

Querverbindungen zwischen Augustins theologischer und kirchenpolitischer Entwicklung 390-400

Autor(en): **Schindler, Alfred**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **29 (1973)**

Heft 2

PDF erstellt am: **21.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878771>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Querverbindungen zwischen Augustins theologischer und kirchenpolitischer Entwicklung 390—400 ¹.

Der Begriff «Querverbindung» bedarf einer Erläuterung; denn in ihm verbirgt sich in gewisser Weise ein methodisches Programm. Allerdings weckt das Wort «Programm» Erwartungen, die nicht erfüllt werden können. Es soll hier nicht ein Programm durchgeführt, sondern nur eine bestimmte *Fragestellung* ausgebreitet und einige Möglichkeiten, aber auch Hindernisse bei der Suche nach einer Antwort angedeutet werden.

Wer von *Querverbindungen* redet, setzt voraus, daß es «Längsverbindungen» gibt, und solche Längsverbindungen sind den Augustin-Kennern vertraut. Innerhalb der Erforschung von Augustins Denken ist es ja in neuerer Zeit immer üblicher geworden, einzelne Problemkomplexe nicht systematisch, sondern in ihrer Entwicklung von den frühen Dialogen bis in die späten Jahre von Augustins Episkopat darzustellen. Es werden also *Längsschnitte* durch das sich wandelnde Denken des Kirchenvaters gezogen, und dank der Kenntnis solcher Längsverbindungen wird erst die innere Konsistenz der verschiedenen Äußerungen Augustins faßbar. Bei der Größe des Gegenstandes und der Breite der Forschung, die man berücksichtigen muß, wundert es nicht, daß an die Stelle systematisch-zusammenfassender Gesamtdarstellungen von Augustins Theologie oder Philosophie bisher keineswegs *evolutive* Gesamtdarstellungen getreten sind, also Darstellungen seiner denkerischen und biographischen Entwicklung in ihrer ganzen Breite und Länge.

Was hier vorgelegt wird, soll ein kleiner Beitrag zu einer derartigen Erfassung des «ganzen» Augustin sein, und zwar durch Verbindung der längsgerichteten Fragestellung mit einer dazu gleichsam querliegenden, die ich etwa so formulieren möchte: Welche Beziehungen bestehen zwischen den Lehraussagen Augustins zu verschiedenen theologisch-philosophischen Problemen unter sich und zu seiner Biographie? Ist eine innere Kohärenz zwischen den verschiedenen theoretischen Positionen und zwischen diesen und der Stellung und Wirksamkeit Augustins im kirchlichen Leben seiner Zeit nachweisbar? Diese Querverbindungen sind innerhalb einer Längsbewegung oder eines Längsschnitts, den ich hier mit den Jahren 390 und 400 begrenze, zu suchen.

¹ Leicht veränderte Fassung eines am 9. September 1971 auf der Sixth International Conference on Patristic Studies in Oxford gehaltenen Vortrags.

Die Begrenzung ist nur eine ungefähre und kann biographisch mit folgenden Marksteinen bezeichnet werden: Rückkehr nach Thagaste und Priesterweihe um 390, in der Mitte des Jahrzehnts seine Bischofsweihe, um 400 die ersten ausdrücklich befürwortenden Äußerungen Augustins zur Verfolgung der Donatisten und der Heiden, gleichzeitig mit den Niederlagen dieser Gruppen. Bei den Donatisten wäre an den Zusammenbruch der Erhebung Gildos und des Optatus von Timgad (398) zu denken, bei den Heiden an die Schließung der Tempel Nordafrikas im Jahre 399. Hinsichtlich der literarischen Produktion steht am Anfang unserer Periode z.B. die geniale Synthese von Neuplatonismus und Christentum in *De vera religione*; die große Zahl der antimanichäischen Schriften ist in unserem Zeitraum verfaßt, und in die zweite Hälfte des Jahrzehnts fällt die Abfassung der *Confessiones*. Am Ende (400) steht die Schrift gegen Parmenian, die erste uns erhaltene Kampfschrift gegen die Donatisten. Ebenfalls in die letzte Zeit (wohl 399) fallen die ersten Arbeiten an *De trinitate*. Zu Beginn unseres Zeitabschnitts ist Augustin also noch Laie, christlicher Denker und Glied einer mehr privaten Asketengemeinschaft, am Ende einer der aktivsten und erfolgreichsten afrikanischen Bischöfe.

Ich begnüge mich mit diesen Andeutungen über die Abgrenzung. Sie ist stark von der Frage beeinflusst, ob und in welcher Form die Übernahme des kirchlichen Amtes sich auf Augustins Denken und Handeln ausgewirkt habe, ebenso von der umgekehrten Frage, auf welche Weise die bereits in den frühen neunziger Jahren festgelegten philosophisch-theologischen Grundpositionen die Haltung und das Denken des werdenden Kirchenmannes mitgeprägt haben. Beide Richtungen der Fragestellung müssen zu ihrem Rechte kommen; denn weder kann man annehmen, daß die dogmatischen Äußerungen lediglich Überbau und ideologische Verbrämung handgreiflicher kirchlich-klerikaler Interessen waren, noch wird man sagen dürfen, die von Augustin geübte Praxis sei ausschließlich Widerspiegelung seiner Theorien, also reine Anwendung des ein für allemal als richtig Erkannten. Gegenseitige Beeinflussung ist von vornherein wahrscheinlich.

1. Ausgewählte Entwicklungslinien

1. Trinität. Die Abfassungszeit des großen Hauptwerks über die Trinität liegt zum größten Teil später als unser Zeitabschnitt². Dennoch sind die Ausgangspositionen für die weitausholenden Spekulationen von *De trinitate*

² Vgl. A. Schindler, *Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre* (1965), S. 1–11, auch zu den weiteren Äußerungen zur Trinitätslehre Augustins.

um 400 festgelegt. Dabei ist vor allem zwischen 390 und 400 folgende Wandlung festzustellen: Zur Zeit, als *De vera religione* geschrieben wurde, war für Augustin die Trinität noch eine der Grundformeln, mit denen die Wirklichkeit als ganze erfaßt werden konnte. Die durch den Glauben erreichbare Erkenntnis von Vater, Sohn und Geist führte damals zu einer Erhellung aller Stufen des Seins. Die Triade *esse-species-ordo* konnte an jeder Substanz gefunden werden und wies zurück auf den Ursprung des Seins, der Form und der Harmonie. Diese allumfassende triadische Struktur des Seins kam gleichsam zu ihrem Ziel in der Rückwendung des Menschen zu seinem Ursprung, die sich triadisch vollziehen sollte. Die von den Trieben befreite Seele sollte sich zum «unum» zurückwenden, sollte ihre «reformatio» durch die ewige Weisheit Gottes erlangen und durch das Geschenk der stabilisierenden «concordia», also durch den Geist, beständig im Streben nach dem Vollkommenen erhalten werden³.

Vergleicht man diese Trinitätsinterpretation mit dem 13. Buch der *Confessiones*, so tritt schon hier mit aller Deutlichkeit der Unterschied hervor, der zwischen den Trinitätsspekulationen der Frühzeit im allgemeinen und den späteren Analogiebildungen in *De trinitate* (Buch VIII–XV) besteht: In den *Confessiones*⁴ wird das Mysterium der Dreieinigkeit Gottes nicht mittels allumfassender Dreiheiten dem Leser nähergebracht, sondern wie in *De trinitate* durch den Hinweis auf die innerseelische Dreiheit (*esse-nosse-velle*). Gemeint ist damit nicht der Vollzug der Rückwendung der Seele zu ihrem triadischen Ursprung, sondern die in ihr selbst bestehende Trinität, die einerseits eine Ahnung der ewigen göttlichen Trinität vermitteln, zugleich aber die ungeheure Distanz zu jener spürbar machen sollte. Der in den *Confessiones* auch sonst beschrittene Weg «nach innen» führt bei der Trinität also zu einer gewissen Distanzierung des Abbildes vom Urbild und zu einer «Introversion» der Trinität selbst und ihres Abbildes. Nicht die auf alles Sein ausstrahlende und es zu sich zurückrufende Trinität steht hier vor uns, sondern das innere *Geheimnis* der göttlichen Trinität, das sich – freilich getrübt – im *Geheimnis* des menschlichen Inneren spiegelt.

