

Wirkungsgeschichtlich wird man nicht umhin können, Augustin die Verkümmern der Naturwissenschaften während des ganzen Mittelalters als Folge seines biblisch ausgerichteten Bildungskonzeptes mit anzulasten. Dennoch ist seine geistesgeschichtliche Bedeutung gerade im Blick auf sein Bildungsprogramm, selbst wenn man dessen religiösen Charakter nicht akzeptiert, außergewöhnlich hoch. Denn indem Augustin das Wissen seiner Zeit zum besseren Verständnis der Offenbarungslehre in Anspruch nahm, negierte er das antike Bildungssystem nicht; er integrierte es – und rettete es auch auf diese Weise. Man braucht sich lediglich zu fragen, was wohl von der antiken Bildung erhalten geblieben wäre, hätte Augustin nur mit der Autorität Tertullians – und hätte umgekehrt Tertullian mit der Autorität Augustins auf die abendländische Tradition eingewirkt.

V

In Augustins Ekklesiologie dominiert der Gedanke der Kircheneinheit, der »unitas«. Und zwar begründet der Kirchenvater dieses wichtigste ekklesiologische Kennzeichen aus der »caritas«, wie dies vor allem aus seiner theologischen Argumentation gegen die Donatisten hervorgeht. Da der Donatismus sozusagen zum »Background« der augustianischen Ekklesiologie gehört, müssen wir auf seine Geschichte kurz eingehen.

Das donatistische Schisma entstand 312 in Karthago, als Caecilian, der dortige Diakon von Felix von Aptunga, einem angeblichen Verräter (traditor) aus der Zeit der Kirchenverfolgungen, zum Bischof geweiht wurde. Einer Sonderauffassung der nordafrikanischen Theologie zufolge hing nämlich die Gültigkeit eines Sakramentes von der sittlichen Integrität des Sponsors, von dessen Gnadenstand ab. Eine Synode von 70 numidischen Bischöfen ersetzte deshalb Caecilian zunächst durch Majorinus und nach dessen baldigem Tod durch Donatus, von dem das Schisma auch seinen Namen erhielt. Schon Kaiser Konstantin, der infolge einer Appellation der Donatisten an ihn mit dem Fall zu tun hatte, war bestrebt, die Kircheneinheit zugunsten der Catholica zu retten. Da seine Bemühungen nicht fruchteten, schien er sich mit der Existenz zweier Kirchen in Nordafrika abgefunden zu haben. So vermochten die Donatisten nicht nur Fuß zu fassen, sondern auch sich in ganz Nordafrika auszubreiten. Und da sie in ihrem religiösen Fanatismus die Auseinandersetzung mit den staatlichen Autoritäten, von denen sie immer wieder unter Druck gesetzt wurden, gelegentlich bis zum Martyrium suchten, bezeichneten sie sich mit Vorliebe als »Kirche der Märtyrer – ecclesia martyrum«. Gegen Ende des 4. Jahrhunderts gab es kaum eine Stadt in Nordafrika, die nicht ihren donatistischen Bischof gehabt hätte. Als Augustin sein kirchliches Amt antrat, suchte er zunächst das Gespräch mit den Donatisten, den Disput, die öffentliche Auseinandersetzung innerhalb der Grenzen seiner Diözese. Da allerdings seine Kontrahenten es weder an theologi-

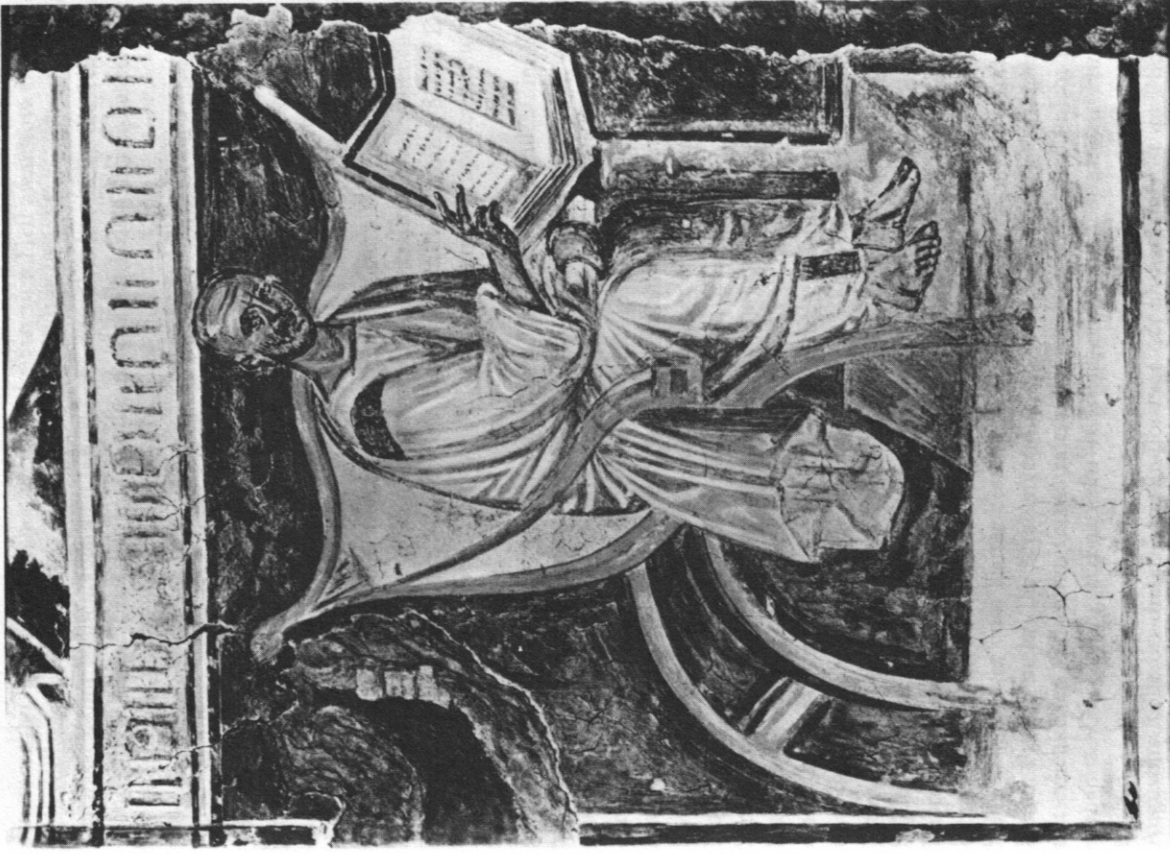
scher Bildung noch an dialektisch-rhetorischer Schulung mit ihm aufnehmen konnten, wichen sie den Herausforderungen geflissentlich aus. Augustin gelang es jedoch mit Hilfe seines Amtskollegen Aurelius, des Primas von Karthago, die Donatistenfrage wenigstens im eigenen Lager zu einem Anliegen der gesamten afrikanischen Kirche zu machen und die anstehenden theologischen und kirchenrechtlichen Probleme auf den regelmäßig stattfindenden nordafrikanischen Bischofssynoden zu erörtern (Markus, 127). Auf diesen Synoden hatte er nicht nur Gelegenheit, seine Lehre von der Kirche den versammelten Bischöfen vorzutragen, er verdeutlichte diese in seinen Predigten auch dem Volk. Denn wann immer er sich in einer fremden Stadt aufhielt, wollte man ihn, den gefeierten Rhetor, auch predigen hören.

