

Augustins Ekklesiologie in den Spannungsfeldern seiner Zeit und heutiger Ökumene

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

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **34 (1987)**

Heft 3

PDF erstellt am: **30.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-760949>

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.

ALFRED SCHINDLER

Augustins Ekklesiologie in den Spannungsfeldern seiner Zeit und heutiger Ökumene*

Augustins Lehre von der Kirche hat sich zugleich mit seiner inneren Entwicklung entfaltet. Wollte man sie umfassend darstellen, so müßte man Augustins Leben und Denken von seiner manichäischen Zeit an bis zu den Auswirkungen des späten semi-pelagianischen Streits auf seine Anschauung von der Kirche verfolgen¹. Das kann hier nicht geschehen. Das Stichwort «Ökumene» im Titel dieses Aufsatzes und die Tatsache, daß ich als evangelischer Theologe schreibe, legen es nahe, eine wichtige Phase in Augustins Ringen um das rechte Verstehen und Leben von Kirche herauszugreifen, nämlich seine Auseinandersetzung mit dem Donatismus. Sie beginnt mit seinem Eintritt ins Amt des Presbyters im Jahre 391 in Hippo Regius (das ist eine heute in Algerien gelegene, auch damals recht wichtige Hafenstadt), und sie erstreckt sich zur Hauptsache bis zum Beginn des pelagianischen Streits im Jahr 411².

* Vorliegender Artikel wurde am 21. Januar 1987 an der Universität Freiburg anlässlich des 1600. Jahrestages der Bekehrung Augustins als Vortrag gehalten.

¹ Zu Augustins Ekklesiologie ist nach wie vor nützlich: Fritz HOFMANN, *Der Kirchenbegriff des Hl. Augustinus in seinen Grundlagen und in seiner Entwicklung*, München 1933 = Münster 1978. Wichtig waren in neuerer Zeit die Publikationen von Emilien LAMIRANDE, besonders aber seine bibliographische Übersicht: *Un siècle et demi d'études sur l'ecclésiologie de saint Augustin*, Paris 1962. Vgl. die regelmäßigen Literaturberichte in der *Revue des Etudes Augustiniennes*.

² Die Briefe Augustins, die sich mit dem Donatismus auseinandersetzen, beginnen mit *Ep. 23*, die Werke mit dem *Psalmus contra partem Donati* (aus den Jahren 392 und 393). Die Werke gegen den Donatismus sind vorzüglich erschlossen in der französisch-lateinischen Ausgabe der *Bibliothèque Augustinienne*, Bde. 28–32, Paris 1963–1968. – Zwar brachte die große Disputation in Karthago im Juni 411 noch bei weitem nicht das Ende

Auch die Arbeit an dem riesigen Werk über die *civitas Dei* in der Folge der Eroberung Roms durch die Westgoten beginnt in jenen Jahren nach 410, und selbstverständlich wäre von diesem gewaltigen Geschichtsentwurf her sehr viel und sehr Wesentliches zur Ekklesiologie Augustins zu sagen. Dennoch sollen die zwei sozusagen donatistischen Jahrzehnte vor und nach 400 hier im Mittelpunkt stehen; denn beim Donatismus handelt es sich so wenig wie beim Protestantismus um eine bloße Sekte oder eine sonderbare Abspaltung, sondern um eine Kirche, die im römischen Nordafrika während weit mehr als einem Jahrhundert *neben* derjenigen Kirche existierte, die wir konventionell die katholische nennen und die damals keiner so meisterhaft und unermüdlich verteidigte wie eben Augustin. Auch die Donatisten nannten sich katholisch, und zwar mit gutem Recht. Nicht etwa deshalb, weil sie tatsächlich an vielen Orten und während langer Zeit zahlreicher waren als die Katholiken, so z. B. in Augustins Bischofsstadt Hippo Regius. Sie nannten sich zu Recht katholisch, weil der Donatismus nichts anderes war als jener Teil der alten katholischen afrikanischen Kirche, der nach der letzten Verfolgungszeit auf dem alten Standpunkt der Distanz zum römischen Reich verharrete³, während der andere, der Einfachheit halber von uns «katholisch» genannte, sich auf die neue Situation einstellte und z. B. kaiserliche Zuwendungen empfing, vor allem aber als Gesprächspartner der anderen Kirchenprovinzen im Gesamtreich Anerkennung fand⁴. Ob und wie weit nach donatistischem Selbstverständnis die Kirche in

des Donatismus, wohl aber eine definitive Wende in der lange schwankenden Religionspolitik, so daß von da an die Repression spürbare Auswirkungen zu haben begann und die literarische Polemik Augustins nichts mehr wesentlich Neues brachte. In der zweiten Hälfte desselben Jahres begannen in Karthago die Auseinandersetzungen um Caelestius, die den Auftakt zum pelagianischen Streit bildeten.

³ Zum *Begriff* der Katholizität s.u. Anm. 12. Zu den weiteren Merkmalen wie z. B. der apostolischen Sukzession und der Bedeutung Roms als Bischofssitz: *Bibl. Aug.* (vgl. Anm. 2), Bd. 31, notes complémentaires 27 und 54 (S. 793 ff. und 847 ff.), außerdem wie zu allen wichtigen Fragen die beiden «Klassiker» William H. C. FRENCH, *The Donatist Church. A Movement of Protest in Roman North Africa*, Oxford 1952, 2. Aufl. 1971 (und Reprints), sowie Jean-Paul BRISSON, *Autonomisme et Christianisme dans l'Afrique romaine de Septime Sévère à l'invasion vandale*, Paris 1958. Vgl. auch Alfred SCHINDLER, Art. «Afrika I.» in *TRE I* (1977) 641–700.

