

JOSEPH RATZINGER
GESAMMELTE SCHRIFTEN
Band 1

JOSEPH RATZINGER
GESAMMELTE SCHRIFTEN

Herausgegeben von Gerhard Ludwig Müller

in Verbindung mit dem
Institut Papst Benedikt XVI., Regensburg:
Rudolf Voderholzer, Christian Schaller, Karl Pichler, Franz-
Xaver Heibl, Gabriel Weiten

Band 1
Volk und Haus Gottes
in Augustins Lehre
von der Kirche

JOSEPH RATZINGER

Volk und Haus Gottes
in Augustins Lehre
von der Kirche

Die Dissertation und
weitere Studien zu Augustinus und
zur Theologie der Kirchenväter

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

IN ZUSAMMENARBEIT
MIT DER
LIBRERIA EDITRICE VATICANA



MIX
Papier aus verant-
wortungsvollen Quellen
FSC® C014889

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2011
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de
Umschlaggestaltung Finken & Bumiller, Stuttgart
Satz: SatzWeise GmbH, Trier
Herstellung: Friedrich Pustet GmbH & Co. KG, Regensburg
Printed in Germany

ISBN 978-3-451-34053-6

Papst Benedikt XVI.



Vorwort

Seit der Niederschrift meiner Dissertation (Juli 1950–März 1951), die hier zusammen mit einigen kleineren Arbeiten wieder veröffentlicht wird, sind mehr als 60 Jahre vergangen, in denen sich die Lage in Kirche und Theologie gründlich verändert hat. Damals standen wir am Ende einer großen theologischen Bewegung, die nach dem Ersten Weltkrieg begonnen hatte. Die Tragödie des Ersten Weltkriegs, die Millionen von Toten gekostet hatte und zugleich das Ende dreier Monarchien – Deutschland, Österreich, Russland – mit sich brachte, wurde zugleich als Ende der liberalen Ära empfunden. Die deutsche liberale Theologie hatte sich als Höhepunkt der Religions- und der Geistesgeschichte der Menschheit gesehen. Im Weltkrieg hatten sich auf erschütternde Weise die neuen Möglichkeiten des Bösen, die Grausamkeit, die Unmenschlichkeit gezeigt, die von der modernen Kultur geschaffen worden waren. So wurde die Katastrophe des Krieges auch als Scheitern einer Weltanschauung, als Zusammenbruch des liberalen Selbstbewusstseins erfahren.

In diesem kulturellen Kontext haben sich die neuen Radikalismen – Nationalsozialismus und Kommunismus – ausgebreitet; aber zugleich hatte sich darin auch ein neuer Aufbruch zum Glauben und hin zur lebendigen Kirche zugetragen. Guardini hat damals das immer wieder zitierte Wort geprägt: Ein Vorgang von unabsehbarer Tragweite hat begonnen: Die Kirche erwacht in den Seelen. Der lutherische Bischof Dibelius sprach vom Jahrhundert der Kirche. Karl Barth, der mit seiner radikal gläubigen Theologie dem bis dahin führenden liberalen Theologen Adolf von Harnack

den Fehdehandschuh hinwarf, gab seinem Hauptwerk ganz bewusst den Titel »*Kirchliche Dogmatik*«. Im katholischen Bereich bedeutete dies, dass die Kirche in den Mittelpunkt des theologischen Denkens rückte. Das Wort vom »mystischen Leib Christi« wurde nun zum Zentralbegriff der Ekklesiologie. Als Organismus und nicht als Organisation wollte man die Kirche verstehen, nicht von der Institution und von der Hierarchie her, sondern von Christus her – als etwas Lebendiges, das in den Seelen wohnt und sich von dorthier entfaltet. Das I. Vatikanische Konzil (1869–1870) hatte mit der Definition des päpstlichen Jurisdiktionsprimats notwendig das Gespräch über die Kirche auf dieses Thema konzentriert. Die politischen Ereignisse hatten zu einem vorzeitigen Abbruch des Konzils genötigt, bei dem an sich die Primatslehre durch eine Ekklesiologie des mystischen Leibes hätte ergänzt werden sollen. Die einseitige Akzentsetzung, die sich in der Folgezeit ergeben hatte, sollte jetzt endlich überwunden werden. In der Tat erwachte eine neue Freude an der Kirche; die Leib-Christi-Ekklesiologie hat eine große Reihe von wichtigen theologischen Werken hervorgebracht. Die 1943 veröffentlichte Enzyklika »*Mystici corporis*« war eine lehramtliche Bestätigung und Synthese dieser theologischen Debatte.

Schon vor ihrer Veröffentlichung wurden aber Zeichen einer Veränderung der theologischen Gesprächslage erkennbar. In Deutschland war es vor allem das 1940 erschienene kleine Buch des Walberberger Dominikaners Mannes Dominikus Koster, »*Ekklesiologie im Werden*«, das eine Wende ankündigte. Koster stellte die These auf, der Zentralbegriff der Ekklesiologie könne nicht »mystischer Leib Christi« heißen, sondern »Volk Gottes«. Koster verwies darauf, dass in den Orationen der römischen Liturgie das Wort »Leib Christi« kaum vorkomme, während das Wort »Volk Gottes« und seine Varianten der beständige Ausdruck für Kirche sei. Zugleich betonte er, dass »Leib Christi« nur ein Bild sei, während »Volk Gottes« einen wahren Begriff darstelle und es doch Aufgabe der Theologie sei, den Glauben in Begriffen zu artikulieren. Dieses Buch hat meinem Lehrer Gottlieb Söhngen großen Eindruck gemacht. Er erinnerte sich dabei daran, dass der Katechismus des Trienter Konzils einen Satz des heiligen Augustinus zitiert: »Die Kirche ist das über den ganzen Erdkreis verbrei-

tete gläubige Volk« (Cat. cath. P I c 10,2). Augustinus war natürlich vielfach für die Leib-Christi-Theologie zitiert worden. Sollte er vielleicht doch eher den Begriff »Volk Gottes« als zentral angesehen haben? Von diesem Hintergrund her ist das Thema zu sehen, das Söhngen im Juli 1950 für die Preisarbeit der Theologischen Fakultät zu München stellte: »Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche.«

