

Die Bekehrung zum Christentum nach Augustins Būchlein De Catechizandis Rudibus *

V. DAS NORDAFRIKANISCHE CHRISTENTUM ZUR ZEIT AUGUSTINS

Über die Anfänge des Christentums in Nordafrika sind nur Vermutungen möglich und zulässig ¹⁾. Aber wir wissen, dass die Kirche seit dem 3. Jahrhundert in der Proconsularis und den entsprechenden Provinzen eingepflanzt war, ihre eigenständige Hierarchie und ihren ausgebildeten Kultus besass. Desgleichen wissen wir, dass damals, als Aurelius Augustinus die Leitung der kleinen Diözese Hippo Regius übernahm, also um die Wende des 4. Jahrhunderts, die Kirche Nordafrikas ²⁾ nach aussen kaum noch das Bild einer reinen Missionskirche bot und dass sie bereits geschlossen und zentral zusammengefasst war. Gelegentliche Äusserungen Augustins über

*) Siehe *Augustiniana* 27(1977), 26-69.

¹⁾ Über die Anfänge des nordafrikanischen Christentums cf. FREND W. H. C., *Martyrdom and Persecution in the Early Church*. Oxford 1965, 361 ff.; DIESNER H. J., *Kirche und Staat im spätrömischen Reich*. Berlin 1963, 127-139; PICARD G. Ch., *La civilisation de l'Afrique romaine*. Paris 1959; ID., *La Carthage de saint Augustin*. Paris 1965; KEENAN M. E., *The life and times of St. Augustine as revealed in his letters*. Washington 1935; GSELL St., *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*. 8 vol. Paris 1914-1928; JULIEN Ch.-A. / COURTOIS Chr., *Histoire de l'Afrique du Nord des origines à la conquête arabe* (647 ap. J. Chr.). Paris 1951².

²⁾ Über Hippo Regius cf. MAREC E., *Hippone-la-Royale: antique Hippo Regius*. Alger 1954²; ID., *Monuments chrétiens d'Hippone, ville épiscopale de saint Augustin*. Paris 1958; PERLER O., *Les voyages de Saint Augustin*. Paris 1969; BROWN P., *La vie de Saint Augustin* (trad. fr. J. H. MARROU). Paris 1971, 219-237. Über die nordafrikanische Kirche cf. MONCEAUX P., *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*. 7 vol. Paris 1901-1923; BUONAIUTI E., *Il Cristianesimo nell'Africa Romana*. Bari 1928; HÖSLINGER R., *Die alte afrikanische Kirche im Lichte der Kirchenrechtsforschung nach kulturhistorischer Methode*. Wien 1935; LAPEYRE G. G./PELLEGRIN A., *Carthage Latine et Chrétienne*. Paris 1950; KÖTTING B., *Christentum I (Ausbreitung)*, in: *Reallexikon für Antike und Christentum*, II 1149-1150; METZGER G., *Die afrikanische Kirche*. Tübingen 1934.

eine völlig christliche Bevölkerung³⁾ und die « reliqui pagani » sind als rhetorische Formeln zu verstehen, die im Zusammenhang betrachtet und mit anderen Zeugnissen verglichen werden müssen⁴⁾. Was aber den Charakter der nordafrikanischen Kirche anbelangt, so haben wir es mit einem intensiven, oft düster ernsten Christentum zu tun, das periodische Verfolgungen zur Bewährung gezwungen hatten und ausserdem mit einem lateinischen Christentum. Trotz zeitlich späterer Gründung war die afrikanische Kirche früher als Rom eine lateinische, sogar die « lateinischste Kirche des ganzen Okzidents »⁵⁾, der seit Cyprian eine glänzende Rolle innerhalb der Christenheit beschieden schien.

In den Städten waren die Christen zahlreicher als auf dem Lande. Unter den Gebildeten zählte die Religion Christi hervorragende Vertreter. Hier konnten sogar aufsehenerregende Bekehrungen verzeichnet werden. Augustin stellte in einer Predigt fest: « Intus est iam pene tota nobilitas⁶⁾ ». Eine Feststellung freilich, die durch die Klagen über die materialistische Lebensauffassung⁷⁾ und den Misanthromismus des Taufaufschubs aus der Absicht heraus, ungehinderter das Leben geniessen und sündigen zu können, an Eindrucksstärke verliert. Im ganzen verharrte ein grosser Teil der führenden Schichten in Skepsis oder verfiel einem unheimlich sich steigernden Mystizismus⁸⁾. Die Christen unter den Römern und Romanisten waren zahlreicher als unter den Barbaren. Eine Erklärung dieser Tatsache ist nicht schwer. Die starke Romanisierung, die ihren Ausdruck fand in christlicher Literatur und überwiegend lateinischer Kultsprache⁹⁾,

³⁾ *Sermo*, 302, 21, 19 (PL 38, 1932); *Sermo*, 196, 4 (PL 38, 1020-1021); *Sermo*, 361, 4 (PL 39, 1600).

⁴⁾ Augustin täuschte sich keineswegs über die Realität. Cf. DE LABRIOLLE P., *La réaction païenne*. Paris 1950, 9 437/8: « Dans ses heures d'optimisme, saint Augustin célébrait volontiers sur le mode enthousiaste la prodigieuse transformation qui s'était accomplie dans le monde... Mais il était trop clairvoyant pour s'imaginer que la voie élargie où s'avancait le christianisme serait désormais tout unie et facile ». Zu optimistisch scheint die Beurteilung bei VAN DER MEER F., *Augustinus der Seelsorger*, 47-48.

⁵⁾ GAGÉ J., *Nouveaux aspects de l'Afrique chrétienne*, in *Études d'Archéologie Romaine* (Annales de l'École des Hautes Études de Gand, I), Gand 1937, 184-185.

⁶⁾ *Sermo*, 51, 3, 4, (PL 38, 335).

⁷⁾ *De civ. Dei* I, 33 (CSEL 40, 56).

⁸⁾ VAN DER LOF L. J., *Die Mysterienkulte zur Zeit Augustins*, in: *Zeitschrift für d. nt. Wissenschaft und d. Kunde der älteren Kirche* 53 (1962), 245-251.

⁹⁾ GAGÉ, l.c., 223.

macht es begreiflich, dass zuerst die romanisierte Bevölkerung ¹⁰⁾ zum Christentum bekehrt wurde, obwohl das punische Element seit den Anfängen keineswegs fehlt. Der Grossteil der Landbevölkerung verstand nur das «Punische», das ungenügend in Predigt und Gottesdienst berücksichtigt wurde. In Briefen (*Ep.* 66, 2; 84,2) und Predigt (*serm.* 167, 4) beklagt Augustinus die Doppelsprachigkeit des Landes (lateinisch-punisch), welche die Wirksamkeit der christlichen Predigt lähme ¹¹⁾. Auch die mangelnde Rücksicht auf die religiösen Anschauungen und Traditionen der berberisch-punischen Einheimischen waren teilweise schuld an der oberflächlichen und unvollständigen Christianisierung dieser Volksschichten ¹²⁾. Andere Gründe führt Harnack an: «Dass die Kirche bei den Berbern nicht Wurzel schlug, liegt neben anderem wohl auch darin, dass sie vornehmlich die Gebirge und Steppen innehatten und keine städtische Ordnung besaßen, sondern Eingeborenenverbände bildeten unter unmittelbarer Hoheit der Statthalter. Unter solchen Umständen ist eine Christianisierung fast nirgendwo möglich gewesen» ¹³⁾. Alles in allem war die Christianisierung Nordafrikas beim Einbruch der Araber noch nicht abgeschlossen.

Das Christentum hatte sich zu Augustins Zeiten auch bei den Christen nicht überall durchgesetzt. Die grosse Zahl unfähiger und unwürdiger Bischöfe, das Versagen eines grossen Teiles des Klerus und nicht zuletzt die Eigenart des südlichen Temperamentes ¹⁴⁾ begründeten die häufigen Klagen Augustins über die Massen schlechter und «fälschlich bekehrter» Christen ¹⁵⁾. Viele, die sich Christen

¹⁰⁾ BROUGHTON T. R. S., *The Romanisation of Africa Proconsularis*. Baltimore 1929.

¹¹⁾ ANDRESEN C., *Die Kirchen der alten Christenheit*. Stuttgart 1971, 20.

¹²⁾ Dazu: FRENCH W. H. C., A note on the Berber Background in the life of Augustine, in: *Journal of Theological Studies* 43 (1942), 188-191; COURTOIS CHR., S. Augustin et le problème de la survivance punique, in: *Revue africaine* 94 (1950), 259-282; BROWN P., Christianity and local Culture in late Roman Africa, in: *Journal of Roman Studies* 58 (1968), 85-95; VATTIANI FR., S. Agostino e la civiltà punica, in: *Augustinianum* 8 (1968), 434-467.

¹³⁾ VON HARNACK A., *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*. Leipzig 1924, 895 (Anm. 5).

¹⁴⁾ GETTY M. M., *The Life of the North Africans as revealed in the Sermons of St. Augustine* (Cath. Univ. of America. Patr. Stud., 28), Washington 1931; KEENAN M. E., *The life and times of St. Augustine as revealed in his letters* (Cath. Univ. of Am. Patr. Stud., 45), Washington 1935.

¹⁵⁾ *En. in ps.* 38, 10 (PL 36, 441): «Plures falso conversi».

nannten, füllten dem Leibe nach die Kirchen (*De cat. rud.* 7, 11). Sie priesen Gott, solange alles gut ging ¹⁶). Not, Krankheit und Sorge um zeitliche Güter trieb sie jedoch heimlich zu Wahrsagern und Zaubern und zum Anrufen der heidnischen Götter ¹⁷). Auf der Tenne des Herrn war die Spreu reichlicher als der Weizen ¹⁸); die wahren Feinde des Christentums waren nicht Heiden noch Juden, sondern die Scheinchristen ¹⁹). Idole, die teilweise mit den politischen Umwälzungen wechseln, sind leichter umzustürzen, als die von heidnischen Anschauungen geschwängerte Luft reinigen, in der das Volk täglich lebt. Die Worte Tertullians: «*Ita omnes idololatria obstetrice nascuntur*» ²⁰) wurden auch zu Augustins Zeiten völlig gerechtfertigt. Mochten auch gesetzliche Massnahmen die äussere Form des Heidentums zerschlagen, es gelang dem Christentum nicht, die Wurzeln des Heidentums auszureissen. Teils war dies in der relativ kurzen Zeitspanne nicht möglich, teils fehlte der Mut zu einem radikalen Vorgehen, das weite Volkskreise zum Aufruhr verleitet hätte. In der Folgezeit gelang es, das römische Imperium zu christianisieren, aber es gelang nicht, den Grammatiker- und Rhetorenschulen eine christliche Grundlage zu geben. «*Heidnische Mythologie und weltlicher Stolz bildeten hier die Lebensluft, die man atmete. So wurden diese Schulen die letzten Asyle des dahinsterbenden Paganismus*» ²¹). Mit Erregung sprach Augustinus über den «*vinum erroris*», mit dem trunkene Lehrer die unwissende Jugend trunken machten ²²), doch mussten er und seine Nachfolger machtlos zusehen, wie eine von heidnischen Ideen und Traditionen durchdrungene Unterweisung die heranwachsende Jugend dem Christentum entfremdete ²³). Der damalige öffentliche Bildungsgang stand ganz im

¹⁶) *En. in ps.* 91, 7 (PL 37, 1175).

¹⁷) Stellensammlung bei ZELLINGER J., Augustinus und die Volksfrömmigkeit, München 1933, 40-42. Cf. GUIGNEBERT CH., Les demi-chrétiens et leur place dans l'Eglise antique, in: *Revue de l'histoire des Religions* 88 (1923), 65-102.

¹⁸) Über «*zizania*» vgl. MOHRMANN CHR., Sondersprache, 54-56; 217-218.

¹⁹) *Sermo* 224, 1 (PL 38, 1094).

²⁰) *De anima* 39 (PL 2, 762).

²¹) EGGERSDORFER F. X., Der hl. Augustinus als Pädagoge und seine Bedeutung für die Geschichte der Bildung. (Strassburger Theol. Studien, VIII, 3/4), Freiburg i. Br. 1907, 202.

²²) *Conf.* I, 16, 26 (CSEL 33, 24).

