

Augustinus über den Sabbat

1 Fragestellung der Arbeit und Stand der Forschung¹⁾

Jeder, der sich mit Augustinus beschäftigen will, sieht sich zunächst einmal vor zwei Probleme gestellt: zum einen fällt es schwer, angesichts des reichen literarischen Schaffens unseres Kirchenvaters einen Überblick über sein Werk zu bekommen, zum anderen scheint es fast aussichtslos zu sein, sich trotz vorhandener Bibliographien²⁾ einen Weg durch die Sekundärliteratur zu Augustinus zu bahnen. Allein die Zusammenstellung der einschlägigen Texte zu einem bestimmten Thema und ein Bericht über das bisher von der Forschung zur Frage Gearbeitete stellen im Fall unseres Kirchenvaters eine eigene Leistung dar.

Diese Arbeit will sich sowohl diesen Aufgaben am Themenkreis des Sabbat bei Augustinus stellen, als auch versuchen, die augustinische Konzeption genauer in den Blick zu bekommen. Die Frage lautet also: welche Gedanken verbindet der Kirchenvater mit dem Begriff des Sabbats?

Augustinus fand die Schilderung des Sabbats Gottes am siebten Schöpfungstag und das Sabbatgebot des Dekalog in der Bibel vor. Er hat sich aus verschiedenen Gründen und mit unterschiedlichen Fragestellungen mit dem Problem befaßt, wenngleich das Sabbatthema nicht unbedingt zu den «großen» und spektakulären Themen seines Denkens gehörte. Dies ist schon aus der vergleichbar schmalen Textbasis zu schließen: etwa fünfzig Mal fällt bei Augustin das Wort «Sabbat», in den wenigsten Fällen steht es jedoch im absoluten Mittelpunkt der Überlegungen.

Die vorliegende Untersuchung zielt auf eine Darstellung auf augusti-
nischer Ebene ab, sie versucht also nicht zu erklären, woher Augustinus

¹⁾ Diese Arbeit hat im Januar 1980 der katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Würzburg zur Erlangung des Grades Lic. theol. vorgelegen und ist angenommen worden. Sie wurde für den Druck geringfügig verändert.

²⁾ Hier ist besonders zu verweisen auf: T. VAN BAVEL - F. VAN DER ZANDE, Répertoire bibliographique de Saint Augustin 1950-1960, Steenbrügge 1963 (= Instrumenta Patristica III); Fichier Augustinien, 4 Bde, Paris-Boston 1972; R. Lorenz, Zwölf Jahre Augustinusforschung (1959-1970), in: Theologische Rundschau 38 (1974) 292-333; 39 (1975) 95-138; 253-286; 331-364; 40 (1975) 1-41; 97-149; 227-261; sowie C. Andresen, Bibliographia Augustiniana, Darmstadt ²1973.

sein jeweiliges Verständnis des Sabbats eventuell herbezogen hat, bzw. ob er hier einen eigenständigen Beitrag zum Thema liefert.

Da sich drei größere Problemkreise innerhalb des Themas Sabbat bei Augustinus erkennen lassen, enthält auch unsere Arbeit drei große Abschnitte. In einem ersten Teil wird nach dem Sabbatverständnis Augustinus im apologetischen Kontext gefragt. Es geht hier darum, ob sich Augustinus überhaupt einen «ruhenden» Gott vorstellen konnte, welche Bedeutung dem Sabbatgebot im Streit Augustins mit den Manichäern um das Verhältnis von Altem und Neuem Testament zukam und welche Stellung der Sabbat innerhalb der augustininischen Weltzeitalerlehre einnahm.

In einem weiteren Teil wird das Problem des Sabbats als Feiertag bei Augustinus behandelt und die eng damit verbundene Frage nach dem Verhältnis von Sabbat und Sonntag zu klären versucht.

Die positiven Aussagen über den Sabbat, das christliche Verständnis nach Augustinus also, stehen im Mittelpunkt des dritten und letzten Teils dieser Arbeit.

Was die Sekundärliteratur angeht, so sind nur sehr wenige Arbeiten zu nennen, in denen über das Thema gehandelt wird. So bringt z.B. J. Danielou³⁾ einige zutreffende Bemerkungen zu unserem Thema allgemein, ein auch nur annähernd vollständiger Überblick wird jedoch nicht erreicht. Mit dem Thema Sabbat verbundene etwaige chiliastische Vorstellungen Augustins sind Gegenstand eines kleineren Aufsatzes von G. Folliet⁴⁾, der für diesen Abschnitt unseres Problems recht aufschlußreich ist.

Was den positiven Beitrag des Bischofs von Hippo zur Sabbatfrage angeht, so ist das Urteil von A. Holl für die Forschungssituation sehr aufschlußreich. Er vermerkt lapidar: «Die Bedeutung der religiösen Ruhe ist im übrigen sowohl von der Confessiones-Forschung als auch von der Religionsgeschichte hervorgehoben worden»⁵⁾. So findet sich denn in den Arbeiten zu Augustinus immer wieder nur die Bemerkung, daß der Sabbat für Augustinus die eschatologische Ruhe der Menschen bei Gott bedeute. Im Zusammenhang werden die Gedanken unseres

³⁾ Liturgie und Bibel. Die Symbolik der Sakramente bei den Kirchenvätern, München 1963, 280-289.

⁴⁾ La typologie du sabbat chez saint Augustin. Son interprétation millénariste entre 389 et 400, in: *Revue des Etudes Augustiniennes* 2 (1956) 371-390.

⁵⁾ A. Holl, Die Welt der Zeichen bei Augustin. Religionsphänomenologische Analyse des 13. Buches der Confessionen, Wien 1963 (= Wiener Beiträge zur Theologie II) 78.

Kirchenvaters jedoch nicht dargestellt⁶). Einzig die Arbeit von J. Boehmer enthält noch den kurzen Hinweis, daß der Sabbat für Augustinus etwas mit dem Heiligen Geist und mit ihm gemäßer Lebensführung zu tun hat. Boehmer verfolgt diese Gedanken jedoch nicht weiter, da sie seiner Meinung nach bei Augustin nebensächlich sind⁷).

Nicht nur das geringe Interesse der Forschung an unserem Thema, sondern auch Augustins eigene Äußerungen lassen es jedoch berechtigt erscheinen, dem Thema «Sabbat» bei dem Bischof genauer nachzugehen.

2 Das Sabbatthema im apologetischen Kontext bei Augustinus

In einem ersten Schritt gilt es, das Problem des am Sabbat ruhenden Gottes zu verfolgen und die besondere Problematik des dritten Gebotes in Augustins antimanichäischen Schriften herauszustellen. Anschließend wird der Sabbat in der augustinischen Weltzeitalterlehre untersucht.

2.1 Die «Ruhe» Gottes

Bei der Auslegung des biblischen Schöpfungsberichtes hatte Augustinus, wie er selbst bezeugt, Schwierigkeiten mit der hier geschilderten Ruhe Gottes am siebten Tage. Nachdem er in seiner Genesiserklärung gegen die Manichäer den ruhenden Gott mit Hilfe der allegorischen Schriftauslegung verteidigt hatte⁸), machte er in seinem großen Genesiskommentar gleichsam zusammenfassend sein Problem klar. Zwei Dinge sind demnach festzuhalten. Zum einen ist es natürlich klar, daß Gott nicht wie nach einer ermüdenden Arbeit eine Ruhepause nötig hätte; zum anderen ist jedoch zu beachten, daß die Schrift nicht falsch berichtet. Die Tatsache, daß Gott am siebten Tage nach seiner Schöpfungstätigkeit ruhte und aus diesem Grunde diesen Tag heiligte, muß beachtet werden⁹). Es wird so deutlich, daß Augustinus einerseits gegen ein anthropomorphes Verständnis voringing, andererseits auf die positive Aussage der Bibel, die er mit der Heiligung des siebten Tages in Verbindung brachte, nicht verzichten wollte¹⁰).

Mit diesem grundsätzlichen Bescheid war das Problem eines von der

⁶) Die verstreuten Bemerkungen in der Literatur über Augustinus werden nach Möglichkeit an der entsprechenden Stelle dieser Arbeit erwähnt und ggf. diskutiert.

⁷) D.J. Boehmer, *Der christliche Sonntag nach Ursprung und Geschichte*, Leipzig 1931, 20.

⁸) Vgl. *de Genesi contra Manichaeos* I, XXII, 33.34; *de Genesi ad litteram* IV, 10.

⁹) *De Genesi ad litteram* IV, 14 (CSEL 28/I, 111 f).

¹⁰) Auf die positive Seite wird hier zunächst nicht eingegangen.

Arbeit ausruhenden Gottes wohl gelöst; daß Augustinus immer wieder darauf zurückkommt, zeigt jedoch, welch große Bedeutung ein rechtes Verständnis des Schöpfungsberichtes in diesem Punkt für ihn hatte. So kommt er in seiner Schrift über den Gottesstaat noch einmal ausdrücklich auf den Sabbat Gottes zu sprechen. Gott hat zwar am siebten Tag von seiner Schöpfertätigkeit geruht und diesen Tag geheiligt, aber «nequadam est accipiendum pueriliter»¹¹⁾. Man darf die Schilderung also nicht wie ein kleiner Junge verstehen, der nicht in der Lage ist, das nötige Verständnis für eine rechte Exegese aufzubringen. Pueriliter versteht man die Schrift, wenn man sich einen Gott vorstellt, der «operando laborauerit». Entsprechend darf man sich dann auch keinen erschöpften Gott vorstellen.

Aber auch in seinen Predigten betont der Bischof von Hippo immer wieder die Unsinnigkeit, sich einen wegen Erschöpfung ausruhenden Gott vorzustellen¹²⁾; und in seinen Vorträgen über das Johannes-evangelium taucht das Thema des «Deus qui requiescit» wiederholt auf¹³⁾.

Alle diese direkten Aussagen Augustins und seine zahlreichen Auslegungen zum Schöpfungsbericht, speziell im Punkt der Ruhe Gottes machten deutlich, wie wichtig dem Kirchenvater hier ein richtiges Verständnis der Schrift war.

Bedingt waren Augustins Schwierigkeiten offensichtlich durch seinen Gottesbegriff, genauer gesagt durch die Attribute der Unveränderlichkeit und Gefühlslosigkeit¹⁴⁾. Bei aller Vorsicht, überhaupt Aussagen über das Wesen Gottes zu machen, war es für Augustinus auf Grund seines metaphysischen Ansatzes¹⁵⁾ klar, daß es nicht einen Gott geben

¹¹⁾ De civitate Dei XI, 8 (CChr 48,327).

¹²⁾ Vgl. sermo 251,7; sermo 125,4.

¹³⁾ Vgl. etwa tractatus in Joannis evangelium 17,14; 20,2.

¹⁴⁾ Vgl. etwa H. Scholz, Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Ein Kommentar zu Augustins De Civitate Dei. Mit einem Exkurs: Fruitio Dei, ein Beitrag zur Geschichte der Theologie und Mystik, Leipzig 1911, 25-30. J. Wytzes, Bemerkungen zu dem neuplatonischen Einfluß in Augustins «de Genesi ad litteram», in: Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft 29 (1940) 137-151, 148.

¹⁵⁾ Augustinus war sicher vom Neuplatonismus beeinflusst. Diese philosophische Richtung lernte er jedoch in Mailand bereits in christlicher Färbung kennen. Vgl. hierzu besonders P. Courcelle, Recherches sur les Confessions de saint Augustin, Paris 1968, 137f, 168-174. Zur Problematik menschlichen Sprechens von Gott vgl. generell F.J. Holtkemper, Die menschlichen Aussagen über Gott in der Sicht Augustins, Diss. Münster 1964, 94-128; M. Grabmann, Die Grundgedanken des heiligen Augustinus über Seele und Gott in ihrer Gegenwartsbedeutung, Köln 1929 (Nachdr. Darmstadt 1967) 99-104. Von der ganzen Problematik her kommt Augustinus auch zu einer «negativen Sprechweise» von Gott: V. Loosky, Elements of «Negative Theology» in the Thought of St. Augustine, in: Saint Vladimirs Seminary Quarterly 21 (1977) 67-75.

konnte, der wie ein Mensch erschöpft sein und nach Ruhe verlangen kann. Konfrontiert man den für das augustinische Gottesbild «klassischen»¹⁶⁾ Text aus *De trinitate Dei* mit der Schilderung des Siebentagerwerkes der Genesis, so wird der Grund für die exegetische Problematik besonders deutlich. Wenn wir uns überhaupt eine Vorstellung von Gott machen, so müssen wir ihn uns «ohne Eigenschaft gut, ohne Ausdehnung groß, ohne Bedürftigkeit als Schöpfer, ohne Sitz als präsidierend, ohne Gestalt als den alles zusammenhaltenden, ohne Ort als überall anwesend, ohne Zeit als ewig, als ohne eigene Änderung die wandelbaren Dinge schaffend und schließlich als einen nichts Erleidenden vorstellen. Wer Gott so denkt, auch wenn er ihn nicht völlig ergründen kann, der hütet sich doch in frommer Weise davor, soweit er dazu überhaupt in der Lage ist, irgendetwas von Gott zu meinen, was er nicht ist»¹⁷⁾. Dieser *deus nihil patiens* sollte nun der gleiche sein, der am siebten Tag nach getaner Arbeit müde von seinen Werken ausruhte.

Augustinus war nun jedoch nicht der erste, der Schwierigkeiten mit diesen oder ähnlichen Anthropomorphismen der Bibel hatte. Seit der Zeit, da sich philosophisch gebildete Juden in Palästina oder in der Diaspora mit den Schilderungen der Bibel auseinandersetzten, versuchten sie, die vorhandenen Anthropomorphismen zu umschreiben oder durch entsprechende exegetische Methoden zu relativieren¹⁸⁾. Die Rezeption des Alten Testamentes durch die Christen brachte diesen entsprechend die gleichen Probleme ein. Auch kamen die heidnischen Gegner der Christen immer wieder bewußt auf diesen Punkt zu sprechen. Für die Kritik am Schöpfungsbericht mag der heidnische Philosoph Celsus ein Beispiel sein. Origenes, in dessen Schrift *Contra Celsum* die Argumente des «Weltweisen»¹⁹⁾ enthalten sind, berichtet: «Dann hat Celsus wieder folgendes Schriftwort nicht recht verstanden: 'Und Gott vollendete am sechsten Tage seine Werke, die er gemacht hatte; und er ruhte am siebenten Tage von allen seinen Werken, die er gemacht hatte. Und Gott segnete den siebten Tag und heiligte ihn; denn an diesem ruhte er von allen seinen Werken, die er zu machen angefangen hatte'. Er ist der Meinung, die zwei Ausdrücke 'Er ruhte am siebenten Tage' und 'Er

¹⁶⁾ M. Grabmann, *Die Grundgedanken* (Anm. 15) 101.

¹⁷⁾ *De trinitate* V, 1,2 (CChr 50,207).

¹⁸⁾ Vgl. L.J. Koole, *Altes Testament*, in: *Reallexikon für Antike und Christentum* I, 355 f.

¹⁹⁾ J.F.S. Muth, *Der Kampf des heidnischen Philosophen Celsus gegen das Christentum*, Mainz 1899,29.

erholte sich am siebenten Tage' seien gleichbedeutend, und er macht darum die Bemerkung: 'Nach diesen Werken fürwahr wird er wie ein ganz und gar schlechter Handwerker müde und bedarf der Ruhe, um sich zu erholen'»²⁰). Aber nicht nur im 2. Jahrhundert, auch zur Zeit Augustins war das Problem der Ruhe Gottes noch aktuell und wurde in der Auseinandersetzung des Christentums mit anderen religiösen Bewegungen ins Spiel gebracht. Wie Augustinus selbst berichtet, kommen z.B. die Manichäer auf diesen Punkt zu sprechen: Was für ein Werk war es denn, daß Gott nachher ausruhte? War er etwa nach der Arbeit der sechs Tage müde und erschöpft (*fatigatus et lassatus*)?»²¹)

Die Frage nach dem Sabbat Gottes war jedoch nicht nur in der polemischen Auseinandersetzung mit den Manichäern wichtig, für die dieser Kritikpunkt auch nicht unbedingt charakteristisch war, sondern sie hatte sich im christlichen Selbstverständnis als einer Religion, die nicht unvernünftig sei, ihren Platz. So ist für Augustinus natürlich klar, daß Gott nicht ruht, weil er körperlich erschöpft ist. «Warum aber ruht Gott? Jedenfalls nicht, weil er durch das Arbeiten müde (*fatigatus*) wird», schärft der Bischof von Hippo seinen Gläubigen ein²²). Wie aber soll man dann den biblischen Bericht verstehen? Augustinus gibt auf diese Frage zwei Antworten²³). Die Ruhe Gottes kann man dahingehend verstehen, daß Gott Abstand davon genommen hat, weitere Arten von

²⁰) Origenes, *contra Celsum* VI, 61 in der deutschen Übersetzung von P. Koetschau, *Des Origenes acht Bücher gegen Celsus*, 2. Teil, München 1927 (= BKV²) 179. Der griechische Text findet sich in GCS 3,131. Zur Argumentation heidnischer Kritiker siehe allg. W. Nestle, *Die Haupteinwände antiken Denkens gegen das Christentum*, in: *Archiv für Religionswissenschaft* 37 (1941/42) 51-100, speziell zur Kritik an den Anthropomorphismen 75 f.

²¹) *De Genesi contra Manichaeos* I, XXII, 33 (PL 34, 189; ed P. Abulesz, Wien 1972, 39f). Vgl. *de Genesi ad litteram* IV, 17.

²²) *Sermo* 251,1 (PL 38,1170). Vgl. *de Genesi ad litteram* IV,14; *tractatus in Joannis evangelium* 17,14; 20,2.

²³) Vgl. hierzu auch K. Staritz, *Augustins Schöpfungsglaube dargestellt nach seinen Genesisauslegungen*, Breslau 1931, 99f; C.J. O'Toole, *The Philosophy of Creation*. In the Writings of St. Augustine, Washington 1944 (= The Catholic University of America, Philosophical Series 81) 95-100; E. Teselle, *Nature and Grace in Augustine's Expositions of Genesis I*, 1-5; in: *Recherches Augustiniennes* 5 (1968) 94-137, bes. 121-123; C.S. Mosha, *Storia della Domenica dalle Origini Fino agli Inizi del V Secolo. Problema delle origini e sviluppo. Culto e riposo. Aspetti pastorali e liturgici*, Rom 1969 (= *Analecta Gregoriana* 170) 188-192; G. Pelland, *Cinq Etudes d'Augustin sur le Début de la Genèse*, Tournay-Montréal 1972 (= *Recherches* 8) 198-202; W.A. Christian, *Augustine on the Creation of the World*, in: *The Harvard Theological Review* 46 (1953) 1-25 behandelt zwar das Problem, wie Augustinus Philosophie mit dem biblischen Schöpfungsbericht zu vereinbaren ist, geht jedoch nicht auf das Problem des «ruhenden Gottes» ein.

Lebewesen zu schaffen, seine Ruhe bedeutet den Schluß der creatio ex nihilo: «Potest etiam intellegi deum requiuisse a condendis generibus creaturae, quia ultra iam non condidit aliqua genera noua», meint Augustin in seinem großen Genesiskommentar²⁴). Eine Ruhe Gottes ist also erklärlich, die Anstößigkeit eines körperlich von der Arbeit erschöpften Gottes damit beseitigt²⁵).

Mit dieser Auslegung kommt Augustinus seiner eigenen Forderung nach, zunächst erst einmal alles, was in der Bibel geschrieben steht, als factum aufzufassen und dann erst zu bedenken, was mit dem jeweiligen Bericht darüber hinaus noch angedeutet werden kann. Das heißt, auf den vorliegenden Fall angewendet, daß man zuerst einmal die Ruhe Gottes ernst nehmen muß. Nur wenn es nötig ist, kann man sich Gedanken über den übertragenen Sinn machen: «... ut prima omnia, quae scripta sunt, facta monstrentur deinde, si opus est, etiam aliquid significasse doceantur»²⁶).

Was nun das Verständnis dessen angeht, was durch das factum des Ruhens angedeutet wird, so macht Augustinus hier einen konkreten Vorschlag. Er deutet die Sabbatruhe typologisch²⁷). Diese Auslegung ist für Augustinus sehr bedeutsam, was nicht zuletzt daraus hervorgeht, daß sich die typologische Exegese des Sabbats Gottes öfter findet als das zuerst genannte Verständnis. Gottes Ruhe ist also so zu deuten, daß durch sie auf die Ruhe der Menschen nach ihren guten Werken hingewiesen werden soll: «Die Stelle also, in der davon berichtet wird, daß Gott von allen seinen Werken, die er gut geschaffen hat, ruhte, ist so zu verstehen, daß er selbst uns ruhen macht, nachdem wir gute Werke getan haben»²⁸).

