

Die Bekehrung zum Christentum nach Augustins BÜCHLEIN De Catechizandis Rudibus*

8. Kapitel

DER VERLAUF DER BEKEHRUNG

Über den Verlauf der Bekehrung enthält das BÜCHLEIN *De catechizandis rudibus* keine ausführlichen Angaben, wohl aber Hinweise und Andeutungen. Deutlicher wird freilich das Bild, wenn man andere Schriften Augustins zu Rate zieht, wie es im folgenden geschieht. Hier geht es nicht bloss darum, zu schildern, wie die Bekehrung in der Regel tatsächlich verläuft, sondern auch darum, zu zeigen, wie sie verlaufen soll.

I) DER STUFENWEISE VERLAUF DER BEKEHRUNG

In der Typologie der Bekehrung unterscheidet man die plötzliche Bekehrung (*subita conversio*, *conversion brusque*) von der nach einer längeren Inkubationszeit zum Durchbruch gelangenden Bekehrung (*conversion lente*). Die Psychologen sind sich jedoch einig, dass nicht Krisen und Schockwirkungen massgebend sind für eine wahre Bekehrung, sondern Willens- und Lebensänderung, die auch nach der Bekehrung notwendig sind¹⁾. Die Theologen leugnen die Tatsache plötzlicher

* Siehe *Augustiniana* 27 (1977), 26-69, 333-363; 28 (1978), 255-287; 29 (1979), 247-279; 32 (1982), 42-87.

¹⁾ Aus der Fülle psychologischer Untersuchungen seien genannt: CLARK W.H., *The psychology of religion. An introduction to religious experience and behavior*, New York 1958; JAMES W., *The varieties of religious experience*, New York 1958 (Erstausgabe: London 1902; dt. bearbeitet von G. WOBBERMIN, *Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit*, Leipzig 1925); GRUEHN W., *Die Frömmigkeit der Gegenwart*, Konstanz 1960²; MÜLLER-POZZI H., *Psychologie des Glaubens*, Mainz 1975; SALZMAN L., *Types of religious conversion*, in: *Pastoral Psychology* 17 (1966), 5-20; SARGANT W., *Battle for the Mind. A Physiology of Conversion and Brainwashing*, Baltimore 1961 (Trad. fr. M. RODKER, *Physiologie de la conversion religieuse et politique*, Paris 1967); SALOMON V., *A handbook on conversions to the religions of the world*, New York 1965; STROMMEN MERTON P. (ed.), *Research on religious development*, New York 1971 (ibid., W.H. CLARK,

Bekehrungen nicht, die sie in besonderen Fällen als Wunder ansehen²), sie nehmen aber an, dass in den meisten Bekehrungen eine mehr oder weniger lange und vollständige Vorbereitung unter der Einwirkung der göttlichen Gnade notwendig ist. Auch für Augustinus ist die Bekehrung zum Christentum in der Regel kein plötzlicher Umbruch ohne Übergänge, kein vereinzelter dramatischer Akt, sondern ein Weg, der oft über scheinbare Umwege zu Gott führt³). Wie jedes Leben organisches Wachstum ist⁴), entspricht es der weisen Führung Gottes, der Wiedergeburt zum göttlichen Leben einen Reifeprozess vorausgehen zu lassen, dessen Entwicklung Augustinus aus der Erfahrung des eigenen Lebens in seinem grossen «Dankhymnus auf Gottes gnadenreiche Führung»⁵) der *Confessiones* beschreibt.

II) DIE EINZELNEN ETAPPEN ODER STATIONEN DER BEKEHRUNG

Jede Bekehrung beginnt mit Gottes Anruf, der den Mensch weckt, «der anfangs nichts sucht, der dem alten Leben gemäss in verführender Sorglosigkeit dahinlebt, der nach diesem einmal zu beschliessenden Leben nichts anderes erwartet ... und in todbringenden Lüsten eingeschläfert ist»⁶).

Auf den Anruf Gottes folgt oder geht ihm voraus die Glaubensverkündigung, auf die Augustinus in *De catechizandis rudibus* nicht eingeht, die er aber voraussetzt⁷).

Intense religious experience, 521-550); SWARTS G., *Salut par la foi et conversion brusque*, Paris 1931; VERGOTE ANT., *Psychologie religieuse*, Bruxelles 1966.

²) Cf. THOMAS V. AQUIN, S. Theol. 3a. p., q. 96, a. 5, ad 1.

³) Cf. MUÑOZ V., *Psicología de la conversión en San Agustín*, in: *Gregorianum* 22 (1941), 9-24; 325-352; 23 (1942), 35-65; 291-325; THOMAS W.B., *The Psychology of Conversion with special reference to Saint Augustine*, London 1935.

⁴) Cf. MAUSBACH J., *Wesen und Stufung des Lebens nach dem hl. Augustinus*, in: *Aurelius Augustinus*, Köln 1930, 169-196.

⁵) ZEPF M., *Augustins Confessiones*, (Heidelb. Abh., 9), Tübingen 1926, 63.

⁶) *En. in ps.* 106, 4 (Übers. H. URS V. BALTHASAR) *Das Antlitz der Kirche*, Einsiedeln 1956², 229.

⁷) Die kerygmatische Glaubensverkündigung erfolgt in 3 Etappen: a) die Prae-evangelisation: vor der Verkündigung des Evangeliums sollen die Seelen der Nichtchristen auf sein Kommen vorbereitet und aufnahmefähig gemacht werden; b) die Evangelisation: sie will dem Glauben an Gott und an den Erlöser Jesus Christus zum Durchbruch verhelfen und die eigentliche Bekehrung bewirken; c) die Katechese: eine theozentrische und christozentrische Belehrung und Erziehung der Taufbewerber zu christlichem Glauben und Leben. Cf. GRASSO DOM., *Il kerigma e la predicazione*, in: *Gregorianum* 41 (1960), 424-450; ID., *Génesis y Psicología de la Conversión*, Barcelona 1953; LIÉGÉ P.A., *Évangélisation*, in: *Catholicisme*, IV, Paris 1954, 755-764; HENRY A.-M. et l'Équipe de

Dem ersten Kontakt mit der Heilsbotschaft folgt bei Bekehrungswilligen eine eingehendere Beschäftigung mit dem Evangelium und das Studium der christlichen Glaubenslehre, das bei Gebildeten die Regel ist: «Solche Menschen pflegen nämlich nicht erst in dem Augenblick, wo sie Christ werden, sondern schon vorher alles ernstlich zu untersuchen und sich über das, was ihnen Herz und Sinn bewegt, mit anderen gründlich auszusprechen» (*De cat. und.* 8,12) Bei dieser Untersuchung spielen Predigt und Schriftlesung sowie das Wort und Beispiel der Christen eine wichtige Rolle.

Wollten dann Bekehrungswillige wirklich Christ werden, so hatten sie sich bei einem Vertreter der kirchlichen Autorität, dem Bischof oder Priester oder einem eigens dafür bestimmten Diakon, vorzustellen⁸⁾. Bei diesem Schritte begleitete sie ein christlicher Freund oder ein Mitglied der christlichen Gemeinde⁹⁾ als Zeuge und Bürge (*sponsor*), entsprechend kirchlicher Vorschrift¹⁰⁾. Es folgte eine Art Skrutinium über die bisherigen und gegenwärtigen Lebens- und Standesverhältnisse. Die entsprechenden kirchlichen Weisungen, die schon im 3. Jahrhundert Geltung hatten, wurden auch im 4. und 5. Jahrhundert allgemein durchgeführt. Dem Skrutinium schloss sich die Namenseintragung in die Katechumenenliste und eine katechetische Unterweisung an, die Anfangs- oder Vorbereitungskatechese, die seit der apostolischen Missionspredigt bis zur Zeit Augustins in wesentlichen Teilen dieselbe blieb. Dieser katechetische Vortrag, der eine halbe bis zu zwei Stunden dauern konnte¹¹⁾, gab einen Überblick über die wichtigsten Glaubenslehren und schloss mit nützlichen Ermahnungen und Anweisungen für das sittliche Verhalten

«Parole et Mission», L'annonce de l'Évangile aujourd'hui, Paris 1962; RÉTIF A., Foi au Christ et Mission, Paris 1953.

⁸⁾ HOLTZMANN H.J., Die Katechese der alten Kirche (Theol. Abh., C. v. Weizsäcker z.s. 70. Geburtstage 11. Dec. 1892 gew.), Freiburg i.Br. 1892, 92.

⁹⁾ Zu den *Sniiores laici* cf. BROWN P., La vie de Saint Augustin, Paris 1971, 229-230; CARON P.G., Les Seniores laici de l'Église africaine, in: *Revue intern. des droits de l'Antiquité* 6 (1951), 7-22.

¹⁰⁾ Cf. DE GUCHTENGEÈRE B., Le parrainage des adultes aux IVe. et Ve. siècles de l'Église. Recherche historique sur les fonctions de parrainage remplies par les chrétiens à l'égard de candidats adultes au baptême, principalement dans les Églises africaine, syrienne et palestinienne. (Thèse de doctorat en théol., Univ. Grégorienne, Rome 1962); DICK E., Das Pateninstitut im altchristlichen Katechumenat, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 63 (1939), 1-49; DOELGER F.J., Das Garantiewerk der Bekehrung als Bedingung und Sicherung bei der Annahme zur Taufe, in: *Antike und Christentum* 3 (1932), 260-277; 4 (1933), 231-232; DUJARIER MICH., Le parrainage des adultes aux trois premiers siècles de l'Église, Paris 1962.

¹¹⁾ VAN DER MEER F., Augustinus der Seelsorger, Köln 1953², 369.

während der Katechumenatszeit. Für diesen ersten offiziellen Kontakt des Vertreters der Kirche mit dem Bekehrungswilligen schrieb Augustinus das B  chlein *De catechizandis rudibus*, das dem Katecheten theoretische Grundsätze und praktische Vorlagen bieten sollte.

Nach dem zusammenfassenden Unterricht über die wichtigsten Glaubens- und Sittenlehren stellte der Katechet die Frage, ob der Kandidat das Gehörte glauben¹²⁾ und befolgen wollte. «Nach diesem Vortrag frage man den Zuhörer, ob er daran glaube und ob er den Wunsch habe, sich darnach zu richten. Bejaht er dies, so soll er feierlich (mit dem Kreuzzeichen) bezeichnet und nach dem Gebrauch der Kirche behandelt werden (*solemniter utique signandus est et ecclesiae more tractandus*)» (26,50). Der wesentliche Akt dieses Initiationsritus bestand in der feierlichen Bezeichnung der Stirne mit dem Kreuzzeichen: «*Cuius passionis et crucis signo*¹³⁾ *in fronte hodie tamquam in poste signandus es, omnesque Christiani signantur*» (20,34). Die Sphragis, die in der profanen und religiösen Kultur der Antike eine grosse Rolle spielte¹⁴⁾, wurde seit der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts nicht nur als altchristliche Taufbezeichnung übernommen und später auf die Firmung ausgedehnt¹⁵⁾, sie umschrieb bereits vor dem 4. Jh. die reichlich bezeugte Praxis, den Heiden bei der Aufnahme ins Katechumenat mit dem Zeichen Christi, dem Kreuze, zu bezeichnen und seinen Glauben zu besiegeln. An dieses «königliche Siegel»¹⁶⁾, das zu christlichem Bekenntertum verpflichtet,

¹²⁾ Cf. QUASTEN J., Baptismal Creed and Baptismal Act in St. Ambrose's *De mysteriis* and *De sacramentis*, in: *Mélanges Jos de Ghellinck S.J.* (Museum Lessianum. Sect. Hist., 13), Gembloux 1951, 223-234.

¹³⁾ über die Bedeutung von *signum* und *signare* cf. BLAISE, *Dict. latin-français des auteurs chretiens*, 759-760; BENVENISTE E., *Notes du vocabulaire latin*, in: *Revue de philologie, d'histoire et de littérature anciennes* 1948, 117-126; COUSIN J., *Signaculum saeculi*, *ibid.*, 1943, 163-169; ERNOUT-MEILLET, *Dictionnaire   tymologique*, Paris 1932, 898-899.

¹⁴⁾ DOELGER F.J., *Sphragis. Eine altchristliche Taufbezeichnung in ihren Beziehungen zur profanen und religiösen Kultur des Altertums*. (Stud. z. Gesch. u. Kultur d. Altert., V 3/4), Paderborn 1911; DAN  LOU J., *Bible et Liturgie*, (Lex orandi, 11), Paris 1951, 76-96; PRÜMM K., *Der christliche Glaube und die altheidnische Welt*, II, Leipzig 1935, 401-404; COPPENS J., *Le rite de l'imposition des mains et les rites connexes*, Louvain 1923, 313-323.