Im Mittelpunkt der Auseinandersetzungen mit den Donatisten stand die Frage nach der wahren, das Heil vermittelnden Kirche. Es war für Augustin eine Leichtigkeit, anhand der Bibel, speziell der Paulusbriefe, die Einheit und Einzigkeit als Wesensmerkmal der Kirche aufzuzeigen. Die Donatisten leugneten dies auch nicht, sie beanspruchten allerdings dieses wichtige ekklesiologische Kennzeichen ausschließlich für ihre Kirche, wobei sie deren gegenwärtige Gestalt schlicht mit der der endzeitlichen identifizierten. Sie betrachteten sich als die Kirche der Reinen, der Heiligen, der Prädestinierten. Augustin unterschied jedoch scharf zwischen der Kirche, wie sie jetzt ist, und der Kirche, wie sie einst sein wird. Damit wollte er nicht behaupten, es gäbe zeitlich gesehen zwei Kirchen, sondern die eine wahre Kirche ertrage es, daß ihr in ihrem gegenwärtigen Zustand auch Glieder zugezählt würden, die im Blick auf das eschatologische Heil nicht zu ihr gehörten und die deshalb auch entsprechend dem Gleichnis des Evangeliums (Mt. 13,24–30) beim Gericht wie Spreu vom Weizen von ihr getrennt würden (Congar, 85f.).

Woran erkennt man aber die Identität zwischen der eschatologischen Kirche und den Prädestinierten in der noch nicht vollendeten? An der »caritas«, lautet die schlichte Antwort, die Augustin zu wiederholen nicht müde wird. »Caritas« meint allerdings primär nicht affektive Zuneigung. »Caritas« ist ein Prinzip, das die Einheit bewirkt und deren Gegenteil die Trennung verunmöglicht. Sie ist Voraussetzung der Kircheneinheit und deren Garant. Augustin begründet die einheitsstiftende Funktion der »caritas« theologisch und christologisch. Theologisch durch den Hinweis auf seine spekulative Trinitätslehre. Danach ist es der mit der Liebe identische Hl. Geist, der im trinitarischen Leben die Einheit Gottes als Band zwischen Vater und Sohn hypostasiert. Als Urheber der Einheit läßt er nicht nur in der Schöpfung, bzw. in den (auch ontologischen) nach Einheit strebenden Geschöpfen seine Spuren zurück, er bewirkt die Einheit vor allem in seiner Kirche, die wie der einzelne Getaufte sein Tempel ist (De baptismo 5,23; Contra epistulam Parmeniani 2,13 und 43). An die Donatisten adressiert folgert Augustin: »Wenn ihr vom Hl. Geist leben wollt, dann achtet auf die Liebe, liebt die Wahrheit und seht euch nach der Einheit« (Sermo 268,2).

Nicht weniger eindringlich begründet Augustin die Kircheneinheit mit seiner Lehre vom »ganzen Christus – totus Christus« (E. Franz). Im Anschluß an das Neue Testament und an die kirchliche Tradition unterscheidet er drei Existenzweisen Christi: 1. die des Wortes Gottes vor der Menschwerdung; 2. die des Mensch gewordenen Wortes, das als der »demütige Christus« in der Niedrigkeit unter uns gewohnt hat, und 3. die des von den Toten auferweckten und verherrlichten Christus. Bereits in Bezug auf die zweite Existenzweise heißt es von Christus: »Er wurde Mensch, um das Haupt der Kirche zu werden« (Enarrationes in psalmos 148,8). Wenn Augustin Christus schon in seiner irdischen Gestalt als »Haupt der Kirche« bezeichnet, so macht er damit deutlich, daß der Gottmensch gleichsam darauf angelegt ist, mit einem Kollektiv, seinen Gliedern, verbunden zu sein. In der Person Christi ist die Kirche mitgesetzt. Als Haupt der Kirche ist Christus schon in seiner irdischen Gestalt nicht irgendein für sich existierendes Individuum, sondern der Mittler zwischen Gott und Mensch, in dessen Geschick die Geschichte einer Vielheit von Gläubigen aller Zeiten gleichsam vorweggenommen verkörpert und zusammengefaßt ist. Nach Augustin ist Jesus selbst jenes Weizenkorn, das in die Erde fällt, um vervielfältigt zu werden (Jo. 12,24). Durch ihren Heils-Tod empfängt die irdische Existenzweise Christi eine Ausweitung in die Kirche hinein. Der von den Toten Aufweckte, Erhöhte und Verherrlichte setzt zusammen mit den durch ihn Erlösten als der »ganze Christus« seine Wirksamkeit in der Geschichte fort. Weil somit die seit Ostern auch in ihren Gliedern existierende Kirche nur von Christus her, durch Christus und auf Christus hin lebt, vermag Augustin von ihr und von Christus wie von einer einzigen Person, wie von einem einzigen Menschen zu reden (Enarrationes in psalmos 30,2; Sermo 2,4 und 100,3).

Christus als das Haupt der Kirche ist also zugleich der Mittler ihres Heils. Allein durch ihn strömen alle Gaben des Geistes der Kirche zu. Die Donatisten befinden sich darum auch im Irrtum, argumentiert Augustin, wenn sie glauben, die Gnade eines Sakramentes sei von der sittlichen Integrität eines spendenden Kirchengliedes abhängig. Wer immer tauft, ob Petrus, ob Johannes, ob Judas, die zugleich die Kirchengliedschaft gewährende Rechtfertigungsgnade kommt weder von Petrus noch von Johannes noch von Judas, sondern von Christus, dem Haupt. Er ist der eigentliche Spender, »der Urheber – auctor« aller Sakramente (Contra litteras Petiliani 2,24 u. 30; Contra epistulam Parmeniani 2,14). Die von den Donatisten gespendeten Taufen sind zwar gültig, da sie Sakramente Christi sind, es wird ihnen aber die Gnade wieder entzogen, weil die Donatisten sich als Schismatiker von dem durch den Hl. Geist beseelten Leib Christi, der Kirche, getrennt haben. Abgetrennten Gliedern folgt nicht der Hl. Geist, der die Liebe ist, und der als solcher die Einheit bewirkt und nicht der Trennung. Augustin unterscheidet indes auch innerhalb der Catholica zwischen einer durch die Sakramentengemeinschaft (communio sacramentorum) bewirkten äußeren Kirchenzugehörigkeit und einer inneren Heilsgemeinschaft (societas



Aurelius Augustinus

sanctorum). Die äußere Kircheng Zugehörigkeit ist zum Heil zwar notwendig, sie sichert dieses aber nicht. Zur inneren Heilsgemeinschaft zählen nur jene, die die »caritas«, damit freilich auch den innerkirchlichen Frieden (pax), die Eintracht (concordia), kurz all das haben, was die Kirche als Leib Christi auszeichnet (Fr. Hofmann, Kirchenbegriff, 233.340).

Selbstverständlich argumentierte Augustin gegen die Donatisten auch historisch, indem er aufgrund sorgfältiger Recherchen der Protokolle und der gerichtlichen Unterlagen vor allem die Unhaltbarkeit ihrer Klagen über die angeblich ungültige Weihe des Caecilianus sowie andere Ungereimtheiten nachzuweisen versuchte. Sein Hauptargument war jedoch auch hierin stets der Hinweis auf den Abfall eines Teiles von der historisch betrachtet älteren und räumlich auch umfassenderen Großkirche (Sermo 46,14; Enarrationes in psalms 94,10). Gegenüber der Catholica, die den Anspruch auf Universalität erhob, blieben die Donatisten eine mehr oder weniger bewußt auf Afrika beschränkte Sekte. Der Bischof spricht nicht ohne Ironie von der »pars Donati«, der Splitterkirche des Donatus.

