

ZUR APOLOGETISCHEN UND ANTIÄRETISCHEN AUSRICHTUNG DES RELIGIONSBEGRIFFES AUGUSTINS

von Jakob Speigl

Man darf davon ausgehen, dass Augustin die bunte Vielfalt der Religionen wahrnahm, die es zu seiner Zeit trotz des Sieges des Christentums weiterhin gab.¹

Aber er redete nicht gerne von den Religionen in der Mehrzahl.² Religiones sind bei ihm oft nur einzelne Religionsbräuche oder auch einzelne religiöse Überzeugungen, wie er solche Redeweise im Sprachgebrauch der Gegenseite vorfand.³ So leicht wie der Manichäer Faustus, der ungeniert von den drei Weltreligionen des Heidentums, Judentums und Christentums sprach⁴, tat Augustin sich nicht. Da er aber eine Schrift mit dem Titel »Die wahre Religion« hinterlassen hat, kommt dieser für seine Beurteilung der Pluralität der Religionen große Bedeutung zu. Außerdem sind aus seinen Auseinandersetzungen mit dem Manichäismus, Donatismus und Pelagianismus, die ihn jahrzehntelang beschäftigten, Aufschlüsse zu erwarten, wie er die Häresien und Schismen im Verhältnis zur einen Religion beurteilte.⁵ Natürlich ist die Frage des Religions- und Konfessionspluralismus für Augustin nicht losgelöst von der Gottesfrage und von der Ekklesiologie zu beantworten. Aber es ist doch zu vertreten, einmal von seinem religio-Begriff her, an seine Wahrnehmung und Einschätzung des Pluralismus in Religionen und Konfessionen heranzugehen. So können aus der Schrift über die wahre Religion und aus den Kontroversen mit Manichäismus, Donatismus und Pelagianismus sicher die apologetischen und antiäretischen Akzentuierungen seines Religionsbegriffes besser verstanden werden. Die Auseinandersetzung mit dem Pelagianismus scheint allerdings für diese Fragestellung auf den ersten Blick zunächst weniger interessant zu sein.

¹ Zu den heidnischen Religionen bei Augustin A. MANDOUZE, Saint Augustine et la religion romaine, in: *RechAug 1* (1958), 187–223; H.-A. STEMPER, *Die heidnische Religion in der Theologie Augustins*, Diss. Heidelberg 1964.

² Wenn er in ganz allgemeiner Weise die Pluralität von Religionsphänomenen und religiösen Gruppen ansprechen wollte, gebrauchte er gelegentlich auch den Ausdruck nomen religionis im Sinn von jeder Religion oder keiner Religion. c. *Faust.* XIX 11. *Mor.* 1,10. *Pecc. mer.* 3,17. Vgl. *ep.* 184 A,5. Die Werke Augustins werden nach dem Augustinus-Lexikon abgekürzt wiedergegeben.

³ c. *Faust.* XIII 13; *ep.* 102,8.

⁴ Tres in mundo religiones ... Iudaeos, christianos et gentes, c. *Faust.* XXXI 2.

⁵ Es wird kaum beachtet, dass es in den drei genannten Kontroversen nicht nur allgemein um die eine Religion ging, sondern dass dabei auch ausdrücklich mit dem Religionsbegriff, was oder bei wem religio sei oder nicht sei, gegeneinander argumentiert wurde. Vgl. zum Manichäismus c. *Faust.* XX 1f. 13. XIX 11. Zum Donatismus *Cresc.* II 3,4–7,9.

In der Schrift *De vera religione* geht er offensichtlich sehr hart auf die religiösen Irrwege los.⁶ Seine drastischen Kennzeichnungen als *confusio* (der Heiden), *purgamenta* (der Häretiker), *squalor* (der Schismatiker) und *caecitas* (der Juden) sind traditionell polemisch und inhaltlich unergiebig. Damit er zur Orientierung für den Weg zur wahren Religion etwas beitragen konnte⁷, musste er schon noch Genaueres sagen. Das apologetische Ziel, das er erreichen wollte, war sehr klar. Er wollte zeigen, dass die wahre Religion ebenso wenig bei Heiden und Juden wie bei Häretikern und Schismatikern zu finden ist. *Vera rel.* V 8f, wo er das sagt, ist eine der wenigen Stellen, an der er über alle religiösen Gruppierungen redet, von den Heiden angefangen über die Häretiker und Schismatiker bis zu den Juden. Hier ist in aller Kürze eine Kriteriologie für seine Beurteilung der verschiedenen Religionsgruppierungen im Verhältnis zur einen Religion zu finden.

Die Juden nehmen eine Sonderstellung ein. Das Judentum ist für den Bischof von Hippo unzertrennlich mit der einen und einzigen Religion verbunden. Denn der Ausgangspunkt und die Prospektive der wahren Religion sind und bleiben die von der göttlichen Vorsehung im Judentum »in der Zeitordnung« gestiftete »Geschichte und Prophetie« der Religion.⁸ So sehr man die Trennung von Judentum und Christentum auch bei Augustin als einen Überholvorgang in der Zeit verstehen kann, muss man doch beachten, dass er alles vom Alten Testament festhalten wollte, wenn auch nicht *ad religionem*, so doch *ad testificationem*.⁹ Als hinweisendes Zeugnis blieb das Judentum für die eine Religion erhalten. Das Judentum war nicht etwa ein für allemal und gänzlich aus der einen und wahren Religion herausgefallen. Es blieb ja auch für die nach Christus lebenden Juden die Möglichkeit, den Zeichen, die sie unverlierbar besaßen, zu folgen und so ihren sozusagen unterbrochenen Heilsweg fortzusetzen. Immer galt für Augustin die paulinische Einteilung des Heilswegs der Menschen »vor dem Gesetz, unter dem Gesetz und unter der Gnade Christi«. Er forderte, diese Zeiten nicht auseinanderzureißen, *non dividamus tempora*.¹⁰ Das hieß, es musste für den Einzelnen der ganze Heilsprozess gegenwärtig bleiben, damit jeder von seinem gegenwärtigen Standort aus einsteigen und fortschreiten konnte. In diesem Sinn blieb das Judentum mit seiner Erwählung, seiner Propheten- und Messiasgeschichte in der einen Religion erhalten. Wenn somit die Juden die besten Voraussetzungen für die Religion

⁶ Kurz und bündig konnte er dabei so zusammenfassen: »So ist die Religion weder im Wirrwarr des Heidentums noch im Unflat der Häretiker, weder bei der Krankhaftigkeit der Sektierer noch bei der Blindheit des Judentums zu suchen. *Vera rel.* V 9: Quae cum ita sint, neque in confusione paganorum neque in purgamentis hereticorum neque in languore schismaticorum neque in caecitate Iudaeorum quaerenda religio est. Übersetzung tlw. nach W. THIMME (Reclam Universal-Bibliothek Nr. 971. 1991) 21. In *vera rel.* VI 10 spricht er über die Aufgabe der Kirche gegenüber Heiden, Häretikern, Schismatikern und Juden.

⁷ Nachdem Heiden, Häretiker und Schismatiker, sowie Juden zurückgewiesen seien, bliebe nur noch übrig, »uns an die christliche Religion zu halten«. *Tenenda est nobis christiana religio.* VII 12.

⁸ *Vera rel.* VII 13: Huius religionis sectandae caput est historia et prophetia dispensationis temporalis divinae providentiae.

⁹ c. *Faust.* X 2. Testificatio meint den Hinweischarakter auf das Christentum, der auch in den Teilen des Alten Testaments noch zu finden ist, die für die Christen zu keiner direkten Gottesbeziehung (*ad religionem*) mehr führen können, wie z. B. die alten Speisengesetze.

¹⁰ So in der Kontroverse mit den Pelagianern *gr. et pecc.* or. 2, 26, 30.

haben, werden sie aber dann als »blind« bezeichnet¹¹; wenn sie diese Voraussetzungen nicht weiter verfolgen.

