück der Schöpfung einst auf dem Felde war, wie die Erde es gebar, der Regen es nährte und zur Ähre wachsen ließ. Dann sammelte es die menschliche Arbeit auf der Tenne, drosch es, worfelte es, bewahrte es, holte es wieder hervor, mahlte es, vermischte es mit Wasser, buk es und machte es dann zu einem Brot. Denkt an euch: Ihr wart nicht und seid geschaffen worden, auf der Tenne des Herrn wurde ihr versammelt, durch die Anstrengungen der Ochsen, das

⁵³⁹ AUGUSTINUS: *Sermo 229 completus (Denis 6)*, in: DROBNER, Hubertus R.: *Augustinus von Hippo. Predigten zum österlichen Triduum*. Sermones 218-229/D, Frankfurt am Main 2006, 461–474.

catechumeni differebamini, in horreo servabamini. Nomina vestra dedistis; coepistis moli ieiuniis et exorcismis. Postea ad aquam venistis et consparsi estis et unum facti estis. Accedente fervore Spiritus Sancti cocti estis, et panis Dominicus facti estis.

2. Ecce quod accepistis. Quomodo ergo unum videtis esse, quod factum est, sic unum estote et vos, diligendo vos, tenendo unam fidem, unam spem, individuum caritatem. Haeretici quando hoc accipiunt, testimonium contra se accipiunt, quia illi quaerunt divisionem, cum panis iste indicet unitatem.

Sic et vinum in nullis acinis fuit et modo in unum est; unum est in suavitate calicis, sed post pressuram torcularis. Et vos post illa ieiunia, post labores, post humilitatem et contritionem, iam nomine Christi tamquam ad calicem Domini venistis, et ibi vos estis in mensa et ibi vos estis in calice. Nobiscum hoc estis; simul enim hoc sumus, simul bibimus, quia simul vivimus.

3. Audituri estis, quod etiam hesterno die audistis, sed hodie vobis exponitur, quod audistis et quod respondistis, aut forte cum responderetur tacuistis, sed quid respondendum esset hodie heri didicistis.

[MA 31] Post salutationem quam nostis, id est: *Dominus vobiscum*, audistis: *Sursum cor*. Tota vita Christianorum verorum: *Sursum cor*; non Christianorum nomine solo, sed Christianorum re ipsa et veritate, tota vita *sursum cor*. Quid est: *Sursum cor*? Spes in Deo, non in te; tu enim deorsum es, Deus sursum est. Si spem habes in te, cor deorsum est, non est sursum.

Ideo, cum audieritis a sacerdote: *Sursum cor*, respondetis: *Habemus ad Dominum*. Laborate ut verum respondeatis, quia apud acta Dei respondetis; sic sit, quomodo dicitis; non lingua sonet et conscientia neget.

Et quia hoc ipsum, ut *sursum habeatis cor*, Deus vobis donat, non vires vestrae, ideo sequitur, cum dixeritis habere vos *sursum cor* ad Dominum, sequitur sacerdos et dicit: *Domino Deo nostro gratias agamus*. Unde gratias agamus? Quia

heißt, derer, die das Evangelium verkünden, seid ihr gedroschen worden. Als ihr als Katechumenen warten mußtet, wurdet ihr in einer Scheune aufbewahrt. Ihr habt euch eure Namen gegeben. Ihr habt damit begonnen, durch Fasten und Exerzitien gemahlen zu werden. Dann seid ihr zum Wasser gekommen, angefeuchtet und eins geworden. Durch das Hinzutreten der Glut des Heiligen Geistes wurdet ihr gebacken und Brot des Herrn.

2. Das ist, was ihr empfangen habt. Wie ihr also seht, daß das, was hergestellt wurde, eins ist, so seid auch ihr eins, indem ihr euch liebt, indem ihr den einen Glauben bewahrt, die eine Hoffnung, die eine unteilbare Liebe. Wenn Häretiker dies empfangen, empfangen sie es zum Zeugnis gegen sich selbst. Denn jene suchen Spaltung, während dieses Brot Einheit ausdrückt.

So war auch der Wein in vielen Trauben und bildet jetzt eine Einheit. Er ist eins in der Süße des Kelches, aber erst nach dem Pressen in der Kelter. Auch ihr seid jetzt nach jenem Fasten, nach euren Mühen, Erniedrigung und Zerknirschung im Namen Christi gleichsam in den Kelch des Herrn gekommen. Ihr seid sowohl dort auf dem Altar, als auch dort im Kelch. Das seid ihr zusammen mit uns, denn wir sind es gemeinsam und wir trinken es gemeinsam, weil wir zusammen leben.