Die Schilderung der Ruhe Gottes hat demnach eine große bleibende Bedeutung für den Menschen, die über ihre bloße Faktizität entschei-

²⁴) De Genesi ad litteram IV, 12 (CSEL 28/I, 108). Vgl. contra Adimantum 2; tractatus in Joannis evangelium 20,2.

²⁵) Auf die Frage, wie man sich überhaupt einen schaffenden Gott vorstellen kann, die mit diesem Lösungsvorschlag Augustins noch nicht beantwortet ist, kann hier nicht eingegangen werden.

²⁶) De Genesi ad litteram IV,10 (CSEL 28/I, 107).

²⁷) Wir halten uns hier an die Definition von L. Goppelt (Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen, Gütersloh 1939 (= Beiträge zur Förderung der christlichen Theologie 2. Reihe, Bd 43). Eine typologische Deutung liegt dann vor, wenn geschichtliche Fakten «als von Gott gesetzte, vorbildliche Darstellungen, d.h. 'Typen' kommender, und zwar vollkommenerer und größerer Fakta aufgefaßt werden». (S. 18f).

²⁸) De Genesi ad litteram IV,10 (CSEL 28/I,106). Vgl. de Genesi contra Manichaeos I, XXII, 34; XXV,43; de diversis quaestionibus LXXXIII, 58,2; de civitate Dei XI, 31; enarrationes in Psalmos 80,2; 91,1; sermo 125,4.

dend hinausgeht. Bereits in der Schöpfung ist angezeigt, was Gott mit den Menschen, die «gute Werke» tun, vorhat. Der Mensch ist somit berechtigt, auf die endgültige Vollendung seines Geschickes im summum bonum zu hoffen. Nach Überwindung der anfänglichen Schwierigkeiten mit dem Text ergeben sich für Augustinus nicht nur apologetisch geprägte, sondern im höchsten Maße positive Aspekte bei seiner Auslegung der Genesis.

Das Ende der Geschichte des Menschen wird seine Ruhe in Gott sein. So ist es selbstverständlich, daß Augustinus auch in seinem großen geschichtstheologischen Werk «Über den Gottesstaat» auf den Zusammenhang der Ruhe Gottes nach der Schöpfung mit der Vollendung des Menschen eingeht: «Denn die Ruhe Gottes bedeutet die Ruhe derer, die in Gott ruhen, wie die 'Freude des Hauses' die Freude derer bedeutet, die sich im Hause freuen, auch wenn sie nicht das Haus selbst, sondern etwas anderes freudig macht ... sehr richtig bezeichnet daher die Ruhe Gottes, von der die prophetische Autorität erzählt, die Ruhe derer, die in ihm ruhen und für die er selbst die Ruhe schafft ...»²⁹⁾.

Mit diesem Verständnis hat Augustinus zweierlei erreicht: Zum einen kann er auch mit dieser Exegese dem apologetischen Anliegen gerecht werden und die Schilderung der «requies Dei» in für ihn intellektuell redlicher Weise mit seinem Gottesbegriff vereinbaren, zum anderen gewinnt er einen wichtigen Ansatzpunkt für die positive Entfaltung eines bedeutsamen Bestandteils seiner Eschatologie³⁰⁾.

Festzuhalten bleibt demnach Folgendes: Augustinus kann den Sabbat Gottes grundsätzlich zweifach verstehen. Er ist in der Lage, den biblischen Bericht als factum zu nehmen und auch zu verstehen, nämlich als Beendigung der Schöpfung ex nihilo, und er kann die Ruhe Gottes als einen Ansatzpunkt zur Entfaltung des über den Wortsinn Hinausgehenden benutzen. Angeregt wurde die Reflexion zweifellos durch das apologetische Anliegen, sei es, daß Augustinus selbst Schwierigkeiten mit dem rechten Verständnis hatte, sei es, daß er zur Verteidigung der Schrift in diesem Punkt herausgefordert wurde. Der Bischof von Hippo ist diesem Anliegen gerecht geworden.

²⁹⁾ De civitate Dei XI,8 (CChr 48,328).

³⁰⁾ Augustinus formuliert hier eigenständige Gedanken, wie der Punkt 4 dieser Arbeit zeigen wird. Er übernimmt nicht einfach platonische Vorstellungen, obwohl die Auffassung, daß die Seele in einem ihr übergeordneten Gut Ruhe findet, eine platonische Tradition hatte (vgl. J. Wytzes, Bemerkungen (Anm. 14) 148-150).

2.2 Die Sabbatfrage in der Auseinandersetzung

Augustinus mit den Manichäern³¹⁾

Eine besondere Rolle spielt die Sabbatfrage in den antimanichäischen Schriften Augustins³²⁾. Der Streit um das Alte Testament, der für die Kirche nicht neu war³³⁾, wurde hier noch einmal in voller Schärfe und mit grundlegenden Argumenten ausgetragen. Um die Bedeutung des verhältnismäßig kleinen Streitpunktes der Sabbatfrage richtig verstehen zu können, muß man sich jedoch grundsätzlich die Problematik klar machen, vor die sich Augustinus gestellt sah.

In dem wahrscheinlich um 394/95 gehaltenen³⁴⁾ *Sermo popularis* XII warnt Augustinus seine Zuhörer eindringlich vor der manichäischen Kritik am Alten Testament. Von äußerst hinterlistiger Täuschung ist hier die Rede (*fraudentissima fallacia*), die den Christen zwar genügend bekannt ist, die aber dennoch den Ungebildeten im Umgang mit den heiligen Schriften (*diuinarum lectionum rudis*) in Schwierigkeiten bringen können³⁵⁾. Augustinus wußte zweifellos, warum er solche starken Worte gebrauchte, hatte er doch selbst mit den Manichäern und ihren Methoden hinreichend Bekanntschaft gemacht³⁶⁾. Erst die Exegese des Ambrosius, die der junge Augustinus in dessen Predigten kennenlernte, brachten ihn nach eigenen Angaben auf den Weg zur katholischen Kirche: «Auch freute ich mich, daß mir nicht mehr zugemutet wurde, die alten Schriften des Gesetzes und der Propheten von dem Gesichtspunkte aus zu lesen, unter dem sie mir früher töricht erschienen, da ich deine

³¹⁾ Zu dem Phänomen des Manichäismus siehe den von G. Widengren herausgegebenen Sammelband: *Der Manichäismus*, Darmstadt 1977 (= *Wege der Forschung* 168) und F. Decret, *L'Afrique Manichéenne (IV^e-V^e siècles.) Étude historique et doctrinale*, Tome I, II, Paris 1978 (= *Études Augustiniennes*). G. Widengren, *Der Manichäismus*. Kurzgefaßte Geschichte der Problemforschung, in: *Gnosis*. Festschrift für Hans Jonas. In Verbindung mit U. Bianchi hrsg. von B. Aland, Göttingen 1978, 278-315.

³²⁾ Zum Problem der Abgrenzung siehe C.P. Mayer, *Die antimanichäischen Schriften Augustins*, in: *Augustinianum* 14 (1974) 277-313, hier 279.

³³⁾ Vgl. die Überblicke von L. Diestel, *Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche*, Jena 1869, bes. §§ 4-17 und A.M. Schneider, *Altes Testament*, in: *Reallexikon für Antike und Christentum* I, 354-365.

³⁴⁾ A. Kunzelmann, *Die Chronologie der Sermones des hl. Augustinus*, in: *Miscellanea Agostiniana*, Vol II, Rom 1931, 417-520, hier 433.

³⁵⁾ Vgl. *sermo* 12,1 (CChr 41,165).

³⁶⁾ Siehe hierzu E. Feldmann, *Der Einfluß des Hortensius und des Manichäismus auf das Denken des jungen Augustinus von 373*, Diss. Münster 1975, 540-588. Zur manichäischen Exegese und Kritik an den Christen vgl. C. Walter, *Der Ertrag der Auseinandersetzung mit den Manichäern für das hermeneutische Problem bei Augustin*, 2 Bde, Diss. München 1972, 19-104. Zur Rolle der Bibel bei den Manichäern siehe generell A. Böhlig, *Die Bibel bei den Manichäern*, Diss. Münster 1947.

Heiligen beschuldigte, so zu denken; in Wahrheit aber dachten sie nicht so. Und oft vernahm ich mit Freude, wie Ambrosius in seinen Reden an das Volk uns aufs angelegentlichste als Richtschnur den Satz empfahl: 'Der Buchstabe tötet, aber der Geist macht lebendig' (2 Kor 3,6). Und wenn er von einer Stelle, die dem Buchstaben nach nur Verkehrtes zu lehren schien, den Schleier des Geheimnisses hinwegzog und ihren geistigen Inhalt aufschloß, so lag in seinen Worten nichts, woran ich mich hätte stoßen können, obgleich er doch Dinge sagte, deren Wahrheit mir noch gar nicht einleuchtete»³⁷⁾.

Die Probleme, die Augustinus als rudis in Sachen Schriftauslegung hatte, waren damit jedoch noch nicht alle mit einem Schlage gelöst³⁸⁾. Speziell mit der Genesisauslegung, die für unsere Frage wichtig ist, gab es besondere Schwierigkeiten, wie Augustinus in seinen großen Genesiskommentar zugibt. «Damals schienen mir die Dinge nicht so zu sein, daß man alles wörtlich hätte annehmen können. Vielmehr schien mir das kaum möglich, bzw. schwierig»³⁹⁾.

Mit einer besonderen exegetischen Methode versuchte Augustinus, die anstehenden Probleme zu lösen. Er entwickelte ein System von einer spiritalis intelligentia, dem eine Verweisstruktur, die durch die Begriffe res und signum gekennzeichnet ist, zugrunde liegt⁴⁰⁾. Der Bischof von Hippo konnte so einerseits die vorhandenen Antstößigkeiten im Text umgehen, andererseits aber auch positiv eine Erkenntnistheorie entwickeln, die es ermöglichte, geistige Sachverhalte mit Hilfe des im materiellen Bereich Gegebenen zu erkennen. Daß gerade dadurch aber auch die

³⁷⁾ Confessiones VI,4 (Ed. Skutello-Juergens-Schaüb, Stuttgart 1969, 104). Übersetzung nach A. Hoffmann, Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus Bekenntnisse, München 1914 (= BKV²) 110f.

³⁸⁾ Zum Nachtwirken des Manichäismus bei Augustin vgl. besonders den Forschungsbericht von J. Ries, La Bible chez saint Augustin et chez les Manichéens, in: Revue des Études Augustiniennes 7 (1961) 231-243; 9 (1963) 201-215; 10 (1964) 309-329, sowie A. Allgeier, Der Einfluß des Manichäismus auf die exegetische Fragestellung bei Augustin, in: M. Grabmann-J. Mausbach, Aurelius Augustinus. Festschrift der Görres-Gesellschaft zum 1500. Todestag des Heiligen Augustinus, Köln 1930, 1-30; W. Geerlings, Zur Frage des Nachwirkens des Manichäismus in der Theologie Augustins, in: Zeitschrift für katholische Theologie 93 (1971) 45-60.

³⁹⁾ De Genesi ad litteram VIII,2 (CSEL 28/I, 232). Vgl. de Genesi contra Manichaeos II, II,3.

⁴⁰⁾ Vgl. hierzu grundsätzlich C.P. Mayer, Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie Augustins, Teil II: Die antimanichäische Epoche, Würzburg 1974 (= Cassiciacum 24,II), sowie C. Walter, Der Ertrag (Anm. 36) 200-211; G. Ripanti, L'allegoria o l'«intellectus figuratus» nel De doctrina christiana di Agostino, in: Revue des Études Augustiniennes 18 (1972) 219-232.

grundsätzlich unterschiedlichen ontologischen Ansätze des Manichäismus und Augustins deutlich zu Tage traten, ist die notwendige Folge der augustiniischen Bemühungen um das richtige Verständnis der Schrift⁴¹⁾. Jedoch nicht nur eigene schlechte Erfahrungen oder ontologische Spekulationen ließen Augustinus die manichäische Kritik ernst nehmen. Mit Faustus von Mileve war ihm ein konkreter Gegner entstanden, den man als Augustinus ebenbürtig bezeichnen kann⁴²⁾. War die manichäische Bibelkritik vor Faustus noch nicht so ausgefeilt⁴³⁾, so hat sie der Manichäerbischof, wie A. Bruckner gezeigt hat⁴⁴⁾, in drei Punkten wesentlich gefördert. Das kritische Material wurde von ihm erheblich vermehrt, er bemühte sich um die Gewinnung von festen kritischen Grundsätzen und versuchte, die kritische Stellung zur Schrift durchgängig auch aus der Schrift selbst zu begründen.

Innerhalb des wichtigen Streitthemas «Altes Testament»⁴⁵⁾ nahm die Sabbatfrage eine wichtige Stellung ein⁴⁶⁾. Die Sabbatkritik war ein

⁴¹⁾ C.P. Mayer, *Die Zeichen II* (Anm. 40) 78f: Kern des Manichäismus ist die Lehre von zwei sich antithetisch gegenüberstehenden Prinzipien. Dieser schließt die Möglichkeit einer Analogie aus. Vorstellungen von Zeichenhaftigkeit des Seienden für die Erkenntnis des Transzendenten ist daher unmöglich.

⁴²⁾ So A. Bruckner, *Faustus von Mileve. Ein Beitrag zur Geschichte des abendländischen Manichäismus*, Basel 1901, 65f: «Augustin hat selbstverständlich auch die Position des Faustus als durchaus willkürlich und haltlos bezeichnet, aber die ungeheure Mühe, die ihm ihre Wiederlegung kostete und die ganz fatalen Aufstellungen, zu denen er sich selbst gelegentlich genötigt sah, beweisen zur Genüge, daß Faustus den übrigen Manichäern bei weitem überlegen und Augustin selbst ebenbürtig war».

⁴³⁾ Zur manichäischen Bibelkritik vor Faustus siehe A. Bruckner, *Faustus von Mileve* (Anm. 42) 28-47; vgl. A. Allgeier, *Der Einfluß des Manichäismus* (Anm. 38) 4f. Siehe jedoch auch A. Böhlig, *Die Bibel bei den Manichäern* (Anm. 36).

⁴⁴⁾ Vgl. A. Bruckner, *Faustus von Mileve* (Anm. 42) 47. Siehe auch J. Ries, *La Bible chez saint Augustin et chez les Manichéens*, in: *Revue des Études Augustiniennes* 10 (1964) 320-324, sowie F. Decret, *Aspects du Manichéisme dans l'Afrique romaine. Les controverses de Fortunatus, Faustus et Felix avec saint Augustin*, Paris 1970 (= *Études Augustiniennes*).

⁴⁵⁾ Vgl. C.P. Mayer, *Die Zeichen II* (Anm. 40) S. 353 Anm. 18; ders., *Die antimanichäischen Schriften Augustins* 301; E. Feldmann, *Der Einfluß* (Anm. 36) 568-573; speziell zum Sechstageswerk siehe J.P. Maher, *Saint Augustine's defense of the Hexaemeron against the Manicheans*, Diss. Rom 1946. Die vielleicht aufschlußreiche Arbeit von A. Zacher, *Ein Versuch Augustins, die ersten drei Kapitel der Genesis zu erklären und zu verteidigen*, Diss. Rom 1961/62 war nicht zugänglich.

⁴⁶⁾ Zu dieser Rolle siehe P. Cantaloup, *L'Harmonie des deux Testaments dans le Contra Faustum Manichaeum de Saint Augustin* Diss. Toulouse 1955, 64-67 der das Sabbatgebot jedoch nur im Rahmen der Zeremonialgesetze behandelt, sowie P. Rentschka, *Die Dekalogkatechese des hl. Augustinus. Ein Beitrag zur Geschichte des Dekalogs*, Kempten 1905. Hier wird die Sabbatproblematik nur im Zusammenhang mit dem Dekalog behandelt. Die besondere Stellung des dritten Gebots ist nicht berücksichtigt. Das Gleiche gilt für C. Besevi, *San Augustin, La Interpretacion del Nuevo Testamento. Criterios*

wichtiger Stein im Argumentationsgebäude der Manichäer und ein Testfall für die augustinische Exegese. Im Wesentlichen kann man vier Argumentationsstränge der Manichäer feststellen, in denen die Sabbatfrage eine Rolle spielt: die Rede von einem den Sabbat haltenden Gott widerspricht jeder vernünftigen philosophischen Anschauung, die alt- und neutestamentlichen Aussagen widersprechen sich, Jesus hat das Alte Testament verworfen, und die christliche Praxis zeigt schließlich, daß die christliche Position inkonsequent ist.

Das erste Argument, dem man «kritisierend — aggressiv und problemaufreißende Stoßkraft zubilligen muß»⁴⁷⁾, kommt in *De Genesi contra Manichaeos* I, 22, 23, oder *contra Adimantum* 2 zum Ausdruck. Der Vorwurf, die Vorstellung von einem ruhenden Gott widerspreche jeglicher Vernunft, ist zwar nicht neu und auch nicht unbedingt spezifisch für das gnostische Denken, zeigt aber noch einmal, wie allgemein verbreitet und mithin besonders gefährlich bestimmte Argumente der Christengegner waren⁴⁸⁾.

Besonders gern behaupten die Manichäer die Widersprüchlichkeit der beiden Testamente⁴⁹⁾. Der Sabbat Gottes spielt hier eine Rolle. Die Manichäer vertreten die Auffassung, daß das Neue Testament der Genesisschilderung widerspreche (*aduersari*), wonach Gott am siebten Tag ruhte. Denn im Johannesevangelium (John. 5,17) werde schließlich von Jesus behauptet, daß sein Vater immer noch wirke⁵⁰⁾.

Die Unvereinbarkeit der Testamente wird schließlich auch deutlich, wenn man die Erzählung in Num 15,32-36 Jesu Handeln im Matthäusevangelium (Mt 12,10-13) gegenüberstellt. Hier geht es um das Sabbatgebot. In *Numeri* wird von einem Mann berichtet, der am Sabbat Holz sammelt und deswegen auf Befehl Gottes gesteinigt wird. Augustinus muß sich fragen lassen, wie das mit der in Mt 12,30-13 geschilderten Heilung der verkrüppelten Hand am Sabbat in Einklang zu bringen ist⁵¹⁾.

exegéticos propuestos por S. Augustin en el «*De Doctrina Christiana*», en el «*Contra Faustum*» y en el «*De Consensu Evangelistarum*», Pamplona 1977, 170-179.

⁴⁷⁾ So E. Feldmann, *Der Einfluß* (Anm. 36) 535. Vgl. auch den von ihm vorgestellten Text von *Confessiones* III, 12 auf S. 532.

⁴⁸⁾ Hierzu siehe den Punkt 2.1 dieser Arbeit.

⁴⁹⁾ Vgl. dazu C. Walter, *Der Ertrag* (Anm. 36) die Anm. 86 der Einleitung; P. Cantaloup, *L'Harmonie* (Anm. 46); J.P. Maher, *Saint Augustine's defense* (Anm. 45), sowie G. Strauss, *Schriftgebrauch, Schriftauslegung und Schriftbeweis bei Augustin*, Tübingen 1959 (= *Beiträge zur Geschichte der biblischen Hermeneutik* 1) bes. 68-72.

⁵⁰⁾ *Contra Adimantum* 2 (CSEL 25/I, 116f). Vgl. *de Genesi contra Manichaeos* I, XXII,33; *de Genesi ad litteram* IV, 11.12; *enarratio in psalmum* 92,1.

⁵¹⁾ *Contra Adimantum* 22 (CSEL 25/I, 181).

Aber nicht nur in den Evangelien, auch in den Paulusbriefen wird der Widerspruch zum Alten Testament deutlich. Wieder geht es um das Sabbatgebot. Adimantus führt Gal 4,10f mit dem Text «dies obseruatis et sublata et solemnitates; timeo uos, ne frustra laborauerim in uobis» ins Feld⁵²). Es ist offensichtlich für den manichäischen Wortführer, daß der Apostel hier dem 3. Gebot eine Absage erteilt.

Aus dem ganzen Verhalten Jesu kann man überdies nach der Meinung der Manichäer ersehen, daß dieser das Alte Testament, genauer gesagt das alte Gesetz abgelehnt hat. Wie aus Augustins Antwort hervorgeht, behauptet Adimantus, Jesus habe die Schriften des Alten Testamentes geradezu abgeschnitten⁵³) und Faustus zitiert die Bergpredigt und folgert, daß hier die Gebote des Moses, d.h. der Dekalog, förmlich zerstört worden seien⁵⁴).