Da ich als Student viel Augustin gelesen hatte, fühlte ich mich instande, das Thema in der vorgeschriebenen Zeit zu bearbeiten. Söhngen hat sich wohl erwartet, die Arbeit könne seine vom Trienter Katechismus herkommende Vermutung bestätigen, dass »Volk Gottes« der Zentralbegriff von Augustins Ekklesiologie sei. Diese Erwartung hat sich in meiner Arbeit nicht bestätigt. »Volk Gottes« ist im Neuen Testament Bezeichnung für Israel. Das wusste Augustinus, und er hat gezeigt, dass die Heidenvölker Volk Gottes nur werden durch ihre Gemeinschaft mit Christus, dem Träger der Verheißung; dass sie »Volk Gottes« nur werden können im »Leib Christi«. Allerdings ist Augustins Verständnis des Wortes Leib Christi auch grundlegend verschieden von demjenigen der Ekklesiologie der Zwischenkriegszeit. Das zeigt sich schon in der Terminologie. Ich weiß nicht mehr, ob ich damals schon oder erst später das 1939 von Henri de Lubac veröffentlichte Buch »*Corpus mysticum*« gelesen habe, in dem er zeigt, dass die Formel »Corpus Christi mysticum« als Bezeichnung der Kirche sich erst in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts herausgebildet hat. In der Väterzeit bedeutet das Adjektiv »mysticum« soviel wie sakramental, dem Sakrament – dem »Mysterium« – zugehörig. Wo das Wort *mysticum* im Zusammenhang mit *Corpus Christi* auftritt, verweist es auf den eucharistischen Leib Christi, nicht auf die Kirche. Auf jeden Fall habe ich gesehen, dass das Beiwort »mystisch« im Zusammenhang mit »Leib Christi« bei Augustinus nicht vorkommt und dann auch immer deutlicher den grundlegenden Unterschied zwischen Augustins Lehre von der Kirche als Leib Christi und der Ekklesiologie der Zwischenkriegszeit bemerkt. Die letztere baut wesentlich auf dem in 1 Kor 11, 12–31 und Röm 12, 4–5 entwickelten Bild von den vielen Gliedern auf, die zusammen einen Leib bilden. Ebenso war die neue Sicht von der Kirche als Leib und Christus als Haupt im Blick, wie sie im Epheser- und im Kolosser-

Brief dargestellt ist. Für Augustinus hingegen war 1 Kor 10, 14–20 der grundlegende Text mit dem zentralen Wort »weil ein Brot, sind wir, die vielen, ein Leib« (10, 16). Anders gesagt: Augustins Lehre vom Leib Christi ist eucharistisch zentriert. Von dem in der Eucharistie geschenkten Leib Christi her werden die Christen selbst eins, werden sie Leib des Herrn. Der Gegensatz zwischen Institution und »Mystik« tritt hier ganz einfach nicht auf. Die Eucharistiefeyer ist beides: Institution und »Mystik«. Sie ist konkretes kirchliches Geschehen, das nicht nur die Menschen an einem Ort zusammenführt, sondern sie allerorten in die Gemeinschaft mit dem auferstandenen Herrn bringt, sie innerlich und äußerlich eint. Augustins Leib-Christi-Lehre erwies sich als eucharistische Ekklesiologie.

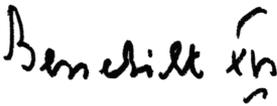
Bei meiner Arbeit habe ich mich – selbstverständlich – vor allem auf die Schriftauslegungen Augustins (Psalmen- und Johannes-Kommentar) und seine antidonatistischen Schriften gestützt: Das große afrikanische Schisma nötigte ihn, über das Wesen der Kirche und ihre Einheit zu reflektieren. Die vorgegebene Spur »Volk Gottes« zwang mich aber dazu, auch Augustins Werk »De civitate Dei« gründlich zu studieren. Im Jahr 410 hatten die Westgoten unter Alarich Rom – das ewige, weltbeherrschende Rom – erobert und geplündert. Dieser unerhörte Vorgang musste die heidnische Reaktion wachrufen: Der christliche Gott und die neuen Patrone Roms – Petrus und Paulus – hatten die Stadt nicht zu schützen vermocht. Wozu taugt eigentlich das Christentum? War nicht seit dem Sieg des Christentums alles schlechter geworden? Die Frage, wofür Religion in der Geschichte nützen muss oder nicht, was ihr Sinn für das Leben in dieser Welt sei, musste gestellt und beantwortet werden. Augustinus hat auf diesem Hintergrund eine umfassende Auseinandersetzung mit den nichtchristlichen Philosophien seiner Zeit unternommen. Der damalige Platonismus, besonders des Porphyrius, verstand sich ganz praktisch auch als eine philosophische Begründung der heidnischen Kulte. Die Frage nach dem Kult war nicht ein innertheologisches, sondern ein zentrales politisches und philosophisches Problem. So habe ich zu meiner Überraschung im 10. Buch der »Gottesstadt« die für mich schönsten und gründlichsten Texte über die Eucharistie und ihre menschheitliche Bedeutung gefunden: wozu sie dient

und wozu sie nicht dient. Das grundlegend neue Verständnis des christlichen Begriffs von Opfer ist hier auf überzeugende Weise entwickelt, auf einer Höhe, die in den Messopfer-Theorien des 19. und 20. Jahrhunderts nicht mehr erreicht worden ist.

Inzwischen hat uns das II. Vatikanische Konzil eine ekklesiologische Synthese geschenkt, in der alle wesentlichen Elemente der großen biblischen und patristischen Tradition am rechten Platz stehen. In einer ersten oberflächlichen Rezeption des Konzils wurde ein ganz äußerlich aufgefasster Begriff von Volk Gottes als die neue Botschaft des Konzils hingestellt. Inzwischen hat sich gottlob eine gründlichere Lektüre von Wort und Geist des Konzils weitgehend durchsetzen können, die die einzelnen Elemente des Kirchenbegriffs in ihrer Zusammengehörigkeit sieht und sie von ihrem biblischen Grund her liest. Auch wenn das Wort *communio* als Wort in den Konzilstexten noch nicht zentral ist, so ist doch sichtbar geworden, dass es den rechten Schlüssel zum Verstehen des Ganzen bringt. Die Ekklesiologie des Konzils ist *Communio-Ekklesiologie* und darum wesentlich eucharistische Ekklesiologie.

Rückblickend kann ich nur tiefe Dankbarkeit empfinden, dass mir die »Preisarbeit« von damals nicht nur die Tür zu einer lebenslangen Freundschaft mit dem heiligen Augustinus geöffnet hat, sondern mich auf die Spur der eucharistischen Ekklesiologie führte und mir so ein Verstehen der Realität Kirche geschenkt hat, das mit den tiefsten Intentionen des II. Vatikanischen Konzils übereinstimmt und zugleich in die spirituelle Mitte christlicher Existenz hineinführt.

Rom, am Sonntag Laetare 2011

A handwritten signature in black ink, reading "Benedikt XVI" in a cursive script. The signature is written on a white background.

Benedictus PP XVI.

Inhalt

Vorwort	5
<i>von Papst Benedikt XVI.</i>	
Abkürzungsverzeichnis	27

TEIL A STUDIEN ZU AUGUSTINUS

Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche Dissertation

Vorwort [1954]	43
Vorwort zur Neuauflage [1992]	48
Abkürzungsverzeichnis	58

I. ABSCHNITT

Die Grundlagen von Augustins Kirchenverständnis

1. Abteilung

Augustins Denken über die Kirche bis zum Jahr 391	59
---	----

§ 1 Das Kirchenerlebnis Augustins bei seiner Bekehrung nach den Confessiones	61
---	----