²³) Über das Weiterleben des Heidentums im Schulwesen cf. CLARK M. L., Rhetoric at Rome. A historical survey. New York 1963; KÜHNERT F., Allgemeinbil-

Dienst der Rhetorik²⁴⁾. Nach der harten Zucht der Elementarschule²⁵⁾ wurden die Jugendlichen in der Schule des Grammatikers in Grammatik und Literatur unterrichtet²⁶⁾. Während der grammaticus die Fundamente für die weitere Ausbildung legte, führte der normale Bildungsgang in der zweiten Phase in die Rhetorenschule²⁷⁾.

Die Hauptaufgabe des Rhetors bestand im theoretischen und praktischen Unterricht in der Redekunst²⁸⁾. Diese «immerhin bedeutende ästhetische Bildung, welche die Rhetorenschule gewährt, war erkaufte durch den Verzicht auf gründliches Wissen und — was ärger war — durch die Vernachlässigung jedweder ethischen Bildung»²⁹⁾. Dieser normale Studiengang bildete den vir eloquentissimus heran, den einseitigen und oberflächlichen Ästheten und Literaten, der im mondänen, reibungslosen Gesellschaftsleben zu glänzen bestrebt war, genügte jedoch nicht zur humanitas wahrhafter Bildung. Das alte Erziehungsideal der ἐγκύκλιος παιδεία der Griechen, der Zyklus der 7 artes liberales der lateinischen Klassik war zusammengeschrunpft auf die ars rhetorica und die ihr vorgeordnete ars grammatica, mit denen sich die meisten gebildeten Zeitgenossen Augustins begnügten. Diese Bildung konnte Augustinus nicht befriedigen, nachdem in ihm Ciceros *Hortensius* das studium sapientiae geweckt und die Neuplatoniker es vertieft hatten. Er rang um eine philosophische Weltanschauung und erstrebte eine umfassende Kultur als Voraussetzung des höchsten menschlichen Ideals, der sapientia. Den Inhalt dieser Kultur sah er in den disciplinae libera-

dung und Fachbildung in der Antike. Berlin 1961; MARROU H. I., S. Augustin et la fin de la culture antique. Paris 1958⁴; id., Histoire de l'éducation dans l'antiquité. Paris 1950²; COMBÈS G., Saint Augustin et la littérature classique. Paris 1929; COURCELLE P., Les lettres grecques en Occident. De Macrobie à Cassiodore. (Bibl. des Écoles franç. d'Ath. et de Rome, 159) édit. nouvelle, Paris 1948; ELLSPERMANN C. L., The attitude of early Christian Latin Writers toward Pagan Literature and Learning, (Cath. Univ. of Am. Patr. Stud., 82), Washington 1949.

²⁴⁾ MARROU, S. Augustin, 4, definiert die Kultur eines lateinischen Gebildeten gegen Ende des 4. Jahrhunderts: «... c'était une culture essentiellement littéraire, fondée sur la grammaire et la rhétorique et tendant à réaliser le type idéal de l'orateur».

²⁵⁾ Cf. *De ord.* II, 12 (CSEL 63, 172); *Conf.* I, 9, 14 (CSEL 33, 12-13).

²⁶⁾ MARROU, S. Augustin, 10-26.

²⁷⁾ *Conf.* II, 3, 5 (CSEL 33, 32-33); III, 3, 6-4, 7 (ibid. 47-49).

²⁸⁾ MARROU, l.c., 47-83.

²⁹⁾ EGGERSDORFER, l.c., 10.

les³⁰⁾, deren Zyklus Grammatik, Dialektik, Rhetorik, Arithmetik, Musik, Geometrie, Astronomie und schliesslich Philosophie umschliessen sollte³¹⁾. Nur Bruchstücke des geplanten Werkes über die artes liberales, das Augustinus nach seiner Bekehrung begonnen hatte, wurden vollendet, doch kannte auch der Bischof von Hippo kein anderes Bildungsideal als der Neubekehrte von Cassiciacum. Unter Ablehnung der wissensstolzen, einseitigen Literatur und Rhetorik, die von heidnischer Mythologie und Unsittlichkeit vergiftet waren, entwarf er besonders in *De doctrina christiana* die Prinzipien einer wahren christlichen Kultur, in der wertvolles Bildungsgut der geoffenbarten Wahrheit untergeordnet, zur christlichen humanitas erziehen sollte³²⁾. Das Gute und Wahre des antiken Bildungsgutes sollte vom Christentum übernommen, nur der schlechte Gebrauch zu Götzendienst und sittlicher Unordnung vermieden werden³³⁾. Das heftig umstrittene Problem des Verhältnisses von Christentum und antiker Bildung fand durch Augustinus eine neue Klärung und Lösung. Er unterschätzte ebensowenig wie seine Vorgänger die Gefahren für Glaube und Sittlichkeit, aber er war der erste, der ein ausführliches Programm einer positiven, christlichen Bildung aufstellte. Er konnte jedoch nicht verhindern, dass auch weiterhin die Grammatiker und Rhetoren bessere Propagandisten des Heidentums blieben, als dessen aussterbende Priester.

Bereits vor der Ausbreitung des Christentums in Nordafrika hatte eine niedere und abwegige Form echter Religion grossen Aufschwung genommen: üppig blühender Aberglaube und magische Künste. Porphyros hatte die Magie³⁴⁾ dem niederen Volke zugestanden, da diesem die Weisheit der Philosophen und die von Plotin gepriesene Gottesschau unerreichbar seien. In Wirklichkeit erlagen den magischen Künsten die Gebildeten ebenso wie die Massen des

³⁰⁾ *De ord.* I, 8, 24 (CSEL 63, 136).

³¹⁾ MARROU, l.c., 187-327.

³²⁾ Gegen EGGERSDORFER weist MARROU (St. Augustin, 331-540) nach, dass Augustins Grundsätze nicht nur zur Bildungsgrundlage der mittelalterlichen Kloster- und Klerikerschulen, sondern der Gesamtbildung wurden.

³³⁾ Cf. *De doctr. chr.* II, 40, 60-61 (PL 34, 63.)

³⁴⁾ MASSONEAU E., La magie dans l'antiquité. Paris 1950². - Mageia, in: PAULY-WISSOWA, XIV/1, 301-393; Magia, *ibid.*, 395-398; PRÜMM K., Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt. Freiburg i. Br. 1943, 366-462.

Volkes ³⁵). Tror gesetzlicher Massnahmen der christlichen Kaiser ³⁶) behaupteten sich alte und neue abergläubische Praktiken in heidnischen ebenso wie in christlichen Volksschichten ³⁷). Nicht umsonst verlangte Augustinus gründliche Aufklärung und Prüfung der Taufbewerber über unheilvolle und gefährliche Beziehungen zum Blendwerk der «niederträchtigen Wesen in der Luft, die man Dämonen nennt» ³⁸). Dass es sich um dämonische Erbschaft und Einflüsse handelte, war Augustins Überzeugung ³⁹), die er in seinem Buche *De divinatione daemonum* ebenso vertrat wie in seinen Predigten und Ansprachen ⁴⁰).

Wie im Orient unterwarf sich auch in Nordafrika die als Wissenschaft angesehene Astrologie weiteste Kreise der Gebildeten und des einfachen Volkes ⁴¹), Heiden und Christen ⁴²). Selbst der Scheinwissenschaft der mathematici ehemals verfallen ⁴³), ereiferte sich Augustinus, wenn er als Bischof die plumpen Betrügereien entlarvte und bei jedem Anlass seine Christen vor dem Sternenglauben warnte ⁴⁴).

Eine faszinierende Anziehungskraft übten auf die antik-römische Gesellschaft die «ludi» aus, auf die sich während eines Teiles des Jahres die Erwartungen, Leidenschaften und das Interesse des

³⁵) BOISSIER G., *La fin du paganisme*, II, Paris 19227, 327.

³⁶) *Cod. Theod.* 9, 16, 1/12: De maleficiis et mathematicis et ceteris similibus.

³⁷) Über das Weiterleben heidnischer Vorstellungen und Gebräuche bei den Christen cf. KEENAN, l.c. 107-119.

³⁸) *Contra Academicos* I, 7, 20 (CSEL 63, 18-19).

³⁹) GEERLINGS H. J., *De antieke daemonologie en Augustinus' geschrift «De divinatione daemonum»*. (Dissert. Amsterdam), 's Gravenhage 1953; VAN DER MEER F., *Augustinus*, 85-94.

⁴⁰) Stellensammlung in GETTY, l.c., 139-148. Cf. JENKINS C., *Saint Augustine and Magic*. (Science Medicine and History. Essays... written in honour of Ch. Singer..., I), London-New York-Toronto 1953, 131-140.

⁴¹) DE VREESE L., *Augustinus en de Astrologie*. Maastricht 1933; GÜNDEL W., *Astrologie*, in: *Reallexikon für Antike und Christentum*, I, 817-831; id., *Astronomie*, in: *Reallexikon für Antike und Christentum*, I, 831-836; HENDRIKX E., *Astrologie, Waarzeggerij en Parapsychologie bij Augustinus*, in: *Augustiniana* 4 (1954), 109-136; RIESS, *Astrologie*, in: PAULY-WISSOWA, *Realencyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, II/2, 1802-1828.

⁴²) Bestätigung durch archäologische Funde: cf. MONCEAUX, *Histoire littéraire*, II, 57; PICARD, l.c., 234-252.

⁴³) *Conf.* IV, 3, 4-6 (CSEL 33, 66-68).

⁴⁴) LE LANDAIS M., *Deux années de prédication de Saint Augustin*, in: *Études Augustiniennes* (Théologie, 28), Paris 1953, 71-72.

Volkes konzentrierten ⁴⁵⁾. Obwohl die meisten Spiele sakralen Ursprunges und an bestimmte Kulte gebunden waren ⁴⁶⁾, war seit der republikanischen Zeit der sakrale Charakter weniger ausgeprägt, da Ausrichtung und Vorsitz ausschliesslich der Magistratur zufielen. Die christlichen Kaiser wagten keine Einschränkung dieser öffentlichen Spiele, ohne die eine Feststimmung unvorstellbar war ⁴⁷⁾. Auf dem siedenden Boden Nordafrikas war der Zustrom auswärtiger Besucher zu den Provinzialspielen Karthagos so stark, dass ein kaiserlicher Erlass aus dem Jahre 413 ⁴⁸⁾ ihren Aufenthalt in der Stadt während der Festspielzeit auf 5 Tage begrenzen musste. Die Berechtigung des augustinischen Wortspieles: « Carthago — sargato » ⁴⁹⁾ bekräftigt auch der Sittenrichter Salvianus, wenn er entsetzt beschreibt, wie, unbekümmert um die Belagerung der Stadt durch die Vandalen, die Karthager ihre Lust im Zirkus und Theater befriedigten ⁵⁰⁾. Eine Instruktion an den afrikanischen Prokonsul Apollodorus hält das Verbot des heidnisch-religiösen Zeremoniells aufrecht, duldet jedoch nicht, dass dem Volksvergnügen Abbruch widerfahre ⁵¹⁾. Selbst in der vorwiegend christlichen Bischofsstadt Hippo musste Augustinus öfters erleben, dass seine Basilika leerstand, weil die Christen die Zuschauertribünen im Zirkus oder Theater füllten ⁵²⁾, oder an heidnischen Götterfeiern teilnahmen. Ungeachtet des Abscheues der Kirche, duldete das Christenvolk nicht, dass seine Rechte geschmälert wurden. Es suchte die Befriedigung seiner Leidenschaften und seines Blutrausches in Tierhetzen, Gladiatorenspielen und Wettrennen, welche den Glanz einer untergehenden heidnischen

⁴⁵⁾ ANDRESEN C., *Die Kirchen der alten Christenheit*, 359; WEISMANN W., *Kirche und Schauspiele. Die Schauspiele im Urteil der Kirchenväter unter besonderer Berücksichtigung von Augustin*. Würzburg 1972.

⁴⁶⁾ PAULY-WISSOWA, l.c., 449-467.

⁴⁷⁾ *Cod. Theod.* 16, 10, 3; 16, 7, 3; 15, 6, 2. Cf. MONCEAUX, *Histoire littéraire*, III, 54-55; BOISSIER, l.c., 80-82.

⁴⁸⁾ *Cod. Theod.* 12, 1, 176.