Bewiesen werden diese Thesen konkret dadurch, daß auf Jesu Ablehnung des Sabbathaltens hingewiesen wird. Schließlich nennt der Herr doch den einen Sohn der Hölle, der neben der Beschneidung auch noch den Sabbat hält, argumentiert Adimantum mit Berufung auf Mt 23,15⁵⁵). Am Sabbatgebot entscheidet sich also, ob Jesus das Gesetz aufgehoben hat. Faustus führt den Gedanken noch weiter: Wenn Christus das Gesetz nicht aufgelöst (soluere) hätte, dann könnte ein Jude doch ruhig ein Christ werden, oder, so könnte man im Sinne des Manichäerbischofs fortfahren, die Christen müßten den Sabbat beachten; dies aber tun sie auch nicht⁵⁶).

Die christliche Praxis liefert Faustus seiner Meinung nach sowieso die besten Argumente. In der Theorie nehmen sie das Alte Testament an, in der Praxis jedoch ist viel von dem, was sich hier findet, nicht mehr relevant. Die Beschneidung und der Sabbat werden hier immer wieder genannt⁵⁷). Alle Kultvorschriften könnte man hier eigentlich anführen, die christliche Sabbatpraxis ist jedoch offensichtlich ein besonders markantes Beispiel für den Widerspruch zwischen christlicher Theorie und Praxis.

Hinter der gesamten Argumentation der Manichäer steht still-

⁵²) Contra Adimantum 16 (CSEL 25/I, 162).

⁵³) «Non ergo dominus rescindit scripturam ueteris testamenti...» Contra Adimantum 2 (CSEL 25/I, 118).

⁵⁴) Contra Faustum XIX,3: «... haec igitur sunt de manifesto Moyseos praecepta idcircoque destructa.» (CSEL 25/I, 499).

⁵⁵) Contra Adimantum 16 (CSEL 25/I, 160).

⁵⁶) Contra Faustum XIX, 4 (CSEL 25/I, 501).

⁵⁷) Contra Faustum IV,1; VI,1; XXI,3.7.

schweigend die Voraussetzung, es müsse bei der Annahme des Alten Testaments alles ohne Ausnahme akzeptiert werden, bzw. der Widerspruch der beiden Testamente in nur einem einzigen Punkt bringe eins der beiden zu Fall. Faustus formuliert diesen Grundsatz: «Si accipis euangelium, credere omnia debes, quae in eodem scripta sunt, quid enim tu, quia uetus accipis testamentum, idcircone credis omnia passim, quae in eodem scripta sunt?»⁵⁸⁾ Konnte Augustinus auch nur in einem einzigen Fall, z.B. in der Sabbatfrage, nachgewiesen werden, daß er gegen diesen Grundsatz verstieß, so war er in den Augen des Faustus unglaublich geworden. An der Frage des Sabbats hing also, wenn auch nicht allein, die Frage nach der Stellung des Alten Testaments in der katholischen Kirche.

Die manichäische Argumentation war vor allem deshalb so schwerwiegend, weil der Bischof von Hoppo die aufgezeigten Differenzen mit seiner Auffassung von der Infallibilität der Schrift in Einklang bringen mußte. Bei diesem Unternehmen vertrat er zusätzlich noch die Auffassung, daß ein einziger Fehler das ganze System, in diesem Falle die ganze heilige Schrift, als falsch erweist⁵⁹⁾. Auf unsere Frage angewendet heißt das: konnte Augustinus nur in einem einzigen Fall den Sabbat nicht verteidigen, so war das ganze Alte Testament hinfällig.

Augustinus stellt sich dem anstehenden Problem. Für ihn ist grundsätzlich klar, daß der Dekalog, und damit auch das Sabbatgebot, «doctrina sana»⁶⁰⁾ ist, und schließlich sind die zehn Gebote mit dem Finger Gottes geschrieben worden: «Digito dei scriptae sunt tabulae illae»⁶¹⁾. Mit diesen prinzipiellen Hinweisen könnte, von katholischer Seite gesehen, das Problem des Sabbats schon fast als gelöst betrachtet werden. Augustinus unterwirft sich jedoch der Aufgabe, seinem differenziert argumentierenden Gegner ebenso zu antworten. Dabei hilft ihm vor allem seine exegetische Methode. Seinen hermeneutischen Ansatz⁶²⁾ legitimiert Augustinus biblisch und zwar sehr gern mit den Äußerungen des Paulus in 1 Kor 10,6 und 10,11: Die im Alten Testament geschilder-

⁵⁸⁾ Contra Faustum XXII,1 (CSEL 25/I,760).

⁵⁹⁾ Zur Auswirkung dieser Auffassung im Hinblick auf die Exegese der Manichäer siehe M. Nédoncelle, L'abandon de Mani par Augustin ou la logique de l'optimisme, in: Recherches Augustiniennes 2,17-32.

⁶⁰⁾ Contra Faustum XV, 5 (CSEL 25/I, 424f). Zur Verteidigung des Dekalogs siehe die Arbeit von P. Rentschka (Anm. 46).

⁶¹⁾ Contra Faustum XV,4 (CSEL 25/I, 422).

⁶²⁾ Vgl. C.P. Mayer, Die Zeichen II (Anm. 40) 357-367; C. Walter, Der Ertrag (Anm. 36); G. Ripanti (Anm. 40).

ten Dinge sind als *figurae futurorum* aufzufassen, die sich auf die jeweils zeitgenössischen Verhältnisse (*quae implerentur in nobis*) beziehen. Die Äußerungen des Paulus «dies alles ist uns zum Vorbild geschehen» und «dies geschah ihnen zum Vorbild, geschrieben ist es aber wegen uns, zu denen das Ende der Zeitalter gekommen ist» bezieht Augustinus auf seine Situation und begründet damit sein exegetisches Verweisschema⁶³). So rechtfertigt er mit der apostolischen Autorität seinen eigenen metaphysischen Ansatz.

Was die alttestamentlichen Vorschriften angeht, zu denen ja auch das Sabbatgebot gehört, so gilt für sie ein weiterer exegetischer Grundsatz: es gilt in jedem Fall zu unterscheiden zwischen den *praecepta uitae agenda* und den *praecepta uitae significandae*⁶⁴). Das Sabbatgebot bezieht sich nun nicht auf die konkrete Lebensführung, ist kein *praeceptum uitae agenda*, sondern hat seine Aufgabe darin, auf etwas hinzuweisen, es ist also ein *praeceptum uitae significandae*.

Damit wäre bereits erklärt, warum Faustus nichts von einer Sabbatbeobachtung der Christen merken kann. Augustinus gibt sich damit aber noch nicht zufrieden. Mit Nachdruck behauptet er die nach wie vor große Relevanz der von den Manichäern als Standardbeispiel für die christliche Inkonsequenz angeführten Zeremonialvorschriften. Der Bischof greift noch einmal auf Paulus zurück. Das «*propter nos*» aus 1 Kor 10,6.11 bezieht er auf seine Zeit und verstärkt die Aussage des Paulus noch, indem er ein *utique* einfügt. Was in den heiligen Schriften steht, ist unter allen Umständen, schlechthin für uns geschrieben, es hat große Autorität noch heute⁶⁵). So wird deutlich, daß auch, oder gerade die *praecepta vitae significandae* integraler Bestandteil christlicher Lehre sind⁶⁶).

Die Umsetzung dieser formulierten Grundsätze in der konkreten Frage des Sabbats überläßt Augustin jedoch nicht seinen Gegnern, sondern er formuliert selbst, worauf es ihm ankommt. In den Vorschriften des Gesetzes, genauer gesagt im Sabbat, im Beschneidungsgebot und in den anderen *sacrificia* dieser Art sind *tanta mysteria* enthalten. Jeder Fromme versteht doch, daß man sie nicht wörtlich «*ad litteram, id est ad*

⁶³) *Contra Faustum* IV,2 (CSEL 25/I,269). Vgl. VI, 5.9; XII,11; XIX,9.14; XXII,6; XXXII,9.

⁶⁴) *Contra Faustum* VI, 2 (CSEL 25/I, 285). Vgl. dazu C.P. Mayer, *Die Zeichen* II (Anm. 40) 367-373.

⁶⁵) Vgl. *contra Faustum* VI, 2 (CSEL 25/I, 285f).

⁶⁶) Zum Weiterwirken dieser «*sacramenta*» siehe C.P. Mayer, *Zeichen* II (Anm. 40) 393-398.

uerbum» verstehen darf⁶⁷⁾. Augustinus führt hier den Sabbat als besonders einprägsamen Beispiel für jene Stellen auf, in denen «tanta mysteria» enthalten sind. Gefährlich wird der Sabbat nur bei einem falschen Verständnis. Augustin selbst sieht ihn positiv. Den Sabbat aufgeben hieße für ihn, sich selbst eines großen Mysteriums zu berauben.

Über den Inhalt des Sabbatgeheimnisses läßt Augustinus seine Widersacher ebenfalls nicht im Unklaren. Durch die Sabbatruhe ist die Hoffnung auf unsere ewige Ruhe geoffenbart worden⁶⁸⁾. Das Sabbatgebot hat, so wird man berechtigterweise mit Augustinus feststellen können, eschatologische Relevanz, berechtigt es doch zur Hoffnung auf die ewige Ruhe bei Gott, das heißt die Vollendung des Menschen im summum bonum.

Das Sabbatgebot ist also, neben den anderen Zeremonialvorschriften, nicht ein Paradebeispiel für die Widersprüchlichkeit der beiden Testamente, sondern ein Punkt, an dem die Einheit in der doctrina sichtbar wird. So formuliert Augustinus im 6. Buch gegen Faustus abschließend, nachdem er noch einmal auf Sabbat, Beschneidung und die anderen entsprechenden mosaischen Vorschriften zu sprechen gekommen ist: «non ergo diuersa doctrina est, sed diuersum tempus»⁶⁹⁾. Was das Alte und Neue Testament trennt, ist nicht die Lehre, sondern die Zeit.

Grundsätzlich hatte Augustinus mit seiner Exegese die manichäische Kritik an der Einheit der beiden Testamente widerlegt. Dennoch standen noch zwei wichtige Argumente im Raum, die Augustinus nicht mit dem gleichen exegetischen Verfahren zurückweisen konnte. Es blieben noch die Fragen zu klären, ob Jesu Äußerung aus Joh 5,17 der im Schöpfungsbericht geschilderten Ruhe Gottes widersprach und ob Jesus selbst das Alte Testament positiv oder negativ eingeschätzt hatte.

Auf das manichäische Argument, die Aussage Jesu vom noch andauernden Wirken Gottes (vergl. Joh. 5,17) widerspreche der in der Genesis aufgestellten Behauptung, Gott habe am siebten Tage geruht, geht Augustinus ausführlich in seiner Auseinandersetzung mit Adimantus ein. Er macht darauf aufmerksam, daß es in der Schrift nicht heiße, Gott habe von allen Werken geruht: «non enim scriptum est: requieuit deus ab omnibus operibus». Es ist vielmehr wichtig, daß hier die Rede

⁶⁷⁾ De utilitate credendi 9 (CSEL 25/I, 13).

⁶⁸⁾ Contra Faustum VI, 4 (CSEL 25/I, 288). Vgl. XII, 8; XV, 7; contra Adimantum 2; 16.

⁶⁹⁾ Contra Faustum XVI, 28 (CSEL 25/I, 473).

davon ist, Gott habe von allen Werken geruht, die er geschaffen hat: «sed scriptum est: requieuit deus ab omnibus operibus suis quae fecit». Das Ruhen Gottes bezieht sich also eindeutig auf das Wirken der Schöpfung. Diese Wirksamkeit wurde am siebten Tage eingestellt. Als metaphysischer Grund aller Dinge, die ohne ihn überhaupt nicht sein können, bleibt Gott natürlich erhalten. Er wirkt also weiter durch das administrare der Welt, er wirkt aber nicht im Sinne der Schöpfung⁷⁰). Auf dieser differenzierten Beurteilung des Begriffs vom Ruhen Gottes aufbauend, kann Augustinus dann auch den manichäischen Einwand widerlegen. Die Äußerung Jesu zum Wirken seines Vaters in Joh 5,17 meint etwas anderes als der Schöpfungsbericht. Jesu Bemerkung im Schöpfungsbericht spricht Gott als den metaphysischen Mittelpunkt allen Seins an⁷¹), eine Aussage, der Augustinus natürlich nur zustimmen kann. Eine Welt ohne den administrator Gott ist eben undenkbar. Die Ruhe Gottes nach der Schöpfung bedeutet jedoch ein Abstandnehmen von weiterer Schöpfungstätigkeit.

Zwei Probleme kamen hier für Augustinus offensichtlich zusammen: zum einen mußte er der manichäischen Behauptung vom Widerspruch der beiden Testamente entgegentreten und zum anderen den Schöpfungsbericht mit seinen philosophischen Vorstellungen abgleichen, für die Joh 5,17, natürlich in der entsprechenden Interpretation, wiederum wichtig war. Um beiden Anliegen gerecht zu werden, ging der ehemalige Rhetorikprofessor nicht den Weg einer allegorischen Schrift-erklärung, sondern versuchte eine Erklärung ad litteram. Das Ruhen Gottes im Kontext des Schöpfungsberichtes widerspricht nicht der grundsätzlichen Äußerung über das Sein Gottes im Johannesevangelium.

Als Letztes galt es noch, Jesu Verhältnis zum Alten Testament zu bestimmen, sofern der Sabbat dabei eine Rolle spielte. Die Heilung der verdorrten Hand am Sabbat zeugt nicht von einer sabbatfeindlichen Haltung Jesu. «Der Herr tat im Evangelium, als er am Sabbat die verdorrte Hand eines Menschen heilte, ein göttliches Werk, kein menschliches»⁷²), entgegnet Augustinus dem manichäischen Vorwurf. Man

⁷⁰) Zum Ganzen siehe contra Adimantum 2 (CSEL 25/I,117). Vgl. de Genesi ad litteram IV,12; sermo Mai 128,1.

⁷¹) Vgl. etwa H. Weinand, Die Gottesidee der Grundzug der Weltanschauung des hl. Augustinus, Paderborn 1910, 14-24, 64-84; K. Staritz, Augustins Schöpfungsglaube (Anm. 23) 99; C.J. O'Toole, The Philosophie of Creation in the Writings of St. Augustine, Washington 1944 (The Catholic University of America. Philosophical Series 81) 95-100.

⁷²) Contra Adimantum 22 (CSEL 25/I, 181).

kann daraus keinesfalls schließen, Jesu habe damit generell das Gesetz mißachtet und verworfen.

Was die Kritik Jesu am Gesetz angeht, für die sich Adimantus auf Mt 23,15 beruft, so weiß auch hier Augustinus eine Erklärung. Jesus hat den Proselyten nicht einen Sohn der Hölle genannt, weil er beschnitten wurde und den Sabbat gehalten hatte, sondern er kritisiert hier die Tatsache, daß dauernd gegen das Gesetz verstoßen wird⁷³). Nicht wegen der Sabbatbeobachtung als Vorschrift des Gesetzes gebraucht Jesus das harte Wort vom *filius gehennae*, sondern wegen der tatsächlichen Praxis. Seine Erklärung begründet Augustin dann noch mit dem Zitat von Mt 23,2 f, wo auch die Praxis, nicht aber das Gesetz von Jesus kritisiert wird. Eine Schriftstelle dient ihm hier als Erklärung einer anderen. Für Augustinus ist damit endgültig klar, daß das Sabbatgebot wieder einmal nicht dazu dienen kann, eine Differenz zwischen der Botschaft Jesu und der des Alten Testaments zu erweisen.

Wem Jesu Verhalten gegenüber dem Sabbat noch immer nicht klar ist, der wird vom Bischof Hippos auf die Ruhe des Gekreuzigten am Sabbat im Grabe hingewiesen. Jesus hat alles aus seinem eigenen Antrieb getan, und so stand es auch in seinem Willen, «*ut caro eius in sepultura sabbato requiesceret ab omnibus operibus suis...*»⁷⁴). Das Ruhen des Leichnams im Grab wird hier also von Augustinus als die Erfüllung des Sabbatgebots interpretiert, und gleichzeitig wird er in seiner Exegese offensiv und nutzt den manichäischen Angriff zur Entfaltung eines Weissagungsbeweises. Damit sind abschließend alle Kritikpunkte bezüglich des Sabbats beseitigt.

Zusammenfassend gilt es, drei Punkte hervorzuheben, die in der Auseinandersetzung um den Sabbat wichtig sind: 1. Die Sabbatfrage nimmt einen wichtigen Platz in der von den Manichäern vertretenen Position vom Widerspruch der beiden Testamente ein. 2. Augustinus wendet bei der Auslegung der relevanten Schriftstellen nicht nur die allegorische Auslegungsmethode an. Die Auslegung einer schwierigen Stelle durch eine klare kommt ebenso zum Zuge wie die Interpretation eines Textes durch den Verweis auf den Kontext. 3. Augustinus ist bemüht, in der Sabbatfrage nicht nur apologetisch zu argumentieren, sondern die umstrittenen Aussagen der Schrift positiv zu verwerten. In

⁷³) *Contra Adimantum* 16 (CSEL 25/I, 160).

⁷⁴) *Contra Faustum* XVI,29 (CSEL 25/I, 474).

diesem Zusammenhang fällt besonders die Beziehung der Sabbatfrage zur Eschatologie auf.

2.3 Der Sabbat als Weltzeitalter⁷⁵⁾

Im Zuge seiner allegorischen Auslegung des Siebentagewerkes Gottes versuchte Augustinus, seine Auffassung von Geschichte zu entwickeln. Jeden Schöpfungstag deutete er als eine Epoche der Weltgeschichte, das Siebentagewerk war somit ein Abbild der Vergangenheit und der Zukunft⁷⁶⁾. Die Zuordnung des sechsten und siebten Tages der Schöpfung zu den entsprechenden Weltzeitaltern machte Augustinus jedoch besondere Schwierigkeiten, da hier verschiedene Probleme zusammenkamen. So lassen sich die Aussagen Augustinus sehr schlecht systematisch darstellen, man muß vielmehr genau darauf achten, in welchem Kontext, bzw. in der Auseinandersetzung mit welcher Auffassung und mit welcher eigenen Zielsetzung Augustinus hier seine Auslegung betreibt. Fast vierzig Jahre lang hat sich der Bischof von Hippo mit dem Thema Schöpfungstage — Weltzeitalter auseinandergesetzt. Angefangen von seiner Genesisauslegung gegen die Manichäer aus den Jahren 388/389⁷⁷⁾ bis hin zu seinem großen Geschichtsentwurf in seinem «Gottesstaat» taucht dieses Thema immer wieder in vielen Einzelwerken, Predigten und Briefen auf. Schon allein deshalb wohl muß man diesem Geschichtsschema mehr Gewicht zubilligen als dem Dreiteilungsentwurf, der sich bei Augustinus auch findet. Hier wird zwischen einer Zeit ante legem, sub lege und einer Zeit sub gratia unterschieden⁷⁸⁾. Diese Einteilung der Geschichte soll jedoch im Folgenden nicht mitberücksichtigt werden.

Erstmalig und am ausführlichsten ordnet Augustinus die sieben Schöpfungstage den sieben Weltzeitaltern in seiner Genesisauslegung gegen die Manichäer zu⁷⁹⁾. Demnach entsprach dem ersten Schöpfungs-

⁷⁵⁾ Zu Augustins Weltzeitalterlehre vgl. O. Rousseau, *La typologie augustinienne de l'Hexaéméron et la théologie du temps*, in: *Glaube und Geschichte*. Festgabe Joseph Lortz II, Baden-Baden 1958, 47-58; R. Schmidt, *Aetates mundi*. Die Weltalter als Gliederungsprinzip der Geschichte, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 67 (1955/56) 288-317, bes. 294-296; H. Scholz, *Glaube und Unglaube* (Anm. 14) 154-157.

⁷⁶⁾ Zur Vorgeschichte dieser Zuordnungsversuche vgl. K.H. Schwarte, *Die Vorgeschichte der Augustinischen Weltalterlehre*, Bonn 1966 (= *Antiquitas* Reihe 1, Bd. 12). Es gab mehrere Versuche, die Geschichte in bestimmte Perioden einzuteilen. Siehe auch B. Kötting, *Endzeitprognosen zwischen Lactantius und Augustinus*, in: *Historisches Jahrbuch* 77 (1958) 125-139, bes. 125-130.

