

NORBERT FISCHER · EICHSTÄTT

KATHOLIZITÄT BEI AUGUSTINUS

Auf dem Fries über dem Altarraum der päpstlichen Privatkapelle *Sancta Sanctorum*, zu der die *Scala Sancta* führt und die Papst Nikolaus III. kostbar hat ausstatten lassen, steht in Majuskeln das Epigramm: NON EST IN TOTO SANCTIOR ORBE LOCUS. Im Untergeschoß des Gebäudes auf dem Lateran in Rom soll das berühmte, aber offenbar vernachlässigte und Besuchern nicht zugängliche Fresco mit dem ältesten überlieferten Augustinus-Bildnis aus dem 5. oder 6. Jahrhundert zu finden sein, das in Erinnerung an Augustins Phänotyp gemalt sein könnte.¹ Am leichtesten ist es im Frontispiz des Augustinus-Lexikons zu betrachten.² Nüchtern, mit wachem Blick, unruhig gespannt, dem Betrachter zugewandt, als wolle er etwas mitteilen, sitzt Augustinus auf einem Stuhl vor einem Lesepult mit aufgeschlagenem Buch.

Dieser Augustinus erzählt in den *Confessiones*, wie er nach erster Einführung in den christlichen Glauben durch seine Mutter Monica für viele Jahre die Pfade des Manichäismus beschritten hat, dann aber auf dem Höhepunkt seiner Karriere als Rhetor in Mailand, beeindruckt vom christlichen Neuplatonismus, den ihm insbesondere Bischof Ambrosius vermittelt hatte, nach heftigem Ringen um den weiteren Weg, zum wahren Glauben in die katholische Kirche zurückgekehrt ist.³ Durch zahlreiche Schriften hat er starken Einfluss auf Philosophie, Theologie und Spiritualität im Abendland ausgeübt und auch über die Grenzen der Kirche hinausgehende Beachtung erlangt. Seine Gedanken zur Katholizität der Kirche stehen disparat zu einem Katholizismus, der seinen Anspruch lokal zentriert (*Roma caput mundi*) und sich in kontingenter juridischer Verfassung präsentiert. Diese Seite des römischen Katholizismus, die eigener Begründungen fähig sein mag, berührt Augustinus kaum.⁴ Das erwähnte Epigramm zur Heiligkeit des wohlgehüteten Ortes, der sich nur wenige Meter über einem ziemlich verrotteten Unterbau erhebt, scheint meilenweit von den Gedanken entfernt, die Augustinus zum Thema der Katholizität beizutragen hat.

NORBERT FISCHER, Jg. 1947, *Studium der Philosophie, Theologie und Germanistik in Mainz und Freiburg. Professuren für Philosophie in Mainz, Trier und Paderborn. Seit 1995 Inhaber des Lehrstuhls für «Philosophische Grundfragen der Theologie» an der Kath. Universität Eichstätt.*

Sofern Augustinus die Kirche Gottes als Einrichtung der Heilsgeschichte begreift, die dazu dient, allen Menschen eine von wahrer Liebe getragene Gemeinschaft mit Gott und untereinander zu ermöglichen, hat die Kirche universalen, katholischen Charakter, der durch äußere Institutionen nicht adäquat auszufüllen ist. Dem Gedanken der Katholizität der Kirche, den er in den Heiligen Schriften verkündet sieht und im Anschluss an diese Botschaft ausgearbeitet hat, spricht er einen Sinn zu, der sich nicht eindeutig anhand äußerer Kriterien auf konkrete Menschen anwenden lässt. In allgemeiner Form kann zwar erklärt werden, was die Zugehörigkeit zur katholischen Kirche begründet und was den Ausschluss aus ihr zur Folge hat. Wer sich vom Glauben an das Gotteswort, von Liebe und Hoffnung leiten lässt und der Gemeinschaft der Menschen mit Gott und untereinander lauter dient, ist innerhalb, wer gegen sie verstößt, ist außerhalb der Kirche. Diese an sich klaren Bestimmungen bergen aber, sobald man versuchen wollte, sie auf konkrete Menschen zu beziehen, unüberwindliche Schwierigkeiten in sich, die unlösbar mit der menschlichen Perspektive verknüpft sind, sofern kein Mensch in das Innere eines anderen sehen kann.

Seit der Ausdruck «katholisch» im allgemeinen Sprachgebrauch zur Bezeichnung für die Zugehörigkeit zum römischen Katholizismus abgesunken ist,⁵ ist die Rede von der Katholizität der einen heiligen Kirche unter Protestanten eher verpönt.⁶ So mag es angebracht sein, einige von Augustins Gedanken zur Katholizität nachzuzeichnen, die wohl in Vergessenheit geraten sind. Augustinus spricht von der christlichen Kirche und nennt sie als solche katholisch (*mor.* 1,62: «ecclesia catholica, mater christianorum uerissima»). In ähnlicher Häufigkeit spricht er von der katholischen Lehre («disciplina catholica») und vom katholischen Glauben («fides catholica»). Zusätzlich verwendet er den Ausdruck «katholisch» auch in zahlreichen anderen Verbindungen.⁷ Er sieht keinen Grund, Cyprians Satz zu widersprechen, außerhalb der Kirche, die eben «katholisch» ist, gebe es kein Heil (*bapt.* 4,24): «salus extra ecclesiam non est; quis negat?»

