

Augustinus über den Sabbat*

4 *Augustinus über das christliche Verständnis des Sabbats*

Der Bischof von Hippo hat sich nicht darauf beschränkt zu sagen, was der Sabbat nicht bedeutet, und dieses Thema hat er auch nicht nur dann behandelt, wenn es ihm von außen her aufgedrängt worden ist. Augustinus hat vielmehr versucht, positiv das christliche Verständnis des Sabbats zu formulieren und dies für seine Theologie fruchtbar zu machen.

4.1 Augustins positives Interesse am Sabbat

Von zwei Seiten her mußte sich Augustinus mit dem Sabbat beschäftigen. Zum einen war der Sabbat Gottes am siebten Tage der Schöpfung Gegenstand seiner Exegese, zum anderen galt es, die Erfüllung des Sabbatgebotes im Dekalog christlicherseits zu formulieren. Wirft man jedoch einen Blick auf die Häufigkeit der Behandlung dieses Themas durch Augustinus, so wird schnell klar, daß der Sabbat für den afrikanischen Bischof ein höchst positiver Gegenstand ist, mit dem er sich immer wieder beschäftigt und dem er nicht, wo immer es möglich ist, vorsichtig aus dem Wege zu gehen versucht.

Sein ganzes literarisches Schaffen hindurch begleitet Augustin das Thema des ruhenden Gottes, und er wird nicht müde, in diesem Zusammenhang auf die Ruhe des Christen in Gott, die durch Gottes Ruhe angedeutet ist, zu sprechen zu kommen²⁴¹). Aber auch auf das Sabbatgebot des Dekalogs weist er auffallend oft hin. Er wird nicht müde, die einzigartige Bedeutung gerade dieses Gebotes, mit dem es offensichtlich etwas Besonderes auf sich hat, herauszustreichen. Grundsätzlich gilt für das Sabbatgebot, daß es als jüdisches Zeremonialgebot das Adjektiv «*terrenus*» bekommt²⁴²), es ist wie sie nur «*figura*»²⁴³). Diese mehr allgemeine Kennzeichnung des Sabbatgebotes gibt jedoch über seine besondere Bedeutung, auf die es Augustinus gerade ankommt,

*) Siehe *Augustiniana* 31 (1981), p. 197-246.

²⁴¹) Siehe oben unter Punkt 2.1 dieser Arbeit.

²⁴²) *Contra Faustum* XII,11 (CSEL 25/I, 340).

²⁴³) *Contra Faustum* XVI,28 (CSEL 25/I,473).

noch keine Auskunft. Diese wird nämlich erst deutlich, wenn der Bischof vom Sabbatgebot nicht im Kontext der Zeremonialgesetze spricht²⁴⁴), sondern im Zusammenhang mit den Zehn Geboten. Denn das dritte Gebot ist das einzige im Dekalog, das nicht, gemäß der Unterscheidung alttestamentlicher Vorschriften in *praecepta vitae agenda* und *praecepta vitae significandae*²⁴⁵), zu den Vorschriften über die Lebensführung gehört, sondern etwas anderes andeuten soll²⁴⁶). Wichtig ist in diesem Zusammenhang die Tatsache, daß Augustinus die Sonderstellung geradezu betont. Das Sabbatgebot gehört zu den Vorschriften, durch deren figurate Darstellung Gott selbst die Seele in ihrem Erkenntnisprozeß geradezu antreibt. Augustinus kennzeichnet diese Art Gebote ausführlich: «Alles dieses, was uns vorbildlich nahegelegt wird, hat die Erhaltung und Entflammung des Feuers der Liebe zum Zwecke; gleich einer treibenden Kraft soll es uns zur Ruhe erheben und in sie einführen. Denn die Liebe wird auf diese Weise mehr angeregt und entzündet, als wenn uns dies alles ganz trocken ohne geheimnisvolle Bilder vorgestellt würde. Der Grund hierfür ist schwer anzugeben. Und doch verhält es sich nun einmal so, daß etwas mehr rührt, mehr erfreut, und dann auch mehr geschätzt wird, als wenn man es uns ganz unverhüllt mit einfachen Worten sagt. Mir scheint es, daß selbst die Seele, solange sie sich noch mit rein irdischen Dingen beschäftigt, nur langsam in feurige Bewegung gerät; wird sie aber auf Sinnbilder aus der Körperwelt und durch sie auf geistige Dinge hingelenkt, die in diesen Sinnbildern angedeutet wird, so ist es gerade der Übergang von einem zum anderen, der sie lebendig macht und gleichsam mit einer geschwungenen Fackel entzündet, so daß sie mit glühender Liebe dem Ziele der Liebe entgegeneilt»²⁴⁷). Gott hat mit diesem Gebot etwas Besonderes vor, lautet nun der positive Bescheid über eine Vorschrift des Alten Testaments, die dem afrikanischen Bischof in seinem Streit mit seinen früheren manichäischen Glaubensbrüdern so viel Schwierigkeiten gemacht hatte²⁴⁸).

²⁴⁴) Vgl. etwa *contra Faustum* XVII,2; XXXII,7; *de spiritu et littera* XIV,23; *enarrationes in psalmos* 79,9; 58, s. 1,21; *adversus Iudaeos* II,3.

²⁴⁵) *Contra Faustum* XVI,2 (CSEL 25/I,285). Vgl. C.P. Mayer, *Die Zeichen* II (Anm. 40) 367-373.

²⁴⁶) Diese Sonderstellung ist in der Forschung nicht immer gesehen worden. So zählt z.B. S. Grill (*Der heilige Augustinus und das Alte Testament*, in: *Bibel und Liturgie* 21 (1955) 312-320) gleich zweimal (S. 313,316) den gesamten Dekalog zu den *praecepta vitae significandae*, die nach Augustin für die Christen unverändert Bedeutung haben.

²⁴⁷) *Ep.* 55,XI,21 (CSEL 34/II,191f). Deutsche Übersetzung von A. Hoffmann, *Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus ausgewählte Briefe*, München 1917 (= BKV²), 235f.

²⁴⁸) Vgl. Punkt 2.2 dieser Arbeit.

Denn als «umbra futurorum»²⁴⁹), der «für uns» in der Bibel steht, hat gerade dieses Sabbatgebot große Bedeutung für die Christen. Denn Augustinus versetzt diese figura aus der Zeit heraus in die Perspektive der Jederzeitlichkeit und Ewigkeit²⁵⁰). Auch wenn das dritte Gebot in re von den Christen nicht mehr befolgt werden soll, so verliert es seine Bedeutung damit durchaus nicht, es ist im Gegenteil geradezu dafür prädestiniert, einen wichtigen Beitrag zu theologischen Durchdringung der göttlichen Offenbarung im Alten Testament zu leisten²⁵¹).

Wie groß das augustinische Interesse am Sabbatgebot war und wie wenig der Bischof es vermied, von ihm angstvoll zu schweigen, zeigt auch die Tatsache, daß er die Bedeutung und Sonderstellung des dritten Gebotes schon bei der Verkündigung des Dekalogs im Alten Testament angedeutet findet. Schließlich ist allein das Sabbatgebot populo verkündet worden, folgert Augustinus aus der Schilderung von Ex 35,1-3 und sieht so sein besonderes Interesse am dritten Gebot des Dekalogs mit der Heiligen Schrift einschlägig begründet²⁵²).

Allein die Äußerungen Augustins, der das Sabbatthema öfter und positiver anspricht als wenn es nur Gegenstand polemischer Auseinandersetzungen wäre, rechtfertigen es, nach dem Inhalt der großen Bedeutung zu fragen, den der nordafrikanische Bischof mit dem Sabbatthema verbindet. Ist doch nach seinen eigenen Aussagen nichts gefährlicher, als den Sabbat buchstäblich zu verstehen, nichts aber heilbringender, seinen Gehalt freizulegen²⁵³).

4.2 Das christliche Verständnis des Sabbats

Um das augustinische Sabbatverständnis zu erheben, könnte man seine Interpretation der Ruhe Gottes und seine Überlegungen zur christlichen Sabbatpraxis getrennt verfolgen. Dieses Verfahren ist aber insofern nicht sinnvoll, weil das Verständnis des dritten Gebots mit dem der Ruhe Gottes zusammenhängt, bzw. die augustinischen Äußerungen

²⁴⁹) Tractatus in Joannis evangelium 28,9 (CChr 36,282). Vgl. contra Faustum VI,2 u.ö.

²⁵⁰) So formuliert es E. Auerbach, *Figura*, in: Archivum Romanicum 12 (1938) 426-489, hier 459f.

²⁵¹) W. Wieland, *Offenbarung bei Augustinus*, Mainz 1978 (= Tübinger theologische Studien 12) übersieht diese Tatsache. Er spricht sogar davon (S. 334f), daß Dinge wie der Sabbat keine Bedeutung mehr haben. Zum Weiterwirken der Zeichen, zu denen auch der Sabbat zählt, vgl. C.P. Mayer, *Die Zeichen II* (Anm. 40) 393-398.

²⁵²) Vgl. *quaestio in heptateuchum II*, 172 (CChr 33,105f); Zur Sonderstellung des dritten Gebotes siehe noch *contra duas epistolas Pelagianorum II*, 4,10.

²⁵³) Vgl. *de utilitate credendi* 9 (CSEL 25/I,13).

über eine christliche Erfüllung des Sabbatgebots von dem Verständnis des ruhenden Gottes her zu verstehen sind. Denn der Sabbat ist den Juden ja wegen der Ruhe Gottes geboten, wie Augustinus selbst sagt²⁵⁴). Auch spielt bei beiden Themensträngen der Begriff der *requies* überhaupt eine große Rolle.

Es sollen daher im Folgenden die einschlägigen Texte vorgestellt werden, in denen sich Augustinus zum spezifisch christlichen Verständnis des Sabbats äußert. Da die Behandlung der Texte sich im großen und ganzen an die Chronologie der augustinischen Schriften hält, werden so auch Akzentverschiebungen innerhalb des Verständnisses bei Augustinus deutlich.

Auch muß zu Beginn darauf aufmerksam gemacht werden, daß das Sabbatthema nicht immer im Mittelpunkt der erörterten Belegstellen steht. Gleichwohl kommt Augustinus dann auf den Sabbat zu sprechen, weil seiner Meinung nach gerade dieser Begriff geeignet erscheint, die Sache, um die es hier primär geht, pointiert darzustellen.

4.2.1 Sabbat als Transzendenz

Erstmalig äußert sich Augustinus über den Sabbat in seiner frühen Schrift *De musica*. Im Zusammenhang mit Erörterungen über den Einfluß der Sinne auf die Seele und deren Verhältnis zu Gott beschreibt er, was er unter Sabbatbegehen versteht. Wenn die Seele sich frei macht vom Trieb der «fleischlichen Betätigung» (*carnalium negotiorum*), sich zu Gott wendet und so erkennt, daß er allein ihr höchster Herr ist, dann hat das etwas mit Sabbathalten zu tun²⁵⁵). Den Sabbat beobachten heißt also, die Seele in den Zustand der Ruhe, der Muße zu versetzen, damit die Erkenntnis (*cognoscere*) ihrer seismäßigen Abhängigkeit von Gott erfolgen kann. Überschreitet die Seele den Zustand der Beeinflussung durch die Sinne, dann hat sie in sich Sabbat. Die Seele kann selbst etwas dazu tun, daß sie diesen Zustand erreicht. Sie unterscheidet sich als geistige Schöpfung von der materiellen ja gerade dadurch, daß sie nicht passiv zu bleiben braucht²⁵⁶). Wenn die Erkenntnis der Seele auch keine erschöpfende ist²⁵⁷), so gelingt es ihr aber dennoch, schon hier ein

²⁵⁴) Vgl. de Genesi ad litteram IV,11 (CSEL 28/I,107).