2. *Gnade und Prädestination*. Bekanntlich hat Augustin seine Entwicklung oder seinen Gesinnungswandel hinsichtlich dieser Lehren selbst ausdrücklich anerkannt. Erstmals treten in der Beantwortung einiger Fragen des Simplicianus eine Gnadenauffassung und eine Prädestinationslehre hervor, die der menschlichen Aktivität neben der göttlichen Wirksamkeit keinen eigenen Wert beimessen, sondern jede positive Willensregung und Würdigkeit allein von Gottes freier Gnadenzuwendung abhängig sein lassen. Diese Schrift – *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* – fällt ziemlich genau in die Mitte unseres Zeitabschnitts (396). Noch in der Behandlung diverser Fragen zum Römerbrief von 394/5 wird das Prädestinationskapitel 9 des Römerbriefs so interpretiert, daß mindestens das «initium fidei» dem Menschen, die vorausgehende Offenbarung und die nachfolgende Verleihung des Hl. Geistes da-

³ Vgl. *De vera rel.* c. 12, n. 24f., vgl. c. 11, n. 21.

⁴ *Conf. XIII*, c. 11, n. 12.

gegen Gottes Barmherzigkeit zugesprochen wird⁵. Diese Auffassung darf freilich nicht als häretisch oder semipelagianisch bezeichnet werden, sondern ist für die gesamte voraugustinische Tradition typisch. Eine in der Tradition angelegte Möglichkeit ist im Jahre 396 bei Augustin zur Wirklichkeit geworden, während Pelagius später die entgegengesetzte, ebenfalls traditionelle Möglichkeit aufgreifen und zur Gegenposition ausbauen sollte.

Ohne daß den «Querverbindungen» bereits vorgegriffen wird, kann hier darauf hingewiesen werden, daß im selben Jahr auch eine andere Schrift entsteht, die einen Wendepunkt innerhalb des christlichen Denkens bezeichnet: *De doctrina christiana*. Die hier entfaltete Lehre von einer christlichen Wissenschaft, die sich ganz auf die von der Kirche vertretene Lehre und die Schrift beschränkt und die *artes liberales* ausschließlich in diesem vorgezeichneten Kreis verwenden will, unterscheidet sich spürbar von der Hochschätzung der freien Künste in den Frühschriften. Dies besagt im Blick auf die Möglichkeiten des Menschen, daß der «intellektualistische Optimismus» der Frühzeit – wenn die Anwendung dieser Chiffre gestattet ist – hier eine erhebliche Modifikation in Richtung auf die dienende Rolle der weltlichen Wissenschaft hin erfahren hat. Das menschliche Vermögen ist damit auch in seiner intellektuellen Dimension ganz auf Gottes Vorleistung zurückgewiesen.

3. *Heilsgeschichte und Eschatologie*. Man kann hier gleich an den bereits erwähnten Erkenntnis-Optimismus der Frühzeit anknüpfen und auf Vorstellungen hinweisen, die vor der Wende in der Gnadenlehre verschwinden; dazu gehört vor allem die Annahme, einzelne Weise könnten schon in diesem Leben ganz frei von den Begierden und vollkommen in der Gotteserkenntnis werden, also die *beatitudo* erreichen, eine Überzeugung, die wohl im Jahre 394 endgültig zum letzten Mal auftritt⁶. Möglicherweise ist sie innerlich verbunden mit den chiliastischen Vorstellungen, die zwischen 390 und 395 auftreten und bekanntlich vom alten Augustin entschieden abgelehnt werden. Dabei wäre Augustins Chiliasmus eine Übergangsstufe zwischen der ganz frühen Identifikation des Reiches Gottes mit dem *mundus intelligibilis* und der vollständigen Eschatologisierung des individuellen Heils und der Welt-Sabbatruhe, wie sie schon vor dem Jahre 400 erreicht wird⁷. Der innerweltliche Fortschritt tritt also auch hier zurück hinter den Wandlungen, die allein Gott herbeiführen kann.

Es würde sich nun nahelegen, mit den Wandlungen in der Mitte des Jahrzehnts auch gleich diejenige Sicht der Geschichte beginnen zu lassen, die in *De civitate dei* ihre Vollendung gefunden hat, also die Betonung nicht des periodischen Fortschritts, sondern des Kampfs der zwei *civitates* von Urbeginn an, und die Zurückhaltung gegenüber dem innerweltlichen Erfolg des Christentums und christlicher Staaten. Diese Position ist zu Beginn unseres Zeitabschnitts (*De vera religione*) in den Grundzügen vorhanden,

⁵ Exp. 84 prop. ex ep. ad Rom, prop. 60–62.

⁶ *De sermone domini in monte I*, c. 2, n. 9.

⁷ So U. Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung* (1970), S. 192.

erlangt aber keine überragende Bedeutung wie später in *De civitate dei*⁸. Dagegen tritt um das Jahr 400 an die Stelle des früheren Fortschrittsdenkens, das stärker am Individuum orientiert gewesen war, ein ausgeprägtes Interesse an dem Fortschritt der Kirche in der Welt und an ihrem Sieg auch über die Herrscher der Welt.⁹ Die Periodisierung der Zeit zwischen Inkarnation und Parusie, die dem sonst von Augustin oft verwendeten Schema der sechs Welttage grundsätzlich fremd ist, wird jetzt besonders wichtig. Die *tempora Christiana* bilden nun den zweiten Abschnitt der letzten Offenbarungszeit, und die Verbreitung der Kirche über die ganze Erde und ihr Triumph über die Heiden – auch der gewaltsame – ist die Erfüllung der alttestamentlichen Prophezeiungen¹⁰. Der «Ausbreitungsbeweis» für die Richtigkeit des Christentums hat nach Augustin die Zeit des «Wunderbeweises» abgelöst.

4. *Ekklesiologie*. Das eben Gesagte bedeutet, daß für Augustin die Tatsache der Ausbreitung der Kirche heilsgeschichtlich und daher überhaupt theologisch von größter Bedeutung ist. Mag in gewisser Weise um 400 ein Höhepunkt in der Bewertung des Triumphs der Kirche erreicht sein, so heißt das doch keineswegs, daß die hohe Wertschätzung der Kirche nicht von Anfang an zentral für Augustins ganzes Denken gewesen wäre. Der Sündenverfallenheit des Menschen und der Herablassung Gottes in Christus entspricht der menschliche Weg zum Heil über die *humilitas*, zu der auch die Annahme der kirchlichen Autorität gehört. Diese Autorität wird nicht blindlings angenommen, sondern empfiehlt sich der *ratio* u.a. durch die große Menge derjenigen, die diesen Heilsweg gewählt haben. Diese Positionen, die in Augustins frühen Schriften schon bezogen sind, werden bis zum Schluß nicht preisgegeben.

Was sich wandelt, ist am ehesten die Zuordnung der so verstandenen Kirche zum letzten und höchsten Heilsziel des Menschen. Vielleicht kann man sagen, daß die Kirche für den frühen Augustin mehr nur Anlaß und Durchgangsstelle auf dem Weg der *beatitudo* ist¹¹, während der reife Augustin in der Kirche selbst den Ort der christlichen Vollkommenheit sieht. Diese Vollkommenheit ist freilich, wie schon erwähnt, nicht jene höchste Weisheit, die der junge Augustin in diesem Leben für erreichbar hielt, sondern das volle Maß der Heiligung, soweit es vor dem Eschaton erreichbar ist, also nicht *Triebbefreiung*, sondern erfolgreicher *Kampf* gegen die immer gegenwärtigen sündhaften Triebe. Erkenntnis und Liebe erscheinen in der Frühzeit vor

⁸ Duchrow, S. 216–243.

⁹ C. Faust. XII, c. 42; XIII, c. 7; 9; XXII, c. 60; 76. De cat. rud., c. 21, n. 37; c. 22, n. 39, bis c. 24, n. 45; c. 27, n. 53. De cons. ev. I c. 14, n. 21; c. 16, n. 24; c. 17, n. 25; c. 21, n. 29; c. 26, n. 40; c. 27, n. 42, und öfter bis c. 23, n. 52.

¹⁰ Vgl. dazu R. A. Markus, *Saeculum. History and Society in the Theology of St. Augustine* (1970), S. 31; P. Brown, *Religion and Society in the Age of St. Augustine* (1972), S. 267 (urspr. in *Journ. Rom. Stud.* 54, 1964, S. 110).

¹¹ Vgl. J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* (1954), S. 34f.

allem als durch die Kirche *vermittelte* Beziehungen des Individuums zu Gott, während später beide ganz von der kirchlichen Lehre und von der kirchlichen Einheit und Gemeinschaft her *bestimmt* und von ihr *umfaßt* gedacht werden.