3. Ihr werdet gleich hören, was ihr auch gestern gehört habt, aber heute wird euch erklärt, was ihr gehört habt und was ihr geantwortet habt. Oder vielleicht habt ihr gestern bei den Antworten geschwiegen, was aber heute zu antworten ist, habt ihr gestern gelernt.

Nach der Begrüßung, die ihr kennt, nach dem *Der Herr sei mit euch*, habt ihr gehört: *Das Herz in der Höhe*. Das ist das ganze Leben der wahren Christen: *Das Herz in der Höhe*; das Leben der Christen, die das nicht nur dem Namen nach sind, sondern in Wirklichkeit und Wahrheit, ist *das Herz in der Höhe*. Was bedeutet das: *das Herz in der Höhe*? Seine Hoffnung auf Gott zu setzen, nicht auf dich selbst. Denn du bist unten, Gott ist in der Höhe. Wenn du deine Hoffnung auf dich selbst setzt, ist dein Herz unten, nicht in der Höhe.

Wenn ihr deshalb vom Priester gehört habt: *Das Herz in der Höhe*, werdet ihr antworten: *Wir haben es beim Herrn*. Strengt euch an, die Wahrheit zu antworten, weil ihr bei göttlichen Handlungen antwortet. So, wie ihr das sagt, sei es auch. Die Zunge darf nicht Laute von sich geben, und das Gewissen sagt genau das Gegenteil.

Und weil euch gerade dies, daß ihr das Herz in der Höhe haben könnt, Gott gewährt, nicht eure eigenen Kräfte, deswegen fährt, wenn ihr gesagt habt, daß ihr *das Herz in der Höhe* beim Herrn habt, fährt [sic] der Priester fort und sagt: *Lasset uns danken dem Herrn, unserem Gott*. Warum sollen wir danken? Weil wir *das Herz in der Höhe*

sursum cor habemus et, nisi ille illud levasset, in terra iaceremus.

Et inde iam quae aguntur in precibus sanctis, quas audituri estis, ut accedente verbo fiat corpus et sanguis Christi. Nam tolle verbum, panis est et vinum: adde verbum, et iam aliud est. Et ipsum aliud, quid est? Corpus Christi et sanguis Christi. Tolle ergo verbum, panis est et vinum; adde verbum et fiet sacramentum. Ad hoc dicitis: *Amen*. *Amen* dicere, subscribere est. *Amen* latine interpretatur «verum».

Deinde dicitur Dominica Oratio, quam iam accepistis et reddidistis. Quare ante dicitur quam accipiat corpus et sanguis Christi? Quia, sicut est humana fragilitas, si forte aliquid, quod non decebat, cogitatio nostra concepit, si aliquid lingua, quod non oportebat, effudit, si aliquid oculus sicut non decebat aspexit, si aliquid auris blandius, quod non oportebat, audivit, si forte aliqua talia contracta sunt de huius mundi temptatione et vitae humanae fragilitate, tergitur Dominica Oratione, ubi dicitur: *Dimitte nobis debita nostra* (Mt 6,12), ut securi accedamus, ne quod accipimus in iudicium nobis manducemus et bibamus.

Post hoc dicitur: *Pax vobiscum*. Magnum sacramentum osculum pacis; [MA 32] sic osculare, ut diligas. Ne sis Iudas: Iudas traditor Christum ore osculabatur, corde insidiabatur. Sed forte inimicum animum habet contra te aliquis, et non eum potes convincere, arguere: cogeris tolerare. Noli ei malum pro malo in corde tuo reddere; ille odit, tu ama et securus oscularis.

Audistis pauca, sed magna; non vilescant paucitate, sed cara sint pondere. Simul etiam onerandi non estis, ut ea quae dicta sunt teneatis.

haben und wir, wenn er es nicht erhoben hätte, auf der Erde lägen.