1. (Wahre) Philosophie und (wahre) Religion sind das Gleiche

Die Konzeption von der einen und einzigen Religion folgte für ihn aus dem Glauben an den einen Gott und sein geschichtliches Heilshandeln an den Menschen. Die Religion ist und bleibt von Gott der heiligen Geschichte eingestiftet und durch die in der Geschichte sich erfüllende Prophetie bestätigt. Die sich etwa findende Pluralität der religiösen Phänomene (religiones) war von der Konzeption der einen und einzigen Religion her zu klären, nach der immer gefragt werden musste. Die Frage, wie sie zur einen Religion stand, stellte er vor allem der Philosophie bzw. den besseren Philosophen, die dafür aufgeschlossener waren. Augustin ging davon aus, dass die Philosophie, wenn sie wirklich Erkenntnis der einen Wirklichkeit und auch der Wahrheit Gottes war, nicht in eine andere religiöse Richtung gehen konnte als auf die Verehrung des einen Gottes hin. Ein Verfehlen der Verehrung des einen Gottes musste auch als ein Versagen der Philosophie angemerkt werden. Bei den Philosophen war nach seiner Auffassung meistens der Fehler zu kritisieren, dass sie ihre Wahrheitsuche nicht mit der Religion/zusammenzuführen vermochten.¹² Die heidnischen Philosophen waren für ihn Leute, die Religion und Philosophie in einem Gegensatz stehen ließen, die in den heiligen Religionsdingen (sacris) keine Wahrheit suchten (neque philosophantur) und in der Wahrheitsuche (philosophia) nicht geheiligt wurden (nec consecrantur).¹³ Philosophie, d.h. Wahrheitsstreben (Lehre), und Religion, das heißt Gottesverehrung, dürfen sich aber nicht als etwas anderes und Verschiedenes gegenüberstehen. Non aliam esse philosophiam ... et aliam religionem.¹⁴ Das heißt, dass zur Religion zwei Dinge untrennbar zusammenstimmen müssen, die Wahrheitsuche (philosophia) und der Kult. Wegen des Auseinanderlaufens von Philosophie und Religion durfte man bei den Heiden »die Religion nicht suchen«. Er sah es als großes Verdienst des Christentums an, dass es diesen Hauptfehler des Heidentums, das Auseinanderklaffen von Lehre und Kult, beseitigt hat.¹⁵ Daraus folgte aber, dass Religion weder nur Kult sein konnte, noch eine religiöse Lehre ohne Kult schon Religion war. Mit dem Grundsatz, dass

¹¹ *Vera rel.* V 9 (Anm. 6).

¹² Th. KOBUSCH, Das Christentum als die Religion der Wahrheit. Überlegungen zu Augustins Begriff des Kultes, in: *REAug* 29 (1983), 97–128.101–104.

¹³ *Vera rel.* VII 12. W. THIMME (Anm. 6) 25 übersetzt: »die, welche wohl gottesfürchtig sind, aber unweise, oder wohl wahrheitsbessenen, aber nicht gottesfürchtig«.

¹⁴ *Vera rel.* V 8. Schon Lactantius hatte gesagt, dass Religion und Weisheit nicht voneinander getrennt werden dürfen. *Divin. Inst.* IV 4. BA 9,331. I. BOCHET, »Non aliam esse philosophiam (...) et aliam religionem« (Augustin, *vera rel.* V 8), in: B. POUDERON / J. DORÉ (ed.), *Les Apologistes chrétiennes et la culture grecque* (ThH 105), Paris 1998, 333–353 zeigt, wie sehr Augustin mit dieser Argumentation in der christlich apologetischen Tradition seit Justin und Laktanz stand.

¹⁵ *Vera rel.* V 8. Vielleicht dachte Augustin hier an Paulus, der diesen Punkt grundlegend schon in Röm 1,21 kritisiert hatte, da die Heiden Gott zwar erkannten, aber ihn nicht verehrten und ihm nicht dankten.

in der Religion Kult und Lehre zusammenstimmen müssen, setzte Augustin sich entschieden ab von der verengenden Identifikation der Religion mit dem Kult, wie sie oftmals in der antiken römischen Religion anzutreffen war. Religion war für ihn nie bloß Kult, ohne eine Lehre der betreffenden Religion, wie auch die Erkenntnis Gottes der Philosophen nicht ohne Verehrung und Dank an Gott bleiben durfte.

2. Den Häresien und Schismen fehlt die Kult- und Glaubensgemeinschaft mit der wahren Religion

Das für die wahre Religion entscheidende Kriterium der nötigen Lehr- und Kulteinheit war in der apologetischen Auseinandersetzung mit dem Heidentum formuliert worden. Dies mag der Grund gewesen sein, warum Augustins Freund und Biograph Possidius das Buch über die wahre Religion zu den Werken gegen die Heiden zählte.¹⁶ In *vera rel.* V 8f hatte Augustin aber nicht nur die Heiden, sondern auch die Häretiker und die Schismatiker im Blick.¹⁷ Da Augustin in dem Prinzip, dass Lehre und Kult in der Religion übereinstimmen müssen, den großen Gegensatz der biblischen Religion und des Christentums zum Heidentum sieht, ist die Götterreligion wegen der Trennung von Philosophie und Religion unzuverlässig und verworren. Die wahre Religion dagegen, die die Übereinstimmung von Kult und Lehre konstitutiv voraussetzt, beweist mit ihrem Vorgehen gegen Häresien und Schismen, wie grundlegend wichtig jenes Prinzip ist. Mit den Häresien, die Abweichungen im Glauben und in der Lehre darstellen, besteht eben nicht nur keine Übereinstimmung in der Lehre, sondern gibt es auch keine Kult- und Sakramentengemeinschaft. Das Fehlen von Sakramentengemeinschaft überrascht in den Fällen nicht, so erklärt er weiter, wo Häretiker neben der Abweichung in Lehrfragen auch noch abweichende Sakramente haben, wie z.B. die Manichäer. Bemerkenswert ist dagegen, dass auch Leute mit gleichen Sakramenten wegen ihrer unterschiedlichen Lehre von der katholischen Gemeinschaft und der Teilnahme an den gleichen Sakramenten ausgeschlossen sind. Er vermerkt hier den Ausschluss von der Sakramentengemeinschaft als Reaktion auf die Irrlehre und sieht das als Beweis dafür an, wie in der Religion Kult und Lehre zusammengehören müssen. Bezeichnenderweise, so fährt er fort, haben die Häretiker und Schismatiker völlig zu Recht ihre eigenen Namen und ihre eigenen Versammlungen. Das nicht bloß deswegen, weil sie sich selbst so genannt haben, sondern weil sie sich in den (der Religion feindlichen) Status der *superstitio* begeben haben.¹⁸ Die Häretiker geraten aber wegen der ihnen fehlenden christlichen Lehr- und Sakramenteneinheit in den Status einer *superstitio* im Vergleich zur

¹⁶ *Indiculus* I 6 (WILMART 161).

¹⁷ Von den *Retractationes* her wird man besonders die stark antimanichäische Zielsetzung von *vera rel.* beachten, was ja auch der manichäische Adressat des Werkes, Romanianus, nahelegt.

¹⁸ *Vera rel.* V 9: *propria vocabula propriosque conventus non in sermone tantum, sed etiam in superstitione meruerunt*. Mit der Formulierung *non in sermone tantum, sed etiam in superstitione* ist der Unterschied gemeint, der zwischen der Bezeichnung und dem iudizierbaren Rechtsstatus der *superstitio* besteht.

Religion. Dabei ist es offensichtlich die gegensätzliche Lehre, die die unterbrochene Sakramentengemeinschaft zur superstio ableiten lässt. Letztere Entwicklung zur superstio hat für sie religionspolitische Konsequenzen bei der Behandlung durch den Staat. Dazu s. unten. Die Schismen verstand er als beginnende Unterbrechung der Kult-, d.h. Sakramentengemeinschaft. Sie galten ihm als eine noch heilbare Krankheit, sofern die Betroffenen sich nicht noch weiter auch durch Häresie von der Religion entfernten.¹⁹

3. Der Manichäismus ist nicht gleichermaßen Religion

Wenn man nun der Einschätzung von Häresie und Schisma als Devianz der Religion weiter nachgehen will, dann ist einiges Wichtige dafür über *vera rel.* hinaus aus den entsprechenden Auseinandersetzungen mit dem Manichäismus und dem Donatismus bzw. aus den antimanichäischen und antidonatistischen Schriften zu holen. Die vorwiegend philosophisch-theologische Auseinandersetzung mit dem Manichäismus schloss sich an seine philosophischen Frühschriften an. In der Kontroverse mit den Manichäern schrieb Augustin einmal, »es geht um die Religion«.²⁰ In den antimanichäischen Hauptwerken war er auch bestrebt, Freunde zu überzeugen und vom Manichäismus wegzubringen.²¹ Die Auseinandersetzung wurde fortgesetzt in vielen Disputationen mit einzelnen Manichäern bis hin zuletzt mit dem »Bischof« Faustus²², wo die Religionsdiskussion Augustins mit dem Manichäismus einen Höhepunkt erreicht. Da *vera rel.* dem Romanianus, einem der ihren gewidmet war, hatten sich die Manichäer durch dieses Buch ein weiteres Mal herausgefordert gefühlt. Faustus, der für die Manichäer zur Feder griff, gab als Ziel an, dem Letzten, der es noch nicht verstand, zeigen zu wollen, »dass unsere Religion mit den Heiden nichts zu tun hat«.²³ Der Streit um den Zusammenhang mit dem Heidentum artikulierte sich in der Frage, ob der Manichäismus eine secta oder ein schisma im Verhältnis zum Heidentum ist. Dabei wird der damalige Sekten- und Schismabegriff des Faustus und des Augustinus erkennbar.

Faustus sprach unbefangen von den drei Weltreligionen der Juden, der Christen und der Heiden.²⁴ In seinem Sinn könnte man diese drei auch sectae nennen²⁵, die in Lehre und Kult völlig eigenständige religiöse Gruppen bildeten. Er legte Wert darauf, das zu betonen, wenn Augustinus die Manichäer mit dem Heidentum in Verbindung brachte und gar sagte, wegen

¹⁹ *Vera rel.* V 9.

²⁰ *Gn. adv. Man.* XXIX 43.

