

DER ÖKUMENISMUS AUGUSTINS ZWISCHEN ANPASSUNG UND DISTANZ ZUM STAAT

Augustins Bemühen um die Kircheneinheit, sein Ökumenismus, ist bekanntlich von der Hypothek des staatlichen Zwanges belastet, dem der Kirchenvater zugestimmt hat, damit die Kircheneinheit der Donatisten mit den Katholiken wieder voll hergestellt würde. Die verheerende Nachwirkung, die seine Zustimmung zur staatlichen Gewaltanwendung hatte, kann nicht bestritten werden. Fand man doch im Mittelalter bei Augustinus eine prinzipielle Rechtfertigung des Zwanges und dies sogar aus der Bibel¹. Ernst Ludwig Grasmück konnte in seiner Dissertation zeigen, daß eine Kontinuität der römischen Religionsgesetzgebung und Religionsgerichtsbarkeit über die Konstantinische Wende hinweg bis in die Zeit Augustins fortbestand. Der Kirchenvater habe die Zwangsmöglichkeiten des römischen Rechts in der Religionsfrage theologisch gerechtfertigt². Nur vereinzelt wird Augustins Bemühen bloß als Rufen nach der staatlichen Gewalt gesehen³. Allgemein aber wird zuwenig gründlich und umfassend gewürdigt, wie theologische und religionspolitische Faktoren im Ökumenismus Augustins sowohl ineinandergreifen als auch wieder auseinandergehen. Wie weit hat sich bei ihm die staatliche römische Religionspolitik und

¹ Dafür mußte herhalten, daß Augustinus das biblische Gleichnis vom Gastmahl (Lk 14,16-24) angeführt hatte, wo der einladende Hausherr zuletzt befahl: *compelle intrare*, nötige die Leute zu kommen (14,23). In der Argumentation Augustins spielte das *compelle intrare* eine so große Rolle, wie die traditionelle Darstellung glauben macht, nicht. Das zeigte E. LAMIRANDE, *Church, State and Toleration. An intriguing change of mind in Augustine*, Villanova, 1975, 52-58. Zu Kontext und Nachwirkungen der Konzeption Augustins zuletzt Klaus SCHREINER, 'Duldsamkeit' (*tolerantia*) oder 'Schrecken' (*terror*). Reaktionsformen auf Abweichungen von der religiösen Norm, untersucht und dargestellt am Beispiel des augustinischen Toleranz- und Gewaltkonzeptes und dessen Rezeption im Mittelalter und in der frühen Neuzeit, in *Religiöse Devianz. Untersuchungen zu sozialen, rechtlichen und theologischen Reaktionen auf religiöse Abweichung im westlichen und östlichen Mittelalter*, hrsg. von D. SIMON, Frankfurt/M., 1990, 159-210.

² E.L. GRASMÜCK, *Coercitio. Staat und Kirche im Donatistenstreit*. (Bonner Historische Forschungen, 22). Bonn, 1964, 249.

³ K. FLASCH, *Augustin. Einführung in sein Denken*, Stuttgart, 1980, 160, 164f, 178 vergrößert unbesehen einseitige Thesen bis zur Verleumdung Augustins.

staatlich-christliche Ökumenismuspolitik niedergeschlagen? Was trug Augustin zum staatlich-kirchlichen Ökumenismus bei? Gab es eine theologische Perspektive des Ökumenismus bei ihm und wie sah diese aus? Das sind die Fragen, denen in diesem Aufsatz nachgegangen wird. Er wurde Professor Dr. Hermenegild Biedermann OSA zum 80. Geburtstag dargebracht.

I. STAATLICHE RÖMISCHE RELIGIONSPOLITIK UND STAATLICH-CHRISTLICHE ÖKUMENISMUSPOLITIK

Die staatliche Religionsgerichtsbarkeit, deren Entwicklung bis zur Zeit des Donatismus konsequent fortgeführt wurde, war im Prinzip zwischen den kirchlichen Parteien nicht umstritten. Ebenso bestand zwischen den Katholiken, den Donatisten und dem Staat ein grundsätzlicher Konsens über die notwendige Einheit der Kirche. So gehörte zu den gemeinsamen Koordinaten der religiösen Frage in Nordafrika zum einen eine scharfe Unterscheidung von wahrer Religion (*religio*) und Aberglaube (*superstitio*) und zum anderen die feste Überzeugung, daß die christliche Kirche natürlich eine einige und eine einzige ist.

A. Die Sorge um die *religio* und die Abwehr der *superstitio*

Die Unterscheidung von *religio* und *superstitio* lag der Entwicklung der römischen Religionsgerichtsbarkeit zugrunde. Die Bewahrung der *religio* und die Abwehr der *superstitio* sah der römische Staat im ureigensten Interesse als seine Aufgabe an. Der geschichtliche Befund bis zur Kaiserzeit ist im RE Artikel zu *superstitio* gut zusammengetragen. Für die Kaiserzeit bis Konstantin ist hinreichend geklärt, daß die damalige Antichristenpolitik von der staatlichen Verantwortung für die *religio* getragen war. Es war nicht zufällig, daß das Christentum zur Zeit des Kaisers Trajan in der römischen Publizistik bei Tacitus, Suetonius und Plinius als schädliche *superstitio* angeprangert und in einem offiziellen Brief des Trajan an Plinius das Christsein erstmals als todeswürdiges Verbrechen erklärt wurde⁴. Wenn *superstitio* auch nie die juristische Beschreibung des Christendelikts war, so wurde doch in der römischen Einschätzung übereinstimmend alle Verwerflichkeit des neuen Glaubens mit der Kennzeichnung als schädlicher Aberglaube zusammengefaßt. Für die Zeit nach der

⁴ PFAFF, *superstitio*, in *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* IV A (1932) 937-939 und J. SPEIGL, *Der römische Staat und die Christen. Staat und Kirche von Domitian bis Commodus*, Amsterdam, 1970, 70-72.

Religionswende aber läßt sich nachweisen, daß die staatliche Beurteilung und Brandmarkung als *superstitio* schließlich auf alles überging, was zum christlichen Glauben im Gegensatz stand. Die Grundsatzentscheidung fiel schon mit Konstantin. Konstantin bekannte sich nicht nur zum Christentum, sondern nannte die Götterreligion auch einen Irrtum. Mehrfach wandte er schon den Begriff Irrtum und *superstitio* auf Einrichtungen der Götterreligion und auf diese selbst an⁵. Sein Sohn Constantius formulierte in einem Gesetz 341 sehr scharf: "Der Unsinn der alten Opfer soll abgeschafft werden. Mit dem Aberglauben soll Schluß sein". *Cesset superstitio*⁶. Die Religionspolitik der sich zum Christentum bekennenden Kaiser des 4. Jahrhunderts zeigt ein bewegtes Auf und Ab. Zu ihrem Verständnis sind mehrere Faktoren zu berücksichtigen: a) Das Religionsvergehen wurde immer auf dem Weg der Coercition behandelt, d.h. das Einschreiten wurde immer auch und zuletzt durch eine aktuelle Notwendigkeit des Gemeinwohls begründet. b) Die Kaiser hatten erstmals 311 gegenüber den Christen Toleranz erklärt und dies 313 nach allen Seiten hin bekräftigt. Dazu ist zu bedenken, der römische Staat blieb religiös gebunden. Wie er das mit einer Religionsfreiheit seiner Bürger nach allen Seiten hin vereinbaren konnte, bleibt die Frage. Ganz ohne Einfluß dürften die formellen Toleranzerklärungen zwar nicht geblieben sein. Er hat aber de facto immer in konkreten religiösen Bindungen verharret und deswegen abweichende Religionsübung entweder nur geduldet oder auch verfolgt. Das heißt, es

⁵ Als wichtigste Stellen sind zu nennen: 1) Konstantin an die Bewohner der östlichen Provinzen, in: EUSEBIUS, *Vita Constantini* II 48-60 (G. WINKELMANN, *Die griech. christl. Schriftsteller der ersten Jahrhunderte* [=GCS], *Eusebius Werke* I,1,68-72), wo die christenverfolgenden Kaiser ebenso wie die Nichtchristen des Irrtums geziehen werden, während zugleich den Göttergläubigen die Duldung ausgesprochen wird. 2) *Codex Theodosianus* [=CTh] IX, 16,1 vom Jahr 319 (Th. MOMMSEN 459) Verbot der privaten Opferschau, die von Konstantin als Quelle religiöser Gefährdung angesehen wurde, während die öffentliche, geringschätzig als *superstitio* bezeichnet, geduldet ist. 3) CTh XVI,2,5 vom Jahr 323 (MOMMSEN 836) Schutz der christlichen Kleriker vor dem Zwang zur Teilnahme an den alten öffentlichen Lustralopfern in Süditalien, da sie nicht *ad ritum alienae superstitionis* gezwungen werden dürften. 4) Die Inschrift von Hisspellum (*Corpus Inscriptio-num Latinorum* XI,2 Nr. 5265), wo der Bau eines Ehrentempels für die Kaiserfamilie erlaubt wurde mit der Auflage, daß keine Trugwerke der Pest des Aberglaubens (*contagiosae superstitionis*) ihn befleckten. Jede Form des Götterkultes galt Konstantin als Dämonenwerk. Zur Diskussion der Heidenpolitik des Kaisers zuletzt J. GAUDEMET, *La législation anti-païenne de Constantin à Justinien*, in *Cristianesimo nella Storia* 11 (1990), 449-468, bes. 453f; früher K.-L. NOETHLICH, *Die gesetzgeberischen Maßnahmen der christlichen Kaiser des vierten Jahrhunderts gegen Häretiker, Heiden und Juden*, Köln, 1971, 26.