⁴ An der Frage der kaiserlichen Zuwendungen entzündete sich der Streit, nachdem einmal die Doppelwahl des Maiorinus/Donatus einerseits und des Caecilian andererseits erfolgt war, sowie in den Jahren 346/47, als unter Konstans zwei kaiserliche Sonderbeauftragte mit Spendengeldern «zur Wiederherstellung der Einheit» nach Afrika kamen (SCHINDLER, a.a.O. 656, 658). Zur Anwesenheit von Donatisten auf außerafrikanischen Konzilien vgl. vor allem Georges FOLLIET, *L'épiscopat africain et la crise arienne au IV^e*

der übrigen Welt ebenso verwerflich war wie die afrikanische abgefallene Schwester, ist nicht ganz klar⁵. Faktisch jedoch war und blieb der Donatismus auf Nordafrika beschränkt. Eine weltweite Anerkennung blieb ihm versagt. Augustins Tätigkeit begann, als das Schisma bereits etwa 80 Jahre alt war, und so konnte er, der ja einige Jahre in Rom und Mailand verbracht hatte und dort katholischer Christ geworden war, mit guten Gründen in den Donatisten Schismatiker, also von der *una sancta Abgefallene*, sehen.

Damit haben wir bereits den ersten Punkt berührt, der für Augustins Donatismusbild von entscheidender Bedeutung war: Die von Gott durch Christus im Geist gestiftete Kirche, wie sie die Heilige Schrift bezeugt, ist und muß sein eine einzige, weltweite Gemeinschaft. Wer sich von ihr abspaltet, ist von vornherein im Unrecht. Die biblische Wahrheit *kann* nicht auf der Seite dessen sein, der sagt: nur bei uns hat sich die wahre Kirche erhalten. Die Folge ist, daß auch der Heilige Geist da nicht wirkt, wo man sich vom universalkirchlichen Liebesband gelöst hat. Wer sich abspaltet, spaltet sich von Gott ab. Die Donatisten gehen, solange sie nicht in die katholische Einheit zurückkehren, mit Sicherheit der ewigen Verdammnis entgegen. Das ist der erste Punkt: Sichtbare Einheit der Kirche und Heil gehören unlösbar zusammen. Die donatistische Abspaltung ist für Augustin keineswegs ein administrativer Unglücksfall, sondern bei hartnäckigem Verharren die unvergebliche Sünde wider den Heiligen Geist⁶.

Der zweite Punkt in seiner Beurteilung des Donatismus ist zunächst eine positive Feststellung: Es fehlt den Donatisten zum Kirchesein eigentlich nichts außer eben dieser Öffnung zur wahren Katholizität. Im Unterschied zum Manichäismus oder zu den arianischen Kirchen jener Zeit gibt es keine dogmatischen, also keine Lehr-Differenzen im engeren Sinne zwischen der katholischen und der donatistischen Gemeinschaft⁷. Da für diese allerdings Grund für ihre Trennung die von ihnen

siècle, *Revue des Etudes Byzantines* 24 (1966) 196–223 (= *Mélanges Venance Grumel*) sowie die Zusammenstellungen bei Jean-Louis MAIER, *L'épiscopat de l'Afrique romaine, vandale et byzantine*, Institut Suisse de Rome 1973, 26 ff.

⁵ Vgl. Alfred SCHINDLER, *L'Histoire du Donatisme considérée du point de vue de sa propre théologie*, *Studia Patristica*, vol. XVIII/3, Oxford 1982, 1306–1315, bes. 1313f. Vgl. auch *Bibl. Aug.*, Bd. 32, note compl. 12.

⁶ Dazu *Bibl. Aug.*, Bd. 32, note compl. 54.

⁷ In *De haeresibus* macht Augustin zwar eine Bemerkung über trinitarische Irrtümer des Donatus, von denen er jedoch ausdrücklich sagt, daß die große Masse der Donatisten

behauptete Ungültigkeit, ja Verderblichkeit der katholischen Sakramente ist, sind die Wiedervereinigungschancen von ihrer Seite her gering. Sie müßten die Wiedertaufe aller Katholiken verlangen. Hier liegt natürlich auch eine Abweichung im Bereich der Lehre vor⁸. Von katholisch-augustinischer Seite sind die Chancen der Wiedervereinigung nicht schlecht; denn man ist bereit, die donatistischen Sakramente als gültig anzuerkennen, sobald eine Konversion erfolgt. Tritt ein Getaufter über, so gilt er als katholisch getauft, und ein donatistischer Bischof wird gegebenenfalls mit allen Gliedern seiner ganzen Diözese ohne neue Weihe, ohne irgendeine neue Sakramentsspendung übernommen. Solche Massenübertritte geschahen tatsächlich⁹.

Allerdings, und damit komme ich zum dritten Punkt, viele Konversionen ereigneten sich unter dem Druck der obrigkeitlichen Zwangsmaßnahmen, die *seit* der Entstehung der Spaltung immer wieder unternommen worden waren, um die Einheit im Sinne der Großkirche herbeizuführen. Solche Maßnahmen hielt Augustin während der ersten etwa zehn Jahre seines Wirkens für unstatthaft oder wenigstens ungeeignet. Nach 400 gelangte er langsam zur Einsicht, wie er selbst sagt, daß äußerer Druck öfter etwas nützt, und zwar nicht nur äußerlich, sondern auch innerlich: Manche erkennen die Richtigkeit der katholischen Position und bereuen ihren zunächst erzwungenen Übertritt nicht, vor allem aber: nun sind sie der wahren Heilsgüter äußerlich teilhaftig und können, wenn sie innerlich zustimmen, zur ewigen Seligkeit gelangen¹⁰.