²⁵⁵) *De musica* VI,5,14 (Bibliothèque Augustinienne. Oeuvres de Saint Augustin 7, Paris 1947,388).

²⁵⁶) Vgl. E. Zum Brunn, *L'expression ontologique de la vie et de la mort de l'ame, d'après saint Augustin*, in: *Augustinus* 13 (1968) 443-447,446f.

²⁵⁷) E. Hendrikx, *Augustins Verhältnis zur Mystik. Eine patristische Untersuchung*, Würzburg 1936 (= *Cassiciacum* 1) 39.

besonderes Verhältnis zu Gott zu bekommen²⁵⁸). Der Zustand des Sabbats in der Seele ist für Augustinus anscheinend so etwas wie die *purgatio* für das Herz innerhalb seiner Erkenntnistheorie²⁵⁹). In dieser Sabbatinterpretation ist noch ganz deutlich jener Erkenntnisoptimismus der Zeit aus Cassiciacum zu spüren, der Augustinus über die Skeptiker triumphieren ließ²⁶⁰). Hier wird noch die Meinung jener «sehr begabten»²⁶¹) Männer vertreten, daß die Seele, wenn auch zeitlich begrenzt, zur Gotteserkenntnis kommen könnte²⁶²). Später wird Augustinus allgemein an seinem Werk *De musica* kritisieren, daß er die Mittlerschaft Christi bei diesem Erkenntnisprozeß nicht genügend betont habe²⁶³). Hier aber spricht er noch von einem Vorgang des Erkennens, bei dem der Sabbat, d.h. die Verhinderung schädlicher Einflüsse der Sinne auf die Seele, eine durchaus erreichbare Stufe im Aufstieg der Seele darstellt²⁶⁴).

Augustinus beruft sich bei dieser Sabbatinterpretation nicht auf die Heilige Schrift. Vielleicht hat er hier auf eine Tradition zurückgegriffen, die, wie schon das Alte Testament den Friedens- oder Ruhebegriff mit dem Sabbat Gottes in Verbindung brachte²⁶⁵), oder wie Philo den Sabbat als Sinnbild für die Ruhe der Seele in Gott und ihre Abkehr von vergänglichen Werken betrachtete²⁶⁶). Für Augustinus jedenfalls ist der Sabbat in seiner Schrift *De musica* der Zustand der von sinnlichen Einflüssen zur Ruhe gekommenen Seele, der eine Vorbedingung der Gotteserkenntnis ist. Diesen Zustand kann die Seele hier auf Erden erreichen.

²⁵⁸) Zum Aufstieg in der Gotteserkenntnis vgl. E. König, *Augustinus Philosophus. Christlicher Glaube und philosophisches Denken in den Frühschriften Augustins*, München 1970 (= *Studia et testimonia antiqua* XI) 28-32.

²⁵⁹) Zum neuplatonischen Begriff der *purgatio* in Augustins Frühschriften siehe J. Ratzinger, *Der Weg der religiösen Erkenntnis nach dem heiligen Augustinus*, in: P. Granfield-J.A. Jungmann, *Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten*, in two Volumes, Vol II, Münster 1970, 553-564, 555f.

²⁶⁰) Vgl. P. Brown, *Augustinus von Hippo. Eine Biographie*, Frankfurt 1973, 105, der *contra Academicos* I,1,3 zitiert.

²⁶¹) *De trinitate* XIII,9,12 (CChr 50A, 398).

²⁶²) Ebenda.

²⁶³) *Retractationes* I,10,1 (CSEL 36,52).

²⁶⁴) Später unterscheidet sich Augustinus gerade durch die Betonung der Mittlerschaft Christi von Plotin (vgl. W. Eborowicz, *Le sens de la contemplation chez Plotin et saint Augustin*, in: *Giornale di Metafisica* 18 (1963) 219-240), dessen Einfluß bei dieser Schilderung unverkennbar ist.

²⁶⁵) E. Dinkler-v. Schubert, *Friede*, in: *Reallexikon für Antike und Christentum* VIII, 434-505, 453.

²⁶⁶) J. Danielou, *Liturgie und Bibel* (Anm. 3) 227.

4.2.2 Sabbat und recordatio

Angeregt vom Titel des Psalms kommt Augustinus in seiner Exegese des 37. Psalms auf den Sabbat zu sprechen. Man hört beim Lesen direkt, wie hier eine Seele wehmütig, seufzend und trauernd (*dolens, gemens, lugens*) sich an den Sabbat erinnert²⁶⁷). Der Sabbat aber ist die Ruhe, und so seufzt jene Seele, die hier unruhig der Ruhe gedenkt, vom Sabbat weit entfernt. Augustinus beschreibt den Sabbat zunächst ähnlich wie in *De musica* als einen Ruhezustand. Nur ist die Situation dessen, vom dem im Psalm berichtet wird, eine andere. Es ist negativ davon die Rede, daß diese *anima* des Psalms einen Mangel an der Ruhe des Sabbats leidet, den sie auch nicht so leicht durch eine *conversio* zum Herrn beheben kann. Der Abgrund des Herzens tut sich in der Begegnung mit Gott auf, was durch den Begriff der *recordatio* verdeutlicht wird²⁶⁸). Hier ruft ein Mensch aus der Not dieses Lebens Gott um Hilfe an, fährt Augustinus fort²⁶⁹). Die Ruhe des Sabbats tritt hier nur als Gegensatz zur Verfaßtheit des Menschen in diesem Leben auf. Dieser Eindruck verstärkt sich noch, wenn man Augustinus weiteren Ausführungen folgt. Er kommt auf den Sündenfall und den Tod zu sprechen und stellt dann fest, daß die Erinnerung an den Sabbat den Menschen erkennen läßt, daß es unsinnig ist, das Heil (*sanitas*) in diesem Fleisch zu suchen, d.h. in diesem Leben. Die Ruhe des Sabbats erscheint hier eindeutig als Inbegriff des Gegensatzes zum Zustand des Menschen in dieser Welt. Die Sabbatruhe steht hier für einen Heilszustand, der erkennen macht, daß das Heil der Welt nur eine Krankheit ist (*morbus*)²⁷⁰). Hier wird der Unterschied zur Ruhe von *De musica* deutlich. Nicht Ruhezustand der Seele in dieser Welt, quasi Affektlosigkeit als Vorbedingung der Gotteserkenntnis in dieser Welt, sondern eine dem Zustand auf Erden widersprechende Verfaßtheit meint hier der Sabbat. Bis zum Tod hält der Zustand des Menschen an, der, den Zustand des Sabbats vor Augen, ihn dennoch hier nicht erreichen kann. So muß er traurig sein Leben verbringen²⁷¹). Gleichwohl sind die Christen schon erlöst in der Hoffnung auf das Heil²⁷²). Den Christen ist es also nicht einfach überlassen, die Unerreichbarkeit der Sabbatruhe hier auf Erden hinzunehmen. Gerade wenn man

²⁶⁷) Vgl. *enarratio in psalmum* 37,2 (CChr 38,383).

²⁶⁸) Zum Begriff vgl. A. Maxsein, *Das Herz in der Erkenntnis beim Hl. Augustin*, in: *Augustinus* 3 (1958) 323-330, hier 324.

²⁶⁹) Vgl. *enarratio in psalmum* 37,3 (CChr 38,384).

²⁷⁰) *Enarratio in psalmum* 37,5 (CChr 38,386).

²⁷¹) *Enarratio in psalmum* 37,10 (CChr 38,389).

²⁷²) *Enarratio in psalmum* 37,5 (CChr 38,385).

nämlich sich des Mangels an der *sanitas* des Sabbats bewußt ist, sind die Voraussetzungen für eine Erlösung zur Sabbatruhe gegeben²⁷³).

Wichtig ist für Augustinus hier, daß, obwohl der Mensch durch sein *cor* auf die Ruhe in Gott ausgerichtet ist²⁷⁴), oder gerade das Streben, Hoffen, Bangen, Lachen und Fürchten der Seele, der Wesensbestand, das unsterbliche Sein der Person offenbar wird²⁷⁵), eben die Ruhe des Sabbats hier auf Erden nicht erreicht werden kann. Hier liegt ein wichtiger Unterschied zum Ruhemotiv von *De musica*. Augustinus war zu einem neuen Menschenbild gekommen, er hatte seine Fähigkeiten neu eingeschätzt²⁷⁶). Der katholische Priester Augustinus beginnt eine Position zu beziehen, die sich vom neuplatonischen Vernunftoptimismus²⁷⁷) unterscheidet und durch den Hoffnungsbegriff die manichäischen Auffassung von der grundsätzlichen Passivität des Guten verwirft²⁷⁸).

Den Zustand, an den wir durch den Sabbat erinnert werden, beschreibt Augustinus schließlich als das Sein bei Gott mit allen Gerechten, als das Lob Gottes «in aeternum, sine defectu, sine aliqua poena iniquitatis»²⁷⁹). Der Sabbat drückt hier, ähnlich wie in *De musica*, ein Verhältnis zu Gott aus. Freilich ist dies nicht mehr durch den Rückfall der Seele in die Verstrickungen der *carnalium negotiorum* gekennzeichnet, sondern durch das durch keine Unruhe mehr zu störende Verhältnis zu Gott.

Zwei Aspekte kennzeichnen also den Sabbatbegriff dieser Psalmenexegese: die Unmöglichkeit des mit dem Wort Sabbat bezeichneten Zustandes in dieser Welt und die Zusage der irreversiblen Ruhe bei Gott nach dem Tod.

4.2.3 Der Sabbat und das «unruhige Herz»

Schon ein kurzer Blick in die Bücher der *Confessiones* zeigt, daß die Ruhelihoffnung als Ausdruck der eschatologischen Sabbatverheißung hier eine große Rolle spielt. Das Werk, das mit der bekannten Feststellung

²⁷³) J. Plagnieux, *Heil und Heiland. Dogmengeschichtliche Texte und Studien*, Paris 1969, 48f: Das Bewußtsein einer Heilsbedürftigkeit ist Voraussetzung der Erlösung.

²⁷⁴) Vgl. A. Maxsein, *Philosophia cordis. Das Wesen der Personalität bei Augustinus*, Salzburg 1966, 46-70.

²⁷⁵) Vgl. E. Lampey, *Das Zeitproblem nach den Bekenntnissen Augustins*, Regensburg 1960, 64.

²⁷⁶) Vgl. P. Brown, *Augustinus* (Anm. 260) 127.

²⁷⁷) P. Brown, *Augustinus* (Anm. 260) 105.