Augustinus hat am Ende seiner Suche nach der Wahrheit, dem seligen Leben und nach Gott zum Willen gefunden, der einen katholischen Kirche anzugehören, zur Bereitschaft, das Wort Gottes zu verkünden, in der Kirche und für sie zu wirken (*conf.* 11,2). Seinen Weg, den er als Aufstieg nach innen denkt (*trin.* 12,25: «introrsum ascendere»),⁸ beschreibt er in konzentrierter Form in der ersten Hälfte des zehnten Buches der *Confessiones*.⁹ Der Weg seiner Selbsterkenntnis und Gottsuche beginnt mit der Wendung nach außen, fährt mit der Erforschung des Inneren fort und gelangt am Ende zur Inversion der Aktivität, in der die Ewigkeit Gottes in sein zeitliches Leben einbricht (*conf.* 10,38). Die Spannung zwischen der zeitlichen Menschenwelt und der Ewigkeit Gottes bedarf laut Augustinus

einer Überbrückung, die nicht von Menschen, sondern nur von Gott ausgehen kann. Der Glaube, dass sie im Heilswirken Christi und der Kirche geschieht, ist der Kern der Heilsbotschaft und des kirchlichen Lebens, das Hoffnung und Liebe befördern soll.¹⁰

Über die strenge Untersuchung hinaus, in der die «katholische» Kirche als Ort gedacht wird, der dem Menschen wahre Gemeinschaft mit Gott und den Mitmenschen ermöglicht, sei der Hinweis erlaubt, dass der Verfasser – trotz mancher hindernder Impulse – vergnügt und dankbar römisch-katholisch ist. Mit ihren Traditionen und ihrer Integrationskraft, mit ihrer Geist und Sinn des Menschen anregenden Liturgie, mit ihrer die Wirklichkeit aufgreifenden Intellektualität, die doch dem Geheimnis seinen Platz lässt, mit ihrer Hochschätzung menschlicher Kulturleistungen und ihrem Willen zu deren Integration, mit dem Bestreben, Verantwortung in der gesellschaftlichen und politischen Lebenswirklichkeit zu tragen, tritt die römische Kirche in einem Gewand auf, in dem sie sich als wahrer Segen erweist, ohne dass man die Gefährdungen leugnen müsste, die mit den natürlichen Kräften des Menschen ins Spiel kommen und die in anderen christlichen Denominationen gelegentlich nur und von vornherein für schlechthin verdorben gelten.¹¹

1. Zur Weite des Katholischen im Denken Augustins

Das Lehnwort «katholisch», das aus dem Griechischen stammt (abgeleitet von *καθολικόν*) und dort die Bedeutung des Allgemeinen, des Alls, einer allgemeingültigen Regel hatte, ist zwar in der christlichen Latinität von Anfang an geläufig gewesen, gehörte aber lange Zeit «noch nicht klar zur sogenannten Sondersprache der Christen».¹² Obwohl die Augustinus bekannten *symbola fidei* das Bekenntnis zur Katholizität der einen heiligen Kirche Gottes nicht dem Wort nach enthalten haben sollen, hat er Formen des Wortes «catholicus» häufig in einem terminologisch streng auf die Sache bezogenen Sinn gebraucht.¹³ Es geht Augustinus um eine weltweite und alle Zeiten übergreifende «*communio catholica*», um eine «*communicatio catholica*», deren Zentrum eben die Universalität der «*ecclesia catholica*» zu sein hat. Unter dem Begriff des Katholischen ist also zunächst eine räumlich und zeitlich nicht begrenzte Größe zu verstehen, die ihre Grenzen allein am Zustand der Beziehung zwischen Gott und Mensch hat. Zudem ist zu beachten, dass Gott unfassbar bleibt und diese Beziehung sich ursprünglich nicht einem Tun des Menschen verdankt, sondern dem Wirken Gottes in der Schöpfung und in der Menschwerdung des Mittlers Jesus Christus. Der Vollbegriff der katholischen Lehre ist laut Augustinus also notwendig mit dem biblischen Glauben an die Heilsereignisse der Schöpfung und der Erlösung verbunden.

Wo der Glaube an diese beiden grundlegenden Heilsereignisse nicht in vollem Sinne zugänglich war, hat Augustinus jedoch keine überscharfen Grenzen gezogen, sondern oftmals die Nähe betont, die der biblische Schöpfungsglaube ermöglicht, der besagt, dass Gott alle Menschen auf sich hin geschaffen habe und dass aller Menschen Herz solange ruhelos sei, bis es seine Ruhe in Gott findet (*conf.* 1,1: «quia fecisti nos ad te et inquietum cor nostrum, donec requiescat in te»). Wer wirklich gut sein will, ohne faule Kompromisse zu schließen und ohne sich selbst zu überschätzen, dem mag einleuchten, dass er sein höchstes Ziel nicht aus eigener Kraft erreichen kann und dass er, um es zu erreichen, auf einen Mittler angewiesen ist (*conf.* 10,67): «mediator autem inter deum et homines oportebat ut haberet aliquid simile deo, aliquid simile hominibus».¹⁴

Die Weite von Augustins Kirchenbegriff, die in der Katholizität der Kirche gründet, schließt zunächst die alttestamentlichen Gotteskünder und Propheten ein. Obwohl die Propheten selbstverständlich noch nicht das Christusereignis als Zentrum des kirchlichen Glaubens zu verkünden vermochten, haben sie laut Augustins Auffassung doch den Weg zu ihm bereitet und gehören, da die Glieder der Kirche ihrem Weg folgen sollen, in diesem Sinne auch selbst schon zur Kirche.¹⁵ Zwar bestreitet Augustinus nicht Cyprians schon erwähntes Dictum, außerhalb der Kirche gebe es kein Heil, legt es aber in einem Sinne aus, der es gegen Kritik immun macht.¹⁶ Auf die Frage, ob nur wir – die Glieder der empirischen Kirche – der Leib Christi seien, antwortet Augustinus, Christus sei das Haupt aller, die seit Beginn der Weltzeit gerecht gewesen sind (*en. Ps.* 36,3,4): «numquid soli nos, et non etiam illi qui fuerunt ante nos? omnes qui ab initio saeculi fuerunt iusti, caput Christum habent.» Der Heilswille Gottes – und ebenso der Erfolg dieses Heilswillens – bezieht sich nämlich auf alle Völker (*s.* 64): «et sunt omnes gentes christianae et iterum omnes gentes non christianae. per totum agrum frumenta, per totum agrum zizania.»