¹⁵⁾ CASEL O., *Die Kirchenordnung Hippolyts von Rom*, in: *Archiv f. Liturgiewissenschaft* 2 (1952), 117: «Der westliche Typ der Firmung erscheint bei Tertullian und Cyprian. Wesentlich ist hier die Handauflegung. Darnach erfolgt die signatio der Stirn. Das signare ist bei der Firmung Abschluss der Initiation, was nicht bloss auf die Signierung der Rekruten, sondern auch auf die consignatio als Besiegelung eines Vertrages zurückgeht».

¹⁶⁾ CYRILL VON JERUSALEM, *Catech.* 12, 8.

erinnert Augustinus immer wieder seine Gläubigen¹⁷⁾. Das Anreichen von geweihtem Salz, wahrscheinlich mit einem Stücklein Brot¹⁸⁾, wird nur von Augustinus bezeugt¹⁹⁾ und öfters während der Katechumenatszeit wiederholt. «*De sacramento sane*²⁰⁾ quod accipit, cum ei bene commendatum fuerit, signacula quidem rerum diuinarum esse uisibiles, sed res ipsas inuisibiles in eis honorari; nec sic habendam esse illam speciem benedictione sanctificatam quemadmodum habetur in usu quolibet: dicendum etiam quid significet et sermo ille quem audiuit, quid in illo condat, cuius illa res similitudinem gerit» (26,50). Dass zum Initiationsritus auch ein Exorzismus²¹⁾ und die Handauflegung²²⁾ gehörten, wird aus dem Ausdruck «*more ecclesiae tractandus*» und den Riten während der Katechumenatszeit geschlossen²³⁾. Das Merkmal der *militia Christi* an der Stirne tragend, gehörte fortan der «*primis sacramentis imbutus*»²⁴⁾ als Christ zum «grossen Hause»²⁵⁾, obwohl er noch kein *fidelis* war, wie nur der getaufte Christ genannt wurde²⁶⁾. Im Mutterleib der Kirche

¹⁷⁾ *Sermo* 215, 5 (PL 38, 1075); *En. in ps.* 30, s. 3, 7 (PL 36, 252); *En. in ps.* 59, 9 (PL 36, 719); *En. in ps.* 68, s. 2, 4 (PL 36, 856/7); *En. in ps.* 88, s. 2, 11 (PL 37, 1138/9); *Enchiridion ad Laur.*, 53 (PL 40, 257); *In ev. Jo. tr.* 50, 7 (CC 36, 435); *De fide rerum quae non videntur* 8, 11 (PL 40, 180).

¹⁸⁾ DOELGER F.S., Heidnische und christliche Brotstempel mit religiösen Zeichen, in: *Antike und Christentum* 1 (1929), 1-44.

¹⁹⁾ Eindeutiges Zeugnis in *Conf.* I, 11 (CSEL 33, 15): «signabar iam inde ab utero matris meae ... signo crucis Eius et condecabar Eius sale».

²⁰⁾ Anmerkung der Mauriner (PL 40, 344): «Forte, salis».

²¹⁾ Nach ROETZER W., Des hl. Augustinus Schriften als liturgiegeschichtliche Quelle, München 1930, 139 bezeugt Augustinus die *exsufflatio* in *C. Cresconium* II, 5, 7 (CSEL 52/2, 365/6), wo er den Donatisten vorwirft, dass sie die von Katholiken Getauften «tamquam paganos exsufflant, cum catechumenos faciunt».

²²⁾ Kreuzeszeichnung und Handauflegung gehörten oft zusammen. Dazu: URECH ED., *Dictionnaire des symboles*, Neuchâtel 1972, 84-85; HEILER FR., *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, (Die Religionen der Menschheit, hg. v. CHR. M. SCHRÖDER, I), Stuttgart 1961, 238-239.

²³⁾ Über die Initiationsritten und ihre von den Autoren verschieden angeführte Reihenfolge cf. BUSCH B., De modo quo S. Augustinus descripserit initiationem christianam, in: *Ephemerides Liturgicae* 52 (1938), 412-425; ROETZER l.c., 139-143; VAN DER MEER, Augustinus, 369-372.

²⁴⁾ *De cat. rud.* 2, 4; 5, 9; 10, 14; 13, 19; 15, 23. Über *imbuere* cf. HAVET L., imbuo, in: *Mémoires de la Société de linguistique de Paris* 6 (1889), 11-39; BLAISE, 406; FORCELLINI, II, 720; *Thesaurus Linguae Latinae* VII/1, 427-429.

²⁵⁾ *In ev. Jo. tr.* 11, 4 (CC 36, 112): «Et quod signum crucis habent in fronte catechumeni, iam de domo magna sunt; sed fiant ex seruis filii».

²⁶⁾ Cf. TERTULLIAN, *De praescr. haer.* 41 (PL 2, 68): «In primis catechumenus, quis fidelis incertum est». MONCEAUX P., *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe* I, Paris 1901, 17 (rem. 10); KONZIL VON ELVIRA, can. 59 (Mansi II, 15); can. 67 (ibid., 16); can. 73 (ibid., 17).

empfangen, sollte der Katechumene der Geburt durch das Sakrament der Taufe entgegensehen²⁷⁾.

Das nun folgende Katechumenat, das seiner Institution nach eine theoretische Einführung und praktische Einübung des christlichen Glaubens- und Sittenlebens sein sollte, zeigte zu Augustins Zeiten bedauernswerte Schäden. Nicht wenige Katechumenen, als *catechumeni* oder *audientes* bezeichnet²⁸⁾, erachteten die Taufe als überflüssig oder schoben sie bis zum Lebensende hinaus, aus Furcht vor den zu übernehmenden Verpflichtungen²⁹⁾. Eine Unterminierung jeglicher Katechumenatspraxis und perverse Irrlehre bedeutete die Ansicht gewisser Kreise, die eine unterschiedlose Zulassung aller Taufbewerber zum Bade der Wiedergeburt verlangten, ohne Rücksicht auf Sünden oder sogar Verbrechenleben und die Spendung des Taufsakramentes jedem Unterricht über das sittliche Leben vorangehen lassen wollten. Gegen diese gefährliche, aus Laienkreisen stammende Einstellung wandte sich Augustinus mit ernster Entschiedenheit in dem um 413 verfassten Traktat *De fide et operibus*, der aufschlussreich ist für die damaligen Zulassungsbedingungen zur Taufe und prinzipiell-dogmatisch über das Verhältnis vom Glauben und den guten Werken handelt. Obwohl Augustinus die Dauer des Katechumenates nicht erwähnt, scheint in Hippo eine bestimmte Zeit festgesetzt gewesen zu sein, die jedoch kaum länger als zwei Jahre dauerte³⁰⁾. Ob eine individuelle Betreuung und Belehrung der Katechumenen fortgesetzt wurde oder der Unterricht sich auf persönliche Weiterbildung, Teilnahme an Predigten und Schriftlesungen, Gebet und Beobachtung der Gebote beschränkte, lässt sich aus Augustins Schriften nicht feststellen³¹⁾. Es fehlt nicht an wiederholten Mahnungen des Bischofes an die Katechumenen, beim Herannahen des Osterfestes, ihre Namen in die Listen der *competentes*³²⁾, der unmittelbaren Taufkandi-

²⁷⁾ *De div. quaest. ad Simpl.* I, q. 2, 2 (PL 40, 112): «Fiunt ergo inchoationes quaedam fidei, conceptionibus similes: non tamen solum concipi, sed etiam nasci opus est, ut ad vitam perveniatur aeternam».

²⁸⁾ *De fide et op.* 27, 49 (CSEL 41, 97): «sic catechizandos eos, qui baptismum petunt, ut non solum audiant et suscipiant, quid credere, verum etiam qualiter vivere debeant». Über *catechumenus* cf. MOHRMANN CHR., Die altchristliche Sondersprache in den Sermones des hl. Augustin, Amsterdam 1965², 90; DREWS P., Einleitung zu *De cat. rud.* (Auszg. KRÜGER), Frankfurt 1968 (Neudruck der Ausgabe 1934), VII-XI.

²⁹⁾ *En. in ps.* 90, s. 2, 6 (PL 37, 1164); *In ev. Jo. tr.* 4, 13 (CC 36, 37-38); *tr.* 5, 8 (CC 36, 45); *Epistola* 258, 5 (CSEL 57/4, 609).

³⁰⁾ BARDY G., Catéchuménat, in: *Catholicisme* II, 665-666; ROETZER, l.c., 142.

³¹⁾ BUSCH, l.c., 425-426.

³²⁾ *Sermo* 216 *Ad Competentes* (PL 38, 1075-1082); *De fide et operibus* 6, 9 (CSEL 41, 44): «ob hoc competentes etiam vocemur».

daten einzutragen. Die spärlichen Angaben Augustins über Katechumenat erklären sich aus dem Umstand, dass die alte, strenge Katechumenatszeit auf die Kompetenzeit, die sieben letzten Wochen vor dem Taufstage, zusammengeschrumpft war³³). Durch Fasten und Enthalt-samkeit geläutert, sollten die Kompetenten, neben tieferem Eindringen in die Glaubenslehren, vor allem über die sittliche Lebensführung eines Christen mit Vorschriften und katechetischen Belehrungen «aufs kräftigste gegeißelt werden»³⁴). Der Loslösung von allem teuflisch-heidnischen Wesen und der Anhänglichkeit an die Sünde dienten das *scrutinium*, die «Prüfung der Herzensstellung des Täuflings», und die wiederholt vorgenommenen Exorzismen. Gegen Ende der Fastenzeit erfolgten die Mitteilung des Symbolums³⁵), das die Kompetenten auswendig lernen mussten, und die Übergabe des heiligen Textes des Vaters unsers³⁶).

Nach der letzten Vorbereitung auf den Tauftag durch Fasten, Enthalt-samkeit, Gebet und Baden brachte die Osternacht die Wiedergeburt zum göttlichen Leben im Sakrament der Taufe, dem mystischen Begrabenwerden und Auferstehen mit Christus, symbolisiert durch das Untertauchen und Auferstehen im Wasser des Baptisteriums. Nach der Taufsalbung, Handauflegung und der *consignatio* mit Firmöl nahmen die Neophyten in weissen Kleidern zum ersten Male teil an der heiligen Opfergemeinschaft des Fleisches und Blutes des Herrn. Während der Osteroktav waren sie im weissen Kleid täglich um den Altar des Herrn und die *cathedra* des Bischofs versammelt, um am Sonntag nach Ostern feierlich entlassen und «mit dem Volk vermischt zu werden»³⁸).

³³) VAN DER MEER, Augustinus, 373.

³⁴) *De fide et oper.* 18, 33 (CSEL 41, 78): «praeceptis tamen et catechismis ualidissime flagellantur...».

³⁵) WIEGAND F., Die Stellung des apostolischen Symbols im kirchlichen Leben des Mittelalters I: Symbol und Katechumenat, Leipzig 1899, 143.

³⁶) Cf. *Sermo* 212 (PL 38, 1058-1060); *Sermo* 213 (ibid., 1060-1065); *Sermo* 214 (ibid. 1065-1072). Über die Beobachtung der Arkandisziplin durch Augustinus cf. PERLER O., Arkandisziplin, in: Reallexikon für Antike und Christentum I, 673. Über das Symbolum cf. KELLY J.N.D., Altchristliche Glaubensbekenntnisse, Göttingen 1972; EICHENSEER C., Das Symbolum Apostolicum beim Heiligen Augustinus. (Kirchengesch. Quellen n. Studien begr. v. H.S. Brechter, 4), St. Ottilien 1960. BADCOCK F.J., Le Credo primitif d'Afrique, in: *Revue Bénédictine* 45 (1933), 3-9; BOTTE B., Note sur le Symbole baptismal de Saint Hippolyte, in: *Mélanges de Ghellinck* I, Gembloux 1951, 189-200.

³⁷) *Sermo* 56 (PL 38, 377-386); *Sermo* 57 (PL 38, 386-393); *Sermo* 58 (PL 38, 393-400).

³⁸) *Sermo* 260 (PL 38, 1202): «Reddendi estis populis, miscendi estis plebi fidelium».