⁶ CTh XVI,10,2 (MOMMSEN 897). Etwas unterschiedlich interpretieren das an den stellvertretenden Prätorianerpräfekten von Italien gerichtete Gesetz NOETHLICH, *o.c.*, 53f und GAUDEMET, *o.c.*, 455 und 458.

gab im gesamten 4. Jahrhundert praktisch neben dem, was der Staat als *religio* verehrte, auch die *religio licita*, d.h. die bloß geduldete, und die *religio illicita*, die verbotene Religion. Im gesamten 4. Jahrhundert war z.B. das Judentum eine geduldete Religion. Die alte Götterreligion dagegen kann man zeitweise als geduldete, zeitweise bzw. in mancher Hinsicht als verbotene Religion eingestuft finden. c) Für unsere Frage nach dem Ökumenismus ist aber vor allem wichtig, wie diese Grundsätze der staatlichen Religionspolitik auf innerchristliche Abweichungen, auf Häresien und Schismen angewendet wurden. Es kann leicht festgestellt werden, daß solche Abweichungen als *superstitio* galten und ihnen gegenüber die Frage der Duldung oder der Verfolgung entstand. Daß wir Häretiker und Häresien als *superstitio* bezeichnet finden, ist nicht überraschend. Wie Häresien als *religio licita* bloß geduldet wurden oder in Verfolgung gerieten, dazu ist erneut ein bewegtes Auf und Ab festzustellen. Die Grundsatzentscheidung, daß Häretiker als *religio illicita* zu betrachten seien, war wiederum schon bei Konstantin gefallen⁷. Eine große Entschlossenheit und Härte, gegen Häretiker (und Heiden) mit Verfolgung vorzugehen, finden wir bei Theodosius I., der aber gegenüber den Juden sehr tolerant war. Eine wichtige Frage für die Entwicklung zur größeren Entschlossenheit bei der Häretikerverfolgung war, ob und wann der Staat zwischen Häresie und Schisma zu unterscheiden lernte und die Häresie jedenfalls wie eine *religio illicita* verfolgte. Damit zusammen hängt natürlich auch, ob der Staat nur ein formales Kriterium für Häresie anwandte, oder diese auch inhaltlich selbst beschrieb. Hier ist zunächst zu sagen, daß eine Unterscheidung von Häresie und Schisma bis zur Mitte des 4. Jahrhunderts theologisch kaum definiert war⁸. Sie kam auch danach nicht sehr schnell zu großer Bedeutung. Aber es ist doch auch festzuhalten, daß die Realität, die dieser Unterscheidung zugrunde lag und diese rechtfertigte, doch immer vorhanden war und gespürt wurde. Das hat vielleicht im Fall der Donatisten und Novatianer öfter zu einem unterschiedlich harten oder milderen Vorgehen der Kaiser gegen sie geführt. Es kam schließlich offensichtlich dazu, daß die Donatisten sich hätten Duldung (oder mehr) erhoffen können, wenn sie nur ein

⁷ Das Schreiben Konstantins an Drakilian (1.9.326) eröffnet demgemäß die Sektion über die Häresien im *Codex Theodosianus* (XVI,5,1; MOMMSEN 855). "Abergläubische Tollheit" wird das Verhalten der Häretiker und Schismatiker in einem anderen (wohl echten) Brief von ihm genannt und die Versammlungen und Versammlungsstätten ihres "Aberglaubens" verboten, bzw. konfisziert: EUSEBIUS, *Vita Constantini* III 64f (GCS, *Eusebius Werke* I,1,118,23 und 119,2).

⁸ E. LAMIRANDE, *Oeuvres de Saint Augustin*, (*Bibliothèque augustinienne* [=BA] 32). Paris, 1965, 706-709. A.SCHINDLER, *Die Unterscheidung von Schisma und Häresie in Gesetzgebung und Polemik gegen den Donatismus*, in *Pietas, Festschrift für B.Kötting*, (*Jahrbuch für Antike und Christentum*, Ergzbd. 8, 1980) 228-236.

Schisma und keine Häresie gewesen wären. An diesem Punkt war es soweit, daß Kaiser Honorius 405 feststellte, sie könnten keinesfalls mit Duldung rechnen, da sie als Häresie und nicht bloß als Schisma gelten müßten⁹.

B. Die Sorge um die einige Kirche

So wurde von den christlichen Kaisern des 4. Jahrhunderts die Aufgabe der Wahrung der *religio* in der Verteidigung gegen die *superstitio* mit Eifer fortgeführt. Dies geschah aufgrund des obrigkeitlichen Befehlsrechtes (*coercitio*) und zuletzt in Anpassung an die notwendige Unterscheidung von Orthodoxie, Häresie und Schisma innerhalb der christlichen Kirche. Neben der Religions Sorge gegen den Aberglauben teilte der Staat mit den kirchlichen Parteien des Donatistenstreites auch die Überzeugung, daß die christliche Kirche eine einige und einzige sei. Jeder kirchliche Ratgeber muß dieses Prinzip Konstantin als wesentlich und unerläßlich beigebracht haben. Eine einige und einzige Kirche kam auch der Erwartung entgegen, die an eine Reichsreligion von einem Alleinherrscher wie Konstantin gestellt wurde. Die Sorge um die Religion wurde im Fall des Donatistischen Schismas bald eine Sorge um die Einheit der Kirche, wie sie aus allen Maßregeln Konstantins deutlichst zu erkennen ist. Die Sorge ging soweit, daß schon Konstantin und erneut sein Sohn Constans den Donatisten einfach die Einheit der Kirche befahl¹⁰. Dabei ist wohl auf die Übereinstimmung des Staates und der kirchlichen Parteien hinzuweisen, die im theologischen Prinzip von der Einheit und Einzigkeit der Kirche entstand. Das Prinzip der Einheit und Einzigkeit der Kirche war in Nordafrika am eingehendsten und leidenschaftlichsten vertreten worden von Cyprian (+ 258). Die Donatisten glaubten, aus diesem Herzstück nordafrikanischer Ekklesiologie argumentieren zu können, daß ihre kirchlichen Gegner wegen einer angeblichen ungültigen Bischofsweihe keine Sakramente hätten und keine Kirche wären. Konsequenterweise forderten sie die Wiedertaufe. Diese um die Einheit und Einzigkeit der Kirche kreisenden Fragen waren selbstverständlich die Hauptstreitpunkte der ökumenischen Diskussion, wie auch die Schriften Augustins zeigen. Aber auch für den Staat war die Auffassung von der einigen und einzigen Kirche der vorgegebene Entscheidungsrahmen. Deswegen verboten die Kaiser den Dona-

⁹ CTh XVI,6,4 (405 Febr. 12; MOMMSEN 881): "intercidendam specialiter eam sectam nova constitutione censuimus, quae, ne haeresis vocaretur, appellationem schismatis praeferebat. In tantum enim sceleris progressi dicuntur hi, quos Donatistas vocant, ut baptisma sacrosanctum mysteriis recalcatis temeritate noxia iterarint".