Wie christliche Kirchenbauer alte Tempel überformten und an ihre Bauart anknüpften, wie selbst zu Zeiten, in denen altrömische Götter schon lange keine Rolle mehr spielten, die Erinnerung an diese alten Traditionen doch wachgehalten wurde, indem zum Beispiel die Marienkirche, die man im Mittelalter über den Ruinen des Minerva-Tempels in der Nähe des Pantheon errichtet hat, den Namen «Santa Maria sopra Minerva» erhielt, so hat Augustinus sein eigenes Denken mit Hilfe von Elementen entfaltet, die er aus der Begegnung mit vorchristlichem Denken gewonnen hatte. Von Platon empfängt er Wegweisung, auch wenn Platon selbst den Weg nicht zu Ende zu gehen vermochte.¹⁷ In den *Confessiones* entfaltet Augustinus, wie Schriften der Platoniker ihn auf den Weg der Wahrheit geführt haben, obgleich der dort gelehrt Wahrheit die Beziehung auf das wirkliche Heilshandeln Gottes noch gefehlt habe. Er weist

darauf hin (*conf.* 7,13f.), dass die Platoniker der Wahrheit nahegekommen sind, die der Prolog des *Johannes-Evangeliums* verkündet, nicht in denselben Worten, aber mit zahlreichen und vielfältigen Vernunftgründen belegt (*conf.* 7,13: «et ibi legi non quidem his uerbis, sed hoc idem omnino multis et multiplicibus suaderi rationibus»); er betont aber auch, manches Entscheidende habe er bei den Platonikern nicht finden können (*conf.* 7,13: «non ibi legi»; 7,14: «non ibi legi», «non habent illi libri», «non est ibi»). Vor allem habe der Glaube an die Menschwerdung Gottes gefehlt, der Glaube an die Beziehung, die von Gott ausgeht und in der Gott sich auf die Menschenwelt richtet. Noch in *De ciuitate dei* erklärt er, dass niemand uns näher gekommen sei als die Platoniker (*ciu* 8,5): «nulli nobis quam isti propius accesserunt.» Zwar ist es überspitzt und falsch zu sagen, er habe sich in seiner Bekehrung dem Neuplatonismus zugewandt,¹⁸ aber die Auffassung, die Hellenisierung des Christentums sei für die Frömmigkeitsgeschichte fatal gewesen, steht in diametralem Gegensatz zu Augustins Offenheit, der sich insofern als aktiver, bekennender Synkretist erweist.¹⁹

Wer überlegt, was Augustins Umgang mit den Platonikern heute bedeuten könnte, könnte anmerken, dass er ihnen nicht so ungnädig und gedankenlos begegnet ist, wie manche römisch-katholische Kritiker zum Beispiel mit Kant umgehen, die weder besonders geübt zu sein scheinen, noch besonders wahren katholischen Geist verpflichtet.²⁰ Gewiss hat ein Denker, der sich von der Botschaft des christlichen Glaubens angesprochen und getragen weiß, zuweilen sein «ibi non legi» bei Kant anzubringen, gelegentlich auch Widerspruch.²¹ Denjenigen, die gegen Kant den Vorwurf der Metaphysikfeindlichkeit, des Skeptizismus, Subjektivismus und Agnostizismus repristinieren, kann im Sinne wahrer Katholizität jedoch nur die Offenheit der Wahrheitssuche angeraten werden, mit der Augustinus den Schriften der Platoniker begegnet ist.

2. Zu Augustins Suche nach den Kriterien der Katholizität

Hans Urs von Balthasar hat Augustins Position zur «Verweltlichung» und «Bürokratisierung» der Kirche so charakterisiert: «Keiner vielleicht hat mehr gelitten unter ihrer «Sklavengestalt»: unter den Schäden, ja dem überhandnehmenden Abfall auch in ihrem Innern, keiner aber hat, mitten in den fast unerträglichen Schmerzen um diese Gestalt der Kirche, sein Dennoch klarer, heller und wissender gesprochen als er.»²² Von Ressentiments gegen die Kirche habe er sich befreien können, weil «er in der Kirche nicht eine äußere Institution verteidigte, sondern den Ort und das Zentrum des Dogmas von Gott und Christus selbst.»²³ In diesem radikalen Sinn, der die innere Beziehung jedes einzelnen Menschen zu Gott und aller Menschen untereinander in ihrer Beziehung zu Gott angeht, gibt es laut

Augustinus strenggenommen keinen Ort, also auch keinen heiligen, noch weniger einen Ort, dessen Heiligkeit sich im Komparativ aussagen ließe.

Da er nicht einmal in seinem Inneren, im Gedächtnis, den Ort der Gegenwart Gottes findet (*conf.* 10,36: «nec ibi tu eras»), gesteht er sich halb widerwillig ein, dass es nirgends den von ihm gesuchten Ort der Gegenwart Gottes gibt (*conf.* 10,37: «et nusquam locus»). Schon im dritten Buch hatte er diese Einsicht angedeutet, indem er dort erklärt, Gott sei ihm innerlicher gewesen als sein Innerstes und höher als sein Höchstes (*conf.* 3,11): «tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo.» Obwohl dieser Satz mit Recht immer wieder nachgesprochen und dem Nachdenken ans Herz gelegt wird, ist seine Wahrheit nicht leicht zu fassen. Leicht lässt sich begreifen, dass ein Unendliches, das ins Bewusstsein eines Endlichen eintreten könnte, entweder sich selbst verendlichte oder aber dem Endlichen Unendlichkeit verliehe.²⁴ Weil man dann jedoch annehmen müsste, dass entweder Gott seine Göttlichkeit verlöre oder die endliche Besonderheit des Menschen sich ins Unendliche hinein auflöste, hält Augustinus die bleibende Differenz von Gott und Mensch fest. Dieser von Platon schon erwähnte Hiatus hat ein Problem zur Folge, dessen Lösbarkeit laut Augustinus mit Christologie und Ekklesiologie zusammenhängt.