Wie schon erwähnt, versuchten die staatlichen Behörden, nicht zuletzt im Blick auf den inneren Frieden im Reich, eine Kirchenspaltung von Anfang an zu unterbinden. Aus diesem Grunde unterstützte auch der kaiserliche Hof zu Ravenna die wiederholten Initiativen der katholischen Bischöfe Afrikas mit Augustin an der Spitze zu Religionsgesprächen mit ihren donatistischen Amtskollegen, die jedoch dank der Winkelzüge und der Verzögerungstaktiken der Donatisten immer wieder scheiterten. Nachdem Kaiser Honorius 405 harte Sanktionen über die Sekte verhängte und ihre zwangsweise Rückführung in die katholische Kirche verfügte, kam es im Jahre 411 in Karthago doch noch zu einem letzten offiziellen Disput vor dem kaiserlichen Kommissar Marcellinus, über dessen Verlauf wir durch den Erhalt des Protokolls bestens informiert sind (Breviculus collationis cum Donatistis). Auf der entscheidenden Sitzung am 8. Juni besiegte Augustin durch seine geschlossene Darstellung der katholischen Lehre sowie seine souveräne Beherrschung der Bibel und Kenntnis der Akten die Donatisten. Noch am gleichen Tag verkündete Marcellinus das Urteil, das ein halbes Jahr später vom Kaiser bestätigt wurde. Nun gab es für die Donatisten keinen Pardon mehr. Ihr Kirchenvermögen wurde konfisziert, Widerspenstige mit erheblichen Geldsummen bestraft, der Klerus, soweit er sich nicht fügte, verbannt. Die Zwangsmaßnahmen führten gelegentlich sogar zu Hinrichtungen.

Augustins Rolle bei dieser Art »Endlösung« des Donatismus ist im Blick auf deren Wirkungsgeschichte eine tragische zu nennen. Einerseits distanzierte er sich von den Gewalttätigkeiten der kaiserlichen Exekutoren. Auf entschiedenste lehnte er die Todesstrafe ab (Epistula 110,1; 133,1; 134,2; 153). Andererseits festigte sich in ihm aufgrund der Hartnäckigkeiten und des Widerstandes der Donatisten die Überzeugung, der von christlichen Kaisern regierte Staat sei

verpflichtet, die schon bestehenden Gesetze zum Schutze der Kirche gegen Häretiker und Schismatiker anzuwenden. Augustin reflektiert sogar über seinen Gesinnungswandel: »Anfangs vertrat ich die Auffassung, niemand dürfe zur Einheit gezwungen werden. Es sollte lediglich mit dem Wort verhandelt, im Disput gestritten und mit dem Argument der Sieg errungen werden ... Aber diese meine Auffassung wurde durch Tatsachen widerlegt« (Epistula 93,17). Nun suchte er zugleich nach einer theologischen Rechtfertigung für die geforderten staatlichen Maßnahmen. Er fand sie in seiner berühmte-berühmtesten Auslegung des Satzes »nötige sie hereinzutreten« aus dem bei Lk. 14 aufgezeichneten Gleichnis vom großen Gastmahl.

Bei der Beurteilung dieser Rechtfertigung von der Inanspruchnahme staatlicher Zwangsmaßnahmen seitens der Kirche, dessen unheilvolle Konsequenzen für die Folgezeit, speziell für die mittelalterlichen Inquisitionspraktiken, nicht heruntergespielt werden sollen, wird man das im Neuen Testament verbrieft religiöse Anliegen Augustins, nämlich seine Sorge als Bischof um die Kircheneinheit, nicht völlig aus dem Blickfeld verlieren dürfen. Trotzdem wurde er indirekt der Vater der Inquisition, die sich gerne auf ihn berief. Tragisch ist Augustins Rolle bei der Unterdrückung des Donatismus noch deshalb, weil der Untergang der afrikanischen Kirche vielleicht schon damit eingeleitet wurde. Der afrikanische Katholizismus, so urteilt der Kirchenhistoriker H. v. Campenhausen, vermochte dem Ansturm der Mohammedaner nicht standzuhalten. »Es scheint, daß die einstigen Donatisten die Araber als Befreier begrüßt haben, und jedenfalls wurde das ›katholische‹ Erbe von ihnen nicht mehr ernsthaft verteidigt« (194).

VI

Obgleich Augustin über die Kirche auch in seinem Werk »Über den Gottesstaat« breit reflektiert, so wäre es doch verfehlt, wollte man die darin entfaltete Fülle der Themen lediglich auf die Ekklesiologie hin in den Blick nehmen. Im »Gottesstaat« breitet der Genius des Abendlandes vielmehr den ganzen Reichtum seines Denkens, seiner Ontologie, Erkenntnislehre und Ethik, seiner Anthropologie und Kosmologie, vor allem aber seine Theologie aus.

Die ausgeprägte Theozentrik seines Denkens ist auch das Fundament, auf dem seine in »De ciuitate dei« entwickelte Lehre vom Anfang, vom Ablauf und vom Ziel der Weltgeschichte aufruht. Gewiß nehmen bei der Ausführung der Details die durch die Apologetik bedingte Polemik gegen das Heidentum sowie die Verteidigung der christlichen Religion einen außergewöhnlich breiten Raum ein. Trotzdem läßt der Verfasser seine Leser keinen Augenblick darüber im Zweifel, worauf es ihm ankommt: auf das Verwiesensein des stets auch gesellschaftlich eingebundenen Menschen auf Gott. Aber, – und gerade das ist das Geniale am Grundkonzept von »De ciuitate dei« –, die schier unermessliche Vielfalt gesell-

schaftlicher Formen und Formierungen wird auf zwei Grundformen reduziert und darin integriert. Um es deutlich zu sagen: Es ist nach der sonst keineswegs undifferenzierten Gesellschaftslehre Augustins letzten Endes völlig sekundär, in welchem Abschnitt der Geschichte oder in welchem Teil der Welt ein Mensch lebt. Die einzige Frage von Relevanz lautet: ist er den Bürgern des Gottesstaates zuzuzählen oder nicht.

Man darf annehmen, daß Augustin das Thema »Gottesstaat« auch ohne den bekannten Anlaß, die Plünderung Roms, in Angriff genommen hätte – wenn auch nicht in der erwähnten Breite. Verfolgt man dieses Thema durch sein ganzes Werk, so stellt man fest, daß ihn die Vorstellung vom »Reich Gottes« von Anfang an beschäftigt hatte, daß er aber in dieser Vorstellung ursprünglich mehr dem Platonismus als der christlichen Offenbarungslehre verpflichtet war. In seinen Frühschriften identifizierte er das Gottesreich schlicht mit der platonischen Ideenwelt, dem »mundus intelligibilis« (Ritter, 33 ff.). Erst aufgrund intensiver Bibelstudien, speziell der Paulinen, begann er umzudenken und das vorher eher »räumlich« gedachte »Reich Gottes« als künftige eschatologische Größe zu verstehen und zu verdeutlichen.

Dennoch behält Augustin auch in seinem eschatologisch korrigierten ciuitas-dei-Konzept Prinzipielles aus der Philosophie bei, wie die Teilung der Güter in »unveränderliche« und »veränderliche«. Allein im Blick auf diese Teilung wird auch die besagte Reduktion und Integration der Gesellschaft in zwei einander entgegengesetzte Formen verständlich. Obgleich Augustin den Begriff »ciuitas dei« der Sprache der Bibel entnahm (De ciu. dei, praefatio 2,21; 10,7; 11,1), so war ihm der dazugehörige Kontrastbegriff, »ciuitas diaboli« – Teufelsstaat –, schon aus seiner manichäischen Zeit bekannt und wohl auch vertraut gewesen. Auf jeden Fall schied bereits der Donatist Tychonius (gest. um 390), den Augustin als gediegenen Theologen sehr geschätzt hatte, die »ciuitas dei« von der »ciuitas diaboli« (Hahn, 25). Den entscheidenden Anstoß zur Zweistaaten-Konzeption dürfte er von Tychonius empfangen haben (Scholz, 79).