Immer hat sich Augustin mit dem Problem der Bösen in der Kirche auseinandergesetzt. In der Frühzeit beschäftigt ihn freilich mehr das Problem der Masse, die in Ermangelung höherer Bildung das Heil eigentlich nicht ganz erlangen könnte, aber dank der Treue zur kirchlichen Autorität schließlich doch dahin gelangen wird. Obschon das Ertragen der Bösen auch in der Frühzeit als nötig bezeichnet wird, ist für den jungen Augustin viel eher das Erstaunen über die weite Verbreitung der Tugend durch die Kirche bedeutsam. Die vielen Asketen und teilweise Ungebildeten, die den Pfad der Tugend erfolgreich beschreiten, scheinen ja auch bei seiner Bekehrung als *movens* mitgewirkt zu haben. Daß bei vielen die Tugend sehr zu wünschen übrigläßt, wird kompensiert durch die Tatsache, daß sie dies mindestens bereuen und die Asketen bewundern, auch wenn sie es ihnen nicht gleich tun können¹². Wie sehr demgegenüber in der späteren Zeit das Problem der falschen Christen innerhalb der heilsvermittelnden Kirche in den Vordergrund tritt und in der donatistischen Kontroverse dominiert, braucht nicht ausführlich dargelegt zu werden. Die Kirche als Heilsträger schlechthin, zugleich aber ihre Vermischung mit den Bösen – das beides sind Faktoren, die am Ende unseres Zeitabschnitts Augustins Denken bestimmen.

5. *Beurteilung des Staates*. Daß Augustin keine sog. «Reichstheologie» wie etwa Euseb von Cäsarea oder Paulus Orosius vertritt, ist ja allgemein bekannt, ebenso seine Reaktion auf den Fall Roms und die vielen negativen Äußerungen zu Roms Ruhm und Größe. Eine eigentliche Christianisierung des Staates und ein Ineinanderfließen von Reich und Kirche kommen nicht in Betracht. Übergeht man ganz frühe, noch stark platonisierende Äußerungen, die auf die Leitung des Gemeinwesens durch den wahren Weisen Bezug zu nehmen scheinen¹³, so sind doch auch die vor 395 liegenden Äußerungen noch ganz von der Unterscheidung von innerem und äußerem Menschen, von Geistigem und Materiellem geprägt. Es gilt, sich den irdischen Gewalten unterzuordnen, da sie für die äußeren Dinge sorgen, jedoch niemals in den Bereich des Geistigen hineinregieren dürfen. Der Staat wird gleichsam von außen, als die den einzelnen Christen betreffende weltliche Ordnung, angesehen und respektiert¹⁴. Weiterreichende, sei es theoretisch mehr ausgebaute oder den Staat positiver wertende Überlegungen sind noch nicht anzutreffen; auch fehlt eigentlich die Gegenüberstellung von *Kirche* und Staat¹⁵.

¹² De ut. cred. c. 17, n. 35. Zur Bekehrung vgl. bes. Conf. VIII, c. 8, n. 19; c. 11, n. 27.

¹³ Bes. De ord. II, c. 8, n. 25. Vgl. dazu F. E. Cranz, The Development of Augustine's Ideas on Society before the Donatist Controversy: Harv. Theol. Rev. 47 (1954), 255–316, S. 261f.

¹⁴ Typisch die Äußerung zu Röm. 13 in Exp. 84 prop. ex ep. ad Rom., prop. 72.

¹⁵ Dazu Cranz (A. 13), S. 314. Vgl. immerhin Ps. c. partem Donati 279ff.

Ganz anders verhält es sich mit den bereits kurz erwähnten, sozusagen heilsgeschichtlichen Ausführungen, vor allem in den zwei um 400 entstandenen Schriften *De catechizandis rudibus*¹⁶ und vor allem *De consensu evangelistarum*. In diesen Schriften erscheint Christus als der König und Sieger, der sich das Römische Reich erobert hat und jetzt mit vollem Recht zur Vernichtung der heidnischen Kulte anleitet¹⁷. Die Bekehrung der einst heidnischen Reiche dieser Welt und der Herrscher werden als «Sprache der Tatsachen» mit triumphaler Sicherheit den heidnischen Argumenten entgegengehalten. Man hört kaum davon, daß der Staat eigentlich nur für die äußere Ordnung zu sorgen habe, und die Forderung der Nichteinmischung in geistliche Dinge scheint vergessen. Freilich darf nicht unerwähnt bleiben, daß sich Augustin in den Jahren nach 400 und vor allem nach 410 erheblich vorsichtiger ausdrückt. Immerhin: Um 400 ist die größte Annäherung an eine sog. «Reichstheologie» erreicht.

6. *Haltung gegenüber dem Donatismus*. Wie bei der Lehre von der Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade ist auch beim Urteil über das Vorgehen gegen die Donatisten die Wandlung, die Augustin durchgemacht hat, von ihm selbst offen zugegeben worden¹⁸. Auch diese Wandlung fällt im großen ganzen in unser Jahrzehnt, und zwar in dessen zweite Hälfte, ist allerdings mit dem Jahr 400 noch nicht abgeschlossen¹⁹. Der entscheidende Schritt scheint jedoch zwischen 397 und 400 erfolgt zu sein, also wohl in den Jahren, als auch politisch der Donatismus einen starken Rückschlag erlitt. Die Schrift *Contra partem Donati*, die verloren ist, sprach sich 397 noch entschieden gegen ein gewaltsames Vorgehen aus²⁰, und in der erhaltenen Schrift *Contra epistulam Parmeniani* von 400 werden die staatlichen Strafmaßnahmen bereits verteidigt²¹. Schon vor 397 freilich wird das Eingreifen der staatlichen Gewalt in besonderen Fällen gebilligt²², und die gewaltsame Rückführung in die Kirche befürwortet Augustin in der Schrift gegen Parmenian noch nicht, nur das Vorgehen gegen die Schismatiker. Das «Compelle intrare» im strengen Sinn wird erst von 405, also von den Unionsgesetzen an zu einem Anliegen Augustins²³.

Die erstaunliche Klarheit über sich selbst, die man bei Augustin immer wieder findet, gilt nicht nur für die Wandlungen seiner Überzeugungen, son-

¹⁶ Datierung nach L. J. Van der Lof, *Vig. chr.* 16 (1962), S. 198–204.

¹⁷ Bei Cranz (A. 13) ungenügend berücksichtigt. Vgl. bes. zu *De cat. rud.* und *De cons. ev.* Markus (A. 10), S. 31ff.

¹⁸ *Retr.* II, 5; *Ep.* 93, c. 5, n. 17; 185, c. 7, n. 25f.

¹⁹ Dazu vor allem E. L. Grasmück, *Coercitio. Staat und Kirche im Donatistenstreit* (1964), S. 168–240; P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, 7. *Saint Augustin et le Donatisme* (1923), S. 222ff.

²⁰ *Retract.* II, c. 5.

²¹ Vgl. Grasmück (A. 19), S. 186–194.

²² *Ebd.*, S. 179.

²³ *Ep.* 93, c. 2, n. 5; 173, 10; 185, c. 6, n. 23; *C. Gaudentium* I, c. 25, n. 28; *Sermo* 112, c. 7, n. 8. Monceaux (A. 19), S. 228–231.

dem auch für die Motive. Er bestreitet keineswegs, daß er nicht von theoretischen Argumenten, sondern von Erfahrungen, von exempla, zur Änderung seiner Ansicht gedrängt wurde, und er verleugnet auch keineswegs, daß die kaiserliche Gesetzgebung ihn in gewissen Fällen erst eines Besseren belehrte, wie er meint²⁴. Man wird also schwerlich bestreiten können, daß Augustin in seiner kirchenpolitischen Haltung sehr flexibel war und sich den jeweils veränderten Situationen anzupassen wußte. Auch die vorhin erwähnte Rechtfertigung der staatlichen Maßnahmen gegen die Heiden ist nicht zufällig den tatsächlichen Aktionen gefolgt.