²¹ Vor allem in *util. cred.* und *vera rel.* Zur antimanichäischen Ausrichtung des augustininischen Religionsbegriffes vgl. auch J. SPEIGL, Der Religionsbegriff Augustins, in: *AHC* 27/28 (1995/96) 44–50.54–58.

²² *CSEL* 25, 249–797.

²³ *c. Faust.* XX 1.

²⁴ *c. Faust.* XXXI 2.

²⁵ Vgl. eine Art Definition von secta in *c. Faust.* XX 3: Das Sectasein aber besteht im Vertreten einer ganz anderen Meinung als der der Übrigen, verbunden mit der Einrichtung eines eigenen und ganz unterschiedlichen Kultes der Gottheit.

ihrer Verehrung der Sonne seien sie nicht eine secta, eine völlig eigenständige Gruppe gegenüber den Heiden, sondern ein schisma von ihnen.²⁶ Dagegen wollte jetzt umgekehrt Faustus beweisen, dass eher die Christen den Heiden nahestanden und nur ein schisma von ihnen waren.²⁷ Eigentlich gebe es nur zwei wirklich unterschiedene sectae, das Heidentum und die Manichäer.²⁸ Dagegen meinte Augustinus, wenn man wolle, könne man in anderer Hinsicht die verschiedenen Glaubensüberzeugungen auch noch in andere Gruppen (sectae) einteilen.²⁹ Er bestand nicht darauf, dass man die Manichäer unbedingt ein schisma von den Heiden und nicht eine secta im Vergleich zu ihnen nennen müsse. Er habe sie weder Heiden genannt noch ein Schisma von den Heiden, sondern gesagt, dass sie mit den Heiden wegen der Verehrung von vielen Göttern eine gewisse Ähnlichkeit haben.³⁰ Er verlässt damit die unfruchtbare Debatte. Gut, so meint er weiter, so sind weder wir ein Schisma von den Heiden, von denen wir uns weit zum Besseren unterscheiden, aber auch ihr seid kein Schisma von ihnen, weil ihr ziemlich weit von ihnen wegsteht zum Schlechteren hin.³¹ Von der unergiebigem Auseinandersetzung bleibt jedoch zurück, dass man nachfolgend das Wort secta von Augustin immer negativ ausgemalt findet, wenn er es von den Manichäern gebraucht.³² Die Diskussion zwischen Faustus und Augustinus dürfte nicht wenig zur Entstehung des historischen Sektenbegriffes beigetragen haben. Ein neutraler Begriff secta wurde vor allem von Faustus verwendet, ist aber auch bei Augustinus vorhanden³³, und bedeutete ursprünglich eine von anderen religiösen Gruppen in jeder Hinsicht unabhängige und eigenständige Religionsgemeinschaft. So wie secta, von Augustinus auf die Manichäer angewendet, einen stark pejorativen Beigeschmack bekam, so ist die Diskussion zwischen den beiden nordafrikanischen Kontrahenten auch für die Bedeutung des Wortes schisma bedeutungsvoll geworden. Beide Seiten hatten versucht, sich gegenseitig ein Zusammengehören mit dem Heidentum anzulasten, und warfen sich ihre Entstehung als eine Trennung vom Heidentum vor. Im Wort schisma schwang bei ihnen geradezu der Trennungsakt von einer anderen religiösen Gruppe mit. Doch auch hier muss man feststellen, mit den gegenseitigen Vorwürfen über das eigentliche Zusammengehören mit dem Heidentum, von dem man sich dann aus weniger tiefgehenden Gründen getrennt habe, konnte man kaum miteinander ins Gespräch kommen.

²⁶ »Warum verehrt ihr die Sonne, wenn ihr nicht vielmehr Heiden seid und eine Abspaltung (schisma) von den Heiden und nicht etwa eine eigene Gruppe (secta)?«, c. *Faust.* XX 1. vgl. ebd. 3: nos non sectam, sed schisma gentium nuncupasti.

²⁷ c. *Faust.* XX 4. Die Christen hätten sich ja nicht weit von den Heiden entfernt, da sie doch von diesen die Meinung übernommen hätten, dass alles von einem einzigen Prinzip (monarchia) seinen Ursprung habe, d.h. alles von Gott komme. Ihre Opfer hätten sie in Agapen verwandelt, die Götzen in Märtyrer usw. Die Juden hätten nur die Götzenbilder weggelassen, Tempel, Opfer, Altäre und Priestertümer jedoch beibehalten, manchmal noch abergläubischer als die Heiden. Darum seien die kirchlichen Christen und die Juden schismata des Heidentums.

²⁸ c. *Faust.* XX 4.

²⁹ c. *Faust.* XX 10.

³⁰ c. *Faust.* XX 5.

³¹ c. *Faust.* XX 23.

³² c. *Faust.* I 1 (nefandus error); V 6 (vanissimus error); XVIII 7 (vanissima); XX 23 (sacrilega vanitas); XXII 50 (detestabilis). In neutralem ebenso wie pejorativem Sinn findet sich secta in den Entscheidungen des Codex Theodosianus XVI 5 gegen die Häretiker.

³³ Außer in *vera rel.* z.B. auch *ep.* 102,2.

Einander näher kommen konnte man sich dagegen eher in der augustinischen Nachfrage nach der erforderlichen Übereinstimmung von Lehre und Kult. Faustus scheint diese Anforderung akzeptiert zu haben. Jedenfalls zeigt es sich, dass er sie bei seinen Argumentationen zur Verteidigung des Manichäismus ständig beachtete. Wie Augustin, so nennt auch Faustus Lehre und Kult oft als wesentliche Bestandteile der Religion nebeneinander.³⁴ Aber auch, was die Hauptlehre der Religion für sich allein genommen angeht, scheint Faustus mithalten zu wollen. Augustin hatte gefordert, »von Gott dem Vater und seiner Weisheit und von der göttlichen Gabe (des Geistes)« richtig zu denken und zu lehren.³⁵ Faustus begann nach der Feststellung, dass seine Religion mit den Heiden nichts gemein hat, sofort damit, ein trinitarisches Glaubensbekenntnis vorzutragen.³⁶ Was neben der richtigen Lehre den Kult anging, hatte Augustin eine Verschiedenheit des Ritus bei den Sakramenten nicht zugelassen.³⁷ Er hatte gleiche (paria) Sakramente gefordert³⁸ und den Vorwurf erhoben, dass sich die Manichäer mit einer Disparität im Sakramentenritus verfehlt hätten. Die Disparität im Sakramentenritus konnte Faustus nicht bestreiten. Er sprach offen von einer solchen Disparität. Es war deswegen wohl als Entlastungsangriff gedacht, wenn er den Christen wie den Juden den Vorwurf machte, dass sie sich in den Dingen des Ritus und Kultes kaum von den Heiden unterschieden.³⁹ Trotzdem versuchte er es auch, eine Art Gleichwertigkeit des manichäischen Kultes mit dem der Christen zu beweisen. Damit musste er sich schwer tun. Aber er sagt überraschend: Wir und ihr haben die gleiche (par) religio.⁴⁰ Und er erläutert das am Sakrament des leidenden Jesus. Er spricht vom leidenden Jesus (patibilem Jesum), der von jedem Holz (Baum) hängt. Dieser sei bei ihnen auf das Universum bezogen (circa universa), bei den Christen aber auf Brot und Kelch ausgerichtet (erga panem et calicem). Es liege die gleiche Religion vor. Faustus suchte also die Verschiedenheit im Ritus mit der behaupteten Übereinstimmung in der Religion zu überspielen. Die bemerkenswerte Unterscheidung von ritus und religio lässt vermuten, dass religio bei Faustus hier eine theologische und glaubensmäßige Überzeugung meint. Jedenfalls geht Augustinus in einem solchen Sinn auf Faustus ein und wehrt ihn gleichzeitig theologisch ab. Er anerkennt die religio des patibilis Jesus circa universa nicht als sacramentum religionis, weil ihr die Danksagung fehle.⁴¹ Ein theologischer Inhalt von religio als Verständigungsbasis zwischen Manichäern und kirchlichen Christen wird aber auch von Faustus selbst in Frage gestellt,

³⁴ Augustin, *vera rel.* V 8: sacra und sententias; sapientia und religio. V 9: sacramenta und sententia. Faustus in *c. Faust.* XX 3: eadem opinans und eodem ritu colens; alia opinans und alio ritu divinitatis cultura; *c. Faust.* XX 4: opinio und cultura; ritus und fides; opinio und sacrificia; sacrorum ritus und opinio; fides und ritus.

³⁵ *Vera rel.* V 8; vgl. VII 13: den einen Gottvater, Sohn und Heiligen Geist.

³⁶ *c. Faust.* XX 2. »Wir verehren nämlich die eine und selbe göttliche Majestät des göttlich allmächtigen Vaters und seines Sohnes Christus und des Heiligen Geistes«.

³⁷ Die Manichäer dürfen sich nicht ritu sacramentorum unterscheiden. *vera rel.* V 9.

³⁸ *Vera rel.* V 9 sacramentorum ritu dispares ... Paria sacramenta celebrantes ... Quamvis parium sacramentorum.