⁴⁹⁾ *Conf.* III, 1, 1 (CSEL 33, 43).

⁵⁰⁾ *De gub. Dei* 6, 69 (CSEL 8, 144). Cf. LE LANDAIS, l.c., 29: « Centre inégalable de réjouissances païennes, Carthage n'en avait pourtant pas le monopole; Carthaginois ou provincial, tout citoyen africain, au début du V^e siècle connaissait assez les coutumes et le vocabulaire du théâtre et des jeux pour que les prédicateurs pussent partout puiser dans ce domaine d'efficaces comparaisons ».

⁵¹⁾ *Cod. Theod.* 16, 10, 17-20 (August 399).

⁵²⁾ *En. in ps.* 80, 2 (PL 37, 1035); *S.* 250, 3 (PL 38, 1165); *S.* 252, 4 (PL 38, 1174).

Welt widerspiegeln. Ursprünglich mit der Feier heidnischer Göttheiten verbunden, untergrub das Theater durch seine sittenlosen und mythologischen *ludi scaenici* « die Grundlagen der Tugend »⁵³⁾ der « *turba perditorum* »⁵⁴⁾. Trotz staatlicher Verbote der alten Kultfeste erhielt sich das damit verbundene Brauchtum. Die Neujahrsfeier⁵⁵⁾, die *ludi Florales*⁵⁶⁾, die Feiern zu Ehren von Attis und Cybele⁵⁷⁾ und andere Erbstücke der heidnischen Religion wurden auch im Kalender der Christen beibehalten⁵⁸⁾.

Besonders tief wurzelte der Totenkult in der Volksseele. Da der Klerus nicht wagte, ihn anzutasten, begann man im christlichen Sinne zu deuten, was heidnischen Ursprungs war⁵⁹⁾. Selbst im Märtyrerkult war stete Wachsamkeit geboten, um Missbräuchen und Aberglauben vorzubeugen. Die « *laetitiae* » zum Jahresgedächtnis der Märtyrer waren zu einer solchen Volkstradition geworden, dass Augustinus und Bischof Aurelius zögerten, mit Entschiedenheit gegen sie einzuschreiten⁶⁰⁾. So schrieb Augustinus im Jahre 392 an Bischof Aurelius: « Wäre dieser Missbrauch nur schändlich und nicht auch gottesräuberisch, so könnte er nach unserer Ansicht nur unter aller Anspannung der Kräfte der Geduld ertragen werden »⁶¹⁾.

Ungreifbarer, aber desto üppiger wurden Leben und Weltanschauung bestimmt durch eine heidnische Lebensauffassung. Schwelgen und Spielen, Unzucht und Geiz⁶²⁾ waren die Götter, welche

⁵³⁾ *Ep.* 138, 14 (CSEL 44/3, 140).

⁵⁴⁾ *En. in ps.* 147, 8 (PL 37, 1919). Einen Überblick über Augustins Kampf gegen verderbliche Volsvergnügen bieten GETTY, l.c., 37-56; MADDEN, l.c., 116-122; VAN DER MEER, Augustinus, 63-72; BROWN, S. Augustin, 232.

⁵⁵⁾ *S.* 198 (PL 38, 1024-1026).

⁵⁶⁾ *Ep.* 91, 5 (CSEL 34/2, 431).

⁵⁷⁾ *In Ev. Jo. tr.* 7, 6 (CC 36, 69); *De civ. Dei* VII, 24/25 (CSEL 40/1, 335-339).

⁵⁸⁾ LE LANDAIS, l.c., 67-72.

⁵⁹⁾ So z. B. die Verehrung der Jungfrau und Märtyrin Salsa in Tipasa. PICARD, l.c., 256 bemerkt dazu: « De tels compromis, justifiés au besoin par quelques fraudes pieuses, ont pu paraître utiles pour ne pas chagriner outre mesure des populations bien disposées à recevoir la foi, mais attachées à des habitudes ancestrales, somme toute innocentes ».

⁶⁰⁾ VAN ANTWERP E., St. Augustine: The divination of demons and Care for the dead (Cath. Univ. of Am., Stud. S. Théol., 2d. S., 86) Washington 1955. - QUASTEN J., *Vetus superstitio et nova religio*, in: *Harvard Theol. Review* 33 (1940), 253-266; VAN DER MEER F., Augustinus, 514-542.

⁶¹⁾ *Ep.* 22, 3 (CSEL 34/1, 56).

⁶²⁾ KEENAN, l.c., 120-123.

in den Herzen thronten. Die Geilheit der öffentlichen Bäder, deren Unmoral in der römischen Antike sprichwörtlich war, stellte den Seelsorgern beängstigende Probleme ⁶³). Ängstliche und gewissenhafte Seelen, wie der Senator Publicola, hatten ernste Bedenken, wenn auf dem Markte Götterfleisch oder Früchte aus den Tempelgärten zum Kaufe angeboten wurden oder auf der Reise Bad und Trinkwasser durch Abgötterei verunreinigt sein konnten ⁶⁴). Das Alltagsleben in heidnischer Umgebung, der Umgang mit heidnischer Bevölkerung musste Christen wiederholt in Gewissenskonflikte bringen ⁶⁵). Das Heidentum hinterliess in Afrika, wie in den übrigen Ländern, ein dunkles Erbe.

Verwirrend musste auf Aussenstehende die unheilvolle Spaltung des Christentums in mehrere Konfessionen wirken. Die Partei des um 355 im Exil gestorbenen Bischofs Donatus berief sich vorwiegend auf die Heiligkeit der Kirche, die keine Sünder in ihren Reihen duldet und die Wirksamkeit der Sakramente von der Heiligkeit ihrer Spender abhängig macht ⁶⁶). Die Motive für ihre Abspaltung und ihre Feindschaft gegenüber der Catholica waren nicht ausschliesslich theologisch begründet. Die Donatisten hatten bei der berberisch-punischen Bevölkerung grossen Anhang gefunden und sahen sich als die einzige afrikanische Kirche an, während die Katholiken ihre meisten Anhänger in der römischen und romanisierten Oberschicht hatten. Hinzu kamen die sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse Nordafrikas, die neuen Zündstoff für die Fortführung der schismatischen und revolutionären Bewegung lieferten ⁶⁷). Vor allem die oft

⁶³) ZELLINGER J., *Bad und Bäder in der altchristlichen Kirche*. München 1928; KEENAN, l.c., 58-59.

⁶⁴) *Ep.* 46 (CSEL 34/2, 123-129).

⁶⁵) KEENAN, l.c., 119-120.

⁶⁶) CONGAR Y., *L'Eglise de saint Augustin à l'époque moderne*, Paris 1970, 15 bemerkt dazu: « Augustin a compris cette position comme si les donatistes faisaient dépendre sacrements et grâce de la sainteté morale personnelle du ministre. Il n'est pas sûr que son argumentation portât sur ce point, autour duquel les donatistes gardaient un halo d'ambiguïté ».

⁶⁷) FREND W. H. C., *The Donatist Church. A Movement of Roman North Africa*. London 1971². - Zur Kritik der These FREND'S Cf. TENGSTRÖM E., *Donatisten und Katholiken. Soziale, wirtschaftliche und politische Aspekte einer nordafrikanischen Kirchenspaltung* (Studia Graeca et Latina Gothoburgensia XVIII). Göteborg 1964. - H. v. SODEN, *Urkunden zur Entstehungsgeschichte des Donatismus*. Berlin 1950²; BRISSON J. P., *Autonomisme et Christianisme dans l'Afrique romaine*, Paris 1958.

in Dienst genommene Kampftruppe der Circumcellionen trug Terror und Brutalität in das ganze nordafrikanische Gebiet. Wenn der donatistische Fanatismus meistens vor Morden zurückschreckte, waren Terrorakte gegen Personen und Eigentum der Katholiken sehr häufig. Kaiser Konstantin der Grosse hatte mit staatsmännischem Weitblick erkannt, dass Ansehen und universaler Auftrag der einen christlichen Kirche gefährdet seien. Mit politischer Weitsicht und unter Wahrung der kirchlichen Eigenständigkeit, suchte er die seit Sommer 313 rasch sich entwickelnde Pars Donati durch rechtlichen Entscheid zur Vernunft und zur brüderlichen Eintracht zu bringen, doch konnte er Einheit und Frieden der Christen nicht wiederherstellen. Unter Julian dem Abtrünnigen hatte dann die donatistische Renaissance alle Eindämmungen gesprengt. In den folgenden dreissig Jahren konnte die « Kirche der Reinen » ihre Stellung halten und ausbauen. Genährt wurde die Spaltung der Christen vor allem durch die Rivalität der katholischen und donatistischen Bischöfe. Als Augustinus im Jahre 396 Bischof von Hippo Regius wurde, zählte die Catholica ebenso wie die Pars Donati mehr als 300 Bischöfe, die bis in entlegene Landstriche Nordafrikas hinein sich bekämpften oder zum mindesten sich gehässig zu ignorieren suchten ⁶⁸). In der Diözese Augustins war in den Städten wie auch auf dem Lande die überwiegende Mehrheit donatistisch. Rund dreissig Jahre quälte Augustinus das donatistische Problem. Wohl hatte der Kaiser die Todesstrafe gegen die Kirchenschänder Numidiens verhängt ⁶⁹) und die katholische Kirche in der kaiserlichen Verwaltung eine zuverlässige Stütze gefunden, doch die Rückkehr der Donatisten zur kirchlichen Einheit war nur durch Aussprache und Überzeugung zu erhoffen. In seinen Briefen spricht sich Augustinus entschieden gegen eine mit staatlicher Gewalt erzwungene Rückführung der Donatisten aus ⁷⁰). Doch hatte Augustins Bemühen, durch persönliches Gespräch und sachliche Diskussion die vergiftete Atmosphäre zwischen Katholiken und Donatisten zu entschärfen, nur geringen Erfolg. Nun suchte

⁶⁸) LAMIRANDE E., La situation ecclésiologique des Donatistes d'après Saint Augustin. Contribution à l'histoire doctrinale de l'œcuménisme. Ottawa 1972.

⁶⁹) *Cod. Theod.* 16, 2, 31.

⁷⁰) *Ep.* 93, 17 (CSEL 34/2, 461): « Nam mea primitus sententia non erat nisi neminem ad unitatem Christi esse cogendum, uerbo esse agendum, disputatione pugnandum, ratione uincendum, ne fictos catholicos haberemus, quos apertos haereticos noueramus ».

er, in enger Zusammenarbeit mit Bischof Aurelius von Karthago und dem katholischen Episkopat Nordafrikas, eine Lösung des unheilvollen Schismas. Rund 20 Synoden der Bischöfe aller nordafrikanischen Diözesen tagten unter Vorsitz des Bischofs Aurelius und berieten über wesentliche Massnahmen gegenüber den Donatisten. Im Jahre 403 wurde der Versuch eines Religionsgespräches in Karthago gemacht, dessen Einladungen bei den donatistischen Bischöfen wenig Anklang fanden. Im Gegenteil, Misshandlungen und Überfälle auf katholische Bischöfe und abtrünnige donatistische Kleriker mehrten sich in erschreckendem Ausmasse.

Im Juni 404 beriet in Karthago eine Synode der katholischen Bischöfe über die neue Lage. Augustinus sprach sich gegen ein radikales Verbot des Donatismus aus. Er verlangte nur, dass die Behörden alle Gewalttätigkeiten unterbinden sollten und ausserdem die Bestrafung jener donatistischen Bischöfe und Kleriker, deren Urheberschaft und Verantwortung dafür nachgewiesen werden konnte. Kaiser Honorius griff jedoch diesen Empfehlungen vor und erliess am 12. Februar 405 ein Unionsedikt, das harte Sanktionen gegen widerspenstige Häretiker verhängte ⁷¹). Aber erst nach dem offiziellen Religionsgespräch von Karthago im Jahre 411 ⁷²) gingen die staatlichen Organe konsequent und unerbittlich gegen widerstrebende Donatisten vor. Trotz der ausdrücklichen Ablehnung der Todesstrafe durch Augustinus sah der kaiserliche Erlass vom Januar 412 Verbannung, Vermögenskonfiskation, Aberkennung der bürgerlichen Rechte und Hinrichtung vor. Der breite Machtbereich der «Martyrer-söhne» wurde zwar zerschlagen, aber Reste des Donatismus lebten über die Vandalenzeit hinaus bis ins 7. Jh. weiter. Augustins Stellungnahme zur Frage der Anwendung staatlicher Gewalt gegenüber Häretikern findet auch heute noch eine unterschiedliche Beurteilung. Wenn von einigen verdienstvollen Augustinusforschern Augustin als «Vater der Inquisition» bezeichnet wird ⁷³), scheint dieses Urteil überspitzt. Glaubensfreiheit, wie Menschenrechte überhaupt, setzen, die unbedingte Achtung der Rechte aller Mitmenschen innerhalb der

⁷¹) *Cod. Theod.* 16, 5, 37, 38; 16, 6, 4, 5.