Inhalt

1. Kapitel	
Der Ansatz zum Volk-Gottes-Verständnis im Glaubensbegriff	72
§2 Die Überwindung der Skepsis und der Glaube	72
1. Die Zwei-Weltenlehre als Vorspiel der Zwei-Staatenlehre	74
2. Skeptizismus und Glaube	80
§3 Die humilitas fidei: Mater ecclesia; salus populi	82
§4 Die Catholica: Vorbereitung des Volk-Gottes-Begriffes im multitudo-Gedanken	88
2. Kapitel	
Das Haus Gottes. Der Liebesbegriff des frühen Augustin	96
§5 Der Tempel Gottes im inneren Menschen	96
§6 Dilectio und unitas	99
Rückblick und Ausblick	104
2. Abteilung	
Der Kirchenbegriff der afrikanischen Tradition	105
3. Kapitel	
Der Kirchenbegriff Tertullians	109
§7 Die Kirche Gemeinschaft der disciplina	111
1. Die Gottebenbildlichkeit des Leibes	111
2. Die Frage nach dem Bösen und nach dem Heil	114
3. Das Gewand des Heils	116
4. Die Rückgabe der Gottebenbildlichkeit durch die disciplina	120
§8 Der sakramentale Grundsinn des disciplina-Gedankens	122

Inhalt

§ 9	Die Kirche des Geistes	129
	1. Die Geisttaufe	129
	a) Der Dualismus im Verständnis des Taufritus	129
	b) Die Taufwirkung	131
	2. Leib Christi und Heiliger Geist	132
	3. Der Tempel Gottes	135
	4. Geistkirche als Häresie	137
	Beschluss	140
§ 10	Die Kirche in der Geschichte	142
	1. Die Kirche und das Alte Testament	142
	2. Die Kirche und die Heiden	146
	3. Der eigene Ort der Kirche	148
	a) Das Volk Gottes	148
	b) Der pneumatische Christus	149
	c) Mater ecclesia	150
	4. Die Kirche und die neue Welt	151
4.	Kapitel	
	Cyprian und Optatus	153
§ 11	Cyprian	153
I.	Der konkret-rechtliche Kirchenbegriff, sein innerer Gehalt und seine theologischen Konsequenzen	153
	1. Der rechtliche Aufbau der Kirche; mater ecclesia und fraternitas christianorum	153
	2. Der polemische Hintergrund: Das Schisma	156
	3. Der innere Gehalt: Die unitas	157
	4. Die theologische Konsequenz in Cyprians Deutung des Alten Testaments	158
II.	Der eucharistisch-sakramentale Kirchenbegriff	160
	1. Der Leib Christi	160
	2. Das Volk Gottes in innersakramentaler Sicht	162
	3. Zusammenfassung	165
	Anhang	
	Die Ausläufer des Kirchengedankens in der Theologie Cyprians	166

Inhalt

§ 12 Optatus von Mileve	171
I. Die Kirche als catholica, als ecclesia omnium gentium .	172
II. Die Gemeinde der Wahrheit	175
1. Die Einheit mit den getrennten »Brüdern«	175
a) Das Verhältnis von Glaube und Kirche	175
b) Die Kirche in ihrem Verhältnis zu Häresie und Schisma	178
c) Die Kirche des Gesetzes: Das Verhältnis zu Juden und Heiden	179
2. Die Abgrenzung von den Donatisten	182
a) Verhüllen der im Glauben geschauten Wahrheit .	182
b) Vertreiben des heiligen Gottesgeistes	183
c) Aufbau eines Wissens aus eigener Herrlichkeit .	184
3. Zusammenfassung	185
III. Die Gemeinde der Liebe	185
Anhang Das Verhältnis von Kirche und Staat nach Optatus . .	191

II. ABSCHNITT

Volk und Haus Gottes

in Augustins Lehre von der Kirche

1. Abteilung

Der Kampf gegen den Donatismus	198
--	-----

5. Kapitel

Die Grundlagen	198
--------------------------	-----

§ 13 Die Kirche aus allen Völkern – das eine Volk Gottes . .	198
--	-----

§ 14 Caritas und pax: Communio sanctorum und communio sacramentorum	207
1. Die konkrete Umgrenzung der caritas in der ecclesia catholica	209
2. Der wahre Ort der caritas in der ecclesia sancta . . .	212
3. Die Einheit von ecclesia catholica und ecclesia sancta	217

Inhalt

4. Die Umformung der Gedankenwelt Augustins durch die neue Betrachtung der ecclesia	222
a) Die Umformung des Gottesgedankens	222
b) Die Neusicht des menschlichen Heilsweges	224
c) Der neue Ort der Kirche im mundus intelligibilis	225
5. Zusammenfassung und Ergebnisse	229
6. Kapitel	
Die Lehre vom Volke und vom Hause Gottes	233
§ 15 Das Volk Gottes	233
§ 16 Das Haus Gottes	244
1. Die Theologie des Kirchengebäudes bei Augustin	244
2. Die Anknüpfung an die biblische Theologie des Hauses	253
2. Abteilung	
Der Kirchenbegriff in der Auseinandersetzung mit dem Heidentum	261
7. Kapitel	
Die Grundlagen	264
§ 17 Der neue Kult	264
1. Die allgemeine Forderung: Nicht Ritus, sondern Leben	264
2. Die Gottferne des Menschen. Der Mittler und die Mittler	267
3. Das Opfer Christi und der Christen: Der Leib Christi	273
I. Leib Christi in der Tradition	274
a) Die antignostische $\sigma\omega\mu\alpha$ -Theologie der Apologeten	274
b) Die antiarianische Exegese des Athanasius	275
c) Die Verbindung mit Eucharistielehre und sakramentaler Ethik	277
1. Hilarius	277
2. Chrysostomus	279

Inhalt

3. Cyrill von Alexandrien	281
II. Die Leib-Christi-Lehre Augustins	283
a) Christuseinheit durch den Glauben	283
b) Einheit mit dem Geiste Christi durch Einheit mit dem Leibe Christi	287
c) Einheit mit dem Leibe Christi durch Einheit mit dem Zeichen des Leibes: Eucharistie und Kirche	288
d) Der metaphysische Gehalt des Leib-Christi- Gedankens. Leib Christi und Braut Christi	293
4. Universale und individuelle, geschichtliche und metaphysische Betrachtung	294
Zusammenfassung	295
§ 18 Der neue Glaube	298
Anhang Die Inkorporationslehre des Meisters Eckhart	315
8. Kapitel Das Haus Gottes	318
§ 19 »Haus Gottes« in Augustins Lehre von der Kirche	319
I. Haus und Zelt Gottes; der begriffliche Gehalt von domus	319
II. Der Tempel Gottes	322
1. Tempel und Kirche	322
2. Kult »im Geiste« oder Leib-Christi-Kult?	324
3. Der Gottestempel im Werden	328
III. Christus fundamentum	329
1. Christum habere in fundamento	329
2. Fundamentum und caput	333
3. Christus der Eckstein; die zwei Wände des Hauses	335
IV. Zusammenfassung und Würdigung	336