²⁷⁸) P. Brown, *Augustinus* (Anm. 260) 44.

²⁷⁹) *Enarratio in psalmum 37,28* (CChr 38,401).

«... quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te»²⁸⁰) beginnt, schließt mit der inbrünstigen Bitte Augustins nach der Erlangung eben jenes Sabbatfriedens, in dem erst das Herz wirklich zur Ruhe kommen kann²⁸¹).

In der Forschung ist intensiv über die Frage der Einheit der «Bekenntnisse» diskutiert worden²⁸²). Seit man sich mit Courcelle²⁸³) entschlossen hat, die dreizehn Bücher der Confessiones als eine Einheit zu betrachten, bemühte man sich um die Herausarbeitung des durchgängigen Gedankens. Die Feststellung der tragenden Idee der peregrinatio ist hier eine durchaus anerkannte Lösung des Problems²⁸⁴), dessen Diskussion gleichwohl nicht abgeschlossen ist. Von unserem Thema des Sabbats her möchte man sich der These von der peregrinatio anschließen, spannt sich doch ein Bogen von dem «unruhigen Herzen» als dem «Organ der personellen Dynamik»²⁸⁵) zu Beginn dieses «Bücher der Entscheidung»²⁸⁶) zum erhofften Sabbatfrieden an seinem Ende²⁸⁷).

Wie aber beschreibt Augustinus diese Sabbatruhe näher? Wie schon durch den Anfang der Confessiones deutlich gemacht wird²⁸⁸), ist Gott der Handelnde. Übersetzt man das «fecisti nos ad te» mit «du hast uns auf dich hin geschaffen», so ist hier die Verbindung der Ruheverheißung mit dem Schöpfungshandeln Gottes hergestellt, wie sie auch schon früher bei Augustinus auftaucht, wenn er die Ruhe Gottes am siebten Schöpfungstag als Verheißung unserer Ruhe deutet²⁸⁹). Von

²⁸⁰) Confessiones I,1 (ed. Skutella - Juergens - Schaub, Stuttgart 1969,1).

²⁸¹) Confessiones XIII, 35-38 (ed. Skutella - Juergens - Schaub, Stuttgart 1969, 370f).

²⁸²) Vgl. zur neueren Forschung R. Lorenz, Zwölf Jahre Augustinusforschung (1959-1970), in: Theologische Rundschau 39 (1975) 95-138, hier 110-119.

²⁸³) Recherches sur les Confessions (Anm. 15).

²⁸⁴) Vgl. R. Lorenz (wie Anm. 282) 114.

²⁸⁵) A. Maxsein, Philosophia cordis (Anm. 274) 46-89.

²⁸⁶) Als solches wurden die Confessiones in dem von W. Sandfuchs herausgegebenen Sammelband «Bücher der Entscheidung» (Würzburg 1964, 26-34) behandelt.

²⁸⁷) Vgl. auch G.N. Knauer, Psalmenzitate in Augustins Konfessionen, Göttingen 1955, 158.

²⁸⁸) Vgl. zu dem uns hier interessierenden Satz A. Maxsein, Philosophia cordis (Anm. 274) 46 Anm. 1. Siehe auch A. Pincherle, Et inquietum est cor nostrum. Appunti per una lezione agostiniana, in: Augustinus 13 (1968) 353-368; J. Bauer, Ruhe in Unruhe. Gedanken Augustins, in: Bibel und Liturgie, Heft August-September 1954, 331-333; der Aufsatz von G.J.E. Brugen, Inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te, in: Collationes Brugenses 30 (1930) 329-332 ist unergiebig.

²⁸⁹) Vgl. etwa de Genesi contra Manichaeos XII,34; XXV,43. Siehe Punkt 2.1 dieser Arbeit.

seiner anthropologischen Verfaßtheit her spürt der Mensch durch sein «unruhiges Herz» seine Unvollkommenheit und sein Ausgerichtetsein. Die vox libri tui (sc. dei)²⁹⁰) sagt dem Menschen, daß es Gott ist, nach dem das Herz strebt. Durch die Schöpfung ist der Mensch ins Sein entlassen, er ist jedoch nicht fertig; erst wenn er zu Gott hinübergeht, findet er sein eigentliches Selbst. In diesem kurzen Satz wird der Grundzug der augustinischen Anthropologie deutlich²⁹¹).

In den *Confessiones* legt Augustinus mit Hilfe des Sabbatbegriffs an Hand seines eigenen Geschickes ein Geschichtsverständnis²⁹²) dar, das sowohl antiker als auch manichäischer Auffassung widerspricht. Gegen ein Verständnis der Zeit als Zyklus und ewigem Kreislauf, der das Einmalige, Besondere in der Geschichte, also auch nicht den grundsätzlichen Eigenwert der Person in den Blick bekommt²⁹³), betont Augustinus die persönliche Heilsgeschichte des einzelnen Menschen, der, wie der Bischof es für seine Person darstellt, von Gott regelrecht zu sich gezogen wird. Den Manichäern hingegen schildert er den Schöpfergott, der nicht einen kosmischen Betriebsunfall verursacht hat, sondern in der vermeintlich bösen Schöpfung bereits die Erlösung grundgelegt hat. Außerdem erscheint das Heilsgeschehen nicht als abrupter Einbruch in die Zeit, sondern als prozeßhaftes Geschehen²⁹⁴). Was Augustinus hier für seine Person geschildert hat, baut er im Rahmen einer Gesamtgeschichtsdeutung in seinem «Gottesstaat» weiter aus²⁹⁵).

Der Sabbat steht jedoch noch aus, das Herz ist unruhig, bis (donec) es die Ruhe erreicht²⁹⁶). Gott wird gebeten, sie erst noch zu schenken²⁹⁷); einstweilen ist der Christ auf seine Hoffnung (speramus)²⁹⁸)

²⁹⁰) *Confessiones* XIII,36 (ed. Skutella - Juergens - Schaub, Stuttgart 1969, 370).

²⁹¹) Vgl. R. Guardini, Anfang. Eine Auslegung der ersten fünf Kapitel von Augustins Bekenntnissen, München 1953, 21.

²⁹²) Zum Problem des augustinischen Geschichtsverständnisses siehe R. Lorenz, Zwölf Jahre Augustinusforschung (1959-1970), in: *Theologische Rundschau* 40 (1975) 97-149, hier 123-131.

²⁹³) Vgl. hierzu P. Brummer, Zur Auseinandersetzung zwischen antiken und christlichen Geschichtsverständnis bei Augustin, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 14 (1933) 1-25 sowie die kurze Zusammenfassung bei O. Lechner, Idee und Zeit in der Metaphysik Augustins, München 1964 (= *Salzburger Studien zur Philosophie* 5) 121-123.

²⁹⁴) O. Lechner (Anm. 293) 24f.

²⁹⁵) Siehe unter Punkt 4.2.8 dieser Arbeit.

²⁹⁶) Die zukunftsweisende Bedeutung hat besonders A. Pincherle (Anm. 288) 354 betont.

²⁹⁷) «Da»: *confessiones* XIII,35 (ed. Skutella - Juergens - Schaub, Stuttgart 1969, 370).

²⁹⁸) *Confessiones* XIII,38 (ed. Skutella - Juergens - Schaub, Stuttgart 1969, 371).

verwiesen²⁹⁹). Augustinus bleibt hier ganz auf der Linie des in *Enarratio in Psalmum 37* Gesagten. Die Parallelisierung der Begriffe *pax quietis*, *pax sabbati* und *pax sine vespera* macht überdies sehr schön die eschatologische Bedeutung der Sabbatruhe klar.

Augustinus beschreibt des weiteren die Qualität des Ruhesabbats: er ist ein *pax sine vespera*³⁰⁰), es ist die Rede von *permansionem sempiternam*³⁰¹), von *vita aeterna*³⁰²). Besonders deutlich wird Augustins zeitliche Auffassung von dem Sabbatfrieden, wenn er von der «*quies ex tempore*» spricht³⁰³). Ohne auf die Zeitproblematik bei Augustin eingehen zu wollen³⁰⁴), kann doch hier schon festgehalten werden, daß für den Bischof die Ewigkeit des Sabbats nicht in einer endlosen Ausdehnung der Zeit besteht, sondern in einem Status außerhalb von Zeit³⁰⁵). Was unser Kirchenvater schon im Zusammenhang mit der Weltzeitalterlehre herausgestellt hatte³⁰⁶), taucht hier erneut auf.

Nach dem guten Geschmack seiner Zeit hätte Augustinus seine Bekenntnisse nach dem neunten Buch abschließen müssen. Man dachte die Bekehrung als das Erlangen einer Sicherheit, wie man «von stürmischer See in die stillen Wasser des Hafens segelte»³⁰⁷). Der Bischof von Hippo macht jedoch ernst mit der erst in der Zukunft liegenden Sicherheit. So kommt er auf den Geist zu sprechen, dessen Wirken im dreizehnten Buch so sehr im Vordergrund steht³⁰⁸). Er muß zuerst auf das Herz Einfluß nehmen, bevor der Mensch etwas Gutes tut³⁰⁹). Hier ist andeutungsweise von einem Handeln des Menschen unter dem Aspekt

²⁹⁹) Zum auf die Zukunft verweisenden Charakter christlicher Hoffnung siehe L. Ballay, *Der Hoffnungsbegriff bei Augustinus untersucht an seinen Werken: De doctrina christiana; Enchiridion sive de fide, spe et caritate ad Laurentium und enarrationes in psalmos 1-91*, München 1964 (= Münchner theologische Studien 29) 28-31.

³⁰⁰) *Confessiones* XIII,35 (ed. Skutella - Juergens - Schaub, Stuttgart 1969,370).

³⁰¹) *Confessiones* XIII,36 (ed. Skutella - Juergens - Schaub, Stuttgart 1969, 370).

³⁰²) Ebenda.

³⁰³) *Confessiones* XIII,37 (ed. Skutella - Juergens - Schaub, Stuttgart 1969, 370).

³⁰⁴) Vgl. R. Lorenz, *Zwölf Jahre Augustinusforschung (1959-1970)*, in: *Theologische Rundschau* 39 (1975) 253-286, hier 282-284. H. Huet, *L'espace et le temps dans le livres XI-XXII de la Cité de Dieu*, Strasbourg 1977. Siehe auch das unter 4.2.8 zu *de civitate Dei* Gesagte.

³⁰⁵) Vgl. D.P. Thimell, *Augustines view of time*, in: *Studia biblica et Theologica* 6 (1976) 33-40,34.

³⁰⁶) Siehe oben Punkt 2.3.

³⁰⁷) P. Brown, *Augustinus* (Anm. 260) 155.

³⁰⁸) Vgl. F. Cayré, *Le livre XIII des «Confessions»*, in: *Revue des Études Augustiniennes* 2 (1956) 143-161.