Im 1. Hauptteil von »De ciuitate Dei« (Bücher 1–10) unterwirft Augustin die Romidee seiner Zeit einer schonungslosen Kritik. Im 2. Teil (Bücher 11–22) entfaltet er das Wesen der beiden Staaten, und zwar so, daß er sowohl deren Ursprung wie auch deren Fortbestand und Endziel ausführlich beschreibt. Der Ursprung der beiden »ciuitates« leitet er indes wider Erwarten nicht aus den Folgen des Sündenfalles des ersten Menschenpaares ab. Der Konflikt zwischen den beiden Staaten transzendiert die Menschheitsgeschichte. Augustin verlegt ihn in den Anfang der Schöpfung, indem er anhand seiner Exegese zu Gen. 1,4, der Scheidung des Lichtes von den finsternen, zugleich die Folgen des Falles der Engel (Scheidung der guten von den gefallenen) verdeutlicht. Damit aber zeigt er bereits an, daß er den Gegensatz zwischen den beiden »ciuitates«, zu denen sämtliche vernunft- und willensbegabten Geschöpfe zählen (De ciu. dei 11,9–20), primär nicht empirisch, sondern metaphysisch verstanden wissen will. Wie

den Ursprung, so veranschaulicht er auch das Ziel in Irdisches transzendierenden Metaphern und Begriffen. Das eigentliche Ziel aller vernunft- und willensbegabten Geschöpfe sollte der eschatologische Friede, die »pax in uita aeterna« (19,11) sein. Augustin läßt wieder keinen Zweifel darüber aufkommen, daß dieser Friede die Friedensbemühungen aller Geschöpfe schlechthin übersteigt. Denn der Friede des Gottesstaates ist ein endzeitliches Gut. Ihm geht allerdings ein Gericht, die allen manifest werdende Scheidung der beiden »ciuitates« voraus. Die Bürger der beiden unterscheiden sich somit durch das Erreichen bzw. Nicht-Erreichen dieses Zieles, das Augustin als ein »Gottgenießen« und als »ein wechselseitiges sich Genießen in Gott« charakterisiert (11,25; 22,30). Fragt man nach dem letzten Grund dieser so folgenreichen Scheidung, so scheint Augustin keine andere Antwort geben zu können als die seiner Prädestinationslehre. Von den beiden Staaten sagt er nämlich, daß beide »vorherbestimmt sind, der eine, um für immer mit Gott zu herrschen, der andere, um mit dem Satan ein ewiges Strafgericht zu erleiden« (15,1 und 20,15).

Das eigentliche Problem bei der Behandlung der beiden Staaten ist also die Ungewißheit über deren Scheidung schon in dieser unserer gegenwärtigen Geschichte. Die eigentliche Frage dieses Riesenwerkes lautet daher: Gibt es nicht schon während des geschichtlichen Verlaufs der beiden Staaten Kriterien ihres Unterschiedes? Und wenn ja, welche sind es? Darauf gibt der Verfasser von »De ciuitate dei« gezielte und wohl begründete Antworten. Die wichtigste, von der alle anderen ableitbar sind, ist jene schon erwähnte Unterscheidung zwischen »Vergänglichem« und »Unvergänglichem«, die Augustin von der Philosophie übernimmt, und die er für sein theologisches Denken adaptierte. Die beiden Staaten bzw. die beiden Gesellschaften – »societates« (15,8.18.20 u. a.) unterscheiden sich allem voran durch die Wahl der Güter, die sie erstreben. Der Inbegriff der Güter für die Bürger des Gottesstaates ist »das Unveränderliche«, Gott selbst. Dagegen bleiben die Bürger des irdischen Staates, der »ciuitas terrena«, am Irdischen haften. Sie erstreben »das Vergängliche« und vergöttern es (15,15–18).

Dieser unterschiedlichen Zielsetzung korrespondiert auch eine gegensätzliche Ausformung des geschöpflichen Liebesvermögens. Jeder der beiden Staaten hat seine ihn kennzeichnende Liebe, der eine die Gottesliebe, der andere die Selbstliebe. Ja, Augustin läßt die beiden Staaten geradezu aus dem Gegensatz der Liebesweisen entspringen, wenn er 15,28 schreibt: »Die beiden Staaten wurden durch zweierlei Liebe begründet, der irdische durch Selbstliebe, die sich bis zur Gottesverachtung steigert, der himmlische durch Gottesliebe, die sich bis zur Selbstverachtung erhebt. Jener rühmt sich seiner selbst, dieser »rühmt sich des Herren« (2 Kor. 10,17). Die Bürger des Gottesstaates leben wie Gott es haben will (secundum deum), die Bürger des irdischen Staates leben nach Menschenart (secundum hominem) (14,9). Letztere lassen sich in ihrem Handeln von Stolz und Ungehorsam bestimmen, während erstere sich durch Demut und Gehorsam

auszeichnen. Wie Demut und Stolz, Gehorsam und Ungehorsam, so lassen sich alle weiteren Differenzierungen, die Augustin in bezug auf die beiden Staaten vornimmt, auf die Gottesliebe und die Selbstliebe zurückführen. In der Tat führt sie Augustin auch immer wieder darauf zurück, und das verleiht seinem Werk bei aller durch seine Apologetik bedingten Diffusion in der Darstellung der Details eine so imponierende Geschlossenheit.

So klar und eindeutig die Bestimmung der beiden Staaten in »De ciuitate dei« auch ist, diese Bücher geben keine Auskunft über die definitive Zugehörigkeit eines konkreten Menschen zu der einen oder der anderen »ciuitas«. Im Gegenteil, Augustin wird nicht müde zu betonen, daß, so lange dieser Äon währt, die beiden Staaten unter- und miteinander in vielfacher Weise verflochten und vermischt sind: »Perplexae sunt istae duae ciuitates in hoc saeculo inuicemque permixtae, donec ultimo iudicio dirimuntur« (1,35; 11,1 und 18,54). Daraus allerdings ergibt sich wieder eine ganze Kette von Problemen, von denen hier nur die beiden wichtigsten, das Verhältnis der »ciuitas dei« zur Kirche und zum Staat in aller Kürze noch erwähnt werden sollen.

Es gibt zwar eine Reihe von Stellen, an denen Augustin den Gottesstaat mit der Kirche zu identifizieren scheint (8,24; 13,16; 16,2 u. a.); sieht man sich jedoch diese Stellen näher an, so können einem die Einschränkungen, die Augustin dabei macht, nicht entgehen. Der Kirchenvater unterscheidet wie auch sonst in seiner Ekklesiologie stets klar zwischen der Kirche, wie sie jetzt ist, und der Kirche, wie sie einst in ihrer Vollendung sein wird (Lamirande, Kap. 3). Zwischen der Kirche »jetzt« und der Kirche »dann« gibt es gerade im Blick auf den Gottesstaat sowohl einen quantitativen, wie auch einen qualitativen Unterschied: Jetzt sind ihr »Gute und Böse beigemischt. Beide sammeln sich sozusagen in dem Netz, von dem man im Evangelium liest, und schwimmen, von seinen Maschen eingeschlossen, unterschiedslos gleichsam im Meere dieser Welt, bis das Ufer erreicht ist, wo die Bösen von den Guten abgesondert werden und Gott in den Guten wie in seinem Tempel alles sein wird in allen« (18,49). Nirgends sagt Augustin, die pilgernde Kirche sei der Gottesstaat. Lediglich unter der Perspektive der Eschatologie werden »ciuitas dei« und »ecclesia« zu Wechselbegriffen, ansonsten gilt in bezug auf die konkrete katholische Kirche die These vom »corpus Christi permixtum – dem vermischten Leib Christi« (20,9).