III) DIE ENTSCHEIDENDEN INNEREN AKTE BEI DER BEKEHRUNG

Wichtiger als die äusseren Vorgänge ist die geistige Umkehr des Menschen, das innere Geschehen, das dem äusseren parallel verläuft oder auf welches hin das äussere tendiert und einmünden soll³⁹). Auf dieses innere Geschehen weist Augustin hin, wenn er in der Zielrichtung, die er seiner Einführungskatechese gibt, die wichtigsten positiven Akte der Bekehrung so umschreibt: «*Hac ergo dilectione tibi tamquam fine proposito, quo referas omnia quae dicis, quidquid narras ita narra, ut ille cui loqueris audiendo credat, credendo speret, sperando amet*» (4,8).

1. Die Grundlegung durch den Glauben

a) Notwendigkeit des Glaubens

In Übereinstimmung mit der Hl.Schrift, der Lehre des Hl.Paulus vornehmlich, sieht Augustinus das Fundament der Bekehrung zum Christentum im Glauben⁴⁰). Aufgabe des Katecheten ist es daher, in der Einführungskatechese dem Neuling einzuschärfen (*intimare*)⁴¹): «*idipsum quod credendo Christiani sumus*» (1,1). Die Bekehrungswilligen werden bezeichnet als solche «*qui fide christiana primitus imbuendi*⁴²) *sunt*» (1,1)⁴³).

Am deutlichsten wird die Wichtigkeit des Glaubens im Bekehrungsprozess unterstrichen durch den ausdrücklichen Glaubensakt des Neu- lings nach dem Abschluss der Katechese: «Nach diesem Vortrag frage

³⁹) Mit voller Berechtigung schreibt G. BASTIDE, *La conversion spirituelle*, Paris 1966², 47: «Sans la conversion spirituelle, la religion n'est qu'un commerce avec les Dieux ou qu'une idolâtrie intéressée; par la conversion spirituelle, la foi, l'espérance et la charité trouvent enfin le régime authentique qui les fait être «en esprit et en vérité».

⁴⁰) Cf. AUBERT R., *Le problème de l'acte de foi*. (Univ. Cath. Lovaniensis, s. II, t. 36), Louvain 1950, 21-30; CUSHMAN R., *Faith and Reason in the Thought of St. Augustine*, in: *Church History* 19 (1950), 271-294; ANIZ C., *Definición Agustiniano-tomista del acto de fe*, in: *La ciencia Tomista* 80 (1953), 25-74; LÖHRER M., *Der Glaubensbegriff des hl. Augustin in seinen ersten Schriften bis zu den Confessiones* Freiburg 1955.

⁴¹) *Intimare* = ins Innerste hineinbringen. Cf. BLAISE, 468; FORCELLINI II, 913.

⁴²) *Imbuere* = belehren, formen. Cf. BLAISE, 406; FORCELLINI II, 720; *Thesaurus Linguae Latinae* VII/1, 429.

⁴³) Cf. *De cat. rud.* 2, 4; 5, 9; 10, 14; 15, 23. In gleicher Weise gebraucht Augustinus «*aedificare in fidem*» (24, 44; 27, 53); *aedificare* im Sinne von: stärken, wachsen lassen. Cf. BLAISE, 64.

man den Zuhörer, ob er daran glaube und ob er den Wunsch habe, sich darnach zu richten. Bejaht er dies, so soll er feierlich (mit dem Kreuzzeichen) bezeichnet und nach dem Gebrauch der Kirche behandelt werden» (26,50). Nur bei der Taufe unmündiger Kinder wird der ausdrückliche Glaube nicht verlangt, der für jeden Erwachsenen unerlässliche Voraussetzung des Christwerdens ist⁴⁴). Der Glaube, der bei der Bekehrung eine so fundamentale Bedeutung und Funktion hat, ist nur ein bestimmter Glaube, gestützt auf bestimmte Glaubwürdigkeitsgründe, mit bestimmtem Inhalt und in bestimmten Akten bestehend.

b) Die Glaubwürdigkeitsgründe

Als Glaubwürdigkeitsgründe⁴⁵) führt Augustinus in *De catechizandis rudibus* nicht die Wunder, sondern die Erfüllung der Prophezeiungen an⁴⁶). Für den Menschen der Antike war der Nachweis einer erfüllten göttlichen Weissagung ein eindrucksvolles Argument, das von christlichen Apologeten häufig verwendet wurde⁴⁷). Auch Augustinus galt die Erfüllung von Prophezeiungen als wichtiges Glaubensargument: «Wie wir nun all diese Dinge in den lange vorher geschehenen Prophezeiungen lesen, so sind sie, wie wir sehen können, auch in Erfüllung gegangen: und wie die ersten Christen noch durch Wunder zum Glauben veranlasst werden mussten, weil sie die Erfüllung der Prophezeiung noch nicht vor Augen sahen, so werden wir deshalb zum Glauben aufgebaut, weil sich jetzt alles geradeso erfüllt hat, wie wir es in jenen Büchern lesen, die längst vor der Erfüllung abgefasst wurden und wo alles das, was wir jetzt gegenwärtig sehen, als erst in der Zukunft eintretend dargestellt wurde. Diese unsere Erbauung ist so gross, dass wir in unablässigem Vertrauen auf Gott die zweifellose Erfüllung auch der (bis jetzt) noch nicht eingetroffenen Prophezeiungen für die Zukunft erwarten» (24,45)⁴⁸).

⁴⁴) *De pecc. mer. et rem.* I, 27, 43 (CSEL 60, 114-115).

⁴⁵) Cf. PERGAMO B., *De S. Augustini methodo apologetica*, in: *Antonianum* 6 (1931), 3-36; STOSZKO I., *L'apologétique de S. Augustin*, Strasbourg 1932.

⁴⁶) BARDY G., *La conversion au christianisme durant les premiers siècles*, Paris 1949, 184-196.

⁴⁷) MARKUS R.A., *Saint Augustine on History, Prophecy and Inspiration*, in: *Augustinus* 12 (1967), 271-280.

⁴⁸) Cf. *De cat. rud.* 27, 53-54.

c) Der Glaubensinhalt

Augustinus sorgt sich weniger darum, Vorschriften zu geben, womit der Glaubensunterricht zu beginnen und wie weit er durchzuführen ist, als darum, wie es anzustellen ist, dass der Katechet mit der grösstmöglichen Freudigkeit lehre» (2,4). Er verlangt jedoch, dass in einer *narratio plena* (3,5) dem Zuhörer alles vorgetragen werde von der Erschaffung der Welt und des Menschen bis zur kirchlichen Gegenwart (6,10). Dem Lehrvortrag soll sich die Lehre von der Auferstehung und dem kommenden letzten Gericht anschliessen (7,11). Bei Schwerfälligkeit oder geistiger Beschränktheit des Zuhörers schärfe man «ihm nach einer knappen Behandlung vor allem anderen lediglich das Allernotwendigste ein, d.h. die Wahrheiten von der Einheit der Kirche, von den Versuchungen, vom christlichen Wandel, den wir wegen des künftigen Gerichtes zu führen haben» (13,18)⁴⁹). Als unentbehrlichen Inhalt des heilskräftigen Glaubens verlangt Augustinus, ausser dem Glauben an Gottes Dasein und an eine Vergeltung im Jenseits (5,9) eindeutig den Glauben an die Erlösung durch den menschgewordenen Sohn Gottes⁵⁰). Dieser Glaube an «den einen wahren Gott und Herrn Jesus Christus» wird sowohl für die vorchristliche wie für die nachchristliche Zeit so nachdrücklich gefordert, dass keinerlei Abschwächungsversuche diese Forderung mildern können⁵¹). Eine natürliche Gotteserkenntnis genügt nicht zum Heile; ohne den Glauben an den «Namen Christi» gab es zu keiner Zeit eine Rechtfertigung⁵²). Der Glaube an Christus schliesst die Überzeugung von der Notwendigkeit der Gnade ein. Der Glaube an Christus aber besteht darin, zu glauben an den, welcher den Gottlosen rechtfertigt; zu glauben an den Mittler, ohne dessen Dazwischentreten wir mit Gott nicht versöhnt werden; zu glauben an den Heiland, der gekommen ist, zu suchen und zu retten, was verloren war; zu glauben an den, der gesagt hat: «Ohne mich könnt ihr nichts tun». «Wer also, die Gerechtig-

⁴⁹) Dazu LE BLOND J.-M., *Les conversions de Saint Augustin*, Paris 1950, 110-111: «C'est la foi du simple qui n'a ni les moyens, ni le temps d'entreprendre des recherches techniques sur la nature de l'esprit ou la pureté de l'être de Dieu, la foi qu'il faut proposer d'abord à l'incroyant, en lui donnant d'emblée, en sa transcendance, la doctrine chrétienne. Cette foi n'est vraiment claire que dans la reconnaissance de l'autorité de l'Église et dans la volonté de s'y soumettre».

⁵⁰) *De cat. rud.* 3, 6; 19, 33; 21, 37; 21, 38; 22, 39; 22, 40; 27, 53.

⁵¹) Cf. MAUSBACH J., *Die Ethik des hl. Augustinus*, Freiburg 1929², II, 307-323. WALTER G., *Die Heidenmission nach der Lehre des hl. Augustinus*, Münster i.w. 1921, 62-64.

⁵²) *De natura et gratia* 9, 10 (CSEL 60, 239).

keit Gottes verkennend, wodurch der Gottlose gerechtfertigt wird, seine eigene aufstellen will, wodurch er als hochmütig überführt werden kann, der kann an Christus nicht glauben»⁵³).

Zu allen Zeiten wird sich der Kirche die wichtige Aufgabe stellen, in verständlicher und zeitnaher Art den Menschen die christliche Botschaft nahezubringen⁵⁴).

d) Die Glaubensquelle

Quelle der geoffenbarten Wahrheit ist vor allem die Hl.Schrift. Sie ist der sichere und ruhigere Weg zum Heil; aus ihr soll der Neuling «wachend Belehrung schöpfen» (6,10). In seinen praktischen Anweisungen für den Taufunterricht erklärt Augustinus: auch wenn nicht alle Bücher wörtlich auswendig gelernt, wiedergegeben und erklärt werden müssen, so muss man doch «den gesamten Inhalt im grossen und ganzen zusammenfassend darstellen» (3,5). Mit besonderer Sorgfalt soll man die Gebildeten «zum Verständnis der Heiligen Schrift anleiten, damit sie deren kraftvolle, aber so wenig schmuckvolle Sprache nicht verachten und auch nicht meinen, man müsse die dort erzählten menschlichen Worte und Handlungen, welche mit sinnlichen Einkleidungen verhüllt und verdeckt sind, streng buchstäblich verstehen und dürfe sie nicht des Verständnisses wegen jener Umhüllungen entkleiden und offen darlegen. An praktischen Beispielen zeige man ihnen ferner, welchen Nutzen das Dunkel des Geheimnisvollen, der sogenannten Mysterien, habe, wie gerade dies Undurchdringliche und Rätselhafte zur Schärfung der Wahrheitsliebe und zur Verhütung des Überdresses und der Erschlaffung dienlich sei, und zwar zeige man es ihnen an irgendeinem Gegenstand, der, solange er einfach dalag, kein Interesse erregte, während er durch seine allegorische Deutung klar und anziehend wird» (9,13)⁵⁵).

⁵³) *In ev. Jo. tr.* 53, 10.

⁵⁴) Cf. RAHNER K., A la recherche d'un «abrégé» de la foi chrétienne, in: *Concilium* 23 (1967), 65-76; BLEISTEIN ROM., Kurzformel des Glaubens. Bd. 1: Prinzipien einer modernen Religionspädagogik. Bd. 2: Texte, Würzburg 1971; FRANKEMÖLLE HUB., Glaubensbekenntnisse, Düsseldorf 1974; RUHBACH GERH., Glaubensbekenntnisse für unsere Zeit, Gütersloh 1971; SCHRÖER H., Unser Glaubensbekenntnis heute, Hamburg 1971; STEUBING H.-GOETERS J.F.G.-KARPP H.-MÜLLHAUPT É., Bekenntnisse der Kirche. Bekenntnistexte aus 20 Jahrhunderten, Wuppertal 1970; STOCK ALEX, Kurzformen des Glaubens (Theol. Meditationen hg. v. H. Küng, 26), Zürich-Einsiedeln-Köln 1971.