⁷⁷⁾ C.P. Mayer, *Die antimanichäischen Schriften Augustins* (Anm. 32) 285f.

⁷⁸⁾ Vgl. etwa de trinitate IV,4,7 (CChr 50,170); enchiridion ad Laurentium sive de fide, spe et charitate XXXI,118 (CChr 46,112f).

⁷⁹⁾ De Genesi contra Manichaeos I, XXIII,35 - XXIV,42 (PL 34, 190-193; ed. P. Abulesz, Wien 1972, 42-49).

tag die Zeit von Adam bis Noe, dem zweiten die von Noe bis Abraham und dem dritten die Zeit von Abraham bis David. Der vierte Schöpfungstag deutete auf die Zeit von David bis zur babylonischen Gefangenschaft hin, und die Zeit vom Exil bis zur Ankunft Christi ist durch den Fünften Schöpfungstag versinnbildlicht. Seit der Ankunft Christi haben wir die durch den sechsten Schöpfungstag vorausverkündete Zeit, der Sabbat Gottes schließlich läßt die Menschen auf die ewige Ruhe bei Gott hoffen⁸⁰). In dieser Auslegung finden sich wichtige Punkte, an denen Augustinus auch in der Folgezeit noch festgehalten hat. Die Ordnung der Schöpfungstage erlaubt die Vergangenheit zeitlich einzuteilen und ist zugleich *praedicatio futurorum*⁸¹). Zur Zeit leben die Menschen im sechsten Zeitalter⁸²), in dem Christus in den Herzen derer regiert, die ihm gehorchen. Es ist das Zeitalter der geistigen Menschen (*homo spiritualis*), der durch die Speise der heiligen Schriften (*alimenta sanctorum scripturarum*) und das göttliche Gesetz (*lege divina*) ernährt wird⁸³). Das sechste Zeitalter wird gleichsam durch einen Abend beendet, wonach Christus in Herrlichkeit wiederkommt. Dann werden die mit Christus von allen ihren Werken ausruhen, von denen gesagt ist: «Seid vollkommen wie euer Vater, der im Himmel ist» (Mt 5,48)⁸⁴). Mit der *requies aeterna*, die durch den Sabbat Gottes angekündigt ist, endet die Geschichte der Welt und insbesondere die des Menschen. In der Auseinandersetzung mit den Manichäern entwickelt Augustinus so eine in Perioden eingeteilte Heilsgeschichte. Das Problem des Chiliasmus oder die Frage, inwiefern der Begriff der *requies aeterna* ein Zeitbegriff sein kann, taucht hier noch nicht auf. Die letzten beiden Fragen an den nächsten Text heranzutragen, in dem Augustinus auf seine Weltzeitalterlehre eingeht, wäre ebenfalls verfehlt⁸⁵). Unter Bezug auf die Lebensalter

⁸⁰) Zu diesem Schema im Zusammenhang mit den Menschenaltern von *infantia* bis *senectus* siehe die Auflistung in der Edition von P. Abulesz, Wien 1972, IV; vgl. J.P. Maher, *Saint Augustine's defense* (Anm. 45) 46-52; p. Archambault, *The Ages of Man and the Ages of the World. A Study of two Traditions*, in: *Revue des Études Augustiniennes* 12 (1966) 193-228, bes. 203-207.

⁸¹) *De Genesi contra Manichaeos* I, XXIII,41 (PL 34, 193; ed. P. Abulesz, Wien 1972, 49).

⁸²) In *enarratio in psalmum* 92 und im *tractatus in Joannis evangelium* 9,6 wird das sechste Zeitalter vom Auftreten Johannes des Täufers angerechnet.

⁸³) *De Genesi contra Manichaeos* I, XXIII,40 (PL 34, 192f; ed. P. Abulesz, Wien 1972, 48).

⁸⁴) *De Genesi contra Manichaeos* I, XXIII,41 (PL 34, 193; ed. P. Abulesz, Wien 1972, 49).

⁸⁵) Man wird Augustinus nicht gerecht, wenn man den Sabbat ausschließlich im Kontext eines möglichen Chiliasmus behandelt und sich dabei ausschließlich auf den *sermo*

eines Menschen äußert er sich hier über die heilsgeschichtliche Bedeutung des sechsten und siebten Zeitalters. In seiner ersten Schrift nach seiner Priesterweihe⁸⁶⁾ schreibt Augustinus: «Das sechste erfährt seine vollständige Verwandlung in das ewige Leben und gelangt zur gänzlichen Vergessenheit des Zeitlichen. Es geht über zu der vollkommenen Form, die gemacht worden ist nach dem Bild und Gleichnis Gottes. Denn das siebte ist bereits die ewige Ruhe und die nach keinen Lebensaltern mehr gesonderte fortdauernde Seligkeit. Denn so wie das Ende des alten Menschen der Tod ist, so ist das Ende des neuen Menschen das ewige Leben. Jener ist der Mensch der Sünde, dieser der Mensch der Gerechtigkeit»⁸⁷⁾. Augustinus verdeutlicht hier noch einmal, was in der Genesis-erklärung schon angeklungen ist. Im sechsten Zeitalter entwickelt sich der Mensch auf Gott hin, um im siebten die ewige Ruhe zu genießen. Von «*quies aeterna*», «*beatitudo perpetua*» und «*uita aeterna*» ist hier die Rede, wenn Augustinus vom Zeitalter der Ruhe spricht. Das siebte Zeitalter ist also das Zeitalter der durch keine Veränderung mehr bedrohten Erlösung. Das Problem, wie man einen nicht der Zeit unterworfenen Zustand mit zeitlichen Begriffen ausdrücken kann, sah Augustinus hier noch nicht. Es kam ihm vielmehr auf die positive Aussage auf den Erlösungszustand im siebten Zeitalter an.

In den Jahren 391-395 beschäftigt sich Augustinus erneut mit seiner Weltzeitalterlehre. In der *Quaestio* 57⁸⁸⁾ seines Werkes «über dreiundachtzig verschiedene Fragen» geht es um das Ende der Geschichte. Nach der Lektüre der Apokalypse sieht sich der Bischof von Hippo offensichtlich gezwungen, ein tausendjähriges Reich anzunehmen, denn, wie er selbst schreibt «regieren die Gerechten zuerst zeitlich (*temporaliter*), wie es in der Apokalypse beschrieben ist» und erst danach folgt die ewige Ruhe⁸⁹⁾. Durch diese Vorstellung einer Aufspaltung des Zeitalters

259, de civitate Dei XX,7 und enarratio in psalmum 6 stützt. Dies tun W. Bauer, Chiliasmus, in: Reallexikon für Antike und Christentum II, 1077f; H. Eger, Die Eschatologie des älteren Augustinus, in: *Vigiliae Christianae* 21 (1967) 221-240, 228 Anm. 32.

⁸⁶⁾ C.P. Mayer, Die antimaniäischen Schriften Augustins (Anm. 32) 288.

⁸⁷⁾ De vera religione XXVI,49 (CSEL 77, sect. VI, pars V,35). Deutsche Übersetzung von C.J. Perl, Aurelius Augustinus. Die wahre Religion, Paderborn 1957, 42. Zur Stelle vgl. G. Folliet, La typologie du sabbat (Anm. 4) 373f.

⁸⁸⁾ Zur Echtheit vgl. Das Vorwort zu CChr 44 A, XLIII, zur zeitlichen Ansetzung G. Bardy in der Einleitung zu Bd 10 der Bibliothèque Augustinienne. Oeuvres de Saint Augustin, Paris 1952, 29.

⁸⁹⁾ De diversis quaestionibus LXXXIII,57,2 (CChr 44A,101). Zur Frage des Chiliasmus bei Augustinus vgl. bes. G. Folliet, La typologie du sabbat (Anm. 4) sowie F. Alcañiz, Ecclesia patristica et Millenarismus. Expositio historica, Granada 1933, 220-226; E.A.

in tausendjähriges Reich und anschließend folgende Ruhe nimmt er die Schilderung der Geheimen Offenbarung in sein System auf und umgeht so das Problem, eventuell ein eigenes Zeitalter für das in der Apokalypse geschilderte Reich annehmen zu müssen. Da Augustinus sich hier ausdrücklich auf das letzte Buch im Kanon beruft, wird man annehmen müssen, daß er in der Zeit zwischen 391 und 395 auf Grund der Lektüre der Offenbarung des Johannes mit chilialistischen Vorstellungen in Berührung kam und sie in sein Weltzeitalterschema zu integrieren versuchte.

In der gleichen Schrift kommt Augustinus in der Quaestio 58, die etwa zur selben Zeit wie die Quaestio 57 entstanden sein dürfte⁹⁰), auf das sechste und siebte Zeitalter erneut zu sprechen. In gewohnter Weise ordnet er den sechs Menschenaltern die Geschichtsepochen zu. Am sechsten Tag, der seit der Ankunft Christi läuft, wird der Mensch erneuert und dann kommt «die ewige Ruhe, die durch den Sabbat angedeutet wird»⁹¹). Vom tausendjährigen Reich, wie es in der Apokalypse geschildert ist, sagt Augustinus nichts; er spricht dieses Problem, anders als in der Quaestio 57, überhaupt nicht an. Dieser Befund könnte zu der Vermutung Anlaß geben, daß die Quaestio 58 zeitlich vor den Quaestio 57 anzusetzen sei. Dies ist zwar durchaus möglich, nicht aber sehr wahrscheinlich. Denn in der hier behandelten Frage geht es Augustinus nicht so sehr um positive Aussagen über das siebte Zeitalter. Er setzt sich offensichtlich gegen die Meinung zur Wehr, man könne mit Hilfe der Weltzeitalterlehre den Zeitpunkt der Wiederkehr Christi vorherbestimmen. Es ist unsicher, wie viele Generationen vergehen, bis das sechste Zeitalter an sein Ende gekommen ist, schreibt Augustinus. Damit liegt er ganz auf der Linie seiner Aussagen im Genesiskommentar gegen die Manichäer, wo er den ersten fünf Perioden der Geschichte Genera-

Smith, *The Impact of St. Augustine's Millenarism on the Function of Church Tradition*, in: *Journal of Ecumenical Studies* 3 (1966) 130-145. — Den Chiliasmus, der sich vor allem auf das Buch Daniel und auf den 2. Thessalonicherbrief stützte (vgl. generell W. Bauer, *Chiliasmus*, in: *Reallexikon für Antike und Christentum* II 1073-1078 und B. Köting, *Endzeitprognosen* (Anm. 76) gab es sowohl im Judentum (siehe C.S. Mosna, *Storia della domenica* (Anm. 23) 168-171), als auch im Christentum: H. Bietenhard, *The millennial hope in the Early Church*, in: *Scottish Journal of Theology* 6,1 (1953) 12-30; J.W. Becker, *Het eeuwige heimwee. Chiliasme en Sektarisme. Een historisch-sociologische Studie*, Alphen s. Rh 1976.

⁹⁰) Vgl. G. Bardy in der Einleitung zu Bd 10 der *Bibliothèque Augustinienne. Oeuvres de Saint Augustin*, Paris 1952, 29.

⁹¹) *De diversis quaestionibus LXXXIII*, 58,2 (CChr 44A, 106). Vgl. G. Folliet, *La typologie du sabbat* (Anm. 4) 373f.

tionszahlen beigegeben hatte, für das sechste Zeitalter jedoch keine Angaben machte. Es ist nützlich (utiliter), daß der Tag der Parusie verborgen bleibt, schreibt Augustinus und stützt sich zusätzlich auf 1 Thess 5,2 (der Tag des Herrn wird kommen wie ein Dieb in der Nacht)⁹²).

In der Quaestio 58 geht es Augustinus also in erster Linie um die Zurückweisung von Spekulationen über den genauen Zeitpunkt der Wiederkunft Christi. Aus diesem Grunde findet auch keine Auseinandersetzung mit dem tausendjährigen Reich der Apokalypse statt.

Daß Augustinus überhaupt in der ersten Hälfte der neunziger Jahre des vierten Jahrhunderts mit Meinungen zu tun gehabt hat, die den Zeitpunkt der Parusie glaubten berechnen zu können, zeigt sehr deutlich eine Psalmenexegese aus dem Jahre 392⁹³). Es gibt Leute, die die Wiederkunft Christi für 7000 Jahre nach Adam erwarten, berichtet Augustinus. Mit Hinweis auf Apg 1,7 (Es steht euch nicht zu, die Zeit oder die Stunde zu kennen, die der Vater seiner Macht vorbehalten hat) und Mt 24,36 (Von dem Tag aber und von der Stunde weiß niemand, auch nicht die Engel im Himmel, sondern allein mein Vater) weist er derartige Spekulationen entschieden zurück. Niemand darf sich anmaßen (arrogare), ihm stände zu etwas Genaues in diesem Punkt zu wissen, betont Augustinus. Oft genug wurde das ganz deutlich bewiesen⁹⁴).

Augustinus hatte auch später noch mit Auffassungen zu tun, die die Berechenbarkeit der Parusie vertraten. Im Briefwechsel mit dem Bischof Hesychius von Salona⁹⁵) aus den Jahren 418/19 meint er abschließend im Brief 199 zum Problem der Naherwartung, daß es besser sei, die Wiederkunft Christi nicht sobald, dennoch aber glaubend, hoffend und liebend zu erwarten, als einer akuten Endzeitstimmung zu verfallen⁹⁶). In seinem «Gottesstaat» berichtet der Bischof von Hippo schließlich davon, daß gleichwohl für die Jahre vierhundert, fünfhundert oder auch tausend nach der Himmelfahrt Christi mit der Parusie gerechnet wurde⁹⁷).

Dennoch wird man die Quaestio 58 aus ihrem Kontext verstehen müssen,

⁹²) De diversis quaestionibus LXXXIII, 58,2 (CChr 44A, 107.)

⁹³) Zur Datierung vgl. das Vorwort von CChr 38, XV.

⁹⁴) Enarratio in Psalmum 6,1 (CChr 38,27). Zur Einschätzung der von Augustinus vorgetragenen Auffassung vgl. K.H. Schwarte, Die Vorgeschichte (Anm. 76) 278.

⁹⁵) Vgl. de civitate Dei XX,5 (CChr 48,705).

⁹⁶) CSEL 57,291f.

⁹⁷) Vgl. de civitate Dei XVIII,53 (CChr 48,652).

den Augustinus selbst angibt. Es ging hier nicht um das Problem chiliastischer Auseinandersetzungen, sondern um die Behauptung, die Wiederkunft Christi sei zeitlich genau vorherzusagen.

In einer im Jahre 393 gehaltenen Predigt⁹⁸⁾ kommt Augustinus erneut auf Schöpfungstage und Weltzeitalter zu sprechen. Wie in *De diversis quaestionibus* LXXXIII, 57,2⁹⁹⁾ entwickelt er hier einen zweifachen Ruhebegriff: nach dem sechsten Tag kommt jene Ruhe, die dadurch gekennzeichnet ist, daß «die Heiligen und Gerechten Gottes Sabbatruhe halten (sabbatizabunt)»¹⁰⁰⁾. Dies ist der siebte Tag. Danach erfolgt eine erneute requies, die Augustinus mit dem Zitat von 1 Kor 2,9 beschreibt (Was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat und in keines Menschen Herz gekommen ist, bereitet Gott denen, die ihn lieben). Wenn Augustinus hier auch nicht ausdrücklich auf die Apokalypse des Johannes verweist¹⁰¹⁾, so dürfte dennoch klar sein, daß er bezüglich der ersten Ruhe, ähnlich wie in *De diversis quaestionibus* LXXXIII, 57, chiliastische Vorstellungen vertritt.

Augustinus folgende Ausführungen lassen einen Schluß zu, weshalb er sich das Ende der Geschichte so vorstellt: die gesamte Geschichte der Menschheit umfaßt sieben Tage, bzw. Weltzeitalter. Sind diese nun quasi im Zyklus angeordnet, so stößt der Abend des letzten an den Morgen des ersten Tages. Ausgehend von dieser Vorstellung führt Augustinus noch einen achten Tag an. Dieser wäre dann derselbe wie der erste. Der Mensch kehrt am achten Tag somit zu dem Zustand zurück, in dem er sich vor dem Sündenfall befunden hat¹⁰²⁾. Der durch die Schöpfung vorgezeichnete Lauf der Geschichte muß vom Menschen vollzogen werden, ehe er die zeitlich begrenzten Perioden überschreitet und zur unsterblichen Glückseligkeit kommt. Augustinus mußte das siebte Zeitalter mit einem Zustand ausfüllen, der einerseits nicht mehr dem normalen Erdenleben gleicht, da das sechste Zeitalter schon als die Zeit von Christi Erscheinen bis zu seiner Wiederkunft bestimmt war, anderer-

⁹⁸⁾ A. Kunzelmann, *Die Chronologie der Sermones des hl. Augustinus*, in: *Miscellanea Agostiniana*, Vol. II, Rom 1931, 417-520, hier 491; andere Ansetzungsvorschläge bei P.-P. Verbraken, *Études critiques sur les sermons authentiques de saint Augustin*, Steebrugge 1976 (= *Instrumenta Patristica* XII) 121.

⁹⁹⁾ CChr 44A, 101.

¹⁰⁰⁾ Sermo 259,2 (PL 38,1198).

¹⁰¹⁾ G. Folliet, *La typologie du sabbat* (Anm. 4) 375.

¹⁰²⁾ «Tunc velut ad caput reditur. Quomodo enim cum peracti fuerint ibi septem dies, octavus ipse est qui primus: sic post terminatas et peractas aetates septem saeculi transeuntis, ad illam immortalitatem beatitudinem qua redimus, de qua lapsus et homo.» Sermo 259,2 (PL 38,1198).

seits noch nicht den Anspruch der vollkommenen Erlösung erheben konnte, da es innerhalb der Geschichte einen festen, zeitlich eingegrenzten Platz einnahm (*terminatas aetates*). Zeitlich begrenzte Erlösung ist für Augustinus jedoch keine richtige Erlösung. Um die Geschichte selbst überschreiten zu können, brauchte der Bischof von Hippo ein derart zwiespältiges siebten Zeitalter einer gewissen, aber eben noch nicht vollkommenen Ruhe.

Noch deutlicher wird Augustinus Auffassung in einem in der Zeit von 393-405 gehaltenen Sermo¹⁰³). Angeregt durch die Zahl Acht kommt Augustinus auf sein System der Weltalterperioden zu sprechen: Der Zyklus der sieben Zeitalter löst sich auf, der folgende achte Tag ist die Zeit der «*perpetuo vigilans quies, et actio non sequitur sed infatigabiliter otiosa*»¹⁰⁴). Erst das Verlassen des Zeitkreislaufes bringt die vor jeder erneuten Beeinträchtigung sicheren Muße, die Augustinus mit dem achten Tag bezeichnet. So spricht er auch in dem gleichen Sermo kurz darauf davon, daß der achte Tag gekennzeichnet ist von einem «*transcendere omnia tempora*»¹⁰⁵).

Hat Augustinus so den Zustand des achten Tages eindeutig bestimmt, so unternimmt er es von da aus, auch den siebten Tag neu zu verstehen. Hatte er in *quaestio* 57 und Sermo 259 noch eine Art Zwischenreich im Anschluß an die in der Apokalypse geschilderte tausendjährige Herrschaft Christi und seiner Gerechten angenommen, so gibt er diese Vorstellung im vorliegenden Sermo auf. Der endgültige Friede des Menschen verhält sich gegenüber dem Frieden des Sabbats wie ein «*pax super pacem*», wie Augustinus mit Jesaja 57,19 in der ihm vorliegenden Fassung formuliert. Der Sabbatfrieden wird nun aber dem zuteil, der in der gegenwärtigen Zeit im Herrn ruht¹⁰⁶). Die Ruhe des siebten Zeitalters ist somit nicht mehr eine Sache der Zukunft, sondern für Christen eine Sache der Gegenwart. Der Christ lebt, zeitlich gesehen, im sechsten Zeitalter, das seit Christus läuft. Von seiner Erlösung her betrachtet, kann er sich aber gleichzeitig auch im siebten befinden, dann nämlich, wenn er im Herrn ruht. Durch diese Konstruktion macht Augustinus deutlich, wo der Mensch steht: grundsätzlich ist er erlöst; die endgültige, d.h. die die Zeit und Geschichte transzendierende Erlösung

¹⁰³) A. Kunzelmann, *Chronologie* (Anm. 98) 515. Zur weiteren Diskussion um die zeitliche Ansetzung siehe P.-P. Verbraken, *Études critiques* (Anm. 98) 176.