³⁹ *c. Faust.* XX 4.

⁴⁰ *c. Faust.* XX 2: quapropter et nobis circa universa et vobis similiter erga panem et calicem par religio est.

⁴¹ *c. Faust.* XX 13. Das Argument überrascht nicht, wenn man bedenkt, dass in den Evangelien und bei Paulus das Dankgebet beim letzten Mahl Jesu als wesentliches Element erscheint, vgl. Mk 14,22f; Mt 26,26f; Lk 22,17 und 1Kor 11,24. Außerdem hatte Paulus Röm 1,21 bei der heidnischen Religion das fehlende Danken kritisiert.

wenn er zugibt, dass die Manichäer Jesus »mit einem anderen Ritus« verehren »und mit einem anderen Glauben«⁴² als die Katholiken.

4. Die geschichtliche Entwicklung des Ritus ist festgelegt in der Religion

Was bei verschiedenem Glauben und verschiedenem Ritus die gleiche religio sein soll, das ist wirklich schwer zu verstehen. Aber vielleicht kann da eine andere Stelle weiterhelfen, wo er ebenfalls ritus und religio unterscheidet. Von der Bekehrung des Paulus zum Christentum sagt Faustus einmal, dass der Apostel dabei nicht so sehr die Religion abgelegt als nur den Ritus geändert habe.⁴³ Religio wäre hier wohl im Gegensatz zum äußeren Ritus die innere Gottesbeziehung. Vielleicht hat er also eine gleiche Gottesbeziehung für Christen und Manichäer annehmen wollen, obwohl sie sich im Kult und sogar im Glauben unterscheiden. Jedenfalls stellte Faustus eine große Ritusvielfalt fest und führte diese wohl auf die jederzeit vorhandene Freiheit der eigenen Wahl eines Ritus zurück.⁴⁴ Eine geschichtliche Perspektive, in der auch eine Entwicklung der Riten erkannt würde, findet sich bei Faustus nicht, obwohl er über nicht geringe geschichtliche Informationen auf diesem Gebiet verfügte. Ganz anders ist das bei Augustinus. Er hat eine bedeutsame Konzeption von der geschichtlichen Entwicklung des Ritus. Diese ist gekoppelt an die Geschichte der wahren Religion. Die Geschichte des Ritus ist nämlich vom Wirken Gottes bestimmt und stellt sich so dar. Während alle von den Römern unterworfenen Völker zum Ritus der römischen Religionseinrichtungen (sacrorum) übergingen, verlor das jüdische Volk seinen Ritus nicht – weder unter den heidnischen noch unter den christlichen Herrschern. Sein Ritus war das Zeichen seines Gesetzes, wodurch es von den übrigen Völkern unterschieden ist.⁴⁵ Im Blick auf den Ritus des jüdischen Volkes drängt sich der Eindruck auf, dass dieser ihm geblieben ist wie das Kainsmal (Gen 4,15). Allerdings nicht in dem negativen Sinn, den wir mit diesem Wort verbinden. Denn Augustin spricht vom jüdischen Ritus als ritus propheticus⁴⁶ oder promissivus⁴⁷ oder auch von einer praefiguratio⁴⁸. Dieser Ritus heißt natürlich nicht deswegen propheticus, weil er von den Propheten kreiert ist, sondern weil er eine prophetia darstellt.⁴⁹ In der weiteren Geschichte der wahren Religion bleibt allerdings nur der prophetische Gehalt des alten Ritus. Die Gestalt des Ritus

⁴² c. *Faust.* XX 4: alio eum ritu colo et alia fide quam vos. Er sagt dies freilich nur, um zu beweisen, dass man die Manichäer kein Schisma von den Christen nennen könne, sondern dass sie eine selbständige secta seien.

⁴³ c. *Faust.* XXXI 2: non tam religionem exiit quam ritum mutavit.

⁴⁴ c. *Faust.* XXXI 2; vgl. auch XVI 1.

⁴⁵ c. *Faust.* XII 13. So deutet Augustin das Kainsmal Gen 4,15.

⁴⁶ c. *Faust.* XIII 15 und XIX 16.

⁴⁷ c. *Faust.* XIX 14 vgl. XXII 17.

⁴⁸ c. *Faust.* XXXII 12.

⁴⁹ c. *Faust.* XXXII 9. So ist z.B. im alten Ritus des Pascha die Prophetie des wirklichen Pascha enthalten.

oder der Ritus selbst wird verändert. Er wird ein ritus evangelicus.⁵⁰ Gleich bleibt der Glaube. Derselbe Glaube war schon verborgen vorhanden, jetzt ist er enthüllt worden durch den, der gekommen ist, Gesetz und Propheten nicht aufzulösen, sondern zu erfüllen.⁵¹ Sakramente und Ritus haben sich geändert, nicht aber der Inhalt (res). Auf seine grundlegende Konzeption von den res und den signa⁵² gestützt, bezeichnet er es als Irrtum, wenn man annähme, dass die Sachen (res) nicht mit anderen Sakramenten hätten vollendet werden dürfen als mit denen, mit denen sie angekündigt waren.⁵³ Wenn nämlich der Wortlaut der Worte (soni verborum), mit denen wir sprechen, dem Tempus entsprechend verändert wird, dann wird dieselbe Sache anders ausgedrückt (adnuntiatur), je nachdem, ob sie erst zu tun ist, oder schon getan ist, nämlich mit den anderen Wortformen facienda oder facta und nicht etwa mit einer gleichen Wortform.⁵⁴ Man kann sagen, dass ein Ritus in ähnlicher Weise verständlich und verbindlich ist wie eine entsprechende Wortform verständlich und verbindlich ausdrückt, was geschehen ist, oder geschehen wird. Was aber geschehen ist, oder geschieht, das liegt bei Gott. So hat sich in dem für die Religion zentralen und verbindlichen Ritus des Opfers das neue göttliche Opfergeschehen Christi in der neutestamentlichen göttlichen Offenbarung gezeigt.⁵⁵ Der ritus evangelicus des Opfers hat seine Verbindlichkeit aus der göttlichen Offenbarung im Neuen Testament.⁵⁶ Die Entwicklung des Ritus wird durch Prophezeiung und Offenbarung von Gott bestimmt.⁵⁷ Sie ist dort abzulesen und kann aus der Analogie mit der Veränderung von Wortformen für den jeweiligen zeitlichen Stand eines Geschehens verstanden werden. Die Notwendigkeit von Veränderungen im Ritus wurde nicht immer sofort begriffen. So mussten die ersten Christen, die aus den Juden zum Glauben kamen, gegen eine lange Tradition allmählich zu einer Änderung und Beseitigung des alten Ritus überzeugt und zu einem vollkommeneren Verständnis geführt werden. Weil diese aber in einer anderen Tradition geboren und unterrichtet worden waren, ließen die Apostel sie weiter den väterlichen Ritus (patrium ritum) und die Tradition bewahren und ermahnten die anderen, dass sie sich der Schwerfälligkeit (tarditas) und den Gewohnheiten jener anpassen.⁵⁸ Im Gegensatz zu den von Gott gewollten Veränderungen sind von Menschen gemachte Veränderungen des Ritus oder eigene Erfindungen, die die göttliche Vorgabe nicht beachten, sakrilegisch und Götzen-

⁵⁰ c. *Faust.* XIX 16.

⁵¹ c. *Faust.* XIX 14.

⁵² Dazu im Einzelnen C. P. MAYER, *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie Augustins* (Cassiciacum 24/1–2), Würzburg 1969–1974, besonders I 219–222.356f.; II 369.394f.454.

⁵³ c. *Faust.* XIX 16: cum res eadem sint, non eas aliis sacramentis adnuntiari debuisse completas quam iis, quibus adhuc complendae praenuntiabantur.

⁵⁴ c. *Faust.* XIX 16.

⁵⁵ c. *Faust.* XX 18.

⁵⁶ c. *Faust.* XX 21. Augustin dachte wohl an Hebr. Grundlegende Aussagen zu Opfer und Religion schon bei Paulus. Vgl. H.D. BETZ, Christianity as Religion: Paul's Attempt at Definition in Romans, in: *Journal of Rel.* 71 (1991), 315–344.

⁵⁷ c. *Faust.* XXXII 9.

⁵⁸ c. *Faust.* XIX 17. In diesem Zusammenhang wird an den Fall des Timotheus erinnert, der aus solchen Rücksichten sogar beschnitten wurde. Den so Geborenen und so Unterrichteten waren nämlich jene alten Riten nicht schädlich, auch wenn sie keine Gültigkeit und Verbindlichkeit mehr hatten.

dienst.⁵⁹ Der Ritus ist also die von Gott selbst gewollte geregelte Form des gottgewollten Kultes. Die zeitliche Ordnung der Religion durch die göttliche Vorsehung schlägt sich in der von Gott bestimmten Entwicklung des Ritus nieder. Der Bedeutungsgehalt des Begriffs Ritus bei Augustin kann nicht losgelöst von der geschichtlichen Entwicklung der Religion gefunden werden, die in der göttlich gewollten Zeitordnung sich abspielt. Über diese biblisch-christliche Grundlage der Ritusentwicklung war kein Gespräch mit Faustus und mit den Manichäern möglich.