Ein vierter Punkt darf nicht unerwähnt bleiben: Augustin bezichtigt seine irregeleiteten Brüder, wie er sie nennt, immer wieder der Inkonsequenz, ja eines unsinnigen Selbstwiderspruchs: Uns Katholiken, sagt

sie nicht teilt (*De haer.* 69,2, CChrSL 46, 332). Zu den vielen Gemeinsamkeiten vgl. etwa die ersten Kap. des *Sermo ad Caesareensis ecclesiae plebem* (CSEL 53, 167ff.).

⁸ Insofern ist ein Schisma nie nur Schisma, sondern es wächst sich zur Häresie aus. Vgl. A. SCHINDLER, Die Unterscheidung von Schisma und Häresie in Gesetzgebung und Polemik gegen den Donatismus, *Pietas. FS Kötting = Jahrb.f. Antike und Christentum*, Erg. Bd. 8, 1980, 228–236. Die von Aug., *ep.* 93, 10, 43, berichtete Episode, daß ein donatistisches Konzil einen Übertritt der «*traditores*» ohne Taufe zugelassen hätte, muß als große Ausnahme angesehen werden.

⁹ Zur Regelung solcher Übertritte vgl. *Bibl. Aug.*, Bd. 28, note compl. 28; Bd. 31, notes compl. 17 u. 52.

¹⁰ Augustin selbst gibt in *Brief 185* eine umfassende Darlegung seiner Ansichten und auch seiner Wandlungen. Vgl. im übrigen E. LAMIRANDE, *Church, State and Toleration. An Intriguing Change of Mind in Augustine*, Villanova 1975.

er, werft Ihr vor, unsere Amtsträger seien nicht würdig und darum unsere Sakramente nichtig, ja geradezu verderblich. Aber Ihr habt ja selbst in Euren Reihen unwürdige Amtsträger, nicht nur solche, deren Unwürdigkeit verborgen bleibt, nein, noch schlimmer: Aus Eurer eigenen Geschichte sind Vorgänge bekannt, die zeigen, daß auch Ihr unter Umständen Sakramente Unwürdiger für gültig haltet¹¹. Warum also nicht gleich unseren Standpunkt übernehmen, wonach Sakramente immer ihre Gültigkeit haben, allerdings nicht immer heilswirksam sind? Ein gültiges Sakrament kann unwirksam bleiben, wenn der Empfänger sich der Gnade verschließt. Ändert sich das, so kommt das Sakrament zu seinem Ziel und muß nicht wiederholt werden.

Soweit einige Grundzüge von Augustins Lehre, Grundzüge, die im Abendland so stark nachgewirkt haben, daß wir alle in irgendeiner Form ihre Erben geworden sind. Aber bevor dieses Erbe-Sein selbst zur Sprache kommt, erst noch ein Versuch, die donatistische Gegenposition zu skizzieren:

Zu Punkt 1: Einig sind sich die Donatisten und Augustin darin, daß die sichtbare Kirchengemeinschaft und das ewige Heil untrennbar zusammengehören. Aber: Die weltweite Verbreitung der Kirche und ihre universale Gemeinschaft müssen da ihre Grenze finden, wo sie von der Wahrheit abgewichen ist und ihren Herrn verleugnet hat. Das aber ist in der letzten Christenverfolgung unter Diokletian geschehen, mindestens in Nordafrika, wo Bischöfe die Heiligen Schriften ausgeliefert haben, z. T. dem Kaiser geopfert und ihren Glauben verleugnet haben. Da solche Amtsträger vermischt mit anderen fröhlich weiter taufte und ordinierte, ist und bleibt die sogenannte katholische Kirche eine Kirche der *traditores*, was auf Deutsch zugleich Auslieferer, nämlich von Büchern, und Verräter, nämlich wie Judas, heißt. Was steht nun höher, die Reinheit der Kirche oder ihre weltweite Ausdehnung? Sicher nicht diese bloß geographische Katholizität!¹²

¹¹ Dieses Argument benützt Augustin besonders oft im Zusammenhang mit dem innerdonatistischen Schisma der Maximianisten, vgl. Albert C. DE VEER, *L'exploitation du schisme Maximianiste par saint Augustin dans sa lutte contre le Donatisme*, Rech. Aug. 3 (1965) 219–237.

¹² Zur Katholizität als Merkmal ihrer Kirche vgl. *Gesta Collationis Carthaginensis* III,102 (Sources Chrétiennes 224,1064): Gaudentius episcopus dixit: Catholicum nomen putant ad provincias vel ad gentes referendum, cum hoc sit catholicum nomen quod sacramentis plenum est, quod perfectum, quod immaculatum ... Dazu auch Bibl. Aug., Bd. 32, note compl. 11.

Zu Punkt 2: Die Anerkennung der donatistischen Sakramente ist ein halbes Eingeständnis der eigenen schwachen Position der Katholiken. So die Donatisten. Viele Leute jener Zeit (auch Katholiken) sahen sich deshalb veranlaßt, die donatistischen Sakramente vorsichtshalber *ergänzend* oder auch ohne die katholischen zu verlangen, da man ja immerhin mit den donatistischen allenthalben, mit den katholischen nur in einer Partei Anerkennung fand¹³. Im übrigen befindet sich die donatistische Kirche mit ihrer Auffassung von der Nichtigkeit eines außerhalb der *una sancta* gespendeten Sakraments in voller Übereinstimmung mit vielen Teil-Traditionen vor allem der östlichen Kirchen, etwa auch mit dem ungefähr gleichzeitigen Basilius d. Gr., vor allem aber mit Cyprian, dem grossen Märtyrerbischof des dritten afrikanischen Jahrhunderts. Mit diesem Argument der Übereinstimmung von Donatismus und Cyprians Lehren hat sich Augustin auf Hunderten von Seiten auseinandergesetzt, ohne wirklich Cyprian für sich in Beschlag nehmen zu können¹⁴.