Zweifellos müsste Augustinus also dem Grundsatz zustimmen, den Dieter Hattrup als Kern der Erklärung der römischen Glaubenskongregation nennt, die unter dem Titel «Dominus Iesus» am 6. August 2000 veröffentlicht worden ist. Dieser Grundsatz lautet: «Gott hat gehandelt und ist in Christus wirklich auf die Erde gekommen.»²⁵ In der Tat ringt Augustinus mit der ganzen Kraft seines Denkens und Wollens um die Möglichkeit, die Wahrheit dieses Grundsatzes zu glauben. Dazu sollen einige Hinweise gegeben werden, die in Augustins *Confessiones* zu finden sind.²⁶

Augustinus hat den *Confessiones* die Aufgabe zugewiesen, Geist und Sinn seiner Leser (zu denen er sich selbst rechnet) so auf Gott zu lenken, dass es ihnen möglich wird, angesichts des Guten und des Schlechten, das sich an ihm findet, Gott als gut und gerecht zu loben (*retr.* 2,6,1): «confessionum mearum libri tredecim et de malis et de bonis meis deum laudant iustum et bonum, atque in eum excitant humanum intellectum et affectum». Zwar beginnen die *Confessiones* sogleich mit dem Gotteslob (*conf.* 1,1), entleihen die Kraft zu diesem Lob zunächst aber gleichsam der Stimme des Psalmisten. In den ersten neun Büchern erzählt Augustinus seinen Weg, der mit dem Bewusstsein der Kleinheit, der Sterblichkeit, der Sündigkeit und des Hochmutes beginnt, also insgesamt mit einer Situation, die ihn keineswegs zum Lob Gottes ermuntert. Dass er sich dennoch zu diesem Lob hingezogen weiß, führt er auf eine Lockung zurück, die von Gott selbst ausgeht (*conf.* 1,1): «tu excitas, ut laudare te delectet». Indem Augustinus auf diesen Ruf Gottes eingeht, der mit der Schöpfung verbunden ist

(*conf.* 1,1: «quia fecisti nos ad te»), gelangt er auf den langen Weg der Suche, von dem er im ersten Teil der *Confessiones* berichtet. Nachdem er Gott begegnet ist und sich anschickt, ein Leben aus dem Glauben an die Liebe Gottes zu führen, stellt sich ihm die Frage, ob Gott in seiner Ewigkeit überhaupt zur Kenntnis nehme, was in der Zeit geschieht (*conf.* 11,1). Aus der in dieser Frage mitschwingenden Angst wird er durch das Wort der Schrift befreit, Gott habe am Anfang Himmel und Erde geschaffen, Gott habe die Zeit selbst geschaffen (*conf.* 11,17): «ipsum tempus tu feceras». Dieser Glaube an die Beziehung Gottes zur Zeit, die ihren Höhepunkt im Glauben an den Mittler Jesus hat (z.B. *conf.* 11,4), ist die Grundlage für Hoffnung und Liebe, die lauter Lob Gottes ermöglicht.

Von diesem Glauben, dessen Kern Schöpfung und Menschwerdung ausmachen, hängt die Möglichkeit der menschlichen Hoffnung zusammen, die wiederum Gottesliebe und Menschenliebe ermöglicht. Diese wechselseitige Liebe, in der Augustinus am Ende der Tage Ruhe zu finden hofft (*conf.* 13,51f.), ist das Fundament eines Gotteslobs, das nicht auf selbstsüchtigen Interessen gründet, sondern aus reinem Herzen kommt. Warum die Möglichkeit der Hoffnung und der Liebe mit dem Glauben an die Beziehung Gottes zur Zeit zusammenhängt, macht Augustinus beispielsweise durch seine Überlegungen im Anschluss an den Tod des Jugendfreundes deutlich, der ihn seinerzeit tief getroffen hatte. Er sieht den einzigen Trost, der Menschen in ihren Tränen bleibt, in der Hoffnung, dass ihr Weinen von Gott gehört werde (*conf.* 4,10): «nisi ad aures tuas ploraremus, nihil residui de spe nostra fiet.» Er ist sich sicher, dass alle Menschen glücklich sein wollen, aber zugleich auch überzeugt, dass sie aus eigener Kraft nicht dauerhaft glücklich sein können und folglich auf die ersehnte, dauerhafte Glückseligkeit nur hoffen können, wenn sie an die liebevolle Zuwendung Gottes zu den Menschen glauben. Nur dieser Glaube bringt laut Augustinus Hoffnung und eine Liebe hervor, die glücklich macht (*conf.* 4,14).

Aus diesem Grund ist es möglich und sogar die deutlichere Methode, die Antwort auf die Frage nach der Zugehörigkeit eines Menschen zur heiligen, katholischen Kirche nicht vor allem am Zeugnis seines Mundes ablesen zu wollen, sondern viel eher an den Früchten seines Glaubens.²⁷ Unwahre Christen – Christen, die das Christsein nur heucheln – oder gar Antichristen sind folglich alle die Menschen (ob innerhalb oder außerhalb der empirischen Kirche), die als Feinde der brüderlichen Liebe wirken (*bapt.* 3,26): «huius autem fraternae caritatis inimici, siue aperte foris sint siue intus esse uideantur, pseudochristiani sunt et antichristi.» Diese brüderliche Liebe zeichnet sich durch das Wohlwollen aus, das dem Anderen dient (vgl. *bapt.* 4,16). Frucht des Glaubens ist also die Heiligkeit des Lebens (vgl. *c. Faust.* 13,16), weil nur das Geschenk des Glaubens an die vorgängige und reine Liebe Gottes reine Gegenliebe ermöglicht (z.B. *conf.* 2,1

und 11,1): «amore amoris tui facio istuc». Diesem Ziel, der Liebe Gottes im Dank für Gottes Liebe und der wohlwollenden Liebe der Menschen untereinander, dient die Kirche; indem die Kirche diesem Ziel dient, wird sie wahrhaft katholisch. Dies ist auch der Ursprung ihres sakramentalen Charakters, der so gesehen «jeder Gefahr der Magie entzogen» ist.²⁸