5. Religion ist Sakramentengemeinschaft der Kirche

Während die Auseinandersetzung mit den Manichäern weiterlief, wurde Augustin seit der Übernahme seines pastoralen Amtes auch mit den Herausforderungen der nordafrikanischen Kirche durch die Donatisten befasst. Die Kontroverse war eher eine innerkirchliche, so dass man gespannt sein kann, was der Religionsbegriff dabei für eine Rolle spielen konnte. Noch vor der Abfassung von *vera rel.* hatte Augustin sich in einigen kleineren Schriften und in Predigten über die Donatisten geäußert oder sich an sie gewandt.⁶⁰ Beim Überblick über die Erscheinungsformen der Religion, den er in *vera rel.* V 8f auf die Häresien und Schismen ausdehnte, dachte er bei dem Stichwort Schisma sicher in erster Linie an die Donatisten. In *vera rel.* V 9 erkennt man außerdem, dass ihn das Problem der Unterscheidung von Schisma und Häresie beschäftigte, was ja besonders die Donatisten betraf. Er zog einen deutlichen Unterscheidungsstrich, wenn er nach der Rede von den Häresien von den Schismen sagte, »das ist eine andere Frage«.⁶¹ Der Unterschied bestand für ihn darin, dass die Schismatiker von der Kirchengemeinschaft bis zur Endzeit noch »ausgehalten werden könnten«, wenn sie sich nicht selbst noch weiter von der Gemeinschaft entfernten. Dem stand freilich im Fall der Donatisten entgegen, dass die ständigen Bemühungen um sie erfolglos blieben und von daher der Eindruck entstand, dass ihr Schisma sich verhärtete. Augustin kam deswegen immer mehr dazu, die Donatisten als Häretiker anzusehen.⁶² Das alt gewordene Schisma, so sagte er schließlich, wurde eine Häresie.⁶³ Das blieb dann als Charakterisierung der Donatisten in seinem Werk über die Häresien so stehen.⁶⁴

⁵⁹ c. *Faust.* XXII 72.93.

⁶⁰ Zusammenstellung bei P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique Chrétienne. t. VII.*, Bruxelles 1963, 275–278.

⁶¹ *Vera rel.* V 9 alia quaestio est.

⁶² BA 30, 789–791; 31, 759–764; 32, 706–709. Die Frage, wie bei Augustin und in Nordafrika Häresie und Schisma verstanden wurden, ist oft angesprochen worden, z.B. von S. GREENSLADE, *Heresy and schism in the later Roman empire*, in: D. BAKER (ed.), *Schism, heresy and religious protest*, Cambridge 1972, 1–20; R. A. MARKUS, *Christianity and dissent in Roman North Africa: changing perspectives in recent work* ebd. 21–36, aber letztlich nicht systematisch geklärt. So A. SCHINDLER (Häresie II, in: *TRE* 8 [1980]), der auch unterstreicht, dass Augustin auf die Frage, was jemand zum Häretiker macht, nicht mehr, wie er es angekündigt hatte, zurückkommen konnte. Vgl. BA 9,333.

⁶³ *Cresc.* II 7, 9.

⁶⁴ *haer.* 69: in haeresim schisma verterunt.

Augustin sah sich mit der donatistischen Forderung konfrontiert, dass ihre Kirche als Religion und nicht als Häresie oder Schisma anzusehen sei. Bischof Cresconius hatte zur Verteidigung der Donatisten gesagt, dass sie mit den Katholiken zusammen »eine Religion sind und dieselben Sakramente«⁶⁵ haben. Augustin wiederholte diesen Satz öfter, als wollte er ihn bedenken, um als Konsequenz gegen die Donatisten daraus zu folgern, dass sie dann keine Wiedertaufe vornehmen dürften. Sakramente und Religion gehören in der Weise zusammen, dass die Sakramentengemeinschaft sich mit der Religionsgemeinschaft der Kirche deckt. Augustin beschreibt die Kirche gern als *communio sacramentorum christianae religionis*.⁶⁶ In dieser Definition ist der Religionsbegriff an das Heilswirken Gottes in den Sakramenten der Kirche gebunden. Für die Taufe gilt das zuerst. Im Streit um die Taufe oder die Wiedertaufe scheint *religio* manchmal mit der Taufe oder mit den Sakramenten identisch zu sein. Wenn die Integrität des Sakraments durch die heiligende Taufformel des Evangeliums gegeben ist und dieses mit Glauben (*aliqua fide*) empfangen wird⁶⁷, dann wird der Empfänger durch die Religion oder in der Religion verändert; er ist *religione mutatus*.⁶⁸ Zweifellos denkt Augustin dabei an die religiösen Wirkungen des Taufsakramentes. *Religione mutatus*, durch die Religion verändert, das war aber in der antidonatistischen Kontroverse nicht nur in einem theologischen Sinn zu verstehen, sondern lässt auch an die Veränderung des Religionsstatus im politischen Sinn denken, die durch die kirchliche Taufe eingetreten war.

6. Der christliche Kaiser hat eine politische Aufgabe in der Religion

Das Besondere an der Auseinandersetzung mit den Donatisten lag darin, dass hierbei nicht nur unter Theologen und Kirchenführern disputiert wurde. Von Anfang an und im gesamten Verlauf war auch der Kaiser mit der Spaltung befasst und um die Beseitigung des Schismas bemüht. Da dies nicht gelang und das katholische Urteil zunehmend auf eine donatistische Häresie erkannte, sahen sich die Schismatiker damit konfrontiert, dass die Kaiser die Häretikergesetze gegen sie anwendeten⁶⁹. Der römische Staat hatte die der staatlichen *religio* entgegenstehende Abweichung wiederholt als religionsgefährdende *superstitio* bestraft. Er setzte diese Religionspolitik in der christlichen Zeit gegen Schismen und Häresien fort. Es lässt sich darum wohl verstehen, dass den Donatisten viel daran gelegen sein musste, als *religio* anerkannt zu sein. Es half nicht viel, dass sie seit Schismabeginn sich immer wieder beschwert und gesagt hatten, was hat der Kaiser mit der

⁶⁵ *Cresc.* II 7, 9.

⁶⁶ *c. litt. Pet.* III 3,4. BA 28,97f.; BA 29,37–43; K. BAUS, *Hdb. Der Kirchengeschichte (Jedin) II 1*, 166f.

⁶⁷ *bapt.* VII 53,102.

⁶⁸ *bapt.* VII 53,101.

⁶⁹ Hilfreich ist die Zusammenstellung der zahlreichen kaiserlichen und statthalterlichen Entscheide gegen die Donatisten im Dokumentenanhang bei MONCEAUX (Anm. 60) t. IV., Bruxelles 1963, 484–508. Die im Zusammenhang mit den einzelnen antimanchäischen Schriften Augustins zu beachtenden einschlägigen politischen Maßnahmen finden sich in der Regel in den notes der BA-Bände kommentiert.

Kirche zu tun?⁷⁰ Diese Frage wurde deswegen nie ernsthaft diskutiert, weil die Donatisten, dann, wenn es für sie vorteilhaft war, selbst nach dem Eingreifen des Staates riefen.⁷¹ Sie lehnten das staatliche Eingreifen nicht prinzipiell ab, um etwa allgemein mehr religiöse Toleranz dadurch zu erreichen. Augustin musste z.B. darauf hinweisen, dass sie unter Umständen gegen andere radikaler vorgehen als der Kaiser es tat, so dass es besser war, dass das Gewaltmonopol beim Staat blieb.⁷²

Die kirchliche Sakramentengemeinschaft hatte den Schutz der staatlichen Religionsförderung durch die christlichen Kaiser. Wenn die Donatisten die vom Kaiser geschützte Taufe der Katholiken in Frage stellten, befanden sie sich ausserhalb der Religion und erwiesen sich als *superstitio*. Obwohl sie versuchten, sich mit dem Verweis auf ihren Religionscharakter zu verteidigen, ließ Augustin sich nicht davon abbringen, in ihrer Wiedertaufe und in ihrem Schisma einen Verstoß gegen die Religion zu sehen, der sie in die Gefahr brachte, als *superstitio* eingestuft zu werden. Auf die Donatisten kam unausweichlich zu, was der Bischof von Hippo in einer eigenartigen Bemerkung von den Häretikern allgemein geschrieben hatte, dass sie »die *superstitio* verdient« hätten.⁷³ Was hat es mit »*superstitio* verdienen« anderes auf sich, als dass sie die Konsequenzen der Häresie tragen mussten, die in der Bestrafung durch den Staat bestanden? Die Donatisten wurden jetzt nicht nur Häretiker genannt, sondern vom Staat auch als solche behandelt, d.h. wie eine *superstitio* bestraft. In der Gesetzessammlung des Codex Theodosianus XVI 5 sind die Häretiker und näherhin oft auch die Donatisten als *superstitio* apostrophiert. Als Häretiker würden auch die Donatisten wie vor ihnen andere Häretiker zu Recht (*meruerunt*) als *superstitio* eingeschätzt und vom Staat bestraft werden. So hat die Bemerkung in *vera rel.* V 9, dass die Häretiker »die *superstitio* verdienen«, einen schwerwiegenden politischen Hintergrund. Augustin hatte sowohl einzelne abergläubische Religionsformen⁷⁴ wie oft generell das Heidentum als *superstitio* bezeichnet.⁷⁵ Spätestens 411, bei dem großen vom Kaiser angeordneten Gerichtstermin mit den Donatisten, wurde er auch selbst in das staatliche Vorgehen gegen die *superstitio* hineingezogen. Er musste an der großen *Collatio* teilnehmen. Im kaiserlichen Reskript, das zu Beginn dieser *Collatio* verlesen wurde, stand der Befehl, »dass ein sicherer Beweisgang die *superstitio* zum Einsturz bringen müsste«. ⁷⁶ Es war das Ziel der vom Kaiser angeordneten Untersuchung, dass die für die Spaltung verantwortliche Partei herausgefunden und die Strafe für *superstitio* auf sie angewendet

⁷⁰ Ein berühmter Satz des Donatus Optatus, *De schismat. Donatist.* 3,3; 7,6. K. BAUS (Anm. 66) 145.