¹⁰⁴) Sermo Mai 94,3 (ed. G. Morin, Rom 1930, 335).

¹⁰⁵) Sermo Mai 94,4 (ed. G. Morin, Rom 1930, 336).

¹⁰⁶) «... *inter ipsa adhuc tempora requiescere in domino*.» Sermo Mai 94,4 (ed. G. Morin, Rom 1930, 336).

steht jedoch noch aus¹⁰⁷⁾. Wenn die Ruhe des Sabbats das Ruhen im Herrn ist, so hat das seine Auswirkung auch auf den Begriff des Sabbathaltens. Ohne schon jetzt auf das Problem einzugehen, ob die Christen Nordafrikas zur Zeit Augustinus den Sabbat in irgendeiner Form gehalten haben¹⁰⁸⁾, kann man für Augustinus Folgendes sagen: Der Sabbat wird geistig gehalten von den Heiligen (sc. die Christen), die die Stimme des Herrn verstehen, der zur Ruhe ruft, schreibt er in seiner Schrift gegen Adimantus und zitiert Mt 11,28-30¹⁰⁹⁾. Das Sabbathalten ist ein Zustand, in dem sich der Mensch befindet. Dies entspricht der augustinischen Auffassung, daß das siebte Zeitalter in den Menschen bereits angebrochen ist.

«De qua (sc. der Sabbat) longum est disputare»¹¹⁰⁾ schreibt Augustinus, über den Sabbat kann man sich lange unterhalten. So kommt er denn auch immer wieder in seinen Schriften auf diese Frage zurück. An dem geistigen Sabbat trägt man Verlangen nach der ewigen und wahren Ruhe¹¹¹⁾, schreibt Augustinus ganz im Sinne seiner Ausführungen im Brief an Casulanus. Schließlich sind die Menschen noch auf dem Weg. Insofern sie sich zur Zeit im sechsten Zeitalter befinden, vollzieht sich ihre Wiederherstellung nach dem Bilde Gottes. Augustinus wird nicht müde, dies immer wieder seinen Hörern oder Lesern ins Gedächtnis zu rufen¹¹²⁾.

Kommt Augustinus auf das Verhältnis Sabbat — Sonntag innerhalb seiner Geschichtsperiodisierung zu sprechen, so geht es ihm vor allem darum, den Vorrang des Sonntags zu erweisen. So spricht der Bischof von Hippo im zweiten Brief an Januarius wieder von einer zweifachen Ruhe. Diesmal ist die erste Ruhe jedoch nicht das für den Christen bereits angebrochene siebte Zeitalter, sondern der Zustand einer Vollendung, die jedoch noch nicht ewig ist. Erst nach dieser Übergangszeit wird die Ruhe ewig. Augustinus äußert sich nicht weiter über das Wann und Wo dieses Übergangs. Für ihn ist es nur wichtig, daß der Sabbat die Übergangsruhe, durch die der Mensch zum Zustand vor dem

¹⁰⁷⁾ Die Abhängigkeit Augustins von Ticonius kann hier ebenso wenig diskutiert werden wie die Gründe, die Augustinus zum Abrücken von chiliastischen Vorstellungen bewogen haben.

¹⁰⁸⁾ Siehe Punkt 3 dieser Arbeit.

¹⁰⁹⁾ Contra Adimantum 2 (CSEL 25/I, 118).

¹¹⁰⁾ Ebenda.

¹¹¹⁾ Ep. 36, X,24 (CSEL 34/II,54).

¹¹²⁾ Vgl. de catechizandis rudibus XXII,39; enarratio in psalmum 92,1; tractatus in Joannis evangelium 9,6; sermo 125,4.

Sündenfall zurückkehrt, bedeutet. Der Sonntag jedoch zeigt dann an, daß diese Ruhe, diese Erlösung ewig sein wird. Der Sonntag als der achte Tag geht also insofern über den Sabbat hinaus, als er seine Ruhe zur ewigen Ruhe macht¹¹³). Ähnlich wie bei seinen vorherigen Erläuterungen bedeutet der achte Tag die Überschreitung der Dimension Zeit. Über die genauen Umstände des siebten Tages, hinsichtlich einer Einordnung in ein Zeitalterschema, macht Augustinus hier jedoch keine Angaben.

Auch in seinen «Bekenntnissen» spielt der Sabbat eine Rolle. Augustinus setzt sich hier nicht mit Vorstellungen auseinander, in denen es um das genaue Wann und Wie der Erlösung geht, sondern er macht deutlich, was der siebte Schöpfungstag für ihn bedeutet. Die Stimme der Schrift, schreibt Augustinus, verkündet die Ruhe des Menschen in Gott. Ebenso wie er am siebten Tag geruht hat, werden die Menschen nach ihren guten Werken, die aber auch nur deshalb gut sind, weil Gott sie ihnen geschenkt hat, in ihm ihre endgültige Ruhe finden¹¹⁴). Hatte Augustinus am Anfang seiner Bekenntnisse festgestellt, daß unser Herz unruhig ist, bis es in Gott ruht (*requiescere*)¹¹⁵); so kann er am Schluß unter Berufung auf den biblischen Schöpfungsbericht feststellen, daß diese Unruhe ein Ende haben wird. Sabbat bedeutet für ihn also Vollendung der menschlichen Geschichte in Gott. Er kann dies durchaus so sagen, ohne zwischen mehreren Ruhebegriffen unterscheiden oder sie schematisch einordnen zu müssen. Wichtig ist die positive Aussage. Differenzierung ist nur wichtig in der Auseinandersetzung, nicht aber in einem Bekenntnis, das eher den Charakter eines Gebetes, denn eines gelehrten systematischen Traktats hat.

Abschließend äußert sich Augustinus im zwanzigsten und zweiundzwanzigsten Buch seines «Gottesstaates» zu seiner Weltzeitalterauffassung und der Problematik des sechsten und siebten Tages. Seine Meinung ist hier eindeutig: Zunächst einmal unterscheidet er zwischen der Auferstehung *corporum* und einer, die jetzt hier stattfindet. Die jetzige ist die Auferstehung der Seelen (*animarum*)¹¹⁶). Von daher kann Augustinus auch sagen, die Herrschaft der Heiligen mit Christus sei die jetzige Zeit¹¹⁷). Hier findet sich wieder die Spannung zwischen der zwar schon angebrochenen, aber noch nicht vollendeten Erlösung. Durch

¹¹³) Ep. 55, IX, 17 (CSEL 35/II, 187f).

¹¹⁴) *Confessiones* XII, 36 (ed. Skutella-Juergens-Schaub, Stuttgart 1969, 371).

¹¹⁵) *Confessiones* I, 1 (ed. Skutella-Juergens-Schaub, Stuttgart 1969, 1).

¹¹⁶) *De civitate Dei* XX, 6 (CChr 48, 706).

¹¹⁷) *De civitate Dei* XX, 7 (CChr 48, 709).

diese Bestimmung des Reiches der Gerechten mit Christus lehnt Augustinus dann den Chiliasmus ab, den er, wie er auch selbst feststellt, einmal vertreten hat.

Der Sabbat schließlich ist das Sein der Menschen bei Gott. Mit einer entsprechenden Schilderung beschließt Augustinus sein großes Werk. Er zählt die sechs Zeitalter noch einmal auf¹¹⁸⁾ und stellt das Wichtigste kurz heraus: der Sabbat bedeutet als der siebte Tag das Sein in der Anschauung Gottes, der dadurch, daß er keinen Abend hat, die Zeit transzendiert und so zum achten Tag wird¹¹⁹⁾. Die Vollendung hat so eine neue Qualität bekommen, sie ist unendlich, d.h. nicht mehr durch den Wandel der Zeit bedroht.

Fast die ganze Zeit seines schriftstellerischen Schaffens hat Augustinus das heilsgeschichtliche Verständnis des Sabbats begleitet. Viele Probleme spielten eine Rolle: läßt sich der Anbruch des Sabbats als siebtem Zeitalter vorausberechnen?; gibt es ein tausendjähriges Reich auf Erden?; wie verhalten sich siebter und achter Tag zueinander?; das waren die drei großen Fragen. Augustinus löst sie im Rahmen einer am Siebentagewerk der Schöpfungsgeschichte orientierten Heilsgeschichte. Das Ende des sechsten Zeitalter ist unberechenbar, der siebte Tag hat bereits jetzt in den Herzen der Menschen begonnen. Der Begriff «achter Tag» meint die Überschreitung des Zeitschemas ins Zeitlose. Trotz dieser differenzierten Antworten jedoch ist der Sabbat für Augustinus immer die sehr einfache, aber auch klare Verheißung für den Menschen geblieben. Das Stichwort «Sabbat» macht dem Menschen, für den die Vollendung bereits begonnen hat, Hoffnung auf das Sein in der Anschauung Gottes. Die Weltzeitalterlehre aber ist ein Ausdruck dieser Hoffnung.

3 *Der Sabbat in der Auseinandersetzung mit jüdischen Vorstellungen*

Das dritte Gebot im Dekalog regelte das Verhalten des Menschen am Sabbat. Mit dem Alten Testament hatten die Christen auch diese Vorschrift rezipiert. Wie der Sabbat aber nun, auch mit Blick auf den Sonntag, von ihnen konkret beachtet werden sollte, war jedoch ein großes Problem. Es galt in diesem Zusammenhang, eine spezifisch christliche Stellung zum Sabbat zu beziehen, wollte man nicht «judaisie-

¹¹⁸⁾ De civitate Dei XXII,30 (CChr 48, 865f).

¹¹⁹⁾ De civitate Dei XXII,30 (CChr 48, 866).

ren», d.h. den siebten Tag der Woche auf jüdische Art und Weise begehen, oder diesen Teil des Dekalogs gänzlich fallen lassen.

3.1 Augustins Konfrontation mit jüdischer Sabbatpraxis und seine Kritik

Zur Zeit Augustins gab es viele Juden in Afrika¹²⁰). Jede größere Ortschaft hatte wohl ihre jüdische Gemeinde. Unter dem Eindruck dieser Verhältnisse stellt Augustinus in einer Predigt über die Zustände in Hippo fest: «Zwei Arten (genera) von Menschen befinden sich hier, Christen und Juden»¹²¹). Durch diese beiden Gruppen ist die glaubensmäßige Situation Nordafrikas für Augustinus grundsätzlich gekennzeichnet; die Unterschiede innerhalb der einzelnen Glaubensgemeinschaften spielen zunächst einmal keine Rolle.

Augustinus kannte die Juden in seiner Nachbarschaft und wußte wie seine Gemeinde, daß sie den Sabbat hielten. Ebenso war er aber auch vertraut mit heidnischer Kritik am Sabbat der Juden. In seinem «Gottesstaat» berichtet er davon, daß Seneca den Juden vorgeworfen habe, sie würden den siebten Teil ihres Lebens durch Feiern verlieren¹²²). Varro schließlich ist ihm Gewährsmann für die heidnische Meinung, der Gott der Juden sei Saturn, da sie den Sabbat heiligten, der ja schließlich dem Saturn geweiht sei¹²³). Auch der Manichäer Faustus weiß offensichtlich

¹²⁰) Zur Geschichte der Juden im antiken Afrika vgl. M. Rachmuth, Die Juden in Nordafrika bis zur Invasion der Araber, in: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 50 (1906) 22-58; H.Z. Hirschberg, A History of the Jews in Nord Africa. Vol I: From Antiquity to the sixteenth Century, Leiden 1974, 21-86.

¹²¹) Sermo 196,4 (PL 38,1021). Zu Augustins Bekanntschaft mit Juden siehe B. Blumenkranz, Die Judenpredigt Augustins. Ein Beitrag zur Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen in den ersten Jahrhunderten, Paris 1973 (= Études Augustiniennes) (Nachdruck der Ausgabe Basel 1946) 59-62; J. Alvarez, San Agustin y los judios de su tiempo, in: Augustinus 12 (1967) 30-50, bes. 40-44; ders., San Agustin y los judios de su tiempo, in: Augustinus 17 (1972) 155-164.

¹²²) De civitate Dei VI,11 (CChr 47,183f).

¹²³) De consensu evangelistarum XXII, 30 (PL 34,1055f). Schon Tacitus hatte den Gott der Juden wegen des Zusammenfalls von Saturnstag und Sabbat mit Kronos-Saturn identifiziert: A. Jacobi, Der angebliche Eselskult der Juden und Christen, in: Archiv für Religionswissenschaft 25 (1927) 265-282, hier 269. Zur heidnischen Sabbatkritik siehe vor allem M. Wolff, Het Oordeel der helleensch-romeinsche Schrijvers over Oorsprong, Naam en Viering van den Sabbath, in: Theologisch Tijdschrift 44 (1910) 126-172, sowie Th. Reihnach, Textes d'Auteurs Grecs et romains relatifs au Judaïsme, Paris 1895 (Nachdruck Hildesheim 1963) s. im Index u. Sabbat; J. Gill, Notices of the Jews and their Country by the classic Writers of Antiquity, London 1872 (Nachdruck Westport 1976) 45-47, 56f, 62f, 66f, 77, 92-94, 106f.

von derartigen Anschauungen. Mit Spott spricht er über die Sabbatruhe und nennt sie «saturnische Fesseln» (*catenas Saturnicas*)¹²⁴).

Aber nicht nur diese Autoren kritisieren den jüdischen Sabbat, auch Augustinus tut dies, und zwar häufig mit scharfen Worten. In verschiedenen Schriften verstreut finden sich viele entsprechende Bemerkungen. Dabei ist zwischen mehr theoretischer Kritik und konkreten Aussagen zu unterscheiden.

Grundsätzlich gilt für Augustinus, daß das dritte Gebot ein sinnbildliches, schattenhaftes ist: im Dekalog gibt es ein einziges *praeceptum figuratum*, und das ist das Sabbatgebot¹²⁵). Im gesamten Schrifttum Augustins taucht diese Meinung von der Bildhaftigkeit des dritten Gebotes auf.

Jedes andere Verständnis des Sabbatgebotes ist also falsch. Auch die Juden, die heute noch den Sabbat halten, haben ihn nicht richtig verstanden. Augustinus bezeichnet eine solche Haltung als fleischliche: das jüdische Volk ist noch nicht durch Christus zum Licht geboren und sucht daher sein Heil noch in der Beobachtung des fleischlichen Sabbats (*in carnali obseruatione sabbati*), der Beschneidung und der übrigen so beschaffenen Vorschriften¹²⁶). In der Tatsache, daß die Juden den Sabbat fleischlich beobachten, liegt sogar ein Grund dafür, daß sie Christus bekämpften¹²⁷). Ihr fleischliches Verständnis hält die Juden davon ab, den Sabbat richtig zu beachten, da sie im eigentlichen Sinn doch die ihnen verbotenen knechtlichen Arbeiten (*opera servilia*) tun¹²⁸). Von diesem Standpunkt aus ist Augustinus der Einwand der Juden «Was soll bei euch das Lesen des Gesetzes und der Propheten, deren Vorschriften ihr nicht beachten wollt?» völlig unverständlich. Es ist doch wohl klar, daß man die Sabbate, Neumonde und anderen Festtage nicht fleischlich beobachten kann¹²⁹).

Augustinus spricht schließlich von der «*stulta impietas*» der Juden und fordert sie auf, die Konsequenzen zu ziehen: sie sollen Christen werden. Denn nur so können sie den Sabbat nicht nur (äußerlich)

¹²⁴) *Contra Faustum* XVIII,5 (CSEL 25/I,493).

¹²⁵) *De spiritu et littera* XV,27 (CSEL 60,181). Vgl. *de Genesi ad litteram* IV,11; *contra Adimantum* 16; *de doctrina christiana* III,6,19; *contra Faustum* VI,2; *ep.* 196,X,8; *quaestiones in heptateuchum* II,172; *sermo* 136,3.

¹²⁶) *Enarratio in psalmum* 21,I,10 (CChr 38,118).

¹²⁷) *Contra Faustum* XVI,28 (CSEL 25/I,473).

¹²⁸) *Sermo* 33,3 (CChr 41,414).

¹²⁹) *Adversus Iudaeos* II,3 (PL 42,52). Vgl. etwa noch *expositio ep. ad Galatas* 34; *sermo* 9,6; 248, IV,4; 250,3; 270,5; *sermo* Mai 128,1.

beobachten, sondern auch verstehen, erst dann werden sie besitzen, was sie jetzt nur zelebrieren¹³⁰).

Mit diesen mehr theoretischen Erörterungen gibt sich Augustinus jedoch nicht zufrieden. Schließlich kannte er die konkreten Verhältnisse am Ort, wie entsprechende Äußerungen in seinen Schriften zeigen: Auch heute noch begehen die Juden den Sabbat, idem sie von der Arbeit ausruhen (*uacare ab operibus*)¹³¹), schreibt Augustinus in einem Brief aus dem Jahre 396¹³²). Ihre Muße am Sabbat besteht darin, daß sie von körperlicher Arbeit Abstand nehmen¹³³). Aber auch dieser Tatsache gewinnt Augustinus noch eine positive Seite ab: dadurch, daß die Juden heute noch die Überreste (*reliquia*) ihres Gesetzes, wie z.B. Beschneidung und Sabbat, halten, sind sie ein Zeichen für die Christen. Denn auf diese Art wird ihnen eindrucksvoll die Barmherzigkeit Gottes in ihren Feinden demonstriert. Gott läßt die Juden bei ihrer Praxis. Obwohl sie das Gesetz mißverstehen, vernichtet er sie nicht¹³⁴).

Augustinus scheint jedoch nicht nur über die Tatsache, daß die Juden am Sabbat nicht arbeiten, informiert zu sein, er kennt auch noch weitere Ausführungsbestimmungen: Zu Mt 24,20 (Bittet aber, daß eure Flucht nicht in den Winter und nicht auf den Sabbat fällt) erklärt er seinen Lesern, daß man am Sabbat nicht reisen durfte¹³⁵). Auch weiß er, daß der Sabbat mit seiner Nacht beginnt und am nächsten Abend, ebenfalls mit Anbruch der Nacht, wieder beendet ist¹³⁶). Schließlich fügt er erklärend zur Heilung des Gelähmten am Bethesdateich (Joh 5,1-9) hinzu, daß die Juden am Sabbat keine Lasten tragen dürften¹³⁷). Die Sabbatruhe der Juden ist total. Weder Feld — noch Hausarbeit wird von ihnen an diesem Tag verrichtet. Sie gehen nicht zur Ernte aufs Feld, noch kochen sie zu Hause etwas zu essen, berichtet Augustinus¹³⁸).

Konkret wie seine Bekanntschaft wird jedoch dann auch die Kritik

¹³⁰) Sermo Mai 128,1: «Esto christianus o Judaeae, et intellege sabbatum: quamdiu Judaeus es, observare sabbatum potes, intellegere non potes. Nisi ad ueritatem transeas, non potes habere quod celebras». (Ed. G. Morin, Rom 1930, 372).

¹³¹) Ep 36,III,5 (CSEL 34/II,35).

¹³²) Zur Datierung vgl. CSEL 58,14.

¹³³) Ep. 55,XII,22 (CSEL 34/II,193).

¹³⁴) Enarratio in psalmum 58,I,21 (CChr 39,744).

¹³⁵) Quaestiones evangeliorum I,37 (PL 35,1330).

¹³⁶) Sermo Guelf. V,4 (ed. G. Morin, Rom 1930,459f).

¹³⁷) Sermo Mai 128,1 (ed. G. Morin, Rom 1930, 371). Es ist zwar prinzipiell möglich, daß Augustinus dies aus Joh 5,10 geschlossen hat, er unterscheidet aber deutlich zwischen «grabatum» und den verallgemeinernden «onera» (ebenda).

¹³⁸) Contra Faustum VI,4 (CSEL 25/I,288).

der Bischofs von Hippo und den Juden¹³⁹): Die Juden mißbrauchen die Muße des Sabbats zur Liederlichkeit. Sie sollten lieber den ganzen Tag graben (foderent), als den ganzen Tag tanzen¹⁴⁰). Noch karikierender wird Augustinus in einer an einem Sabbat gehaltenen¹⁴¹) Psalmenexegese: die Juden begehen den Sabbat in körperlicher Trägheit, charakterlos und übermütig. Die freie Zeit gebrauchen sie zum Geschwätz, sie sollten lieber auf den Acker gehen als zu tanzen. Von vernünftiger Arbeit (opere bono) halten sie sich fern, von wertloser Betätigung nicht (opere nugatorio)¹⁴²). Die Juden beobachten den Tag des Sabbats zur Schwelgerei und zur Trunkenheit, heißt es in Augustins Exegese des Johannesevangeliums, es wäre besser, ihre Frauen würden Wollarbeit verrichten (lanam facerent), als auf den Söllern tanzen¹⁴³). Den gleichen Vorwurf macht Augustinus den jüdischen Frauen noch einmal: schamlos (impudice) tanzen sie auf den Söllern, anstatt Wollarbeiten zu verrichten¹⁴⁴).