Augustin konnte im Rahmen seiner Reflexionen über den Gottesstaat am irdischen Staat nicht vorbeigehen. Bei aller Anerkennung der notwendigen Autorität des zur Aufrechterhaltung der gesellschaftlichen Ordnung durchaus legitimierte Staates (Röm. 13,1–7) machte er doch aus seinen Reserven den Staaten, speziell dem Römischen gegenüber, keinen Hehl. So geißelt er die Herrschsucht der Usurpatoren, die »libido domandi seu imperandi« (3,14; 5,12; 13,2), die Machtausdehnung der Staaten durch Kriege (4,3) und die Politik, nach der Stärke gleich Recht zu sein hatte (15,7). Nichts kennzeichnet seine Reserve dem Staat gegenüber besser als seine Kritik an der herkömmlichen

(ciceronianischen) Staatsauffassung, wonach der Staat die Rechtsgleichheit seiner Bürger zu schürzen habe. Augustin weist nach, daß die Menschen weder moralisch noch intellektuell fähig sind, Gerechtigkeit zu üben (19,6). Vor allem aber verweigere der Staat die dem Gott der Offenbarung gebührende Ehre und versage somit angesichts der Forderungen nach einer umfassenderen, auch den Gottesdienst involvierenden wahren Gerechtigkeit (19,21). Weil aber dem Staat diese auch auf Gott zu beziehende Gerechtigkeit, die »ueritas iustitiae« (19,24) mangle, spricht Augustin ihm die Zugehörigkeit zur »ciuitas dei« ab. Dieses Verdikt hinderte ihn jedoch nicht, wie schon gezeigt, den von christlichen Kaisern gelenkten Staat betreffs der Belange des Glaubens in die Pflicht zu nehmen. Augustin hat auch die Friedensbemühungen des Staates, bei allem Wissen um deren Unzulänglichkeit, anerkannt. Freilich sah er im irdischen Frieden nur ein Gleichnis des eschatologisch-himmlichen. Und so konnte er auch sagen: »Solange die zwei Staaten vermischt sind, machen auch wir Gebrauch von dem Frieden Babylons« (19,26). Ein seltsamer Widerspruch. Aber die Wirkungsgeschichte von »De ciuitate dei« im Mittelalter, die ihren Höhepunkt im Streit zwischen Papsttum und Kaisertum fand, gründet letztlich in diesem Widerspruch.

VII

Während Augustin an seinem Mammutwerk »De ciuitate dei« arbeitete, edierte er zugleich jene Schriften, mit denen er aufs nachhaltigste die Theologie des Abendlandes geprägt hatte, seine gegen die Pelagianen geschriebenen Bücher über die Gnade. Nicht umsonst verlieh ihm die Kirche den Titel »doctor gratiae« – Lehrmeister der Gnade«. Wer waren die Pelagianen? Welches theologische Anliegen verfochten sie? Warum bekämpfte Augustin sie so intensiv und extensiv – und so verbissen?

Die Pelagianer waren Anhänger des britischen Mönches Pelagius, der noch gegen Ende des 4. Jahrhunderts nach Rom kam und dort eine asketisch-religiöse Reformbewegung in Gang setzte. Man versteht diese Bewegung nur aus ihrem kirchenhistorischen Kontext. Die konstantinische Wende brachte als Folge u. a. auch eine religiöse Verflachung des Christentums mit sich. Zahlreiche Gläubige begnügten sich mit dem bloßen Taufempfang und bemühten sich nicht mehr um eine der neutestamentlichen Botschaft entsprechende Lebensführung. Pelagius verstand es, vor allem in der gesellschaftlichen Oberschicht Roms, gegen diesen ethischen Minimalismus mit Hilfe des Evangeliums anzukämpfen und für eine radikale Erneuerung der christlichen Lebensweise erfolgreich zu werben. Dabei legte er das Neue Testament, speziell die Paulinen, so aus, als käme es bei den einschlägigen Texten über das »neue Leben« hauptsächlich, wenn nicht gar ausschließlich, auf das menschliche Wollen an. Nach der Anthropologie des

Pelagius stattete der Schöpfer den Menschen nicht zuletzt deshalb mit Erkenntnisfähigkeit und Willensfreiheit aus, damit er sozusagen aus eigenem Können zwischen Gut und Böse unterscheide und sittlich verantwortlich handle. So war Adams Sünde seine persönliche Entscheidung und Schuld. Adams Fall hatte keinerlei Wirkung auf die übrigen Menschen, es sei denn die Wirkung eines schlechten Beispiels. Konsequenterweise erblickte Pelagius den Sinn der Menschwerdung Christi in dessen Lehre und Lebensführung, wodurch den Christen ein Anreiz zur Nachfolge, zu sittlichen Hochleistungen gegeben sein sollte. Ebenso folgerichtig interpretierte und reduzierte er auch die Gnade auf das exemplarische Leben Christi. Die Taufe tilgt keine Erbschuld, sondern nur die persönliche Schuld. Damit aber war ihre Heilsnotwendigkeit in Frage gestellt.

Die pelagianische Bewegung blieb nicht auf Rom beschränkt. Anhänger des Pelagius, besonders der aus einer vornehmen Familie stammende Caelestius, brachten die neuen Reformideen über Sizilien auch nach Nordafrika. Caelestius machte mit seinen verwirrenden Thesen über die Kindertaufe die Bischöfe dort auf sich aufmerksam. Er wurde 411 in Karthago angeklagt und verurteilt. Wie sein Lehrer Pelagius, der sich ebenfalls nur für kurze Zeit in Afrika aufhielt, zog er nunmehr nach Osten. Jedoch die Kirche in Afrika verfolgte unter der geistigen Führung Augustins mit zunehmendem Argwohn das Reformwerk der beiden. Augustin, der anfangs ebenfalls unter dem Eindruck des asketischen Ansehens des Pelagius der Bewegung zunächst mehr abwartend gegenüberstand (Epistula 146), verfaßte dennoch sofort (411) eine Schrift zur Verteidigung der Kindertaufe. Er gab ihr den programmatischen Titel: »Strafe und Nachlassung der Sünden und die Taufe der Kinder«. Da er des Pelagius Kommentar zu den Paulinen kannte und in der darin praktizierten eindimensionalen, vorwiegend die ethischen Imperative der paulinischen Paränese bedenkenden, die Gnade hingegen völlig vernachlässigenden Interpretation eine folgenschwere Verkürzung des christlichen Glaubens sah, verfaßte er schon wenige Monate darauf die Schrift »Der Geist und der Buchstabe«. Augustin wies in dieser Schrift im Anschluß an 2 Kor. 3,6 – »der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig« – nach, daß nach Paulus die Gnade der Rechtfertigung nicht auf unserem eigenen Tun gründet, sondern auf dem ewigen Gottes (Zumkeller I, 40f.). Das volle Ausmaß der Gefahr erkannte er jedoch erst, als ihm eine Schrift des Pelagius über die menschliche Natur mit der Bitte um Stellungnahme in die Hände gespielt wurde. Augustin antwortete auf diese pelagianische Schrift »Die Natur« mit der Gegenschrift »Die Natur und die Gnade«. Er deckt darin das Tendenziöse im pelagianischen Lob der vom Schöpfer gestalteten Menschennatur, durch welches Lob die Gnade als überflüssig erklärt werden sollte, auf und erörtert seine Auffassung von der zwar ursprünglich heilen, durch die Sünde jedoch geschwächten und verwundeten menschlichen Natur, die bei ihrer Heilung auf die Gnade Christi nicht verzichten könne (ebd., 45f.).