Zum dritten Punkt, zu den Donatistenverfolgungen: Es gibt keinen besseren Beweis für die Treue zur alten Märtyrerkirche Cyprians als die Tatsache der Verfolgung. So die Donatisten. Die Kaiser des römischen Reiches sind zwar pro forma Christen geworden, aber die Situation der wahren Kirche hat sich nicht grundsätzlich geändert. Wer eine solche obrigkeitliche Religionspolitik auch noch christlich verteidigen zu können glaubt, ist ein Wolf im Schafspelz. Die Kirche der Donatisten *ist* die Kirche der Märtyrer, also die wahre Kirche¹⁵.

Und schließlich *zum vierten Punkt,* zu Augustins Unterscheidung von gültig gespendetem und heilswirksam empfangenem Sakrament: Auch wenn es gewisse Inkonsequenzen in der langen Geschichte des Donatismus gibt, so sind doch die Unklarheiten auch der augustini-schen Konzeption im Einzelfall mindestens so groß¹⁶. Vor allem aber

¹³ So etwa Aug., *De baptismo* I, 3, 4–5, 6.

¹⁴ Ich meine das Werk *De baptismo* (CSEL 51). Zur Kritik von Augustins Cyprian-Interpretation vgl. etwa Robert F. EVANS, *One and Holy. The Church in Latin Patristic Thought*, London 1972, 76–79.

¹⁵ Ein uneingeschränktes Märtyrer-Selbstbewußtsein gerade auch in Konfrontation mit dem pseudo-christlichen Staat bezeugt etwa Gaudentius, z. B. bei Augustin, *Contra Gaudentium* I, 26, 29–28, 32. Ganz ausgeprägt ist es in den donatistischen und donatistisch überarbeiteten Märtyrerakten, vgl. Paul MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, Band V, Paris 1920 = Bruxelles 1966, 35–98.

¹⁶ Das läßt sich im einzelnen an *De baptismo* deutlich zeigen. Generell kann hier nur in Erinnerung gerufen werden, daß die Taufe ein ganzes Kultdrama war, mit Wasser-

ist Augustins Meinung irrig, die persönliche, innere Integrität des Sakramentsspenders sei bei den Donatisten konstitutiv für ein gültiges Sakrament. Entscheidend ist die *Solidarität* des Sakramentsspenders mit der Kirche, die die einstigen *traditores* und seither alle Glaubensleugner und andere Todsünder ausscheidet. Solange einer nicht als Todsünder *erkannt* ist, ist seine Sakramentsspendung gültig – das meinen auch die Donatisten. Gott selbst ist es, der dann das Sakrament mit seiner Gnadengabe wirksam macht. Damit könnte Augustin natürlich einverstanden sein. Nur läuft die entsprechende Überzeugung Augustins nach donatistischer Meinung darauf hinaus, daß es gar nicht darauf ankomme, die Todsünder zu entfernen, so daß ein Götzendiener munter weiter taufen, ja sogar ordinieren kann. Augustin ist von daher gesehen ein Denker der angepaßten, der kompromißlerischen, der Christus verleugnenden Pseudo-Kirche¹⁷.

Mit diesem kurzen Abriß soll zugleich ein Eindruck des Dilemmas vermittelt werden, in das man gerät, wenn man beide Positionen, die donatistische wie die augustinische, sozusagen von innen her zu verstehen versucht. Erst so wird deutlich, was oder eher was nicht nachgewirkt hat im Abendland. Man hat in diesem Zusammenhang von der «Last des augustinischen Erbes» gesprochen, wie der Titel eines Aufsatzes von Dietrich Ritschl heißt, der erstmals 1966 in der Barth-Festschrift erschien. Ritschl ist evangelischer Theologieprofessor, heute in Heidelberg. Über die Last des augustinischen Erbes ist seither einiges gesagt und geschrieben worden, sowohl von kirchlich-theologischer als auch von sogenannt weltlicher Seite; ich denke da etwa an das Augustin-Buch des Philosophen Kurt Flasch von 1980¹⁸.

Freilich ist es meist nicht in erster Linie die Ekklesiologie Augustins, die kritisiert wird; dagegen sehr oft seine negative Einstellung zur Leiblichkeit, insbesondere zur Sexualität, die er ja in die unmittelbare

weihe, Handauflegungen u. dgl., dessen Gültigkeit außerhalb der Kirche, die den Hl. Geist hat, zu denken auch wir noch Mühe haben dürften. Nur denken wir faktisch an den stark reduzierten und formalisierten Kindertaufritus, der vom Erleben eher ablösbar ist.

¹⁷ Über das «Ertragen der Sünder» in der Kirche vgl. z. B. *Bibl. Aug.*, Bd. 32, note compl. 6, sowie H. B. WEIJLAND, *Augustinus en de kerkelijke tucht*, Diss. Kampen 1965 (mit franz. «Sommaire»).

¹⁸ Dietrich RITSCHLS Aufsatz ist mit einem Nachwort abgedruckt in seinen Aufsätzen: *Konzepte. Gesammelte Aufsätze, Band I: Patristische Studien*, Bern, Frankfurt, München 1976, 102–122. – Kurt FLASCH, *Augustin. Einführung in sein Denken*, Reclam 1980.