Wie man sieht, übt Augustinus recht heftige Kritik an den Juden, sowohl prinzipiell als auch konkret. Damit war jedoch noch nicht die Frage geklärt, wie sich die Christen verhalten sollten, Tatsächlich nämlich war das Verhalten der Christen am Sabbat in der alten Kirche nicht einheitlich.

3.2 Die unterschiedliche christliche Sabbat- und Sonntagspraxis

In der frühe Geschichte des Christentums war es keineswegs überall einheitlich geklärt, wie man, wenn überhaupt, den Sabbat beobachtete und in welchem Verhältnis der Sabbat zum Sonntag stand¹⁴⁵). So

¹³⁹) Zur Sabbatkritik Augustins vgl. H.Z. Hirschberg (Anm. 120) 74f; R. Wilde, *The Treatment of the Jews in the Greek Christian Writers of the first three Centuries*, Washington 1949 (= *The Catholic University of America. Patristic Studies* 81) 230f. B. Blumenkranz, *Die Judenpredigt Augustins* (Anm. 121) 151-153.

¹⁴⁰) Enarratio in psalmum 32,II, s. I,6 (CChr 38,251f).

¹⁴¹) «Ecce et hodiernus dies sabbati est». Enarratio in psalmum 91,2 (CChr 39,1280).

¹⁴²) Enarratio in psalmum 91,2 (CChr 39,1280).

¹⁴³) Tractatus in Joannis evangelium 3,19 (CChr 36,29).

¹⁴⁴) Sermo 9,3 (CCh 41,110). Augustins Kritik ist jedoch auch auf dem Hintergrund altchristlicher Kritik am Tanz (vgl. C. Andresen, *Altchristliche Kritik am Tanz* — ein Ausschnitt aus dem Kampf der alten Kirche gegen heidnische Sitte, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 72 (1961) 217-262) zu sehen.

¹⁴⁵) Aus der zahlreichen Literatur zu diesem Thema sei für Augustinus nur verwiesen auf die Monographien von H. Huber, *Geist und Buchstabe der Sonntagsruhe*. Eine historisch-theologische Untersuchung über das Verbot der knechtlichen Arbeit von der Urkirche bis auf Thomas von Aquin, Salzburg 1958 (= *Studia theologiae moralis et pastoralis* IV), W. Rordorf, *Der Sonntag. Geschichte des Ruhe- und Gottesdiensttages im ältesten Christentum*, Zürich 1962 (= *ATHANT* 43), C.S. Mosna, *Storia della domenica*

fasteten einige Gemeinden am Sabbat, um auszudrücken, daß der Sabbat kein Feiertag war. Die Sabbatfastenregelung des Kallist von Rom mag hierfür ein Beispiel sein¹⁴⁶). Marcion ließ sogar am Sonntag fasten, um den Gegensatz zur alttestamentlichen Religion besonders auszudrücken¹⁴⁷). Andere wiederum, Tertullian sei hier als Beispiel genannt, lehnten das Sabbatfasten ab¹⁴⁸). Die Frage des Sabbatfastens beschäftigte sogar Konzilien. Die Konzilsväter von Elvira glaubten zu Beginn des vierten Jahrhunderts den Irrtum (error) korrigieren zu müssen, daß man an jedem Sabbat fasten müßte¹⁴⁹), und die Apostolischen Kanones drohen sogar dem Kleriker, der am Tag des Herrn oder am Sabbat (außer Karsamstag) fastet, die Absetzung, dem Laien den Ausschluß an¹⁵⁰). Es gab sogar auch Christen, die am Sonntag fasteten¹⁵¹).

Auch was den Sabbat und Sonntag als Ruhetag anging, war die Regelung nicht einheitlich. Wenn das Konzil von Laodicea im Canon 29 davon spricht, daß die Christen am Sabbat nicht müßig sein sollen¹⁵²), dann ist dies ein indirekter Anhaltspunkt dafür, daß es durchaus Christen gab, die die Sabbatruhe pflegten; und wenn an der gleichen Stelle die Rede davon ist, daß die Christen am Sonntag, sofern sie könnten, «wie Christen» müßig sein sollen, so zeigt dies, daß auch nach dem Ruhetagsgesetz Kaiser Konstantins¹⁵³) die Lage nicht eindeutig geklärt war.

(Anm. 23) und R.T. Beckwith-W. Stott, *This is the Day. The Biblical Doctrine of the Christian Sunday in its Jewish and Early Church Setting*, London 1978, sowie auf den kurzen Überblick von G.H. Williams, *The Sabbath and the Lord's Day*, in: *Andover Newton Quarterly* 19 (1978/79) 121-128 verwiesen. Textsammlungen zum Thema wurden vorgelegt von W. Rordorf, *Sabbat und Sonntag in der Alten Kirche*, Zürich 1972 (= *Traditio Christiana* II) und K.H. Strand, *Essays on the Sabbath in Early Christianity, with an Source Collection on Sabbath Fast*, Ann Arbor 1972 (diese Arbeit war mir nicht zugänglich).

¹⁴⁶) Vgl. J. Schümmer, *Die altchristliche Fastenpraxis*. Mit besonderer Berücksichtigung der Schriften Tertullians, Münster 1933, 153-156. Siehe auch die Überblicke von R. Arbesmann, *Fasten*, in: *Reallexikon für Antike und Christentum* VII, 447-493; ders., *Fasttage*, in: ebenda, 500-524.

¹⁴⁷) J. Schümmer, *Die altchristliche Fastenpraxis* (Anm. 146), 153-156.

¹⁴⁸) Ders., 152f.

¹⁴⁹) Canon 26. (F. Lauchert, *Die Canones der wichtigsten altkirchlichen Concilien*, Neudruck 1961, 17).

¹⁵⁰) Apostolische Kanones 66 (F. Lauchert, Anm. 149, 10).

¹⁵¹) Vgl. auch das Konzil von Gangra, Canon 18 (F. Lauchert (Anm. 149) 82) gegen die Eustathianer und das Konzil von Saragossa, Canon 2 (F. Lauchert 175) gegen die Priszilianisten.

¹⁵²) F. Lauchert (Anm. 149) 75.

¹⁵³) Die Zusammenstellung der drei einschlägigen Stellen findet sich in der Textsammlung von W. Rordorf (Anm. 145) 178.

Auch zur Zeit Augustins war die christliche Sabbatpraxis nach Gegenden verschieden. So spricht er im Brief 54 davon, daß etwa das Sabbatfasten nach Orten und Regionen (*loca terrarum regionesque*) unterschiedlich gehandhabt wird und daß in einigen Orten jeden Tag Eucharistie gefeiert wird, in anderen nur am Sabbat und Sonntag, während einige Gemeinden wiederum nur am Sonntag das heilige Opfer darbringen¹⁵⁴). Die römische Kirche und einige abendländische Gemeinden wiederum zeichnen sich gegenüber der über den ganzen Erdkreis verbreiteten Kirche dadurch aus, daß sie am Sabbat fasten¹⁵⁵).

Augustinus selbst war sogar von der uneinheitlichen Regelung persönlich betroffen. Als er noch Katechumene war, so berichtet er, standen er und seine Mutter in Mailand vor der Frage, ob sie nach mailändischer Sitte gegen Mittag etwas essen oder, nach der Sitte seiner Heimatstadt (*secundum morem nostrae ciuitatis*), am Sabbat fasten sollten¹⁵⁶). In einigen Orten Nordafrikas, zumindest aber in Thagaste, hat man also mit der römischen Kirche am Sabbat gefastet¹⁵⁷).

Später wurde Augustinus noch zweimal wegen der gleichen Frage angeschrieben. So antwortet er in einem aus dem Jahre 396 stammenden Brief¹⁵⁸) einem gewissen Casulanus auf die Frage, ob des Sabbatfasten erlaubt sei¹⁵⁹). Dieser hatte nämlich Augustinus den «sermo»¹⁶⁰) oder die «disputatio»¹⁶¹) eines nicht näher bezeichneten Römers zugeschickt, wo sich dieser mit Nachdruck für ein Sabbatfasten ausspricht. Es wurden also ganze Schriften zu diesem Problem verfaßt.

Ähnlich liegt der Fall 22 Jahre später. Augustinus schreibt hier einen Brief an Bischof Ascellius. Dieser hatte seinem Kollegen Donatian Briefe geschrieben, in denen es um das Problem jüdischer Praktiken ging (*de cauendi Iudaismi disceptatione*)¹⁶²). Donatian wiederum hatte Augustinus um die Beantwortung der angeschnittenen Fragen gebeten, in denen es offensichtlich auch um die Relevanz des Sabbatgebotes ging¹⁶³). Wie

¹⁵⁴) Ep 54, II,2 (CSEL 34/II,160).

¹⁵⁵) Ep 36,II,4 (CSEL 34/II,33f). Vgl. IV,8; VIII,19f; XII,27; ep 82,II,14. Daß diese Praxis auf Petrus zurückgeht, hält Augustinus jedoch für unwahrscheinlich: ep 36,IX,21 (CSEL 34/II,50f).

¹⁵⁶) Ep 36,XIV,32 (CSEL 34/II,62). Vgl. ep 54,II,3.

¹⁵⁷) Zum Problem des Samstagsfastens in Thagaste und dem Nichtfasten an diesem Tag nach dem *Ordo Monasterii* vgl. R. Lorenz, *Zwölf Jahre Augustinusforschung* (1959-1970), in: *Theologische Rundschau* 40 (1975) 227-261, hier 245f.

¹⁵⁸) Zur Datierung siehe CSEL 58, 14.

¹⁵⁹) Ep 36,I,2 (CSEL 34/II,32).

¹⁶⁰) Ep 36,II,3 (CSEL 34/II,32).

¹⁶¹) Ep 36,I,2 (CSEL 34/II,32).

¹⁶²) Ep 196,I,I (CSEL 57,216).

¹⁶³) Vgl. ep 196,II,8 (CSEL 57,221); I,3 (CSEL 57,217).

man sieht, wurde das Sabbatproblem zur Zeit Augustins auch auf episkopaler Ebene diskutiert.

Soweit ist also die allgemeine Lage beschrieben. Wie aber entschied sich Augustinus, was hielt er vom Fasten oder Arbeiten am Sabbat bzw. Sonntag, was praktizierten die Christen in Hippo? Die Beantwortung dieser Fragen zeigen, wie eng der Sabbat für Augustinus mit dem Sonntag zusammenhängt und wodurch sich beide unterscheiden¹⁶⁴).

¹⁶⁴) Das Problem des Verhältnisses von Sabbat und Sonntag wird in der Forschung schon länger diskutiert. Eine entsprechende Arbeit über Augustinus fehlt jedoch bisher. Zwar wird in der Literatur manchmal auf Augustinus kurz eingegangen, die Darstellungen krankten jedoch daran, daß sie nicht alle einschlägigen Texte berücksichtigen. Trotz mancher Teilbeobachtungen ergibt sich so nie ein vollständiges Bild der augustininischen Auffassung vom Verhältnis des Sabbats zum Sonntag. In vielen Überblicken wird Augustinus zudem überhaupt nicht behandelt. M. Krenkel (*Der jüdische Sabbat und der christliche Sonntag*, Leipzig 1868) erwähnt von Augustinus nur, daß dieser die Auffassung vertreten habe, man müsse sich bezüglich der verschiedenen Praktiken nach der Kirche richten, bei der man sich aufhalte. Der Vf. belegt diese Behauptung jedoch nicht mit einem Text (S. 18f), Henke (*Zur Geschichte der Lehre von der Sonntagsfeier*, in: *Theologische Studien und Kritiken* 59 (1886) 597-664) geht zwar auf Augustinus ein (S. 607f), er kommt aber wegen der zu schmalen Textbasis (*contra Faustum*; epp 36;55) zu keiner umfassenden Beurteilung. Th. Zahn (*Geschichte des Sonntags vornehmlich in der alten Kirche*, in: *Skizzen aus dem Leben der Alten Kirche*, Erlangen-Leipzig 1894, 196-240) behandelt Augustinus besonders unter dem Aspekt des Sabbatfastens (S. 229f). Für ihn gerät der Kirchenvater im Brief 36 in einen Selbstwiderspruch. Zahn beachtet dabei nicht, daß Augustin bei seinen Äußerungen über das Fasten bzw. Nichtfasten am Sabbat verschiedene Zusammenhänge im Auge hat. Für H. Meinhold (*Sabbat und Sonntag*, Leipzig 1909) hat Augustinus mit Paulus den Sabbat als abgeschafft angesehen (S. 70). L.R. Couradi (*Die Geschichte des Sabbats und des ersten Wochentages im Lichte der Heiligen Schrift und der Geschichte der Erschaffung der Welt bis auf die Gegenwart*, Hamburg 1912) sieht einige Dinge richtig, so z.B. die Ablehnung der Arbeitsruhe am Sabbat durch Augustin oder das Fastenproblem (S. 425-427). Richtig ist auch, daß der Sonntag durch die Auferstehung gekennzeichnet ist, während der Sabbat auf den ewigen Sabbat hindeutet (S. 387-389). Freilich ergibt sich bei Couradi kein vollständiges Bild. W. Thomas (*Der Sonntag im frühen Mittelalter mit Berücksichtigung der Entstehungsgeschichte des christlichen Dekalogs* dargestellt. Göttingen 1929 (= *Das Heilige und die Form*. Beihefte zur Monatschrift für Gottesdienst und Kirchliche Kunst 6)) sieht, wenngleich auch ohne Angabe eines Textbelegs, richtig, daß für Augustinus das Sabbatgebot mit Vorstellungen vom hl. Geist und der Mahnung zur entsprechenden Lebensführung zu tun hat (S. 14). Völlig unzutreffend ist es jedoch, wenn, ebenfalls wieder ohne Textbeleg, behauptet wird, Augustinus habe Sabbat und Sonntag als Gegensätze behandelt (S. 15). Der besondere Charakter des Sonntags als dem Auferstehungstag wird auch von W. Roetzer (*Des heiligen Augustinus Schriften als liturgiegeschichtliche Quelle*, München 1930) richtig gesehen (S. 5f). Nicht nur für Augustinus deutet die Sabbatruhe die ewige Ruhe an, stellt O. Perler (*Sonntag, Frühchristentum und Seelsorge*, in: *Anima* 1949, Heft 4, 298 bis 303) unter Beifügung von Parallelen fest (S. 301). L.L. Mc Reavy (*The Sunday Repose from Labour. An historico-theological Examination of the Notion of Servile work*, in: *Ephemerides theologiae Lovanienses* 12 (1935) 291-323) stellt, wenngleich ohne Textbeleg, richtig fest, daß Augustinus nicht das Sabbatgebot als Sonntagsgebot interpretierte, um den Sonntag zu einem Ruhetag zu machen (S. 304). Nicht ganz zutreffend ist es, den Sabbat mit Augustin

3.3 Augustinus über das Fasten und Arbeiten am Sabbat bzw. Sonntag

In der Forschung ist mit Recht nachdrücklich darauf aufmerksam gemacht worden, daß Sabbatfasten und Sabbatruhe verschiedenen In-
ausschließlich als Sache der Vergangenheit anzusehen (ebenda); man muß die Qualität des Sabbats als *signum* beachten. Augustinus «scheint» (appears: S. 305) jedoch nicht die Arbeitsbefreiung auf den Sonntag zu beziehen, wie Vf. meint (ebenda). Die Monographie von H. Huber (Anm. 145) beurteilt Augustinus besonders unter dem Aspekt des Verständnisses der «opera servilia» (S. 56) und der eschatologischen Interpretation des Sabbat (S. 52). Augustins Kritik an der jüdischen Sabbatpraxis erwähnt, wenn auch nicht vollständig, P. Leupin (Der Sonntag in der Kirchengeschichte, in: Schweizerische theologische Umschau 31 (1961) 18-34, 23f). Zutreffend sagt F.A. Regan in der Inhaltsangabe seiner Gesamtdissertation, die leider nur zum Teil veröffentlicht wurde (Dies Dominica and Dies Solis. The Beginnings of the Lord's Day in Christian Antiquity, Washington 1961 (= The Catholic University of America. Studies in Sacred Theology II. Series, No 125-A), daß die Bezeichnung des Sonntags als achtem Tag bei Augustin sehr eng mit seiner Auffassung vom Sabbat verbunden ist (S. 153; die vollständige Diss. war mir nicht zugänglich). Die Monographie von W. Rordorf (Anm. 145) ist insofern für unser Thema unergiebig, da Texte von Augustinus nur als Vergleichsmaterial zu anderen Auffassungen in den Anmerkungen geboten, nicht aber eigens gewürdigt werden. Gleiches gilt auch für die Textsammlung desselben Verfassers (Anm. 145), wo zwar Quellen abgedruckt werden, eine entsprechende Beurteilung jedoch fehlt. Die Arbeit von Ph. Delhay-J.L. Lecat (Dimanche et Sabbat, in: Mélanges de Science Religieuse 23 (1966) 3-14; 73-93) macht darauf aufmerksam, daß Augustinus gegen eine aktuelle Beobachtung des Sabbats ist (S. 82f) und geht auf den für unser Problem wichtigen Brief 36 ein (S. 86). Verstreute Bemerkungen zu unserem Thema finden sich bei W. Stott The Theology of the Christian Sunday in the Early Church, Diss. masch. Oxford 1966), die umso schwerer aufzufinden sind, als die Arbeit zwar einen Stellenindex, nicht aber eine dazugehörige Angabe der Seitenzahlen aufweist. Der Sonntag ist durch die Auferstehung gekennzeichnet (S. 233) und deutet auf die Ruhe hin (S. 240). Der Sabbat ist für Augustinus aufgelöst, muß aber dennoch von den Christen in bestimmter Weise beobachtet werden. führt der Vf. aus (S. 146f), ohne auf die Qualität des Sabbats als Zeichen einzugehen. Daß die Sabbatruhe am Sonntag anhält und übersetzt wird in aktiven Gottesdienst (S. 150f), hat Augustinus jedoch gerade nicht ausgeführt. Die Bemerkung von P. Dacquino (Dal Sabato Ebraico alla Domenica Christiana, in: La Domenica, Nuova Serie 6 (1968) 43-69, 51f) zu Augustinus ist unergiebig. Wichtiger ist da die Arbeit von C.S. Mosna (Storia della Domenica, (Anm 23), der den Vorrang des Sonntags gegenüber dem Sabbat bei Augustin betont (S. 311-314) und auf die Eucharistiefeier, die Sonntagspredigt Augustins und die Bedeutung der Sonntagsmesse eingeht (S. 314-329). Die These von P.K. Jewett (The Lord's Day. A Theological Guide to the Christian Day of Worship, Grand Rapids 1972, 90), Augustinus habe die Analogie von jüdischem Sabbat und Sonntag in der christlichen Theologie grundgelegt, ist schlicht falsch. Der Vf. gibt auch keinen Beleg für seine Behauptung an. Die Monographie von R.T. Beckwith-W. Stott (Anm 145) weist besonders auf die Beziehung des Sonntags zu Christus hin (S. 55, 115, 119, 137). Das Sabbatgebot wird nach Augustinus nur noch figurate gehalten (S. 136-138). Der Überblick von G.H. Williams (Anm 145) bringt auf S. 125 eine nichtssagende Bemerkung zu Augustinus.

Die Tatsache, daß K.A. Strand bei seiner ausführlichen Besprechung der Arbeit von Rordorf (From Sabbath to Sunday in the Early Christian Church: A Review of some recent Literature, in: Andrews University Berrien Springs, Seventh-Day Adventist Theological Seminary 16 (1978) 333-342) nicht auf Augustinus eingeht, zeigt einmal mehr, daß die Schwerpunkte momentaner Forschung bei anderen Schriftstellern liegen. Dies jedoch und die bisher erzielten mangelhaften Ergebnisse rechtfertigen es, die Auffassung Augustins von Sabbat und Sonntag herauszuarbeiten.

tentionen entspringen¹⁶⁵). Ebenso ist zu unterscheiden, ob die Ruhe oder das Fasten am Sonntag gehalten werden. Entsprechend dieser Differenzierung ist auch Augustinus zu befragen.