9. Kapitel	
Der Staat Gottes und sein Volk	
Terminologische Vorbemerkungen	338
I. Der Sprachgebrauch von civitas und populus im	
Allgemeinen	338
1. Civitas	336
2. Populus	341
α) Populus im engeren Sinn	341
β) Populi	343
II. Die eigentümliche Sprachsituation Augustins	345
§ 20 Der spätantike Religionsbegriff und die civitas	349
1. Der dreifache Theologiebegriff des Varro	351
2. Die Kritik Augustins am varronischen Theologie-	
verständnis: Einheit von theologia naturalis und	
theologia civilis im Christentum	356
§ 21 Der gegenwärtige Stand der civitas-Dei-Forschung	361
§ 22 Der äußere Umfang und das begriffliche Verständnis	
der beiden civitates bei Augustin	367
I. Der Umfang der beiden Staaten	367
1. Der übergeschichtliche Ursprung in den beiden	
Engelsstaaten	367
2. Das gegenwärtige Verhältnis »oberer« und	
»unterer« Staaten	368
II. Das begriffliche Verständnis	372
1. Unitas	373
2. Justitia und utilitas	373
3. Der eigentliche Wesensbegriff: Zweierlei Liebes-	
und Kultgemeinschaft	374
Exkurs: Bemerkungen zu Heinrich Scholz »Glaube und	
Unglaube in der Weltgeschichte«	377
III. Civitas und populus. Populus Dei und Kirche	381

10. Kapitel	
Der Staat Gottes und die Ordnungen dieser Welt	383
§ 23 Die beiden Testamente. Der überzeitliche Charakter der Kirche	384
1. Altes und Neues Testament als zeitlose Wesensordnungen	384
2. Die Testamente als zeitgebundene Heilsordnungen .	389
a) Der alttestamentliche Gottesstaat: Portio impiae civitatis	389
b) Die Kirche: Zwischen den Testamenten	392
3. Die theologiegeschichtliche Bedeutung dieser Aussagen Augustins	394
4. Die Bedeutung für den Begriff des Volkes Gottes . .	396
§ 24 Kirche und Staat, göttliches und menschliches Recht .	398
1. Die Lehre von den zwei Rechten	398
2. Das Verhältnis von Kirche und Staat	403
Exkurs Recht und Liebe. Bemerkungen zur Frage des Rechtes in der Alten Kirche	407
Zusammenfassender Überblick	412
I. Welches ist die Rolle, die das Wort vom Hause Gottes in Augustins Lehre von der Kirche spielt?	412
II. Gleichfalls mehrere Ansatzpunkte fanden sich für die Lehre vom Volke Gottes	414

Herkunft und Sinn der Civitas-Lehre Augustins Begegnung und Auseinandersetzung mit Wilhelm Kamlah . . .	420
Beobachtungen zum Kirchenbegriff des Tyconius im »Liber regularum«	440
1. Bedingungen und Sinn der Kirchenzugehörigkeit . . .	443
2. Die Wesensform der pilgernden Kirche: Das corpus bipertitum	448
3. Das eschatologische Moment im Kirchenbegriff des Tyconius	454
Originalität und Überlieferung in Augustins Begriff der <i>confessio</i>	457
I. Die Entwicklung der Wortbedeutung von <i>confessio</i> vor Augustin	459
1. Das außerchristliche Verständnis von <i>confessio-confiteri</i>	459
2. Das christliche Sonderverständnis	463
II. Die Vertiefung des christlichen <i>confessio</i> -Begriffs durch Augustin	469
1. <i>Confessio</i> als <i>veritatem facere</i> und als <i>venire</i> <i>ad lucem</i>	470
2. <i>Confessio</i> als <i>sacrificium</i>	476
Die Kirche in der Frömmigkeit des heiligen Augustinus . . .	480
1. Martha und Maria (Lk 10, 38–42)	481
a. Die Auffassung Augustins	482
α) Sermo 103 und 104; Sermo Guelf 29	482
β) Sermo 179 und 255	486
γ) Sermo 179	487
b. Die Stellung Augustins in der Überlieferung . . .	490
2. Die Jakobsleiter	493
a. Die Auslegung der Stelle bei Augustinus	494
α) Enarratio in psalmum 119,2	494
β) Sermo 122	496
b. Das Verhältnis zur Überlieferung	496

Inhalt

3. Descendite, ut ascendatis (Conf IV 12,18)	501
a. Das Geheimnis der Fußwaschung	501
b. Dilige et quod vis fac	503
c. Die Überwindung Plotins	505
4. Schlussbemerkung	507
Der Weg der religiösen Erkenntnis nach dem	
heiligen Augustinus	511
1. Das Organ der Gotteserkenntnis	511
2. Der Weg der religiösen Erkenntnis	514
a) Der neuplatonische Purgatio-Begriff der	
Frühschriften	515
b) Die Verbindung mit dem Glaubensbegriff in den	
Schriften nach Augustins Priesterweihe	517
c) Die Einbeziehung des Caritas-Motivs durch den	
Seelsorger Augustinus	520
d) Der Offenbarungscharakter aller religiösen	
Erkenntnis	525
3. Der Ansatzpunkt der religiösen Bewegung	527
Der Heilige Geist als Communio	
Zum Verhältnis von Pneumatologie und Spiritualität bei	
Augustinus	530
1. Der Name Heiliger Geist als Hinweis auf das	
Eigentümliche der dritten trinitarischen Person	532
2. Der Heilige Geist als Liebe	534
3. Der Heilige Geist als Gabe	537
4. Die Öffnung auf die Heilsgeschichte	540
Gemeinde aus der Eucharistie	548

TEIL B

STUDIEN ZUR THEOLOGIE DER KIRCHENVÄTER

Die Einheit der Nationen
Eine Vision der Kirchenväter

Vorwort	555
Zum geistesgeschichtlichen Hintergrund der Frage	557
Das Erbe der Antike	557
Der biblische Hintergrund	559
Das Gegenüber zum Gnostizismus	563
Die Vision der Väter von der Einheit der Völker	566
Die christliche Gnosis des Origenes	571
Die Bedeutung des Nationalen bei Origenes	571
Der negative Aspekt	571
Positive Aussagen	578
Die Stellung der Kirche	580
Die eschatologische Revolution	580
Die Grenze der christlichen Revolution	582
Zusammenfassung	585
Augustins Auseinandersetzung mit der politischen Theologie Roms	587
Die Abweisung der politischen Theologie Roms	587
Die Wahrheitslosigkeit der politischen Religion	588
Die Macht der Dämonen	590
Der Ausgangspunkt der augustianischen Theologie des Politischen	592
Die Antithese zur Stoa	592
Die Antithese zum Platonismus	593
Die Anwendung in der Theologie des Alten Testaments und der römischen Geschichte	594
Die Stellung der Kirche in der Geschichte	599
Das Ergebnis	606

Brüderlichkeit	
[Lexikonartikel, 1964]	608
Vorbemerkung zum vorchristlichen Gebrauch des	
Wortes »Brüderlichkeit«	608
1. Der Gedanke der Brüderlichkeit in der Schrift	611
1) Altes Testament	611
2) Neues Testament	613
1) Der Wortgebrauch Jesu	613
2) Die Verwendung des Wortes im übrigen Neuen	
Testament	616
3) Das Thema Brüderpaar im Neuen Testament	619
2. Die Entwicklung des Begriffs der Brüderlichkeit	620
1) Die Grundlage der Brüderlichkeit bei den frühen	
Kirchenvätern	620
1) Die Brüderlichkeit der Christen	620
2) Die Brüderlichkeit aller Menschen	622
2) Entfaltung und Schwinden der Idee der	
Brüderlichkeit in der Blüte der Väterzeit	623
1) Christologische Vertiefung	623
2) Die Verengung der Idee der Brüderlichkeit in der	
kirchlichen Praxis	624
3) Relikte der ursprünglichen Idee der Brüderlichkeit	626
1) Optatus von Mileve	626
2) Augustinus	628
3) Johannes Chrysostomus	630
4) Titus von Bostra	630
3. Die ontologische Grundlage der Brüderlichkeit	631
1) Die Brüderlichkeit aller Menschen	631
2) Die besondere Brüderlichkeit der Christen	635
4. Ethik der christlichen Brüderlichkeit	639
1) Brüderlichkeit in der Kirche	639
2) Brüderlichkeit in Bezug auf die getrennten	
Christen	643
3) Die Brüderlichkeit aller Menschen	645