Nähe der Erbsünde rückt. Gerade in dieser Hinsicht ist es jedoch falsch, von einem *augustinischen* Erbstück zu sprechen. Augustin verkörpert nur eine dominante Tendenz des antiken und antik-christlichen Denkens und Fühlens, die man in der gesamten Väter-Literatur wiederfindet, besonders unangenehm und aufdringlich bei Hieronymus, ebenso im Neuplatonismus, ähnlich in der Stoa, natürlich auch im Gnostizismus und Manichäismus – kurz, überall vor, neben und nach Augustin. Bei ihm berührt uns das nur viel direkter als bei anderen, weil er uns in den *Confessiones* sein Inneres offenbart wie kein antiker Mensch, ja, wie kaum einer vor – Sigmund Freud. Mit diesem zeitlichen Übersprung will ich andeuten, daß der ungewöhnlich scharfe, selbstzergliedernde Blick Augustins in sein Inneres, gerade auch in die Abgründe und Widersprüche seines Trieblebens, etwas ganz Ungewöhnliches in der ganzen vor-neuzeitlichen Geistesgeschichte ist. Und nur durch diese quasi moderne Selbstdarstellung übte und übt seine sogenannte Leibfeindlichkeit eine solche Faszination auf uns aus, bis ins 17. Jahrhundert eine positiv werbende, seit der Aufklärung und erst recht heute meist eine eher abschreckende Faszination. Sein inneres Ringen macht die Fragwürdigkeit seines triebverneinenden Wollens für uns viel leichter sichtbar als bei anderen Autoren jener Zeit¹⁹.

Mit dieser modern anmutenden Innerlichkeit Augustins, etwas schief als Subjektivismus bezeichnet, haben wir aber den Punkt berührt, der auch für die Ekklesiologie bedeutsam werden sollte. Und hier setzt auch die Kritik Ritschls an, für den die Probleme der Leiblichkeit und Sexualität weniger wichtig sind, als sie in manchen katholischen Publikationen zu Augustin erscheinen. Die fraglichen Punkte in Anknüpfung an Ritschl sind vor allem folgende: 1. Der *individuelle* Empfang der Gnade als eigentliche Heilserfahrung, 2. das Finden Gottes allein im und über dem menschlichen Inneren und 3. die Ausrichtung des Willens auf den allein zu liebenden Gott, dem die Liebe zum Nächsten völlig untergeordnet ist²⁰: das sind die Komponenten von Augustins Denken, die auch auf seine Kirchenlehre einwirken und die während Jahrhunderten bis heute nachgewirkt haben, und zwar *beidseits* der

¹⁹ Diese zugleich uns fern stehende, aber wegen seiner extremen Offenheit auch der Kritik zugängliche Mentalität Augustins kommt mehrfach in dem Buch von Flasch gut zum Ausdruck, etwa S. 253f. Im übrigen ist es zu Recht scharf kritisiert worden, vgl. Goulven MADEC in der *Revue des Etudes Augustiniennes* 18 (1982) 100–111.

²⁰ Zusammenfassend RITSCHL, a.a.O. 120f.

katholisch-protestantischen Konfessionsgrenze. Hier ist es nun wirklich Augustin selbst, der mit seinem Eigensten gewirkt hat. So virtuos wie er hat kein antiker Mensch alle theologischen und philosophischen Themen auf das Zentrum hin durchdacht, das er einmal in einer frühen Schrift so formuliert: *Deum et animam scire cupio*. Frage: *Nihilne plus?* Antwort: *Nihil omnino*²¹. Allerdings müssen wir uns darüber klar sein, daß nicht Augustin das dem Abendland *aufgenötigt* hat, sondern umgekehrt, daß das Abendland Augustins Theologie und Spiritualität, und was daraus entsprang, gierig *aufgesaugt* hat. Er hat formuliert, was unzählige Generationen ihm nachsagten, die kaum davon beeindruckt waren, daß er selbst sein vieles Reden und Schreiben dem Urteil der Heiligen Schrift unterstellt sehen wollte²².

Wo ist denn nun der Pferdefuß von Augustins Spiritualität der Innerlichkeit zu sehen? Nicht in der generellen Abwertung des Kirchlich-Institutionellen, des Liturgischen, des Gemeinschaftslebens – das ist nicht Augustins Tendenz, das ist Spiritualismus, wie er unendlich oft bis heute *mitherausgewachsen* ist aus augustinischen Wurzeln. Nicht in der *Abwertung*, wohl aber in der deutlichen und immer spürbaren Unterscheidung des Inneren vom Äusseren, die manchmal fast einer Trennung gleichkommt, ist der Pferdefuß zu sehen. Diese scharfe Unterscheidung schlägt sich nieder in der Selbstverständlichkeit, mit der Augustin den Donatisten seinen stark formalen Sakraments- und Kirchenbegriff immer und immer wieder entgegenhält und hartnäckig deren Überzeugung von Sündlosigkeit subjektivistisch mißverstehen. Was ihm am allerselbstverständlichsten ist, ist für die Donatisten gerade das Allerunbegreiflichste. Darum sind sie für ihn einfach verblendet. Sein Denken läßt sich so beschreiben: *Hier* sieht er die persönliche Frömmigkeit des einzelnen Amtsträgers, *dort* die kirchliche Amtshandlung. *Hier* die im Inneren wirkende Gnade, *dort* die äußerlich in Wort und Sakrament als *verbum visibile* verkündigte Gnade. *Hier* die persönliche Aneignung oder das geschenkte Erfahren des Heils, *dort* die Ankündigung und den Zuspruch des Heils. *Hier* der *homo religiosus* der

²¹ *Soliloquia* I, 2, 7 (CSEL 89, 11).

²² Dafür ist das letzte Kapitel von *De trinitate* ein besonders eindrückliches Beispiel. Es umspielt in seinem zweiten Teil *Prov.* 10, 19: *In multiloquio non effugies peccatum*, und endet in der Bitte an den dreieinigen Gott: *quaecumque dixi in his libris de tuo, agnoscant et tui; si qua de meo, et tu ignosce et tui. Amen.*

Confessiones, *dort* der Bischof Augustin!²³ Dieses «Hier und Dort» ist, wenn man so sagen darf, der Pferdefuß seiner Ekklesiologie. Weil er eben *nicht* auf spiritualistische Weise das Institutionelle für nichtig ansieht, sondern weil er das unterschiedene Zusammengehören von Außen und Innen vehement verteidigt, gerade darum wächst sich bei ihm – böse gesagt – eine Ekklesiologie der Äußerlichkeit immer mehr aus, gleichsam als Gegengewicht zur individuellen Innerlichkeit.