3.3.1 Augustinus über das Arbeiten am Sabbat

Erstmalig kommt Augustinus auf das Problem in seiner großen Genesisauslegung zu sprechen. Zur Zeit der geoffenbarten Gnade, also in der Zeit nach Christus, ist das Sabbatgebot, das durch die Arbeitsruhe (*uacatio*) von einem Tag gekennzeichnet ist, für die Gläubigen nicht mehr relevant¹⁶⁶). Schon hier ist also klar, daß Augustin von einer Sabbatruhe nichts hält; die Arbeit an diesem Tage ist implizit gefordert. Noch deutlicher wird Augustinus anläßlich der Beschäftigung mit Gal 4,11. Die Sorge des Apostels, vielleicht umsonst seine Auffassung vom Gesetz dargestellt zu haben, wendet Augustinus auf seine Zeit, genauer gesagt auf das Sabbatproblem, an. Wenn nämlich ein Christ oder ein Katechumene dabei ertappt wird, daß er auf jüdische Art den Sabbat hält (*Judaico ritu sabbatum obseruans*), so wird die Kirche in Unruhe versetzt (*tumultuatur*)¹⁶⁷). Nicht nur einem bereits getauften Christen, sondern auch jemandem, der noch nicht im Vollsinn Christ ist, muß klar sein, daß er den Sabbat nicht wie die Juden, d.h. also durch das Ruhen an diesem Tage, begehen darf. So wichtig ist diese Frage, daß durch ein falsches Verhalten der Christen am Sabbat die Kirche erschüttert wird. Man sieht, daß Augustinus diese Frage sehr am Herzen liegt, und es legt sich der Verdacht nahe, daß einige Christen das nicht so sahen. Bei einer Frage, die allgemein klar war, brauchte Augustinus nicht mit solchem Nachdruck auf die Folgen hinzuweisen. Der Bischof von Hippo wird jedoch noch deutlicher: die zeitliche Arbeitsenthaltung (*uacatio temporalis*), d.h. die Arbeitsenthaltung in dieser Welt, hält man, so schreibt er in einem Brief, bereits für einen gefährlichen Aberglauben (*superstitiosus*)¹⁶⁸). Der gleiche Brief dürfte jedoch auch einen Beleg dafür liefern, daß es dennoch Christen gegeben hat, die den Sabbat durch die Ruhe begangen haben. Im Zusammenhang mit einer kurzen Erklärung von Mt 12,1-8 (Ährenraufen am Sabbat) deutet er das Ährenraufen auf das

¹⁶⁵) Vgl. etwa K.A. Strand, *Some Notes on the Sabbath Fast in Early Christianity*, in: Andrews University Berrien Springs, Seventh-Day Adventist Theological Seminary 3 (1965) 167-174.

¹⁶⁶) *De Genesi ad litteram* IV,13 (CSEL 28/II,110).

¹⁶⁷) *Expositio Ep. ad Galatas* 35 (CSEL 84,103).

¹⁶⁸) *Ep* 36,X,24 (CSEL 34/II,54).

Arbeiten am Sabbat und meint, daß diese Sache geschah, um die zu widerlegen (*aduersus*), die am Sabbat nicht arbeiten wollen¹⁶⁹). Augustinus meint jedoch einschränkend, daß er diese Exegese nicht unbedingt mit Nachdruck behaupten wolle (*confirmando dixerim*), sondern nur die Argumente für ein Fasten am Sabbat entkräften wolle¹⁷⁰). Dennoch waren Augustin offensichtlich derartige Sabbatpraktiken bekannt, sonst wäre diese Auslegung überhaupt unsinnig. Abschließend erklärt der Bischof von Hippo jedoch: wie die Juden halten wir nicht die Sabbate¹⁷¹).

Nicht fleischlich (*corporale*) begehen die Christen die Muße des Sabbats, äußert Augustinus sich kurz in einem um 400 geschriebenen Brief¹⁷²), bevor die Frage des Sabbats auch im Briefwechsel mit Hieronymus¹⁷³) eine Rolle spielt. Augustinus hatte moniert, daß Hieronymus bei der Auslegung von Gal 2,11-21 die Meinung vertrat, Paulus habe Petrus gar nicht wirklich zurechtgewiesen¹⁷⁴). Außerdem habe Petrus nur so getan, als ob er noch das Gesetz befolge¹⁷⁵). Augustinus nun widersprach dieser Auffassung. Die Schrift berichtet richtig und zutreffend. Wäre dem nicht so, dann wäre so ein Text wie Gal 2,11-21 eine günstige Gelegenheit für die Bosheit von Leuten wie z.B. den Manichäern, die ja auch viele Stellen der Schrift für falsch halten, gibt der Bischof von Hippo zu bedenken¹⁷⁶). Außerdem sieht er die Gefahr, daß gläubige Christen mit Berufung auf Petrus, der dies ja auch getan habe, zum Schein den Sabbat halten, opfern und beschneiden würden. Wenn man um die Bedeutung der Ankunft Christi für das Zeremonialgesetz weiß und es trotzdem praktiziert — ein Ausdruck für eine solche Haltung ist eben die Beobachtung der Sabbatruhe —, so ist das eine schlimmere Häresie als die der Ebioniten oder Nazaräer. Diese haben sich geirrt, jene wüßten wie es richtig ist, wollten es jedoch nicht

¹⁶⁹) Ep 36,III,6 (CSEL 34/II,36).

¹⁷⁰) Ebenda.

¹⁷¹) Ep 36,X,23 (CSEL 34/II,53).

¹⁷²) Ep 55,XII,22 (CSEL 34/II,192); zur Datierung siehe CSEL 58,18f.

¹⁷³) Zu diesem Briefwechsel vgl. F.E. Tourscher, *The Correspondence of St. Augustine and St. Jerome*, in: *American Ecclesiastical Review* 57 (1917) 476-492; 58 (1918) 45-56, sowie R. Buchwald, *Augustinus und Hieronymus im Streit über Galater 2,11ffg* nach der neuen Ausgabe der Hieronymusbriege, in: *Schlesisches Pastoralblatt* 41 (1920) 19-23.

¹⁷⁴) Ep 75,III,4 (CSEL 34/II,285) u.ö.

¹⁷⁵) Ep 75,III,9 (CSEL 34/II,296).

¹⁷⁶) Ep 82,II,6 (CSEL 34/II,356).

entsprechend praktizieren¹⁷⁷). Augustinus besteht hier also ganz energisch darauf, daß die Praxis, nicht nur das Denken christlicher Auffassung entsprechen müsse. Das gilt aber auch gerade für die Sabbatpraxis.

Im Grunde genommen sind sich Augustinus und Hieronymus in den Konsequenzen einig. Kein Christ darf heute noch Vorstellungen des atl. Zeremonialgesetzes durch seine Praxis vertreten¹⁷⁸). Worauf es Augustinus aber besonders ankommt, wird aus folgender Bemerkung deutlich: der Auffassung des Hieronymus, daß ein Christ, der die Zeremonien der Juden beobachtet, dem «Schlund des Teufels» (*barathrum diaboli*) verfällt, fügt der Bischof von Hippo ausdrücklich hinzu: auch wenn das nur zum Schein geschieht (*simulate*)¹⁷⁹). Erneut wird deutlich, um was es Augustinus geht. Die alten Vorschriften, und damit auch die Sabbatruhe, sind nicht mehr in dem früheren Sinn zu praktizieren.

Seine Auffassung legt Augustinus jedoch auch immer wieder seiner Gemeinde dar. Zur Arbeit sind wir körperlich geboren, die Ruhe ist eine Sache, zu der wir geistig wiedergeboren werden, schärft er seinen Zuhörern ein, als er auf den Sabbat zu sprechen kommt¹⁸⁰). Die Warnung davor, den Sabbat durch eine Arbeitsruhe zu begehen, geht sogar soweit, daß er schließlich sogar behauptet, ein Christ brauche den Sabbat überhaupt nicht zu beachten: «Man sage mir also, welches unter diesen Zehn Geboten, mit Ausnahme der Feier des Sabbats, von einem Christen nicht beobachtet werden müßte?»¹⁸¹) Diese rigorose Äußerung entspricht jedoch nicht der durchgängigen augustininischen Meinung. Es geht vielmehr darum, deutlich zu machen, daß das Sabbatgebot nicht

¹⁷⁷) Ep 82,II,16 (CSEL 34/II,366).

¹⁷⁸) Das Problem zwischen den Beiden (vgl. J. Steinmann, Hieronymus — Ausleger der Bibel. Weg und Werk eines Kirchenvaters, Köln 1961, 250-254) war die Erklärung der Galaterstelle. Die Auffassung Augustins, Petrus habe durchaus zunächst väterliche Traditionen fortgeführt (ep 40,IV,5 (CSEL 34/II,5)), damit die Nachkommen nicht ein verzerrtes Bild vom AT «teuflischer Gottesraub» bekämen (ep 82,II,16 (CSEL 34/II,367))), gaben Hieronymus Anlaß zu der Befürchtung, hier würde durch die Hintertür das Zeremonialgesetz rehabilitiert (ep 75,IV,15 (CSEL 34/II,308f) vgl. IV,13 (CSEL 34/II,303)). Darüber, daß kein Christ mehr die alttestamentlichen Kultvorschriften beachten dürfe, waren sich beide einig. (So auch F. Overbeck, Über die Auffassung des Streites des Paulus und Petrus in Antiochien (Gal 2,11 ff) bei den Kirchenvätern, Basel 1877 (Nachdruck Darmstadt 1968) 57-72).

¹⁷⁹) Ep 82,II,18 (CSEL 34/II,369).

¹⁸⁰) Sermo 362,XXVII (PL 39,1631).

¹⁸¹) De Spiritu et littera XIV,23 (CSEL 60,177). Deutsche Übersetzung von S. Kopp, Aurelius Augustinus, Der Geist und der Buchstabe, Würzburg 1971 (= Sankt Augustinus. Der Lehrer der Gnade. Aurelius Augustinus Schriften gegen die Pelagianer Bd 1) 345.

mehr in der Sache gehalten wird, d.h. durch Arbeitsbefreiung. Die grundsätzliche Relevanz des dritten Gebotes bestreitet Augustinus nicht¹⁸²). Dies meint er auch, wenn er davon spricht, daß die Christen die Ruhe des fleischlichen Sabbats nicht mehr beachten¹⁸³).

Einigen seiner Leser oder Zuhörer scheint seine Konzeption jedoch immer noch nicht eingängig gewesen zu sein. Als er einmal die Dinge aufzählt, die im Alten Testament stehen, von den Christen in dieser Form jedoch nicht mehr beachtet werden, kommt er auch auf die Sabbatruhe zu sprechen. Am Sabbat ruhen die Christen nicht von Arbeiten aus, gerade wenn sie notwendig sind nicht¹⁸⁴). Daß gerade die notwendigen Arbeiten am Sabbat durchaus erledigt werden können, schien einigen Zeitgenossen Augustins nicht klar zu sein.

In einer Predigt, wie könnte es bei einem so konkreten Problem anders sein, verdeutlicht Augustinus noch einmal seine grundsätzliche Auffassung von der Ruhe und der Arbeit am Sabbat: Damit wir Christen nicht den Juden gleich bleiben, die am Sabbat ausruhen, müßig sind und sich nach Knabensitte über die Freizeit freuen, dürfen die Christen den Sabbat nicht fleischlich verstehen¹⁸⁵). In diesem Argument liegt denn auch wohl der Hauptgrund dafür, warum Augustinus mit aller Entschiedenheit die Arbeitsbefreiung am Sabbat für die Christen ablehnt. Sowohl bezüglich der theoretischen Anschauungen, als auch, was für Augustinus wie wir gesehen haben beinahe noch wichtiger ist, in der Praxis des Sabbats müssen sich die Christen von den Juden unterscheiden¹⁸⁶). Die Arbeitsbefreiung am Sabbat ist ein Punkt, wo sich für Augustinus Judentum und Christentum deutlich unterscheiden. Die Energie, mit der er diese Auffassung vertritt und einige Texte lassen es jedoch wahrscheinlich erscheinen, daß diese Meinung sich im Nordafrika Augustins nicht allgemein durchgesetzt hatte.

Wenn Augustinus jedoch darauf hinweist, daß gerade die notwendigen Arbeiten am Sabbat durchaus erledigt werden dürften¹⁸⁷), so kann man darin auch einen sozialen Grund erblicken. Denn der Bischof von Hippo war, wie er selbst schreibt, davon überzeugt, daß in atl. Zeiten so

¹⁸²) Enarratio in psalmum 92,1 (CChr 39.1290).

¹⁸³) Vgl. ep. 196,1,3 (CSEL 57,217).

¹⁸⁴) Contra duas epistolas Pelagianorum III,4,10 (CSEL 60,496): «... ne ab operibus etiam mus ...».

¹⁸⁵) Sermo Mai 128,1 (ed. G. Morin, Rom 1930,371).

¹⁸⁶) Gegen F. Steinmetzer, Arbeitsruhe, in: Reallexikon für Antike und Christentum II, 590-595, hier 592.

lebensnotwendige Dinge wie das Säen und Ernten am Sabbat untersagt war¹⁸⁸). Ob er gerade diese Arbeiten mit den «notwendigen» meint, ist nicht ganz klar, vielleicht war er von dem Ruhetagsgesetz Konstantins, das für die Suspendierung der Sonntagsruhe ja auch Feldarbeiten¹⁸⁹) nennt, zu dieser Äußerung angeregt. Den Zauderern in Sachen Sabbatarbeit hat er hiermit jedoch den Weg gewiesen. Für Augustinus war sicherlich jede Arbeit am Sabbat erlaubt, die Abgrenzung gegenüber dem Judentum war hier der Hauptgrund, den Unentschlossenen wies er so jedoch einen Weg in die seiner Meinung nach richtigen Richtung und nahm ihnen die Angst, eben auch lebenswichtige Arbeiten am Sabbat auszuführen.

3.3.2 Augustin über das Arbeiten am Sonntag

Allein schon die wenigen Äußerungen Augustins zum Thema Arbeit am Sonntag zeigen, daß diese Frage für ihn kein großes Problem darstellt. Nur mit einer Bemerkung nimmt er zum Thema Stellung. Im Brief an Casulanus spricht er davon, daß der Sonntag, ebenso wie der Sabbat, ohne eine «abergläubische Enthaltung von Arbeit» (*sine superstitiosa uacatione*)¹⁹⁰) begangen wird. Augustinus scheint also nicht nur nicht viel von der Sonntagsruhe gehalten zu haben, sondern er hält sie sogar für abergläubisch. Daß der Bischof von Hippo sonst in seinen Schriften und Predigten überhaupt nicht mehr auf diese Frage eingeht, mag ein Anzeichen dafür sein, daß man sich in diesem Punkte in seiner Gemeinde einig war. Kein Wort also davon, daß etwa die Sabbatruhe auf den Sonntag übergegangen sei. Einmal noch geht Augustinus kurz darauf ein, daß man im Alten Testament den Sabbat beachtet habe, während im Neuen Testament der Herrentag relevant sei. Dies ist er jedoch wegen der Auferstehung¹⁹¹). Augustinus sagt nicht darüber, wie die Beobachtung dieses Tages aussieht. Seine grundsätzliche Bemerkung läßt jedoch den Schluß zu, daß der Herrentag zur Zeit Augustins in Hippo nicht durch Arbeitsbefreiung begangen wurde¹⁹²).

¹⁸⁷) Siehe Punkt 3.3.1 dieser Arbeit.

¹⁸⁸) *Quaestiones in Heptateuchum* II, 160 (CChr 33,145f).

¹⁸⁹) Siehe Anm. 153.

¹⁹⁰) Ep. 36,X,23 (CSEL 34/II,53).

¹⁹¹) *Enarratio in psalmum* 150,1 (CChr 40,2191).

¹⁹²) So ruhig, wie A.G. Hamman, *La vie quotidienne en Afrique du Nord au temps de Saint Augustin*, Paris 1979, S. 222 meint, dürfte es am Sonntag zur Zeit Augustins also nicht gewesen sein.

3.3.3 Augustin über das Fasten am Sabbat

Wie bereits oben erwähnt¹⁹³), gab es in der alten Kirche verschiedene Auffassungen über das Sabbatfasten. Vor allem die römischen Gemeinde, aber auch afrikanische Kirchen, wie aus Augustins Bemerkung über seinen Mailandaufenthalt hervorgeht, haben diesen Brauch gepflegt. Zur Frage selbst nimmt Augustinus vor allem in seinen Briefen Stellung. Der Brief an Casulanus ist erneut die Hauptquelle zu diesem Problem.

Obwohl Augustinus recht selten auf die Frage des Sabbatfastens eingeht, so hat sie ihn gleichwohl interessiert. Denn aus der als kurz angekündigten Wiederlegung der Schrift eines nicht näher bezeichneten Römers¹⁹⁴) ist doch ein recht langer Brief geworden.

Fast die ganze Kirche Christi fastet nicht am Sabbat, stellt Augustinus eingangs fest¹⁹⁵). Es ist nicht schlimm, daß die Praxis nicht einheitlich ist, viel ernstzunehmender ist die Gefahr, daß man darüber zu streiten anfängt¹⁹⁶). Eigentlich fehlen die Argumente, mit denen das Fasten am Sabbat begründet werden könnte, stellt Augustinus heraus¹⁹⁷). Das eigentliche Problem liegt jedoch woanders. Es kommt darauf an, wie man das Fasten einschätzt¹⁹⁸). Wenn man dem Sabbatfasten sühnende Funktion zuschreibt, dann steht der Sabbat über dem Sonntag. Eine solche Auffassung ist jedoch entschieden abzulehnen¹⁹⁹). Wenn das Fasten am Sabbat die Sünden der anderen sechs Tage tilgt, so ist kein Tag schlimmer als der Sonntag, da an ihm ja nicht gefastet wird. Der Sonntag hat aber doch den Vorrang (*praeponitur*) vor dem Sabbat. Dieser Vorrang ginge bei einem derartig begründeten Sabbatfasten verloren²⁰⁰). Bei diesem gedanklichen Ansatz kann man sogar auf die Idee kommen, den Herrentag nicht einmal für geheiligt (*sanctificatus*) zu halten²⁰¹), eine Vorstellung, die für Augustinus unmöglich ist.

¹⁹³) Siehe Punkt 3.2 dieser Arbeit.

¹⁹⁴) Ep. 36,II,3 (CSEL 34/II,32): Augustinus meint, er hätte nicht so viel Zeit, um den Römer einzeln zu widerlegen.

¹⁹⁵) Ep. 36,II,3 (CSEL 34/II,32).

¹⁹⁶) Ep. 36,I,2 (CSEL 34/II,32).

¹⁹⁷) Ep. 36,II,3 (CSEL 34/II,33).

¹⁹⁸) Zu den verschiedenen Fastenarten und ihrer Begründung siehe J. Schümmer, Die altchristliche Fastenpraxis. Mit besonderer Berücksichtigung der Schriften Tertullians, Münster 1933 (= LQF 27) und R. Arbesmann, Fasten, in: Reallexikon für Antike und Christentum VII, 447-493, bes. 481-492.

¹⁹⁹) Ep. 36,V,10 (CSEL 34/II,39).

²⁰⁰) Ep. 36,V,12 (CSEL 34/II,41).

²⁰¹) Ep. 36,VI,14 (CSEL 34/II,43).

Man kann aber das Fasten auch als eine Art Bußübung ansehen, etwa als Ersatz für möglicher Opfer. Dann wiederum aber tritt man dem Sabbat zu nahe, meint Augustinus. Er versteht nicht, wieso der Verfasser der ihm vorliegenden Schrift Anstoß am Sabbat nimmt, den Gott doch geheiligt hat (*sanctificauit*: genau wie den Sonntag!). Wieso soll man also am Sabbat nicht mit Freude essen und trinken?²⁰²). Der Freudentag Sabbat ist eben für eine Bußübung ungeeignet. Augustinus vermutet hinter dem Sabbatfasten also einen Angriff auf diesen, ebenfalls vom Herrn geheiligten Tag. So formuliert er denn abschließend die These: sowohl Sabbat als auch der Herrentag haben einen Herrn²⁰³). Augustinus will hiermit offensichtlich die Gefahr abwenden, daß jemand über die Ablehnung des Sabbats durch eine entsprechende Fastenpraxis zur Ablehnung von Gesetz und Propheten kommt²⁰⁴). Daß ein solches Vorgehen durchaus möglich war, hatte ja schon das Beispiel der Marcioniten gezeigt, die ihre Ablehnung des Alten Testaments durch ein Sabbatfasten demonstrierten²⁰⁵).