¹⁰ P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne* IV, Paris, 1912, 35.

tisten wiederholt die Wiedertaufe¹¹. Daß dieses Vergehen im *Codex Theodosianus* ein eigenes Kapitel erhielt¹², läßt sich wohl nur aus der engsten Übereinstimmung der Interessen des Staates mit dieser Ekklesiologie erklären. Deswegen wurde auch bei gegebener Gelegenheit von Staats wegen die Donatistische Häresie wesentlich in der Wiedertaufe gefunden und gebrandmarkt¹³. Für den politischen Verstand und das politische Interesse mußte es unannehmbar erscheinen, das Prinzip der Einheit und Einzigkeit der christlichen Kirche aus der Welt in einen nordafrikanischen Winkel wegziehen zu lassen. Da die Einheit so sehr der religiösen Aufgabe des Staates entsprach, mußte sie festgehalten werden und wirkte sich das konsequenterweise gegen die aus, die sie ausschließend für sich in Anspruch genommen hatten. Die Streitfrage wurde aber dann nicht theologisch, sondern historisch mit vielen Untersuchungen vor den kaiserlichen Gerichten geführt, wer in Wahrheit die eine und einzige Kirche schismatisch verlassen hatte. Aufgrund der Übereinstimmung im Prinzip von der Einheit und Einzigkeit der Kirche war zwischen Staat und Donatisten und Katholiken die ökumenische Frage zu einer vorwiegend historischen Frage geworden. Über diese wurde vor Gericht entschieden¹⁴. Danach hätten alle Parteien aufgrund ihrer gemeinsamen Ekklesiologie mit einer Einfügung in die eine und einzige Kirche zufrieden sein müssen. Das staatliche Einigungsgebot, wie es denn danach ausgesprochen wurde, entsprach vollständig den ekklesiologischen Voraussetzungen, von denen die Parteien ausgegangen waren.

¹¹ Bezeichnenderweise ist das Edikt Kaiser Valentinians, das die Sektion zum Verbot der Wiedertaufe im *Codex Theodosianus* eröffnet (XVI,6,1:373 Febr. 20 MOMMSEN 880) an Julian, den Prokonsul von Afrika, gerichtet. Das zweite Edikt von Kaiser Valens aus dem Jahr 377 beruft sich auf die kaiserlichen Gesetze "unserer Vorfahren Konstantin und Constans" (XVI,6,2 MOMMSEN 880f). Die von Konstantin zu der Donatistenklage eingesetzten kirchlichen Gerichtsinstanzen in Rom 313 und Arles 314 (Synode) hatten den Donatisten die Wiedertaufe als Verbrechen angelastet. Vgl. H. KRAFT, *Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung*, Tübingen, 1955, 36, und *Concilium Arelatense* 314, can. 9(8) CCL 148,10f. NOETHLICH, o.c., 83, nimmt an, daß die staatlichen Verbote durch die Praxis der Wiedertaufe bei den Donatisten veranlaßt wurden.

¹² CTh XVI,6: "Ne sanctum baptismum iteretur"; MOMMSEN 880-884.

¹³ CTh XVI,6,4 (405 Febr.12; MOMMSEN 881), s. Anm. 9.

¹⁴ Es handelte sich um eine *causa*, die aus den *gestis publicis* entschieden werden mußte, da die Donatisten ihre unwahren Behauptungen über den Hergang der Spaltung und über die Katholiken nicht aufgaben. Vgl. AUGUSTINUS, *Breviculus zur Collatio* III, VI,7; CSEL 53,57.

II. DER BEITRAG AUGUSTINS ZUM STAATLICH-KIRCHLICHEN ÖKUMENISMUS IM FALL DES DONATISMUS

In der Sorge um die *religio* und die Abwehr der *superstitio* sowie in der Voraussetzung, daß die christliche Kirche einig und eine einzige sein müsse, trafen der römische Staat und die kirchlichen Parteien Nordafrikas auch zusammen, als sie in der Donatistenfrage eine Lösung suchten. Dies galt auch für Augustinus, der in den entscheidendsten Jahren des Konflikts von etwa 400-411 mit die kräftigste Rolle spielte. In seinem Religions- und Kirchenbegriff hat er aber auch neue Ansätze des Ökumenismus entwickelt, die nicht nur seine eigene Haltung verständlich machen, sondern auch von bleibendem theologischen Interesse sind. Darum sollen sie hier dargestellt werden. Sie sind auch der Nachweis, daß Augustinus sich weit von der Rolle des Staates entfernte, die dieser in der ökumenischen Frage des Donatismus spielte.

A. Augustins Unterscheidung von Religion und Aberglaube und die Auswirkungen auf die Beurteilung der Häresie

Schon am Beginn seines theologischen Arbeitens, in der Schrift mit dem bezeichnenden Titel *De vera religione*, sprach Augustinus an, daß das Christentum den Unterschied von Religion und Aberglaube definitiv gemacht habe. Wenn *religio* allgemein soviel wie religiöse Bindung hieß, dann ist es für Augustinus die christliche Religion, in der wir "im Streben zum einen Gott allein unsere Seelen zurückbinden"¹⁵. Religion ist von daher vor allem ein Geschehen und Ereignis, nämlich der Rückbindung an Gott. Daher gibt es in der wahren Religion keinen Streit um Gott mehr, wie bei den alten Philosophen¹⁶. Ihren eindeutigen Glauben und ihr übereinstimmendes Bekenntnis hat die wahre Religion aus dem Geschehen ihrer Bindung an Gott erhalten. Das ist ihr Vorzug. Das ist aber auch ihre Verpflichtung. Häretiker, die eigene Namen und eigene Konventikel beanspruchen, geraten zum Glauben und zum übereinstimmenden Bekenntnis der Gottesbindung in einen Gegensatz und damit in einen Gegensatz zur wahren Religion und müssen als Aberglaube ausscheiden¹⁷.

In der Schrift *De vera religione* sprach Augustinus alle Abstufun-

¹⁵ *De vera religione* 307; CSEL 77,79: "et ei uni religantes animas nostras — unde religio dicta creditur —" im Gegensatz zu dem, worauf sonst religiöse Bindung gerichtet war, vgl. *De vera religione* 293-306; CSEL 77,76-79. Kurz gefaßt heißt es ebd 310; CSEL 77,80: "religet ergo nos religio uni omnipotenti deo".

¹⁶ Vgl. *De vera religione* 25; CSEL 77,9.

¹⁷ Vgl. *De vera religione* 27; CSEL 17,10.

gen von der Religion bis zum Aberglauben an. Es waren dies ebensoviele Abstufungen unterschiedlicher Haltungen zu dem von Gott initiierten Geschehen der religiösen Bindung. In dieser Zeit reflektierte er seine eigene Befreiung vom Leben im Aberglauben, wie er seine Zeit vom 19. bis 28. Lebensjahr nannte¹⁸. Die *Confessiones* enthalten eine zusammenfassende Schilderung dieses Teiles seines Lebensweges in der *superstitio* der Manichäer¹⁹. Unübersehbar ist, wie sehr er seine Befreiung vom Aberglauben der inneren Führung durch Gott verdanken wollte. Solche Führung vom Aberglauben zur *religio* war nicht nur sein persönlicher Gnadenweg, sondern er sah darin auch das Grundgeschehen der Geschichte, in der Gott die Menschen zur *Civitas Dei* führt. In dem großen Werk *De Civitate Dei* beschrieb Augustinus den entscheidenden Unterschied in den Religionen. Während Chaldäer (16,12), Ägypter (8,23), Griechen (18,8), ja auch die, die um einen Unterschied von Religion und *superstitio* wußten, wie die Römer Balbus (4,30), Seneca (6,10f) und Varro (6,9), die Religion als eine Einrichtung von Menschen ansahen (6,4), war sie doch auf Gottes Geheiß eingeführt worden. Weil dies die Juden erkannten, erhielt ihre Religion eine Sonderstellung (6,11; 10,23; 16,12f). Die Vollendung aber findet die Religion in dieser Weltzeit in dem Zusammengehören mit Christus, innerlich und äußerlich in seinem Leib. Dabei muß nach Augustinus freilich bedacht werden, daß das nur äußere Essen von seinem Leib ohne innere Liebe, ohne Einheit und Frieden, doch aus Christus herausfallen läßt. Das geschieht in der Häresie und in der Abspaltung, die deswegen dem Aberglauben der Heiden gleichkommen (21,25). So konnte tatsächlich Augustin die Häresie in der Kirche und den Aberglauben der Heiden auf gleiche Stufe stellen.