Und ab da folgt schon, was in den heiligen Gebeten vollzogen wird, die ihr gleich hören werdet, daß durch das Hinzutreten des Wortes Leib und Blut Christi entstehen. Denn lasse das Wort weg, dann ist es Brot und Wein. Füge das Wort hinzu, und schon ist es etwas anderes. Und gerade dieses andere, was ist das? Der Leib Christi und das Blut Christi. Lasse also das Wort weg, dann ist es Brot und Wein. Füge das Wort hinzu, und es wird zum Sakrament werden. Dazu sagt ihr: *Amen*. *Amen* sagen bedeutet beipflichten. *Amen* heißt ins Lateinische übersetzt: „ja wirklich“.

Dann wird das Vaterunser gebetet, das ihr bereits empfangen und vorgetragen habt. Warum wird es gebetet, bevor der Leib und das Blut Christi empfangen wird? Weil, wie es zur menschlichen Hinfälligkeit gehört, wenn unser Verstand vielleicht an etwas Unschickliches gedacht hat, wenn die Zunge etwas Ungebührliches geäußert hat, wenn das Auge etwas Unschickliches angeschaut hat, wenn das Ohr gar zu gern auf etwas Ungebührliches gehört hat, wenn man sich vielleicht etwas Derartiges aufgrund der Versuchung dieser Welt und der Schwachheit des menschlichen Lebens zugezogen hat, es vom Vaterunser wieder bereinigt wird, wo es heißt: *Vergib uns unsere Schuld* (Mt 6,12), damit wir mit Zuversicht herantreten und uns nicht das, was wir empfangen, zum Gericht essen und trinken.

Danach wird gesagt: *Der Friede sei mit euch*. Ein großes Sakrament, der Kuß des Friedens. Küsse so, daß es ein Zeichen deiner Liebe ist. Sei kein Judas! Judas küßte Christus als Verräter auf den Mund, in seinem Herzen aber stellte er eine Falle. Aber vielleicht ist dir jemand feindlich gesinnt und du kannst ihn nicht überzeugen, nicht bekehren. Dann mußt du ihn ertragen. Vergilt ihm nicht in deinem Herzen Böses mit Bösem. Er haßt, du liebe, und du wirst ungefährdet den Kuß geben.

Ihr habt Weniges, aber Wichtiges gehört. Es soll euch nicht wertlos scheinen wegen seiner Kürze, sondern wertvoll aufgrund seines Gewichtes. Gleichzeitig dürft ihr auch nicht überlastet werden, damit ihr das, was gesagt wurde, auch behalten könnt.

Sermo 229/A (= *Guelferbytanus* 7)⁵⁴⁰

[MA 462] 1. Vos in novam vitam regenerati, propter quod *infantes* vocamini; vos praecipue, qui hoc modo videtis, quid sibi haec velint, sicut vobis promiseramus, audite. Audite et fideles, qui videre

1. Ihr seid zu einem neuen Leben wiedergeboren worden, weswegen ihr Kinder genannt werdet; vor allem ihr, die ihr das jetzt seht, hört, was es bedeutet, wie wir euch versprochen hatten. Hört auch ihr Gläubigen, die ihr es

⁵⁴⁰ AUGUSTINUS: *Sermo 229/A (Guelferbytanus 7)*, in: DROBNER, Hubertus R.: *Augustinus von Hippo. Predigten zum österlichen Triduum*. Sermones 218-229/D, Frankfurt am Main 2006, 475–486.

consuestis; bona est commemoratio, ne subripiat oblivio. zu sehen gewohnt seid. Die Erinnerung tut gut, damit es nicht unversehens dem Vergessen anheimfällt.

Quod videtis in mensa Domini, quantum pertinet ad ipsarum rerum speciem, et in vestris mensis videre consuestis; ipse est visus, sed non ipsa virtus. Nam et vos idem ipsi estis homines, qui eratis; neque enim ad nos novas facies attulistis. Et tamen novi estis; veteres corporis specie, novi gratia sanctitatis, sicut et hoc novum est. Was ihr auf dem Tisch des Herrn seht, seid ihr, insoweit es die äußere Erscheinung der Dinge selbst betrifft, gewohnt, sie auch auf euren Tischen zu sehen. Der Anblick ist derselbe, aber nicht die Wirkung. Denn auch ihr seid genau dieselben Menschen, die ihr wart. Ihr habt nämlich auch keine neue Gestalt zu uns mitgebracht. Und doch seid ihr neu; alt in der Gestalt des Leibes, aber neu in der Gnade der Heiligkeit. So ist auch dieses etwas Neues.