⁷¹ K. BAUS (Anm. 66), 144.

⁷² »Ist denn die private Gewalt« – er meint, der Donatisten – »besser als die kaiserliche Umsichtigkeit (*diligentia*)?«, *c. ep. Parm.* I 10,16.

⁷³ *Vera rel* V 9: *exclusi ... propria vocabula propriosque conventus non in sermone tantum, sed etiam in superstitione meruerunt*. Das heißt, dass sie nach ihrem Ausschluss, der in einem eigenen Namen und in den eigenen Versammlungen schon dokumentiert war, nicht nur zu Recht einen eigenen Namen trugen, sondern auch die religionsrechtliche Einstufung als *superstitio* erhielten. Es wäre zu wenig präzise, wenn *superstitio* mit Aberglaube übersetzt würde.

⁷⁴ *en. Ps.* 95,6. *en. Ps.* 10,4.

⁷⁵ *en. Ps.* 95,5. *c. ep. Parm.* I 9,15.

⁷⁶ *brevic.* I: *ut superstitionem manifesta ratio confutaret*.

würde. Spätestens von da an bildete die religionspolitische Unterscheidung von religio und superstitio einen Aspekt im Reden und Schreiben Augustins.

Ein merkwürdiges Beispiel, wie man sich damals von der öffentlichen Anerkennung als religio Gutes versprach und von einer Bezeichnung als superstitio Schlimmes fürchten musste, steht in Augustins antidonatistischer Schrift *Contra Gaudentium* um 420.⁷⁷ Der donatistische Bischof Gaudentius versteifte sich gegenüber Augustin darauf, dass der hohe Beamte Dulcitus in einem Brief ihn, und damit die Donatisten, religio genannt habe. Sie dürften also nicht als Häresie angesehen werden und seien auch keine superstitio. In der Tat hatte Gaudentius, der sich zusammen mit seiner Basilika aus Protest gegen die vom Kaiser befohlene Kirchenunion verbrennen wollte, von Dulcitus einen Brief erhalten, in dem der beschwörende Satz stand: »es soll doch nicht gesagt werden müssen, dass ein so großes Werk, das Haus Gottes, wo von dir so oft der Name Gottes und Christi angerufen wurde, durch Euere für den Ort zuständige Frömmigkeit (religio tua) selbst niedergebrannt wurde.⁷⁸ Aus dem ehrenden Titel religio tua, den man vielleicht mit ›Euere Frömmigkeit‹ übersetzen könnte, folgerte Gaudentius kühn, Dulcitus habe ihm bestätigen wollen, dass er den Namen Gottes und Christi »in Wahrheit« angerufen habe, also rechtgläubig sei oder im Stand der religio sich befinde. So viel kann Augustin aber in dem Wort »religio« des Dulcitus nicht finden. Er gibt zu bedenken, dass sich Dulcitus, ein Militär, geirrt haben wird. Religion sage man nicht zum Irrtum, sondern nur zur Wahrheit.⁷⁹ Dann dreht Augustin das Argument gegen Gaudentius um. Der donatistische Bischof hatte ja den Dulcitus in einem Schreiben ebenfalls mit tua religio, Euere Frömmigkeit, tituliert. Der Tribun gehöre nun sicher zu der katholischen Kirchengemeinschaft und habe als religiosus die wahre Gottesverehrung. Wenn er aber nach deiner Meinung durch seine Gemeinschaft mit den Katholiken eine falsche superstitio hat, so Augustin weiter, warum hast du ihn dann mit religio angeredet? Wenn du aber mit der Anrede religio wahr geredet hast, warum lehnt du dann die katholische Religion ab und hältst an deiner häretischen superstitio fest? Wenn er die Religion hat, dann hast du die superstitio. Und dann ist es die religio, die durch kaiserliches Gebot zur Gemeinschaft mit den Katholiken hintreibt. Es sei auch die religio, durch die der Kaiser dieses Hintreiben als seine Aufgabe ansehe. Weil das die religio ist, in der der Tribun Dulcitus steht, darum ist die pars Donati die superstitio, aus der dich seine Religion herausreißen will. Superstitio ist es, dass du dich umbringen willst, was seine religio streng verbietet. Superstitio ist, dass du die Sorge des Kaisers tadelst, die seine religio zur Ausführung bringt. Da durch deine eigene Aussage die Sache entschieden ist (causa finita est), so bitte ich dich durch den Gott der Religion, den Gott der Wahrheit, dass auch dein Irrtum ein Ende nehme.⁸⁰ Der Versuch des Gaudentius, aus einer ehrenden Anrede eine staatliche Wahrheitsbestätigung für den Donatismus zu machen, war also total gescheitert.

⁷⁷ c. *Gaud.* II 11, 12–13.

⁷⁸ c. *Gaud.* II 11, 12: »neve tantum opus, domus domini, ubi a te saepius dei et Christi eius invocatum nomen est, per religionem tuam ibidem constitutam concrematum esse dicatur«.

⁷⁹ c. *Gaud.* II 11, 12.

⁸⁰ c. *Gaud.* II 13–14. Zu dem auffälligen ›causa finita est‹, das er ähnlich und erleichtert zur überfälligen Entscheidung des Papstes Zosimus gegen die Pelagianer schrieb, s. BA 32, 679f.

Die Episode wirft ein Schlaglicht auf die Situation in der Religionsdiskussion, wie die Parteien mit dem Anspruch, religio zu sein, oder mit der Anklage auf superstitio sich gegenübertraten. Herausgefordert durch die Ungeschicklichkeit des Gaudentius, der einen religiösen Titel zu einem Religionszertifikat für sich machen wollte, kam Augustin dazu, die kaiserlichen Antidonatistenmaßnahmen als einen Kampf der Religion gegen die Superstition zu beschreiben.

Die Donatisten reagierten natürlich negativ auf das Eingreifen der Kaiser zu ihren Ungunsten. Sie stellten die christlichen Kaiser in eine Reihe mit den in der Bibel genannten Herrschern, die das Gottesvolk verfolgt hatten. Sie meinten, dass diese Beispiele alles sagten über die Verwerflichkeit der gegenwärtigen Verfolgung durch die Kaiser. Augustin sah sich veranlasst, die christlichen Kaiser und ihre gottgewollte Aufgabe für die Religion zu verteidigen. Er entgegnete den Donatisten, dass die biblischen Beispiele dazu gut sind, damit die Könige lernen, Gott »in Religion zu glauben« und Gott zu dienen.⁸¹ Sie können durch ihre Taufe zu dem persönlichen Gottesverhältnis der einen und wahren religio, zu einem credere ad religionem gelangen. In der Formulierung credere ad religionem, die mit credere und religio auf zweifache Weise das gleiche zu sagen scheint⁸², soll wohl betont werden, dass das persönliche Glauben des Kaisers untrennbar verbunden ist mit der Sorge für die Religion. Die christlichen Kaiser sind nicht nur persönlich und innerlich zum Glauben gelangt, sondern auch vom falschen Sorgen früherer Kaiser, das in Wahrheit der superstitio diente, zur Sorge für die religio Gottes gekommen. Die Befehlsgewalt der politischen Herrscher »im Bezug auf die göttliche Religion« war für Augustin kein Problem. Er bejahte diese in einem prinzipiell klingenden Text: Die Könige dienen Gott, wie es ihnen als Könige vorgeschrieben ist, indem sie Gutes befehlen und Schlechtes verbieten »nicht nur in Bezug auf die menschliche Gesellschaft, sondern auch in Bezug auf die göttliche Religion«.⁸³ Als er in die religio-superstitio-Kontroverse eingetreten war, gab er der kaiserlichen Antidonatistenpolitik Recht und suchte auch damit die Donatisten von ihrer Wiederaufpraxis abzubringen, die er wohl auch als strafwürdige superstitio ansah. So fand die zeitläufige Donatistenkontroverse in seinem Religionsbegriff einen zeitgebundenen Niederschlag. In derselben Kontroverse ist aber auch sein ausgesprochen theologisches Verständnis von Religion vorhanden, wenn er in *De baptismo* VII 53,101f religio mit fides, Religion mit Glaube gleichsetzt.⁸⁴ Bemerkenswert ist im antidonatistischen Zusammenhang auch die Bemerkung, dass wir wohl ohne Episkopat und ohne Klerus gerettet werden

⁸¹ *c. litt. Pet.* II 92, 211.