Inhalt

Der Kirchenbegriff im patristischen Denken	649
1. Die Kirche als Leib Christi	649
a. Die Kirche als Kosmos Christi	650
b. Leib Christi und Eucharistie	654
c. Leib Christi und christliche Existenz	656
2. Die Amtsträger der Kirche und der Leib Christi	657
a. Das kirchliche Amt und die eucharistische Ekklesiologie	658
b. Amt und Wort	662

TEIL C

LEXIKONARTIKEL, REZENSIONEN UND EIN GELEITWORT

LEXIKONARTIKEL

Donatismus als Lehre [Lexikonartikel, 1959]	667
Ticonius [Lexikonartikel, 1965]	669

REZENSIONEN

Zu: Josef Bernhart, Augustinus: Confessiones – Bekenntnisse	671
Zu: Hans Urs von Balthasar, Augustinus: Das Antlitz der Kirche	673
Zu: Albert Auer, Reformation aus dem Ewigen. Augustinus, Franz von Assisi, Bonaventura, Luther	674
Zu: Albert Mitterer, Die Entwicklungslehre Augustins im Vergleich mit dem Weltbild des hl. Thomas und dem der Gegenwart	676
Zu: Josef Rief, Der Ordobegriff des jungen Augustinus	679

Inhalt

Zu: Ulrich Duchrow, Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre	683
---	-----

GELEITWORT

Geleitwort (Presentazione zu: Giuliano Vigini, Agostino d'Ipbona, 1988)	692
--	-----

TEIL D PREDIGTEN

»Unruhig ist unser Herz, bis es ruhet, o Gott, in dir.« Augustinus – der erste moderne Mensch. Am Fest des heiligen Augustinus	697
»Zeit zum Aufstehen«. Zum Korbiniansfest der Jugend, 1979	705
Die Weisheit konkreten Dienens Zum Requiem für Karl Forster, 1981	711
»So viel hat einer den Heiligen Geist, so viel er die Kirche liebt!« (Augustinus) Zur Feier der Ewigen Profess, 1982	716
Augustinus – Vorbild der Beharrlichkeit 22. Sonntag im Jahreskreis (Lesejahr B)	722
Was bedeuten eigentlich die Heiligen für uns? Die Antwort Augustins	729

Inhalt

ANHANG

Literaturverzeichnis	737
Editorische Hinweise	763
Bibliographische Nachweise	775
Schriftstellenregister	781
Namenregister	787

I. Abschnitt Die Grundlagen von Augustins Kirchenverständnis

1. Abteilung Augustins Denken über die Kirche bis zum Jahr 391

Niemandem, der auch nur mit einiger Aufmerksamkeit die Werke Augustins zu lesen unternimmt, kann der tiefgreifende Unterschied entgehen, der die Schriften seiner Jugend von denen scheidet, die er als Priester und Bischof verfasst hat – ein Unterschied, der offenkundig nicht nur im Tone liegt, nicht nur darin, dass dort der Philosoph und hier der Prediger spricht, sondern der ein Unterschied der inneren Haltung ist: Die Wandlung vom disputierenden Philosophen zum kündenden Prediger war eben nicht nur ein äußerer Rollenwechsel, sondern zuinnerst mitvollzogenes Ereignis, war geistiges Geschehnis, das die inneren Tiefen Augustins mit umgriff. So konnte der Eindruck entstehen, als liege zwischen beiden Stadien ein innerer Umbruch, ja erst die eigentliche »Bekehrung« Augustins.¹ Zumindest glaubte man, dem Augustin der Frühschriften ein tieferes Verhältnis zur christlichen Kirche absprechen zu müssen, um so den großen Aufbruch des Jahres 386 einem Reich reiner Geistigkeit zuzuordnen, aber nicht dieser irdischen Kirche mit all ihrer oft so schmerzlich kleinen Menschlichkeit, mit ihrem Magdgewand, das allzu tief uns oft die köstlichen Schätze der Gottesherrlichkeit zu verhüllen scheint, die der Menschen Sehnsucht von ihr erhofft.² Es kann für unsere Fragestellung nicht belanglos sein, ob dem tatsächlich so ist. Denn schließlich ist der geistige Weg eines Menschen nicht ablösbar von seinem Werk, das ja aus eben diesem Geiste geboren ist. Versuchen wir also, ehe

¹ WUNDT, *Wendepunkt*, postuliert ein solches Ereignis für den Anfang von Augustins Presbyterzeit.

² Siehe die Literatur zum folgenden Paragraphen.

wir den reifen Augustin um sein Sinnen über die Kirche befragen, seinen Weg zur Kirche mitzuverfolgen, indem wir zunächst seine eigene Darstellung dieses Weges zu uns sprechen lassen (§ 1) und dann anhand der Jugendschriften einmal die so gewonnene Darstellung nachprüfen, zugleich systematisch zu entfalten suchen, was unter Umständen sich an Aussagen zu unserem Thema finden lässt (§§ 2–6).

§ 1 Das Kirchenerlebnis Augustins bei seiner Bekehrung nach den *Confessiones*

Augustinus hat uns mehrere Darstellungen seines Bekehrungsweges hinterlassen. Es drängt ihn offenbar, immer wieder zu sagen, was die große und beglückende Wendung seines Lebens geworden war – dass er endlich doch die Wahrheit gefunden, jene Wahrheit, nach der seit der ersten Berührung mit ihr bei der Lektüre von Ciceros Hortensius das ganze glühende Sehnen seines Herzens Ausschau hielt. Noch spüren wir das Zittern der Erregung in der Schilderung der ältesten Schrift nach der Bekehrung,¹ wo Augustin seinem Freunde Romanian, der den gleichen Weg noch nicht gefunden hat, berichtet, wie er nach der Lektüre der Platoniker geradewegs eilends in sich selbst ganz und gar zurückkehrte. Dann wendet er dem Wanderer gleich die Augen zurück auf die Religion der Kindheit. Und ohne dass er's wusste, riss sie ihn an sich. Und »stockend, eilend, zaudernd greife ich nach dem Apostel Paulus [...]. Voller Spannung, mit äußerster Aufmerksamkeit las ich ihn ganz durch. Schon hatte mich ja ein Schimmerchen Licht getroffen. Da aber – welches Antlitz der Philosophie enthüllte sich mir (Tunc vero quantulocumque iam lumine asperso, tanta se mihi philosophiae facies aperuit [...])!« Eine etwas genauere Übersicht bietet der Anfang der Schrift *De beata vita*.² Hier ergeben sich folgende Stadien des Weges: Hortensius – manichäischer Rationalismus unter Verwerfung der katholischen Glaubentheologie³ –

¹ *C acad* II 2,5 (PL 32,921 f.). Die Ausgabe im CSEL (63) besorgte Knöll.