Adhuc quidem, quomodo videtis, panis est et vinum; accedit sanctificatio et panis ille erit corpus Christi et vinum illud erit sanguis Christi. Hoc facit nomen Christi, hoc facit gratia Christi, ut hoc ipsum videatur quod videbatur, et tamen non hoc valeat quod valebat. Antea enim si manducaretur, impleret ventrem; modo cum manducatur, aedificat mentem. Bis jetzt ist es freilich, wie ihr seht, Brot und Wein. Es kommt aber die Konsekration hinzu, und jenes Brot wird der Leib Christi sein, und jener Wein wird das Blut Christi sein. Das bewirkt der Name Christi, das bewirkt die Gnade Christi, daß man weiterhin dasselbe sieht, was auch vorher zu sehen war, und trotzdem nicht die Wirkung hat, die es vorher hatte. Wenn man es nämlich vorher gegessen hätte, hätte es den Bauch gefüllt. Wenn man es jetzt ißt, erbaut es den Geist.

Sicut autem quando baptizati estis, immo autem antequam baptizaremini, die sabbati locuti sumus vobis de sacramento fontis, in quo tinguendi eratis, et diximus vobis, quod credo quia obliti non estis, hoc valuisse vet valere baptismum, quod est sepultura cum Christo, Apostolo dicente: *Consepulti enim sumus Christo per baptismum in mortem, ut quemadmodum ille surrexit a mortuis, sic et nos in novitate vitae ambulemus* (Rom 6,4), ita et modo non ex corde nostro, neque ex praesumptione nostra, neque ex humanis argumentationibus, sed ex auctoritate Apostoli opus est vobis commendare et [MA 463] insinuare, quid sit, quod accepistis vet accepturi estis. Wie wir aber, als ihr getauft wurdet, vielmehr bevor ihr getauft wurdet, am Samstag zu euch über das Sakrament des Taufbrunnens gesprochen haben, in den ihr eingetaucht werden solltet, und wir euch gesagt haben – was ihr vermutlich nicht vergessen habt –, daß die Taufe das bewirkt hat oder bewirkt, daß sie das Begräbnis mit Christus ist, wie der Apostel sagt: *Wir sind nämlich mitbegraben mit Christus durch die Taufe auf den Tod, damit so, wie er von den Toten auferstand, auch wir im neuen Leben wandeln* (Röm 6,4), so ist es auch jetzt nötig, nicht aufgrund unserer Einsicht, nicht aus unserer Vorstellung heraus und nicht aufgrund menschlicher Beweisführung, sondern aufgrund der aus Autorität des Apostels euch ans Herz zu legen und mitzuteilen, was es ist, was ihr empfangen habt oder empfangen werdet.

Ecce breviter audite Apostolum, immo Christum per Apostolum, de sacramento mensae Dominicae quod ait: *Unus panis, unum corpus multi sumus* (1 Kor 10,17). Ecce totum est, cito dixi; sed appendite verba, nolite numerare. Si verba numeratis, breve est; si appenditis, grande est. *Unus panis*, dixit. Quotquot ibi panes positi fuerint, *unus panis*; quotquot panes fuerint in altaribus Christi hodie per totum orbem terrarum, *unus panis* est. Hört bitte, was der Apostel, vielmehr Christus durch den Apostel kurz und bündig über das Sakrament des Tisches des Herrn sagt: *Ein Brot, ein Leib sind wir viele* (1 Kor 10,17). Seht ihr, das ist alles, schnell habe ich es ausgesprochen; wägt aber die Worte, und ihr könnt sie nicht ermessen. Wenn ihr die Worte zählt, ist es kurz und bündig; wenn ihr sie erwägt, ist es etwas Großartiges. *Ein Brot*, sagte er. Egal, wieviele Brote dort auch hingelegt würden, es ist *ein Brot*. Egal, wieviele Brote es heute auf den Altären Christi über den ganzen Erdkreis hin sein mögen, es ist *ein Brot*.