Inzwischen kam es auf Betreiben des Westens auch in Palästina, wohin Pelagius sich begeben hatte, zu einer Überprüfung seiner Lehre. Pelagius mußte sich 415 in Diospolis auf einer Synode rechtfertigen. Dies gelang ihm auch zur Überraschung der Bischöfe im Westen. Augustin ließ daraufhin die Akten von der Synode kommen, und da er darin Unklarheiten in den von Pelagius auf der Synode erteilten Antworten feststellte, verurteilten die afrikanischen Bischöfe 416 auf zwei weiteren Synoden die Lehre der Pelagianer. Sie baten nun auch den Bischof von Rom um Stellungnahme. Während jedoch Papst Innocenz die Lehre des Pelagius mißbilligte, woraufhin Augustin den vielzitierten Satz äußerte »Causa finita est – die Angelegenheit ist erledigt; wäre nur schon auch der Irrtum beseitigt!«, stellte sich sein Nachfolger Zosimus (417–418) zunächst auf die Seite der Pelagianer. Caelestius sollte sogar rehabilitiert werden. Die Afrikaner wandten sich nunmehr an den kaiserlichen Hof zu Ravenna. Dort war man den Pelagianern wegen ihres ethischen Rigorismus nicht wohlgesonnen. Und da der Kaiser Honorius durch weitere Glaubensdiskussionen verursachte Unruhen in Rom befürchten mußte, erließ er am 30. April 418 ein Edikt, das die Verbreitung der pelagianischen Lehre unter Strafe verbot. Die afrikanischen Bischöfe erneuerten im gleichen Jahr auf einer Synode in Karthago ihr Urteil gegen die Pelagianer, nachdem zuvor auch Papst Zosimus sich ihre Auffassung zu eigen gemacht hatte. Dieser verurteilte in einem Schriftstück, der sogenannten »Epistula tractoria«, das von allen italienischen Bischöfen unterzeichnet werden mußte, den Pelagianismus als Häresie.

Für Augustin, der bis 418 die Liste seiner antipelagianischen Schriften um einige wichtige Titel, »Die Vollendung der menschlichen Gerechtigkeit« (415), »Die Verhandlungen mit Pelagius« (417), »Die Gnade Christi und die Erbsünde« (418) erweitert hatte, war der Kampf gegen die Pelagianer noch nicht zu Ende. Im Gegenteil. Unter der Gruppe von 18 italienischen Bischöfen, welche die Unterzeichnung des päpstlichen Schriftstückes verweigert hatten, befand sich der junge Bischof von Aeculanum, Julian, ein scharfsinniger und dialektisch gebildeter Adeliger, der sozusagen in der 2. Phase des Streites (418–430), nachdem Pelagius und Caelestius vom Schauplatz der Auseinandersetzungen abgetreten waren, der führende Kopf des Pelagianismus wurde. Ging es in der ersten Phase um die Grundfragen der Gnadenlehre, um das Wesen der Erbsünde, der Natur und der Gnade, so konzentrierte sich der Streit jetzt mehr auf die Folgeprobleme der von Augustin verteidigten Lehre, und dazu zählte allem voran das Problemfeld menschlicher Konkupiszenz, gleichsam *pars pro toto* die Geschlechtslust, ferner das Schicksal der ungetauften Kinder und schließlich die Frage nach der Prädestination, der Erwählung.

Julian, der bereits als Verbannter Augustins jüngstes Werk, den ersten Teil von »Ehe und Begierlichkeit« (419) las, verfaßte sogleich eine scharfe Kritik zu dieser Schrift. Nach Augustins Erbsündenlehre besaß Adam vor dem Sündenfall die sogenannte Urstandsgnade. Eines ihrer Wesensmerkmale bestand in der Beherr-

schung der Triebe. Diese Fähigkeit des Menschen bzw. der Geistseele ging zwar durch den Sündenfall nicht völlig verloren, sie wurde jedoch erheblich vermindert. Die unkontrollierte Triebhaftigkeit mit ihrer ausgeprägten Signifikanz auf dem Gebiete der Sexualität wurde von Augustin sozusagen zum Stigma der Erbsünde schlechthin erklärt. Hinzu kam die von ihm im Anschluß an Röm. 5,12 entschiedene These von der Erlösungsbedürftigkeit aller Adamskinder und als deren Folge seine These von der Heilsnotwendigkeit der Taufe auch für die Kleinkinder. Julian geißelte Augustins Thesen als verkappten Manichäismus: sie leugneten die Willensfreiheit, verurteilten die Ehe und sähen in deren Frucht keine Geschöpfe Gottes, sondern Gebilde des Teufels. Allem voran aber – und darin gipfelte seine Kritik – widerspreche Augustins Gnadenlehre dem Begriff der Gerechtigkeit. Denn ein Gott, der eine Kollektivstrafe für die Sünde eines einzigen verhängt habe und die Neugeborenen deshalb dem ewigen Feuer übergebe, sein kein Gott, sondern ein Monstrum (*Opus imperfectum* 1,48).

In der Tat, Augustins Gnadenlehre steht und fällt mit seinem Gottesbegriff. Deshalb antwortete er auch Julian, er müsse menschliche Gerechtigkeit von der unerforschlichen Gerechtigkeit Gottes unterscheiden. Gottes Gerechtigkeit sei eben derart, daß sie die Schuld der Väter auch an den Kindern heimsuche (ebd. 1,50; 3,12–15). Das Gottesbild der Pelagianer sei anthropomorph, nicht das der biblischen Offenbarung. Gewiß war Augustins Gnadenlehre eine Frucht intensiver Paulusstudien aus den Jahren nach seiner Priesterweihe. Aber dafür war durch den Neuplatonismus Augustins gewissermaßen bereits der Boden vorbereitet. Denn der gleiche Gott, der durch seine Erleuchtung jegliche Erkenntnis ermöglicht, ermöglicht auch sittliches Handeln (Lorenz, Gnade und Erkenntnis). Was ist Sünde? »Abkehr« von Gott, antwortet Augustin, ganz im Sinne der Neuplatoniker, wobei die Motivation und die Initiative zur Abkehr beim Abkehrenden, in dessen Konkupiszenz, in dessen Lust zum Niederen zu suchen sind. Umgekehrt geht die Motivation zur Umkehr ebenfalls als eine Art Lust, als »delectatio« von Gott aus. Indem Gott sich dem Menschen zuwendet, geschieht diesem Heil. Der Gottesbegriff Augustins ist auch das Fundament, das seine besonders in den Spätwerken entwickelte Prädestinationslehre trägt. Denn es war für Augustin unvorstellbar, daß das Vorauswissen Gottes durch die Freiheit seiner Geschöpfe auch nur irgendwie beeinträchtigt werde. Er legte deshalb seine Auffassung von der Entscheidungsfreiheit des Menschen, an der er in seinen Frühschriften noch festhielt, jetzt so aus, daß der Prädestinierte in einer durch die Gnade bewirkten Befreiung des Willens aus dessen Schwäche erst zu seiner wahren Willensfreiheit geführt werden müsse. Diese Position nahm er vor allem gegen die sogenannten Semipelagianer, gegen nordafrikanische und südgallische Mönchskreise ein, die wenigstens den Anfang des Glaubens der menschlichen Willensfreiheit zuordnen zu müssen glaubten. Gegen sie schrieb Augustin, schon ein Greis, vier Werke: »Gnade und freier Wille« und »Zurechtweisung

und Gnade«, beide um 427, »Die Vorherbestimmung der Heiligen« und »Die Gabe der Beharrlichkeit«, beide 429, ein Jahr vor seinem Tod.

Gewiß hat Augustin bei der Lösung der schwierigen Fragen über das Verhältnis von Gnade und Freiheit die Grenzen menschlicher Erkenntnisfähigkeit gesehen und auch immer wieder darauf hingewiesen. Aber es charakterisiert sein Denken, wenn er umgekehrt, im Streit mit den Pelagianern, die doch bei aller Ehrfurcht vor Gott eher als Sachwalter des Menschen in die Arena der Auseinandersetzung stiegen, bei allem Respekt vor der Würde des Menschen als Gottes Geschöpf, doch als entschiedener Sachwalter Gottes auftrat. »Was hast du, das du nicht empfangen hast.« Dieses Pauluswort (1 Kor. 4,7) durchzieht wie ein roter Faden sein gesamtes antipelagianisches Schrifttum. Augustin muß instinktiv gespürt haben, daß ein Sieg des Pelagianismus das Christentum als Jenseitsreligion zu einem Humanismus umfunktionierte hätte, in welchem dem Herzstück des Glaubens, dem in Christi Menschwerdung, Kreuz und Auferstehung gipfelnden Heilswerk der Liebe Gottes, keine bedeutsamere Rolle mehr zukommen konnte.