B. Augustins geringes Interesse an der Unterscheidung von Häresie und Schisma

Für Augustins Unterscheidung von Häresie und Schisma ist *De vera religione* 9 von grundlegender Bedeutung. Er schließt den Paragraphen 9 mit der Bemerkung ab, daß die Religion weder in der Verwirrung der Heiden noch in den Anwürfen der Häretiker, noch in der Krankheit der Schismatiker, noch in der Blindheit der Juden zu suchen sei. Heidentum,

¹⁸ *De utilitate credendi* 2; CSEL 25,4. Befreit von der *superstitio* hat ihn auch schon, natürlich unter der Führung der Gnade Gottes, die Philosophie, so in *Contra Academicos* I,1,3; CSEL 63,5.

¹⁹ *Confessiones* 4,1,1. 2,3. 4,7. (CCL 27,40.41.43); 6,7,12 (CCL 27,82); 8,7,17 (CCL 27,124).

Häresie, Schisma und Judentum verfehlten auf je unterschiedliche Weise die Religion. Zum Unterschied von Häresie und Schisma gibt er folgendes zu bedenken. Von denen, die ein Schisma gemacht haben, sagt er, es könnte sie die Scheunentenne des Herrn bis zur Zeit des letzten Worfelns wie als Spreu ertragen, wenn sie sich in ihrer zu großen Leichtigkeit nicht dem Wind des Stolzes ergeben und von uns sich nicht noch weiter trennt hätten²⁰. Bei den Häretikern aber kommt dementsprechend zur Trennung in einer unterschiedlichen Auffassung noch hinzu, daß sie sich weiter entfernt haben. Das geschah dadurch, daß sie lieber ihre Fehler verteidigen wollten, statt sie zu bedenken und zu korrigieren²¹. Es darf aber nicht übersehen werden, daß auch Schismatiker durch ihre abweichende *sententia* bereits zu Spreu geworden sind, wenn sie auch erst durch den Wind des Stolzes in den Zustand der Häresie fortgetragen werden. Wenn es um den Unterschied zwischen Häresie und Schisma auf der einen Seite und der *religio* auf der anderen Seite geht, dann stehen Häresie und Schisma gleichermaßen der Religion als Aberglaube gegenüber. Augustinus hat kein großes Interesse gezeigt, bei der Rede von der Häresie diese inhaltlich und lehrmäßig genau abzustecken. Er tat dies weder bei der allgemeinen Beschreibung, was Häresie ist, noch bei der speziellen Beschäftigung mit der Häresie des Donatismus. Bekanntlich kam Augustinus immer mehr dazu, die Donatisten als vollendete Häretiker anzusehen²². Es gibt verschiedene Auffassungen, was Augustinus zu dieser zuletzt strengeren Beurteilung gebracht hat²³. Er sah die donatistische Häresie darin, daß behauptet wurde, die Kirche Christi sei wegen der wahren oder angeblichen Verbrechen des Caecilian vom ganzen Erdkreis verschwunden und nur noch im afrikanischen Teil des Donatus übrig geblieben. Als zweite Verfehlung nennt er, daß sie die Katholiken erneut taufen. Damit hätten sie sich noch mehr als Häretiker erwiesen. Augustin äußerte sich öfter über die Fortentwicklung des Donatismus vom Schisma zur Häresie. Zusammenfassend tat er das in seinem Werk über die Häresien, wo er in Kapitel 69 von den Donatisten spricht. Sie hätten zuerst wegen der unerwünschten Wahl des Caecilianus zum Bischof von Karthago ein Schisma gemacht. Durch ein Gerichtsurteil des Trugs ihrer Sache überführt, hätten sie das Schisma

²⁰ Vgl. *De vera religione* 28; CSEL 77,10.

²¹ Vgl. *De vera religione* 27; CSEL 77,10.

²² Vgl. in mehreren Arbeiten Lamirande, s. Anm. 8. Im Brief an Bonifatius (417) bezeichnet Augustin die Donatisten durchwegs als Häretiker, s. *Ep.* 185,16.25f.29.41; CSEL 57,15.24f.27.36).

²³ MONCEAUX VII (1923) 220f; 225f. glaubt z.B., daß Augustinus im Gleichschritt mit der strenger werdenden staatlichen Gesetzgebung gegen die Donatisten mitging. Das ist jedoch zu vordergründig beurteilt.

durch hartnäckigen Widerspruch in eine Häresie verkehrt. Augustin hatte kein großes Interesse, den Unterschied von Häresie und Schisma zu definieren und sah einen solchen Unterschied wieder nicht zwischen einer größeren oder kleineren lehrmäßigen Verirrung, auch nicht zwischen einer lehrmäßigen Verirrung und einer organisatorischen Abspaltung, sondern im unterschiedlichen Verhalten zum Irrtum. Häresie war für Augustin nicht in erster Linie der inhaltlich beschriebene Glaubensirrtum, sondern vor allem die Verfehlung gegen die göttliche Glaubenseinrichtung. Für dieses Fehlverhalten kann man im Sinne Augustins auch das Wort Aberglaube (*superstitio*) gebrauchen. So können Christen und Heiden sich grundsätzlich gleichermaßen verfehlen. Häresie und heidnischer Aberglaube haben dieselbe moralische Wurzel. Sie stehen nicht in einem gleichen oder ähnlichen verfehlten Glaubensinhalt auf einer Linie, sind sich wohl aber gleich in ihrer schuldhaften Verfehlung der *religio* Gottes. Der Häresiebegriff Augustins und die Unterscheidung von Häresie und Schisma bei ihm muß von seiner Auffassung von Religion und Aberglaube wie von einem übergeordneten Begriff her verstanden werden.

C. Die Mitwirkung Augustins bei der staatlich angeordneten Kircheneinigung zwischen Katholiken und Donatisten im Jahre 411

Doch im Ökumenismusdrama mit den Donatisten ging es zuletzt weniger um die Klärung von Begriffen als vielmehr um Maßnahmen, die von Staats wegen mit Gewalt durchgeführt und von den Katholiken und Augustinus gutgeheißen wurden. Als Wendepunkt zur Gewalt kann das Unionsedikt des Honorius vom 12. Februar 405 angesehen werden²⁴. Niemand hatte in solchem Maße und so unermüdlich die Gespräche auf allen Ebenen gesucht und betrieben wie Augustinus²⁵. Ob es sich um private,

²⁴ CTh XVI,5,38; MOMMSEN 867.

²⁵ MONCEAUX VII 10f. 13. 15f. 19f, der aber in einer Augustinus fremden Weise ständig eine Kampf- und Siegesprache verwendet. Vgl. VII 3-35, wo die Rede ist von Augustins Propaganda (passim), Krieg (6), Angriffen (12), Kampf (12f; 34), Waffen (17), Sieg (5; 22; 30), Triumph (5; 29) und von der *résistance* der Gegenseite (32) und ihren Soldaten (33). GRASMÜCK über Augustins Aktivitäten weniger dramatisch: o.c., 171.177f. 180-183.186f.195f.198. Ungerechtfertigt scheint das Urteil P. Browns, der Augustin bei seinen Gesprächen diplomatische Schachzüge unterstellt. Er sei ein kalter Krieger gewesen, der nur nicht als Aggressor erscheinen wollte s. ders., *St. Augustine's attitude to religious coercion*, in *Journal of Roman Studies* 54 (1964), 109. Die theologische Verpflichtung zur Einheit der Kirche, die Augustin empfand, wird von Brown in dem zitierten Aufsatz (S. 108-116) nicht berücksichtigt. Die Rolle Augustins bis hin zum Vorschlag eines Treffens mit den Donatisten 403 neuerlich untersucht von S. LANCEL, *Actes de la Conférence de Carthage en 411*. Tome I: Introduction generale (*Sources Chrétiennes*

lokale öffentliche oder gesamtafrikanische Gespräche handelte, sie standen bei ihm alle unter dem Gesetz der gemeinsamen Theologie von der Einheit und Einzigkeit der Kirche. Die Gespräche mußten notwendigerweise entweder bei der Erlangung der Einheit der Kirche enden oder sie entlarvten die Dissidenten als Häretiker, weil sie der Einheit sich verweigerten. Das sogenannte Unionsedikt setzte die gleiche Ekklesiologie voraus. Wegen der notwendigen Einigkeit der Kirche konnte keine Häresie, d.h. Spaltung, ertragen werden. So wurde den sich Abspaltenden die Einigung befohlen und widrigenfalls die entsprechenden Strafen angedroht. Wenn von diesem Edikt und von den Strafandrohungen auch ein Schrecken²⁶ (*terror*) ausging, so war das doch, wie Augustin meinte, ein heilsamer, man könnte hinzufügen, ein Schrecken, der aus der gemeinsamen Ekklesiologie kam und in deren Konsequenz zugemutet wurde.