Sed quid est: *unus panis*? Exposuit brevissime: *Unum corpus multi sumus*. Hoc panis corpus Christi, de quo dicit Apostolus alloquens Ecclesiam: *Vos autem estis corpus Christi et membra* (1 Kor 12,27). Quod accipitis, vos estis gratia, qua redempti estis; subscribitis, quando Aber was bedeutet das: *ein Brot*? Er erklärte es, wie es kürzer nicht geht: *Ein Leib sind wir viele*. Dies, das Brot, ist der Leib Christi, von dem der Apostel sagt, indem er zur Kirche spricht: *Ihr aber seid der Leib Christi und seine Glieder* (1 Kor 12,27). Was ihr empfangt, seid ihr aufgrund der Gnade, durch die ihr erlöst seid. Ihr pflichtet

- Amen* respondetis. Hoc quod videtis, sacramentum est unitatis.
2. Iam quia breviter nobis insinuavit Apostolus quid hoc esset, considerate illud diligentius et videte, quomodo fiat. Quomodo fit panis? Trituratur, molitur, a consparsura in coctura; in consparsura mundatur, coctura firmatur.
- Ubi tritura vestra? Hoc facti estis: ipsa fuit in ieiuniis, in observationibus, in vigiliis, in exorcismis. Molebamini, quando exorcizabamini. Consparsura non fit sine aqua: baptizati estis. Coctura molesta est, sed utilis. Quae est enim coctura? Ignis temptationum, sine quibus haec vita non est. Sed quomodo est utilis? *Vasa figuli probat fornax et homines iustos temptatio tribulationis* (Eccli 27,6).
- Quomodo autem de singulis granis in unum congregatis et quodammodo sibimet consparsione commixtis fit unus panis, sic fit unum corpus Christi concordia caritatis. Quod autem habet corpus Christi in granis, hoc sanguis in acinis; nam et vinum de pressura exit, et quod in multis singillatim erat, in unum confluit et fit vinum. Ergo et in pane et in calice mysterium est unitatis.
3. Quod autem audistis ad mensam Domini: *Dominus vobiscum*, hoc et quando de abside salutamus dicere solemus, et quotienscumque oramus hoc dicimus; quia hoc nobis expedit, ut semper sit Dominus nobiscum, quia sine illo nihil sumus.
- Quod autem sonuit in auribus vestris, [MA 464] videte quid dicatis ad altare Dei. Interrogamus enim quodammodo et admonemus et dicimus: *Sursum cor*. Nolite iusum: cor putrescit in terra, levate illud in caelum. Sed quo: *Sursum cor*? quid respondetis? quo: *Sursum cor*? *Habemus ad Dominum*.
- Ipsium enim *sursum cor*, aliquando bonum est, aliquando malum est. Quomodo malum est? In his malum, de quibus dictum est: *Deiecisti eos, dum extollerentur* (Ps 72,18). *Sursum cor*, si non sit ad Dominum, non est iustitia, sed superbia; ideo cum dixerimus: *Sursum cor*, quia adhuc *sursum cor* potest esse superbiae, vos respondetis: *Habemus ad Dominum*.
- dem bei, wenn ihr *Amen* antwortet. Das, was ihr seht, ist das Sakrament der Einheit.
2. Da uns der Apostel bereits kurz und bündig mitteilte, was dies ist, denkt darüber noch gründlicher nach und seht, wie es entsteht. Wie entsteht Brot? Es wird [sic] gedroschen, gemahlen, und nach der Vermischung mit Wasser wird es gebacken. Bei der Vermischung mit Wasser wird es gereinigt, durch das Backen fest.
- Wo findet euer Gedroschenwerden statt? Das ist bereits geschehen. Es geschah beim Fasten, bei der Einhaltung der Fastenzeit, bei den Nachtwachen, bei den Exorzismen. Ihr wurdet gemahlen, als ihr exorziert wurdet. Die Anfeuchtung geht nicht ohne Wasser: ihr wurdet getauft. Das Backen ist unangenehm, aber nützlich. Worin besteht nämlich das Backen? Im Feuer der Versuchungen, ohne die es dieses Leben nicht gibt. Aber inwiefern ist es nützlich? *Das Geschirr des Töpfers erprobt der Brennofen und die gerechten Menschen die Versuchung in der Bedrängnis* (Sir 27,5).
- Wie aber aus einzelnen Körnern, die an einem Ort versammelt und auf bestimmte Weise durch Anfeuchtung miteinander vermischt werden, ein Brot entsteht, so entsteht der eine Leib Christi durch die Eintracht der Liebe. Was aber der Leib Christi in den Körnern als Vergleichspunkt hat, hat der Wein in den Trauben. Denn der Wein fließt aus der Kelter, und was in vielen vereinzelt war, fließt in eines zusammen und wird zu Wein. Also ist sowohl im Brot als auch im Wein das Geheimnis der Einheit enthalten.
3. Was ihr aber am Tisch des Herrn gehört habt: *Der Herr sei mit euch*, sagen wir auch üblicherweise, wenn wir von der Apsis aus begrüßen, und jedesmal, wenn wir beten, sagen wir es auch. Denn das ist gut für uns, daß der Herr immer mit uns ist, weil wir ohne ihn nichts sind.
- Was aber in euren Ohren klang, seht, was ihr am Altar Gottes sagen sollt. Wir fragen nämlich gewissermaßen und fordern auf und sagen: *Hoch das Herz*. Laßt es nicht unten. Das Herz vermodert auf der Erde, erhebt es zum Himmel. Aber wohin: *Hoch das Herz*? Was antwortet ihr? Wohin: *Hoch das Herz*? *Wir haben es beim Herrn*.
- Das Herz hochzuheben ist nämlich manchmal gut und manchmal schlecht. Wieso ist es schlecht? Bei denen ist es schlecht, von denen es heißt: *Du hast sie zu Boden geworfen, während sie sich überhoben haben* (Ps 73,18). *Hoch das Herz*: wenn es nicht zum Herrn erhoben wird, ist es keine Gerechtigkeit, sondern Hochmut. Deswegen antwortet ihr, wenn wir gesagt haben: *Hoch das Herz*, weil das *Herz in der Höhe* noch immer Hochmut sein könnte: *Wir haben es beim Herrn*.