In seiner letzten antipelagianischen Schrift, dem »unvollendeten Werk gegen Julian«, weist er auf dieses Fehlen der Mitte des christlichen Offenbarungsglaubens hin: »Du zählst so vieles auf, wodurch Gott uns hilft: durch seine Gebote, seinen Segen, seine Heiligung, seine Züchtigung, seine Aufrüttelung und Erleuchtung, aber du sagst nicht, daß er uns die Liebe gibt« (3,106). Nach Augustin kommt Gottes Liebe dem Menschen stets zuvor; sie erfaßt ihn ganz und macht ihn demütig. Dann aber verlangt sie von ihm alles, und sie gibt dem Demütigen auch alles. Deshalb wurde auch Augustin, der ehemalige Grammatiker, nicht müde, das Wesen der Gnade mit Hilfe der Wortbedeutung zu klären: »Gratia, quia gratis data – Gnade, weil ohne Vorleistung.«

VIII

Augustin war kein Systematiker wie Origenes, der Verfasser der Schrift »Über die Prinzipien«, der ersten christlichen Dogmatik, oder wie Thomas von Aquin, der Schöpfer der »Summa theologiae«. Daraus darf man indes nicht folgern, es wäre nutzlos, bei ihm nach Gesichtspunkten zu suchen, unter denen sich sein Denken systematisch darlegen ließe. Wir haben in dieser Darstellung seines Lebens und seines Werkes auf einen solchen Gesichtspunkt bzw. auf einen solchen leitenden Gedanken in seinem Werk schon hin und wieder aufmerksam gemacht. Es ist dies der Gottesgedanke (H. Weinand). Bei aller Fülle der Fragen und Probleme, mit denen Augustin in einem fast ein halbes Jahrhundert dauernden schriftstellerischen Schaffen gerungen hatte, war Gott das große Thema seines Lebens und der eigentliche Gegenstand seines Denkens.

Freilich könnte man sogleich einwendend fragen: Hatte Augustin neben Gott nicht auch noch die Seele zum exklusiven Gegenstand seines Wissenwollens

erklärt (Soliloquia 1,2)? Gibt es darum nicht zwei Pole, »Gott und die Seele«, bzw. »Gott und den Menschen«, zwischen denen sich sein Denken bewegt? Wird durch eine Ausklammerung des letzteren sein Denken nicht um eine entscheidende Dimension, nämlich um die der Anthropologie verkürzt? Augustin hat in der Tat eine Reihe von Schriften verfaßt, in denen er sich mit Fragen über die Seele, über ihre Größe und ihre Unsterblichkeit, über ihre Herkunft und über ihre Natur beschäftigt hatte. Und auf der Höhe seines geistigen Schaffens äußerte er die Auffassung, daß der Mensch letzten Endes ein geistig nicht zu durchdringendes Geheimnis, ein »grande profundum« (Conf. 4,14) sei. Fragt man allerdings nach dem Grund des Rätselcharakters der Seele und des Menschen, so liegt dieser nach Augustin in der Unzulänglichkeit unserer Gotteserkenntnis. Denn Gott ist die Antwort auf alle Fragen des Menschen, und der Bischof war zutiefst davon überzeugt, daß er nur in dem Maße eine Antwort auf die ihn bedrängenden Fragen erhalten werde, als er in der Erkenntnis Gottes Fortschritte mache.

Aus diesem Grunde nimmt es auch nicht wunder, wenn bei Augustin sämtliche Fragen schon in ihrem Ansatz eine theologische Lösung verlangen. War schon die Gottesidee der ihn leitende Gedanke bis zu seiner Bekehrung, und verdeutlichen die »Confessiones« diese Bekehrung als Finden Gottes, so wurde noch viel mehr in der Weltanschauung des Bekehrten der Gottesgedanke der alles beherrschende Grundzug: »Gott war ihm das Glück des Menschen, das letzte Wort der Wissenschaft, das Ziel aller Tugend, der tiefste Grund, aus dem heraus das schwere Problem des Bösen sich löste, die vorbildliche und bewirkende Ursache alles Seins, der natürlichen Ordnung so gut wie der übernatürlichen. Mit einem Wort, Gott war ihm »alles in allem.« (Weinand, 26)

Dieser umfassenden Theozentrik mangelt indes ein gesunder Realitätsinn nicht. Bei Augustin verliert die irdische Wirklichkeit ihre Eigenständigkeit keineswegs. Sein Denken zeichnet sich gegenüber der bei religiösen Persönlichkeiten nicht selten registrierbaren Exzentrik durch eine wohlthuende Ausgewogenheit aus. Dies zeigt gerade der zitierte Satz: »Gott und die Seele«. Das »und« ist also charakteristisch. Bei aller Betonung des Vorranges der Gnade im Kampf gegen die Pelagianer übersah z. B. Augustin die Willensfreiheit nicht. Er schrieb darum nicht allein über die Gnade, sondern »Über die Gnade und den freien Willen – De gratia et de libero arbitrio«. Ähnlich vergaß er bei der Beantwortung der Frage nach den Bedingungen des Heils neben dem Glauben nicht die Werke. Er schrieb »Über den Glauben und die Werke – De fide et operibus«. Die außergewöhnlich hohe Bedeutung Augustins in der Geistesgeschichte des Abendlandes dürfte nicht zuletzt mit in dieser seiner Fähigkeit beruhen, so anscheinend disparate Begriffe und Sachverhalte wie »Gnade« und »Freiheit«, »Glaube« und »Werke«, »Autorität« und »Vernunft«, »Gott« und »Welt« bzw. »Gott« und »Mensch« einander zuzuordnen.

Es überrascht deshalb auch nicht, wenn sich in der Folgezeit nahezu alle

theologischen Schulen in den Prinzipien ihrer Lehrauffassungen auf den Kirchenvater Augustinus beriefen. Allerdings gerieten die Epigonen seiner Theologie häufig in Widerspruch zueinander, weil sie die bei Augustin vorhandenen Spannungen des Denkens nicht mehr aufrechterhielten. Der Kirchenvater war eben ein Denker von Rang, und solche können Paradoxien und Aporien, die zu lösen sie nicht imstande sind, stehen lassen, um sie für neue Wendungen des Denkens fruchtbar werden zu lassen; Epigonen dagegen suchen den Ausgleich. Dieser aber wird in den meisten Fällen dadurch ermöglicht, daß das Paradoxe verschwiegen wird und das Aporetische unausgesprochen bleibt. Das Denken setzt erst auf der Ebene der Alternativen an, wobei freilich jeweils jene gewählt wird, die dem eigenen System entspricht.

Obgleich die Wirkungsgeschichte Augustins sich auch auf die Philosophie, die Psychologie, die Anthropologie und die Ethik – um nur einige der relevanten Wissenschaften zu nennen – erstreckt, und zwar bis zum heutigen Tag, so war sein Einfluß auf die Theologie des Abendlandes am größten. Nichts illustriert seine überragende Bedeutung besser als die Tatsache, daß der mittelalterliche Theologe Petrus Lombardus (gest. 1160), der Verfasser jenes Sentenzenkommentars, der vom 13. bis zum 16. Jahrhundert allgemein als Lehrbuch für die Theologie benützt wurde, in dieser seiner Sammlung von insgesamt ca. 1500 Vätersentenzen Augustin am häufigsten, rund 950mal zitiert. Augustins Autorität blieb selbst dann noch unumstritten, als die Theologen in der Scholastik sich weithin auch von Aristoteles inspirieren ließen, wie dies bei Thomas von Aquin und in der nach ihm benannten theologischen Strömung des Thomismus der Fall war. Dennoch formierte sich unter der Führung der Franziskanertheologen Bonaventura, Duns Scotus, Wilhelm von Ockham und des Augustinertheologen Ägidius Romanus sogleich eine gegen den Thomismus gerichtete Bewegung, die sich zum Wortträger eines erneuerten Augustinismus machte. Unter Berufung auf die strenge Interpretation der Gnadenlehre Augustins nahm schließlich auch der Augustinermönch Martin Luther sich der biblisch-paulinischen Lehre von der Rechtfertigung wieder an.