² *Beat vit* 1,4 (PL 32,961). Das Werk ist ungefähr gleichzeitig mit *C acad* verfasst, noch im Jahre 386 (Neuausgabe des Werkes im FlorPatr 27, ed. Schmaus, 1931).

³ »Mihique persuasi docentibus potius quam iubentibus esse credendum.« Damit ist zugleich die These von WUNDT, *Wendepunkt*, zurückgewiesen, der Augustin vor 391 wende sich nur gegen die inhaltlichen Irrtümer der manichäi-

Akademiker – Ambrosius – Plato – Vergleichung mit der Heiligen Schrift und schließlicher Aufbruch. Endlich findet sich eine kurze Erzählung seiner Bekehrung in dem bereits der Presbyterzeit zugehörigen Werkchen *De utilitate credendi*.⁴ Die klassische Darstellung ist und bleibt freilich die der *Confessiones*. Sie allein bietet auch hinlänglich Material, um den inneren Vorgang in Augustins Weg zu Christentum und Kirche sichtbar werden zu lassen. Wir versuchen also zunächst, so gut es geht, aus der ausgereiften Kirchentheologie, die nun bereits vorliegt, die Schilderung des ursprünglichen Kirchnerlebnisses herauszulösen, wobei abzuwarten bleibt, inwieweit die von Augustin geschilderte Gedankenwelt dann sich in den Jugendschriften wieder finden lässt.

Nach dem oben Gesagten bedeutet dabei die Frage nach dem Kirchnerlebnis Augustins bei seiner Bekehrung nicht weniger als die Frage nach dem inneren Sinngehalt der Bekehrung selbst:⁵ War sie eine Bekehrung zur konkreten *Ecclesia*, hat er mit ihr den Schritt in die konkrete christliche Kirchengemeinschaft getan oder ist sie letztlich nur ein philosophischer Standpunktwechsel?⁶

schen Lehre, das in *Util cred* im Vordergrund stehende Problem *ratio-fides* sei ihm noch unbekannt. Übrigens wird in aller Ausdrücklichkeit diese Unterscheidung betont in *Mor eccl* c 2,3 (PL 32, 1311 f.); c 25,47 Schluss (1331); andeutungsweise auch *Mor Man* c 17,55 (die Manichäer »*pollicitatores rationis atque veritatis*«) (PL 32, 1368).

⁴ 8,20 (PL 42, 78 f.).

⁵ Vgl. dazu MAUSBACH, *Ethik* I, 8–20 mit weiterer Literatur Seite 8; PORTALIÉ, Art. Augustin, 2273 ff., gleichfalls mit weiterer Literatur. Portalié bietet zugleich eine gute Zusammenstellung der Texte der *Cassiciacum*-Schriften, die offenkundig christliche Züge tragen; HARNACK, *Augustins Konfessionen*, 62 ff.; zu wenig beachtet scheint mir HARNACK, *Die Höhepunkte in Augustins Konfessionen*. An neuerer Literatur ist zu nennen: NÖRREGAARD, *Augustins Bekehrung*, mit stärkerer Wendung zur traditionellen Auffassung; MANNUCCI, *La conversione di S. Agostino*: Verteidigung des traditionellen Standpunktes im Anschluss an Mausbach; ADAM, *Entwicklung*; GUARDINI, *Bekehrung*: Eine mehr psychologische Deutung. Die beste und gründlichste Arbeit zu dieser Frage scheint mir die von Nörregaard zu sein, der außerdem 1–19 einen guten Überblick über die bisherige Kontroverse bietet.

⁶ Selbstverständlich kann das Problem nicht in seiner ganzen Breite aufgerollt werden. Dies ist auch insofern überflüssig, als NÖRREGAARD, dessen Standpunkt ich grundsätzlich zustimme, hier bereits einen gewissen Abschluss darstellen dürfte. Hier kommt es nur auf das an, was für das Kirchenverständnis Augustins

Die Frage ist nicht ganz leicht zu beantworten. Denn wenn man zunächst auf die Suche geht nach einem Kirchnerlebnis in den *Confessiones*, so wird man enttäuscht sein. Es ist so gut wie nichts dergleichen da, der Weg Augustins scheint ein Weg zu sein zwischen Gott und seiner Seele – nichts weiter (vgl. die Soliloquien⁷). Die wenigen Stellen, die offenkundig die Kirche nennen, kann man im Gefüge der Gesamtdarstellung als nebensächlich bezeichnen und sie erscheinen auch nirgends weiter durchgedacht oder ausgewertet. Das eigentliche Kirchnerlebnis liegt tiefer. Um es überhaupt zu finden, gilt es zunächst, die Gegenthese vom philosophischen Charakter der Bekehrung Augustins anhand des Textes nachzuprüfen.

Augustins Bekehrungsweg beginnt – seiner eigenen Darstellung zufolge – mit dem Hortensiuserlebnis: »Surgere coeperam, ut ad te redirem.«⁸ Er lernt die *sapientia* als das Ziel alles menschlichen Ringens und Strebens, als das Ziel des Lebens überhaupt verstehen. Dieses Ziel ist durch alle folgenden Schritte hindurch unbeeinträchtigt festgehalten und bleibt auch das Ziel Augustins, als er durch die Taufe Glied der katholischen Kirche wird. Weiterhin muss auffallen, dass die Haupthindernisse seiner endgültigen Hinwendung zur *Catholica*, nachdem er längst die Nichtigkeit des Manichäismus durchschaut hat, wiederum philosophische Schwierigkeiten sind: Das Nicht-Verstehen des Begriffes der geistigen Substanz, 4 das vergebliche Ringen um ein Verständnis des Problems des Bösen, dazu das Problem der alttestamentlichen Schriften, das insofern in ein philosophisches Problem zurückmündet, als er in diesem in der katholischen Kirche heiliggehaltenen Buch eine seinen gereinigten philosophischen Begriffen zuwiderlaufende anthropomorphistische Gottesauffassung zu finden glaubte und ebenso eine mit seinem Weisheitsideal nicht verträgliche moralische Haltung. Vor allem aber kommt natürlich infrage, dass ihm zum ei-

bedeutsam ist. Für das Biographische im Allgemeinen ist zu vergleichen KLEIN-
NITZ, *Augustinus*, mit guter Zeichnung des kulturgeschichtlichen Hintergrun-
des. Auch die Ausführungen bei HOFMANN, *Kirchenbegriff*, 1–123.