Ergo dignatio est, non elatio: et quia est ista dignatio, ut sursum cor habeamus ad Dominum, nos illud fecimus? nos potuimus de viribus nostris? terram, quod eramus, in caelum levavimus? Absit: ipse fecit, ipse dignatus est, ipse manum misit, ipse gratiam suam porrexit, ipse quod iussum erat sursum fecit. Ideo cum dixerimus: *Sursum cor*, et responderitis: *Habemus ad Dominum*, ne vobis tribuatis quia *sursum cor* habetis, adiunxi: *Gratias agamus Domino Deo nostro*.

Ista sunt mysteria brevia, sed magna: brevia dicimus, sed magna affectu. Cito enim haec vobis dicitis et sine codice et sine lectione, sine longa disputatione. Commemorate vos quod estis et in quo perseverare debetis, ut ad promissa Dei pervenire possitis.

Sermo 272⁵⁴¹

Hoc quod videtis in altari Dei, etiam transacta nocte vidistis: sed quid esset, quid sibi vellet, quam magnae rei sacramentum contineret, nondum audistis. Quod ergo videtis, panis est et calix; quod vobis etiam oculi vestri renuntiant: quod autem fides vestra postulat instruenda, panis est corpus Christi, calix sanguis Christi. Breviter quidem hoc dictum est, quod fidei forte sufficiat: sed fides instructionem desiderat. Dicit enim propheta: *Nisi credideritis, non intelligetis* (Isai. VII, 9 sec. LXX). Potestis enim modo dicere mihi: praecepisti ut credamus, expone ut intelligamus. Potest enim in animo cujusquam cogitatio talis suboriri: Dominus noster Jesus Christus, novimus unde acceperit carnem; de virgine Maria. Infans lactatus est, nutritus est, crevit, ad juvenilem aetatem perductus est, a Judaeis persecutionem passus est, ligno suspensus est, in ligno interfectus est, de ligno depositus est, sepultus est, tertia die resurrexit, quo die voluit, in coelum ascendit; illuc levavit corpus suum; inde est venturus ut iudicet vivos et mortuos; ibi est modo sedens ad dexteram Patris: quomodo est panis corpus ejus? et calix, vel quod habet calix, quomodo est sanguis ejus?

Ista, fratres, ideo dicuntur Sacramenta, quia in eis aliud videtur, aliud intelligitur. Quod videtur,

Es handelt sich also um ein Gnadengeschenk, nicht um Selbsterhöhung. Und weil dies eine Gnade ist, daß wir das Herz in der Höhe beim Herrn haben, haben wir das vollbracht? Vermochten wir dies aus unseren eigenen Kräften? Haben wir den Staub, was wir waren, zum Himmel erhoben? Keineswegs. Er selbst handelte, er selbst wollte es, er selbst hat Hand angelegt, er selbst hat seine Gnade gesandt, er selbst hat, was unten war, nach oben gebracht. Deshalb habe ich, als wir gesagt hatten: *Hoch das Herz*, und ihr geantwortet hattet: *Wir haben es beim Herrn*, hinzugefügt, damit ihr es nicht euch selbst zuschreibt, daß ihr das *Herz in der Höhe* habt: *Laßt uns danken dem Herrn, unserem Gott*.