Es scheint, daß das Unionsedikt 405 deswegen herausgegeben wurde, weil Honorius über neue Gewalttaten und die definitive Gesprächs-unwilligkeit der Donatisten unterrichtet wurde²⁷. Um die Durchführung der Union abzuwenden, scheinen diese sofort verschiedenes versucht zu haben. Weil der Kaiser so selbstverständlich von Häresie gesprochen hatte, scheinen sie sich erstmals an die doch mögliche Unterscheidung von Schisma und Häresie geklammert zu haben. Dies scheint jedenfalls der Grund einer postwendenden Klarstellung des Kaisers gewesen zu sein, daß eine solche Verschleierung der donatistischen Häresie nicht mehr hinzunehmen sei²⁸. Wichtiger war, daß die Donatisten beim Kaiser mit der Bitte um eine Prüfung ihrer kirchlichen Rechtsansprüche vorstellig wurden²⁹. In dieser *Collatio*, wie ein solcher Vorgang hieß, sollte (durch den Kaiser) gerichtlich festgestellt werden, welche rechtlichen Forderungen die beiden Prozeßparteien überhaupt erheben konnten. Unter dem unmittelbaren Druck des Unionsedikts übersahen die Donatisten wahrscheinlich, daß sie sich mit der Forderung einer *Collatio* zum Gespräch mit den Katholiken, das sie bisher abgelehnt hatten, nun selbst zwangen, und das mit der Aus-

[=SC], 194). Paris, 1972, 9-18.

²⁶ S. SCHREINER, *o.c.*, 170-173, der die Stellen erörtert. Bei Augustin sind diese vor allem zu finden im *Brief* 93 (CSEL 34/1,445-496). Ein wichtiges Beispiel steht im *Brief* 185,28; CSEL 57,27: "Mallet [imperator sc.] piissimis legibus illius impietatibus errorem omnino corrigere et eos, qui contra Christum Christi signa portarent, ad unitatem catholicam terrendo et coercedo redigere quam saeviendi tantum modo auferre licentiam et errandi ac pereundi relinquere".

²⁷ MONCEAUX VII 20. GRASMÜCK 203.

²⁸ CTh XVI,5,39 (405 Dec.8; MOMMSEN 867), später noch ausdrücklicher in XVI,6,4 (405 Febr.12; MOMMSEN 881). Vgl. Anm.9.

²⁹ E. LAMIRANDE, in BA 32,31 und u.a. *Ep.* 88,10 (CSEL 34/2,416f). MONCEAUX VII 28. LANCEL, *o.c.* (SC 194), 19-21.

sicht auf eine definitive gerichtliche Entscheidung, die dabei für eine der beiden Parteien fallen mußte. Definitiv war ja die Entscheidung des Unionsedikts schon gewesen, aber der Kaiser ist an die Gesetze nicht gebunden und kann ein neues Gesetz geben, meinte Augustinus³⁰. Beunruhigend war die Wirkungslosigkeit des Unionsedikts und die zunehmende Aggressivität der anderen Seite, die sich in vermehrten Wiedertaufen und Überfällen der donatistischen Circumcellionen äußerte³¹. Die von Aurelius von Karthago und Augustinus von Hippo geführten katholischen Konzilien konnten konsequent bei der Linie des Unionsedikts bleiben, wenn auch unter größten Unsicherheiten, da anfangs des Jahres 410 vom Kaiser sogar eine Toleranzerklärung für die Sekten kam³². Aber da verlangten die katholischen Bischöfe des Karthagischen Konzils nicht nur dessen Rücknahme, sondern forderten vom Kaiser jetzt auch ihrerseits die *Collatio*, die Entscheidung über die Rechtsansprüche, mit den Donatisten. Honorius nahm die erschlichene, wie er sagte, Toleranzerklärung wieder zurück und ordnete die Durchführung der großen *Collatio* an, für die er den Comes Marcellinus zum Richter bestellte, einen Freund Augustins³³. In dem Bestellungsbrief an Marcellinus für seine Aufgabe ist der rüde Ton des Honorius vermerkt worden³⁴. Vielleicht ist aber eher auf eine zusätzlich verschärfte theologische Qualifikation der Angelegenheit, um die es ging, zu achten. Die auch früher schon gelegentlich zu bemerkende Identifizierung von Häresie und Aberglaube (*superstitio*) war von Honorius deutlichst wieder aufgenommen worden, indem alles außerhalb der christlichen Kirche als *superstitio* bezeichnet wurde³⁵. Das Karthagische Konzil vom Jahre 407 griff diese Sprechweise auf und forderte in diesem Sinn die

³⁰ Ep. 88,10; CSEL 34/2,417. MONCEAUX IV 285.

³¹ MONCEAUX VII 22-27. Über die Circumcellionen A. SCHINDLER, *Afrika I*, in *Theologische Realencyclopädie* 1 (1977), 662-665. Zur religiösen oder (und) sozialen Interpretation des Donatismus B. KRIEGBAUM, *Kirche der Traditoren oder Kirche der Märtyrer?*, Innsbruck, 1986, 10-43.

³² MONCEAUX IV 261 und VII 28, vgl. CTh XVI,5,51 (410 Aug. 25; MOMMSEN 872). LANCEL, o.c. (SC 194), 21-24.

³³ MONCEAUX VII 28. LAMIRANDE, in BA 32, 32f. J.-L. MAIER, *Le dossier du Donatisme*, t. II (*Texte und Untersuchungen*, [=TU] 135). Berlin, 1989, 170-175. LANCEL, o.c. (SC 194), 24-29.

³⁴ MONCEAUX IV 393 und 396. Zu den Texten s. MAIER, o.c., 174. LANCEL, o.c. (SC 194), 29 und 72, spricht von "partialité".

³⁵ Früher CTh XVI,5,5 (379 Aug. 3; MOMMSEN 856); CTh XVI,5,10 (383 Jun.20; MOMMSEN 859). CTh XVI, 5,34 (398 Mart. 4; MOMMSEN 866); CTh XVI,5,39 (405 Dec. 8; MOMMSEN 867). CTh XVI, 5,48 (410 Febr. 21; MOMMSEN 871) vgl. CTh XVI, 6,4 (405 Febr. 12; MOMMSEN 881).

Durchführung des Unionsedikts³⁶. Im Schreiben des Kaisers an Marcellinus stand schließlich unmißverständlich, daß der Donatismus gegebenenfalls, d.h. vorausgesetzt eine Niederlage bei der anstehenden *Collatio*, abgeschafft werden müßte, "damit der Aberglaube keine Chance erhält"³⁷. Mit einer gleichartigen markanten Formulierung wurde dementsprechend vom Kaiser dem bevorstehenden Religionstreffen als Ziel gesetzt, daß der Nachweis geliefert werde, "der den Aberglauben entlarve"³⁸. Die Qualifizierung der Häresie als *superstitio* war Augustinus aus theologischen Gründen geläufig. Aberglaube war ja für ihn der Gegensatz zur Religion, die er als Gottesstiftung und Gottesführung begriff. Häresie verstand er, wie wir ebenfalls gesehen haben, nicht so sehr als doktrinale Verfehlung, sondern als Abspaltung und Verhärtung im Widerstand gegen die mit dem Leib Christi identische einzige Kirche als gottgewirkter Religion. Das heißt, was uns vom Kaiser äußerst aggressiv formuliert erscheint, hatte eine ganz anders geartete theologische Entsprechung bei Augustinus. Daß jetzt 'der Aberglaube' entlarvt werden müsse, war wohl allen Beteiligten klar. Daß ein gerichtlicher Nachweis den Aberglauben entlarven könne, war wohl ebenso unbestritten. Um ein höchstrichterliches kaiserliches Urteil hatten die Donatisten als letztes Mittel gegen die im Unionsedikt befohlene Kirccheneinigung eingegeben. Das gleiche kaiserliche Urteil verlangten 410 die Katholiken. Ein allgemeines Konzil rein kirchlicher Art war im kirchlich gespaltenen Nordafrika seit hundert Jahren eine Illusion. Selbst die intensivst vorbereiteten Vorschläge für Bischofstreffen auf örtlicher Ebene, wie Augustinus sie konkret 403 erarbeitet hatte, sahen eine staatliche Mit-hilfe zur Einberufung und Geschäftsführung vor. Die jetzt vom Kaiser einberufene *Collatio* lief auf ein staatliches Urteil hinaus, für dessen Findung die Delegationen beider Seiten gleichsam wie Prozeßparteien vor dem Richter erschienen. Der Verhandlungsgegenstand war der Nachweis, wer sich von der einigen und einzigen Kirche abgespalten hatte. Die Donatisten konnten nur versuchen, den Anfang der Kirchenspaltung als die Schuld der Katholiken bzw. des angeblich ungültig geweihten Hauptbischofs Caecilian hinzustellen. Wenn ihnen das nicht gelang, fiel auf sie die Schuld des Verbrechens der Spaltung und der Häresie der Wiedertaufe, die sie eingeführt hatten. Im vollen Wissen darum, daß die oftmals geführten und abgewiesenen Anklagen gegen die angeblich ungültige Weihe und damit Spaltung des Caecilian kein neues Ergebnis erwarten ließen, verhin-

³⁶ *Registri Ecclesiae Carthaginensis Excerpta* 106; CCL 149,219,1270 (ed. C. MUNIER). Einführung und Text bei MAIER, o.c., 149-151.