⁸² In *bapt* VII 53,101f, wo die Erfordernisse von Seiten des Empfängers der Taufe beschrieben werden, entsprechen sich *non simulatione palliatus, sed religione mutatus* (101) und *sine sua simulatione et cum aliqua fide* (102).

⁸³ *Cresc.* III 51,56. Dem donatistischen Vorwurf, dass der Religionszwang der Kaiser Märtyrer mache, stellte er die Frage entgegen, ob denn die politischen Herrscher sich »nichts um die wahre oder falsche religio kümmern müssten« (*c. ep. Parm.* I 10,16). Es kam ihm auch sehr zustatten, dass die Donatisten unter sich selbst Abspaltungen hatten und einander mit staatlicher Hilfe wie Abgefallene behandelten. In solchen Fällen sah man, so meinte er, dass die Menschen nicht »wegen der heiligen Religion, sondern wegen sakrilegischer Feindseligkeit« zu leiden hatten (*c. ep. Parm.* I 10,16).

⁸⁴ Vgl. Anm. 82.

könnten, »aber nicht ohne die christliche Religion«. ⁸⁵ Dies zeigt wiederum, dass ihm auch in der Donatismuskontroverse und bei den vielen Antworten und Stellungnahmen zur vorgegebenen Religions- und Superstitionsdebatte die theologische Dimension des Religionsthemas vor Augen stand, Religion als Zurückgebundenwerden an Gott im Glauben. Der Satz drückt aus, dass die von Gott stammende Taufe bzw. die heiligende Taufformel des Evangeliums nicht durch den Streit um Episkopat und Klerus verloren gehen darf. Weil er beim Wort Religion ständig an Rückbindung an Gott dachte, darum konnte er einen Donatisten, der die Taufe, den umwandelnden Eintritt in das Leben der Gottesbeziehung, von der Würdigkeit des Taufspenders abhängig machte, fragen, »so wird also mein Leben von dir abhängen und mein Heil von dir zurückgebunden werden«? ⁸⁶ In Wirklichkeit ist es nämlich Gott selbst, der durch die Taufe das Leben des Menschen »zurückbindet«.

7. Hauptsache der christlichen Religion: Gott macht den, den er will, religiös

In einem solchen mehr theologischen Zusammenhang und nicht wie in den anderen Auseinandersetzungen in einem apologetischen oder ekklesiologisch-religionspolitischen Sinn kamen die Kontrahenten in der pelagianischen Kontroverse auf die Religion zu sprechen. Da die rechte Glaubenslehre für Augustinus eine der zwei Säulen der Religion war, verwundert es nicht, dass die für ihn so entscheidende Gnadenlehre ⁸⁷ mit der Religionsfrage verbunden erscheint. So konnte der Bischof schon ganz am Anfang der pelagianischen Auseinandersetzung feststellen, dass der Irrtum, wenn wir uns etwas zuschreiben, was Gott gehört, der Religion und der Frömmigkeit schwer widerstreitet. ⁸⁸ In der Kontroverse mit Julian hängte er die Streitsache um die Erbsünde und die Gnade Gottes dadurch sehr hoch, dass er sie als eine »Hauptsache der christlichen Religion« bezeichnete. ⁸⁹ Entsprechend stigmatisierte er die Position Julians als Verweigerung und Widerstand, als einen Versuch, die Grundlagen des katholischen Glaubens zu erschüttern und die Lebensstränge (*nervos*) der christlichen Religion zu zerreißen. ⁹⁰ Durch die Annahme der pelagianischen Sätze sah er Julian in schreckliche Verkehrtheit geraten und zu einem Feind der christlichen Religion werden. ⁹¹ In dieser Kontroverse musste er aber auch umgekehrt erfahren, wie Julian sein Religionsverständnis und seine persönliche Religiosität angriff. Julian bestritt ihm die Religiosität schlechthin und verhöhnte ihn gleichzeitig als

⁸⁵ *Cresc.* II 11,13. BAUS 167 (Anm. 66): Hiermit korrigiere Augustin die donatistische Überbewertung des Bischofsamtes. Für den Bischof von Hippo ist die Kirche die *mater*, die *columba* und die Braut Christi.

⁸⁶ *religabatur* s.129,7.

⁸⁷ Die Arbeit von V. H. DRECOLL, *Die Entstehung der Gnadenlehre Augustins*. Tübingen 1999, lässt die tiefen Fundamente erkennen, die dafür in der antimanichäischen Formung seines Gottesbegriffes liegen.

⁸⁸ *An Marcellinus pecc. mer.* 2,19,33.

⁸⁹ *c. Iul.* I 7,34.

⁹⁰ *c. Iul.* VI 26,83.

⁹¹ *c. Iul.* VI 24,81.

überreligiös⁹², der die Form von Religion verloren habe.⁹³ Er desavouierte Augustins Kampf um die Religion mit den Manichäern mit der Bemerkung, er sei keineswegs religiöser als Mani; dieser sei aber klüger⁹⁴. Augustinus enttäusche die religiösen Menschen.⁹⁵ Julian wollte dagegen sich selbst als Verteidiger der Religion verstanden wissen.⁹⁶ In penetrant selbstsicherer Rede behauptet er, dass die katholische Religion in seiner Argumentation hervortrete⁹⁷ und ihre Vollendung erreiche⁹⁸, sowie dass seine Position nur zusammen mit der katholischen Religion untergehen könne.⁹⁹ Auf manche grobe Beleidigungen antwortete Augustin nicht mit gleicher Münze, sondern hielt Julian immer wieder ein Ambrosiuswort entgegen: Gott ruft die, deren er sich würdigt, und macht den, den er will, religiös.¹⁰⁰ Es hat den Anschein, dass Augustin sich mit Bedacht auf dieses Wort des Ambrosius beschränkte, um damit ebenso die Gnadenlehre zusammenzufassen wie auch den gottgeschenkten Charakter von Religion und Religiosität zu betonen.¹⁰¹ Er hatte die Ambrosiusstelle bereits gegen Pelagius eingesetzt¹⁰², weil dieser sich auf den Bischof von Mailand berufen hatte.¹⁰³ Ihm konnte offensichtlich nicht kürzer und besser geantwortet werden als mit einem Wort des Ambrosius: Gott ruft, wessen er sich würdigt, und er macht »religiös«, wen er will. Augustin hatte in das Wort *religiosus* schon immer den Sinn von gottverbunden hineingelegt. Den für ihn charakteristischen Wortsinn verstärkt er jetzt gegen Pelagius noch. *Religiosus* heißt: gottverbunden sein durch das Wirken Gottes. Es entsteht eine antipelagianische Ausdeutung von *religiosus*. Wo Augustin in *gr. et pecc. or.* 1,46,51 das Ambrosiuswort erstmals anführt, spürt man seine Entdeckerfreude. Er preist Ambrosius als einen Mann, der selbst ein solcher »gottverbundener« Mensch »unserer Tage« war. Er sieht

⁹² *c. Iul. imp.* I 48.

⁹³ *ebd.* III 53.

⁹⁴ *ebd.* V 25. vgl. V 54; I 116.

⁹⁵ *ebd.* I 22.

⁹⁶ *ebd.* II 43 und I 12. Er war überzeugt, dass sich das Ende der Welt ankündige, da auch in der Kirche Dummheit und Schändlichkeit die Herrschaft gewonnen habe, wogegen er (wie der Apostel) als »Gesandter an Gottes statt« (2 Kor 5,20) auftrete und mit männlicher Kraft soweit möglich zur Verteidigung der katholischen Religion seinen Beitrag leiste. Augustin antwortete darauf nur, wenn in der Kirche Dummheit und Schändlichkeit die Herrschaft erlangt hätten, dann hätten sie dich dort sicher behalten. Vgl. *c. Iul. imp.* I 12.

⁹⁷ *ebd.* II 236.

⁹⁸ *ebd.* I 24.

⁹⁹ *ebd.* I 73.

¹⁰⁰ *c. Iul. imp.* I 93; I 135; I 138 und II 85.

¹⁰¹ Vgl. auch eine Stelle im Brief Augustins an den Presbyter Sixtus in Rom, wo das Ambrosiuszitat neben Röm 9,18: er erbarmt sich, wessen er sich erbarmen will, aufgeführt ist. *ep.* 194,2,4.