⁷²) LANCEL S., *Actes de la conférence de Carthage en 411.* (Sources chrétiennes, 194/195). 2 vol., Paris 1972. ID., *Gesta Conlationis Carthaginiensis Anno 411. Accedit Sancti Augustini Breviculus Conlationis cum Donatistis.* (*Corpus Christianorum. Series Lat.* CXLIX A). Turnholti 1974.

⁷³) VAN DER MEER F., l.c., 114; P. BROWN, l.c., 283.

Gemeinschaft voraus ⁷⁴). Was erwartete Augustinus anderes vom Staat als den Schutz seiner Kirche und der Überzeugung ihrer Anhänger? Einen Wandel seiner anfangs sehr toleranten Anschauungen, den er wiederholt offen zugibt (*Ep.* 185, 25), bewirkten die Exzesse der fanatisierten Circumcellionen und die Verschlagenheit der Donatisten. Auch in späteren Jahren lehnte Augustinus die Anwendung jeder Folter ⁷⁵) und der Todesstrafe entschieden ab und trat auch weiterhin für Milde und Überzeugung des Irrenden ein. Durch die Billigung staatlicher Intervention wollte Augustinus die Existenz der Catholica und die freie Verkündigung ihrer Lehre sichern in einer unerbittlich grausamen Situation alltäglichen Terrors. B. Kötting schreibt: « Augustinus hat sich zwar immer wie Ambrosius und andere Kirchenväter zu dem Grundsatz bekannt, dass der Irrtum als solcher kein Recht auf Toleranz habe, aber auf der anderen Seite auch wiederum bekräftigt, dass kein Mensch gegen seine Überzeugung zum Glauben gezwungen werden dürfe; damit meinte er aber den ersten Schritt zur Bekehrung. Er war aber der Überzeugung, dass die Gesetze gegen Häresie zur Warnung dienen sollen » ⁷⁶). Letztlich fühlte sich Augustinus mitverantwortlich für das Seelenheil der Verirrten und Verhetzten. So schreibt er im Jahre 408 in einem Brief an Vincentius: « Denn wenn jemand sähe, wie sein Feind durch ein gefährliches Fieber wahnsinnig geworden, dem Abgrund zuliefe, würde er da nicht Böses mit Bösem vergelten, wenn er ihn laufen

⁷⁴) So erklärt das II. Vaticanum in seinem Dekret über die Missionstätigkeit (II, 13): « Die Kirche verbietet streng, dass jemand zur Annahme des Glaubens gezwungen oder durch ungehörige Mittel beeinflusst oder angelockt werde, wie sie umgekehrt auch mit Nachdruck für das Recht eintritt, dass niemand durch üble Druckmittel vom Glauben abgehalten werde. » In der Erklärung über die Religionsfreiheit (I, 4) wird für die religiösen Gemeinschaften das Recht verlangt, « keine Behinderung bei der öffentlichen Lehre und Bezeugung ihres Glaubens in Wort und Schrift zu erfahren ».

⁷⁵) *De civ. Dei* XIX, 6 (CSEL 40/2, 381-382): « Ceux qui jugent, en effet, ne peuvent voir la conscience de ceux qu'ils jugent. Aussi sont-ils souvent contraints de chercher des témoins innocents, alors que cette vérité relève d'une cause qui ne les concerne pas. Que dire, même, lorsqu'un homme est torturé à propos de sa propre cause? Il est torturé alors qu'on se demande s'il est coupable, et, pour un crime incertain, un innocent subit les châtements les plus certains, non parce qu'il a commis ce crime et qu'on l'a découvert, mais parce qu'on ignore s'il l'a commis. Par là, l'ignorance du juge fait, le plus souvent, le malheur de l'innocent ». (Trad. J.-Cl. Fraisse, Saint Augustin, La Lumière Intérieure. Paris 1965).

⁷⁶) KÖTTING B., Mit staatlicher Macht gegen Häresien? in: *Die Kirche im Wandel der Gesellschaft*. Hg. v. J. SCHREINER, Würzburg 1970, 49-50.

liesse, statt ihn zurückzuhalten und binden zu lassen?» (*Ep.* 93,2) Augustinus urteilte und handelte den Häretikern gegenüber als «Seelsorger, nicht als Advokat»⁷⁷⁾ einer staatlichen oder kirchlichen Macht⁷⁸⁾.

Nicht nur der Aufstand der Donatisten gegen die « unreine Kirche » lähmte die Kraft des Christentums, Bischof Augustinus musste sich mit noch anderen Haeretikern und ihren Lehren auseinandersetzen. Er selbst war während 9 Jahren « auditor » der « bemerkenswert beredten und gebildeten » Sekte der Manichäer gewesen⁷⁹⁾. Im Jahre 297 waren die Missionare Manis, des « Apostels Jesu Christi », nach Karthago gekommen und hatten besonders unter den Studenten und der Intelligentsia der Halbchristen Anhang gefunden⁸⁰⁾. Durch die Annahme eines Lichtreiches als Prinzip des Guten und eines Reiches der Finsternis als Prinzip des Bösen bekannten sie sich zu einem Dualismus, der Gott die Allmacht aberkannte und das Gute zur Passivität verurteilte. Als Augustinus Bischof von Hippo wurde, stiess er in seiner Bischofsstadt auf eine manichäische Gemeinde, deren Vorsteher er in öffentlichen Streitgesprächen mit Erfolg widerlegte. « Bis ins hohe Alter hörte er nicht auf, dieses geheimnisvolle System, das Fleisch und Blut verdammt, die menschliche Natur Christi verflüchtigte, eine esoterische Selbsterlösung aus der Finsternis predigte und das in der Praxis auf Sexualangst, Abstinenz und abstruse Gnosis hinauslief, in einer ganzen Reihe von Schriften mehr oder weniger grundsätzlich zu widerlegen »⁸¹⁾.

Eine weniger grosse Rolle spielten in Nordafrika die Arianer und ihre Leugnung der Wesensgleichheit des Gottessohnes mit dem Vater.

⁷⁷⁾ LANCEL S., l.c., I, 268 : « Il agissait en pasteur, et non en avocat. »

⁷⁸⁾ Aus den zahlreichen Untersuchungen über Augustins Haltung in der Frage der Religionsfreiheit seien genannt : BAUS K./EWIG E., in : *Handbuch der Kirchengeschichte*. Hg. v. JEDIN H., II/1, Freiburg 1973, 154-162; MAISONNEUVE H., *Croyance religieuse et contrainte. La doctrine de saint Augustin*, in : *Mélanges de Science Religieuse* 19 (1962), 49-68; DUVAL J. M., *Saint Augustin et les persécutions du IV^e siècle* (Cité de Dieu XVIII, 52), *ibid.* 23 (1966), 175-191.

⁷⁹⁾ *De util. cred.* I, 2 (CSEL 25/1, 4) - Über den Manichäismus cf. PUECH H.-CH., *Le Manichéisme. Son fondateur, sa doctrine*. (Musée Guimet, Bibliothèque de diffusion, LVI), Paris 1949; FREND W. H. C., *The gnosticismachaeon Tradition in Roman North-Africa*, in : *The Journal of Ecclesiastical History* 4 (1953), 13-26; RIES J., *Introduction aux études manichéennes*, in : *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 33 (1957), 453-482; 35 (1959), 362-409; WIDENGREN G., *Mani und der Manichäismus*. Stuttgart 1961.

⁸⁰⁾ BROWN P., l.c., 47.

⁸¹⁾ VAN DER MEER F., l.c., 136.

In seinem Buche *De Trinitate* erläutert Augustin einsichtig und klar die katholische Lehre, wie er auch in verschiedenen antiarianischen Schriften die katholische Lehre abgrenzt gegenüber dem Arianismus ⁸²⁾.

Gegen die Irrlehren des Pelagius ⁸³⁾, die hauptsächlich Natur und Gnade, Erbsünde und Kindertaufe betrafen, veröffentlichte Augustinus eine Reihe von Schriften, nachdem Pelagius Ende 410 nach Hippo Regius gekommen war.

In seiner Schrift *De haeresibus* ⁸⁴⁾, die Augustinus um 428 auf Bitten des Diakons Quodvultdeus verfasste, zählt er nicht weniger als 88 Häresien auf, « quae post Christi aduentum et ascensum aduersus doctrinam ipsius exstiterunt, et utcumque nobis innotescere potuerunt » ⁸⁵⁾.

Neben Schattenseiten bot das Christentum in Nordafrika ein drucksvolle Lichtseiten. Gewachsen auf dem mit Blut unzähliger Märtyrer getränkten Boden, konnte die afrikanische Kirche eine unabsehbare Zahl von Heiligen aufweisen, deren Gedächtnisstätten überall zu finden waren. Auch in den Durchschnittsgemeinden gab es, neben der Spreu auf der Tenne des Herrn, viele Gute (*De cat. rud.* 25,49). Neben Regionallastern und allgemeinem menschlichen Versagen gab es vorbildliche Christen, Eheleute und Jungfrauen, Gebildete und Ungebildete. Vor allem verwirklichten die klösterlichen Gemeinschaften ⁸⁶⁾ das Idealbild christlichen Lebens. War Augustinus als Seelenhirt auch gezwungen, Laster und Verbrechen zu rügen, konnte er oft genug mit Dankbarkeit und Stolz auf das stetige Wachsen des Gottesreiches in seiner nordafrikanischen Heimat hinweisen.

⁸²⁾ Über den Arianismus cf. MESLIN M., *Les Ariens d'Occident 335-430*. Paris 1967; BOULARD E., *L'hérésie d'Arius et « La Foi » de Nicée*. Paris 1972; ADAM A., *Lehrbuch der Dogmengeschichte. I: Die Zeit der alten Kirche*. Gütersloh 1965, 255-302; KELLY J. N. D., *Early Christian Doctrines*. London 1965³.

⁸³⁾ Zu Pelagius: G. DE PLINVAL, *Pélage. Les écrits, sa vie et sa réforme*. Lausanne 1943; FERGUSON J., *Pelagius. A historical and theological Study*. Cambridge 1956; LUCAS J. R., *Pelagius and St. Augustine*, in: *Journal of Theological Studies* 22 (1971), 73-85; GRESHAKE G., *Gnade als konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius*. Mainz 1972.

⁸⁴⁾ *De haeresibus ad Quodvultdeum* (CC. XLVI, 263-345).

⁸⁵⁾ *Ibid.*, Praef., 7. (CC. XLVI, 289).

⁸⁶⁾ Cf. ZUMKELLER A., *Das Mönchtum des hl. Augustinus*. Würzburg 1968²; GAVIGNAN J., *De vita monastica in Africa septentrionali inde a temporibus S. Augustini usque ad invasionem Arabum*. Turin 1962.

1. Kapitel

DER BEGRIFF DER BEKEHRUNG

Die starke Verwurzelung Augustins in antiker Bildung, Hl. Schrift und kirchlicher Tradition macht es notwendig, zunächst den Bekehrungsbegriff in der vorchristlichen Antike, im Urchristentum und in der nordafrikanischen Theologie kurz zu skizzieren, um anschliessend den augustinischen Begriff zu untersuchen.