Das sind knappe, aber bedeutende Geheimnisse: kurz und bündig sprechen wir sie aus, aber groß in ihrer Wirkung. Schnell nämlich sagt ihr dies zueinander ohne Buch und ohne Lesung, ohne lange Diskussion. Seid euch dessen bewußt, was ihr seid und worin ihr standhaft bleiben müßt, um zu den Verheißungen Gottes gelangen zu können.

Was ihr hier auf dem Altar Gottes seht, das habt ihr auch in der vergangenen Nacht gesehen, was es aber ist, was es bedeutet, von welch großem Geheimnis es ein Zeichen darstellt, das habt ihr noch nicht vernommen. Was ihr seht, ist Brot und ein Kelch; das sagen euch eure eigenen Augen. Was euer Glaube noch lernen muß, ist dies: Das Brot ist Christi Leib, der Kelch ist Christi Blut. In Kürze ist das gesagt, was dem Glauben wohl genügen mag. Aber der Glaube verlangt Unterweisung. Sagt doch der Prophet: „Wenn ihr nicht glaubt, werdet ihr nicht verstehen“ (Jes 7,9 LXX). Ihr könnt mir also mit Recht sagen: Du hast uns befohlen zu glauben, erkläre jetzt, damit wir verstehen. Es kann ja in jedem von euch der Gedanke aufkommen: Unser Herr Jesus Christus, wir wissen woher er sein Fleisch erhalten hat, von der Jungfrau Maria. Als Kind wurde er gestillt und genährt und wuchs heran. Er ist ein junger Mann geworden, er hat von den Juden Verfolgung erlitten, ist am Holz getötet, vom Holze abgenommen und begraben worden. Am dritten Tag ist er auferstanden, an dem Tag, an dem er wollte, ist er in den Himmel aufgestiegen. Dorthin hat er seinen Leib empor gehoben, von dort wird er wiederkommen, zu richten die Lebendigen und die Toten, dort sitzt er nun zur Rechten des Vaters. Wie kann das Brot sein Leib sein? Wie kann der Kelch, oder was der Kelch enthält, sein Blut sein?

Diese Dinge heißen deshalb Sakramente, weil wir in ihnen etwas anderes sehen, etwas anderes verstehen. Was

⁵⁴¹ AUGUSTINUS: *Sermo 272 (lat.)*, in: PL 38, 1246–1248; AUGUSTINUS: *Sermo 272 (dt.)*, in: DASSMANN, Ernst: *Augustinus. Heiliger und Kirchenlehrer*, Stuttgart 1993, 157f.

speciem habet corporalem, quod intelligitur, fructum habet spiritualem. Corpus ergo Christi si vis intelligere, Apostolum audi dicentem fidelibus, *Vos autem estis corpus Christi, et membra* (1 Cor. XII, 27). Si ergo vos estis corpus Christi et membra, mysterium vestrum in mensa Dominica positum est: mysterium vestrum accipitis. Ad id quod estis, Amen respondetis, et respondendo subscribitis. Audis enim, Corpus Christi; et respondes, Amen. Esto membrum corporis Christi, ut verum sit Amen.

Quare ergo in pane? Nihil hic de nostro afferamus, ipsum Apostolum identidem audiamus, qui cum de isto Sacramento loqueretur, ait, *Unus panis, unum corpus multi sumus* (Id. X, 17): intelligite et gaudete; unitas, veritas, pietas, caritas. *Unus panis*: quis est iste unus panis? *Unum corpus multi*. Recolite quia panis non fit de uno grano, sed de multis. Quando exorcizabamini, quasi molebamini. Quando baptizati estis, quasi conspersi estis. Quando Spiritus sancti ignem accepistis, quasi cocti estis. Estote quod videtis, et accipite quod estis. Hoc Apostolus de pane dixit.