¹⁰² Der Bischof von Mailand hatte in seiner Erklärung des Lukasevangeliums wiederholt überzeugende Schilderungen des inneren Charakters der nötigen Gnade geliefert. Er hatte dabei herausgestellt, dass Gott mit unseren Willensakten mitwirkt und wie der Mensch ohne ihn nichts Gutes beginnen kann und selbst die Liebe, mit der einer mehr liebt, ein Geschenk der Gnade ist. *gr. et pecc. or.* 1,44,48. In einem solchen Zusammenhang sagte er dann auch: *Deus quos dignatur, vocat et, quem vult religiosum fecit. Expos.ev.sc.Luc.* VII,27 in *gr. et pecc. or.* 1,46,51. Richtig übersetzt Anton Fingerle (Aur. Aug. Schriften gegen die Pelagianer Bd. II. Würzburg 1964, 387): Gott macht, wen er will, »zum Gottverbundenen«.

¹⁰³ *gr. et pecc. or.* 1,43,47. Es mag auch sein, dass Pelagius das Wort *religiosus* gebraucht hatte. Man könnte vermuten, dass Pelagius mit seinem Appell zu sittlich vollkommeneren Entscheidungen sagen wollte, der Mensch müsse sich bemühen, religiöser zu werden.

in der Formulierung: »Gott macht, wen er will, zum Gottverbundenen« das gleiche gesagt, was auch die Hauptstellen der biblischen Gnadenlehre ausdrücken. Das Wort enthält also eine paulinisch-ambrosianische Beschreibung des Menschen unter der Gnade Gottes. Das Wort *religiosus* schien geeignet, die gesamte Auseinandersetzung mit Pelagius in allen Teilen zu steuern¹⁰⁴ und dient nun auch bei der Verteidigung gegen Julian.

Der Bischof von Aeclanum glaubte u.a. einen missbräuchlichen Einsatz der Religion gegen die Natur abwehren zu müssen.¹⁰⁵ Die Religion, so Julian, darf nicht dazu herangezogen werden, um das angebliche Vergehen der (natürlichen) *libido* straffrei zu machen.¹⁰⁶ Gegen diese Argumentation suchte Augustin Unterstützung bei Hilarius von Poitiers. Dieser hatte festgestellt, dass die Natur zum Sündigen führe und dass man deswegen, um nicht zu sündigen, gegen die Natur gleichsam mit der Religion des Glaubens kämpfen müsse.¹⁰⁷ Die »Religion des Glaubens«, so stimmte Augustin zu, ermöglicht alternativ zur Natur eine neue Existenz. Der Kampf um die Gnadenlehre war also auch ein Ringen um das Verständnis der Religion. So wie er für die Erbsündenlehre die großen theologischen Autoritäten auch der Griechen, wie Gregor von Nazianz, Basilus und Johannes Chrysostomos, anrief¹⁰⁸, so konnten ihm speziell für Formulierungen, in denen es auch um die Religion ging, die Lateiner Ambrosius und Hilarius helfen. Man kann es verstehen, dass er nebenbei einmal diese *scientia religionis*¹⁰⁹ eine mühevollen Arbeit nannte. Auch dies war eine Folge der Erbsünde. Sogar um das Böse nicht zu tun, muss Gottes Hilfe »mit dem Affekt der religiösen Frömmigkeit« (*affectedu religiosae pietatis*) angerufen werden.¹¹⁰ Alle Menschen haben von der Erbsünde her neben der bösen Begierlichkeit (*concupiscentia*) auch eine gewisse angeborene Stumpfheit (*tarditas*) des Geistes. Weswegen auch die, die genial genannt werden, ohne Last der Arbeit keine Fertigkeiten (*artes*) erlernen können, auch die so genannten freien Künste nicht. Auch in der Religion erlangen sie keine reichere Einsicht (*uberiorem scientiam religionis*) ohne die Last der Arbeit.¹¹¹ War das eine Kritik am oberflächlichen Julian? Dieser konnte nicht genug fortwährend die Fahne der Vernunft (*ratio*) gegen Augustin schwenken. Man könnte auch ein Selbstporträt Augustins in der obigen Stelle sehen. Oder war das ein Schlusswort zu seinem künstlerischen, wissenschaftlichen und theologischen Arbeiten? Im Kampf gegen die *tarditas*

¹⁰⁴ Ganz am Schluss des pelagianischen Streites in *De dono perseverantiae* 19,49f zitierte er noch einmal Ambrosius, dass Gott rufe, wessen er sich würdige, und den, den er wolle, zu einem gottverbundenen Menschen mache. Mit der Erkenntnis des alles umfassenden Gnadenwirkens Gottes werden wir deswegen »religiöse Menschen« (*religiosi*).

¹⁰⁵ Aus seinem Verständnis der Natur folgte er, dass sie kein Ursprungsübel in sich haben könne, da sie von Gott stamme. »Noch religiöser«, so meinte Augustinus dagegen, könnte jemandem die Annahme scheinen, dass aus der Natur überhaupt kein Übel hervorgehen oder kein Übel in ihr sich festsetzen könne (*c. Iul. III 24,56*). Womit aus dem Postulat der Freiheit von der Erbsünde gleich die Unsündlichkeit gefolgert gewesen wäre.

¹⁰⁶ *c. Iul. IV 8,49*.

¹⁰⁷ *c. Iul. II 8,28*. Selig deswegen der Mann, wie der 1. Psalm sagt, der den Weg der Sünder nicht geht: Denn obzwar die Natur ihn auf diesen Weg führt, so führt ihn doch die Religion des Glaubens von diesem Weg wieder zurück. So dass z.B. der religiöse Sinn die *libido* nur erlitt (*c. Iul. V 10,42*).

¹⁰⁸ *c. Iul. II 10,33–37*.

¹⁰⁹ *c. Iul. imp. VI 9*.

¹¹⁰ *c. Iul. imp. I 70*.

¹¹¹ *c. Iul. imp. VI 9*.

mentis der anderen hatte er ebensoviel aerumna der Arbeit auf sich genommen, wie ihm sein ingenium einen weiten Vorsprung vor allen anderen gegeben hatte. Nach der Beschäftigung mit den artes hatte er sich der scientia religionis gewidmet, damit andere es leichter haben, an das Ziel ihres geistigen Weges zu gelangen.¹¹² Die scientia religionis hatte ihm die wichtigste Einsicht auf dem Feld der menschlichen Existenz geschenkt, dass Gott den Menschen gottbezogen (religiosus) macht.

8. Ergebnis für den Religionsbegriff Augustins

Die in den Zwischenüberschriften dieses Aufsatzes aufgezeigten apologetischen und antihäretischen Akzentuierungen beweisen m.E. die Vielschichtigkeit von Augustins Religionsbegriff. Letztlich ist dieser aber verankert in der antimanichäischen und anti-dualistischen Entscheidung in seinem Gottes- und Gnadenbegriff. Er ist aber auch immer noch der gleiche wie er in seinen ersten Schriften zutage trat¹¹³, aber auch in allen seinen Schriften konstant definiert blieb als religari Deo.

Zusammenfassung: Alle religiösen Phänomene (religiones) werden von Augustinus daran gemessen, ob sie die Verehrung des einen Gottes erreichen und ob in ihnen die Wahrheitslehre (philosophia oder doctrina) mit dem Kult übereinstimmt. Wie das Heidentum das Kriterium der Religion nicht erfüllte, hat er in *De Civitate Dei* dargelegt. Wenig untersucht ist allerdings, wie er die zweifellos von ihm anerkannte Religiosität von Heiden bewertete. Überraschend spielt das Doppelkriterium für die Religion auch in der Auseinandersetzung mit Manichäismus, Donatismus und Pelagianismus eine Rolle. Die hiezu möglichen Beobachtungen bestätigen zum einen eine aus je unterschiedlichen Gründen geführte Diskussion um den Religionsbegriff und dürften zum anderen für den Religionsbegriff Augustins nicht ohne Bedeutung sein.

Summary: All religious phenomena (religiones) stand comparison by Augustine, whether they succeed in the reverence of the very god and whether the doctrine of truth (philosophia or doctrina) corresponds with the worship. That paganism did not comply with the criterion of religion he pointed out in *De Civitate Dei*. But minor research was yet done, how he valued the religiousness of the pagans which he appreciated without doubt. It is a surprise that the dual criterion in religion takes part in the debate with manichaeism, donatism and pelagianism. Possible observations in this field confirm on one hand side that a discussion is undertaken for each different reasons. On the other side they are of some importance on behalf of the concept of religion in Augustine.

Sumario: Todos los fenómenos religiosos (religiones) son examinados por Agustín en relación a si alcanzan la devoción del único Dios o si concuerda en ellos la doctrina de la verdad (philosophia oder doctrina) con el culto. En *De Civitate Dei* ha mostrado cómo el paganismo no cumplía con el criterio fundamental de la religión. Pero apenas se ha estudiado cómo valoraba Agustín la religiosidad que él ciertamente reconocía en los paganos. Es sorprendente que el doble criterio para examinar la religión también ocupa un papel importante en la disputa con el maniqueísmo, el donatismo y el pelagianismo. Las posibles observaciones en dicha disputa confirman por una parte la discusión sobre el concepto de religión, llevada a cabo por diferentes motivos, y son por otra parte importantes para comprender el concepto agustiniano de religión.

¹¹² vgl. Vorwort zu mus. VI und SPEIGL (Anm. 21) 35–37.

¹¹³ SPEIGL (Anm. 21).