1. DER BEKEHRUNGSBEGRIFF VOR AUGUSTINUS

A. Der Bekehrungsbegriff in der heidnischen Antike

Der Begriff der Bekehrung ¹⁾ im Sinne religiös-sittlicher Umkehr und Umwandlung findet man kaum in der heidnischen Antike, die in der Sünde und in der Umkehr oft kosmische Ereignisse sah, die sich als Fatum auf den Willen des Menschen auswirkten ²⁾. Wenn auch bei den Philosophen des Hellenismus ³⁾ neben dem überwiegend intellektuellen Element das ethische nicht fehlt, muss man mit J. Behm doch feststellen: « Den Ursprung des ntlichen Verständnisses von μετανοέω und μετάνοια, des sprachlichen wie des sachlichen, sucht man auf griechischem Boden vergeblich ». ⁴⁾ Nur die philosophische Bekehrung gab dem Leben eine neue Wertordnung (ἀναγωγή) ⁵⁾ und führte den Menschen zur Sinnesänderung und sittlichen Lebenshaltung ⁶⁾. Im religiösen Bereich verlangte kein heidnischer Kult von neugewonnenen Anhängern einen Verzicht auf die Zugehörigkeit zu

¹⁾ Terminologie der Bekehrung in der griechisch-römischen Literatur bei Nock A. D., Bekehrung, in: *Reallexikon für Antike und Christentum* II, 105-113.

²⁾ LE BLOND J. M., Les conversions de Saint Augustin (Théologie, 17), Paris 1950, 8; BARDY G., La conversion au christianisme durant les premiers siècles (Théologie, 15), Paris 1949, 9.

³⁾ AUBIN P., Le Problème de la « Conversion ». — Étude sur un terme commun à l'Hellénisme et le Christianisme des trois premiers siècles (Théologie historique, 1), Paris 1963.

⁴⁾ BEHM, μετανοέω, μετάνοια in: KITTEL, IV, 976.

⁵⁾ NOCK, l.c., 107.

⁶⁾ BARDY, l.c., 46-89; MARROU, St. Augustin, 169-173; JAEGER W., Paideia. Die Formung des griechischen Menschen. III, Berlin 1947, 19.

andern Kultgemeinschaften. « Deswegen hatte die Annahme eines ausserhalb des herkömmlichen Bereichs stehenden Kultes eigentlich nur die Bedeutung eines Anschlusses, nicht aber den Charakter einer Bekehrung. Erfolgte der Anschluss an einen neuen Kult mit besonderer Intensität, so mochte die religiöse Vorstellungswelt des betreffenden Menschen wohl eine neue Glut gewinnen, aber kein Element der bisherigen Vorstellungswelt wurde ausgelöscht ». ⁷⁾

B. Der Bekehrungsbegriff im Judentum

Unter den vorchristlichen Religionen nahm die streng monotheistische Nationalreligion der Juden eine Sonderstellung ein. Die prophetischen Droh- und Mahnreden rüttelten die Kinder Israels auf zu reuiger Umkehr (שוב; ἐπιστρέφωμαι) zu Jahwe ⁸⁾, dem Gott des Bundes, dessen Erinnerungszeichen die Beschneidung war. Trotz ängstlicher Absonderung des auserwählten Volkes von den Heiden und des sich steigernden, engstirnigen Nationalismus ging das von den Propheten so eindringlich eingeschärfte Verantwortungsbewusstsein einer Sendung des jüdischen Volkes zur Bekehrung der Heiden nie verloren ⁹⁾. Heiden, die als « Gottesfürchtige » sich der jüdischen Religion näherten, schworen dem Götzendienst ab und wurden zum Monotheismus und zur Beobachtung einiger mosaischer Vorschriften verpflichtet ¹⁰⁾. Die eigentlichen Proselyten (gérîm) unterwarfen sich, nach einer katechetischen Unterweisung, der Beschneidung und

⁷⁾ Nock, l.c., 112. Cf. Nock A. D., Conversion. Oxford 1952², 7: Adhesion: «...acceptance of new worships as useful supplements and not as substitutes..., they did not involve the taking of a new way of life in place of the old.» *Ibid.*: «By conversion we mean the reorientation of the soul of an individual, his deliberate turning from indifference or from an earlier form of piety to another, a turning which implies a consciousness that a great change is involved, that the old was wrong and the new is right».

⁸⁾ HOLLADAY W. L., The root šûbh in The Old Testament. Leiden 1958. WÜRTHWEIN, Busse und Umkehr im A. T., in: KITTEL, IV, 976-985; DIETRICH E. K., Die Umkehr (Bekehrung und Busse) im Alten Testament und im Judentum bei besonderer Berücksichtigung der nt. Zeit. Stuttgart 1936; Über die Bekehrung in der Septuaginta cf. AUBIN, l.c., 33-47.

⁹⁾ LAGRANGE M. J., Le messianisme chez les Juifs (150 av. J.-C. à 200 apr. J.-C.), Paris 1909, 269-270; HEINISCH P., Die Idee der Heidenbekehrung im A. T. (Bibl. Zeitfr., 8, 1/2), Münster i. W. 1936.

¹⁰⁾ BONSIIVEN J., Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ (Bibl. de Théol. Hist.), Paris 1934, I, 27; 257.

verpflichteten sich zur gewissenhaften Beobachtung der Gesetze und Vorschriften; sie wurden in die Opfer- und Glaubensgemeinschaft Israels aufgenommen¹¹⁾. Die jüdische Religion formte den ersten Begriff einer religiösen Bekehrung durch die Forderung sittlicher Lebenswandlung entsprechend unumstößlichen, durch einen persönlichen Gott gegebenen Gesetzen und den Anschluss an eine theokratische Gemeinschaft, die ihre Erfüllung in einem zu erwartenden Messiasreich finden sollte. Die Umkehrforderung wurde jedoch weniger als einmalig vollzogener Umbruch des ganzen Menschen verstanden, denn als stetig erneuertes, reuiges Hinwenden des sündigen Menschen zu Gott¹²⁾.

C. Der Bekehrungsbegriff im Neuen Testament

Die Umkehrforderung der alttestamentlichen Propheten auf das unmittelbar bevorstehende Gottesreich wurde von Johannes dem Täufer in seiner Predigt und Busstaufe aufgegriffen. Christus und seine Apostel machten sie zur grundlegenden Hauptforderung der urchristlichen Verkündigung. Die Metanoia¹³⁾ als radikale, sittlich-religiöse Umstellung des Verstandes und des Willens wie des gesamten Wesens, die im Glauben vollzogene positive Hinwendung zu Jesus dem Christus¹⁴⁾ und die gnadenhafte Eingliederung in sein Gottesreich durch die Wassertaufe blieben die wesentlichen Forderungen der

¹¹⁾ BONSIRVEN, I.c., 28-34; BIALOLOCKI S., Die Beziehungen des Judentums zu Proselyten u. Proselytentum. Berlin 1930.

¹²⁾ HULSBOSCH A., Die Bekehrung im Zeugnis der Bibel. Salzburg 1967; DIETRICH, I.c., 216-217; 372-376; BONSIRVEN, I.c., II 98-104; SJÖBERG E., Gott und die Sünder im palästinensischen Judentum (Beiträge z. Wissensch. v. A. u. N. T., 4. Folge, H. 27), Stuttgart-Berlin 1938, 125-144.

¹³⁾ Cf. BEHM J./WÜRTHWEIN E., μετανοία, in: KITTEL, IV, 972-1004; GOETZMANN, μετάνοια in: *Theolog. Begriffslexikon z. N. T.* Hg. von L. COENEN, E. BEYREUTHER und H. BIETENHARD, I, Wuppertal 1967, 72-74; BULTMANN R., Theologie des Neuen Testaments. Tübingen 1953, 73-77; GEWIESS J., Die urapostolische Heilsverkündigung nach der Apostelgeschichte (Breslauer Studien z. hist. Theol. Neue Folge. Bd. 5), Breslau 1939, 110-114; ID., Metanoia im Neuen Testament, in: *Die Kirche in der Welt*, 1 (1948), Nr. 33, 149-152; HOFFER M., Metanoia (Bekehrung und Busse) im Neuen Testament. Diss. Tübingen 1949; POHLMANN H., Die Metanoia als Zentralbegriff der christl. Frömmigkeit. Leipzig 1938; SCHNACKENBURG R., Typen der Metanoiapredigt im Neuen Testament, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 1 (1950), 1-13.

¹⁴⁾ GEWIESS J., Die urapostolische Heilsverkündigung, 113.

Bekehrung von Juden und Heiden¹⁵). Diese drei Elemente fehlen in keiner christlichen Bekehrung der apostolischen Zeit, wenn auch der Umfang der Bussforderung verschieden war und die kerygmatische Verkündigung dem Juden- und Heidenmilieu angepasst wurde. Die meisten Apostel beschränkten sich in ihrer Predigt auf die Darlegung der Heilsgeschichte und den Nachweis der Messianität Jesu; daran knüpften sie die Forderung des μετανοεῖν und πιστεῦειν, zweier Begriffe, die eng miteinander verknüpft wurden. Bei Johannes tritt der eschatologische Umkehrgedanke und Metanoiaruf an die Nichtchristen in der *Apokalypse* in den Vordergrund (14, 6-7; 16, 9), während er im Evangelium und in seinen Briefen das Heil des Menschen vorwiegend von der wahren Gottesliebe, die in scharfen Gegensatz zur Weltliebe gestellt wird, und dem Glauben an die Offenbarung Gottes im fleischgewordenen Logos abhängig macht¹⁶). Nach Johannes (1. Jo. 2, 13-14; 5, 18-19; 3 Jo., 11) ist ebenso wie nach Petrus (1. Petr. 1, 14-15; 2, 10; 2, 12; 4, 1-4), die Bekehrung zu Christus ein radikaler Bruch mit der sündigen Vergangenheit, der keine allmähliche Übergänge und keine Rückfälle in Sündenverhaftung zulässt. Paulus, der Heidenapostel und Organisator christlicher Urgemeinden, entwarf durch seine christliche Anthropologie, Christologie und Erlösungslehre, seine Ausbildung der Sakramentstheologie und seine Kirchenlehre dem Bekehrungsbegriff tragende Hintergründe¹⁷). Die Bestimmung des Wesens der christlichen Bekehrung führt zum Wesen des Christentums schlechthin. Wenn auch bei Paulus die Termini μετάνοια, μετανοεῖν auffällig selten vorkommen¹⁸), setzt nach ihm jedes

¹⁵) Cf. RÉTIF A., *Foi au Christ et mission d'après les Actes des Apôtres*. Paris 1953; LIECHTENHAN R., *Die urchristliche Mission*. Zürich 1946; MEINERTZ M., *Jesus und die Heidenmission*. Münster i. W. 1925².

¹⁶) Cf. KIRCHGÄSSNER A., *Erlösung und Sünde im Neuen Testament*. Freiburg i. Br. 1950, 256-260.

¹⁷) Cf. BULTMANN, l.c., 183-348; CERFAUX L., *La théologie de l'Église suivant St. Paul*. Paris 1948², 121-141; id., *Le Christ dans la théologie de St. Paul*. Paris 1951; GRUNDMANN W., *Gesetz, Rechtfertigung und Mystik bei Paulus*, in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 32 (1933), 52-65; KIRCHGÄSSNER, l.c., 1-173; NOCK A. D., *Saint Paul*. London 1938; PRAT F., *La théologie de St. Paul*. 2 vol. Paris 1930¹⁹; SCHRENK, *δικαιοσύνη bei Paulus*, in: KITTEL, II, 204-214; SCHWEITZER A., *Die Mystik des Apostels Paulus*. Tübingen 1930; SOMMERLATH E., *Der Ursprung des neuen Lebens nach Paulus*. Leipzig 1927²; WIKENHAUSER A., *Die Christusbegriffe des hl. Paulus*. Münster i. W. 1928.

¹⁸) KIRCHGÄSSNER, l.c., 131.

Christsein eine konsequente, endgültige Umkehr voraus. Wenn er auch durchblicken lässt, dass manche Christen nach der Bekehrung das Sündenleben nicht ganz aufgeben, und die alte, sarkische Existenz nachwirkt, bleibt das Christsein eine Neuschöpfung (2 Kor. 5, 17), ein Sieg des pneumatischen Menschen über Sündigkeit und Ungerechtigkeit ¹⁹). Nach H. Pohlmann erweiterte Paulus den Umkehrbegriff so, dass er totalen Glauben und totale Liebe einschliesst ²⁰). Die *πίστις* bleibt der Zentralbegriff der paulinischen Heilslehre; in ihm ist die *μετάνοια* eingeschlossen, während bei Jesus die Umkehr den Glauben einschloss ²¹). Wenn auch die Umkehr als ein Handeln des sündigen Menschen verstanden und als ethische Leistung bei der Taufe vorausgesetzt wird, bleibt es die Gnade Gottes und ihr Wirken, die das Heil schafft ²²). Dieser paulinische Bekehrungsbegriff wird, neben dem Einfluss johanneischer Gedanken, auch den augustinischen Begriff weitgehend bestimmen.