Das Gegenläufige in seinem Denken, das aber in sich durchaus folgerichtig ist, ist auch bei seiner Begründung der staatlichen Verfolgungsmaßnahmen spürbar: Weil sein individualistischer Denkansatz diese im Grunde ausschloß, mußte er sich selbst zuerst von ihrer Berechtigung überzeugen. Und dies tat er, indem er das persönliche Heil des Einzelnen mit der pädagogisch gedachten Einwirkung äußerer Instanzen verknüpfte, die zwar nicht Glauben und Gnade *wirken*, was Gott allein kann, wohl aber die Bereitschaft des einzelnen Menschen fördern, d. h. den Verfolgung leidenden Menschen gefügig machen können. Um dem Individuum angesichts der drohenden ewigen Verdammnis eine Chance zu geben, kann ihm der Leidensdruck nützlich sein. Mit dieser vom einzelnen Gläubigen her aufgebauten Argumentation hat Augustin bis zur Inquisition und bis zum protestantischen Obrigkeitsstaat hin eingewirkt. Gerade deshalb konnte er so wirken, weil er nicht wie üblich und wie die meisten vom Staat und vom Kult und von der auszurottenden Gotteslästerung der Ketzer und Heiden her argumentierte, sondern vom Individuum und seinem Heil her²⁴.

Diese Beispiele sollen die Interdependenz von Individualismus und Institutionalismus in Augustins Ekklesiologie aufzeigen. Die *congregatio sacramentorum* umschließt wie ein Mauerring die *communio sanctorum*²⁵. Man könnte auch sagen: Die Subjektivität bei der Wahrheitsaneignung entspricht spiegelbildlich der Objektivität im Wahrheits-

²³ Da ich hier Augustin in einer bestimmten Richtung stilisiere, die weiter unten eingeschränkt wird, sei wenigstens hier angefügt, daß er z. B. als Gründer und Leiter von Laien- und Klerikerklöstern zwischen dem Außen und dem Innen auch *gelebte* Verbindungen herzustellen mußte. Seine Regeln verbinden im übrigen psychologischen Scharfblick mit praktikablen Regelungen für den Alltag.

²⁴ Dafür ist der oben Anm. 10 genannte 185. *Brief*, aber auch *Brief 93* die beste Illustration.

²⁵ Anstelle ungezählter Belege aus Augustin kann das Buch von Walter SIMONIS, *Ecclesia visibilis et invisibilis. Untersuchungen zur Ekklesiologie und Sakramentenlehre in der afrikanischen Tradition von Cyprian bis Augustinus*, Frankfurt a.M. 1970, empfohlen werden.

verständnis. Das zeitlos Wahre muß punktuell-zeitlich dem Menschen ein-leuchten. Dazu braucht er die Kirche, aber sie bleibt ein äußeres Mittel²⁶.

Das bisher Ausgeführte ist freilich in mancher Hinsicht einseitig, einseitig orientiert an der Last des augustinischen Erbes, wie sie etwa in der scheinbar problemlosen Unterscheidung von Geist und Amt, von Recht und Spiritualität in unseren beiden grossen Konfessionen spürbar ist. Im Protestantismus war es über Jahrhunderte hinweg – und ist es in Resten noch – das staatskirchliche Recht und eine entsprechende Kirchenstruktur, *neben* der als eigene Größe das geistliche Leben mehr – oder auch weniger – gedieh und auf Wohlwollen hoffen konnte. Im Katholizismus stand und steht das päpstliche Kirchenrecht, steht auch das Amt gleichsam auf eigenen Füßen, und die Spiritualität soll daneben wachsen; sie kann aber unter Umständen auch neben den fixen Strukturen verkümmern.

Diese Last des augustinischen Erbes ist jedoch weder das, was Augustin wollte, noch das, was er dem Abendland aufgenötigt hat. Daß man sein Denken gierig aufgesogen hat, habe ich schon erwähnt. Daß er zwischen Innerlichkeit und Institution gerade keine Trennung, sondern die Einheit meinte und verteidigte, muß ausdrücklich und eigens hervorgehoben werden. Er vertrat nie einen sogenannten doppelten Kirchenbegriff²⁷, aber sein Denken war eben von der bekannten Grundunterscheidung geprägt, die trotz umgekehrter Absicht immer wieder durchschlug und sub contrario vielleicht stärker gewirkt hat, als wenn er hemmungslos das Innen vom Außen getrennt und offenen Widerspruch provoziert hätte. Übrigens verhält es sich ähnlich mit seinem Sakramentsbegriff: In der Theorie ist er geradezu ein Calvinus ante Calvinum, in der Praxis ist er gut katholisch²⁸.

Was hat nun das alles mit unserer heutigen ökumenischen Situation zu tun? Zunächst sei etwas sehr Positives und Erfreuliches vorangestellt: Die offizielle Öffnung der römisch-katholischen Kirche zu den anderen Konfessionen im 2. Vatikanum wurde durch den eben behan-

²⁶ Dieser Satz ist insofern problematisch, als er die spirituelle Qualität der Kirche, die als solche nie äußerlich sein kann, zugunsten unseres gängigen Kirchenbegriffs ausblendet. Weiteres s.nächste Anm.

²⁷ Diese Frage kann hier nicht diskutiert werden. Vgl. meinen Artikel «Augustin» in TRE, Bd. 4 (1979) 646–698, bes. 677f.