Überblickt man diese verschiedenen Entwicklungslinien, so drängen sich dem Beobachter manche Gemeinsamkeiten auf. Andererseits scheint der unter den Punkten 3, 4 und 5 erwähnte «Fortschritts-glaube» gegen Ende unseres Zeitabschnitts in einem gewissen Widerspruch zu stehen zu den Verschiebungen, die unter den Punkten 1, 2 und 6 festgestellt wurden. Das Gemeinsame dagegen könnte man vielleicht – zunächst ganz unbestimmt und keineswegs erschöpfend – so beschreiben: Von einer stark am Individuum orientierten, relativ optimistischen Auffassung der Wirklichkeit hat sich Augustin zu einer Auffassung fortentwickelt, die den objektiven Gegebenheiten, besonders den Institutionen, sehr viel mehr Gewicht beimißt und hinsichtlich des Individuums viel pessimistischer ist, dagegen von einem gewissen Optimismus hinsichtlich der überindividuellen Größen bestimmt wird. Ich bin mir bewußt, daß die Begriffe «Optimismus» und «Pessimismus» hier nicht zu befriedigen vermögen. Immerhin läßt sich damit andeuten, daß es für Augustin Kräfte gibt, die in der Lage sind, das ethisch und metaphysisch Bessere herbeizuführen bzw. solche, die nicht in der Lage sind, dies von sich aus zu tun. Der gebildete Fromme ist in Augustins Frühzeit ein solcher Träger von Kräften, die zum Besseren führen, während später diese Kräfte eher in Kirche und Staat gesehen werden, ebenso in der göttlichen Prädestination, also in überindividuellen Größen. Diese Gemeinsamkeit aller genannten Entwicklungslinien hängt sehr wahrscheinlich mit der Übernahme des kirchlichen Amtes und dem Vertrautwerden Augustins mit der Schrift, den kirchlichen Überlieferungen und Institutionen zusammen²⁵. Aber wenn man

²⁴ Ep. 93, c. 5, n. 17; 185, c. 7, n. 25.

²⁵ Dazu B. Lohse, Augustins Wandlung in seiner Beurteilung des Staates: *Studia patristica* 6 = *Texte und Untersuchungen*, 81 (1962), 447–475, S. 469. M. Wundt, Ein Wendepunkt in Augustins Entwicklung: *Zs. nt. Wiss.* 21 (1922), S. 53–64, sieht die Wende schon im Jahr 391.

über diese pauschalen Feststellungen hinaus etwas weiterkommen will, so ist die Frage nach den Querverbindungen im einzelnen zu stellen. Zunächst wäre zu fragen, ob und wie weit Augustin selbst solche Querverbindungen zur Sprache bringt.

2. Explizite Querverbindungen

A. Trinitätslehre und Donatismus

Im großen ganzen bezog sich die Kontroverse zwischen Katholiken und Donatisten nicht auf die klassischen Dogmen der Kirche, und Augustin sagt mehrfach, die Donatisten würden ebenso wie die Katholiken den Arianismus verurteilen²⁶. Daß um die Mitte des 4. Jahrhunderts Annäherungsversuche seitens der östlichen, arianisierenden Partei an die Donatisten unternommen wurden, braucht uns hier nicht zu beschäftigen²⁷. Interessanter ist die Bemerkung, es gebe unter Donatisten solche, die zwar die Einheit der Substanz zwischen Vater und Sohn bekennen, nicht aber ihre Gleichheit²⁸. Obschon auch von dieser innerdonatistischen Differenz ausdrücklich gesagt wird, sie sei für den Gegensatz zu den Katholiken bedeutungslos, weil es sich um eine unbedeutende Minderheit handle, die so denke, scheint mir doch bemerkenswert, daß diese unorthodoxe Trinitätslehre auffallend der Trinitätsanschauung Tertullians gleicht²⁹. Trifft dies zu, so hätten wir einen weiteren Beleg für die Altertümlichkeit und das Fortleben afrikanischer Traditionen bei den Donatisten. Aber auch diese Beobachtung führt uns nicht weiter.

Im Streit um die Taufe spielt die trinitarische Formel eine gewisse Rolle. Aber sie ist in ihrer *trinitarischen* Gestalt und in ihrem dogmatischen *Gehalt*, soweit dieser nicht die Wirksamkeit des Sakraments betrifft, nicht Gegenstand der Kontroverse. Zwar könnte auf eine Stelle bei Petilian³⁰ hingewiesen werden, wo dieser zu bestreiten versucht, daß die Katholiken wirklich «in nomine trinitatis» taufen: Gott könne nur Vater nennen, wer «*pacificus*» sei; denn nur Friedensstifter heißen Gottes Söhne; im Namen des Sohnes könne nur taufen,

²⁶ Ep. 185, c. 1, n. 1; Sermo 183, c. 5, n. 9.

²⁷ Ep. 44, c. 3, n. 6. Vgl. W. H. C. Frend, *The Donatist Church* (1952; Neuauflage 1971), S. 170; auch die Bemerkungen und Literaturangaben in *Œuvres de saint Augustin*, 31 (1968), S. 805–809, und 32 (1965), S. 708f. (= *Traité antidonatistes*, 4–5).

²⁸ Vgl. die Stellen in Anm. 26.

²⁹ Vgl. J. Moingt, *Théologie trinitaire de Tertullien*, 2. *Substantialité et individualité* (1966), S. 402f.

³⁰ C. litt. Petiliani II, c. 33, n. 77.

wer sein Leiden auf sich nehme und ihn nicht erneut verrate; und der Hl. Geist könne nur gespendet werden von denen, die nicht «traditores» seien. Damit ist für donatistisches Empfinden zwar bewiesen, daß eine trinitarische Taufe außerhalb der wahren bzw. reinen Kirche überhaupt nichts, nur ein teuflisches Spiel mit Worten ist, aber die Art und Weise der Verknüpfung der drei Namen mit der wirklichen Heiligkeit der Kirche ist zufällig und beliebig. Es läßt sich aus diesem polemischen Argument nicht eine bei den Donatisten allgemein geltende oder auch nur eine für Petilian besonders typische «existentielle» oder «ekklesiale» Interpretation der Trinität ablesen. Und selbst wenn dies der Fall wäre, hätte Augustin nach seiner Ansicht keinen Grund, diese Implikationen der trinitarischen Formel eingehend zu diskutieren, da für ihn der den heiligen drei Namen vom Spender oder Empfänger des Sakraments beigelegte Sinn für die Gültigkeit des Sakraments ohne Bedeutung ist³¹. Ist das Sakrament mit der trinitarischen Formel vollzogen, so braucht es nie mehr wiederholt zu werden. Ohne daß der Formel freilich der richtige Sinn entnommen wird, kann das Sakrament dem Empfänger keinen Nutzen bringen; es ist gültig gespendet, aber nicht heilswirksam.

Am weitesten könnte uns in unserer Fragestellung eine Beziehung zwischen Trinitätslehre und Kirche führen, die Augustin mehrfach erwähnt, die zugleich in die für ihn typische Trinitätsanschauung und in die Donatismusprobleme hineinreicht und etwa auf folgende Überlegungen aufgebaut ist: So wie innerhalb der Trinität der Hl. Geist in besonderem Maße die Einheit und gegenseitige Liebe von Vater und Sohn ist, so ist er zugleich auch der Ursprung der gegenseitigen Liebe unter den Gläubigen und das Einheitsband der Kirche. Wer sich von der einen heiligen Gemeinschaft der Kirche löst, der löst sich von dem Geist, der die Sünden vergibt und uns mit Gott verbindet, und eben damit löst er sich auch von der lebensschaffenden Einwohnung der göttlichen Dreieinigkeit und insbesondere des Hl. Geistes in uns³². Die Pneumatologie Augustins, und zwar im Sinne der Lehre von der innertrinitarischen Rolle des Geistes, und die

³¹ Vgl. die Entgegnung ebenda n. 78 sowie z. B. *De bapt.* IV, c. 15, n. 22; VI, c. 35, n. 70.

³² *Ep.* 170, 5; 238, c. 2, n. 11–16; *Sermo* 71, 18–35; *In Ioh. ev. tr.* IX, 8; XVIII, 4; XXXIX, 5; *De trin.* VI, c. 5, n. 7; weitere Stellen bei J.-B. (= O.) du Roy, *L'expérience de l'amour et l'intelligence de la foi trinitaire selon saint Augustin: Recherches augustiniennes*, 2 (1962), S. 422.

Ekklesiologie Augustins im Sinne der antidonatistischen Einheitslehre könnten so miteinander verbunden werden, und man ist versucht, die für Augustin typische Hervorhebung der Liebe und Gemeinschaft zwischen Vater und Sohn als eine trinitätstheologische Widerspiegelung seiner Lehre von der kirchlichen «caritas» und «unitas» anzusehen. Damit wäre eine Möglichkeit eröffnet, die oben erwähnte Introversion der Trinität beim reifen Augustin gleichsam ekklesiologisch aufzuschlüsseln, d.h. ihn von dem Vorwurf zu entlasten, sein trinitarischer Gott sei eigentlich nur ein sich selbst liebender, so wie auch das trinitarische Gottesbild im inneren Menschen eigentlich nur dessen Selbstbezogenheit sei. Die imago trinitatis wäre dann in gewisser Weise die Kirche, und die das Subjekt transzendierende Liebe wäre der Ort, wo die Trinität ganz besonders erfahren werden könnte³³.