Zu dem Begriff der christlichen Bekehrung fügten die ersten christlichen Jahrhunderte kein neues Moment hinzu. Umkehr ²³) und Glaube blieben die wichtigsten Elemente, zu denen entsprechender Sitten- und Glaubensunterricht als Vorbereitung auf den Empfang der Taufe hinzukommen ²⁴). Entsprechend den Verhältnissen wurden die pastoralen Richtlinien und moral-juridischen Bedingungen für die Bekehrung festgelegt und genau formuliert. Die « Bekehrung der Heiden » (Apg. 15, 3) bedeutete nicht nur einen radikalen Bruch mit der Vergangenheit, der sich tiefgreifend auswirkte in der persönlichen Lebensführung, in Berufs-, Familien- und Eheleben, sie musste auch zu zahllosen Konflikten mit der Staatsgewalt und dem Sozialgefüge der damaligen Gesellschaft führen ²⁵). Andererseits lebte in den Christen der Urkirche wie der nachfolgenden Jahrhunderte das übermächtige Bewusstsein, « als Gläubige, d.h. eben durch den Glauben und in

¹⁹) KIRCHGÄSSNER, l.c., 58-65.

²⁰) POHLMANN H., Die Metanoia als Zentralbegriff der christlichen Frömmigkeit. Leipzig 1938, 72.

²¹) BEHM, in: KITTEL, IV, 1000.

²²) KIRCHGÄSSNER, l.c., 133.

²³) Nach BEHM, l.c., 1003, wäre die Umwandlung ins vorwiegend Moralistische zurückgebogen und in die Busspraxis verlegt worden.

²⁴) Cf. SCHERMANN Th., Die allgemeine Kirchenordnung des zweiten Jahrhunderts. Paderborn 1914, 237-239.

²⁵) Cf. BARDY, l.c., 211-242; LECLERCQ H., Accusations contre les chrétiens, in: Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie I/1, 265-307.

ihm, eine Erneuerung erfahren zu haben, deren Art und Bedeutung sie durch 'Wiedergeburt' oder durch Begriffe, die einem solchen Erlebnis nahe stehen, ausgedrückt haben »²⁶⁾.

D. Der Bekehrungsbegriff in der nordafrikanischen Theologie

Eine besondere Prägung erfuhr der Begriff der Bekehrung in Nordafrika, dessen Christentum zwischen extremstem Rigorismus und weitgehender Nachsicht gegenüber Nationallastern und menschlichen Schwächen schwankte. Tertullian, den seine kompromisslose Strenge zur Sekte der Montanisten führte, sah als Lehrer der Katechumenen²⁷⁾, die Bekehrung vor allem in der sittlichen Umkehr. Der « proselytus »²⁸⁾ soll aus dem Heidentum, das als « das Schlechte einfachhin »²⁹⁾ bezeichnet wird, zu einem Leben höchster Sittlichkeit erzogen werden. Es ist ein Grundgedanke Tertullians, « dass man sich der Bekehrung einmal unterziehen und beständig daran festhalten müsse »³⁰⁾. Die Einmaligkeit der Taufe erlaubt keinen Rückfall in die Sünden³¹⁾. Nur die Zuverlässigkeit der Busse ist die Empfehlung für die Taufe. Diese radikale Metanoia-Forderung ist durchzittert von einer knechtischen Furcht Gottes, wie das Furchtprinzip bei Tertullian wieder eschatologischen Charakter gewinnt³²⁾. Nicht im Sakrament der Taufe wird die Seele geheiligt, sondern in der vorhergehenden Busse. « Non ideo abluimur, ut delinquere desinamus, quoniam jam corde loti sumus ». (*De poen.*, 65. PL 1, 1349) Ausser der Busse gehört nach Tertullian zur Bekehrung primär der Glaube,

²⁶⁾ VON HARNACK A., Die Terminologie der Wiedergeburt und verwandter Erlebnisse in der ältesten Kirche. Leipzig 1918, 96; Cf. NOCK, Conversion, 187-253; PRÜMM K., Christentum als Neuheitserlebnis. Freiburg i. Br. 1939.

²⁷⁾ Die Katechumenen, für die mehrere seiner Schriften bestimmt sind, nennt er « novitoli » (*De poen.*, 6 PL 1, 1346), « audientes » (*De poen.*, 6. PL 1, 1349); catechumeni » (*De praescr. haer.* 41. PL 2, 68). Über das Katechumenat cf. DEKKERS E., Tertullianus en de geschiedenis der Liturgie. Brussel-Amsterdam 1947, 163-216.

²⁸⁾ *Adv. Marc.* 3, 21 (CSEL 47, 413).

²⁹⁾ LORTZ J., Tertullian als Apologet. I, Münster 1927, 24.

³⁰⁾ *De poen.*, 6 (Übers. KELLNER H., Bibliothek der Kirchenväter², VII, 234).

³¹⁾ Über die zweite Busse der gefallenen Christen cf. POSCHMANN B., Paenitentia secunda. Die kirchliche Busse im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes. Bonn 1940; DEKKERS, l.c., 217-230; RAHNER K., Zur Theologie der Busse bei Tertullian, in: *Abhandlungen über Theologie und Kirche*. Festschrift K. ADAM. Düsseldorf 1952, 139-167.

³²⁾ ADAM K., Der Kirchenbegriff Tertullians. Paderborn 1907, 18-22.

und zwar der Glaube im Sinne einer Annahme der von Gott geoffenbarten Wahrheiten. Wohl misst Tertullian dem Suchen des Einzelmenschen nach dem rechten Glauben grossen Wert bei ³³⁾, andererseits aber fordert die Autorität Gottes die Anerkennung der christlichen Wahrheiten, die in den Hl. Schriften niedergelegt sind, auch ohne Verstandeseinsicht ³⁴⁾. Hüterin der Glaubenswahrheit ist die eine Kirche Christi, die eine Lehrgemeinde, wie das Christentum vor allem eine Lehre ist ³⁵⁾. Mit Entschiedenheit wendet sich Tertullian gegen die Ansicht, der Glaube an sich sei heilsmächtig und mache eine Heilsnotwendigkeit der Taufe überflüssig. Wohl ist die demütige Hingabe des Glaubenden notwendig für die Wirksamkeit des Heilsakramentes; aber in der gegenwärtigen Heilsordnung, die verschieden ist von der Heilszeit vor Christi Leiden und Auferstehung, genügt die «fides nuda» nicht mehr. Es muss das «Gewand der Taufe» hinzukommen ³⁶⁾. Die Taufe ist das Sakrament des Glaubens, die «obsignatio fidei» ³⁷⁾. Zu dem Glauben muss die Beobachtung des Gesetzes hinzukommen ³⁸⁾, besonders des Gesetzes der Liebe. So finden sich beim ungestümen christlichen Reformator Nordafrikas Begriffselemente, die nicht immer klar geschieden sind, die aber in der nachfolgenden afrikanischen Theologie weiterwirken.

Cyprian von Karthago, den Augustinus besonders verehrte und dessen Werke er gründlich studierte, sieht in der rhetorischen Erzählung seiner eigenen Bekehrung die grosse Umwandlung (tanta conuersio) darin, «ut repente ac pertinaciter exuatur, quod uel genuinum situ materiae naturalis obduruit uel usurpatum diu senio

³³⁾ LORTZ, l.c., I, 223: «Wer aber sucht, d. h. den guten Willen hat und die Tatsachen kennt, auf die sich der Glaube stützt, kommt beinahe notwendig zum Glauben».

³⁴⁾ *De corona*, 2 (CSEL 70, 156): «laudo fidem, quae ante credidit obseruandum esse quam didicit».

³⁵⁾ ADAM, l.c., 26.

³⁶⁾ *De bapt.*, 13 (PL 1, 1215): «Fuerit salus retro per fidem nudam ante Domini passionem et resurrectionem. At ubi fides aucta est credenti in nativitatem, passionem, resurrectionemque ejus, addita est ampliatio sacramento, obsignatio baptismi, vestimentum quodammodo fidei, quae retro erat nuda, nec potentiam habuit sine sua lege».

³⁷⁾ *De poen.*, 6 (PL 1, 1349). Über die Taufe als «signaculum fidei» cf. REFOULÉ R. F. in der Einleitung zu TERTULLIEN, *Traité du Baptême* (Sources chrétiennes, 35). Paris 1932, 49-53; KOLPING A., *Sacramentum Tertullianum*. Münster 1948.

³⁸⁾ *De praescr. haer.*, 43 (PL 2, 71): «doctrinae index disciplina est».

uetustatis inoleuit»³⁹⁾. Den Spuren des grossen Tertullian folgend, verlangt auch Cyprian, dass die Bekehrung eine «mutatio animi ac mentis» voraussetze und durch die Taufe die Wiedergeburt zu einem neuen Leben herbeiführe. So ernst und gefestigt muss die sittliche Lebensführung vor der Taufe sein, dass eine nachmalige Busse einmalig sein soll. Erst die Verfolgungen und Schismen bewogen Cyprian zu einer Milderung seiner Bedingungen, damit dem allgemeinen Heilswillen Gottes nicht vorgegriffen werde⁴⁰⁾. Auch die Bedeutung des Glaubens in der Bekehrung kommt bei Cyprian zum Ausdruck: die Heiden, welche das Judenvolk ablösen, werden als Glaubenssöhne des gläubigen Abraham und als Volk der Glaubenden bezeichnet⁴¹⁾. Entsprechend dem cyprianischen Kirchenbegriff als der unumgänglichen Heilsanstalt⁴²⁾, sieht er in der Bekehrung ein «venire ad ecclesiam catholicam quae una est»⁴³⁾. Eine Bekehrung zum Christentum ist identisch mit dem Anschluss an die Kirche, die durch den rechtmässigen Episkopat dargestellt wird. Eine Häretikertaufe ist ungültig, weil sie in der Trennung von der Kircheneinheit gespendet wird⁴⁴⁾.

Der Donatismus verlegte das Wesen der Bekehrung ausschliesslich in die Spendung der Taufe, deren Gültigkeit von der Person des Spenders abhängig gemacht wurde. Obwohl die Donatisten vorgaben, die reine Gemeinde der Heiligen, der unbefleckten, makellosen Kirche wiederherzustellen, entschieden nicht persönliche Umwandlung und Glaube des Täuflings, sondern die Person des Spenders über die Wirksamkeit der Bekehrung⁴⁵⁾. Die Berührung mit den katholischen traditores⁴⁶⁾ stiess den sich bekehrenden Heiden ins Heidentum zurück und machte eine Wiedertaufe durch die allein gültige, dona-

³⁹⁾ *Ad Donatum*, 3 (CSEL 3/1, 5).

⁴⁰⁾ Cf. GROTZ J., Die Entwicklung des Busstufenwesens in der vornicäischen Kirche. Freiburg i. Br. 1955, 73-171; POSCHMANN B., l.c., 368-424; RAHNER K., Die Busslehre des hl. Cyprian von Karthago, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 74 (1952), 257-276; 381-438; KOCH H., Cyprianische Untersuchungen. (Arbeiten z. Kirchengesch., 4). Bonn 1926; A. D'ALÈS, La théologie de St. Cyprien. Paris 1922.

⁴¹⁾ *Ep.* 63, 4 (CSEL 3/2, 703-704).

⁴²⁾ *Ep.* 73, 21 (CSEL 3/2, 795) «salus extra ecclesiam non est». *De cath. eccl. un.*, 6 (CSEL 3/1, 214): «habere non potest Deum patrem qui ecclesiam non habet matrem».

⁴³⁾ *Ep.*, 70, 1 (CSEL 3/2, 767).

⁴⁴⁾ *Ep.* 70, 2 (CSEL 3/2, 768-769).

⁴⁵⁾ C. litt. Petil. I, 6, 7 (CSEL 52, 7).