²⁸ Ich denke bei diesem Satz vor allem an die Eucharistielehre. Vgl. dazu etwa SIMONIS, a.a.O., bes. 111f.

delten Formalismus von Augustins Sakraments- und Kirchenbegriff, der sich hier nicht als Last, sondern als Chance erwies, wesentlich erleichtert: Dank der von ihm so gründlich ausgearbeiteten Lehre von den *vestigia ecclesiae* (= Spuren der Kirche, als terminus erst bei Calvin formuliert), die man bei den Schismatikern und Häretikern finden kann²⁹, war es möglich, z. B. die evangelische Taufe, das evangelische Schriftstudium und die schriftgemäße Predigt bei uns positiv zu werten. Von da aus konnte das Konzil auch über Augustin hinausgehen, indem es die Separation nicht mehr als Sünde schlechthin wertete, sondern als von den Vätern ererbtes Übel, an dessen Überwindung wir alle arbeiten sollen.

Auch auf der nichtkatholischen Seite sehe ich in der ökumenischen Bewegung unseres Jahrhunderts ein positives Element Augustins nachwirken: Seine Idee der weltumgreifenden Einheit der Kirche. Das ist ein Element, welches gewöhnlich eher dem Katholizismus zugeordnet wird. Aber das geschieht mehr aus historischen Überlegungen, im Blick auf die Entwicklung vom 16. bis 19. Jh. Die weltweite Einheit der Kirche ist im Protestantismus in der Lehre *nie* und in praxi seit diesem Jahrhundert *nicht mehr* vergessen. Natürlich ist im römischen Katholizismus die Einheit theoretisch *und* praktisch immer festgehalten worden, aber unter Zufügung des Papstamtes, wie es die meisten Kirchenväter, jedenfalls Augustin, so nicht kannten. Hätte der Papst, wie es einen Augenblick lang den Anschein hatte, den Pelagianismus befürwortet – ein Schisma zwischen Rom und dem *nicht*-donatistischen Afrika wäre unvermeidbar gewesen³⁰. Höchste kirchliche Instanz ist für Augustin das Universalkonzil, soweit überhaupt Instanzen erforderlich sind und von ihm genannt werden. Sichtbare Einheit heißt ebensowohl formlose Kirchengemeinschaft, wie Reisen, Besuche, Konsultationen, Briefaustausch, dann aber vor allem Provinzialsynoden von Bischöfen, die untereinander und über die Provinzgrenzen hinweg sich gegenseitig auf dem laufenden halten. Die heute gebräuchlichen Begriffe «Konziliarität» und «Kollegialität der Bischöfe» können als Hinweise auf sein

²⁹ Zum ganzen Problemkreis Augustin/Ökumenismus bei weitem am besten: E. LAMIRANDE, *La situation ecclésiologique des Donatistes d'après saint Augustin*, Ottawa 1972. Dort auch gleich zu Beginn der Hinweis auf die Calvinische Herkunft des Begriffs (S. 20).

³⁰ Diese Schlußfolgerung ergibt sich für mich aus dem Buch von OTTO WERMELINGER, *Rom und Pelagius*, Stuttgart 1975 (Päpste und Papsttum Bd. 7).

Einheitsdenken nützlich sein³¹. Während er allerdings diese Einheit immer als Gabe Gottes voraussetzt, war es das Ziel der ökumenischen Bewegung längst vor dem 2. Vatikanum, sichtbare Einheit erst wieder zu erlangen und diese Gabe von Gott zu erbitten und sich auf den Weg zu ihr zu machen. – Bei Augustin jedenfalls – wie auch in der frühen ökumenischen Bewegung – war die Einheit als eine offene gedacht, d. h. ohne hierarchische Spitze.

Aber wenden wir den Blick von den Frühphasen der Einheitsbestrebungen auf katholischer und protestantischer Seite der Gegenwart, der heutigen Ökumene, wie ich im Titel sage, zu. Heute sind unsere abendländischen Kirchen *einmal* herausgefordert von ihren Partnerkirchen in der Dritten Welt und zum *anderen* von einem neuen Konfessionalismus, von Fundamentalismus und anderen -ismen. Ich muß nun mit erheblichen Vereinfachungen arbeiten, u. a. wegen der Verallgemeinerungen, die nötig sind, um die Kontroversen der Jahre um 400 in Nordafrika sinnvoll neben diejenigen unserer Zeit zu stellen.

Mir scheint, daß das von Augustin und weitgehend vom Abendland nach ihm *nicht erkannte Element innerhalb des Donatismus* heute in den Kirchen der Unterdrückten wieder auflebt. Ich meine die Verknüpfung von Glaubensbekenntnis und Tat-Bekenntnis als konstitutives Element des Kircheseins. Das darf nicht im Sinne von Rechtfertigung und Heiligung des Individuums mißverstanden werden – ein Problem, das unsere Kirchen seit Jahrhunderten beschäftigt. Gemeint ist: Kirche ist nur Kirche, wenn ihre Amtsträger sich von offensichtlicher Gottlosigkeit fernhalten, sowohl selbst als auch durch Ausschluß derer, die Gottloses tun. Daß dieser Satz auf den Donatismus paßt, brauche ich wohl nicht eigens zu beweisen. Gottlosigkeit heißt dort: Abfall in der Verfolgung und Weitertradierung dieses Abfalls durch Ordinationen. Auf heute übertragen, mehr ethisch gefaßt, kann das im Blick auf Rassendiskriminierung heißen: Wer Rassenschranken in der Kirche aufrichtet oder aufrecht erhält oder wer rassistische Politik religiös rechtfertigt, hat sein Christsein aufgegeben. Und eine Kirche, die solches als Institution – etwa durch Synodalbeschlüsse oder bischöfliche

³¹ Diese beiden in der heutigen Diskussion mit vielerlei Bedeutungsnuancen beladenen Begriffe können hier nicht explizit mit Augustins Konzept in Verbindung gebracht werden. Außerordentlich nützlich ist, was im Zusammenhang mit der Konzilsfrage Hermann-Josef SIEBEN zu Augustin schreibt in «Die Konzils-idee der Alten Kirche», Paderborn 1979, 68–102.