In Wirklichkeit läßt sich aber eine solche Konstruktion mit Hilfe von Augustins eigenen Äußerungen nicht durchführen. Sie scheitert an folgenden Beobachtungen:

a. Für die uns interessierende Zeit des Übergangs fehlen meines Wissens Belege für eine solche ekklesiologische Veranschaulichung der Pneumatologie, obschon die Auffassung des Geistes als eines Einheitsbandes zwischen Vater und Sohn bereits zu Beginn unseres Zeitabschnitts bezeugt ist³⁴ und sozusagen zur Verfügung gestanden hätte, wenn eine Interpretation dieses Gedankens von der Bruderliebe und von der kirchlichen Einheit her sich nahegelegt hätte.

b. Auch die Stellen, wo Augustin eine solche Veranschaulichung durchführt, bewegen sich in der Regel in engen Grenzen. Es soll nicht die Trinität ekklesiologisch aufgeschlüsselt werden. Vielmehr geht es fast immer nur darum, zu zeigen, daß zwei oder alle drei Personen der Gottheit *ein* Gott sein können, weil ja auch in der Gemeinde, wie es in Act. 4, 32 heißt, alle ein Herz und eine Seele waren. Es wird also nicht die Ausstrahlung der trinitarischen Einheit und Liebe in die Kirche dargestellt, sondern nur auf eine analoge Möglichkeit

³³ Dazu bes. M. Nédoncelle, L'intersubjectivité humaine est-elle pour saint Augustin une image de la Trinité? : Augustinus magister, I (1954), S. 595–602; du Roy (A. 32), S. 415–445.

³⁴ De musica VI, c. 17, n. 56. Weitere Belege bei O. du Roy, L'intelligence de la foi en la trinité (1966), Register.

hingewiesen, wie eins zugleich drei sein kann, ohne daß die Einheit aufgehoben wird³⁵.

c. In der Predigt Nr. 71 vom Jahre 417, die in der angedeuteten Richtung am weitesten geht und anhand der Frage, was eigentlich die unvergebbare «Sünde wider den Heiligen Geist» sei, mehrfach den Geist als «societas patris et filii» bezeichnet, um auf die «societas unitatis ecclesiae» hinzuweisen – auch in diesem Sermo 71 reicht die Verbindung der zwei Bereiche Kirche und Trinität nicht sehr viel weiter als an den Stellen, wo lediglich ein Vergleich vorgenommen wird. Zwar wird ausdrücklich gesagt, Vater und Sohn wollten durch das, was ihnen gemeinsam sei, eben durch den Geist, auch uns zu einer Gemeinschaft unter uns und mit ihnen zusammenschließen. Aber die bekannte Lehre von der untrennbaren Wirkung der Trinitätspersonen, die Augustin sehr streng durchführt, hindert ihn daran, diesen Gedanken wirklich zu entfalten³⁶. Am Ende seiner Ausführungen hat man den Eindruck, die Rede vom Hl. Geist als der Gemeinschaft in der Trinität sei nur eine *Redensart*³⁷, und der Geist als die in der Kirche gegenwärtige Kraft zur Liebe und Einheit wird so stark mit der *einheitlich* wirkenden Trinität verbunden, daß sich vielmehr folgende weitere Beobachtung nahelegt:

d. Es scheint, daß der Einheitsgedanke, der ja für die Kirchlichkeit Augustins von so großer Bedeutung ist, kaum mit der Trinität, sondern vor allem mit der Einheit Gottes als des höchsten Seins und Ziels allen Strebens zu tun hat, wie denn auch die erwähnten Texte meist die Einheit der Gottheit und nicht ihre Dreiheit erläutern wollen. Daraus ergibt sich:

e. Die ekklesiologische Erläuterung der Trinität muß als später, innerhalb von Augustins Denken durchaus sekundärer Versuch der

³⁵ Z. B. In Ioh. ev. tr. XIV, 9; XVIII, 4; XXXIX, 5.

³⁶ Bes. Sermo 71, c. 15f., n. 25–27. Zur Datierung dieser Predigt vgl. A. Kunzelmann, Die Chronologie der Sermones des hl. Augustin: *Miscellanea agostiniana*, 2 (1931), S. 473f.

³⁷ Die Appropriation bestimmter Eigenschaften, die auch den anderen Personen der Trinität zukommen, an eine Person *im besonderen*, kann von Augustin in der Regel nur als ein *modus loquendi* begriffen werden. Vgl. dazu Schindler (A. 2), bes. S. 166.

Veranschaulichung einer Pneumatologie gelten, die zunächst mit solchen Zusammenhängen nichts Erkennbares zu tun hatte.

B. Gnadenlehre und Donatismus

In zweierlei Hinsicht könnte man hier eine Verbindung erwarten; einmal bezüglich der Sakramente und ihrer Wirksamkeit, dann hinsichtlich der Prädestination in Verbindung mit der Frage der Religionsfreiheit.

In der *zuerst* genannten Beziehung scheint folgender Zusammenhang zu bestehen: Wie die Sakramente gültig gespendet werden, auch wenn der Spender und der Empfänger unwürdig sind, so wirkt auch die göttliche Gnade unabhängig von der vorausgehenden Würdigkeit des Menschen. Wie dort die «merita» der Priester keine Rolle spielen für die Gültigkeit der Heilszusage im Sakrament, so spielen hier die «merita» als Vorbereitung für den Empfang der Gnade keinerlei Rolle. Wie man seine Hoffnung nicht auf Menschen setzen soll, sondern auf Christus, der allein wirkungskräftig das Sakrament spendet, so soll man seine Hoffnung auch nicht auf den eigenen freien Willen setzen, sondern allein auf Gottes gerechtmachende Wirksamkeit im Menschen. Zwischen den allein gerechtmachenden Gott und den einzelnen empfangenden Menschen soll sich keine besondere menschliche Heiligkeit schieben, weder die des Empfängers (im Sinne des Pelagianismus) noch die eines besonders qualifizierten Sakramentsspenders (im Sinne des Donatismus).

Hier scheinen wirkliche Berührungspunkte und Übereinstimmungen zu bestehen, um so mehr, als die Sakramentstheologie, die auf dem Gegensatz des äußeren Zeichens und der inneren Gnadenwirksamkeit aufbaut, in den antidonatistischen Schriften von 400 an auftritt, aber etwa im *Psalmus contra partem Donati* (394) noch fehlt. Das eine scheint das andere zu stützen: Eine Kirche, in der Glaube und Heiligkeit nicht der freien Entscheidung des Menschen überlassen sind, sondern ganz von Gottes Gnade abhängen, kann zugleich eine Kirche sein, in der Verkündigung und Sakrament ohne Rücksicht auf die persönlichen Verdienste der Amtsträger Geltung haben und heilswirksam werden. Die Grenzziehung zwischen wahren und falschem Christentum erfolgt in beiden Fällen im Innern des Individuums, so daß äußere Maßstäbe zur Scheidung der Guten und Bösen nicht ausreichen können.

Sosehr diese Berührungspunkte und Parallelen zunächst einleuchten mögen, sowenig sind sie doch in den Gedankengängen Augustins explizit zu finden. Offensichtlich hatte er keine Veranlassung, hier Querverbindungen herzustellen. Zwar tauchen z. B. ähnliche Begriffe auf, die die eben geschilderte Parallelität unterstreichen: hier und dort wird von «merita» gesprochen, hier und dort ist es die Gnade bzw. der Hl. Geist, der die innere Zustimmung schafft³⁸, und hin und wieder klingen beide Themenkreise innerhalb desselben Textzusammenhanges an, freilich dann meist mit starker Betonung des einen und schwacher Bezeugung des anderen³⁹. Im ganzen aber haben wir zwei verschiedene Gedankenzusammenhänge vor uns, die meist nebeneinander herlaufen.