3. Zu Augustins Auffassung von den Grenzen der katholischen Kirche

Das Eingangstor zur katholischen Kirche, der Glaube an das Wort Gottes,²⁹ lässt sich laut Augustinus nicht draußen, sondern nur im Innersten finden (*trin.* 13,5): «nec foris est a nobis sed in intimis nobis». Wenn ein Glaubender sein Inneres aufrichtig erforscht, kann er den Glauben zwar in sich selbst sehen, nicht aber in anderen Menschen, die Glauben womöglich vortäuschen: wer nämlich meint, ein anderer glaube in seinem Inneren, kann sich in seinem Urteil nur auf Äußeres stützen, auf die Früchte, die der Glaube durch Liebe zu bringen pflegt (*trin.* 13,5). Der Glaube an Gottes Liebe zum Menschen, die Menschen zu reiner Gegenliebe und reiner Nächstenliebe befähigt, lebt ja nicht von dem, was außen erklingt oder geschrieben steht, sondern von dem Sinn, den die Wahrheit dem Denken im Inneren zueignet (z.B. *conf.* 11,5). Da Augustinus auf seinem Weg zum Glauben bemerkt hat, dass die Schrift der allegorischen Deutung bedarf, damit der Exeget von der äußeren Aussage zum inneren Sinn vordringen kann, versucht er, «die Texte auch unmittelbar auf die *res spiritualis* hin auszulegen».³⁰ Diese «*res spiritualis*» vereinigt in sich die Maßgaben, an denen sich die wahre Zugehörigkeit zur katholischen Kirche erweist.

Auf dieser Grundlage warnt Augustinus vor falschen Propheten, die in der Kirche im Schafspelz auftreten, doch innen Wölfe sind (*Mt* 7,15), und fragt, wie viele Schafe es innerhalb, wie viele Schafe es außerhalb der Kirche gibt, wie viele Wölfe innerhalb, wie viele Wölfe außerhalb der Kirche sind (*Io. eu. tr.* 45,12). Gemäß dem unfassbaren Vorauswissen Gottes seien viele Menschen in der Kirche, die außerhalb zu sein scheinen, und viele Menschen seien außerhalb der Kirche, die in ihr zu sein scheinen (*bapt.* 5,38): «namque in illa ineffabili praesentia dei multi qui foris uidentur intus sunt et multi qui intus uidentur foris sunt».³¹ Sofern die Grenzen der wahren Kirche uns Menschen wesenhaft unbekannt sind, also nur Gott die Seinen kennt, kann er dem schon zitierten Wort Cyprians zustimmen, in dem dieser erklärt, außerhalb der Kirche gebe es kein Heil (*bapt.* 4,24). Im Einklang mit der Schrift bezeichnet Augustinus die außen sichtbaren Früchte des Glaubens als Kriterien für die Zugehörigkeit zur Kirche.³² Obwohl sie das einzig fassbare Kriterium repräsentieren, lassen nicht einmal diese Früchte die Grenzen der Kirche ganz eindeutig offen-

bar werden, weil viele Menschen dem Ruf nur scheinbar folgen, viele ihn nicht hören, viele ihn erst später hören und befolgen (*Io. eu. tr.* 45,10). Als die schlimmeren Gegner sieht Augustinus nicht solche, die offen außerhalb der Kirche sind, sondern die anderen, die in der Kirche zu sein scheinen, in Wahrheit aber draußen sind (s. 354,2): «non solos eos inimicos nostros putare debemus, qui aperte foris sunt. multo enim peiores sunt qui intus uidentur, et foris sunt.» Weil die Grenzen am Ende unklar bleiben, lehnt er im Anschluss an Paulus strikt alle Versuche ab, über Außenstehende zu richten (*1 Cor* 5,12; erwähnt z.B. in *s. dom. m.* 2,59; *conf.* 13,33; *ciu.* 20,9; *spec.* 31). Folglich kann die Taufe innerhalb wie außerhalb der äußeren Grenzen der Kirche empfangen und gespendet werden.³³ Jedoch bewirkt das Sakrament Heil nur für die Guten.³⁴ Obwohl Augustinus den Donatisten insoweit entgegenkommt, als kein Weg an der Einsicht vorbeiführt, dass die Verfehltheit des menschlichen Lebens korrigiert werden muss, hält er daran fest, dass die Heiligkeit des Sakraments unverletzlich bleibt, weil sie sich der göttlichen Gnade verdankt, die ihre Wirkung unabhängig vom Grad der Heiligkeit des Spenders entfaltet.³⁵

Die Suche nach Wahrheit und einem Leben aus selbstloser Liebe, die durch Gottes Gnade und Liebe ermöglicht ist, setzt nach Augustins Weg der Gottsuche die Wendung nach innen voraus. Solange ein Mensch an Äußerem hängt, kommt er nicht zu sich selbst (*adn. Iob* 9): «non enim sum mecum»: quia his haereo quae foris sunt».³⁶ Er muss die Wendung nach innen vollzogen haben, bevor er zu Gott und innerem Reichtum gelangt: «foris pauper es, sed intus diues es».³⁷ Innere Freude folgt demgemäß nur aus der Beziehung zu Gott.³⁸

Diese Beziehung sieht Augustinus einerseits als Werk der Gnade, andererseits aber als Aufgabe des menschlichen Handelns, von dem Tugend aus Freiheit gefordert ist. Tugend, die den Menschen im Wechselspiel von Freiheit und Gnade zu einem Glied im Reich Gottes erhebt, wird nicht außen, sondern innen vor Gottes Angesicht errungen (*en. Ps.* 59,15). Äußere Demut, die nicht dem Herzen entspringt, taugt nichts, da sie den Menschen nur eitel macht (*en. Ps.* 118,2,1): «foris fingis humilitatem, intus amplecteris uanitatem».³⁹ Doch behält das Äußere sein Gewicht: wer außen die Heiligkeit des Lebenswandels bewahrt, fällt nicht ganz; wer sich innen verstellt, fällt ganz (s. 355,6): «si foris seruat sanctitatem, dimidius cecidit; si intus habuerit simulationem, totus cecidit.» In der Zeit bleibt der Wandel zu Besserem und Schlechterem zwar stets möglich; wer am Ende zur Kirche Gottes gehört, erweist sich erst, wenn die Tür nach innen zufällt: wer dann nicht innen ist, bleibt draußen (s. 82,14): «subito ostium clauditur. remansit foris».