⁴⁶⁾ C. litt. Petil. II, 36, 84 (ibid., 69).

tistische Sakramentenspendung notwendig ⁴⁷⁾. Der Begriff der Catholica wurde von den Donatisten umgedeutet, die Notwendigkeit einer Zugehörigkeit zur einen, wahren Kirche verdreht. Auch in der Bekehrungspraxis der Katholiken zeigten sich im 4. Jh. bedauernswerte Schäden, die von Augustinus bitter beklagt wurden ⁴⁸⁾. Der Begriff der Bekehrung war durch die Wirren des Schismas verdunkelt worden.

2. DER AUGUSTINISCHE BEKEHRUNGSBEGRIFF

A. Die Entwicklung des augustinischen Bekehrungsbegriffes bis zum Jahre 400.

Wie Augustins gesamte Theologie « Erlebnistheologie » ist, die « durch ihre Bezogenheit auf das eigene Ich wahrhaft lebendig und fruchtbar » wird ⁴⁹⁾, so lässt sich für seinen Begriff der Bekehrung, ebenso wie für seine Kirchen- und Gnadenlehre, eine Wandlung feststellen, die durch seine geistige Entwicklung bedingt ist ⁵⁰⁾.

In den *philosophischen Frühschriften*, die den starken Einfluss neuplatonischer Philosophie verraten, gebraucht Augustinus die beiden Begriffe « *aversio* » und « *conversio* » im erkenntnistheoretischen und ethischen Sinn ⁵¹⁾. Die vergängliche, begrenzte Körperwelt, der « *mundus sensibilis* » ⁵²⁾, steht dem Absolut-Beständigen, Ewigen und Wahren, dem « *mundus intelligibilis* », gegenüber. Vom Zeitlichen weg muss die in den Leib verbannte Seele ⁵³⁾ sich abwenden und sich Gott, der höchsten Wahrheit und Weisheit ⁵⁴⁾, zuwenden. In einem Weltplan der vollkommenen Harmonie und Ordnung, wie ihn Augustinus in seinen zwei Büchern *De ordine* umreißt, kann der

⁴⁷⁾ Optatus, III, 11 (CSEL 26, 98).

⁴⁸⁾ *In ev. Jo. tr.* 25, 10 (CC 36, 252, : « Quoniam multi non quaerunt Jesum, nisi ut illis faciat bene secundum tempus! Alius negotium habet, quaerit intercessionem clericorum; alius premitur a potentiore, fugit ad ecclesiam; alius pro se vult interueniri apud eum, apud quem parum ualet: ille sic, ille sic; impletur cotidie talibus ecclesia ».

⁴⁹⁾ ADAM, Entwicklung, 10-11.

⁵⁰⁾ Cf. HOFMANN, Kirchenlehre, 32-34; 375-390.

⁵¹⁾ Cf. MAYER C. P. Signifikationshermeneutik im Dienst der Daseinsauslegung, in: *Augustiniana* 24 (1974), 21-74; über *conversio-aversio* bes. 53-57.

⁵²⁾ *Contra Academicos* III, 17, 37 (CSEL 63, 76).

⁵³⁾ *Soliloquia* I, 14, 24 (PL 32, 882).

⁵⁴⁾ *De beata vita* 4, 35 (CSEL 63, 115).

Daseinssinn des Menschen sich nur in der rechten Beziehung zu Gott verwirklichen. Die Unordnung, das Böse, liegt in der Abkehr des menschlichen Willens vom allgemeinen und unwandelbaren Gut und in der Zuwendung zu den niederen, wandelbaren Gütern ⁵⁵⁾. Das Sichverströmen der Seele an vergängliche Dinge bedeutet eine Auflehnung der Sinne gegen die Vernunft. Eine Rückkehr (regressus) zur Vernunft ⁵⁶⁾, der Führerin zu Gott, eine Befreiung des Geistes vom Sinnlichen ⁵⁷⁾ muss sich paaren mit Askese, mit der Lösung von den Fesseln des Triebhaften, mit ethischer Reinigung ⁵⁸⁾. Noch steht das antike Weisheitsideal im Blickpunkt Augustins; noch glaubt er, der Mensch könne aus freiem Entscheid ⁵⁹⁾, durch Selbsteinkehr oder auf dem Bildungsweg der *artes liberales* ⁶⁰⁾ die « *vita beata* » erreichen. Doch zeigt sich bereits hier, dass Augustinus als christlicher Neuplatoniker denkt. Philosophie allein, das Vorrecht einer Elite, endet nur zu leicht in haltlosem Skeptizismus. Zu tief ist der Abgrund des Schmutzes und des Irrtums, in den die Seelen hinabgestürzt sind, als dass sie aus eigenem Auftrieb zu wahrer Erkenntnis und unerschütterlichen ethischen Normen finden könnten. Nur eine überweltliche Autorität kann den Menschen binden und ihm einen Halt geben. Diese Autorität ⁶¹⁾ erkannte Augustinus in den Heiligen Schriften, in denen Gott sich den Menschen durch Christus offenbart. Die « *traditio* » und « *interpretatio* » dieser Schriften ist der über den ganzen Erdkreis verbreiteten Kirche anvertraut. Die « *via purgationis* » der platonischen Philosophie, der Aufstieg einiger Auserwählten zur Weisheit, wird von Gott selber als Heilsweg aller Menschen vorgezeichnet. Gott reicht dem menschlichen Wahrheitssuchen seine führende Hand, die der Mensch mit Demut ⁶²⁾ und Vertrauen im Glauben ergreifen soll.

⁵⁵⁾ *De lib. arb.* III, 19, 53 (PL 32, 1269): « *Voluntas autem aversa ab incommutabili et communi bono, et conversa ad proprium bonum, aut ad exterius, aut ad inferius, peccat* ».

⁵⁶⁾ *De ordine* II, 11, 31 (CSEL 63, 169).

⁵⁷⁾ *Ibid.* I, 1, 3 (*ibid.*, 122-123).

⁵⁸⁾ *Soliloquia* I, 10, 17 (PL 32, 879).

⁵⁹⁾ *De lib. arb.* III, 19, 53 (PL 32, 1269): « *quae tamen aversio atque conversio, quoniam non cogitur, sed est voluntaria* ».

⁶⁰⁾ *De ord.* II, 26, 44 (CSEL 63, 178).

⁶¹⁾ Cf. GUARDINI R., Die Bekehrung des Aurelius Augustinus. München 1950², 222-225.

⁶²⁾ Über den Begriff der *humilitas* als *signum veritatis* für die ganze Menschheit cf. RATZINGER, Volk und Haus Gottes, 1-35.

Glaube aber bedeutet im Grunde Gehorsam, Annahme eines Geheimnisses, ohne menschliche Einsicht, ohne Wissen und Schauen der Wahrheit. Sachlich mag die Vernunft höher stehen, zeitlich steht an erster Stelle die Autorität. « Tempore auctoritas, re autem ratio prior est »⁶³). Erst Glaube, dann Erkennen und Wissen, das Augustinus als höchstes, im Diesseits erreichbares Ideal ansah und das er ungeduldig ersehnte⁶⁴). Das Schauen der Wahrheit kann nur Gott geben, Christus der Logos. Noch fehlt dem mehr philosophisch als theologisch orientierten Augustinus das Verständnis für die christliche caritas als Grundstruktur der mystischen Gemeinschaft aller Gläubigen⁶⁵) und höchste Entfaltung christlichen Lebens. Noch erscheint ihm die Kirche mehr als Hüterin der Weisheit, denn als Vermittlerin der Gnaden. Christus ist mehr der « magister veritatis » als der Mittler zwischen Gott und Menschen, als der Erlöser durch sein Sühneleiden. Doch finden sich bereits wichtige Elemente zur Bestimmung des Bekehrungsbegriffes, der dem Bischof von Hippo in der Betreuung der « rudes » vorschwebt.

Eine Begriffsbestimmung der persönlichen Bekehrung Augustins Grund der *Confessiones* wird erschwert durch die Kontroversen und die verschiedensten Interpretationen, auf die im Rahmen dieser Untersuchung nicht eingegangen werden kann⁶⁶). Doch möchte folgendes festgestellt werden: Es gibt im Leben Augustins nur eine

⁶³) *De ord.* II, 9, 26 (PL 32, 1007-1008). Cf. O'MEARA J. J., A master-motif in St. Augustine, in: *Actes du I^{er} Congrès de la Fédération Intern. d. Assoc. d'Etudes Classiques*. Paris 1951, 312-317; ID., The young Augustine. London-New York-Toronto 1954, 156-172; SCIACCA M., S. Agostino. Brescia 1949, I, 127-128.

⁶⁴) *Contra Acad.* III, 20, 43 (CSEL 63, 80). Über das Verhältnis von Glaube und Vernunft in Augustins Schriften cf. BOYER CH., Essais sur la doctrine de Saint Augustin. Paris 1932, 11-19; LÖWITZ K., Wissen und Glauben, in: *Augustinus Magister* I, 403-410; CUSHMAN R., Faith and reason in the thought of St. Augustine, in: *Church History* 19 (1950), 271-294; GILSON E., Introduction, 11-55.

⁶⁵) *In ev. Jo. tr.* 29,6 (CC 36,287): « Quid est ergo credere in eum? Credendo amare, credendo diligere, credendo in eum ire, et eius membris incorporari... Non qualiscumque fides, sed fides quae per dilectionem operatur ».

⁶⁶) Cf. NEUSCH M., Structure de la conversion dans les Confessions de saint Augustin. Thèse de doct. en phil. Toulouse 1972; FUGIER H., Les images de la conversion dans les « Confessions » de saint Augustin. (Dissert.). Paris 1963; HOLL A., Religionsphänomenologische Analyse der Confessiones. Wien 1963; F. CAYRÉ, Le livre XIII des « Confessions », in: *Revue des Etudes Augustiniennes* 2 (1956), 143-161.

Bekehrung ⁶⁷⁾, die nach qualvollem Tasten und Irren in Mailand zum Durchbruch kam durch die radikale Abwendung vom Leben « *secundum carnem* » (2 *Kor.* 1, 17) und die Hinwendung des ganzen Menschen zum Christentum ⁶⁸⁾, näherhin zum katholischen Christentum ⁶⁹⁾. Augustins Bekehrung bedeutete nicht nur den Wechsel einer philosophischen Weltanschauung ⁷⁰⁾, sie war zugleich die Hinordnung der Menschenseele auf Gott, entsprechend ihrem metaphysischen Wesen, des glücklechzenden Menschenherzens auf sein wahres und höchstes Gut, des Wahrheitssuchers auf die ewige Weisheit, die sich kundtut im unfehlbaren Lehramt der Kirche, des Nichtchristen zu Christus, des schuldig gewordenen Sünders zur völligen Weltentsagung und

⁶⁷⁾ Richtig schreibt LE BLOND, *Conversions*, 89: « Dans l'évolution d'Augustin vers le catholicisme il y a eu une conversion dernière, le changement de cœur à la scène du jardin; mais cette conversion a été préparée par un long itinéraire spirituel, préparation lente et continue, jalonnée par des tournants décisifs ». Wenn er dann jedoch von sukzessiven Bekehrungen spricht: « C'est pourquoi plutôt que de conversion, il faut parler de conversions de saint Augustin » (ibid.), kann dieser These nicht zugestimmt werden. Wohl gibt es eine geistige Entwicklung Augustins, aber nur eine Bekehrung: jene folgenschwere Umstellung des äusseren und inneren Lebens, das « *induere Christum* », nach dem qualvollen Sichdurchringen zur bedingungslosen Ethik Christi. Der Einfluss des *Hortensius* auf den der Sinnlichkeit verfallenen Jüngling, das Tasten nach der Lösung des Problems des Bösen im Anschluss an die Manichäer, das Sapientia-Ideal des Neuplatonismus sind nur Phasen auf dem Wege zu neuem Leben.

⁶⁸⁾ GUARDINI R., *Die Bekehrung des Aurelius Augustinus*, München 1950², 167 schreibt zwar: « Die Antwort aber scheint jedenfalls zu lauten, dass Augustinus durch jene Bekehrung nicht Christ geworden ist, da er nie Heide war », doch wird es schwierig sein, christliche Einflüsse vom Christsein zu unterscheiden.