Die Epochen überdauernde Autorität Augustins wurde nicht erst im Mittelalter oder in der Neuzeit gesehen. Unter einem Fresko im Lateran aus dem 6. Jahrhundert, welches das älteste Bild des Heiligen darstellt, befindet sich eine Inschrift, die in der Form eines Verses von seiner singulären Größe kündigt. Danach hätten die verschiedenen Väter Verschiedenes ausgesagt. Allein Augustin habe in Römischer Beredsamkeit alles zur Sprache gebracht, indem er den Gehalt der Mysterien mit donnernder Stimme verkündete: »Diversi diuversa patres sed hic omnia dixit Romano eloquio, mystica sensa tonans.«

Bibliographische Hilfsmittel

Andresen, C.: *Bibliographia Augustiniana*. 2. Aufl. Darmstadt 1973.
Schindler, A.: Artikel Augustin, in: TRE IV, 1980, 645ff., bes. 692–698.

Quellen

Migne, J. P. (Hg.): *Patrologiae cursus completus (MPL)*. Bde. 32–47, Paris 1844/49.
Von den kritischen Editionen (CSEL, Wien 1866ff., und CCSL, Turnhout 1954ff.) ist noch keine vollständig.
Deutsche Übersetzungen: *Bibliothek der Kirchenväter* (12 Bde. in Auswahl). Kempten–München 1911–1935.
Deutsche Augustinusaussage. Paderborn 1940ff. (unvollständig).
St. Augustinus der Seelsorger. Deutsche Gesamtausgabe seiner moraltheologischen Schriften. Würzburg 1949–75 (abgeschlossen).
St. Augustinus Lehrer der Gnade. Schriften gegen die Pelagianer. Würzburg 1955ff. (unvollständig).
Die Bibliothek der alten Welt. Augustins Werke in Auswahl. Zürich 1950ff.

Darstellungen (hier zitierte)

Brown, P.: Augustinus von Hippo. Eine Biographie. Aus dem Englischen übersetzt von J. Bernard. 2. Aufl. Frankfurt 1982.
Campenhausen, H. von: Augustin. In: *Lateinische Kirchenväter*. 2. Aufl. Stuttgart 1965, 151–222.
Congar, Y.: *Bibliothèque Augustinienne. Oeuvres de Saint Augustin*. Bd. 28, Paris 1963: *Traité antidonatistes. Introduction générale*, 9–133.
Courcelle, P.: *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*. 2. Aufl. Paris 1968.
Decret, F.: *Aspects du manichéisme dans l'Afrique Romaine*. Paris 1970.
Feldmann, E.: *Der Einfluß des Hortensius und des Manichäismus auf das Denken des jungen Augustinus von 373*. Münster 1975.
Franz, E.: *Totus Christus. Studien über Christus und die Kirche bei Augustin*. Diss. Bonn 1959.
Hahn, G.: *Tyconiusstudien. Ein Beitrag zur Kirchen- und Dogmengeschichte des 4. Jahrhunderts*. Leipzig 1900.
Harnack, A. von: *Die Retraktionen Augustins*. In: *Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Phil.-hist. Klasse*. Berlin 1905, 2, 1096–1131.
Harnack, A. von: *Possidius. Augustins Leben*. Eingeleitet und übersetzt. Ebd., Berlin 1930, 1, 1–48.
Hofmann, F.: *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus in seinen Grundlagen und in seiner Entwicklung*. München 1933.
Lamirande, E.: *L'Eglise céleste selon saint Augustin*. Paris 1963.
Lorenz, R.: *Gnade und Erkenntnis bei Augustin*. In: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 63 (1950/51), 75–132.
Markus, R. A.: *Saeculum. History and Society in the Theology of St. Augustine*. Cambridge 1970.
Marrou, H.-I.: *Augustinus und das Ende der antiken Bildung*. Aus dem Französischen übersetzt von L. Wirth-Poelchau, W. Geerlings und J. Götte. Paderborn 1981.

- Meer, F. van der: *Augustinus der Seelsorger*. Aus dem Holländischen übersetzt von N. Greitemann. 3. Aufl. Köln 1958.
- Perler, O. – Meier, J.-L.: *Les voyages de Saint Augustin*. Paris 1969.
- Ritter, J.: *Mundus intelligibilis*. Untersuchungen zur Aufnahme und Umwandlung der neuplatonischen Ontologie bei Augustin. Frankfurt 1937.
- Scholz, H.: *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte*. Ein Kommentar zu Augustins *De civitate dei*. Leipzig 1911.
- Weinand, H.: *Die Gottesidee, der Grundzug der Weltanschauung Augustins*. Paderborn 1910.
- Zumkeller, A.: *Augustinus*. Schriften gegen die Pelagianer I. Würzburg 1971 (Einführung 19–53).

Nestorius

von G. Podskalsky

Als der als Patriarch von Konstantinopel abgesetzte und verbannte Mönch Nestorius um 451 im oberägyptischen Exil einsam und vergessen starb, hätte er es sicher nicht für möglich gehalten, daß es fast 1500 Jahre dauern würde, bis die kirchenamtliche Verfemung, in der er nur ein grobes Mißverständnis seiner Lehre und die Böswilligkeit seiner unmittelbaren Gegner sehen konnte, in einer tiefgreifenden Diskussion unter Forschern aller Konfessionen erneut verhandelt und – mehr oder minder – zurechtgerückt würde. Wer also ist dieser Nestorius, dessen »Fall« seit nunmehr 80 Jahren mit wachsendem Engagement wieder aufgegriffen wird?

Nach einer syrischen Legende sollen die Vorfahren des Nestorius aus Persien stammen, doch historisch gesicherten Boden (Hauptquellen sind die eigenen Werke, verschiedene Kirchenhistoriker und das Schrifttum über das Konzil von Ephesus) betreten wir erst mit seiner Geburt (nach 381) in Germanicia (Marasch/Syrien). Früh trat er in das Euprepios-Kloster bei Antiochien ein. Über seine Ausbildung (Lektüre) läßt sich nur sagen, daß sie unter dem starken Einfluß der Schulhüpter der antiochenischen Theologie, Diodor von Tarsos und Theodor von Mopsuestia, gestanden haben muß; die Spuren ihrer typischen Trennungslehre (zwischen Himmel und Erde, Gott und Mensch) sind jedenfalls in Nestorius' Werken unverkennbar; denn seine patristische Bildung ist zwar gründlich, aber in ihrem Radius ziemlich eingeschränkt. Ansonsten verschaffte ihm wohl die sich verbreitende Fama seiner schriftnahen, immer auf die Moral seiner Zuhörer abzielenden Predigten die kaiserliche Berufung auf den Bischofsstuhl der Hauptstadt (Weihe 10. April 428). Hinzu kam, daß die dort streitenden Parteien sich auf keinen eigenen Kandidaten einigen konnten.

Schon in seiner Antrittsrede verschrieb sich der Antiochener dem zielstrebigsten Kampf gegen die Häresien, wenn er dem Kaiser, Theodosius II., zurief: »Gib mir, o Kaiser, ein von Häretikern gereinigtes Land, und ich will dir dafür den Himmel geben; vernichte mit mir die Häretiker, und ich werde mit dir die Perser vernichten« (Sokrates, HE VII, 29). Mit großem Eifer ging Nestorius daran, seine Ankündigung wahr zu machen: antiochenische Gruppierungen, wie die Arianer, Novatianer, Quartodecimaner und Makedonianer erlitten verschiedene Verfolgungsmaßnahmen, denen der Kaiser durch ein verschärftes Strafgesetz