Augustins Begriff der Katholizität hat nichts Relativistisches an sich, da er der Kirche endgültige Grenzen zuspricht, auch wenn nur Gott sie

kennt und sie erst am Ende der Zeit offenbar werden. Auf die Frage, wer sie gezogen hat, antwortet Augustinus nicht eindeutig. Bekannt ist, dass er sich zuweilen zu einer problembeladenen Prädestinationslehre verstiegen hat.⁴⁰ Grundlegend aber ist sein Glaube, dass nicht Gott, der die Menschen aus Liebe geschaffen hat, Grenzen der Kirche will, sondern ihnen durch sein ewiges Wort den Weg zu ihm und zur Gemeinschaft mit ihm und untereinander geebnet hat.⁴¹ Die Grenzen haben mit der Freiheit des Menschen zu tun, der die Ankunft Gottes erwarten oder versäumen kann.⁴² Diese Ankunft verheißt allen, die sich der Gnade Gottes öffnen, gemeinschaftliche Gegenwart an dem heiligen Ort, den Augustinus als «regnum tecum perpetuum «sanctae ciuitatis» tuae» erhofft (*conf.* 11,3). Für diesen unsichtbaren heiligen Ort mag es sichtbare Symbole geben, auch in päpstlichen Privatkapellen.

ANMERKUNGEN

¹ Dieser Unterbau ist von einem Nebeneingang aus zugänglich. Der Gang, der laut Auskunft des Geistlichen, der den Schlüssel besitzt, zum Fresco führt, ist feucht und finster, wirkt baufällig, der Putz bröckelt, Tageslicht fehlt ebenso wie elektrische Beleuchtung (defekte Stromkabel hängen von den Wänden). Der Priester unterbindet alle Versuche, sich dem vielleicht schon verdorbenen Fresco zu nähern, da es sich in einem «corridoio buio e rotto», befinde. Vgl. Mario Cempinari: *Sancta Sanctorum Lateranense*. Viterbo: Agnesotti, 1998 (mit Literaturangaben).

² Vgl. *Augustinus-Lexikon* (= *AL*) hrsg. von Cornelius Mayer, Basel: Schwabe, 1986ff., Band 1; die benutzten Abkürzungen der Werke Augustins und von Zeitschriftentiteln sind aus diesem Lexikon übernommen.

³ Vgl. Andreas Hoffmann: *Der junge Augustinus – erst Feind, dann Verfechter der katholischen Lehre*. In: *WW* 56, 1993, 16–29. Vgl. weiterhin Norbert Fischer; Cornelius Mayer (Hrsg.): *Die Confessiones des Augustinus von Hippo. Einführung und Interpretationen zu den dreizehn Büchern*. Freiburg: Herder, 1998 (= *CAH*).

⁴ Vgl. aber die Hinweise von Hans Urs von Balthasar: *Einführung*. In: *Augustinus. Das Antlitz der Kirche*. Einsiedeln u.a.: Benziger, 1942 (Neuausgabe Freiburg 1991), 20f.

⁵ Zwar setzt Augustinus das Wort «katholisch» auch zur Abgrenzung gegenüber anderen Glaubensrichtungen ein (z.B. *mor.*; *Gn. adu. Man.*; *bapt.*; *c. Don.*; *gest. Pel.*; *c. Iul.*). Seine Besinnung auf das Wesen des Katholischen reicht jedoch tiefer und untergräbt äußere Grenzziehungen; zum «Idealkatholizismus» Augustins vgl. Friedrich Heiler: *Der Katholizismus. Seine Idee und seine Erscheinung*. München: Ernst Reinhardt, 1923, bes.97–107.

⁶ Zum Gebrauch des Ausdrucks «katholisch» im dritten Glaubensartikel bei den Protestanten vgl. z.B. *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*. Hrsg. im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ³1956, 511, 556 und 653: «credo in [...] sanctam ecclesiam catholicam». Luther übersetzt «catholica ecclesia» jeweils mit «christliche Kirche». Laut 556, Fußnote 2 folgt er damit jedoch «einer bereits seit dem 15. Jahrhundert üblichen Übersetzung» (weitere Hinweise in der Fußnote).

⁷ Weitere Begriffe, die Augustinus mit «katholisch» verbindet, sind z.B.: «salus», «lux», «christianus», «nomen», «ueritas», «communio», «communicatio»; vgl. Alfred Schindler: *Catholicus, -a*. In: *AL* 1, 815–820, bes. 817.

⁸ Vgl. Norbert Fischer: *Augustins Weg der Gottessuche* (*foris*, *intus*, *intimum*). In: TThZ 100, 1991, 91–113.

⁹ Vgl. Johann Kreuzer: *Confessiones 10. Der Abrund des Bewusstseins. Erinnerung und Selbsterkenntnis im zehnten Buch*. In: CAH 445–487 (mit weiterer Literatur). Zum Aufbau des zehnten Buches vgl. Norbert Fischer: *Unsicherheit und Zweideutigkeit der Selbsterkenntnis. Augustins Antwort auf die Frage* *«quid ipse intus sim»* im zehnten Buch der *«Confessiones»*. In: Roland Hagenbüchle; Reto Luzius Fetz; Peter Schulz (Hrsg.): *Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität*. Band 1. Berlin: de Gruyter, 1998, 340–367, bes. 352, Anm. 21.