Verlautbarungen – tut, verfällt einer ebenso schwerwiegenden Häresie, wie wenn sie unsere Erlösung durch Gott in Jesus Christus leugnet.

Oder etwas mehr im Sinne der Befreiungstheologie stilisiert: Wer sich als Christ dem Zusammenschluß der Unterdrückten widersetzt und Menschenrechtsverletzungen gutheißt, ist ein ebenso großer Häretiker wie der, der einen fundamentalen Glaubensartikel hartnäckig bestreitet. Analoges gilt für eine Kirche, die die erwähnten Überzeugungen verbreitet und eben dadurch ihr Kirchesein aufs höchste gefährdet, ja auf die Dauer aufhört, Kirche Jesu Christi überhaupt zu sein.

Das alles bedeutet nicht, daß die Kirche mit einer sozial-revolutionären Bewegung gleichgesetzt würde. Auch der Donatismus war keine revolutionäre Bewegung. Wer das Gelesene so verstanden hat, hat genau das Falsche gelesen. Zwar befindet er sich in guter Gesellschaft, nämlich z. B. derjenigen Augustins, aber auch Augustin hat eben seine Gegner an diesem Punkt nicht verstanden³². Das Gesagte hat auch nichts mit Werkgerechtigkeit zu tun, wie man evangelischerseits gerne sagt, sondern damit, daß die Herausforderung, Christus zu bekennen oder zu verleugnen, also der sogenannte status confessionis, auch bei fundamentalen ethischen Entscheidungen eintreten kann³³.

Zum Schluß noch ein Blick auf die katholisch-protestantische Ökumene in der Schweiz heute. Unser gemeinsames augustinisches Erbe im positiven Sinne ist sicher die Gewißheit, daß uns in den Sakramenten die Gnade und Treue Gottes zugesprochen und versichert ist und bleibt, unabhängig von irgend einer Art der Würdigkeit, sei sie diejenige des Spenders oder diejenige des Empfängers. Das gilt auch unabhängig von der Richtigkeit oder Falschheit von Augustins Bild des Donatismus. Aber nun sind es ja gerade die Sakramente, bei denen heute die Annäherung unter uns schwierig ist, nicht wegen der persönlichen Würdigkeit, sondern wegen der Zulässigkeit des Spendens oder des Empfangens.

³² Versteht man «revolutionär» im Sinne einer Erscheinung, die die gottgewollte Ordnung – hier die Einheit der Kirche – zerstört oder wenigstens nachhaltig stört, so ist der Donatismus an sich für Augustin revolutionär. Versteht man «revolutionär» im Sinne des gesellschaftlichen Aufstands, so gehört Augustin zu den Leuten, die derartige Manifestationen (bei den Circumcellionen) berichten und den Donatisten vorwerfen, daß sie sich nicht entschieden genug von diesen, ihren «Terroristen», distanzieren, sondern sie sogar z. T. als Märtyrer verehren. Vgl. meinen Art. «Afrika», TRE I, 665.

³³ Zur Frage, wie weit Handeln Bekenntnis ist oder sein soll, z. B. Wolfgang HUBER, Bekenntnis in der Gefährdung des Friedens, in: ders., Folgen christlicher Freiheit, Neukirchen 1983, 249–269.

Ich denke aus aktuellem Anlaß natürlich zunächst an die leider so sehr schwierige eucharistische Gastfreundschaft, aber auch etwa an die Unmöglichkeit einer zweiten kirchlichen Ehe zu Lebzeiten des Partners aus der früheren Ehe. Hier tritt uns Protestanten im Katholizismus eine theologische Denkform und eine rechtliche Disziplin entgegen, der gegenüber *unser* Konzept uneinheitlich, inkonsequent und nachgiebig gegenüber den Bedürfnissen der modernen Menschen erscheinen mag. Man kann den Spieß aber auch umdrehen und von einer rücksichtslosen Verallgemeinerung und von einer unnachgiebigen Durchsetzung von – an sich berechtigten – Grundsätzen sprechen, was im Ergebnis der Entscheidung des Gewissens vor Gott jenen Spielraum nimmt, den es in den jeweils gegebenen Situationen braucht, um das Gebotene zu tun. So gesehen wäre auf protestantischer Seite das Erbe von Augustins individueller Innerlichkeit, auf der katholischen Seite aber dasjenige seiner institutionellen Ekklesialität betont, sagen wir besser: überbetont.

Der gute Weg in die Zukunft – d. h. auf die Einheit hin – besteht sicher nicht in einem fortgesetzten Überbetonen jeweils einer (sozusagen) Hälfte Augustins, um es grob auszudrücken. Auch nicht darin, einfach beides zu kombinieren, sondern vielmehr darin, den Weg zur *Integration* dieser unentbehrlichen Elemente zu finden. Das kann sicher nicht eine rein donatistische Lösung sein. Aber Elemente oder Anliegen des Donatismus, die Augustin selbst nicht positiv würdigen konnte, können uns beim Vorankommen auf der ökumenischen Gratwanderung helfen.

Diese Wanderung geschieht dann im Geist Augustins, wenn wir, wie er es *wollte*, an der Einheit arbeiten und um sie bitten. Dagegen dürfen wir uns nicht von seinen Unterscheidungen, in denen er *dachte*, verführen lassen. Wir sollen nicht scheiden, was in der Kirche Jesu Christi eine Einheit bildet: Glauben und Tun, Institutionelles und Spirituelles. Diese Einheit ist uns gegeben *und* aufgegeben – sowohl innerhalb der ererbten Konfessionen als auch im Aufeinander-Zuschreiten der Konfessionen.