³⁷ In den *Gesta* I,4: "ne qua superstitionibus praestaretur occasio"; LANCEL, *Actes*, t. II (SC 195) 564, 21.

³⁸ Ebd.; LANCEL, o.c. (SC 195), 564,34: "superstitionem ratio manifesta confutet".

derten sie zwei Tage lang, daß die Verhandlungen, die am 1. Juni 411 unter Marcellinus in Karthago begannen, zu der Hauptfrage kamen. Als die Verzögerungsversuche sowohl vom Richter Marcellinus als auch von Seite der katholischen Delegation mit Geduld ausgehalten waren, kam am dritten Tag der große Zusammenbruch der donatistischen Sache. Es war der Tag des Augustinus³⁹. Er hatte die so entscheidenden geschichtlichen Vorgänge seit mindestens einem Jahrzehnt genauestens studiert und zusammengetragen, in seinen Schriften mehrmals veröffentlicht und konnte sie jetzt in überzeugendster und kürzester Weise vortragen. Er hatte die Schuld der Häresie, die sich für die Donatisten aus ihrem Beginnen mit der Spaltung ergab und die in der Verweigerung gegenüber der Gemeinschaft der katholischen Kirche der ganzen Welt und in dem Verbrechen der Wiedertaufe bestand, ebenfalls unzählige Male in seinen Schriften und Briefen und Gesprächen dargelegt. Er war in der Lage, auch dies in prägnanter und überzeugender Form vorzubringen. Marcellinus entschied nach Vergleichung der Gründe zugunsten der Katholiken. Niemand konnte ein anderes Urteil erwarten. Wenn die Donatisten nach dem Urteilspruch des Marcellinus das Schisma nicht aufgaben und die Einigung nicht annahmen, qualifizierten sie ihre Position endgültig als Häresie und als Abfall von der Religion zum Aberglauben, dem die staatliche Verfolgung als *religio illicita* angedroht war.

D. Die theologisch-pastoralen Perspektiven des Ökumenismus Augustins

Die Beschreibung des letzten Aktes des donatistischen Dramas könnte den Eindruck hinterlassen, daß die Entscheidung zuletzt ausschließlich in einem staatlich geleiteten Prozeß gefallen war und daß diesem danach staatliche Gewalt zur Einigung gegen die Donatisten folgte. Aber Augustinus und seine Mitbischöfe zogen sich nicht auf einen katholischen Triumph zurück⁴⁰. Gewiß tat Augustinus alles, um den Verlauf der *Collatio* und die dabei gefällte Entscheidung bekannt zu machen und auf deren Durchführung zu dringen. Aber andere Unternehmungen für die Gewinnung der Getrennten, wie Besuche, Briefe, Predigten und weitere Verhandlungen mit donatistischen Bischöfen, behielten weiter die Oberhand. Vor allem wurde das Volk voll einbezogen, voll informiert, um es voll zu gewinnen. Der Ökumenismus Augustins war keine Angelegenheit bloß der

³⁹ MONCEAUX VII 29 und 179-188. LAMIRANDE, in BA 32, 46-48. Eine ausführliche und genaue Analyse des dreitägigen Konferenzverlaufes gibt LANCEL, *o.c.* (SC 194), 65-103; die entscheidende Rolle Augustins bespricht er 253-273.

⁴⁰ MONCEAUX VII 30-35. LANCEL, *o.c.* (SC 194), 268: *il agissait en pasteur*.

Theologen⁴¹. Große theologische Werke, die weiterführende Gedanken enthalten hätten, schrieb er aber zum Ökumenismus in der Donatistenfrage nicht mehr. Die Antworten an die Donatisten, wie das umfangreiche Schreiben bald nach der *Collatio*⁴² und das Schreiben an den Militärtribunen Bonifatius, d.h. der Brief 185, der auch als "Buch über die Zurechtweisung der Donatisten" betitelt wird⁴³, enthalten aber doch zusammenfassende theologische Beurteilungen, die nicht nur als Wiederholungen aufgefaßt werden können, sondern die theologisch-pastoralen Grundlagen des Ökumenismus Augustins noch einmal deutlich werden lassen.

Um Augustin auch in dieser Endphase zu verstehen, ist vor allem zu beachten, wie weiter von ihm und vielleicht, wenn möglich eher noch mehr, der Ökumenismus als ein Geschehen, als Folge von religiösen Entscheidungen der Beteiligten, der kirchlichen Gruppen und der staatlichen Behörden, erlebt und beschrieben wurde. Letztlich ging es, auch wenn das nicht mehr so häufig ausgesprochen wurde, um die Entscheidung zwischen Religion und Aberglaube. Lieber sprach Augustin jetzt von der Sünde gegen den Heiligen Geist, von der er ebenso wie von der Häresie sagte, daß sie zu den schwierigsten theologischen Fragen gehöre⁴⁴. Bezeichnend ist, daß er diese Sünde öfter vom Kirchenbegriff bzw. von der Einheit des Leibes Christi her beschrieb. Dieser eine Leib braucht den belebenden Geist. Dem belebenden Geist muß sich jeder Gläubige in der Gemeinschaft des einen Leibes stellen, in erster Linie zur Vergebung seiner Sünden⁴⁵.

1. Das Festhalten an der *communio sacramentorum*

Die von Gott gestiftete Religion war für Augustinus die Einheit der Kirche im Leibe und Geiste Christi. Wie die Kirche der Leib Christi war, so waren für ihn die Sakramente das Eigentum Christi, weil er sie gewirkt hat. Deswegen beschrieb er die Kirche gerne als *communio sacramentorum*. Wie sie nur ein einziger Leib war und von einem Geist beseelt war, so gab es für ihn auch nur eine einzige *communio sacramentorum*, eine einzige Sakramentengemeinschaft, und nicht etwa mehrere⁴⁶. Eine Konfessionalisierung der Kirche im Sinn von mehreren Sakramentsgemeinschaften war für Augustinus völlig undenkbar. Stattdessen sah er die gott-

⁴¹ LAMIRANDE, in BA 32, 17-20 beschreibt den caractère populaire aller Unternehmungen Augustins.

⁴² *Contra partem Donati post gesta* (CSEL 53). LAMIRANDE, in BA 32, 79-90 gibt eine Einführung in die Schrift.

⁴³ Ep. 185 oder *De correctione Donatistarum*; CSEL 57,1-44). LAMIRANDE, in BA 32,15. MONCEAUX VII 68-70 und 122-124.

⁴⁴ *Sermo* 71,8; PL 38,449. LAMIRANDE, in BA 32,748f.

⁴⁵ Die Texte in LAMIRANDE, in BA 32,748f.

⁴⁶ B. QUINOT, in BA 30,119f, Paris, 1967. Y. CONGAR, in BA 28,97-115, Paris, 1963.

gewirkten Sakramente geradezu als ein Mittel an, die Einheit der Kirche zu bewahren. Die *communio sacramentorum* galt es von allen Seiten zu berücksichtigen und zu bewahren. So gab es auch eine *communio sacramentorum* mit den Donatisten. Sie gehörten für ihn zu Christus, wie Soldaten, die das Erkennungsmal ihres Feldherrn trugen. Das Schlimme war nur, daß sie die Feldzeichen gegen den eigenen Anführer Christus erhoben⁴⁷. Er fand aber auch, daß sie im Leibe Christi waren⁴⁸. Konnte er gegenüber dem Ausschließlichkeitsanspruch der Donatisten erklären, daß sich von dem christusgestifteten Heil bei ihnen nur Spuren fanden, so erklärte er einem staatlichen Beamten die ökumenischen Bemühungen des Kaisers dahingehend, daß der Kaiser die zu Christus Gehörenden, weil sie dessen Charakter trugen, mit Drohungen und Zwang zu ihrer Einheit zurückführen durfte⁴⁹, sozusagen wie Deserteure.