⁵⁵) *De cat. rud.* 26, 50: «Bei dieser Gelegenheit soll man ihn auch ermahnen, er solle immer, wenn ihm beim Anhören der Heiligen Schrift etwas gar zu fleischlich klingt, selbst dann, wenn er es nicht versteht, doch glauben, es liege darin ein geistiger, auf einen heiligen Wandel und das künftige Leben bezüglicher Sinn».

Obwohl Augustinus bemüht ist, zunächst den Literalsinn des heiligen Textes festzulegen, macht er reichlichen Gebrauch von der Allegorese⁵⁶), der manchmal übertrieben anmutet⁵⁷). In den dunklen und geheimnisvollen Schriftstellen⁵⁸) sieht er nicht nur ein ehrfurchtsgebietendes Verhüllen göttlicher Wahrheiten und Geheimnisse⁵⁹), sondern ein pädagogisch wertvolles Mittel, die Wahrheitsliebe zu schärfen und eine Erschlaffung zu verhüten⁶⁰). Noch eingehender als die philosophisch Gebildeten sind Leute aus den Grammatiker- und Rhetorenschulen zum richtigen Studium und Verständnis der Hl.Schrift zu erziehen; «Besonders aber muss man dergleichen Leute zum Verständnis der Heiligen Schrift anleiten, damit sie deren kraftvolle, aber so wenig schmuckvolle Sprache nicht verachten». (9,13) Der Anstoss, den viele Gebildete an der Sprache der Bibel nahmen, erklärt sich nicht nur aus der klassischen Bildung der Rhetorenschule, sondern auch aus den mangelhaften lateinischen Bibelübersetzungen der damaligen Zeit⁶¹). Der Autorität der Hl.Schrift setzt Augustin die Autorität des kirchlichen Lehramtes gleich⁶²). Ist der Neuling «auf häretische Bücher gekommen und hat er dadurch häretische Ansichten, die der wahre Glaube verwirft, aus Unwissenheit als katholische Lehre fest in sich aufgenommen, so muss er nachdrücklich darüber belehrt werden. Dabei stütze man sich auf die Autorität der allgemeinen Kirche, sowie auf die Schriften und Abhand-

⁵⁶) Cf. JOOSEN J.C.-WASZINK J.H., Allegorese, in: Reallexikon für Antike und Christentum I, 283-293 (bes. 292-293); DANIELOU J., Sacramentum futuri. Etudes sur les origines de la typologie biblique, Paris 1950; HAUGG D., Augustinus und die Bibel, in: *Theologie und Glaube* 29 (1937), 373-390.

⁵⁷) PORTALIÉ, Augustin, in: Dict. ch. Théol. Cath. I, 2343 spricht von einem «allégorisme exagéré». Cf. MARROU H.-I., Saint Augustin et la fin de la culture antique, Paris 1958⁴, 484-494; DE LABRIOLLE P., Histoire du la littérature chrétienne, Paris 1947, II, 628.

⁵⁸) Cf. MARROU, St. Augustin, 484-494.

⁵⁹) Cf. *Sermo* 51, 4, 5 (PL 38, 336): «Haec est utilitas secreti. Honora in eo quod nondum intelligis: et tanto magis honora, quanto plura vela cernis. Quanto enim quisque honoratior est, tanto plura vela pendent in domo ejus».

⁶⁰) *Ep.* 149, 3, 34 (CSEL 44/3, 379): «exercitationis nostrae cause.»; *De doctr. chr.* II, 6, 7 (PL 34, 38): «facile investigata plerumque vilesunt».

⁶¹) Cf. DE LABRIOLLE, Histoire de la litt. chr. I, 68-79; MONCEAUX, Histoire littéraire I, 97, 173.

⁶²) Cf. *Conf.* VII, 7: «Allein du liessest nicht zu, dass die Wogen meiner Gedanken mich hinwegrissen von dem Glauben, durch den ich glaubte an dein Dasein, an die Unwandelbarkeit deines Wesens, deine Fürsorge für die Menschen, dein Gericht und daran, dass du in Christus, deinem Sohne, unserem Herrn, und in den heiligen Schriften, welche deine katholische Kirche mit ihrem gewichtigen Ansehen empfiehlt, den Menschen den Weg des Heiles zu dem Leben, das diesem Leben im Tode folgen wird, vorgezeichnet hast».

lungen der bedeutendsten Gelehrten, die im Lichte der kirchlichen Wahrheit erblühten» (8,12). Deutlich wird hier ebenfalls die Autorität der kirchlichen Tradition zur Geltung gebracht.

e) Glaube und Wissen

In seiner Lehre über den Glaubensakt, die zum Teil die Grundlage für die Entscheidungen der Synode von Orange bildete, geht Augustinus auch auf das Verhältnis von Glaube und Einsicht ein⁶³) «Wir glauben nämlich das, was wir nicht sehen, um (dereinst) gerade durch das Verdienst des Glaubens auch das Schauen und Besitzen dessen zu verdienen, was wir glauben» (25,47)⁶⁴). Wie Paulus den Glauben unterscheidet vom Wissen der Philosophie als Weisheit von dieser Welt und den Glauben als «eine Glaubensgewissheit bezeichnet, aber nicht auf Grund der Evidenz eines gewissen Wissens, sondern auf Grund eines unbedingten Vertrauens in Dinge, die sich nicht sehen und wissen lassen»⁶⁵), erkannte Augustinus im eigenen Leben die Notwendigkeit, sich einer Autorität zu unterwerfen⁶⁶). Dieser, auf glaubwürdigen Zeugnissen gründende Glaube an Dinge, die unseren Sinnen verborgen sind, fordert nichts Unvernünftiges, da das Menschenleben ohne Glaube und Vertrauen nicht denkbar ist. Das gleiche Vertrauen wird auch für den christlichen Glauben vorausgesetzt. Aufgabe des Verstandes freilich ist es, zu prüfen, ob die Autorität, die von uns Glauben verlangt, legitimiert ist⁶⁷). Die ewige Weisheit selbst wurde Mensch und richtete unseren Glauben auf seine Persönlichkeit, damit er uns so zur Wahrheit führe⁶⁸).

⁶³) Cf. BOYER CH., *Christianisme et Néo-Platonisme dans la formation de Saint Augustin*, Rome 1953², 61.72; CAYRÉ F., *Initiation à la philosophie de Saint Augustin*, Paris 1947, 8-14; GILSON ET., *Initiation à l'étude de Saint Augustin*, Paris 1943², 31-47.

⁶⁴) *Epist.* 102 (an Consentius): «Deshalb ermahnt der Apostel Petrus, wir sollten bereit sein, jedem Antwort zu geben, der von uns Rechenschaft fordert wegen unseres Glaubens und unserer Hoffnung. Denn wenn ein Ungläubiger von mir Rechenschaft verlangt über meinen Glauben und meine Hoffnung, und ich sehe, dass er nicht begreifen kann, bevor er nicht glaubt, so gebe ich ihm eben jene Rechenschaft, aus der er womöglich sehen kann, in wie verkehrter Weise er vor dem Glauben eine Vernunftbegründung der Dinge verlangt, die nicht begriffen werden können. Wenn aber ein bereits Gläubiger Rechenschaft fordert, um zu verstehen, so ist auf seine Fassungskraft Rücksicht zu nehmen, damit er durch die Vernunftbegründung ein möglichst grosses Verständnis seines Glaubens erlange».

⁶⁵) LÖWITZ K., *Wissen und Glauben*, in: *Augustinus Magister I*, 403. (Paris 1954).

⁶⁶) *Conf.* VI, 4, 6 (CSEL 33, 119-120).

⁶⁷) *De praed. sanct.* 2,5 (PL 44, 962-963): «Nullus quippe credit aliquid, nisi prius cogitaverit esse credendum».

⁶⁸) *De Trin.* IV, 18, 24.

Durch seine übernatürliche Erscheinung, besonders durch seine Wunder, nötigte er zur Anerkennung seiner Autorität⁶⁹). Was der historische Christus seinen Zeitgenossen bedeutete, vertritt für uns die Autorität der heiligen Schriften⁷⁰), welche die allgemein verbreitete, katholische Kirche «mit ihrem» gewichtigen Ansehen empfiehlt» (*Confessiones* VII, 7).

f) Der gnadenhafte Charakter des Glaubens

So wichtig auch die Rolle des freien Willens im Glaubensleben ist, der Glaube selbst, wie der *initium fidei*⁷¹), werden von Gott geschenkt⁷²). Ebenso die Stärkung des Glaubens der Auserwählten (25,48). Nur der Abfall vom Glauben, das *deficere*⁷³) *a fide*, wird einzig und allein dem Menschen zugeschrieben.

g) Der Glaubensakt

Der Glaubensakt ist nach Augustinus nicht eine höfliche Formel, sondern Ausdruck aufrichtiger Herzens- und Geistesgesinnung (4,8). Auch die Dämonen glauben⁷⁴), weil sie der göttlichen Autorität sich beugen müssen. Der Glaubensakt des Christen aber ist nicht bloss ein Sichbeugen des Verstandes vor der unentrinnbaren Wahrheit, nicht bloss eine Unterwerfung unter eine notwendige Autorität, nicht bloss ein *credere Deo* (25,48). Der rechtfertigende Glaube ist ein *credere in Christum (Deum)*⁷⁵), ein Glaube, der sich entfaltet zu christlicher Hoffnung und besonders zu übernatürlicher *caritas*⁷⁶). «*Quid ergo credere in*

⁶⁹) *De utilitate credendi* 32 (CSEL 25/1, 40-41).

⁷⁰) *Conf.* VI, 5.

⁷¹) Cf. CHÉNÉ J., Que signifiaient «Initium fidei» et «Affectus credulitatis» pour les Semipélagiens, in: *Recherches de Science Religieuse* 35 (1948), 566-588; NEVEUT E., Formules augustiniennes: L'initium fidei, in: *Divus Thomas* (Piac.), 36 (1933), 39-44.

⁷²) Cf. *Conf.* I, 1: «Dich, o Herr, ruft an mein Glaube, den du mir gegeben, den du mir eingehaucht hast durch die Menschwerdung deines Sohnes, durch das Amt deines Predigers».

⁷³) Cf. BLAISE, 246.

⁷⁴) *Sermo* 158, 6 (PL 38, 865). Cf. BEUMER J., «Et daemones credunt» (Jac. II, 19). Ein Beitrag zu positiver Bewertung der fides informis, in: *Gregorianum* 22 (1941), 233-234.

⁷⁵) *De cat. rud.* 3, 6; 22, 40; 24, 45; 26, 52.

⁷⁶) Zu *credere in* cf. EICHENSEER C., Symbolum Apostolicum beim Hl. Augustinus, 157-163; MOHRMANN CHR., Credere in Deum. Sur l'interprétation théologique d'un fait de langue, in: *Mélanges Jos de Ghellinck* (Museum Lessianum, s. hist., 13) I, Gembloux 1951, 277-285. Nach Chr. Mohrmann ist das *credere in Deum* auch Aufgabe des Willens, der das Gute anstrebt: *tangere corde; voluntas qua credimus; ipsum credere nihil aliud est quam cum assensione cogitare*; CAMELOT TH., Credere deo, credere deum, credere in deum, in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 1 (1941/42), 149-155.

eum? Credendo amare, credendo diligere, credendo in eum ire, et eius membris incorporari»⁷⁷⁾ Wie es einen totalen Unglauben gibt, ein Sichverschliessen vor der Wahrheit, so gibt es auch einen vergeblichen und unfruchtbaren Glauben. Vom echten Glauben (*fides*) ist auch die *credulitas* jener zu unterscheiden, die «aus verderblicher Neugier» glauben (6,10). Der richtende Christus wird alle Frommen von den Bösen scheiden, und zwar nicht bloss von jenen, «deren Glauben an ihn vergeblich und unfruchtbar blieb» (25,45). Der Glaube der schlechten Christen unterscheidet sich kaum vom Glauben der Dämonen; er ist kein fruchtbringender und lebenweckender Glaube. Der ganze Traktat *De fide et operibus* dient dem Nachweis, dass das bloss äussere Bekenntnis des Glaubens nicht genügt zur Rechtfertigung: «Kein leichtsinniger Mensch lasse sich darum täuschen und glaube Gott zu kennen, wenn er ihn nur mit einem toten Glauben, d.h. ohne gute Werke, bekennt, so wie es auch die Teufel machen, und wenn er sich der festen Hoffnung hingibt, er werde deshalb ins ewige Leben gelangen, weil ja der Herr sagt: «Das aber ist das ewige Leben, dass sie dich, den einen wahren Gott, erkennen und den du gesandt hast, Jesus Christus». Er soll sich vielmehr auch noch an die andere Stelle erinnern, wo es heisst: 'Daran erkennen wir ihn, wenn wir seine Gebote halten' ... Man kann freilich wohl sagen, die Gebote Gottes bezögen sich bloss auf den Glauben; aber man darf dann nicht einen toten Glauben, sondern jenen lebendigen meinen, der durch die Liebe wirksam ist»⁷⁸⁾. Vermittels «unerschütterlichen Glaubens und guter Sitten» sollen wir den ewigen Höllenqualen entgehen (25,47).

h) Glaube und Taufe

Zum Glauben muss die Taufe als *sacramentum fidei* hinzukommen. Jos. Ratzinger schreibt: «Zunächst freilich steht die Taufe als das grosse Sakrament der Vergebung, als der Augenblick der verwandelnden Wende vor Augen. Erst allmählich musste man sich durch eine leidvolle Erfahrung darüber belehren lassen, dass der Christ auch als Getaufter der Vergebung bedürftig ist, so dass immer mehr der erneuerte Sünden-nachlass als Bussakrament in den Vordergrund trat, zumal seit die Taufe an den Anfang des Lebens rückte und so aufhörte, Ausdruck aktiver Bekehrung zu sein. Immerhin blieb auch jetzt bestehen, dass man Christ nicht durch Geburt, sondern nur durch Wiedergeburt werden

⁷⁷⁾ In ev. Jo. tr. 29,6 (CC 36, 287).