³⁰⁹) *Confessiones* XIII,38 (ed. Skutella - Juergens - Schaub, Stuttgart 1969,371).

der eschatologischen Vollendung die Rede, ein Gedanke, den Augustinus noch weiter verfolgen wird. Der Geist ist jedoch in jedem Fall für die Zeit zwischen «Bekehrung» und Vollendung nötig. Um den eschatologischen Vorbehalt deutlich zu machen, hatte Augustinus ja gerade das Thema der peregrinatio an Hand des biblischen Schöpfungsberichtes weitergeführt³¹⁰), um deutlich zu machen, daß der mit der Bekehrung eingeschlagene Weg ständig weitergegangen werden muß³¹¹). Augustinus bekommt also auch die Zeit vor der endgültigen Sabbatruhe in den Blick, er versucht ansatzweise die Auswirkung der eschatologischen Sabbathoffnung zu beschreiben.

Der Sabbatbegriff der Confessiones ist gekennzeichnet durch seinen Zusammenhang mit einer an der Schöpfung orientierten Heilsgeschichte, unter deren Aspekt in erster Linie das Leben Augustins interpretiert wird.

4.2.4 Sabbatgebot und Heiliger Geist³¹²)

In einem um das Jahr 400³¹³) verfaßten Brief kommt Augustinus erneut auf des Sabbatthema zu sprechen. Er nimmt hierbei mehrere Gedanken früherer Ausführungen auf und führt sie weiter.

Zunächst einmal führt der Bischof den Gedanken seiner Exegese des 37. Psalms weiter, der von der Rückbesinnung an den Sabbat sprach als Mittel der richtigen Einschätzung der menschlichen Existenz auf Erden. Augustinus schreibt im Brief 55 positiv, was die Sabbatruhe bedeutet. Sie wird hier erstmals als Rückkehr des Menschen zu seinem Zustand vor dem Sündenfall³¹⁴) bezeichnet. Die eschatologische Ruhe wird hier also quasi als Wiederherstellung paradiesischer Zustände verstanden.

Ähnlich wie im Anfangskapitel der Confessiones beschreibt der Kirchenvater dann die anthropologischen Grundlagen für das Streben nach der Ruhe. War es dort das unruhige Herz, so ist es hier die Seele, die gleichsam wie Körper, die durch ihr Gewicht aufwärts oder abwärts

³¹⁰) C.P. Mayer, Signifikationshermeneutik im Dienste der Daseinsauslegung. Die Funktion der Verweisungen in Confessiones X-XIII, in: Augustiniana 24 (1974) 21-74, 51 f.

³¹¹) Das läßt sich auch an der Funktion der Zeichen ablesen: vgl. C.P. Mayer, Signifikationshermeneutik (Anm. 310) 62.

³¹²) J. Boehmer, Der christliche Sonntag nach Ursprung und Geschichte, Leipzig 1931 stellt zwar kurz fest (S. 20), daß Augustinus versucht, das dritte Dekaloggebot mit dem Heiligen Geist in Verbindung zu bringen, er führt dies jedoch nicht weiter aus.

³¹³) CSEL 58, 18 f.

³¹⁴) Ep. 55, IX, 17 (CSEL 34/II, 188). Vgl. in Joannis evangelium tractatus 20, 2.

streben, zu dem hingezogen wird, was sie liebt³¹⁵). Die Schwierigkeiten für eine solche Seele bestehen jedoch darin, daß viele nicht wissen, wie sie zu dem, was sie liebend erstreben, auch gelangen können³¹⁶). Hier kommt für Augustinus der Heilige Geist ins Spiel. Der Sabbat ist eine *figura* für die Heiligung in der Ruhe des Geistes³¹⁷). Wenngleich hier noch nicht explizit von Gnade gesprochen wird, so wird doch deutlich, daß Augustinus etwa auf der Linie der Bekenntnisse dem Heiligen Geist eine Rolle im eschatologischen Geschehen zuweist. Der Geist bringt Gott und Mensch nicht nur einfach in Kontakt, sondern wirkt aktiv auf den Menschen ein³¹⁸). Von dem Verständnis der Wirksamkeit des Geistes, durch den wir zur Ruhe gelangen, ja ohne den wir Gott gar nicht lieben können, wie Augustinus mit dem bei ihm sehr beliebten Zitat von Röm 5,5³¹⁹) belegt³²⁰), bezieht er das dritte Gebot des Dekalogs auf den Heiligen Geist. Sowohl die eschatologische Ruhe also, als auch derjenige, der den Christen zu ihr verhilft, kann mit dem Sabbatgebot gemeint sein³²¹).

Daß die eschatologische Ruhe des Sabbats eine Ruhe nicht von dieser Welt ist, hatte unser Bischof schon eindeutig festgestellt. Jetzt beschreibt er die Konsequenz dieser Feststellung für das Verhalten der Seele und legt damit den Grundstein für die später noch deutlicher entfaltete Bedeutung des Zusammenhangs zwischen jetzigem Leben und Eschatologie. Denn wenn die Seele die Sabbatruhe bei Gott erreichen will, darf sie sich nicht an sich selbst erfreuen, sie darf sich nicht für das Höchste halten, sondern sie muß sich in Gott freuen, der allein ihr die wahre, ewige und sichere Ruhe gewähren kann³²²). Die Ruheverheißung hat also Konsequenzen für die Ausrichtung der Seele. Man wird bei diesen Ausführungen Augustins an sein Schema von *uti-frui* erinnert.

³¹⁵) Vgl. ep. 55,X,18 (CSEL 34/II, 189). Dies Bild taucht öfter auf: J. Bauer, Ruhe in Unruhe. Gedanken Augustins, in: Bibel und Liturgie, Heft August-September 1954, 331-333, 332f.

³¹⁶) Ep. 55,X,18 (CSEL 34/II, 189).

³¹⁷) Ep. 55,X,18 (CSEL 34/II, 188f).

³¹⁸) Vgl. hierzu J.J. Verhees, *God in Beweging. Een onderzoek naar de pneumatologie van Augustinus*, Wageningen 1968, 168-204.

³¹⁹) P. Platz, *Der Römerbrief in der Gnadenlehre Augustins*, Würzburg 1938 (= *Cassiciacum* 5) bringt über 150 Zitate. A.M. La Bonnadière, in: *Augustinus Magister. Congrès international Augustinien*, Vol II, Paris 1954, 657-665 listet über 200 entsprechende Zitate auf.

³²⁰) Ep. 55,XI,20 (CSEL 34/II, 191).

³²¹) Zur Beziehung der drei ersten Gebote auf Gott, vgl. noch *enarratio in psalmum* 32,II,s.I,6; contra Faustum XV,7; XV,4.

³²²) Ep. 55,X,18 (CSEL 34/II, 189).

Ähnlich wie dort das *uti* das Beziehen aller Handlungen auf die *fruitio dei* bedeutet³²³), so ist auch hier die Ausrichtung der Seele an der *requies* bei Gott gefordert. Dies ist durchaus nicht überraschend, da ja sowohl der Begriff der *requies sabbati* als auch der der *fruitio dei* in den gleichen eschatologischen Kontext gehören.

Augustinus führt so in diesem Brief die Erklärung seines Sabbatbegriffs in drei Punkten weiter: er beschreibt die Ruhe inhaltlich als die Rückkehr zum Zustand des Menschen vor den Sündenfall, er betont die Mitwirkung des Heiligen Geistes, und er macht ansatzweise auf die Rückwirkung eschatologischer Vorstellungen auf das Verhalten im Leben aufmerksam.

4.2.5 Die christliche Erfüllung des dritten Gebotes

Der Zusammenhang von Eschatologie und Leben wird in der Folgezeit von Augustinus weiter betont und näher ausgeführt. In einer Psalmenexegese aus dem Jahre 403³²⁴), wo es um die «Gerechten des Herrn» geht, stellt Augustinus seine Interpretation des dritten Dekaloggebotes dar, die von späteren christlichen Theologen, z.B. von Albertus Magnus oder Thomas von Aquin übernommen wurde³²⁵). Die Vermeidung von knechtischer Arbeit, von der im Sabbatgebot die Rede ist, meint die Vermeidung von Sünden³²⁶). Diese vom Begriff her nicht unbedingt neue Erklärung³²⁷) erhält jedoch typisch augustinisches Gepräge, wenn man den Ansatz des afrikanischen Bischofs berücksichtigt.

Hatte Augustinus im Brief 55 schon darauf hingewiesen, daß die Ausrichtung der Seele auf Gott eine Folge richtigen Sabbatverständnisses ist, so erweitert er diese Feststellung auf den ganzen Menschen mit

³²³) R. Lorenz, *Fruitio dei* bei Augustinus, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 63 (1951/52) 75-132.

³²⁴) *Enarratio in psalmum* 32,II,s.I: CChr 38,XV.

³²⁵) Vgl. F. Pettirsch, *Das Verbot der opera servilia* in der Heiligen Schrift und in der altkirchlichen Exegese, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 69 (1947) 257-327, 417-444, 434f; V.J. Kelly, *Forbidden Sunday and Fast-Day Occupations. An historical Synopsis and theological Commentary*, Washington 1943 (The Catholic University of America. *Studies in Sacred Theology* 70).

³²⁶) *Enarratio in psalmum* 32,II,s.I,6 (CChr 38,252).

³²⁷) Vgl. zu den verschiedenen Auslegungen der «opera servilia» F. Pettirsch (Anm. 325). Speziell zu Augustinus siehe C.S. Mosna, *Storia della Domencia* (Anm. 23) 192-197, der aber wohl den spezifisch augustinischen Ansatz übersieht. Vgl. weiter P. Leupin, *Der Sonntag in der Kirchengeschichte*, in: *Schweizerische theologische Umschau* 31 (1961) 18-34, 23. Die Arbeit von M.-A. de Espinal, *Noción de obra servil en orden al descanso dominical*, in: *Archivo Teológico Granadino* 21 (1958) 5-197 ist bzgl. Augustinus (S. 14f) nicht sehr aufschlußreich.

Hilfe des Sündenbegriffs. Sünde ist für Augustinus³²⁸⁾ ja gerade die Absolutsetzung eines niederen Gutes anstelle des unwandelbaren, allgemeinen Gutes³²⁹⁾, d.h. Gott. Vom Begriff des Sabbats her könnte man sogar formulieren, daß die fehlende Ausrichtung an der eschatologischen Ruhe Sünde ist; der Mensch erleidet durch seine Ausrichtung an einer trügerischen Ruhe Seinsverlust, er wird zum Knecht. Zur Verdeutlichung des Sachverhaltes, sei noch einmal auf die Begriffe *uti* und *frui* zurückgegriffen. Die Formulierung der vorliegenden Psalmenexegese «*propter ipsam requiem omnia faciens*»³³⁰⁾ kommt der Definition von *uti* sehr nahe, wenn man für Gott die Ruhe setzt. Wie nämlich diejenigen Gott nicht genießen können, die sich nicht Gott als dem höchsten Gut unterwerfen³³¹⁾, so können auch die nicht zur Ruhe des Sabbats gelangen, die nicht all ihr Tun auf dieses Ziel ausrichten. Es ist nämlich dort *uoluptas* im Herrn, wo der wahre Sabbat, die wahre Ruhe ist; Augustinus stellt diesen Zusammenhang ganz klar³³²⁾. Wenn er an anderer Stelle davon spricht, er könne seine Auffassung vom Sabbathalten als Nichtsündigen mit dem Wort Christi aus Joh 8,34 (Wer sündigt ist ein Knecht der Sünde) «beweisen» (*probare*)³³³⁾, so zeigt sich hier einmal mehr, daß Augustinus stets bemüht ist, seine Aussagen auch biblisch zu begründen.