2. Die Rolle des Staates im Ökumenismus

Das Gleichnis vom Gastmahl (Lk 14,16-23) bezog Augustinus nicht auf die Anfänge und die Missionsgeschichte der Kirche, sondern auf die kirchliche Gegenwart seiner Zeit⁵⁰. Der Kaiser hätte es vor Gottes Gericht nicht verantworten können, keine Gesetze zugunsten der kirchlichen Einheit zu erlassen⁵¹. Bei allen, die zur Erzwingung der kirchlichen Einheit mitwirkten, bei den Kaisern, bei den Bischöfen und, zuletzt dahinterstehend, bei Gott, erkannte Augustinus ein Handeln aus Liebe. Darauf sollten die Gezwungenen achten, "durch was sie gezwungen wurden"⁵². Gewiß hätte der Kaiser einen Spielraum gehabt; er hätte sich damit begnügen können, bloß die Freiheit, die sich einzelne Donatisten mit ihrer Gewalttätigkeit herausnahmen, zu unterbinden. So hätte er sie dem Irren und Zugrundegehen überlassen können. Aber er wollte lieber ihren Irrtum ganz korrigieren und die, die gegen Christus die Feldzeichen Christi erhoben,

⁴⁷ Ep. 185,28; CSEL 57,27, vgl. ebd 185,46; CSEL 57,40: "tamquam civili bello nostris contra nos erectis signis armisque pugnarunt".

⁴⁸ Ep. 185,50; CSEL 57,43. Anders scheint er sich *Contra litteras Petiliani* II 108, 247; CSEL 52,159, zu äußern: "nec ideo putandi sunt esse in Christo Corpore, quod est ecclesia, quia sacramentorum eius corporaliter participes fiunt". Aber die notwendige Unterscheidung eines äußerlichen und innerlichen Dazugehörens ist nicht der Grund eines entsprechenden Handelns gegen die nur äußerlich Zugehörigen. Dieses Urteil steht Gott zu. LAMIRANDE zu "vestigia ecclesiae", die Augustin bei den Donatisten fand, in BA 32,408. Im *Sermo ad Caesar. Eccl. Plebem* spricht er von "bona", die sie haben, ebd 32,420-422.

⁴⁹ Ep. 185,23; CSEL 57,22, und die Stellen in Anm. 47.

⁵⁰ Ep. 185,24; CSEL 57,23. Juden und Heiden wurden "leniter primo adducti"; jetzt aber "coguntur", die "in haeresibus et schismatibus" sind.

⁵¹ Ep. 185,18f; CSEL 57,17: "non bonam de hac neglegentia reddi potuisse rationem ... quia vero etiam rex est, servit [Deo sc.] leges iusta praecipentes".

⁵² Bzw. "wohin sie gezwungen werden": "quo cogantur". Ep. 185,24; CSEL 57,23,20f.

durch Anwendung von Drohung und Gewalt wieder in die katholische Einheit integrieren⁵³. Der Brief an Bonifatius gibt an dieser Stelle (Kapp. 24-28) überhaupt eine sachliche Zusammenfassung der Rolle des Staates beim Ökumenismus in der Donatistenfrage. Im Schwanken zwischen prinzipiellem Verbot und streckenweiser Duldung hatten lebensbedrohende Angriffe auf einen Bischof die Katholiken veranlaßt, den Kaiser dringend um schützende Abhilfe anzugehen. Der Kaiser hatte mehr getan, als er unbedingt mußte. Die katholischen Bischöfe und Augustin sahen das von der christlichen Verantwortung aus für angebracht an. Augustin verhehlte nie, welch gewaltige Auswirkung der Spruch des Kaisergerichts für die Union auf die Kirchenvereinigung hatte. Diese war aber noch viel mehr der pastoralen Bemühung auf allen Ebenen zu danken, die Augustinus und die katholischen Bischöfe gemeinsam ausführten. Nein, Augustin sah darin das Werk des Heiligen Geistes Christi, der in gleicher Weise Paulus zuerst zur Erde geworfen und so gezwungen, dann erst belehrt hatte⁵⁴. Es ist noch einmal auf den Unterschied aufmerksam zu machen zwischen der Anforderung der staatlichen Hilfe gegen die zunehmenden Gewalttaten und einer Anforderung zur Durchführung der zwangsweisen staatlichen Kircheneinigung. Um Letzteres hatte Augustinus nicht gebeten. Er konnte sie aber, wie dargelegt wurde, als angemessene und logische Konsequenz ansehen, die sich aus der persönlichen religiösen Verantwortung der Kaiser und als logische Folge der von allen Seiten geteilten Theologie der Einigkeit und Einzigkeit der christlichen Kirche und seiner Auffassung von der christlichen Religion ergab. Die Nähe zum Staat wurde durch die Maßnahmen des Kaisers zur Kircheneinigung keineswegs größer. Ja, verschiedentlich wurde festgestellt, daß Augustinus seine Begeisterung für die Allianz zwischen Römischem Reich und katholischer Kirche gerade zu der Zeit verlor, als sie wirkungsvoll zementiert wurde⁵⁵.

3. Der Weg zur *societas sanctorum*

Augustinus hat einen anderen Weg im Auge. Fast formelhaft beschreibt er unzählige Male das Ziel der Kirche in der *societas sanctorum* und deren hervorragendste Merkmale der Einheit, des Friedens und der

⁵³ Ep. 185,28; CSEL 57,27,9-13; s. Text in Anm. 26.

⁵⁴ Ep. 185,22; CSEL 57,21,11: "agnoscant in eo prius cogentem Christum et postea docentem".

⁵⁵ P. BROWN, *Augustinus von Hippo*, Frankfurt a.M., 1982, 295. Vgl. auch B. LOHSE, *Augustins Wandlung in seiner Beurteilung des Staates*, in *Studia Patristica* VI (TU 81), Berlin, 1962, 447-475; hier 468-470. Auch CONGAR, in BA 28,117, erkennt eine Einstellung Augustins nach 415, wo er von der *civitas terrena* spricht, die dem Staatspessimismus der Donatisten vergleichbar sei.

Liebe (*unitas, pax, caritas*)⁵⁶. Es ist sehr deutlich, wie die ökumenischen Aufgaben weit über das Mitwirken des Staates hinaus auf die *Civitas Dei* ausgerichtet werden, damit diese, soweit es in einem vorläufigen Stadium auf Erden möglich ist, Gestalt annehmen kann. Die Kirche bleibt aber auch der Acker, auf dem das Unkraut unter dem Weizen wächst, die Tenne, auf der die Spreu neben dem Korn liegt, die Weide, auf der die Böcke mit den Schafen zusammengehen, das Netz, in dem die unbrauchbaren neben den brauchbaren Fischen hängen. Aber, so schreibt er den Donatisten bald nach der *Collatio*: "Obwohl sie auf demselben Acker, auf derselben Tenne, auf denselben Weiden und in denselben Netzen zusammen sind, verderben doch deswegen die Schlechten die Guten nicht, da sie ja die Gemeinschaft nicht mit diesen, sondern mit dem Altar und den Sakramenten Gottes haben"⁵⁷. Exkommunikationen und Degradationen, soweit solche vorgekommen waren, bedeuten nicht den Ausschluß aus dem Volke Gottes⁵⁸. Die katholischen Konzilien berieten, wie die donatistischen Kleriker nach der Kircheneinigung weitgehendst in entsprechenden geistlichen Aufgaben bleiben konnten⁵⁹. Die Donatisten wunderten sich anscheinend teilweise und fragten: Was erhalten wir denn überhaupt, wenn wir jetzt bei der Kircheneinigung nicht getauft werden?⁶⁰. Die Kirchenbuße scheint nur gelegentlich angewendet worden zu sein, ebenso nur gelegentlich die Handauflegung in der üblichen Weise bei der Rückkehr aus schismatischen Gruppen⁶¹. "Ihr erhaltet", so antwortet Augustinus den Donatisten, "die Einheit des Geistes im Band des Friedens und die Liebe, die eine Menge Sünden zudeckt"⁶². Es ist aber notwendig, "den Heiligen Geist nicht anderswo zu suchen als im Leib Christi selbst"⁶³. In der Kirche, die der

⁵⁶ W. SIMONIS, *Ecclesia visibilis et invisibilis. Untersuchungen zur Ekklesiologie und Sakramentenlehre in der afrikanischen Tradition von Cyprian bis Augustinus*, Frankfurt, 1970, 79-83 bietet Beispiele. Y. CONGAR, in BA 28,101-103 erläutert die Natur der *societas sanctorum* bei Augustin.