¹⁰ Vgl. dazu auch Aloysius Winter: *Der andere Kant. Zur philosophischen Theologie Immanuel Kants*, Hildesheim u.a.: Olms, 2000, bes. 67f.

¹¹ Aber zuweilen gibt es eine verkehrte Welt, in der die römisch-katholischen Christen die Stärken ihrer Traditionen vergessen zu haben scheinen. So wurde die Osternacht 2001 in der Santa Maria dell'Anima, der deutschen Gemeinde Roms, in dürftigster Liturgie gefeiert (mit dem Hinweis: «Sie kennen ja die Riten»). In der evangelischen Marktkirchengemeinde in Wiesbaden hingegen wurde die Osternacht feierlich begangen, mit zahlreichen Elementen, die eher aus der römisch-katholischen Liturgie bekannt sind, so auch mit gregorianischem Choral.

¹² Alfred Schindler: *Catholicus, -a*. In: AL 1, 815; vgl. auch die dort gegebenen Literaturhinweise.

¹³ Das Suchprogramm des *Corpus Augustinianum Gissense a Cornelio Mayer editum* (Basel: Schwabe, 1995) zeigt 1476 Stellen an, die zu beachten wären; vgl. auch hier Alfred Schindler: *Catholicus, -a*. In: AL 1, 816.

¹⁴ Vgl. *conf.* 7,24; 10,68f.; 11,4; 11,39. Platon nennt das Ziel der Verähnlichung mit Gott (*Theaitetos* 176b: οἰμοίωσι~ qew/' kata; to; dunatovn), weiß aber um die Kluft zwischen Gott und Mensch (*Symposion* 203a: qeo;~ de; ajndrwypw/ ouj meivgnutai) und kommt auf ein Bindeglied zu sprechen (*Politikos* 303b: qeo;~ ejx ajndrwypwn).

¹⁵ Wenn wir, indem wir Abraham folgen, in die Kirche aufgenommen werden, kann Abraham nicht außerhalb der Kirche sein (s. 4,11): «non enim non ad nos pertinet pater Abraham, quia ille fuit antequam nasceretur Christus de uirgine, et nos tanto post, id est, post passionem Christi facti sumus christiani, cum dicat apostolus quia «filii» sumus «Abraam», imitando fidem Abrahæ. ergo nos imitando illum ad ecclesiam admittimur, et ipsum ab ecclesia exclusuri sumus?» Vgl. T. Johannes van Bavel: *Was für eine Kirche wollt ihr? Die Weite von Augustins Kirchenauffassung*. In: Cor unum 38, 1980, 135–153, bes. 136ff.: «Der Umfang von Kirche und Heil: Kirche seit Abel».

¹⁶ Zur üblich gewordenen, engherzigen Auffassung dieses Wortes vgl. Immanuel Kant: *Der Streit der Fakultäten. Nachlass*. In: Kant's Schriften. Akademieausgabe, Berlin: de Gruyter, 1955, Band XXIII, 447: «Die Römisch Catholische Kirche behauptet ihre Einheit und spricht allen anderen die Seeligkeit ab – die protestantische räumen jener die Seeligmachende Eigenschaft ein vereinigen sich aber zu abgesonderten Kirchen anderer Confessionen und müssen also glauben noch seeliger darin zu werden.» Kant selbst hat sich konfessionell nicht vereinnahmen lassen; vgl. dazu Aloysius Winter: *Kant zwischen den Konfessionen*. In: *Der andere Kant*, 1–47.

¹⁷ Laut *uera rel.* 2f. ermahnt Platon zur Suche nach dem einen Gott und weist auf die Notwendigkeit der Gnade.

¹⁸ Vgl. die irrige These von Prosper Alfaric: *Die geistige Entwicklung des heiligen Augustinus. Vom Manichäismus zum Neuplatonismus* (1918). In: *Der Manichäismus*. Hrsg. von Geo Widengren. Darmstadt: WBG, 1977, 331–361; zur Korrektur vgl. Pierre Courcelle: *Les Confessiones de saint Augustin dans la tradition littéraire*. Paris: Études Augustiniennes, 1963.

¹⁹ Das ist gegen Adolf von Harnack zu sagen, der selbst dem Geist seiner Zeit offen begegnet ist und ihn mit dem christlichen Glauben zu verbinden gesucht hat. Dennoch stammt gerade von ihm der oben genannte Vorwurf; vgl. *Lehrbuch der Dogmengeschichte I* (1886). Darmstadt: WBG (Nachdruck von 1909), 1990; z.B. 20.

²⁰ Kant werden oft Thesen unterstellt, deren Gegenteil er explizit vertritt. Wer Kritik übt, sollte sein Wissen nicht aus zweiter oder dritter Hand haben. Zur Interpretation vgl. Norbert Fischer; Dieter Hatstrup: *Metaphysik aus dem Anspruch des Anderen. Kant und Levinas*. Paderborn: Schöningh, 1999; dazu Aloysius Winter: *Der andere Kant*.

²¹ Vor allem scheint Kant der Sinn für das Absolute in der Geschichte zu fehlen, der für den christlichen Glauben konstitutiv ist; vgl. dazu Walter Kasper: *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*. Mainz: Grünewald, 1965.

²² Vgl. Hans Urs von Balthasar: *Einführung*, 14.

²³ Ebd.; Friedrich Heiler konnte deswegen nicht ohne Recht vom «Idealkatholizismus des hl. Augustinus» sprechen; vgl. *Der Katholizismus. Seine Idee und seine Erscheinung*. München: Ernst Reinhardt, 1923, bes. 97-107; vgl. auch Hans Urs von Balthasar: *Einführung*, 14ff.