Das ist auch ganz verständlich, da die Fronten, gegen die Augustin spricht, doch recht verschieden sind. Vor dem Auftreten der Pelagianer ist die Gnadenlehre keine Kampflehre und dogmatisch nicht stark ausgebaut, und nach dem Beginn des pelagianischen Streits flaut die Auseinandersetzung mit den Donatisten ab. Aber auch unabhängig davon geht es ja beim Donatismus nicht um die Frage, ob die Gnade, wenn sie einmal zu wirken beginnt, ohne vorlaufende Verdienste des Menschen auftritt, sondern in welcher Kirchengemeinschaft die Gnade überhaupt vermittelt werden kann. Darum handelt es sich in Augustins Sicht beim Donatismus um ein «spem ponere in homine», aber gemeint ist jeweils ein *anderer* homo, eben z. B. Donatus bzw. ein donatistischer Priester, während im Streit mit den Pelagianern ausschließlich die *eigene* Freiheit zum Guten umstritten ist. In gewisser Weise können Donatismus und Pelagianismus sogar als sich ausschließende Gegensätze erscheinen, da gerade die starke Betonung der kirchengebundenen Heiligkeit mit der Anstrengung des Individuums, wie sie Pelagius fordert, in Spannung geraten kann. Augustin und die Donatisten stimmen dagegen überein in der Ansicht, die Heiligkeit der Kirchengemeinschaft sei konstitutiv für die Heiligkeit des einzelnen.

Etwas mehr, wenn auch nicht sehr viel, ergeben die Schriften Augustins, wenn man den *zweiten Fragenbereich* anschneidet, mit

³⁸ De bapt. IV, c. 4, n. 5: «per vim sacramenti» und «per meritum suum» als Gegensätze; C. Cresc. IV, c. 14, n. 16: ... nec fama dantis abluat accipientis conscientiam, sed fides accipientis ipsius, dantis autem dei gratia, non hominis.

³⁹ Vgl. etwa De agone chr. c. 29, n. 31; En. in ps. 36, III, 20; 124, 5f. Vgl. auch unten Anm. 47.

dem wir uns im Zusammenhang mit Gnade und Donatismus beschäftigen müssen, nämlich die Frage, ob und auf welche Weise die göttliche Prädestination und die menschliche Koerzition gegenüber den Donatisten zusammengesehen werden. Es muß ja immerhin auffallen, daß im selben Jahrzehnt die Gnadenlehre ausgebildet und die Bejahung der gewaltsamen Behandlung der Donatisten vorbereitet wird. In beiden Fällen, um es ganz allgemein auszudrücken, erfolgt eine Wendung von der Freiheit zum Zwang. Daß beides miteinander in Verbindung gebracht werden könnte, ist von donatistischer Seite gesehen und in der Polemik gegen Augustin auch geltend gemacht worden⁴⁰. Nach Petilian scheint es klar zu sein, daß man niemanden um seines Glaubens oder Unglaubens willen verfolgen darf, wenn doch niemand zum Vater kommt, den der Sohn nicht zieht, nach Joh. 6, 44. Die Antwort Augustins zeigt, daß die Dinge, die sein Gegner kombiniert, für ihn selbst ganz offensichtlich nicht auf derselben Ebene liegen: Es kann einer zu Gott gezogen werden, also prädestiniert sein zum Guten, der keinerlei äußerem Zwang unterworfen ist, und es kann einer auch unter dem Druck schärfster Repression sich doch gegen diejenigen entscheiden, die auf ihn Druck ausüben⁴¹. Angesichts einer solchen Argumentation legt sich die Frage nahe, ob hier Augustin nur von seinen Denkvoraussetzungen her konsequent bleibe oder einem handgreiflichen apologetischen Interesse folge. Dazu im Schlußabschnitt mehr.

Der Zusammenhang zwischen *correptio* und *gratia*, wie ihn Augustin versteht und erst später in der so benannten Schrift gegen die Semipelagianer deutlich ausgesprochen hat, sieht anders aus: Ganz unabhängig von der Frage der Vorherbestimmung ist es für die Menschen nützlich und heilsam, durch äußere Unannehmlichkeiten zur Besinnung gebracht zu werden⁴². Die Donatisten werden durch die Verfolgungen unausweichlich vor die Frage gestellt, ob sie Märtyrer oder zu Recht Bestrafte seien⁴³. Sie werden so einer heilsamen Züchtigung ausgesetzt, die ihnen zum Heil, aber gegebenen-

⁴⁰ Unter anderem C. litt. Pet. II, c. 84, n. 185.

⁴¹ Ebd., n. 186.

⁴² Es handelt sich um die Vorstellungen, die sich mit den Begriffen *correptio*, *per molestias eruditio*, *utilitas timoris*, *disciplina*, *coercitio* usw. verbinden, besonders oft in Verbindung mit der göttlichen Pädagogik im A.T. Belege in den folgenden Anmerkungen.

⁴³ C. litt. Pet., ebd.; vgl. Ep. 93, c. 5, n. 16; 185, c. 2, n. 9; c. 7, n. 26.

falls auch zum Unheil ausschlagen kann. Solche Korrektionsmaßnahmen treten nun nicht etwa in Konkurrenz zur göttlichen Prädestination, sondern fügen sich ihr ein. Keineswegs vermag der, der die *correptio* ausübt, die Prädestination zu lenken, wohl aber kann er ein Werkzeug derselben sein und darf sich seiner Aufsichts- und Disziplinierungsaufgabe nicht entziehen⁴⁴. Sieht man diesen Zusammenhang, so wird durchaus verständlich, daß Augustin die Zwangsmaßnahmen gegen die Donatisten nicht bloß befürworten, sondern sogar in einer gewissen Nähe zur göttlichen Fürsorge und Vorherbestimmung sehen kann⁴⁵. Es scheint ihm durchaus plausibel, daß eben gerade mittels der äußeren Bedrängnisse das Wunder der Umschaffung des Willens durch Gott herbeigeführt wird. Daher dann die rhetorisch verkürzte Formel: *foris inveniatur necessitas, nascitur intus voluntas!*⁴⁶. Mag dies nach Manipulation klingen: Augustin denkt sich auf jeden Fall die heilbringende Wirksamkeit des Gottes dahinter, der den Willen umschaffen kann; denn die Prädestination ist ja überhaupt für Augustin nicht ein Zwangsmittel, um den freien Willen des Menschen zu brechen, sondern Ursprung der Umformung des Willens selbst, der eben dadurch dazu veranlaßt wird, zu wollen, was er zuvor verabscheute⁴⁷. Da die Verfolgung der Schismatiker also ein Mittel der Prädestination ist, um deutlich an den Tag zu bringen, wer in welches Lager gehört, kann auch ein schrecklicher Selbstmord von Donatisten als Konsequenz ihrer negativen Prädestiniertheit angesehen werden⁴⁸.

Die bisher angeführten Beispiele dafür, wie von Augustin selbst Querverbindungen zwischen seinen Gedankenbereichen hergestellt bzw. nicht hergestellt werden, müssen genügen, da hier in keiner Hinsicht Vollständigkeit angestrebt wird. Man könnte etwa auch nach dem Zusammenhang zwischen Trinitätstheologie und Gnadenlehre fragen und würde auf wenig enge Verflechtungen stoßen. Andererseits berühren sich natürlich Heilsgeschichte, Prädestination und Ekklesiologie sehr stark, wie allgemein aus *De civitate dei* bekannt ist, was allerdings nicht heißt, in unserem Zeitraum seien diese Relationen bereits deutlich formuliert worden.

⁴⁴ Ep. 185, c. 7, n. 25f; C. Gaud. I, c. 25, n. 28; C. litt. Pet. a.a.O.

⁴⁵ Ep. 185, c. 1, n. 2; c. 7, n. 26; c. 8, n. 34; c. 11, n. 51 und 204, 4.

⁴⁶ Sermo 112, 8.

⁴⁷ C. Gaud. a.a.O.; vgl. etwa C. Iul. op. imp. I, 101, und in Ioh. ev. tr. XXVI, 4.

⁴⁸ Ep. 204, bes. 2.

3. Implizite Querverbindungen

Wenn Augustin selbst relativ wenig sagt über die inneren Zusammenhänge seiner verschiedenen Positionen und Positionsänderungen, so ist wohl der Versuch nicht unzulässig, einige Gemeinsamkeiten zu rekonstruieren, die ihm selbst vielleicht nicht bewußt geworden sind. Am nächsten kommt unserer Fragestellung wohl P. Brown in seinem Augustin-Buch und in seinem Aufsatz über «St. Augustine's Attitude to Religious Coercion»⁴⁹.