⁵⁷ *Contra partem Donati post coll.* V,8; CSEL 53,105.

⁵⁸ *Contra partem Donati post coll.* XX,28; CSEL 53,127: "neque enim a populo dei separamus, quos vel degradando vel excommunicando ad humiliorem paenitendi locum redigimus ... sed toleramus".

⁵⁹ MONCEAUX VII 33; zur Güterübertragung *Ep.* 185,35f; CSEL 57,31f.

⁶⁰ *Ep.* 185,43; CSEL 57,37: "Quare ergo me, inquit, non baptizas, ut ab-luas a peccatis?".

⁶¹ Vgl. *Contra partem Donati post coll.* XX,28; CSEL 53,127; *Ep.* 185,43; CSEL 57,37.

⁶² *Ep.* 185,43; CSEL 57,37: "sed accipitis unitatem spiritus in vinculo pacis, sine qua nemo poterit videre deum, et caritatem, quae, sicut scriptum est, cooperit multitudinem peccatorum". Augustinus zitiert hier *Eph* 4,3; *Hebr* 12,14; *1 Petr* 4,8 und *1 Kor* 13,1-3.

⁶³ *Ep.* 185,50; CSEL 57,43: "sed non quaerant spiritum sanctum nisi in Christi corpore".

Leib Christi ist, ist Einheit, Friede und Liebe geistgewirkt und zugleich eine alle fordernde Verpflichtung, angefangen bei der Aufforderung, einander zu ertragen⁶⁴. Die Toleranz des Ökumenismus besteht darin, einander im Leib Christi zu ertragen, wobei der Heilige Geist uns zusammengesellen muß. Der Ökumenismus ist die Achtung, die wir Gott und seinem Werk unter uns entgegenbringen. So schreibt Augustinus am Ende des für den Ökumenismus bedeutenden Briefes 185: "Der Eine Gott ist es, der uns geschaffen hat; der Eine Christus ist es, der uns erlöst hat; der Eine Heilige Geist ist es, der uns zusammengesellen muß". Und er fügt hinzu, als Appell und als Bekenntnis zugleich: "Jetzt werde dem Namen des Herrn die Ehre erwiesen"⁶⁵.

III. AUGUSTINUS UND DER ÖKUMENISMUS HEUTE

Seit der Zeit Augustins hat es im Ökumenismus viele Veränderungen gegeben. Zwei ganz wichtige lassen sich sofort benennen. Der nicht mehr religiös gebundene Staat wirkt logischerweise im allgemeinen auch nicht mehr aktiv mit, um die Kircheneinheit herzustellen. Eine zweite, nicht minder große Veränderung, die aber weniger beachtet wird, ist eine Konfessionalisierung, die in die Kirchenspaltungen eine neue Dimension hineingebracht hat. Da sind zur Behauptung des eigenen Standpunktes Bekenntnisschriften verfaßt worden, die im Verlauf des Schismas Symbolumswert einer Art von zusätzlichen Glaubensbekenntnissen der eigenen Konfession erhielten. Dementsprechend wurde der Begriff der Häresie auf die doktrinelte Verfehlung im konfessionellen Sinn ausgeweitet. Inquisition und Bücherindex verschärfen die konfessionelle Spaltung. Die weltlichen Herrscher spielten am Anfang des Konfessionalisierungsprozesses die gewohnte Rolle des Staates in der Religionsfrage weiter. Das verstärkte den Konfessionalisierungsvorgang noch zusätzlich und brachte auch den Ökumenismus insgesamt auf einen engeren konfessionalistischen Kurs. Der Staatsführung fiel die Entscheidung über die Konfession zu. Wir sind beim Staatskirchentum der Neuzeit angelangt, das zunächst konfessionalistisch war. Seit der Zeit der Aufklärung haben sich manche Staaten von konfessionellen Bindungen gelöst und protegierten teilweise einen überkonfessionellen Ökumenismus. Der von der französischen Revolution geprägte

⁶⁴ LAMIRANDE, in BA 32,694-696 und SCHREINER, o.c., 165f geben Textbeispiele.

⁶⁵ *Contra partem Donati post coll.* XXXV,58; CSEL 53,161f: "appareat vobis nomen domini in iucunditate ... qui nos creavit unus est deus, qui nos redemit unus est Christus, qui nos consociare debet unus est spiritus. iam nomen domini honoretur et appareat vobis in iucunditate".

Staat lehnte zwar religiöse Bindungen ab, regierte aber wie in der Zeit der Staatskirche weiter fest in die Kirche hinein. Im allgemeinen ist es zu einem Ausscheiden des Staates aus der religiösen Bindung gekommen. Das ist als der Beginn einer neuen Epoche des jetzt allein kirchlichen Ökumenismus zu sehen.

Die ökumenische Hauptaufgabe liegt jetzt sicher in der Überwindung des Konfessionalismus in der Kirchenspaltung. Das II. Vatikanische Konzil hat (nach Meinung vieler Theologen längst überfällig, endlich auch) von den Kirchen in der Mehrzahl gesprochen⁶⁶. Dieser Vorgang ist von ökumenischer Bedeutung und muß als Schritt zur Überwindung des Konfessionalismus verstanden werden. Die Rede von den Kirchen in der Mehrzahl ruft ihre gemeinsame gottgestiftete, christusgehörige und geistgewirkte religiöse Substanz in Erinnerung, die die Alte Kirche im Prinzip der Einigkeit und Einzigkeit der Kirche so stark verteidigt hat und die Augustinus im ökumenischen Prozeß mit dem Donatismus als *communio sacramentorum* beschrieben hat. Man kann nur hoffen, daß die Kirchen heute soviel ökumenischen Geist haben, um die unabdingbaren Konsequenzen gegen den Konfessionalismus endlich zu ziehen. In der Besinnung auf die ökumenischen theologischen Grundsätze wäre im Anschluß an Augustin im einzelnen zu nennen:

1. Die *communio sacramentorum* muß überall dort gewährt werden, wo die Sakramente vorhanden sind, andernfalls können die Sakramente ihre gottgestiftete einheitserhaltende Wirkung nicht erfüllen. Das ist im Verhältnis der Konfessionen zueinander wichtig.

2. In diesem Zusammenhang sollte auch ein unfruchtbares Festhalten an konfessionell verengten Verwerfungen aufgegeben werden und die positiven Seiten der Glaubensübereinstimmung aufgrund der gemeinsamen Glaubensbekenntnisse ausgenützt werden. Das Verständnis Augustins von der Häresie als Abfall von der gottgestifteten Religion könnte dabei hilfreich sein.

3. Die Toleranz (*tolerantia*) muß als gegenseitiges Sichertragen auch innerhalb der Kirche geübt werden, weil diese ein *corpus permixtum* ist. Das bedeutet u.a. ein bedingungsloses Bejahen der sogenannten Volkskirche ebenso wie der Basisgemeinden.

4. Die Auffassung von der Religion als Gottesstiftung und die Konzeption von der *Civitas Dei* Augustins könnte als ein Ausgangspunkt genommen werden für einen neu beginnenden Ökumenismus mit den nichtchristlichen Religionen.

⁶⁶ Dekret über den Ökumenismus 19, in *Das zweite Vatikanische Konzil II*, 108.110. (Lexikon für Theologie und Kirche, 2. Aufl., Freiburg, 1967).

5. Die Missionierung und Evangelisierung sollte nicht mehr im Sinn des Konfessionalismus verstanden werden, sondern als Predigt zur *conversio* zu Gott und seinem Reich.

Wenn auch Bemühungen um ein "substantial agreement" im Laufe der Kirchengeschichte nur unterschiedlichen Erfolg hatten⁶⁷, so werden doch die Anregungen Augustins für den Ökumenismus neu fruchtbar sein können, weil sie so gut theologisch, von Gott her, begründet sind.

Würzburg

Jakob SPEIGL

⁶⁷ H. CHADWICK, 'Substantial Agreement': A Problem in Ecumenism, in *Louvain Studies* 16 (1991), 207-219.