Gerade in dieser Psalmenauslegung wird klar, wie sehr das eschatologische Sabbatverständnis Augustins auch auf seine Ethik einwirkt. Dieser Befund trifft sich mit der Feststellung, daß auch die Begriffe *uti* und *frui* ursprünglich in den Bereich augustinischer Ethik gehören³³⁴⁾.

Augustinus beschreibt das Verhältnis von Sabbatruhe zum sittlichen Verhalten in einer anderen Predigt jedoch noch genauer: Auch eine Tat, die für den Außenstehenden als nicht häßlich (*turpis*) erscheint, kann Sünde sein. Es kommt eben darauf an, daß der Mensch sein Verhalten grundsätzlich unter den Aspekt der *requies sempiterna* stellt und nicht

³²⁸⁾ Vgl. grundsätzlich M. Huftier, *Le tragique de la condition chrétienne chez s. Augustin*, Paris 1964.

³²⁹⁾ *De libero arbitrio* II,53 (CChr 29,27).

³³⁰⁾ *Enarratio in psalmum* 32,II, s. I,6 (CChr 38,252).

³³¹⁾ R. Lorenz, *Fruitio dei* (Anm. 323) 88f.

³³²⁾ *Enarratio in psalmum* 32,II, s. I,6 (CChr 38,252). In der Schilderung der Ruhe des Gottesstaates taucht der *frui*-Begriff explizit auf: *de civitate Dei* XXXII,30 (CChr 48,864).

³³³⁾ *Tractatus in Joannis evangelium* 3,19 (CChr 36,29).

³³⁴⁾ R. Lorenz, *Fruitio dei* (Anm. 323) 77-81.

etwa unter den zeitlichen Lohns («mercedem temporalem») oder weltlichen Vorteils («terrenum emolumentum»)³³⁵). Gott will eben um seiner selbst willen geliebt sein. Diese Haltung entspricht aber gerade dem, was Augustinus *fruitio dei* nennt. Die Entscheidung darüber, ob ein Christ so den Sabbat hält, muß er selbst fällen. Der Anschein des Verhaltens nach außen ist hier kein Maßstab. Daß Augustinus auch noch das Wirken des Heiligen Geistes in diesem Zusammenhang betont³³⁶), liegt ganz auf der Linie dessen, was er schon früher ausgeführt hatte³³⁷).

4.2.6 Sabbat und conscientia³³⁸)

In seinem achten Sermo bringt Augustinus das Sabbatgebot mit dem Begriff der «bona conscientia» zusammen. Denn durch dieses Gebot ist die Ruhe des Herzens angesagt, die die bona conscientia bewirkt³³⁹). Hier wird also von der Rückwirkung einer Handlungsweise auf den Menschen gesprochen, die sich an der eschatologischen Ruhe des Sabbats ausrichtet. Hatte Augustinus bisher nur von der Handlung unter dem Aspekt der endzeitlichen Vollendung gesprochen, so hebt er jetzt die Rückwirkung auf den Menschen hervor. Die Ruhe des guten Gewissens³⁴⁰), das unter maßgeblicher Beteiligung des Heiligen Geistes zustande kommt, hat aber dann wiederum die Wirkung, daß man keinen Streit liebt, keine Ränke schmiedet und die Wahrheit der Rechthaberei vorzieht³⁴¹). Die «Unruhigen» springen geradezu vor dem Heiligen Geist zurück, der hier wirken will³⁴²).

Von der Wirkung des Geistes her betrachtet, kommt Augustinus in diesem antidonatistischen Sermo³⁴³) noch zu einer besonderen Pointe. Der Geist, der die rechte Erfüllung des dritten Gebotes ermöglicht, ist der Geist der Einheit. In zahlreichen Formulierungen hatte Augustinus das dargelegt³⁴⁴). Nur in der Einheit ist eine entsprechende Befolgung

³³⁵) Sermo 33,3 (CChr 41,414).

³³⁶) Ebenda.

³³⁷) Vgl. das zu ep. 55 Gesagte.

³³⁸) Zum Begriff siehe J. Stelzenberger, *Conscientia bei Augustinus. Studie zur Geschichte der Moraltheologie*, Paderborn 1959, 154-161; A. Maxsein, *Philosophia cordis* (Anm. 274) 137-148.

³³⁹) Sermo 8,6 (CChr 41,84f).

³⁴⁰) Augustinus drückt das meistens, wie auch hier, mit bona (pura) conscientia aus: Stelzenberger, *Conscientia* (Anm. 33), 154.

³⁴¹) Sermo 8,6 (CChr 41,84).

³⁴²) Ebenda.

³⁴³) A. Kunzelmann, *Chronologie* (Anm. 34), 446.

³⁴⁴) J. Verhees, *Heiliger Geist und Gemeinschaft bei Augustinus von Hippo*, in: *Revue des Études Augustiniennes* 23 (1977) 245-265, bes. 246-250.

des Sabbatgebots möglich. So haben die Feinde der Einheit, so formuliert Augustinus mit Blick auf die Donatisten, nicht den Geist, auf den sich das dritte Gebot bezieht³⁴⁵), sie können den Anforderungen des Sabbatgebotes nicht gerecht werden. Unversehens erhält das Ruhegebot ekklesiologische Relevanz³⁴⁶).

Augustinus entwickelt seinen Sabbatgedanken weiter durch den Aspekt der *conscientia*. In der *conscientia* wird sich der Mensch seiner inneren Ordnung bewußt, in der er *amator dei* sein will³⁴⁷). Dies aber und auch das Ziehen der Konsequenzen aus dieser Feststellung ist Sache des Geistes. Das Nichtsündigen, die Heiligung, die eben durch das Sabbatgebot angedeutet ist, schafft der Geist³⁴⁸). Diesen Einfluß betont Augustinus im zunehmenden Maße in den Auseinandersetzungen aus der Zeit des pelagianischen Streites³⁴⁹), aus welcher diese Texte stammen. Der Ort des Einflusses des Geistes aber ist für Augustinus, ähnlich wie für die griechischen Theologen³⁵⁰), die Kirche³⁵¹). Im augustinischen Sinn Sabbat halten kann man nur in der Kirche.

Die Linie der Verbindung mit dem Begriff der *conscientia* nimmt Augustinus noch einmal in einer Psalmenexegese auf. Ein schlechter Mensch (*malus homo*) kann nicht in der *conscientia* ruhen, d.h. er kann nicht Sabbat halten, sagt Augustinus hier ganz deutlich. Wer ein gutes Gewissen hat, besitzt die geistige Ruhe (*tranquillitas*), das ist der Sabbat des Herzens³⁵²). Die innere Ruhe, dessen Gradmesser die *conscientia* ist³⁵³), wird als Sabbat des Herzens bezeichnet. Der Mensch kann also schon auf Erden zu einer gewissen Ruhe kommen. Augustinus weist jedoch mit dem Begriff der Hoffnung auf Zukünftiges hin³⁵⁴). Trotz *conscientia* steht noch die eschatologische Vollendung aus. Vor dem

³⁴⁵) Sermo 8,18 (CChr 41,98).

³⁴⁶) Wenn E. Dinkler - v. Schubert, Friede, in: Reallexikon für Antike und Christentum VIII, 480 davon sprechen, daß der Kirchenbegriff in der augustinischen pax-Thematik nicht auftaucht, so sei noch einmal auf den engen Zusammenhang von pax-, requies- und Sabbatbegriff hingewiesen. Die Sabbatvorstellung aber hat Bedeutung für den Kirchenbegriff Augustins.

³⁴⁷) A. Maxsein, *Philosophia cordis* (Anm. 274) 138.

³⁴⁸) Vgl. *de spiritu et littera* XV,27 (CSEL 60, 181).

³⁴⁹) Siehe J. Verhees, *God in Bewegung* (Anm. 318) 203, vgl. 168-204.

³⁵⁰) P. Wilson-Kastner, *Grace as Participation in the Divine Life in the Theology of Augustine of Hippo*, in: *Augustinian Studies* 7 (1976) 135-152, 151.

³⁵¹) Zur Frage der Institution siehe jedoch J. Verhees, *Heiliger Geist und Gemeinschaft* (Anm. 344) 250-253.

³⁵²) *Enarratio in psalmum* 91,2 (CChr 39, 1280).

³⁵³) A. Maxsein, *Philosophia cordis* (Anm. 274) 139.

³⁵⁴) *Enarratio in psalmum* 91,2 (CChr 39,1280).

Gericht zittert sogar das gute Gewissen³⁵⁵). Der Sabbat als Nichtsündigen ist eben die Ruhe in Erwartung eines noch größeren Friedens³⁵⁶). So lange müssen die Christen vor ihrem Gewissen prüfen, ob ihre Taten der Hoffnung entsprechen³⁵⁷).

Die conscientia hat also sowohl im Kontext der eschatologischen Sabbathhoffnung, als auch im Zusammenhang einer Vorahnung jenes Friedens, der ja die Krone der conscientia ist, ihre Bedeutung³⁵⁸).

4.2.7 Der Sabbat und die Einheit der Schöpfung

Eine richtige Station im augustinischen Sabbatverständnis ist der große Genesiskommentar. Hier finden sich von Augustinus schon einmal angeführte Elemente wieder, er stellt sie hier jedoch unter den Aspekt der Einheit.

Gottes Ruhe deutet auf die Ruhe der Menschen in Gott hin³⁵⁹), die eindeutig eschatologisch bestimmt ist. Dies ist von Augustinus ebenso bekannt wie der Gedanke, daß diese Verheißung ein entsprechendes Verhalten nach sich zieht, man also einen immerwährenden Sabbat (*perpetuum sabbatum*)³⁶⁰) halten kann. Augustinus bringt mit diesem Gedanken zum Ausdruck, was schon in seinem Genesiskommentar gegen die Manichäer angeklungen war: wenn in die Schöpfung schon von Anfang an durch Gott ihre zukünftige Vollendung hineingelegt wurde, so kann es nie zu einem vollkommenen Bruch zwischen Schöpfer und Geschaffenem kommen. Schon vor dem Sündenfall ist diese grundsätzliche Einheit betont, die auch durch den Fall der ersten Menschen nicht völlig zerstört werden konnte. Vom Erlösungsverständnis her bedeutet das, daß der Mensch immer einer Erneuerung fähig geblieben ist; trotz aller Verderbtheit blieb ein Ansatzpunkt für die Gesundung des «alten Menschen» vorhanden³⁶¹).

Die Verheißung der eschatologischen Ruhe durch Gott ist im Grunde ein Offenbarungsgeschehen. Augustinus unternimmt es nun im Laufe seiner Erklärung, die Bedeutung Christi in diesem Geschehen herauszustellen. Dies versucht er am Begriff des Sabbat. Christus ruhte

³⁵⁵) J. Stelzenberger, *Conscientia* (Anm. 338) 154.

³⁵⁶) J. Danielou, *Liturgie und Bibel* (Anm. 3) 289.