Neben anderen, sehr nützlichen Hinweisen zeigt Brown auch, wie Augustin unter dem Eindruck seiner Erfahrungen im kirchlichen Amt und mit den Verhältnissen in Nordafrika tiefgreifende Wandlungen durchmachte, die Brown u. a. so charakterisiert: Zu Beginn seiner kirchlichen Tätigkeit als Priester war Augustin noch von einem gewissen optimistischen Reformeifer beseelt. Er glaubte an die Überzeugungskraft des Wortes und an die Möglichkeit, eine sehr wenig christianisierte Gemeinde langsam auf ein höheres geistliches Niveau heben zu können. Aber die Erfahrungen mit den in Wirklichkeit sehr wenig reformierbaren Afrikanern führten einen Wandel in seiner ganzen Einstellung herbei. Vor allem freundete er sich immer mehr mit dem Gedanken an, daß der Mensch «disciplina» braucht, d. h. eine langdauernde Einwirkung durch allerhand Unannehmlichkeiten, wie er sie selbst in seinen *Confessiones* schildert. «Per molestias eruditio» – so etwa kann das beschrieben werden, was der älter werdende Bischof für unentbehrlich ansieht im Umgang der übergeordneten – göttlichen oder menschlichen – Instanzen mit den untergeordneten Personen. Andererseits begegnet Augustin der Enttäuschung über die vielen unechten Christen, die gerade durch die Verfolgung der Heiden und Donatisten in die Kirche gelangten, mittels der Gewißheit, daß die Scheidung der guten von den bösen Christen allein Gott überlassen bleibt und in seinem Prädestinationsratschluß aufgehoben ist. Was Brown mit diesen und anderen Beobachtungen zu erfassen versucht, ist Augustins «attitude», die er ausdrücklich von der «doctrine» unterscheidet. Er meint damit jene mittlere Größe, die theologische Lehre und soziale bzw. politische Notwendigkeiten verbindet und sich zugleich von beiden auch unterscheidet⁵⁰. In dieser «Haltung», wie ich «attitude» übersetzen möchte, treffen sich die theoretischen Überzeugungen und die praktischen Anforderungen, aus deren Verbindung erst der wirkliche, der ganze Augustin verständlich wird.

Auf Grund des bisher Dargestellten und in Anknüpfung an das von Brown Gesagte möchte ich versuchen, diese «attitude» noch in etwas

⁴⁹ P. Brown, *Augustine of Hippo* (1967), vor allem das Kapitel «Disciplina», S. 233–243; ders., *Religion and Society* (A. 10), S. 260–278.

⁵⁰ Brown, ebd., S. 261: «... as placed a little lower than the angels of pure Augustinian theology, and a little higher than the beasts of the social and political necessities of the North African provinces.»

anderer Richtung zu beschreiben. Eindeutig ist aus dem bisher Gesagten wohl hervorgegangen, daß die verschiedenen theoretischen und praktischen Äußerungen Augustins kein kohärentes System bilden, sondern z. T. recht wenig verbunden nebeneinander stehen. Dies schließt wohl von vornherein die Annahme aus, der «ganze Augustin» könne von der Entfaltung einiger theoretischer Grundeinsichten aus begriffen werden. Andererseits zeigen die z. T. erheblichen Wandlungen oder mindestens Schwerpunktverschiebungen gerade in dem Jahrzehnt von 390 bis 400, daß man keinesfalls von einem statischen Denken sprechen kann, innerhalb dessen bestimmte festgelegte Elemente einfach unverbunden nebeneinander stehen und stehen bleiben. Wenn somit Wandlungen offensichtlich sind, diese aber nicht gedanklich-systematisch eine Einheit bilden, so legt es sich nahe, bei einzelnen Wandlungen beträchtliche Einflüsse von seiten der konkreten Anforderungen des kirchlichen Amtes anzunehmen. Nun ist hinsichtlich des Donatismus dieses Geschobenwerden durch die Fakten ja recht deutlich. Wieweit aber kann auch von den übrigen Entwicklungslinien gesagt werden, sie seien durch faktische Bedürfnisse geprägt?

Einfach wäre diese Frage vielleicht zu beantworten, wenn die Wendung in der Donatistenfrage zuerst erfolgt wäre und die theologischen Wandlungen gleichsam hinter sich hergezogen hätte. Dies ist aber, wie wir gesehen haben, nicht der Fall. Vielmehr hat Augustin noch einige Zeit nach der einschneidenden Neuerkenntnis in der Gnadenlehre den Standpunkt vertreten, die Donatisten seien nicht mit Gewalt zu verfolgen. Man könnte höchstens die Ausarbeitung seiner Ekklesiologie als Folge seiner Entscheidung zugunsten der Donatistenverfolgung ansehen, doch wäre auch dies schwerlich haltbar, da die Ausgangspositionen seiner Kirchenlehre schon vorher feststanden und zudem mehr durch Zufall ausführlichere Werke gegen die Donatisten aus der Zeit vor 400 nicht erhalten sind.

Eine gewisse Querverbindung besteht eher zwischen der Bejahung der Donatistenverfolgung und der ausdrücklichen und sehr positiven Hervorhebung der tempora Christiana um 400. Die Bejahung der Heidenverfolgung könnte dabei gewissermaßen als Bindeglied zwischen dieser Geschichtsschau und der Donatistenverfolgung gelten. Diese Verbindung liegt ja auch nahe; denn wer in dem Sieg der Kirche über die Fürsten dieser Welt einen providentiellen, ja geradezu beweiskräftigen Vorgang der Heilsgeschichte sieht, der ist

begreiflicherweise auch eher bereit, den Uneinsichtigen mit entsprechender Härte zu begegnen, mag es sich um Heiden oder Schismatiker handeln. Diese Zusammenhänge sind von Brown ganz zutreffend herausgearbeitet worden⁵¹. Darf man hier eine Querverbindung sehen, so wird man wohl auch sagen dürfen, daß die unerwartet optimistische Beurteilung der Ausbreitung der Kirche, die wir *nach* der Wendung in der Gnadenlehre antrafen, die sich aber gerade deshalb unter den anderen Entwicklungslinien etwas störend ausnahm, mindestens mit beeinflußt war von den religionspolitischen Ereignissen jener Zeit.

Sofern hier Augustin tatsächlich spürbar von außertheologischen Faktoren beeinflußt worden ist und mehr als Kirchenpolitiker denn als Theologe gedacht hat – kann man sagen, daß er inkonsequent, nachgiebig, ja charakterlos gehandelt habe? Betätigte er sich hier als Ideologe einer mit der römischen Oberschicht zu einer Interessengemeinschaft verbundenen Machtkirche?

Auf diese Frage gibt es kein einfaches Ja oder Nein. Vielmehr ist zu beachten, was bereits über die strukturelle Ähnlichkeit zwischen der Gnaden- und Prädestinationslehre einerseits und der Kirchen- und Korreptionslehre andererseits gesagt wurde. Eine zunächst im theoretischen Bereich und durch religiöse Erfahrung gefestigte Auffassung konnte später analog auch im praktisch-politischen Bereich angewandt werden. Das bedeutet: *In Augustins Denken lag das Instrumentarium für die Rechtfertigung der Zwangsmaßnahmen bereit*. Die äußeren Umstände kamen einer Disposition bei ihm entgegen, die als solche nicht, oder jedenfalls nicht erkennbar, gesellschaftlichen Zwängen entsprang⁵².

Dies läßt sich zusätzlich durch folgende Beobachtung erläutern: Mir scheint, daß für Augustins Einschwenken auf die neue Situation um 400 eine günstige Voraussetzung gegeben war in einer wohlbe-

⁵¹ Ebd., bes. S. 266f.

⁵² Sofern man allerdings Platon als Feind der «Open Society» ansieht (so K. R. Popper in dem gleichnamigen Werk, 1945) und auch den Neuplatonismus so einordnet, könnte man Augustins Begeisterung für diese Philosophie von vornherein als «reaktionär» ansehen. – Denkbar und erfolgversprechender wäre eine Fortführung der hier angestellten Überlegungen in die Entwicklung Augustins von der frühen Kindheit bis 390 hinein. Dabei wären die Interdependenzen zwischen seiner Erziehung und dem Milieu, in dem er verkehrte, einerseits und seinen philosophisch-religiösen Neigungen andererseits einzeln zu untersuchen.

kannten Struktur seines Denkens und Empfindens: in seinem Denken auf zwei «Ebenen», der der objektiven Gegebenheiten und der der subjektiven Innerlichkeit. Diese Dualität seines Denkens ist nicht einfach identisch mit der Unterscheidung von innerem und äußerem Menschen, schlägt sich in ihr aber besonders deutlich nieder. Sie erlaubt es Augustin, institutionellen und metaphysischen Größen eine gewisse Härte und Eigenständigkeit zuzumessen, die nur deshalb vertretbar und erträglich ist, weil ihr – gleichsam als Kompensation – das persönliche Erleben und die innere Erfahrung als Spielraum des Subjekts gegenüberstehen.