⁷⁸⁾ De fide et operibus 22, 40.

kann»⁷⁹⁾. Augustinus vergleicht den Glauben mit der Empfängnis eines Menschen, der die Geburt durch die Taufe folgen muss⁸⁰⁾.

2. Die Hoffnung auf Gott, das Jenseits und die Auferstehung

Aus dem Glauben geht die Hoffnung hervor und ist, solange der Mensch im Zustand des «Auf-dem Wege-seins»⁸¹⁾ ist, die notwendige Ergänzung des Glaubens, «des Glaubens Wegbegleiterin»⁸²⁾. Die «fleischlich gesinnte Masse» (19,33) gründet ihre ganze Existenz auf das Zeitliche. Ihre Weltseligkeit umfasst Begierlichkeit, Hochmut, Neugier und Fleischeslust, bis zur Vergewaltigung der Mitmenschen, die der dämonischen Selbstliebe unterjocht werden (19,31). Bricht diese Scheinwelt zusammen, bleibt nur die Hoffnungslosigkeit (16,24-25). Die Bürger des Gottesstaates hingegen wissen um die Begrenzung ihrer menschlichen Existenz, um den unendlichen Abstand zwischen Gott und Menschen, um ihre Heimatlosigkeit in dieser Welt und sind deshalb demütig. Sie gedenken der «zukünftigen Ruhe» und trachten «nach dem himmlischen Vaterland» (19,33). «Wer aber wegen der ewigen Seligkeit und wegen der unaufhörlichen Ruhe, die den Heiligen für die Zeit nach diesem Leben in Aussicht gestellt ist, zum Christentum übertritt, um nicht mit dem Teufel in das ewige Feuer, sondern mit Christus in das ewige Reich einzugehen, der ist ein wahrer Christ. So einer ist in jeder Versuchung vorsichtig, auf dass das Glück ihm nicht zum Verderben werde und das Unglück ihn nicht breche, er ist massvoll und bescheiden im Überfluss irdischer Güter und stark und geduldig in Trübsalen» (17,27).

⁷⁹⁾ RATZINGER JOS., Einführung in das Christentum, München 1968, 278.

⁸⁰⁾ Cf. *De div. quaest. ad Simpl.* I, 2, 2 (PL 40, 111-112): «Incipit autem homo percipere gratiam, ex quo incipit Deo credere val interna vel externa admonitione motus ad Deum. Sed interest quibus articulis temporum vel celebratione sacramentorum gratia plenior et evidentior infundatur... Fiunt ergo inchoationes quaedam fidei, conceptionibus similes: non tamen solum concipi, sed etiam nasci opus est, ut at vitam perveniatur aeternam». Über das Verhältnis von Glaube und Taufe cf. BANNWARTH A., Le baptême chez Saint Augustin (Dissert. Strasbourg 1950); CAMELOT TH., «Sacramentum fidei», in: Augustinus Magister II, 891-896 (Paris 1954); HAMER J., Le baptême et la foi: A propos d'une controverse récente, in: *Irénikon* 23 (1950), 387-405; NEUNHEUSER B., Baptême et confirmation (Histoire des Dogmes. Tome IV: Sacraments. Fasc. 2), Paris 1966 (bes. 122-124: la *conversio cordis* requise pour l'efficacité du baptême); VILLETTE L., Foi et Sacrement. Du Nouveau Testament à saint Augustin, Paris 1959; PESCH H., Umkehr, Glaube und Taufe, in: *Bibel und Leben* 7 (1966), 1-14.

⁸¹⁾ PIEPER J., Über die Hoffnung, Leipzig 1938², 13.

⁸²⁾ *Sermo* 53, 11 (PL 38, 369).

Da die wahren Christen «dem himmlischen Jerusalem als Bürger angehören» (21,37), wissen sie, dass ihr Erdenleben nur Verbannung ist. Dieses Wissen stützt sich auf die Gewissheit des Glaubens, der «in der Ordnung der akthafter Entfaltung dieser übernatürlichen Seinshaltungen» (J. Pieper) früher als die Hoffnung ist (4,8). Glaube und Hoffnung weisen dem Christen sein Lebensziel jenseits dieser Welt an: «Entbrenne ... in sehnstüchtigem Verlangen nach dem ewigen Leben der Heiligen, wo die Arbeit nicht ermüdet, die Ruhe nicht müßig geht, wo Gottes Lob ohne Überdruß und ohne Aufhören ertönt, wo die Seele keine Verdrißlichkeit und der Leib keine Mühsalen zu erdulden hat, wo weder du ein Bedürfnis haben wirst, für das du Abhilfe verlangst, noch auch dein Nächster, dem du in seiner Not zu Hilfe eilen könntest. Die ganze Freude und Sättigung der heiligen Stadt wird Gott ausmachen, in dem und aus dem sie weises und glückliches Leben hat. Denn wie wir es nach seiner Verheißung voll Erwartung hoffen, werden wir alsdann den Engeln Gottes gleich werden und zugleich mit ihnen in den wirklichen Genuss der Anschauung der göttlichen Dreifaltigkeit gelangen, in der wir jetzt nur im Glauben wandeln» (25,47). Die Anschauung Gottes, die höchste Aktivität und tiefste Befriedigung menschlichen Strebens bedeutet, wird zugleich den unverlierbaren Frieden bedeuten, dem alles Begehren der irdischen Wesen gilt (17,28).

Die übernatürliche Hoffnung lehrt den Christen das Schauern vor dem Tode überwinden, da er unbeirrbar die Auferstehung des Leibes erhofft, der teilnehmen soll am Frieden der Seele⁸³): «Wohlan denn, mein Bruder, stärke dich selbst im Namen und mit dem Beistande dessen, an den du glaubst, gegen die Reden derer, die unseren Glauben verlachen und durch deren Mund der Teufel verführerische Worte spricht, hauptsächlich zu dem Zweck, um den Glauben an die Auferstehung lächerlich zu machen. Aber entnimm du aus deinem eigenen Bewusstsein den Glauben an ein künftiges Leben nach diesem Leben, weil du siehst, dass du ja jetzt auch bist, wiewohl du vordem nicht gewesen bist ... Wird es demnach für Gott, der in einem Augenblick

⁸³) Cf. BETZ O., *Die Eschatologie in der Glaubensunterweisung*, Würzburg 1965; BEYENKA M.M., *Consolation in Saint Augustine* (Patr. Studien, 83), Washington 1950; ID., *Saint Augustine and the Consolatio mortis*, in: *The classical Bulletin* 29 (1953), 25-28; LAMOTTE J., *Saint Augustin et la fin du monde*, in: *Augustiniana* 12 (1962), 5-26; MARROU H.-I.-BONNARDIÈRE A.-M., *Le dogme de la résurrection des corps et la théologie des valeurs humaines selon l'enseignement de St. Augustin*, in: *Revue des Études Augustiniennes* 12 (1966), 111-136; MOURANT J.A., *Augustine on Immortality*, Villanova 1969.

ganze Gebirge von Wolken aus der Verborgenheit zusammenzieht und in einem Nu den ganzen Himmel überzieht, schwer sein, die Bestandteile deines Leibes wieder so zusammenzugeben, wie sie vordem waren, wo er doch auch schaffen konnte, als sie überhaupt noch nicht waren? Glaube also fest und unerschütterlich, dass zwar alles Sichtbare den Augen der Menschen entrückt wird, als ob es unterginge, dass es aber für die Allmacht Gottes ganz und vollständig erhalten bleibt; glaube auch, dass es Gott, sobald er will, ohne Verzug und ohne Schwierigkeit wieder herstellen wird, das heisst insoweit wenigstens, als seine Gerechtigkeit ihre Wiederherstellung für gut findet. Es sollen nämlich die Menschen in dem Körper über ihre Taten Rechenschaft ablegen, in dem sie dieselben vollbracht haben, und in diesem Körper sollen sie auch ihre Vergeltung erhalten, sei es nun den Lohn der himmlischen Unvergänglichkeit für die Werke der Frömmigkeit oder den Lohn des körperlichen Verderbens für die Werke der Bosheit; letzteres wird aber nicht in dem Sinn geschehen, als würde der Leib durch den Tod zerstört, sondern nur insofern, als er den Gegenstand ewiger Schmerzen abgeben wird» (25,46)⁸⁴). Da die Hoffnung darin besteht, dass wir «an die uns künftig zuteil werdenden Güter glauben, so sind Hoffnung und Glauben eins»⁸⁵).

Die übernatürliche Hoffnung prägte das Leben der ersten Christen: «Diese verlangten jetzt von Gott keine irdische Herrschaft mehr und warteten auf den Messias nicht mehr in fleischlichem Sinn als auf den verheissenen König, nein, sie erkannten und liebten jetzt geistigerweise den, der für sie durch ihre eigenen Hände im sterblichen Leben so vieles hatte erdulden müssen, der ihnen so viele Sünden, selbst die, dass sie sein Blut vergossen, verziehen und ihnen durch das Beispiel seiner Auferstehung die Unsterblichkeit gezeigt hatte, die sie von ihm erhoffen und erwarten sollten» (23,42). Als mächtigsten Durchbruch übernatürlicher Hoffnung offenbarte sich das Leiden und Sterben der Märtyrer, die «in

⁸⁴) Cf. EGER H., *Die Eschatologie Augustins* (Greifswalder Theol. Forsch. hg. v. Deissner u. Freih. v. Goltz, I), Greifswald 1933; HENDRIKX E., *Platonisches und biblisches Denken bei Augustinus*, in: *Augustinus Magister* I, 285-292 (Paris 1954); JOURNET CH., *Saint Augustin et l'exégèse traditionnelle du «corpus spirituale»*, *ibid.* II, 879-890; HUBAUX J., *Saint Augustin et la crise eschatologique du IVe. siècle*, in: *Bulletin de l'Acad. R. de Belgique, Bull. Cl. d. Lettres et Sciences mor. et pol.*, 5e. s., t. XL, Bruxelles 1954, 658-673; LEWALTER E., *Eschatologie und Weltgeschichte in der Gedankenwelt Augustins*, in: *Zeitschr. f. Kirchengeschichte* 53 (1934), 1-51; BALLEY L., *Der Hoffnungsbegriff bei Augustin, untersucht in seinen Werken «De doctrina christiana», «Enchiridion» und «Enarrationes in Psalmos»* (Münchener Theol. Stud. II, 29), München 1964, 1-91.

⁸⁵) *Enchiridion* X, 8 (Pl 40, 255): «Spes vero esse sine amore non potest».

allen Ländern in ungezählten Scharen für die Wahrheit ihres Glaubens starben» (24,44). Im vernichtenden Zusammenbruch aller natürlichen Hoffnungen ragte ihre übernatürliche Hoffnung hinaus ins ewige Leben.