³⁵⁷) L. Ballay, *Der Hoffnungsbegriff* (Anm. 299) 61 f.

³⁵⁸) So J. Stelzenberger, *Conscientia* (Anm. 338) 155.

³⁵⁹) *De Genesi ad litteram* IV,13 (CSEL 28/I,110).

³⁶⁰) Ebenda.

³⁶¹) Vgl. J. Plagnieux, *Heil und Heiland* (Anm. 273) 62.

am siebten Tag im Grab, auch darauf deutet der Sabbat hin³⁶²). Dies aber wiederum, daß Christus hier ruhte, bedeutet eine Bestätigung und Bekräftigung (*confirmare*) der eschatologischen Sabbatverheißung³⁶³). Die Ankündigung der Ruhe Christi ist wahr geworden durch die Grablegung. Gleichzeitig weist aber dieses Geschehen wieder über sich hinaus auf den eschatologischen Frieden. Die Einheit der Schöpfung steht also im Zusammenhang mit der Offenbarung³⁶⁴). Die Offenbarung Christi, das Neue Testament, bringt letztlich nichts Neues, denn das Heil war zu allen Zeiten gegenwärtig³⁶⁵). Inhaltlich unterscheidet sich die Sabbatoffenbarung der Ruhe Gottes nicht von der Bedeutung der Grabesruhe Christi am Sabbat. Daß dieser Heilsweg aber erst durch Christus sichtbar geworden ist³⁶⁶), bleibt davon unberührt. Wichtig ist, daß er von Gott seit der Schöpfung beabsichtigt war und deshalb auch nicht völlig versperrt werden konnte. Am Sabbatbegriff wird die Einheit von Schöpfung und Offenbarung klar, wobei Augustinus in unserem Zusammenhang erstmals die Aufgabe Christi dabei beschreibt. Da die Christen in der Zeit der geoffenbarten Gnade leben, verstehen sie, was mit dem Sabbat gemeint ist. Augustinus kommt noch einmal auf die christliche Sabbatpraxis zurück. Den immerwährenden Sabbat begeht man dadurch, daß man gut handelt in der Hoffnung auf die künftige Ruhe, ohne sich jedoch die Tatsache, daß man wirklich gut handelt, als eigene Leistung anzurechnen³⁶⁷). Die Fähigkeit zur rechten Sabbatpraxis taucht hier als Gnadengeschenk auf, ebenso wie das rechte Verständnis auch Gnade ist. Man spürt hier deutlich, wie sehr die Sabbatinterpretation vom pelagianischen Streit beeinflusst ist.

Augustinus hat hier im Kontext seiner Genesiserklärung noch einmal das reflektiert, was er in seinen *Confessiones* als persönliche Erfahrung geschildert hat. Die Schöpfung ist auf Gott hin angelegt, und sie wird ihr Ziel erreichen. Es gibt keinen unüberwindlichen Graben zwischen Gott und Mensch. Zudem ist der ursprüngliche Wille des Schöpfers identisch mit der Botschaft Christi. Beide verkünden den Sabbat.

³⁶²) *De Genesi ad litteram* (CSEL 28/I,107f).

³⁶³) *De Genesi ad litteram* IV,10 (CSEL 28/I,107).

³⁶⁴) Vgl. grundsätzlich dazu W. Wieland, *Offenbarung bei Augustinus*, Mainz 1978 (= *Tübinger theologische Studien* 12).

³⁶⁵) W. Wieland, *Offenbarung* (Anm. 364) 332.

³⁶⁶) W. Wieland, *Offenbarung* (Anm. 364) 305.

³⁶⁷) *De Genesi ad litteram* IV,13 (CSEL 28/I,110).

4.2.8 Der Sabbat und das Ende der Heilsgeschichte

In Augustins großem Geschichtsentwurf des «Gottesstaates» nimmt der Sabbat eine wichtige Stelle ein. Wie der Bischof selber schrieb, wollte er die Pilgerreise des Gottesstaates im Ablauf der Weltzeit bis zum letzten Sieg (*uictoria ultima*) und dem vollkommener Frieden (*pace perfecta*) gegen die Heiden verteidigen³⁶⁸). Der Sabbat taucht im Kontext dieser eschatologischen Vollendung auf.

Im 30. Kapitel des letzten Buches schildert Augustinus die Vollendung des Menschen bei Gott. Bei dem hier verwendeten Sabbatbegriff greift er auf frühere Überlegungen zurück, macht aber auch inhaltlich neue Bemerkungen über den Ruhezustand, über den er bisher wenig gesagt hatte. Der Bischof wiederholt nochmals, daß das Ruhen Gottes am siebten Tage diese eschatologische Ruhe ankündigte, und daß die Gnade Gottes bei ihrer Erlangung eine große Rolle spielt. Wie aber sieht dieser Zustand aus?

Augustinus spricht davon, daß die Menschen «wiederhergestellt» (*refecti*) werden³⁶⁹). Hier greift Augustinus den Gedanken auf, daß der Sabbat eigentlich die Rückkehr zum «ersten Leben» vor dem Sündenfall ist, eine Rückkehr «*ad caput*», bzw. die Rückkehr zu jener Ähnlichkeit Gottes, die der Mensch durch den Sündenfall verloren hat³⁷⁰). Gleichwohl wird man feststellen müssen, daß die eschatologische Sabbatruhe mehr ist als nur die Wiederherstellung paradiesischer Zustände³⁷¹). Der Zustand der Menschen bei Gott unterscheidet sich doch in einigen Punkten von der Situation der ersten Menschen³⁷²). In welcher Weise gilt dies gerade von der Sabbatruhe?

Wenn Augustinus den Zustand der Sabbatruhe hinsichtlich seiner zeitlichen Bestimmung beschreiben will, so spricht er davon, daß er etwa kein Ende habe³⁷³), man ihn als einen Tag ohne Abend bezeichnen könne³⁷⁴) oder man die Sabbatruhe schlicht «*in aeternum*»³⁷⁵) verstehen müsse. Man spürt hier die Probleme, die der Bischof damit hat, den Zustand der endgültigen Erlösung mit der Kategorie Zeit³⁷⁶) zu be-

³⁶⁸) *De civitate Dei*, praefatio (CChr 47,1).

³⁶⁹) *De civitate Dei* XXIII,30 (CChr 47,865).

³⁷⁰) Vgl. ep. 55,IX,17; sermo 259,2; tractatus in Joannis evangelium 20,2.

³⁷¹) Vgl. auch O. Lechner (Anm. 3293) 217.

³⁷²) Vgl. hierzu H. Eger, *Die Eschatologie Augustins* (Anm. 85) 74f.

³⁷³) *De civitate Dei* XXII,30 (CChr 47,866).

³⁷⁴) Vgl. z.B. contra Faustum XII,8 (CSEL 25/I, 336).

³⁷⁵) Sermo 362,XXVII (PL 39,1631).

³⁷⁶) Zum Problem der Zeit siehe Anm. 304, sowie J. Guitton, *Le temps e l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, Paris 1959 und E.P. Meijering, *Augustin über Schöpfung*,

schreiben. Diese kommen vor allem daher, daß der Zustand bei Gott eigentlich nichts mit dem Sein in der Zeit zu tun hat. Der Mensch erlebt die Zeit nur als reflektierte Zeit und das auch nur auf Grund der Erfahrung der «distentio animi», der Erfahrung einer Bruchstückhaftigkeit, Vielheit und Zerstreutheit³⁷⁷), die im Sein bei Gott eben nicht mehr gemacht werden kann. Zeit als Inbegriff einer Veränderlichkeit der Welt, an deren Ende das Nichts oder die Erfüllung stehen kann³⁷⁸), gibt es ja nicht mehr bei Gott, der die Erfüllung bedeutet. Andererseits aber muß Augustinus zum Ausdruck bringen, daß eben diese Erlösung «für immer» ist. Mit derartiger Formulierungen aber ist er wieder im Zeitdenken. Dennoch macht das Ganze nicht so einen «unsicheren und fragmentarischen Eindruck», wie Scholz³⁷⁹) gemeint hat. Es bedarf vielmehr einer genaueren Analyse der augustininischen Aussageabsicht zum Problem der Zeit im Bezug auf das Sein der Menschen nach dem Gericht. Diese hier durchzuführen, würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen, es soll jedoch versucht werden, die Fragestellung unter dem Aspekt des Sabbatbegriffs zu betrachten.

Augustinus hat immer wieder versucht deutlich zu machen, daß die Sabbatruhe nicht unter die Kategorie Zeit fällt. Die Seelen der Gerechten werden nicht mehr von der Zeit abhängig sein (*obnoxiae temporibus*) meint er in einer Psalmenexegese³⁸⁰). Es wird uns nicht eine Ruhe in der Zeit verheißen, predigt er seinen Zuhörern³⁸¹) und spricht in seinen *Confessiones* vom Ende der Zeit: *quies ex tempore*³⁸²). Die Sabbatruhe entzieht sich also der Dimension Zeit. Man darf sich nicht dadurch, daß Augustinus Ausdrücke der Zeitsprache benutzt, dazu verleiten lassen anzunehmen, er sehe den Sabbat als einen Zustand in unbegrenzter Zeit³⁸³). Der Ruhesabbat bedeutet ein Verlassen der Zeit³⁸⁴). Was diese Feststellung bedeutet, wird am besten klar, wenn man den Sabbat mit Ewigkeit und Zeit. Das elfte Buch der Bekenntnisse, Leiden 1979 (= *Philosophia Patrum* IV).

³⁷⁷) G.J.P. O'Daly, *Time as Distentio and St Augustine's Exegesis of Philippians 3,12-14*, in: *Revue des Études Augustiniennes* 23 (1977) 265-271.

³⁷⁸) H.J. Marrau, *L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin*, Montreal-Paris 1950.

³⁷⁹) Glaube und Unglaube (Anm. 14) 190 Anm. 1.

³⁸⁰) *Enarratio in psalmum* 6,2 (CChr 38,28).

³⁸¹) *Sermo* Mai 94,4 (ed. Morin, Rom 1930, 336).

³⁸²) *Confessiones* XIII,37 (ed. Skuttela - Juergens - Schaub, Stuttgart 1969, 370).

³⁸³) Dies tut H. Scholz, Glaube und Unglaube (Anm. 14) 190 Anm. 1.

³⁸⁴) Auch D.P. Thimell, *Augustines view of time*, in: *Studia Biblica et theologica* 6 (1976) 33-40 betont (S. 34), daß Ewigkeit für Augustinus ein Stehen außerhalb von Zeit sei. Der Vf. bringt keine einschlägigen Texte.

dem ihm entgegengesetzten Zustand, der «ewigen Verdammnis» vergleicht.