⁶⁹⁾ Zu berichtigen wäre das Urteil von BARNAUD J., *La conversion d'Augustin* in: *Mélanges historiques offerts à Mr. Jean Meyhoffer*. Lausanne 1952, 10: « La conversion de 386 n'est pas une conversion catholique, ni une conversion philosophique ou morale, mais une conversion religieuse, une conversion chrétienne tout court ». Augustins Bekehrung zum Christentum bestand primär im Anschluss an die katholische Kirche und war zugleich eine moralische und philosophische Bekehrung.

⁷⁰⁾ Cf. MAYER C. P., *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie des jungen Augustin (Cassiciacum, 24)*. Würzburg 1969. Die These einer Bekehrung Augustins zum Platonismus vor seiner Bekehrung zum Christentum (Harnack A.; Alfario P.) wird mit Recht von modernen Augustinusforschern abgelehnt; so besonders von BOYER CH., *Christianisme et Néo-Platonisme dans la formation de Saint Augustin*. Rome 1953²; COURCELLE P., *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*. Paris 1968²; ID., *Litiges sur la lecture des « Libri Platoniorum »*, in: *Augustiniana* 4 (1954), 9-23; MARROU, *St. Augustin*, 164-173; ID., *Retractatio*, 628-631; LE BLOND, l.c., 126-131.

christlichen Vollkommenheit ⁷¹⁾. In Augustins Bekehrung kommt die ganze Entwicklung seines vorherigen Lebens zum Abschluss, wird der Lebensbereich seiner unteilbaren Persönlichkeit neuorientiert.

Nach der Rückkehr in die afrikanische Heimat drängte es den Neubekehrten zu einer Auseinandersetzung mit den Manichäern. In der gegen sie gerichteten Schrift *De moribus ecclesiae catholicae* erscheint als Lebensform des Christen die caritas, die Nächstenliebe als «certior gradus ad amorem Dei» ⁷²⁾. Die Hinwendung zum Christentum besteht im Anschluss des sarkischen Menschen an Christus, den geistigen Adam ⁷³⁾, der nicht so sehr durch seinen Sühnetod, als durch seine erleuchtende Lehre und das sichtbare Beispiel, besonders durch seine humilitas, zur ursprünglichen Vollkommenheit zurückführen will. Dieser «moralistisch-rationalistischen Erlösungstheorie» (Scheel O.) entspricht ein Begriff der Kirche, der über die ganze Welt verbreiteten Catholica, als «primär autoritativen Lehrorganisation» ⁷⁴⁾, in deren «sanctissimo gremio» ⁷⁵⁾ sich alle bergen müssen. Die caritas zu predigen und vorzuleben, ist eine der Hauptaufgaben der Kirche, die bis zum Tage der grossen Scheidung Heilige und Unheilige zählt.

Hatte die klösterliche Stille in Thagaste dem Neubekehrten und seinem Freundeskreis Gelegenheit geboten, in Studium, Meditation und philosophisch-theologischen Gesprächen das Wesen des Christentums tiefer zu verstehen, so wurde Augustins Erwählung zum Presbyter und Bischof für seine theologische Bildung von entscheidender Bedeutung. Neben einem gründlichen Studium der Hl. Schrift ⁷⁶⁾, der öffentlichen Tätigkeit als Seelsorger und Vertreter der kichlichen

⁷¹⁾ Cf. MAUSBACH, Ethik, I, 351 : « Mit der conversio im Sinne der Annahme des katholischen Glaubens verband sich sofort bei ihm die conversio im Sinne der Wahl des ehelosen, ganz der Erforschung und Betrachtung der Weisheit, d.h. der religiösen Wahrheit gewidmeten Lebens ».

⁷²⁾ *De mor. eccl. cath.*, I, 26, 48 (PL 32, 1331). Cf. RATZINGER, Volk und Haus Gottes, 38-40; HOFMANN, Kirchenbegriff, 56-58.

⁷³⁾ *De Genesi c. Manichaeos* II, 8, 10 (PL 34,201) : « Et ideo animale hominem prius agimus omnes, qui de illo post peccatum nati sumus, donec assequamur spiritualem Adam, id est Dominum nostrum Jesum Christum, qui peccatum non fecit... »

⁷⁴⁾ HOFMANN, Kirchenbegriff, 65.

⁷⁵⁾ *De mor. eccl. cath.* I, 17, 32 (PL 32, 1325).

⁷⁶⁾ *Ep.* 21, 3 (CSEL 34/1, 51) : « debeo scripturarum eius medicamenta omnia perscrutari et orando ac legendo agere, ut idonea ualitudo animae meae ad tam periculosa negotia tribuatur, quod ante non feci, quia et tempus non habui ».

Hierarchie zwang ihn der Kampf gegen den Manichäismus zur Verteidigung der Grundwahrheiten des Christentums, während die Bekämpfung des Donatismus eine klare Definition des Wesens und der Disziplin der Kirche forderte. Die Auseinandersetzung mit dem Heidentum, die, wie Ratzinger bemerkt ⁷⁷⁾, in ihrer Bedeutung oft nicht genügend gewürdigt wird, die schmerzliche Feststellung zahlreicher unaufrichtiger Bekehrungen und ungebrochenen Heidentums zwangen den Seelenhirten von Hippo zu klaren Bestimmungen des Wesens des Christentums und der christlichen Bekehrung. Wichtiger hierfür als die Erfahrung der eigenen Sündhaftigkeit und der göttlichen Gnadenführung zu neuem Leben wurde für Augustinus die seelsorgliche Praxis ⁷⁸⁾, der Umgang mit der Gemeinde, deren konkrete Anliegen täglich an ihn herantraten. « Es ist kein Zweifel, dass ihm damals der Unterschied zwischen seiner bisherigen philosophischen Religion und dem Christentum des gewöhnlichen Mannes deutlich zum Bewusstsein kam; er wollte und musste sich in vielem umstellen; hatte er bisher Selbsteinkehr als Voraussetzung der Erkenntnis gefordert, so oblag es ihm jetzt, « poenitentia » und « confessio » als Voraussetzung der Sündenvergebung zu predigen » ⁸⁰⁾. Der allmähliche Übergang vom christlich-philosophischen zum theologisch-kirchlichen Denken führte zur Ausbildung eines theologischen Lehrsystems, das trotz späterer Ausreifung keine wesentlichen Änderungen mehr erfuhr. Der manichäischen Gnosis ⁸¹⁾, die nur einen Glauben auf Grund der Wesenseinsicht anerkannte, setzte Augustinus den Autoritätsglauben der Kirche noch deutlicher und entschiedener gegenüber, stellte jedoch gleichzeitig die Motive zusammen, die den der Autorität geschenkten Glauben vor der Vernunft rechtfertigen. Doch nicht nur im Lehramt

⁷⁷⁾ RATZINGER, Volk und Haus Gottes, 125.

⁷⁸⁾ *En. in ps.* 39, 10 (PL 36, 441): « Quanti fideles agglomerantur, quantae turbae concurrunt, multi vere conversi, multi falso conversi; et pauciores sunt vere conversi, plures falso conversi; quia multiplicati sunt supra numerum ».

⁷⁹⁾ Es bleibt das Verdienst des Professors F. VAN DER MEER, durch sein Augustinusbuch die Bedeutung der Seelsorge für die Entwicklung und das literarische Schaffen des Heiligen aufgezeigt zu haben.

⁸⁰⁾ HOFMANN, Kirchenbegriff, 77.

⁸¹⁾ Cf. JONAS H., Die mythologische Gnosis. Göttingen 1954, 284-320; QUISPEL G., Gnosis als Weltreligion. Zürich 1951; PÉTREMENT S., Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens. Paris 1974, bes. 129-304; ID., Le dualisme dans l'histoire de la philosophie et de la religion. Introduction à l'étude du dualisme platonicien, du gnosticisme et du manichéisme. Paris 1946.

der Kirche als der Führerin zur Weisheit und Wahrheit sah Augustinus ihre Aufgabe und Bedeutung; die Kirche wird vor allem Heilsanstalt für die sündenverhaftete Menschheit. Sie wird zum mystischen Leibe Christi, in den die Menschen nicht allein durch den Glauben, sondern durch die Taufe als «*sacramentum fidei*» eingegliedert werden. Die Auseinandersetzung mit dem Dualismus der Manichäer und das Studium der Paulusbriefe führten zu neuen Erkenntnissen des Wesens und der Folgen der Erbsünde und warfen von neuem das Problem der persönlichen Sünde, der Willensfreiheit und der göttlichen Gnadenhilfe auf. Christus erscheint als der grosse Mittler zwischen Gott und Menschen, der durch sein Blut und seinen Kreuzestod die Sünden getilgt und die Menschheit erlöst hat.

Mit der Widerlegung des Donatismus, der durch die Verwirrung des Kirchen- und Sakramentsbegriffes wie der kirchlichen Disziplin auch den Begriff der Bekehrung entstellt hatte, gelang Augustinus eine Klärung und Lösung, um die sich Nordafrikas Theologen und Schriftsteller vergebens bemüht hatten. Tertullian hatte als wesentliches Merkmal der empirischen Kirche die Heiligkeit aufgestellt und die höchsten sittlichen Anforderungen an die Taufbewerber gestellt. Er war an der Sündigkeit der Kirchengemeinde irre geworden. Cyprian war selbst dem Irrtum verfallen, die Gnadenvermittlung der Sakramente von der Heiligkeit des Spenders abhängig zu machen. Optatus war bemüht, in der Sakramentspendung Amt und Person zu trennen, hatte aber die Gültigkeit der ausserkatholischen Taufe an die Unverfälschtheit des Glaubensbekenntnisses geknüpft. Erst Augustinus gelang es, den idealistischen Kirchenbegriff der afrikanischen Theologie mit der Wirklichkeit der sichtbaren Kirche zu koordinieren, den Begriff der *Catholica* richtigzustellen und die objektive Wirksamkeit der Sakramente von der Würdigkeit des Spenders zu trennen.

Eine Untersuchung des augustinischen Bekehrungsbegriffes vor der Abfassung des Buches *De catechizandis rudibus* kommt zu folgenden Ergebnissen:

- 1) Augustinus gibt nirgendwo eine formelle Definition der Bekehrung.
- 2) Überblickt man alles, was Augustinus in der Zeit vor Abfassung von *De catechizandis rudibus* über die Bekehrung schreibt, so ergibt sich, dass Bekehrung für ihn eine Abwendung von etwas ist, das als falsch, niedrig oder schlecht gilt, und Hinwendung zu etwas, das wahr, edel und gut ist.

3) Im einzelnen begegnen uns bei Augustinus folgende Formen der Bekehrung :

- a) Die Bekehrung von einer nichtchristlichen Religion (Heidentum und Judentum) zum Christentum
- b) Die Bekehrung vom Schisma zur wahren Kirche oder zur Liebeskirche.
- c) Die Bekehrung von der Häresie zum wahren Glauben.
- d) Die Bekehrung vom scheinchristlichen Leben zum wahren christlichen Leben.
- e) Die Bekehrung vom weltlichen Leben zum Ordensstand.

Berücksichtigt wird in den folgenden Ausführungen nur die Bekehrung von einer nichtchristlichen Religion zum Christentum.

B. Augustins Bekehrungsbegriff in de Catechizandis Rudibus.

Was den Bekehrungsbegriff betrifft, der in *De catechizandis rudibus* vorgetragen wird oder ihm zugrunde liegt, so muss festgestellt werden, dass es nicht in der Absicht Augustins lag, in diesem Leitfaden für die Erstkatechese die Bekehrung begrifflich zu bestimmen. Aber aus all dem, was Augustinus über das Christentum und über die Bekehrung und an sittlichen Anweisungen für die Neubekehrten gibt, lässt sich folgende Begriffsbestimmung eruieren : Die Bekehrung ist die auf Gottes Anruf erfolgende und mit seiner Gnadenhilfe gewirkte Abwendung des heil-losen Nichtchristen von der gottwidrigen Welt, seine Hinwendung zu Christus und Annahme der Heilsordnung Christi durch einen in Demut gesetzten, ausdrücklichen Akt übernatürlichen Glaubens, der sich zu übernatürlicher Hoffnung und Liebe entfaltet und zur vollen Eingliederung in den mystischen Christusleib durch die Taufe führt.

Diese Begriffsbestimmung, die nicht als erschöpfend angesehen werden kann, wird in den folgenden Ausführungen näher zu erklären, zu begründen und auszuwerten sein.

(Fortsetzung folgt)

JEAN-PIERRE BELCHE.