Christliche Hoffnung muss sich auch bewähren in der schmerzlichen Erfahrung der Gebrechlichkeit und Unbeständigkeit alles Menschlichen. Wenn selbst das Bild der Kirche durch Makel entstellt ist, kann auch auf die Menschen, selbst die Guten, kein bedingungsloser Verlass sein. Gott allein ist die «*una aeterna vera substantia, ubi nulla discrepantia, nulla confusio, nulla transitio, nulla indigentia, nulla mors. Ubi summa concordia, summa evidentia, summa constantia, summa plenitudo, summa vita*»⁸⁶). Weder Verbitterung noch Menschenhass, aber erfahrene Lebensweisheit spricht aus den wiederholten Mahnungen, die Hoffnung nicht in Menschen zu setzen. Dem Neuling muss «eindringlich zugeredet werden, doch ja seine Hoffnung nicht auf Menschen zu setzen» (7,11). «Aber nicht einmal auf diese Guten, die dir auf dem Weg zu Gott vorangehen oder dich dabei begleiten, darfst du deine Hoffnung setzen, weil du dies ja nicht einmal auf dich selbst tun darfst, selbst wenn du noch so grosse Fortschritte gemacht hättest; du darfst deine Hoffnung vielmehr nur auf den setzen, der jene Guten sowohl als auch dich rechtfertigt und so zu dem macht, was ihr seid. Auf Gott kann man sich nämlich verlassen, weil er sich nicht ändert, auf einen Menschen aber kann sich vernünftigerweise niemand verlassen» (25,49). Auf den dreieinigen Gott «müssen wir all unsere Hoffnung setzen. Auf einen Menschen aber, mag er sein wie er will, dürfen wir sie nicht setzen» (27,55).

Die Hoffnung auf die ewigen Heilsgüter und das feste Vertrauen auf Gott führt den Menschen hinein in die Liebe, die den Glauben und die Hoffnung durchformen muss.

3) Die übernatürliche Gottes- und Nächstenliebe⁸⁷)

Der Glaube führt zur tieferen Erkenntnis Gottes und nährt so die Liebe zu ihm, die auch durch die Hoffnung gestärkt wird. Sie lässt die erdgebundene Lust vergessen und die beseligende Gottesschau erseh-

⁸⁶) *Soliloquia* I, 1, 4 (PL 32, 871).

⁸⁷) Augustinus gebraucht unterschiedlos die Ausdrücke *dilectio*, *caritas*, *amor* und erklärt dazu: «... manche meinen, *dilectio* oder *caritas* seien etwas anderes als *amor*... Dass ein derartiger Bedeutungsunterschied nicht einmal bei den weltlichen Schriftstellern obwaltet, steht fest... Es war nur darauf hinzuweisen, dass unser religiöses Schrifttum unter *amor* nichts anderes versteht als unter *dilectio* und *caritas*» (*De civ. Dei* XIV, 7).

nen⁸⁸⁾. Die Liebe aber überragt alles und verleiht allem seinen eigentlichen Wert. «Die Liebe, die nach dem Worte des Apostels grösser ist als Glaube und Hoffnung, bestimmt das Mass der sittlichen Güte eines Menschen. Wenn man nämlich fragt, ob ein Mensch gut sei, so steht nicht sein Glaube oder seine Hoffnung, sondern seine Liebe in Frage, denn die rechte Liebe schliesst zweifellos den rechten Glauben und die rechte Hoffnung ein. Wer aber nicht liebt, dessen Glaube ist eitel, wenn auch der Gegenstand seines Glaubens wahr ist, und seine Hoffnung ist eitel, auch wenn ihr Gegenstand, der rechten Lehre entsprechend, die wahre Glückseligkeit ist»⁸⁹⁾.

Diese Liebe aber ist Geschenk. Die eigenen, natürlichen Kräfte des Menschen sind zu schwach, sich zu echter Liebe Gottes zu erheben. Wie zu allen übernatürlichen Akten bedarf es der Gnade Gottes⁹⁰⁾. Die übernatürliche Liebe wird eingegossen durch den Hl.Geist, der gleichen Wesens ist mit dem Vater und dem Sohne (27,55), dessen Eigenname die Liebe ist⁹¹⁾. «Gott der Heilige Geist also, der von Gott hervorgeht, entzündet den Menschen, wenn er ihm gegeben wird, zur Liebe Gottes und des Nächsten, und er ist selbst die Liebe. Nicht kann nämlich der Mensch Gott lieben, es sei denn aus Gott»⁹²⁾. Das Gesetz der Liebe «kann nur derjenige erfüllen, der als Geschenk den Heiligen Geist empfangen hat» (27,55)⁹³⁾. Im Anschluss an Röm 5,5 erklärt Augustinus⁹⁴⁾, durch den Hl.Geist sei die Liebe in die Herzen der Jünger am Pfingsttage ausgegossen worden⁹⁵⁾, «so dass sie nun nicht allein ohne

⁸⁸⁾ *Sermo* 105, 5, 7 (PL 38, 621).

⁸⁹⁾ *Enchir.* 31, 117.

⁹⁰⁾ Cf. BOUILLARD H., *Conversion et grâce chez S. Thomas d'Aquin* (Théologie, 1), Paris 1944.

⁹¹⁾ *De Trin.* XV, 17, 31.

⁹²⁾ *De Trin.* XV, 17, 31.

⁹³⁾ Cf. *De Trin.* XV, 18, 32: «Kein Geschenk Gottes ist erhabener als dieses. Dies allein scheidet die Söhne des ewigen Reiches und die Söhne des ewigen Verderbens. Es werden durch den Heiligen Geist auch andere Geschenke gegeben, aber ohne die Liebe nützen sie nichts. Wenn also jemandem nicht der Heilige Geist in dem Masse verliehen wird, dass er ihn zum Liebhaber Gottes und des Nächsten macht, dann wird er nicht von der linken auf die rechte Seite hinübergeführt. Auch hat der Geist den Eigennamen Geschenk nur wegen der Liebe». Dazu SCHMAUS M., *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, Münster 1927, 395: «Die spekulative Begründung liegt in folgender Erwägung: Gott ist die Liebe. Die Liebe will anderen mitteilen, anderen schenken. Das erste und grösste Geschenk ist die Liebe selbst. Da der hl. Geist die Wechselliebe zwischen Vater und Sohn ist, ist er das grösste Geschenk Gottes».

⁹⁴⁾ Cf. LA BONNARDIÈRE A.-M., *Le verset paulinien Rom V, 5 dans l'œuvre de saint Augustin*, in: *Augustinus magister* II, 657-665 (Paris 1954).

⁹⁵⁾ Abzulehnen ist die von JONAS H., *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*, Göttingen 1930, 18 gegebene Auslegung der *caritas diffusa in cordibus nostris*: «Es ist

Beschwerde, sondern sogar mit Freudigkeit jenes Gesetz erfüllen konnten, das die Juden in den zehn Geboten, dem sogen. Dekalog besaßen» (23,41).

Wie die übernatürliche Liebe geistigen Ursprungs ist, so ist sie auch geistig in ihrer Entfaltung: «Man muss Gott aber lieben nicht wie etwas, was man mit leiblichen Augen sieht, sondern so, wie man die Weisheit liebt oder die Wahrheit, Heiligkeit, Gerechtigkeit, Güte und wie solche Tugenden auch sonst heißen» (27,55). Der sinnliche Genuss ist egoistisch; er trachtet danach, sich sein Objekt einzuverleiben. «Die Freude an geistigen Werten, an der Wahrheit und Schönheit ist uneigennützig, weil das geistige Gut nicht durch reale Einverleibung, Teilung und Veränderung, sondern durch ideale Angleichung assimiliert wird»⁹⁶). Die Liebe zu Gott, dem absoluten Wert, ist völlig uninteressierte Liebe, Liebe Gottes um seiner selbst willen; diese erst nennt Augustinus wirkliche Liebe. Wozu die natürliche Gottesliebe unfähig ist, das verwirklicht die übernatürliche Gottesliebe: die Überwindung des Eros.

Wie in seinen übrigen Schriften⁹⁷) berührt Augustinus auch in *De catechizandis rudibus* das Verhältnis der Furcht Gottes zur Gottesliebe. Er unterscheidet den *timor servilis*, die unlautere Angst vor dem göttlichen Strafgericht, vom *timor castus*, dem Bangen vor der Beleidigung Gottes. Am deutlichsten veranschaulicht er seine Gedanken an einem Beispiel der ehelichen Beziehungen: die ehebrecherische Gattin fürchtet das vorzeitige Erscheinen des Gatten, die keusche bangt um sein längeres Ausbleiben⁹⁸). Während die fleischlich gesinnten Juden «mehr von fleischlicher Furcht als von geistiger Liebe geleitet» wurden (20,35) und Gott «das übermütig einherschreitende Volk mit den Banden des Gesetzes wie mit fünf Fingern umspannt hielt» (3,6), vollzieht sich die

eine eigentümliche neue Qualität des Menschen, eine ihm von sich her nicht verfügbare, nur von oben her magisch zugeeignete Kraft», *ibid.*, 19, wo er von einer «magischen caritas» spricht.

⁹⁶) MAUSBACH J., Ethik, I, 60. Cf. *In ev. Jo. Tr.* 41, 1: «Die Wahrheit ist unveränderlich. Die Wahrheit ist ein Brot, sie erquickt die Geister und geht nicht aus; sie verändert den, der davon isst, wird aber selber nicht in den Essenden verwandelt».

⁹⁷) Cf. BOULARAND E., La crainte servile et la crainte filiale dans saint Augustin, in: *Dict. de Spiritualité* II, 2483-2488; MAUSBACH, Ethik, I, 184-190; RIMMEL R., Das Furchtproblem in der Lehre des hl. Augustin, in: *Zeitschr. für kath. Theologie* 45 (1921), 43-65; 229-259; TEIXIDOR A., De mente Augustini circa timorem servilem, in: *Gregorianum* 10 (1929), 501-536.

⁹⁸) *Sermo* 161, 9 (PL 38, 883): «Servilis timor est, quo times cum diabolo ardere: timor castus est, quo times deo displicere».

⁹⁹) *Ep.* 140, 53 (CSEL 44/3, 199-200).

vollkommene Gesetzeserfüllung des Neuen Bundes dadurch, dass «das ganze Gesetz nicht aus Begierde nach zeitlichen Dingen, sondern nur aus Liebe zum Gesetzgeber erfüllt wird» (22,39). Christus hat die «Offenbarung vom Neuen Bunde der ewigen Erbschaft gebracht, worin der Mensch durch die Gnade Gottes wiederhergestellt wird und ein neues Leben, d.h. ein Leben des Gesetzes führen soll». (22, 40) Dieses Gesetz lässt sich zusammenfassen in das Gebot der Liebe, das die Christen nicht allein ohne Beschwerde, sondern sogar mit Freudigkeit erfüllen sollen (23,41). Obwohl die Liebe eine christliche Lebenshaltung wesentlich bestimmt, kann die unlautere Furcht Gottes, die Furcht vor Strafe¹⁰⁰⁾, die Vorstufe echter Sittlichkeit und von grossem moralischen Nutzen sein, insofern sie den Menschen zurückreisst vor sündhaftem Tun¹⁰¹⁾. Das Furchtmotiv wird von Augustin ausdrücklich als lauterer Motiv der Bekehrung anerkannt: «Wer aber wegen der ewigen Seligkeit und wegen der unaufhörlichen Ruhe, die den Heiligen für die Zeit nach diesem Leben in Aussicht gestellt ist, zum Christentum übertritt, um nicht mit dem Teufel in das ewige Feuer, sondern mit Christus in das ewige Reich einzugehen, der ist ein wahrer Christ» (17,27). In der *exhortatio* an die Neophyten soll daher der ewigen Höllenstrafen gedacht werden, die schlechte Christen und hartnäckige Ungläubige erwarten: «Hüte dich also, mein Bruder, hüte dich vermittlest unerschütterlichen Glaubens und guter Sitten vor jenen Qualen, wo die Peiniger nicht ermüden und die Gepeinigten nicht sterben können, obwohl sie in der Unmöglichkeit, in den Qualen zu sterben, einen endlosen Tod finden» (25,47)¹⁰²⁾. Zu tief wurzelte Augustins Denken in der Hl.Schrift, dass er ihre Mahnungen zur heilsamen Furcht Gottes überhört hätte. Wenn er den Busscharakter des Katechumenates auch nicht mit der unerbittlichen Schärfe Tertulians ausgeprägt wissen wollte, lebte er zu treu in der Tradition kirchlicher Praxis, dass er als «Philosoph der Reue»¹⁰³⁾ die *poenitentia* nicht als Vorbedingung der Wiedergeburt zu neuem Leben angesehen hätte¹⁰⁴⁾. Kraft der aus Furcht vor den göttlichen Strafen geborenen Reue wendet sich der freie Wille des Menschen von der Sünde ab, um sich

¹⁰⁰⁾ Cf. RIMMEL, *l.c.*, 242-244.