⁷ *Solil* I 2, 7 (PL 32, 872): »Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino.«

⁸ *Conf* III 4, 7 (PL 32, 685).

gentlich umstürzenden »Bekehrungserlebnis« die Begegnung mit dem Neuplatonismus wird, die ihm das Verständnis der geistigen Substanz schenkt, das ihm zur Schau des göttlichen Lichtes selbst, zum Genuss der göttlichen Speise wird.⁹ Das »Deus erat Verbum« hat er nach seiner eigenen Aussage¹⁰ in den Büchern der Platoniker gefunden, ja er hat durch sie – und wenn auch nur wie von einem fernen Berge aus weithin blickend – die *patria pacis*: eben die gesuchte *sapientia* geschaut.¹¹ Somit scheint die Weisheit, um die all sein Ringen und Kämpfen kreist, wirklich letzterdings dem philosophischen Bereich zuzugehören. Man kann dazu in einem gewissen Sinn tatsächlich Ja sagen. Die gesuchte Wahrheit, die Wahrheit, auf die es letzterdings ankommt, deren immerwährendes Schauen und Genießen die *vita beata* ausmacht, ist nicht in der Kirche gefunden, sie ist ebenso gut auch bei den Philosophen auffindbar. Man möchte sagen: Die Kirche hat inhaltlich, material nichts Neues zu bieten. Das letzte Ziel Augustins bei seiner Bekehrung ist tatsächlich die vollendete, reine Philosophie – ohne die Kirche.

Dennoch kommt der Kirche und ihrem Glauben eine wichtige Aufgabe zu bei der Bekehrung. Schon an das Hortensiuserlebnis schließt sich der Schritt zur christlichen Kirche und, als er versperert erscheint, doch wenigstens zu einer anderen religiösen Gemeinschaft. Ebenso bleibt Augustin nicht bei den Platonikern stehen, sondern greift abermals zur heiligen Schrift, besonders zu Paulus. Neben dem einfachen Grund, den er selbst dafür angibt, dass er nämlich von seiner *Mutter* her so tief im Bann des christlichen Glaubens stand, dass eine Weisheit ohne Christus ihm nicht als vollendete Weisheit erscheinen konnte, hat dies noch einen anderen tieferen Grund, der in der *Philosophie selbst* liegt. Es gilt hier zu beachten, dass das Verhältnis der Philosophie zur Religion in der Antike wesentlich anders liegt als es sich uns heute darstellt. Besinnen wir uns, um dies veranschaulicht zu finden, einen Augenblick auf die Tatsache, dass einer der schwerwiegendsten Vorwürfe gegen das junge Christentum in seiner Kennzeichnung als

⁹ *Conf VII* 10, 16 (PL 32, 742).

¹⁰ *Conf VII* 9, 14 (PL 32, 740 f.).

¹¹ *Conf VII* 21, 27 (PL 32, 748).

Atheismus lag.¹² Von unserem heutigen Standpunkt aus erscheint eine solche Behauptung absurd und möglich nur durch eine vollständige Unkenntnis des wahren Christentums. Für die antike Geistigkeit lag aber die Situation ganz anders. Die Schriften der Apologeten unternahmen bekanntlich den Versuch, den christlichen Glauben in die griechische Philosophie zu übersetzen und setzten dabei den Gott der Christen gleich mit jener letzten ἀρχή, die auch von den heidnischen Philosophen längst erkannt worden war. Damit erreichten sie aber gerade das Gegenteil ihrer Absicht, das Unerhörte, dass einem rein *philosophisch* verstandenen höchsten Prinzip nun die alleinige *religiöse* Verehrung zukommen sollte. Der metaphysische Rang bedeutete dem antiken Menschen noch lange keinen religiösen Anspruch. Nicht nur hielt einerseits der materialistische Epikuräismus durchaus am Götterkult fest, sondern ebensowohl ließ auch Aristoteles unbeschadet der Einheit des letzten Prinzips den religiösen Glauben seiner Mitwelt unberührt.¹³ Es war eine durchaus neuartige Tat der Apologeten, wenn sie Metaphysik und Religion zusammenfallen ließen, wenn sie in die wesenlose Gestalt des πρώτον κινουῦν das Antlitz des lebendigen Gottes zeichneten. Aber eben dieser Zusammenschluss von Metaphysik und Religion bedeutete in den Augen ihrer heidnischen Zeitgenossen den Verzicht auf Religion, den Triumph von Aufklärung und Rationalismus.¹⁴ Die Philosophie konnte also

¹² Vgl. etwa JUSTIN, *1 Apol* 6, 13 (EnchP, 42 und 43); ATHENAGORAS, *Leg* 4; 10 (EnchP, 64 und 65 und oft). Vgl. vor allem auch die von SCHMAUS, *Dogmatik* 2, 346–348 angeführten Texte von Athenagoras, Theophilus und Justin. Man spürt noch diesen Vorwurf nachzittern, wenn Augustin in der *Civitas Dei* sich gegen die wendet, die das Aufhören des Götterkultes für den großen Frevel halten, der sich nun rächt. Bei der Behandlung der damit zusammenhängenden Probleme werde ich ausführlich auf das hier berührte Thema zurückkommen.

¹³ Zu vergleichen ist jede beliebige Darstellung der antiken Philosophie, etwa MEYER, *Geschichte*, 238 und 314. Das Problem, das hinter diesem Tatbestand steckt, wird freilich bei Meyer so wenig gesehen wie in den anderen Werken zur Philosophiegeschichte. Vgl. etwa noch ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*.

¹⁴ Wesentliche Anregungen für diese Auffassung verdanke ich der Vorlesung über Religionsphilosophie von Prof. Söhngen. Ich persönlich halte dafür, dass die religionsphilosophische und darüber hinaus fundamentaltheologische, ja dogmatische Bedeutung dieses Sachverhaltes gewichtig ist. Denn was sich daraus ergibt, ist dies, dass die Unterscheidung des christlichen Glaubensgehaltes

keineswegs als Religionsersatz gelten, welcher Art auch immer sie war, sondern forderte neben sich und über sich hinaus die Religion. Diese Situation war durch den Neuplatonismus nun dahin geändert, dass die Philosophie mehr als bisher die Tür zur Religion hin öffnete und einen inneren Anknüpfungspunkt zu ihr hin suchte. Den Neuplatonikern gelang dies, indem sie an das Tor zur Weisheit die Forderung auf »purgatio« setzten: Der Mensch kann zur Schau der wahren Wirklichkeit nur gelangen, indem er vorher einen Reinigungsprozess durchläuft, der die Schlacken der Sinnenwelt von ihm abstreift und ihn stufenweise höher führt in die wahre Wirklichkeit hinein. Diese Reinigung bedeutet damit nicht einen rein moralischen Vorgang, sondern zugleich einen metaphysischen Aufstieg, der durch die verschiedenen Weltregionen mit den Reichen der Götter und Geister führt. Nur wenigen steht dabei der »königliche Weg« der purgatio intellectualis offen, einer rein geistigen Reinigung, die bis in die letzten Tiefen der Gottheit führt: Es sind die Philosophen, denen dieses Privileg gehört. Alle anderen, die dazu nicht imstande sind, die breite Masse der Menschen, muss sich mit der »universalis via« zufriedengeben, mit einer purgatio spiritualis,¹⁵ die als Ergebnis magisch-kultischer Riten die Religion nun als eine Ersatzform der Philosophie kennzeichnet.¹⁶ Immerhin war die Tür für die Religion damit offenge-

von den heidnischen Religionen nicht nur in seiner historischen Bindung liegt, deren Ungenügen übrigens deutlich wird, sobald es etwa darum geht, sich gegen die Apotheose *historischer* Persönlichkeiten abzugrenzen – dass vielmehr die Einheit mit dem Philosophischen von vornherein gleichfalls dazu gehört, also das, was Prof. Söhngen als »Wahrheit im doppelten Kontrapunkt« bezeichnet. Es ist deutlich, dass eine solche Bindung an die Philosophie alles eher als eine Verflüchtigung ins Ideale bedeutet, vielmehr gerade Bindung an die Wirklichkeit ist. Selbstverständlich lege ich die ganze Auffassung mit der in einer solchen Frage gebotenen Vorsicht dar, im vollen Bewusstsein, dass vor allem die historische Begründung meiner These einer beträchtlichen Erweiterung bedürfte, die mir jedoch in Anbetracht der Kürze der Zeit gegenwärtig nicht möglich ist. Vgl., was später noch gesagt werden wird.