Jam de calice quid intelligeremus, etiam non dictum, satis ostendit. Sicut enim ut sit species visibilis panis, multa grana in unum consperguntur, tanquam illud fiat, quod de fidelibus ait Scriptura sancta, *Erat illis anima una, et cor unum in Deum* (Act. IV, 32): sic et de vino. Fratres, recolite unde fit vinum. Grana multa pendent ad botrum, sed liquor granorum in unitate confunditur. Ita et Dominus Christus nos significavit, nos ad se pertinere voluit, mysterium pacis et unitatis nostrae in sua mensa consecravat.

Qui accipit mysterium unitatis, et non tenet vinculum pacis, non mysterium accipit pro se, sed testimonium contra se. Conversi ad Dominum Deum Patrem omnipotentem, puro corde ei, quantum potest parvitas nostra, maximas atque veras gratias agamus; precantes toto animo singularem mansuetudinem ejus, ut preces nostras in beneplacito suo exaudire dignetur; inimicum quoque a nostris actibus et cogitationibus sua virtute expellat, nobis multiplicet fidem, mentem gubernet, spirituales cogitationes concedat, et ad beatitudinem suam perducatur: per Jesum Christum Filium ejus. Amen.

wir sehen, besitzt körperliche Gestalt, was wir verstehen sollen, enthält geistliche Frucht. Willst du den Leib des Herrn verstehen, dann höre den Apostel, der zu seinen Gläubigen sagt: „Ihr selbst seid Christi Leib und Glieder“ (1 Kor 12,27). Wenn ihr also selbst der Leib Christi seid und seine Glieder, dann liegt euer eigenes Geheimnis auf dem Tisch des Herrn, dann empfangt ihr euer eigenes Geheimnis. Auf das was ihr seid, antwortet ihr Amen und unterschreibt es, indem ihr antwortet. Du hörst: der Leib Christi! Und antwortest: Amen! Sei darum ein Glied des Leibes Christi, damit wahr ist dein Amen.

Und warum geschieht das im Brot? Wir wollen darüber nicht von unserem eigenen dazutun, wir wollen wiederum den Apostel selbst hören, der, wo er von diesem Sakrament spricht, sagt: „Ein Brot, ein Leib sind wir, die vielen“ (1 Kor 10,17). Versteht es und freut euch, denn das bedeutet Einheit, Wahrheit, Frömmigkeit und Liebe. Ein Brot: Wer ist dieses eine Brot? Ein Leib sind die vielen. Erinnert euch, daß Brot nicht aus einem einzigen Weizenkorn, sondern aus vielen Körnern gemacht wird. Als man über euch den Exorzismus sprach, wurdet ihr gleichsam gemahlen. Als ihr getauft wurdet, seid ihr gleichsam angefeuchtet worden. Als ihr das Feuer des Heiligen Geistes empfangt, da seid ihr gleichsam gebacken worden. Seid also, was ihr seht, damit ihr empfangt, was ihr seid. Das sagt der Apostel vom Brot.

Und wie wir den Kelch zu verstehen haben, zeigt er zur Genüge, auch ohne es eigens zu sagen. Was nämlich für die sichtbare Brotsgestalt gilt, daß viele Körner zu einem Teig werden, so daß geschieht, was die Heilige Schrift von den Gläubigen sagt: „Sie werden eine Seele und ein Herz in Gott“ (Apg 4,32), das gilt auch vom Wein. Erinnert euch, Brüder, wie Wein entsteht. Viele Beeren hängen an einer Traube, aber der Saft der Beeren fließt zur Einheit zusammen. So hat auch der Herr Christus uns selbst bezeichnet, so hat er gewollt, daß wir ihm angehören; das Geheimnis unseres Friedens und unserer Einheit hat er auf seinem Tisch geweiht.

Wer das Geheimnis der Einheit empfängt, aber das Band des Friedens nicht wahr, empfängt das Geheimnis nicht zu seinem Nutzen, sondern zum Zeugnis wider sich. Wenden wir uns zum Herrn, zu Gott, dem allmächtigen Vater, mit reinem Herzen, soviel es unsere Schwachheit vermag, und sagen wir ihm größten und wahrhaftigen Dank. Bitten wir mit ganzem Herzen seine einzigartige Milde, daß er in seiner Zuneigung unsere Bitten erhören möge. Er vertreibe in seiner Macht den Feind von unseren Handlungen und Gedanken; er vermehre uns den Glauben, bewahre den Geist und gewähre uns geistliches Sinnen und führe uns zu seiner Glückseligkeit durch Christus seinen Sohn. Amen.