¹⁰¹⁾ Cf. BASTIDE, *Conversion spirituelle*, 33-37; LE BLOND, *Conversions de Saint Augustin*, 50-88; BARDY G., *La conversion au christianisme durant les premiers siècles* (Théologie, 15), Paris 1949, 134-145; PFISTER O., *Das Christentum und die Angst. Eine religionspsychologische, histor. u. religionshygienische Untersuchung*, Zürich 1944.

¹⁰²⁾ Cf. *De cat. rud.* 24, 45; 25, 48; 26, 52; 27, 55.

¹⁰³⁾ LE BLOND, *Conversions*, 19.

¹⁰⁴⁾ Cf. *Sermo* 351; 352.

Gott, dem höchsten Gut, zuzuwenden. In dieser Hinwendung zu Gott keimt die Liebe auf; die Furcht vor Strafe wird verdrängt durch den *timor castus*, der lauterster Liebe entquillt». Auch auf dem Grunde der göttlichen Strafgerechtigkeit, wodurch das Herz der Sterblichen von einem ganz heilsamen Schrecken erfüllt wird, muss man die Liebe aufbauen, so dass der Schüler in seiner Freude darüber, dass er von dem nämlichen Gott, vor dem er sich fürchtet, geliebt wird, ihn auch wieder zu lieben wagt und sich scheut, dieser Liebe, die Gott zu ihm hegt, jemals missfällig zu werden, selbst wenn es ungestraft geschehen könnte» (5,9). Der *timor servilis* und die darin eingeschlossene unvollkommene Reue kann nur als Vorstufe gedacht werden zur vollkommeneren Liebe Gottes: «In seinem Fortschreiten wird er dann zu einer solchen Geistesverfassung gelangen, dass seine Liebe zu Gott mächtiger ist als seine Furcht vor der Hölle, so dass er, selbst wenn ihm Gott sagte: «Fröne in alle Ewigkeit den Gelüsten des Fleisches und sündige, soviel du nur kannst: du sollst nicht sterben und auch nicht in die Hölle kommen: nur mit mir sollst du nicht vereint sein», selbst dann zurückschauern und auf keinen Fall sündigen würde. Das würde er nicht tun, um nicht dem zu verfallen, was er fürchtete, sondern um jenen nicht zu beleidigen, den er liebt und bei dem allein jene Ruhe ist, die kein Auge gesehen, kein Ohr gehört und die in keines Menschen Herz gedrungen ist, die aber Gott denen bereitet hat, die ihn lieben» (17,27).

Mit der Gottesliebe ist untrennbar die Nächstenliebe verbunden: «Denn nicht nur die Liebe zu Gott ist uns zur Pflicht gemacht, sondern auch die Liebe zum Nächsten: zwei Gebote, an denen das ganze Gesetz und die Propheten hängen» (27,55)¹⁰⁵). Diese wesenhafte Verkuppelung von Gottes- und Nächstenliebe wurde anschaulich dargestellt und eindeutig eingeschränkt durch Christi Beispiel und Lehre: «Wenn also Christus hauptsächlich deshalb auf die Welt gekommen ist, damit der Mensch erkenne, wie sehr ihn Gott liebt und damit er es darum erkenne, damit er selbst den recht innig wieder liebe, von dem er zuerst geliebt worden ist und damit er auch den Nächsten liebe nach dem Befehl und dem Beispiel dessen, der unser Nächster geworden ist, nicht weil er einen Nächsten geliebt hat, sondern einen, der weit abgeirrt ist ...» (4,8). Diese Worte deuten bereits an, dass christliche Nächstenliebe sich grundlegend

¹⁰⁵) Cf. *De fide et op.* 10, 16 (CSEL 41, 54): «nam diligenter considerata duo ista praecepta ita ex alterutro conexas reperiuntur, ut nec dilectio dei possit esse in homine, si non diligit proximum, nec dilectio proximi, si non diligit deum».

¹⁰⁶) *In ev. Jo. tr.* 65, 2.

unterscheidet von jeder rein menschlichen Liebe der Mitmenschen. «Dies ist die Liebe, welche sich von jeder weltlichen Liebe unterscheidet und zur Kennzeichnung derselben hat der Herr beigelegt: «Wie ich euch geliebt habe»¹⁰⁶). Natürliche Zuneigung mag das Gebot der Nächstenliebe erleichtern, seine absolute und allgemeine Verpflichtung hebt sie nicht auf¹⁰⁷). Erst recht unterscheidet sich christliche Nächstenliebe von jeder Humanität, da sie religiös begründet, ein Wesensfaktor der Gottesliebe ist. «Denn sowohl wer Gott liebt, kann nicht den verachten, der befiehlt, dass er den Nächsten liebe, und wer in heiliger und geistiger Weise den Nächsten liebt, was liebt der in ihm als Gott?»¹⁰⁸ Humanität lässt sich nur von der Natur und Vernunft leiten und bleibt auf äusseres, irdisches Wohltun beschränkt. Auch von einem kosmischen Gefühl der Sympathie hebt sich christliche *caritas* deutlich ab¹⁰⁹). Des Christen Liebe geht ein in die Liebe Gottes, die keinen Menschen ausschliesst, auch wenn sie das Böse im Menschen ablehnen muss. «Gute Menschen also ahme nach, böse ertrage in Geduld, alle aber liebe; denn du weisst ja nicht, was morgen aus dem geworden ist, der heute noch böse ist. Du brauchst auch nicht ihre Ungerechtigkeit zu lieben, sondern nur ihre Person, auf dass sie für die Gerechtigkeit gewonnen werde» (27,55).

Die aufrichtige Nächstenliebe, die allein die Kinder Gottes von den Kindern des Teufels unterscheidet, wird zur innigen Bruderliebe innerhalb der Gemeinschaft des mystischen Leibes Christi, dessen Pulsschlag sie ist. Daher die Weisung an den Neuchristen: «Schliesse dich vielmehr den Guten an, die du leicht herausfinden wirst, wenn du nur selber einmal gut bist; ehre dann und liebe in Gemeinschaft mit ihnen Gott ohne Rücksicht auf Lohn ...» (27,55). Wie es keine Gottesliebe ohne Nächstenliebe geben kann, kann es keine Liebe zu Christus, dem Haupte,

¹⁰⁷) Cf. v. OYEN H., Evangelische Ethik I, Basel 1952, 136: «Nichtsdestoweniger liegt in der *philia* dieser Übergang, wenn wir uns klarmachen, dass die *philia* all dasjenige umfasst, was der Mensch von sich aus, auf «natürliche» Weise gerne und mit persönlicher Zuneigung liebt, ohne dass einerseits die totale Hingabe der erotischen Erstrebung oder andererseits das totale Opfer der Selbstverleugnung jeder bloss sympathischen Wahl in sich trägt».

¹⁰⁸) In ev. Jo. tr. 65, 2.

¹⁰⁹) Cf. RADHAKRISHNAN S., Die Gemeinschaft des Geistes, Darmstadt und Genf 1952, 60: «Das Gesetz der Liebe wird befolgt, nicht weil es begriffen oder befohlen wird, sondern weil Leben, das sich voller offenbart, in Lieben besteht... Als egoistische Individuen leben, bedeutet den Sinn der Schöpfung verkennen. Ahimsa oder freundschaftliches Gefühl für alles Lebendige, das in seine dankbarsten Arme auch die niedrigsten Formen animalischen Lebens schliesst, ist die natürliche Frucht das abhaya oder geistigen Lebens».

ohne Liebe zu den Gliedern seines Leibes geben. Diese Bruderliebe ist weltweit wie der Leib Christi, ein *latum mandatum nimis* (Ps. 118,6). Jede Trennung und Spaltung ist zutiefst Verrat an der Liebe Christi und bedeutet Trennung vom Leibe Christi (24,44).

Das Liebesgebot des Christentums stellt nicht nur ein lebensfernes Ideal auf, es fordert konkrete Beweise. Christliche *caritas* ist «schenkende Tugend», die ohne Gefühl der Überlegenheit in Selbstvergessenheit sich beugt vor fremden Werten, Gemeinschaft will und Gemeinschaft schafft¹¹⁰). In vorbildlicher Weise lebte und wirkte dieser Geist christlicher Bruderliebe in den ersten Christen (23,42). Das Feuer echter Bruderliebe entzündete Paulus in den neugegründeten Christengemeinden: «Überall aber, wo er unter den (heidnischen) Völkern kirchliche Gemeinden gründete und den Samen des Evangeliums ausstreute, da gebot er mit Nachdruck, sie sollten, weil sie bei ihrem Übertritt aus dem Götzendienst als Neulinge in der Verehrung des einen Gottes nicht wohl durch Verkauf und Verteilung ihrer Güter Gott dienen konnten, wenigstens freiwillige Gaben für die Heiligen spenden, die in den christusgläubig gewordenen kirchlichen Gemeinden der Juden in Armut lebten» (23,43). Christen der Tat, nicht nur dem Namen nach, müssen bereit sein, für ihre Brüder das Leben hinzugeben (4,7).

So besteht der wichtigste Akt der Bekehrung in der geistgewirkten *caritas*: «Denn dann erst ist ein Werk ein wahrhaft gutes, wenn der Wille des Handelnden (wie ein Pfeil) vorwärts getrieben wird und zurückkehrend zu seinem Ausgangspunkt in der Liebe wieder seine Ruhe findet» (11,16)¹¹¹).

9. Kapitel

DIE FOLGEN DER BEKEHRUNG

Die Bekehrung eines Menschen zum Christentum hat für ihn bedeutsame und weittragende Folgen, die Augustinus in *De catechizandis rudibus* andeutet.

¹¹⁰) LÜTGERT W., Ethik der Liebe, Gütersloh 1938, 81.

¹¹¹) LE BLOND, Les conversions de St. Augustin, 154: «Ce renversement du sens de la pesanteur, cette révolution des amours, c'est là, proprement et définitivement, la conversion».

1. Die Rechtfertigung

Die erste Folge der Bekehrung ist die Rechtfertigung des Menschen¹⁾. Diese besteht zunächst in der Tilgung der Sündenschuld. Der sündige, gottfeindliche Mensch wird durch die völlige Umkehr zum Freunde Gottes. Gott hat ihn geliebt, «obwohl er sein Feind war, um ihn durch die Rechtfertigung sich zum Freunde zu machen» (7,11). Gott ist es, «der da beruft und Gebote gibt, der die begangenen Sünden nachlässt und den rechtfertigt, der vordem ungerecht war» (17,28)²⁾. Die Lösung der Sündenschuld war das Ziel der Erlösung durch Gott, «der uns so sehr geliebt hat, dass er seinen einzigen Sohn sandte, damit er mit der Niedrigkeit unserer sterblichen Natur bekleidet durch die Hand von Sündern und für Sünder den Tod erleide» (17,28).

Doch nicht bloss in Tilgung der Sünde und Schuld besteht die Rechtfertigung, sondern auch in der Mitteilung des übernatürlichen Lebens der Gnade. Die Eingiessung der Gnade wird vom Heiligen Geist angebahnt und die Gnade selbst von ihm gespendet; in der Gnade und Kraft derselben wohnt er in der Seele des Gerechtfertigten³⁾. Durch den Heiligen Geist wurden die Gaben Gottes den Heiligen ausgeteilt (20,35). «Gott der Heilige Geist also, der von Gott hervorgeht, entzündet den Menschen, wenn er ihm gegeben wird, zur Liebe Gottes und des Nächsten, und er ist selbst die Liebe»⁴⁾.

2. Die Wiederherstellung der Gottebenbildlichkeit

Durch die Bekehrung wird der Mensch in ein neues ontisches Verhältnis zu Gott versetzt. Es erfolgt die Wiederherstellung einer

¹⁾ Cf. BAUR J., *Salus christiana. Die Rechtfertigungslehre in der Geschichte des christlichen Heilsverständnisses I*, Gütersloh 1968 (bes. 21-32); MANDOUZE A., *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*, Paris 1968; LEKKERKERKER A.F.N., *Studien over de rechtvaardiging bij Augustinus*, Amsterdam 1947; MAUSBACH, *Ethik II*, 126-134; RIVIÈRE J., *Justification*, in: *Dict. de Théologie Cath.* VIII/2, 2098/99; PESCH O.H., *Gottes Gnadenhandeln als Rechtfertigung des Menschen*, in: *Mysterium salutis IV/2*, Einsiedeln-Zürich-Köln 1973, 831-913 (bes. 878-885).