¹⁵ Für die Unterscheidung der Bereiche von »spiritus« und »intellectus« vgl. *Civ* X 9 (PL 41, 287); X 27 (305 f.); vgl. *Gen litt* XII 24 (PL 34, 474): 24, 51 heißt es: »praestantior est enim visio spiritualis quam corporalis et rursus praestantior intellectualis quam spiritualis.«

¹⁶ Vgl. zu dieser Darstellung das X. Buch der *civitas Dei*, speziell C 32,2 (PL 41, 313–315); C 27; 28 (304–307), wo dies als Lehre des Porphyrius dargestellt

lassen und es wird sich zeigen, dass Augustin sie benützt hat. Bevor wir diesen Sachverhalt ins Auge fassen, lohnt es sich aber noch, darauf zu achten, dass in dem eben Gesagten sich bereits ein wichtiger Anknüpfungspunkt für einen Volk-Gottes-Gedanken findet. Geht es doch bei der »purgatio spiritualis« um das Problem des Heils der Vielen, des gemeinen »Volkes«. Es musste für Augustin imponierend und fragwürdig zugleich sein, dass die christliche Religion zugleich *salus populi* und *via regia* zu sein beanspruchte.¹⁷ Inwieweit Augustin von dem hier gegebenen Ansatz Gebrauch machte, wird später zu fragen sein.

Zunächst bleibt uns das Problem, wieso er auf den Königsweg der Philosophen verzichtete und sich auf den religiösen Weg des gemeinen Volkes begab. Dass er diesen Weg als eine Erniedrigung und Verdemütigung verstand, unterliegt keinem Zweifel. Die entscheidende Forderung der Religion heißt ja: Glaube. Das bedeutet aber gerade Verzicht auf das, was Augustin will, auf die Einsicht.¹⁸ Dies gerade hatte ihn ja in die Arme der rationalistischen Manichäer getrieben.¹⁹ Ein erster Zugang fand sich für ihn, als er begreifen lernte, wie viel unumgängliche Wahrheiten unseres Lebens eben nur geglaubt sind – vor allem, was wir über unsere Eltern glauben. Damit steht ein zweites Mal die *Mutter* auf seinem Bekehrungsweg. Und die mütterliche Autorität liefert ihm das tiefere Verständnis der *auctoritas* auch im Raum der Weisheit. Der Mensch steht ihr gegenüber als das lernende und noch unreife Kind da, das noch nicht zu geistigem Selbstand fähig geworden ist.²⁰ Wie aber kam Augustin nun dazu, den Weg des christlichen

wird. Vgl. *Conf* IV 1, 1 (PL 32, 693); IV 6, 11 (697); VI 4. 5 (721); VII 16, 22 (744); VIII 1, 1 (747); X 42, 67 (807), wo über die heidnischen Mittlerwesen und die magischen Riten gehandelt wird. Vom heidnisch-kultischen Hintergrund der platonischen Philosophie ist andeutungsweise auch *Conf* VII 9, 15 (742) die Rede (*idola Aegyptiorum!*), sowie in den mit Röm 1, 20 zusammenhängenden Stellen, die fast alle gleichermaßen auf die gewonnene Wahrheitschau hinweisen wie auf den Abfall zu den heidnischen Mittlerkulten anstelle des einen Mittlers.

¹⁷ *Civ* X 32, 2 (313–315).

¹⁸ Über die nähere Ausdeutung des Glaubens und über seinen metaphysischen Rang später.

¹⁹ Siehe oben, Anmerkung 3, und unten.

²⁰ Es ist jedoch nicht zu vergessen, dass die Auffassung von Lehrautoritäten als

Glaubens als *seinen* Reinigungsweg zu bejahen? Darüber berichtet er uns Conf VII 10, 16 (PL 32, 742) Näheres. Er erzählt hier von dem für ihn einzigartigen Erlebnis, in dem er erstmals versteht, was mit einer geistigen Substanz gemeint ist. Dieses Verstehen, das für ihn das Gewicht einer wirklichen Schau gehabt hat, einer Schau, in der er der Wahrheit, der Weisheit – Gott: dem letzten Ziel seines Ringens begegnet, währt nur einen kurzen Augenblick. Er kann das Verständnis nicht fortwährend gegenwärtig halten. Lediglich bleibt ihm die Erinnerung, einmal verstanden zu haben. Darin erfährt Augustin eine »infirmas«, gegen die ihn die Philosophie nicht schützt. Ein anderes Mittel muss kommen, ihm zu helfen. Er greift wieder zur Schrift und – versteht sie neu. Christus ist die fleischgewordene Weisheit, das inkarnierte Wort Gottes. Hatte er vorher keinerlei Verständnis für die Gottheit Christi gehabt,²¹ so wird sie ihm jetzt zur entscheidenden Lösung seiner Probleme: Die »Speise« Gott²² in ihrer reinen Gestalt kann Augustin in seiner Schwachheit nicht ertragen, deshalb vermischt sich das göttliche Wort selbst mit Fleisch, damit der Mensch es genießen kann.²³ Hier liegt – nach der Darstellung der Confessiones – der Kirchenbegriff des Augustin der Bekehrungszeit: In sichtbaren Gestalten gibt uns Gott in der Kirche das Unsichtbare zu essen und führt uns so immer mehr auf das Unsichtbare hin, bis wir ihm schließlich unmittelbar gewachsen sind. Natürlich ist der Hintergrund dieser Bilder wesentlich intellektualistisch. Es ist die Lehre
 9 der Weisheit, die gegessen wird und schließlich immer unverhüllter entgegengenommen werden kann. Der pädagogische Charakter des Glaubens- und Kirchenbegriffes, der hier sichtbar wird, soll

»mater« und die ganzen damit verknüpften Bilder von den ubera, cunabula, parvulus usw. offenbar auch im rein philosophischen Bereich üblich waren. Eine Darstellung der Philosophie unter solchen Bildern findet sich *C acad* I 1, 3 (PL 32, 907) (gremium, nutrire, fovere); Nr. 4 (ubera): *C acad* II 3, 7 (922) (gremium); *Beat vit* 1, 4 (PL 32, 961) mehr der Brautgedanke. Überhaupt ist nicht zu vergessen, dass es auctoritas auch im philosophischen Raum gab; siehe unten.

²¹ *Conf* VII 19, 25 (PL 32, 746).

²² *Conf* VII 10, 16 (742).

²³ *Conf* VII 18, 24 (745 f.). Zu dem vorhin berührten Gedanken der infirmitas vgl. noch *Conf* X 42, 67 (807), wo allgemein von den »neque per se ipsos valentes« die Rede ist.