Dies kann man gerade in Augustins Auseinandersetzung mit dem Donatismus beobachten. Mir scheint besonders interessant, daß er offenbar seine donatistischen Gegner in einem Punkte mißverstanden hat, nämlich hinsichtlich der Würdigkeit der Priester. Er wirft ihnen ja praktisch vor, sie machten die Wirksamkeit des Sakraments von der *persönlichen* Reinheit der Sakramentsspender abhängig⁵³. Dies ist jedoch sicherlich ein Mißverständnis, da die Donatisten nur eine bestimmte Art der Heiligkeit für ihre Priester in Anspruch nehmen, nämlich die ekklesiologische, um mit Congar zu sprechen⁵⁴. Es genügt, daß die Kirche, in der der betreffende Sakramentsspender wirkt, sowie er selbst als Person *in* dieser Kirche mit keinen «trahitores» oder Christenverfolgern Gemeinschaft haben, damit die Heiligkeit des Sakraments gewährleistet ist. Nicht die verborgenen persönlichen Sünden, wohl aber die offene, kirchliche Sünde des Priesters kann die Gültigkeit des Sakraments beeinträchtigen⁵⁵.

Die Tatsache nun, daß Augustin eben dies mißversteht, dürfte mit seiner ganz anderen Einstellung zur persönlichen wie zur kirchlichen Heiligkeit in engster Beziehung stehen. Für Augustin tritt in zwei Teile auseinander, was für die Donatisten eins ist, nämlich die persönliche Sünden- und Gnadenerfahrung und die allumfassende, gnadenvermittelnde Kirche mit ihren Institutionen und Dogmen. Eine Prüfung der Person, die ein Sakrament spenden soll, kommt deshalb absolut nicht in Frage, weil eine solche Prüfung immer irgendeine persönliche sündhafte Neigung zum Vorschein bringen

⁵³ Besonders deutlich z. B. Sermo 129, c. 7, n. 8.

⁵⁴ Y. M.-J. Congar, Introduction générale: Œuvres de saint Augustin, 28 (1963), 7–133 (=Traités anti-donatistes, 1), S. 56f. Ganz kurz auch in Handbuch der Dogmengeschichte, 3, Fasz. 3c: Die Lehre von der Kirche, von Augustinus bis zum Abendländischen Schisma (1971), S. 4.

⁵⁵ Versuch einer Rekonstruktion der Anschauungen des Petilianus in Œuvres de saint Augustin, 30 (1967), S. 53–62 (=Traités antidonatistes, 3), Einl. von B. Quinot. Vgl. auch R. Crespin, Ministère et sainteté (1965), S. 222–225. Daß es auch für die Donatisten einen Bereich persönlicher, für die Wirksamkeit des Sakraments irrelevanter Sünde gibt, kann hier außer Betracht bleiben.

würde, und wenn dies nicht der Fall sein sollte, ein verwerfliches «*spem ponere in homine*» zur Folge haben müßte. Die unbedingt zu fordernde persönliche Heiligung des einzelnen darf mit seiner amtlichen Beauftragung nicht vermischt werden. Unverkennbar tritt uns hier die Dualität von innen und außen entgegen, die es Augustin ermöglicht, zugleich die harte Objektivität der Kirche und die Innerlichkeit des Individuums zu vertreten und beide gleichermaßen zu pflegen⁵⁶.

Da diese Dualität keineswegs erst in der Folge der Auseinandersetzung mit den Donatisten auftritt, sondern seit den frühesten Schriften das Denken Augustins bestimmt, wird man nicht sagen können, sie sei als Anpassung an bestimmte Erfordernisse der Kirchenpolitik erst aufgekommen. Dagegen wird man wohl sagen dürfen, daß das Weiterleben dieser Doppelheit in der Zeit von Augustins Episkopat eine bestimmte Weise der Anpassung an die Notwendigkeit des Amtes und der Institutionen wesentlich erleichtert hat. Damit ist nur ein anderer Aspekt derjenigen Beobachtung getroffen, die man immer wieder bei der Erforschung von Augustins Entwicklungen gemacht hat. Man hat schon oft beobachtet, wie die neuplatonischen Voraussetzungen des jungen Augustin unter dem Einfluß der Kirche und der Bibel verändert wurden, hat aber auch schon häufig festgestellt, daß viele philosophische Grundpositionen trotz aller Umwandlungen beibehalten wurden, so daß die biblische Botschaft nicht ganz zu ihrem Recht kommen konnte⁵⁷. *Warum* dies jedoch geschehen konnte, welche Motive Augustin veranlaßt haben könnten, gewisse Denkvoraussetzungen trotz Modifikationen beizubehalten, das ist eine Frage, die sich vielleicht durch Berücksichtigung seiner kirchlichen und gesellschaftlichen Position eher beantworten läßt.

⁵⁶ Eine Parallele zwischen der Beziehung des äußeren zum inneren Menschen und der Beziehung der *communio sacramentorum* zur *societas sanctorum* hat Augustin selbst gezogen: *Brev. coll. c. Don. III, c. 10, n. 20*.

⁵⁷ Als ein Beispiel für viele sei die bedeutende, aber gerade in diesem Punkt nicht überzeugende Monographie von du Roy, *L'intelligence de la foi* (A. 34), genannt. Zusammengefaßt etwa auf S. 456: «*L'intelligence d'Augustin n'est qu'à moitié évangélisée par sa foi.*» Ein bloß intellektuelles Verhaftetsein in philosophischen Denkvoraussetzungen ist bei einem Denker von Augustins Format ohnehin unwahrscheinlich, sein Verhaftetsein in kirchlichen und allgemein-gesellschaftlichen Gegebenheiten dagegen offensichtlich. «*Bedauerlich*» ist deshalb nicht der «*Einfluß*» der Philosophie, sondern die Realität, wie *sie ihn* formte und wie *er sie* formte, und die deshalb zur Fixierung bestimmter Denkgewohnheiten führte.

Im Rahmen der hier behandelten Probleme scheint es klar, daß die je zum Teil erfolgte Umformung *und* Beibehaltung einer von philosophischen Prämissen ausgegangenen Denkform⁵⁸ durch die Erfordernisse der kirchlichen Stellung Augustins mitbedingt war. Ich meine nicht, daß eine unmittelbare Verursachung von seiten der kirchenpolitischen Umstände vorlag, ebensowenig, daß Augustin sich *bloß* anpaßte und nicht auch schöpferisch den Rahmen, dem er sich einfügen mußte, mitformte. Indem er kirchlicher zu denken *lernte*, wurde er zum Kirchenlehrer. Dies war jedoch nur möglich, weil sein Denken so angelegt war und sich so entwickelte, daß es zunehmend die katholische Kirche Nordafrikas zu gestalten *und* zu stützen vermochte. Eben diese Stützung dürfte aber nicht bloß erwünschte Nebenwirkung, sondern zugleich ein *movens* seiner Entwicklung gewesen sein.

Zum Schluß muß wohl festgestellt werden, daß sich Querverbindungen praktisch nicht aufweisen ließen, aber man darf wohl auch strukturelle Analogien als Querverbindungen gelten lassen. Denn ich glaube, daß die aufgezeigten Entsprechungen eine gewisse Einheit von Augustins theoretischen und praktischen Lebensäußerungen erkennen lassen. Für die Entwicklung von 390 bis 400 ergibt sich damit eine Gesamtbewegung, die ich etwa so umschreiben möchte: An die Stelle der Pyramide der Frühzeit, an deren Spitze die sapientes standen und erst tiefer unten die Kirche, trat je länger, desto deutlicher der gut befestigte Ring der *una sancta catholica*, innerhalb dessen der innere Mensch als Ort der eigentlichen Heils-erfahrung seine relative Selbständigkeit bewahrte. Die dadurch erfolgte «Anpassung» an die Anforderungen der katholischen Kirche Nordafrikas entsprach einerseits dem Gefälle von Augustins Denken seit der Frühzeit und war andererseits verbunden mit einer eigenwilligen Prägung sowohl der Theologie als auch der kirchlichen Verhältnisse durch Augustin.

Alfred Schindler, Heidelberg

⁵⁸ Auf eine Diskussion darüber, wieweit die Dualität von innen und außen auf philosophischen, wieweit auf biblischen oder kirchlichen Grundlagen beruht, verzichte ich hier bewußt.