²⁾ Cf. *De Trinit.* V, 16, 17: «Die Veränderung liegt also auf unserer Seite. Bevor wir zu ihm flüchteten, waren wir schlechter; wenn wir zu ihm flüchten, werden wir besser. Bei ihm wandelt sich nichts. So fängt Gott auch an, unser Vater zu sein, wenn wir durch seine Gnade wiedergeboren werden. Er gab uns ja die Macht, Kinder Gottes zu werden. Unsere Substanz wird also in einen besseren Zustand verwandelt, wenn wir seine Söhne werden; zugleich begann er unser Vater zu werden, aber ohne Wandlung seiner Substanz».

³⁾ Cf. MAUSBACH, *Ethik II*, 127.

⁴⁾ *De Trinit.* XV, 17, 31.

Gottebenbildlichkeit, wie sie am Schöpfungsmorgen strahlende Wirklichkeit war (18,29). «Und so soll in diesen sechs Zeitaltern der Menschegeist nach dem Bilde Gottes wieder hergestellt werden, geradeso wie am sechsten Tage der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen wurde» (22,39). Durch den Sündenfall wurde das Bild Gottes im Menschen getrübt und entstellt, jedoch nicht zerstört⁵). Auch der gefallenen Menschheit verblieben Ansatzmöglichkeiten für die Wiederherstellung und Erneuerung des Bildes Gottes im Menschen⁶), die Augustinus ausführlich in *De Trinitate* XIV, 16,22-19,26 erläutert⁷): «so wird jenes Bild von dem umgestaltet, von dem es gestaltet wurde. Nicht kann nämlich der Geist sich selbst umgestalten, wie er sich entstellen konnte» (*ibid.* 16,22). «Freilich geschieht diese Erneuerung nicht in dem einen Augenblick der Bekehrung, wie in einem Augenblick jene Erneuerung in der Taufe durch die Nachlassung aller Sünden geschieht. Da bleibt nämlich auch nicht eine einzige, wenn auch noch so kleine Sünde zurück, die nicht vergeben würde. Aber wie es etwas anderes ist, vom Fieber frei zu sein, etwas anderes, von der Schwachheit, die das Fieber im Gefolge hatte, sich zu erholen, wie es ebenso etwas anderes ist, das im Leibe steckende Geschoss zu entfernen, etwas anderes, die Wunde, die es verursachte, durch die nachfolgende Pflege zu heilen, so ist die erste Pflege, die Ursache des Siechtums zu beseitigen — was durch die Nachsicht aller Sünden geschieht — die zweite, das Siechtum selbst zu heilen — das geschieht allmählich, indem man in der Erneuerung dieses Bildes vorankommt» (*ibid.* 17,23). Zur letzten Vollendung wird das Bild Gottes von Herrlichkeit zu Herrlichkeit umgewandelt werden in der himmlischen Schau Gottes.

3. Das neue Leben

Der Sünde und dem Weltgeist abgestorben, schreiten die Gläubigen in der Taufe in ein neues Leben hinein (*in novam vitam transeunt* 20,34). Durch Gottes Gnade wird das wahre Menschsein wiederhergestellt, und mit seiner Gnade führt der Mensch ein neues Leben, d.h. ein Leben des Gesetzes (22,40). Dem unerlösten irdisch Gesinnten ist Gott der Allge-

⁵) *De Trinit.* XIV, 8, 11.

⁶) LADNER G.B., St. Augustine's Conception of the Reformation of Man to the Image of God, in: Augustinus Magister II, 867-878 (Paris 1954); BONNEFOY J., L'idée du chrétien dans la doctrine augustinienne de la grâce, in: *Recherches Augustiniennes* 5 (1968), 41-66.

⁷) Cf. *De spiritu et littera* 28, 48 (CSEL 60, 203).

waltige, der mit den Banden des Gesetzes sein Volk umspannt hält (3,6), von dem man irdische Güter erhofft (20,35), dessen körperliche Züchtigungen die Unfolgsamen zur rechten Zeit erschrecken sollen (19,33). Der unerlöste Mensch wird «mehr von fleischlicher Furcht als von geistiger Liebe geleitet: das Gesetz aber erfüllt nichts als nur die Liebe» (20,35). Die Gesetzesethik weicht der Liebesethik. Nicht der Dekalog mit seinen Forderungen steht im Vordergrund, sondern die Liebe zu Gott und dem Nächsten. Gott will Liebesgesinnung, nicht seelenlose Gesetzesgerechtigkeit.

4. Die wahre Freiheit

Der Durchbruch der Liebe erschliesst die wahre Freiheit. Während die irdisch gesinnten Juden «unter dem Joche der Furcht vor Strafe» lebten, haben die geistig Gesinnten, des Alten Bundes sowohl wie der Gegenwart «durch das Geschenk der Liebe die wahre Freiheit erlangt» (4,8). Das Verlangen vieler Juden «stand nur nach der Befreiung vom irdischen Joch». Viele wollten nicht einsehen, dass «der Befreier ein geistiger sein werde» (21,38). Nur der Liebesgehorsam entspringt der freien Entscheidung des Menschen, während das Gesetz nur Knechtschaft bedeutet. Die Freiheit des *homo spiritualis* lässt ihn reif werden für höchste Verantwortung in der Angleichung an Christus, das Haupt. Wie Christus in seinem Erdenleben alle irdischen Güter verachtete, um so ihre Verächtlichkeit zu zeigen und alle irdischen Leiden ertragen und zu tragen geboten hat, so soll der neue Mensch «nicht in irdischen Gütern das Glück suchen und die Leiden als ein Unglück fürchten» (22,40). In der Loslösung vom Materiellen und von der Herrschaft über die ungeordneten Triebe wirkt sich die volle Freiheit der Kinder Gottes aus. Diese Freiheit kennzeichnet das Leben der Urchristen: «Darum ertöten sie jetzt in sich die Begierden des alten Menschen und in ihrer glühenden Sehnsucht nach einem neuen geistigen Leben verkauften sie, wie es der Herr im Evangelium befohlen hatte, alles, was sie besaßen und legten den Erlös aus ihrem Eigentum zu den Füßen der Apostel nieder, damit diese einem jeden nach Bedürfnis davon zuteilen möchten» (23,42).

5. Die Freude

Bestimmte sinnliche Gefühle gehören nicht wesentlich zu den Folgen der Bekehrung, wohl aber die Freude, deren kein Mensch entraten

kann. Die Weltmenschen suchen «ihre Freude und ihre Befriedigung in Schwelgerei und Unzucht, in Theatern und leichtfertigen Schauspielen, in wahnsinnigen Freuden, die eigentlich keine Freuden sind» (16,25). «Die Freuden eines guten Gewissens sind wahrhaftiger und süsser als mitten in den Vergnügungen die Freuden des bösen Gewissens». Auch die Neubekehrten suchen und finden Freude in der neuen Religion. Jedes Neuheitserlebnis ist geeignet, Bewunderung und Freude zu wecken (12,17). Die christliche Lehre und das neue christliche Leben riefen im Altertum ein besonders starkes Neuheitserlebnis und damit Freude hervor⁸⁾. Spender der Freude ist der Heilige Geist, durch welchen den Aposteln und den Neubekehrten die Liebe eingegossen wurde und auch heute wird, «so dass sie nun nicht allein ohne Beschwerde, sondern sogar mit Freudigkeit jenes Gesetz erfüllen konnten» (23,41). Die grösste Freude allerdings wird den Bekehrten erst im Jenseits zuteil. Keine «Erdenfreude kann irgendwie der Freude des ewigen Lebens ähnlich befunden werden» (24,45). Im Himmel, wo Gott «die ganze Freude und Sättigung der heiligen Stadt» ausmachen wird (25,47), wird es die ungetrübte, unzerstörbare «grosse Freude und Seligkeit» geben (27,54).

Freude aber drängt zur Mitteilung und zur Gemeinschaft. Der Katechet mahnt den Bekehrungswilligen: «Denn wenn du bisweilen darnach verlangtest, im Theater mit jenen zusammen zu sein und an jene dich anzuschliessen, die ebenso wie du an einem Wagenlenker oder Tierkämpfer oder irgendeinem Schauspieler ihren Gefallen hatten, um wieviel grössere Freude muss dir nun die Gemeinschaft mit denen bereiten, die mit dir Gott lieben, dessen sich derjenige, der ihn liebt, niemals zu schämen braucht, weil nicht nur er selbst niemals überwunden werden kann, sondern weil er auch diejenigen, die ihn lieben, unüberwindlich machen wird» (25,49).

6. Die Ruhe

Wie die Freude so ist auch die Ruhe eine Folge der Bekehrung, jene Ruhe, von der Augustinus so viel geschrieben und die er selbst ständig und innigst ersehnt hat. Schon hienieden verkostet der Bekehrte diese Ruhe, selbst im Leiden, «unter den bitteren Beschwernissen dieses Lebens» (16,25). Die vollkommene Ruhe freilich wird ihm erst im Jenseits zuteil werden, jene Ruhe, die Augustinus mit der Ruhe des

⁸⁾ Cf. PRÜMM K., Christentum als Neuheitserlebnis, Freiburg i. Br. 1939, 469.

Schöpfergottes am siebten Schöpfungstage vergleicht und die zugleich die höchste Tätigkeit und das höchste Ausgefülltsein bedeutet⁹⁾.

7. Der Friede

Wie jede Bekehrung von Gott ausgeht, mündet sie wieder in Gott, der allein die kreatürliche Unerfülltheit des Menschenwesens und sein Streben nach Glück und Frieden aufzufüllen vermag.

Die Weltmenschen jagt die Unruhe zu steter Betriebsamkeit, zum Haschen nach geschaffenen Vergänglichkeiten, die als Selbstwert angesehen werden (16,24-25; 19,33). Ziel der Bekehrung ist, die «arme, auf den Irrpfaden des Lebens ermattete Seele auf den Wegen des Friedens «einherzuführen (12,17). Der Bekehrte genießt den Frieden eines guten Gewissens; doch weiss er, dass es den Frieden der Vollendung erst im Jenseits geben wird. Deswegen strebt ein wahrer Christ seiner wahren Heimat zu, dem himmlischen Jerusalem, der *visio pacis* (20,36). Dort kommt es dann zur vollendetsten Form der Gemeinschaft, «der vollkommen geordneten und einträchtigen Gemeinschaft des Gottgeniessens und des wechselseitigen Genusses in Gott»¹⁰⁾.

8. Die Aussicht auf die Auferstehung und die ewige Seligkeit

Von Christus mit dem Siegel seines Leidens und Sterbens gezeichnet, ist der Bekehrte lebendiges Glied am mystischen Christusleibe. Der einen Kirche Christi zugehörig, ist er Bürger des himmlischen Jerusalem (7,11). In unerschütterlichem Glauben und sittlicher Bewährung soll er sich die Krone und ein «ewiges, seliges Leben mit den heiligen Engeln verdienen» (18,30). «Alle Gläubigen aber werden, um mit Christus zu herrschen, in dem nämlichen Leib (den sie auf Erden hatten) so auferstehen, dass sie zugleich zu Unverweslichkeit der Engel umgewandelt zu werden verdienen; sie sollen dann nach der Verheissung des Herrn selbst den Engeln gleich sein und ihn selbst ohne Unterlass und ohne Überdruß loben in ewigem Leben, in und aus ihm in so grosser Freude und Seligkeit, dass kein Mensch sie aussprechen oder erdenken kann» (27,54).

JEAN-PIERRE BELCHE

⁹⁾ Cf. MAUSBACH, Ethik I, 69-70; OHM TH., Ruhe und Frömmigkeit. (Veröffentlichungen der Arbeitsgem. f. Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. Geisteswissensch., 34), Köln u. Opladen 1955.

¹⁰⁾ *De civ. Dei* XIX, 17 (CSEL 40/2, 404): «ordinatissima scilicet et concordissima societas fruenti Deo et inuicem in Deo». Cf. FUCHS H., Augustin und der antike Friedensgedanke (Neue Philolog. Unters. hg. v. W. Jaeger, 3), Berlin 1926; anast. 1965²; KELLY J.N.D., Early Christian Doctrines, London 1965³, 459-489.