Geht man den von Augustinus beschriebenen Gefahren aus dem Weg, so gibt es aber durchaus akzeptable Gründe für und gegen das Sabbatfasten. So unterbrechen die Morgenländer des Fasten am Sabbat, weil Gott am siebten Tag von seinen Schöpfungswerken geruht hat, während die Römer und einige andere an jedem Sabbat ein Trauerfasten halten, da Christus an diesem Tage tot war²⁰⁶). Diese positiven Begründungen der unterschiedlichen Praktiken unterliegen für Augustinus nicht der Gefahr einer Mißinterpretation. Man kann aus ihnen weder die Überschätzung des Sabbats zu Ungunsten des Sonntags herauslesen, noch eine Ablehnung des von Gott ebenfalls geheiligten siebten Tages. Wenn man seine eigene Praxis entsprechend begründet, dann kommt jene Vielfalt in der Kirche zustande, die Augustinus gerne mit der Vielfalt am Kleid einer Königin vergleicht²⁰⁷).

Augustinus ist nun aber nicht der Meinung, daß jeder einzelne darüber entscheiden sollte, ob er am Sabbat fastet oder nicht. Er hält hier eine Regel bereit, die er nach eigenen Angaben von Ambrosius aus Mailand hat. Als er dort war, kam nämlich die Frage auf, ob seine Mutter und er am Sabbat fasten sollten, wie sie es von ihrer Heimatge-

²⁰²) Ep. 36,VIII,19 (CSEL 34/II,48).

²⁰³) «... et sabbati et dominici unus est dominus ...» ep. 36,XI,23 (CSEL 34/II,53).

²⁰⁴) Ep. 36,X,23 (CSEL 34/II,52).

²⁰⁵) Siehe Anm 147.

²⁰⁶) Ep. 36,XIII,31 (CSEL 34/II,60f).

²⁰⁷) Vgl. etwa ep. 36,X,23 (CSEL 34/II,53), XIII,31 (CSEL 34/II,60).

meinde her gewohnt waren, oder ob sie sich den Mailändern anschließen sollten, die am Samstag nicht fasteten. Um Rat gebeten schlug Ambrosius die Faustregel vor, sich als Gast in einer Gemeinde nach deren Praxis zu richten²⁰⁸). Den gleichen Rat gibt Augustinus auch im Jahre 400²⁰⁹) in einem Brief dem Januarius und beklagt sich gleichzeitig darüber, daß manche Leute mit einer völlig unnötigen Streiterei über diese Frage unter vielen Christen, die sich nicht so gut auskennen (*multi infirmi*), Verwirrung stiften²¹⁰). Dabei schreibt weder die Heilige Schrift, noch die Tradition der Gesamtkirche in diesem Punkt etwas vor, und eine Bedeutung für die Besserung des Lebens hat die Frage auch nicht²¹¹).

Wer entscheidet aber nun, was in einer Gemeinde gilt? Augustinus kann hier nur einen Rat geben. Man soll sich nach denen richten, denen die Leitung der Gemeinden übergeben ist, schreibt er Casulanus und rät ihm, dem Beispiel seines Bischofs zu folgen²¹²). Da Augustinus hier nur einen Rat gibt und selber davon spricht, daß in Afrika die Praxis innerhalb einer Ortskirche, bzw. innerhalb einer Region verschieden ist²¹³), wird man feststellen müssen, daß zur Zeit Augustinus die nordafrikanischen Christen am Sabbat teils fasteten, teils das Fasten unterließen.

Wie hat Augustinus nur aber selbst darüber gedacht? Grundsätzlich ist ja sowohl das Fasten als auch das Nichtfasten am Sabbat möglich. Hier überrascht zunächst die Aussage, daß derjenige, der ausgerechnet am Sabbat fastet, ein nicht kleines Ärgernis (*scandalum*) bereitet. Da die Heilige Schrift nichts vorschreibt, müsse man sich an die «Gepflogenheiten des Volkes Gottes oder an die Einrichtungen der Vorfahren wie an ein Gesetz» halten²¹⁴). Augustin scheint hier die Auffassung zu vertreten, daß man nach guter alter Tradition der Kirche am Sabbat nicht fastet. Er wußte jedoch von den verschiedenen Praktiken. So wird man diese Äußerung für den Ausfluß von Augustins persönlicher Meinung halten müssen. Dafür spricht auch seine Auslegung des Gleichnisses vom

²⁰⁸) Ep. 36,XIV,32 (CSEL 34/II,62).

²⁰⁹) CSEL 58,18f.

²¹⁰) Ep. 54,II,3 (CSEL 34/II,160f.). Ebenso meint er in ep. 82,II,14 (CSEL 34/II,364), daß man, wenn man sich in Rom aufhält, mit Rücksicht auf die dortige Gemeinde fasten solle.

²¹¹) Ep. 54,II,3 (CSEL 34/II,161).

²¹²) Ep. 36,XIV,32 (CSEL 34/II,62). Vgl. auch VIII,20, wo Augustin davon spricht, daß in Rom das von dem Willen seines Hirten abhängige Volk am Sabbat mit seinem Bischof fastet (CSEL 34/II,49).

²¹³) Ep. 36,XIV,32 (CSEL 34/II,62).

²¹⁴) Ep. 36,I,2 (CSEL 34/II,32).

Ährenausraufen am Sabbat (Mt 12,1-8), das er dahingehend verstehen will, daß das Essen der Ähren eine Absage an diejenigen sei, die andere zum Fasten am Sabbat zwingen wollten²¹⁵).

Zusammenfassend läßt sich Folgendes sagen: Die Frage des Sabbatfastens war auch in Nordafrika nicht einheitlich gelöst. Augustinus, der selbst gegen das Fasten war, empfiehlt als Regel, daß der Bischof einer Gemeinde die Entscheidung zu treffen habe, an die sich die Gemeindeglieder dann halten sollten. Grundsätzlich ist jedoch sowohl gegen das Fasten, als auch gegen das Nichtfasten am Tag vor dem Herrentag nichts einzuwenden, wenn das Fasten nicht dazu verwendet wird, den Sonntag herabzusetzen oder den Sabbat anzugreifen²¹⁶). Angegriffen wird der Sabbat aber gerade dann, wenn man an diesem Tag, der durchaus freudig zu begehen ist, das Fasten im Sinne einer Bußübung hält. Die Intention entscheidet bei Augustinus über die positive oder negative Bewertung von Fastenübungen²¹⁷). Die aktuelle Praxis ist also immer nach der hinter ihr stehenden, sie tragenden Idee zu befragen.

Grundsätzlich kann Augustinus die Frage nach dem Sabbatfasten jedoch insofern offen lassen, weil, anders als beim Problem des Arbeitens oder Ruhens am Sabbat, in keinem Fall der Verdacht aufkommen konnte, daß die Christen sich in unangemessener Form der Praxis der Juden annäherten. Wieder das Fasten noch das Nichtfasten am Sabbat war für den Bischof von Hippo ein Anzeichen für judaisierende Tendenzen.

3.3.4 Augustinus über das Fasten am Sonntag

Mit der Frage nach dem Fasten am Sonntag scheint Augustinus, wie mit dem Problem der Arbeit am Sonntag, wenig Schwierigkeiten gehabt zu haben. Auch diese Praxis scheint bei den Christen Nordafrikas nicht umstritten gewesen zu sein.

Wenn Moses, Elias und Christus selbst vierzig Tage ununterbrochen gefastet haben, dann kann das Fasten am Sonntag grundsätzlich nicht untersagt werden, meint Augustinus. Gleich danach schränkt er diese Bemerkung ein: eine solche Praxis würde natürlich in der Kirche kein kleines Ärgernis hervorrufen²¹⁸). Warum das so ist, gibt Augustinus in

²¹⁵) Ep. 36,III,6 (CSEL 34/II,36).

²¹⁶) Vgl. auch K.H. Strand, Some Notes on the Sabbath Fast in Early Christianity, in: Andrews University Berrien Springs, Seventh-Day Adventist Theological Seminary 3 (1965) 167-174, 172f.

²¹⁷) Vgl. de utilitate ieiunii V,7 (Bibliothèque Augustinienne II, Paris 1948, 598,600).

²¹⁸) Ep. 36,I,2 (CSEL 34/II,32).

dem gleichen Brief kurz darauf an: die Manichäer haben ihren Zuhörern den Sonntag als den Fastentag bezeichnet. Gerade seit das so ist (*maxime postea*), gilt das Fasten am Sonntag als großes Ärgernis (*scandalum magnum*)²¹⁹). Ähnlich wie die Manichäer machen es auch die Priszillianisten. Diese argumentieren mit dem angeblichen Fasten des Paulus in Troas. Aus Apg 20,7 und 20,11 lesen sie heraus, daß Paulus mit Absicht erst nach Mitternacht «das Brot gebrochen», d.h. also gegessen habe²²⁰).

Aus diesem Grunde lehnt Augustinus ein Sonntagsfasten für seine Zeit ab, während er zugibt, daß in besonderen Notsituationen z.B. Paulus auch am Sonntag gefastet hat. Seit die Häretiker das Sonntagsfasten als eine heilige Einrichtung (*sacra instituta*) bezeichneten, möchte Augustinus nicht einmal mehr in Notsituationen das Fasten erlauben²²¹).

Augustinus wendet sich deshalb so heftig gegen ein Sonntagsfasten der Manichäer und Priszillianisten, weil diese sich seiner Meinung nach den Sonntag gezielt aussuchen. Dieses Fasten ist eindeutig dazu da, den Sonntag zu treffen. Das Fasten dieser beiden Gruppen wird von Augustinus als eine Sache eingeschätzt, die der Würde des Herrentags nicht entspricht, denn die Angelegenheit sieht anders aus, wenn jemand wegen eines Gelübdes über längere Zeit fastet. In diesem Fall ist der Sonntag ein Tag unter vielen. Der Herrentag wird auf diese Art und Weise nicht verletzt, da das Fasten sich über ihn hinaus erstreckt²²²).

Augustinus lehnt jedoch nicht nur Bestrebungen, am Sonntag zu fasten ab, es gibt auch eine positive Aussage. Am Sonntag halten wir keine Arbeitsruhe und wir essen (*prandemus*), äußert er sich über das richtige Verhalten des Christen am Sonntag²²³). Damit ist für ihn der Fall erledigt. Grundsätzlich schadet das Fasten dem Sonntag nicht. Seit aber einige Häretiker auf die Idee gekommen sind, den Tag des Herrn durch Fastenübungen zu treffen, lehnt Augustinus das Hungern am Sonntag ab, es sei denn, ein Sonntag fällt in eine mehrtägige Fastenzeit, die ein Christ aufgrund eines Gelübdes hält.

²¹⁹) Ep. 36,XII,27 (CSEL 34/II,56).

²²⁰) Ep. 36,XII,28 (CSEL 34/II,57).

²²¹) Ep. 36,XII,29 (CSEL 34/II,58f).

²²²) Ep. 36,XII,27 (CSEL 34/II,56), vgl. XII,29 (CSEL 34/II,59).

²²³) Ep. 36,X,23 (CSEL 34/II,53).

3.4 Augustinus über das grundsätzliche Verhältnis von Sabbat und Sonntag

Augustinus macht nicht nur Aussagen darüber, was der Christ am Sabbat²²⁴) oder Sonntag tun oder lassen soll, sondern er geht auch darauf ein, in welchem Verhältnis diese beiden Tage zueinander stehen. Dabei sind drei Punkte wesentlich.

3.4.1 Der Sonntag als christlicher Sabbat?

Augustinus hat nicht, wie z. B. Ephraem der Syrer, Hieronymus oder andere die These vertreten, daß der Sonntag an die Stelle des Sabbats getreten sei²²⁵). Auch wurde nie von ihm das dritten Gebot des Dekalogs auf den christlichen dies dominicus angewendet. Dies hatte mehrere Gründe.

Wie wir gesehen haben, kannte der Bischof von Hippo überhaupt nicht das, was man sich unter einer Sonntagsruhe vorstellen könnte. Es scheint vielmehr, daß das Leben auf der Erde eben durch Arbeit gekennzeichnet ist. Erst das andere Leben bringt die Ruhe mit sich. Diese ist aber von anderer Qualität, was auch schon durch die augustinische Wortwahl deutlich wird. Eine *vacatio* wie auf der Erde, gibt es nicht bei Gott. Hier spricht Augustinus von *quies*, *requies* oder *otium* (*spiritalis*). Eine *vacatio* am Sonntag, die dem Sabbat mit seiner Vorschrift, nicht einmal säen und ernten zu dürfen²²⁶), entspräche, ist für Augustinus nie in Frage gekommen. Er hat im Gegenteil nach seinen Interpretationsprinzipien konsequent am Sabbat festgehalten. Schließlich haben Sabbat und Sonntag den gleichen Herrn²²⁷), und auch der Sabbat ist geheiligt²²⁸).

Augustinus hat aber den Sabbat nicht nur zu einer Fülle von positiven Auslegungen genutzt²²⁹), sondern er brauchte den Sabbat

²²⁴) Zur Äußerungen Augustins, wie ein Christ positiv den Sabbat halten soll, wird hier nicht eingegangen; vgl. Punkt 4 dieser Arbeit.

²²⁵) Vgl. W. Rordorf, *Der Sonntag* (Anm 145) 165-171.

²²⁶) Dafür, daß Augustinus das Sabbatgebot so konsequent aufgefaßt hat, ist die *quaestio* in *heptateuchum* II,160 (CChr 33, 145f) ein eindrucksvolles Beispiel.

²²⁷) Ep. 36,X,23 (CSEL 34/II,53).

²²⁸) Vgl. etwa ep. 36, VIII,19 (CSEL 34/II,48). Der von E. Strässlé (*Die Sonntagsheiligung in der Väterpredigt*, in: *Heiliger Dienst* 6 (1956) 49-52) übersetzte *Sermo* 280 (PL 39,2274 bis 2276), in dem von einem Übergehen der Sabbatruhe auf die Sonntagsruhe die Rede ist, kann man nicht Augustinus zuschreiben. Er stammt vielmehr von Hrabanus Maurus (vgl. E. Dekkers-A. Gaar, *Clavis Patrum Latinorum*, Steenbrügge 1956 (= *Sacris Erudiri* III), 70).

²²⁹) Vgl. Punkt 4 dieser Arbeit.

noch, um mit seiner Hilfe die Bedeutung des Herrentages deutlich zu machen. Dies wäre jedoch in dieser Form nicht möglich gewesen, wenn er den Sabbat einfach in den Sonntag aufgelöst hätte.

3.4.2 Der Herrentag als Überschreitung des Sabbat

Der Herrentag hat eindeutig den Vorrang (*praepositur*) vor dem Sabbat, trotz aller Wertschätzung auch für diesen Tag. Das allein ist schon, wie wir gesehen haben, für Augustinus Grund genug, gewisse Fastenpraktiken am Sabbat abzulehnen²³⁰). Diesen Vorrang macht Augustinus auch sprachlich deutlich. Fast ausschließlich fügt er, wenn er vom dies dominicus spricht, die Erklärung hinzu, daß dies der erste — und damit auch der achte — Tag nach dem Sabbat sei. Matthäus wird hier von ihm als Quelle für diese Bezeichnung angeführt; dieser Evangelist hat erstmals den Begriff vom «*una sabbati*» geprägt²³¹). Augustinus bezeichnet sogar alle Wochentage im Verhältnis zum Sabbat. Der *secunda sabbati* ist der zweite Tag, der *tertia sabbati* der dritte usw.²³²). Dieses Verfahren war zwar auch bei den Juden üblich²³³), es hat bei Augustinus jedoch eine neue Qualität. Es soll den Herrentag kennzeichnen helfen.

Wie sehr der Bischof von Hippo darauf besteht, daß der Sonntag eben als Tag nach dem Sabbat und nicht als Sonnentag bezeichnet wird, macht er in seinem Werk gegen Faustus deutlich: «Mit diesem Tag, den wir den Tag des Herrn nennen, verehren wir nicht die Sonne», gibt er klar zu verstehen²³⁴). Damit, daß viele Christen den zweiten Tag nach dem Mond, den dritten nach dem Mars und den vierten nach Merkur benennen, ist Augustin überhaupt nicht einverstanden: «Ach, wenn sie das doch änderten und nicht so sagen würden», meint er enttäuscht²³⁵).

²³⁰) Ep. 36,V,12 (CSEL 34/II,41).

²³¹) So tractatus in Joannis evangelium 120,6 (CChr 36,663). Zu dieser Bezeichnung siehe etwa noch de sermone domini in monte I,4,12; sermo Denis 4,8; enarratio in psalmum 150,1; sermo 169, II,3 u.ö.

²³²) Enarratio in psalmum 80,2 (CChr 39,1121).

²³³) W. Rordorf, Der Sonntag (Anm 145) 12f.

²³⁴) Contra Faustum XVIII,5 (CSEL 25/I,493).

²³⁵) Enarratio in psalmum 93,3 (CChr 39,1302f). Wenn R. Goldenberg, *The Jewish Sabbath in the Roman World up to Constantine the Great*, in: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt II* 19,1, Berlin-New York 1979, 414-447; 445f behauptet daß der Anschluß an planetarische Wochennamen, also an heidnische Astrologie dem Christentum half, das Heidentum für die seine Wochenauffassung vorzubereiten, so trifft dies für Augustinus eben nicht zu.

Es ist für seine Vorstellung wichtig, daß man den Sonntag und auch jeden anderen Tag der Woche unter dem Aspekt des überschrittenen Sabbats sieht.

Was Augustinus damit meint, daß der Sonntag den Sabbat transzendiert, wird aber erst richtig deutlich, wenn man seine bildhafte Bedeutung mit in Betracht zieht. Der Sabbat ist die Darstellung der Ruhe, der Sonntag die Ankündigung der Sicherung dieser Ruhe durch die Herausnahme dieses Zustandes aus der Zeit. Dies ist die Wiederherstellung des Menschen, wie er vor dem Sündenfall war.²³⁶⁾ So wird klar, warum Augustinus so sehr auf der Bezeichnung *una sabbati* besteht. Ein Sonnen-tag hat in diesem System keinen Platz.

3.4.3 Der dies dominicus

Der Auferstehungstag wurde *prima sabbati* genannt, später (*dies dominicus*, schreibt Augustinus²³⁷⁾). Hier kommt das zweite Element zum Tragen, das den Sonntag ausmacht. Die Auferstehung Christi wird an diesem Tage gefeiert. So gehört denn neben der Charakterisierung als Tag nach dem Sabbat das Merkmal der Auferstehung ebenso notwendig zum Sonntag. Der Tag des Herrn ist auf den Herrn bezogen, denn an diesem Tag stand der Herr von den Toten auf²³⁸⁾. Er selbst hat ihn durch den Glanz (*gloria*) seiner Auferstehung geheiligt (*consecravit*)²³⁹⁾, kann Augustinus auch sagen. Durch die Auferstehung sichert Christus die ewige Ruhe bei Gott, deren Sinnbild der Sonntag ist. Den Christgläubigen ist so möglich, auch selbst die begrenzte Ruhe des Sabbats zu überschreiten. So ist der Herrentag denn auch für Augustinus ein christliches Spezifikum: der *dominus* ist nicht den Juden, sondern den Christen bestimmt und zwar durch die Auferstehung. Nur für die Christen hat der Sonntag eschatologische Relevanz, oder anders ausgedrückt: nur ihnen ist gegenüber der Dunkelheit des Todes durch die Auferstehung Christi die Möglichkeit des ewigen Lebens gezeigt²⁴⁰⁾.

Sabbat und Sonntag verhalten sich also wie eine Entwicklungsstufe,

²³⁶⁾ Vgl. bes. *Sermo Mai* 94,4 (ed. G. Morin, Rom 1930, 336f), ep. 55, IX, 17 (CSEL 34/II, 188) und das zur Weltalterlehre Gesagte.

²³⁷⁾ Ep. 36, XII, 28 (CSEL 34/II, 57).

²³⁸⁾ *Sermo* 169, II, 3 (PL 38, 916).

²³⁹⁾ *Sermo Guelf* V, 4 (ed. G. Morin, Rom 1930, 459f).

²⁴⁰⁾ So formuliert es W. Geerlings, *Christus Exemplum. Studien zur Christologie und Christusverkündigung Augustins*, Mainz 1978 (= Tübinger theologische Studien 13), 198.

die von der Vollendung her gesehen sein, aber auch überschritten werden muß. Der Sabbat ist für Augustinus zum Verständnis der Herrentages unbedingt notwendig. Hinter beiden steht der gleiche Herr, der mit Hilfe des einen die entgültige Erlösung des anderen Tages den Menschen verkünden will.

(Schluß folgt)

THOMAS RAVEAUX