Bevor Augustinus auf den Sabbat zu sprechen kommt, bemerkt er, daß die Erlösten auch um das ewige Elend (*sempiterna misera*) der Verdammten wüßten³⁸⁵). Die *sempiterna misera* ist also der Gegensatz von *sempiterna requies sabbati*. Beide Zustände sind durch die gleiche «zeitliche» Qualität gekennzeichnet. Während jedoch der Sabbat ewiges Leben bedeutet, bedeutet sein Gegenteil ein «verewigtes Sterben der unsterblichen Seele»³⁸⁶). Der verdammte Mensch ist somit einen «zweiten Tod»³⁸⁷) gestorben. Verdammung bedeutet eine «unendliche Agonie»³⁸⁸), während die Ruhe unendliches Leben bedeutet. Beide Zustände sind durch Zeitlosigkeit ausgezeichnet. Nimmt man das auffälligste Merkmal von Zeitlichkeit, nämlich das der Veränderung, so wird deutlich, was die Herausnahme aus der Zeit für den Erlösten wie für den Verdammten bedeutet. Die Ruhe des Sabbats kann dem einen nicht mehr verloren gehen, sein Verhältnis zu Gott in der Erlösung ist keiner Veränderung mehr unterworfen, es ist nicht mehr bedroht. Auch das Verhältnis der Verdammten zu Gott ist nicht mehr «bedroht». Doch diese *incommutabilis*³⁸⁹), die für den einen Erfüllung seiner Sehnsüchte bedeutet, ist für den anderen der endgültige Verlust Gottes. Denn da es keine Zeit mehr gibt, ist jede Möglichkeit, das Verhältnis zu Gott noch zu ändern, ausgeschlossen, da das Medium, in dem sich diese Verhältnisänderung vollziehen kann, nämlich die Zeit, nicht mehr da ist. Für den Verdammten endet die Zeit im irreversiblen Nichts, eben in der Nichtteilhabe Gottes. «Himmel» und «Hölle» sind also nicht, wie Eger meinte³⁹⁰), Ausdruck einer dualistischen Tendenz, sondern konsequente Folgen der augustinischen Auffassung von Sein und Zeit³⁹¹).

Im Kontext dieser Überlegungen über Sabbat und Zeit wird auch

³⁸⁵) De civitate Dei XXII,30 (CChr 47,864).

³⁸⁶) H.-G. Surmund, «Factus eram ipse mihi magna quaestio» (Confessiones IV 4). Untersuchungen zur Erfahrung und Deutung des Todes bei Augustinus, mit besonderer Berücksichtigung des Problems der «mors immatura», Diss. Münster 1978, 368.

³⁸⁷) H.-G. Surmund (Anm. 386) 368-371.

³⁸⁸) H.-G. Surmund (Anm. 386) 369.

³⁸⁹) Dies ist das Lieblingswort Augustins, um seine Sehnsucht auszudrücken: M. Heim, Der Enthusiasmus in den Konfessionen des hl. Augustinus. Eine religionspsychologische Untersuchung, Würzburg 1941 (= Cassiciacum 7) 50-53.

³⁹⁰) Die Eschatologie Augustins (Anm. 85) 60.

³⁹¹) Dieses Ergebnis, das durch die Analyse des Sabbatbegriffs gewonnen wurde, muß noch im Kontext der Eschatologie Augustins überprüft werden. Dabei stellt sich z.B. das Problem der Zeit im Zwischenzustand des Menschen zwischen Tod und Gericht.

die Bedeutung des Handelns unter dem Aspekt des Sabbats deutlich, die Augustinus so oft betont hatte³⁹²). Die Ausrichtung des sittlichen Tuns am Sabbat bedeutet nichts anderes als handeln *sub specie aeternitatis*, auf die der Mensch durch sein «unruhiges Herz» hin ausgerichtet ist.

Augustinus führt hier inhaltlich das aus, was er im Rahmen seiner bekannten *pax*-Tafel im 19. Buch des Gottesstaates nur kurz angesprochen hatte³⁹³). Hier hatte er die verschiedenen *pax*-Verhältnisse³⁹⁴) beschrieben und die *fines bonorum*³⁹⁵) als «*ordinatissima et concordissima societas fruendi Deo et inuicem in Deo*»³⁹⁶) bestimmt. Was Augustinus aber am Schluß seines Gottesstaates schildert, ist eben nichts anderes als diese völlig geordnete und einträchtige Gemeinschaft des Gottgenießens und wechselseitigen Genießens in Gott. Hier wird besonders deutlich, in welchen gedanklichen Kontext die Sabbatfrage bei Augustinus gehört. Sie charakterisiert einen bestimmten Teil des Friedens, in dem alle im *ordo* begründete *pax* schließlich vollendet wird³⁹⁷). Man mag darüber streiten, ob dem Text von *de civitate Dei* XIX, 12-17 eine Schrift von Varro zugrunde liegt³⁹⁸), oder Augustinus hier eigene Gedanken formuliert³⁹⁹). Die Verbindung des überaus bedeutsamen Friedensgedankens mit dem Sabbat in dieser Form dürfte wohl das Werk unseres Kirchenvaters sein.

Was Augustinus für seine eigene Person ansatzweise in den Confessionen dargestellt hatte, das Ausgerichtetsein auf die ewige Ruhe des Sabbats, weitet er hier zu einem Gesamtentwurf der Weltgeschichte aus. Dies alles ist bereits in die Schöpfung hineingelegt. Gott als der Herr und Garant der Einheit der Schöpfung verbürgt auch die Einheit der Heilsgeschichte. Vom Sabbatbegriff aus betrachtet, stellt sich der «Gottesstaat» als konsequente Weiterführung der augustininischen Gedanken dar. Wenn man mit der neueren Forschung davon ausgeht, daß die «*civitas Dei*» nicht nur wegen des Falles Roms verfaßt wurde⁴⁰⁰), so

³⁹²) Vgl. das zu ep. 55 und *enarratio* im *psalmum* 32 Gesagte.

³⁹³) Vgl. hierzu bes. H. Fuchs, *Augustin und der antike Friedensgedanke*. Untersuchungen zum neunzehnten Buch der *Civitas Dei*, Berlin-Zürich 1965 und J. Laufs, *Der Friedensgedanke bei Augustinus*. Untersuchungen zum XIX. Buch des Werkes *de civitate dei*, Wiesbaden 1970 (= *Hermes Einzelschriften* 27).

³⁹⁴) Zur Analyse siehe H. Fuchs (Anm. 393) 72-86 und J. Laufs (Anm. 393) 35-87.

³⁹⁵) *De civitate Dei* XIX, 11 (CChr 48, 674).

³⁹⁶) *De civitate Dei* XIX, 13 (CChr 48, 679).

³⁹⁷) So J. Laufs (Anm. 393) 124.

³⁹⁸) So die These der Arbeit von H. Fuchs (Anm. 393).

³⁹⁹) So J. Laufs (Anm. 393).

⁴⁰⁰) Vgl. R. Lorenz, *Zwölf Jahre Augustinusforschung (1959-1970)*, in: *Theologische Rundschau* 39 (1975) 95-138, hier 104.

stimmt das mit der Beobachtung überein, daß die augustinische Reflexion über den Sabbat geradezu auf die Darstellung in einer Geschichtstheologie hin angelegt war. Das Sabbatthema steht zwar nicht im Mittelpunkt augustinischen Denkens, wie es etwas überschwenglich J. Danielou formulierte⁴⁰¹), es hat aber doch wohl seinen Platz in der augustinischen Eschatologie und Geschichtstheologie. Den Sabbatbegriff im Kontext der Aussagen über pax und requies zu würdigen und seinen besonderen Gehalt gegenüber diesen tragenden Ausdrücken festzustellen, geht über den Rahmen dieser Arbeit hinaus. Vorsichtig formuliert wird man wohl die biblische, von der Schöpfungsgeschichte herrührende Begründung der ewigen Ruhe, für das Sabbatthema reklamieren dürfen⁴⁰²).

4.2.9 Christus und der Sabbat

Augustinus hatte das Sabbatthema mit Christus in Zusammenhang gebracht. In seinem Genesiskommentar *ad litteram* war davon die Rede gewesen, daß die Ruhe Gottes am siebten Tag und die Grabesruhe Christi auf dieselbe Sache, nämlich auf die eschatologische Vollendung zu beziehen seien. Von daher war die grundsätzliche Einheit der Offenbarung deutlich geworden⁴⁰³). Diese Thematik greift Augustinus in einem Traktat über das Johannesevangelium wieder auf.

Es geht hierbei um die Frage, ob die Aussage Jesu in Joh 5,17 (Mein Vater wirkt bis jetzt und auch ich wirke) im Widerspruch zur Ruhe Gottes am siebten Tage stünde. Vielleicht kann man eher sagen (*hoc forte potius dicere ualemus*), formuliert Augustinus vorsichtig, daß Gottes Ruhe unseren Herrn und Erlöser Jesus Christus angedeutet hat (*significauit*)⁴⁰⁴). Die Formulierung zeigt, daß der Bischof hier selbst noch über die richtige Exegese nachdenkt. Und so interpretiert er weiter: die Ruhe Christi im Grabe ist etwa das Gleiche, als wenn der Herr den Juden sagen würde, daß ihnen der Sabbat vorgeschrieben sei, um auf ihn hinzuweisen⁴⁰⁵). Augustinus spricht hier nicht davon, daß die Grabesruhe Christi auch noch über sich hinausweist auf das, was auch die

⁴⁰¹) Liturgie und Bibel (Anm. 3) 279.

⁴⁰²) Weitere Untersuchungen müßten auch der Frage nachgehen, ob der Sündenfall nicht eine notwendige Antithese in der augustinischen Dialektik der Heilsgeschichte darstellt. Denn die Verheißung einer über den Zustand im Paradies hinausgehenden «Ruhe» durch den Sabbat Gottes am siebten Tag steht ja zeitlich vor dem Sündenfall.

⁴⁰³) Siehe oben unter Punkt 4.2.7.

⁴⁰⁴) *Tractatus in Joannis evangelium* 17,15 (CChr 36,177).

⁴⁰⁵) *Tractatus in Joannis evangelium* 17,15 (CChr 36,178).

Sabbatruhe Gottes bezeichnete. Ihm kommt es darauf an, die Aktionseinheit von Gott und Christus zu betonen, um von da aus behaupten zu können: denn auch Jesus war Gott⁴⁰⁶). Der Bischof greift außerdem noch auf die Präexistenz zurück, denn der Logos war auch schon zu Beginn dabei, als alles geschaffen wurde⁴⁰⁷). Es ist die Handlungseinheit und die Einheit der Offenbarung, die Christus zum Sohne Gottes werden läßt. Für die Einheit der Offenbarung jedoch kann, gerade wenn man Augustins Äußerungen im großen Genesiskommentar mit einbezieht, der Sabbat ein Ausdruck sein.

Wie die vorsichtige Formulierung Augustins zeigt («forte»), waren seine Überlegungen zum Thema noch nicht abgeschlossen. Im Zusammenhang mit dem Sabbatbegriff hat er sich jedoch nicht mehr zu diesem Thema schriftlich geäußert.

4.2.10 Sabbat und Knechtschaft

Augustinus hatte sich auch über die christliche Sabbatpraxis geäußert⁴⁰⁸). Wie für ihn aber im Laufe der Auseinandersetzungen mit Pelagius die Frage nach menschlichem Handeln auch eine Frage nach der Gnade wurde, so wurde die Frage nach der rechten Sabbatpraxis auch in diesem Kontext gestellt. Dies lag umso näher, als Augustinus auch einen Zusammenhang zwischen dem Heiligen Geist und dem dritten Gebot gesehen hatte⁴⁰⁹).