²⁴ Laut Ludwig Feuerbach: *Das Wesen des Christentums* (GW 5. Berlin: Akademie, 1984, 30), ist das Bewusstsein des Unendlichen «das Bewusstsein von der Unendlichkeit des Bewusstseins»; im Bewusstsein des Unendlichen wird dem Bewussten die Unendlichkeit des eignen Wesens Gegenstand. Zur Diskussion vgl. Norbert Fischer: *Die philosophische Frage nach Gott. Ein Gang durch ihre Stationen*. Paderborn: Bonifatius, 1995, 254-263.

²⁵ Vgl. *Der neue Weg der Ökumene nach Dominus Iesus*. In: *ThGl* 91, 2001, 134-148; hier 134. Hattrup fügt erläuternd hinzu: «Das hört sich harmlos an, wirkt aber in der deistischen Atmosphäre von heute wie ein Paukenschlag, der die Geister wecken soll.»

²⁶ Vgl. dazu Norbert Fischer: *Einleitung*. In: Aurelius Augustinus: *Was ist Zeit? Confessiones XI/ Bekenntnisse 11*. Eingel., übers. und mit Anm. versehen. Lat.-dt., Hamburg: Meiner, 2000, XI-LXIV, aber auch 61-64. Weiterhin: *Confessiones 11. <Distentio animi>. Ein Symbol der Entflüchtigung des Zeitlichen*. In: *CAH* 489-552.

²⁷ Augustinus bezieht sich öfter auf Mt 7,15f. (z.B. *bapt.* 6,1; *c. litt. Pet.* 1,26; 2,36; *ep.* 44,4).

²⁸ Vgl. Hans Urs von Balthasar: *Einführung*, 18.

²⁹ Vgl. *conf.* 11,5: «audiam et intelligam»; dazu Aimé Solignac: *Notes complémentaires; BA* 14,572sq.

³⁰ Vgl. Mayer: *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie Augustins. II. Teil: Die antimanichäische Epoche*. Würzburg: Augustinus-Verlag, 1974, 349.

³¹ Vgl. auch *en. Ps.* 106,14.

³² Vgl. *Mt* 7,16: eine Frucht ist Liebe, vgl. z.B. *ep.* 173,6; eine andere Demut, vgl. z.B. *adn. Iob* 5.

³³ Vgl. *bapt.* 1,2: «quod si haberi foris potest, etiam dari cur non potest? si dicis: non recte foris datur, respondemus: sicut non recte foris habetur et tamen habetur, sic non recte foris datur, sed tamen datur». Vgl. auch *c. ep. Parm.* 2,31; *c. ep. Parm.* 3,22; gegen die Wiedertaufe z.B. *c. ep. Parm.* 1,9.

³⁴ Vgl. *bapt.* 7,65: «salus enim propria est bonis, sacramenta uero communia bonis et malis»; vgl. *bapt.* 3,18: «ille baptismus quasi alienus aut alius inprobetur, ut alter tradatur, sed ut idem ipse, qui propter discordiam foris operabatur mortem, propter pacem intus operetur salute»; *Io. eu. tr.* 6,14; *bapt.* 3,13.

³⁵ Vgl. *c. ep. Parm.* 2,30: «unde consequenter intellegitur peruersitatem hominum esse corrigendam, sanctitatem autem sacramentorum in nullo peruerso esse uiolandam; constat enim eam in peruersis et sceleratis hominibus, siue in eis qui intus sunt siue in eis qui foris sunt, inpollutam atque inuiolabilem permanere».

³⁶ Vgl. *s.* 60,3: «ut accedat aurum, perit fides; ut foris uestiaris, intus exspoliaris.»

³⁷ Vgl. *en. Ps.* 66,3; *ciu.* 1,10; *en. Ps.* 30, 2,3,12; *s.* 96,2: «iam uides quia foris es. amare te coepisti: sta in te, si potes. quid is foras? numquid pecunia diues factus es, amator pecuniae? coepisti diligere quod est extra te, perdidisti te.» *en. Ps.* 4,8: «non ergo foris quaerenda est laetitia, [...] sed in ipso corde».

³⁸ Vgl. *s.* 155,6: «si ergo scribatur lex dei in corde tuo, non foris terreat, sed intus mulceat»; vgl. auch *qu. eu.* 2,21; zum Gebt vgl. z.B. auch *s. dom. m.* 2,11 und 2,40; vgl. auch *s.* 315, 5: «foris clamabas, et intus orabas».

³⁹ Vgl. *en. Ps.* 147,10: «nam tu si esse uoueris aut non uirgo corde, aut, etsi uirgo, inter fatuas uirgines, foris remanebis, et frustra pulsabis.»

⁴⁰ Eine solche Auffassung käme in die Nähe einer häretischen Prädestinationsauffassung, womit die geschichtliche Entwicklung korrespondiert, nach welcher «die augustininische Prädestinationslehre [...] in der Lehre der Kirche kein volles Heimatrecht» erhalten hat; vgl. Gotthard Nygren: *Das Prädestinationsproblem in der Theologie Augustins*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht,

1956, 9. Zur Dialektik von Freiheit und Gnade vgl. auch Norbert Fischer: *Augustins Philosophie der Endlichkeit. Entfaltung seines Denkens aus der Geschichte der Chorismos-Problematik*. Bonn: Bouvier, 1986, bes. 268-295.

⁴¹ Vgl. Hans Urs von Balthasar: *Einführung*, 15: «Die Menschwerdung Gottes im Menschen Christus ist daher notwendig eine (wenn auch natürlich nicht hypostatische) Verbindung Gottes mit dem corpus humanum überhaupt.»

⁴² Exemplarisch sind hier Augustins Auslegungen zum Gleichnis von den klugen und den törichten Jungfrauen (*Mt* 25,1-13); vgl. *ep.* 140,75-84; 147,11; *s.* 93,3-5.10.14.17; *s.* 149,12; *diu.* 59,2f.; *uirg.* 43.