In seinen Fragen zum Heptateuch stellt er fest, daß es in dem Ruhegebot, durch das knechtische Arbeit verboten ist, um die große Tiefe der Gnade Gottes geht⁴¹⁰). Augustinus geht hier die Sabbatfrage von der Bedeutung der *opera servilia* an. Denn ein Knecht ist jemand, der eine Sache aus Furcht und nicht aus Liebe tut. Gerade die Liebe aber, so stellt Augustinus mit dem Zitat von Röm 5,5 fest, ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist⁴¹¹). Er stellt hier, das wird schon aus dem Zitat von Röm 5,5⁴¹²) deutlich, das Sabbatgebot in den Kontext seiner Gnadenlehre. Das Problem ist hier nicht mehr, etwa wie in der Auseinandersetzung mit den Manichäern⁴¹³), die Tatsache, daß

⁴⁰⁶) Tractatus in Joannis evangelium 17,15 (CChr 36,177).

⁴⁰⁷) Tractatus in Joannis evangelium 17,15 (CChr 36,177f).

⁴⁰⁸) Siehe Punkt 4.2.5 dieser Arbeit.

⁴⁰⁹) Vgl. bes. oben Punkt 4.2.4.

⁴¹⁰) Quaestio in Heptateuchum II,172 (CChr 33,151).

⁴¹¹) Ebenda.

⁴¹²) Vgl. Anm. 319.

⁴¹³) Siehe oben Punkt 2.2.

Christen hier ein Gebot des als Ganzem rezipierten Alten Testaments nicht mehr beachten, sondern die Frage dreht sich um das menschliche Vermögen. Der Mensch, der den Geist als dauerhaft innewohnende Gnade besitzt, ist kein Knecht mehr, sondern frei. Wo der Geist ist, ist die Freiheit. Wer vom Geist der Liebe ergriffen ist, erfüllt in Freiheit das ganze Gesetz⁴¹⁴). Die Erfüllung des Sabbatgebotes ist nur ein Beispiel dafür, wie der Mensch durch Gnade überhaupt das «ganze Gesetz» erfüllen kann. Augustinus wählt hier aber deshalb dies Beispiel, weil er den Begriff der *opera servilia* gegen den Freiheitsbegriff seiner Gnadenlehre⁴¹⁵) setzen kann. Ähnliches hatte er schon in einer Psalmenexegese aus den Jahren 414-416⁴¹⁶) getan, als er von der Zahl Sieben auf den Heiligen Geist zu sprechen kam und feststellte, daß dieser von der Furcht befreit, damit wir nicht die knechtischen Werke tun, die am Sabbat verboten sind.

4.3 Zusammenfassung

Viele Aussagen vermag Augustinus mit dem Thema des Sabbats positiv zu verknüpfen. Es zeigt sich hierbei, daß die beiden Einzelfragen Sabbat Gottes und Sabbatgebot im Dekalog auch in der Auslegung miteinander sind.

Der Sabbat Gottes wird in zunehmendem Maße von unserem Kirchenvater eschatologisch verstanden. Diese Eschatologie ist jedoch biblisch begründet und Ausdruck der Einheit von Schöpfung, Geschichte und Offenbarung. Diese Hauptgedanken werden vor allem im großen Genesiskommentar, in den *Confessiones* und im «Gottesstaat» ausgeführt. Diese drei Texte markieren die Höhepunkte augustinischer Sabbatinterpretation. Doch auch gerade hier gilt es, den Sabbat im Kontext der übergreifenden Begriffe der *requies* und des Friedens zu sehen⁴¹⁷). Diese beiden Motive prägen das Sabbatverständnis des Bischofs und erklären gleichzeitig sein Interesse daran,

Daß der Sabbat auch im Zusammenhang anderer Themenkreise wie etwa Gnade, Heiliger Geist oder Christus auftaucht, liegt sicher daran, daß Augustinus mit diesem inhaltsschweren Begriff des Sabbats be-

⁴¹⁴) J. Plagnieux, *Heil und Heiland* (Anm. 273) 65f.

⁴¹⁵) J. Plagnieux, *Heil und Heiland* (Anm. 273) 66.

⁴¹⁶) CChr 38, XVIII.

⁴¹⁷) Zum Friedensgedanken in den *Confessiones* siehe jetzt G.P. Lawless, *Interior Peace in the Confessions of St. Augustine*, in: *Revue des Études Augustiniennes* 26 (1980) 44-61.

stimmte Aspekte anderer Probleme deutlich machen konnte. Denn die Eschatologie Augustins, der der Begriff des Sabbats zugeordnet werden muß, beeinflußt das Verhalten des gläubigen Menschen. So wiederum kommen Augustins Bemerkungen über die christliche Erfüllung des dritten Dekaloggebotes zustande. Man könnte diese Haltung mit dem, freilich von Augustinus nicht gebrauchten Ausdruck eines Handelns «sub specie requietis sabbati» bezeichnen. Das Problem menschlichen Handelns wird jedoch im Kontext der Gnadenlehre wichtig. Es ist also nicht verwunderlich, wenn hier manchmal schlaglichtartig der Sabbat auftaucht, selbst wenn er nicht Hauptgegenstand augustinischer Erörterungen ist.

So zeigen die Ausführungen dieses vierten Teiles der Arbeit, daß Augustinus im Sabbatthema nicht nur ein Problem gesehen hat, das es polemisch zu bewältigen galt, sondern er es zu einem positiven Beitrag innerhalb seines großen Themas der Eschatologie gemacht hat. Das Sabbatthema ist sicher nicht eines der ganz großen Probleme, um das das Denken des Kirchenvaters kreiste, es hat aber wohl doch seine eigentümliche Bedeutung in seinen Überlegungen zur endgültigen Erlösung des Menschen bei Gott.

5 Schluß

Wie diese Arbeit gezeigt hat, spielt das Sabbatthema bei Augustinus in den verschiedensten Zusammenhängen eine Rolle. Allgemein kann man sagen, daß das Alte Testament mit seiner Schilderung der Ruhe Gottes und dem dritten Dekaloggebot dem Kirchenvater Veranlassung zu seinen Überlegungen gegeben hat. Nur einmal, nämlich in seiner Schrift *De musica*, taucht der Sabbatbegriff nicht im biblischen Zusammenhang auf.

Will man Augustins Auslegung, der er keinen eigenen Traktat gewidmet hat, sondern die über sein ganzes Werk verstreut ist, kurz zusammenfassen, so kann man Folgendes festhalten: die Ruhe Gottes am siebten Schöpfungstag wurde von Augustinus als das Ende der Schöpfungstätigkeit oder als die Verheißung der Ruhe für die Menschen am Ende der Zeiten verstanden. Der Bischof macht hier Front gegen ein anthropomorphes Verständnis der göttlichen Ruhe, ohne jedoch darauf zu verzichten, die positiven Seiten des biblischen Berichtes zu erwähnen.

In einem besonderen Licht erscheint das Sabbatthema in Augustins antimanichäischen Schriften. Das dritte Dekaloggebot wird hier für die

Manichäer zum Beispiel für die Widersprüchlichkeit der beiden Testamente. Wer das Sabbatgebot beibehält, ist ihrer Ansicht nach ein Gegner des Neuen Testaments; wer sich wiederum an die Schriften des neuen Bundes hält, muß das dritte Gebot und damit das ganze Alte Testament ablehnen. Augustin löst diesen Testfall für die Einheit der Testamente mit Hilfe seiner Auslegungsmethode, wobei er jedoch nicht nur allegorische Exegese betreibt. Auch in diesem apologetischen Kontext wird das Bemühen des Bischofs deutlich, von der rein verteidigenden zur positiven Auslegung zu kommen.

Versteht Augustinus den siebten Schöpfungstag als siebtes Weltzeitalter, so muß er sich mit der Frage der Berechenbarkeit der Parusie, mit dem Chiliasmus und dem Verhältnis von sechsten und siebten Zeitalter auseinandersetzen. Nachdem der Bischof vorübergehend chiliastischen Vorstellungen gehuldigt hatte, setzte sich bei ihm die Einsicht durch, daß der siebte Tag, d.h. die Herrschaft Christi schon jetzt in den Herzen der Gläubigen angebrochen sei. Das Ende der Zeiten war für Augustinus unberechenbar. Die endgültige Erlösung wurde für ihn ein sog. achter Tag, bzw. das Überschreiten des Zyklus der sieben Weltzeitalter und das Verlassen der Dimension Zeit.

Die uneinheitliche Praxis der Sabbat- und Sonntagsfeier in der Kirche des 4. und 5. Jahrhunderts veranlaßte Augustinus zu entsprechenden Stellungnahmen. Eine Sabbatruhe nach jüdischem Vorbild lehnte er ab, da für ihn die Christen sich hier entscheidend von der Religion des alten Bundes absetzen mußten.

Eine Arbeitsbefreiung am Sonntag, eventuell als Übertragung des Sabbatgebotes auf den Sonntag, lehnte Augustinus ebenfalls ab. Der Sabbat war für ihn ein Tag mit ganz bestimmten Eigenwert; er versinnbildlicht nämlich eine wichtige und notwendige Stufe innerhalb der Erlösung des Menschen, für deren Abschluß der Sonntag ein Sinnbild ist. Weil der Kirchenvater eine durchaus positive Einstellung zum Sabbat hat, lehnt er auch ein Sabbatfasten ab, das einer diesem Tag feindlichen Einstellung entspringt. Diese differenzierten Angaben Augustins machen deutlich, wie schwer sich die Christen mit ihrem Sabbat- und Sonntagsverständnis im 4. und 5. Jahrhundert taten.

Welch große positive Bedeutung das Sabbatthema trotz aller aktuellen Probleme für Augustinus hatte, zeigen die Ausführungen unter Punkt 4 dieser Arbeit. Es wird klar, daß das Verständnis der Ruhe Gottes am Sabbat und das dritte Dekaloggebot für Augustinus im Zusammenhang stehen. Der im Verhältnis zu dem überaus umfangreichen Gesamtwerk

Augustins seltene Begriff des Sabbats taucht im Zusammenhang der Themen Schöpfung, Geschichte und Offenbarung auf. Hier drückt das Wort Sabbat die eschatologische Hoffnung der Christen aus, die eben in der Einheit von Schöpfung, Geschichte und Offenbarung begründet ist. Im positiven Verständnis ist der Sabbat nicht Paradigma der Trennung von altem und neuem Bund, wie es die Manichäer sahen. So kann Augustinus schließlich sagen, daß Sabbat und Sonntag als Träger der Zahlen Sieben und Acht den Einklang der beiden Testamente bezeichnen, deren Sinnbild die Zahl Fünfzehn ist⁴¹⁸). Beide Testamente aber verheißen den Menschen ihre Vollendung in Gott.

So wird am Beispiel des Sabbatbegriffs deutlich, wie ein zunächst problematischer Begriff für Augustinus ein Träger christlicher Verheißung wird.

(Schluß)

THOMAS RAVEAUX

⁴¹⁸) Vgl. enarratio in psalmum 150,1 (CChr 40,2191).