

Unum corpus multi sumus

Augustins *Sermo* 272 im Kontext gegenwärtiger Reflexionen zum Subjekt der Liturgie

Christian Rentsch OSA

Zu den liturgietheologischen Schwerpunkten, die Winfried Haunerland immer wieder neu und unter verschiedenen Aspekten bedacht hat, gehört die Frage nach dem Subjekt der Liturgie.¹ Haunerland zielt damit ins Zentrum der Liturgietheologie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965), auf das Formalprinzip der *participatio actuosa*. Denn das Konzil sah „in der tätigen Teilnahme nicht eine beliebige pastorale Methode, die man im Horizont der Moderne auch einmal ausprobieren könne, sondern ein Strukturprinzip, das vom Wesen der Liturgie selbst her gefordert sei“². So steht die damit angezeigte Neubesinnung im Kontext eines umfassenden ekklesiologischen Perspektivwechsels.³ Es zeichnet Haunerland dabei aus, dass er bei seiner Reflexion über die *participatio actuosa* das inhaltlich-christologische Prinzip der Reform immer mitbedenkt,⁴ seine Beachtung einfordert und einer verflachenden Rezeption der tätigen Teilnahme wehrt. So formuliert er programmatisch:

„Wer im Sinne des Konzils Träger der Liturgie sein will, muss sich also als Teil der Kirche verstehen. Tätig an der Liturgie teilnehmen schließt darüber hinaus ein, dass die Liturgie selbst in ihrem wesentlichen Kern bejaht werden kann. Ein solcher gläubiger Zuspruch zur Liturgie ist mehr als die Erkenntnis,

-
- 1 Vgl. dazu in diesem Band den Beitrag von *Stefan Kopp*, Liturgie und Kirche in organischer Verbindung. Eine Würdigung des liturgiewissenschaftlichen Ansatzes von Winfried Haunerland.
 - 2 *Winfried Haunerland*, Tätige Teilnahme aller. Liturgiereform und kirchliche Subjektwerdung, in: StZ 231 (2013) 381–392, hier 381 [Wiederveröffentlichung in: *ders.*, Liturgie und Kirche. Studien zu Geschichte, Theologie und Praxis des Gottesdienstes (StPaLi 41), Regensburg 2016, 235–247, hier 236].
 - 3 Vgl. ebd., 382–386 [Wiederveröffentlichung: 237–240].
 - 4 Vgl. ebd., 381 [235]; *Winfried Haunerland*, Erneuerung aus dem Paschamysterium. Zur heilsgeschichtlichen Leitidee der Liturgiekonstitution, in: IKaZ 41 (2012) 616–625; *ders.*, Der liturgietheologische Leitbegriff des Zweiten Vatikanischen Konzils. Anmerkungen zu einer wichtigen Studie über das Pascha-Mysterium, in: LJ 64 (2014) 263–271.

dass religiöse Rituale für den Menschen funktional sinnvoll sind. Es setzt eine Zustimmung zu dem voraus, was den Inhalt unserer Feier ausmacht. Im Geist der konziliaren Theologie ist dieser Inhalt zu bestimmen als Vollzug des Priestertamtes Christi und als Aktualisierung des Paschamysteriums.“⁵

Präzisiert wird diese Stellungnahme durch die Erkenntnis, dass für die zur Teilnahme an der Liturgie nötige Kirchenbindung ein bloß von der Liturgie her gedachtes Modell der konzentrischen Kreise nicht vollends genügt, da „Kirchesein sich nicht nur in der Liturgie, sondern auch in Glaubenszeugnis und Nächstenliebe realisiert und realisieren muss“⁶.

Wenn diesen ekklesiologischen Überlegungen eine *Neubesinnung* auf das Strukturprinzip von Liturgie (und Kirche) zugrunde liegt, wie Hauerland betont,⁷ so impliziert dies, dass Spuren dieses Verständnisses auch in früheren Zeugnissen über Liturgie und Kirche zu finden sein müssen. Eine dahingehende Spurensuche soll – *in nuce* – im Folgenden unternommen werden, wenn in einem kleinen Ausschnitt aus dem Werk Augustins (354–430) den von Hauerland aufgeworfenen Fragen nachgegangen wird. Der Fokus liegt dabei auf der Feier der Eucharistie, textliche Grundlage bildet mit *Sermo* 272 eine ebenso kurze wie liturgietheologisch dichte Predigt Augustins an die Neugetauften an einem Ostermorgen.⁸

5 *Winfried Hauerland*, Träger und Gäste. Zu unterschiedlichen Rollen von unterschiedlichen Mitfeiernden, in: Gottesdienst 34 (2000) 185–187, hier 186 [Wiederveröffentlichung in: *ders.*, Liturgie und Kirche (wie Anm. 2), 441–445, hier 442].

6 *Winfried Hauerland*, *Participatio* – Relecture einer liturgietheologischen Leitidee, in: *Stefan Kopp / Benedikt Kranemann* (Hg.), Gottesdienst und Kirchenbilder. Theologische Neuakzentuierungen (QD 313), Freiburg/Br. 2021, 108–127.

7 Vgl. oben zu Anm. 3.

8 Ed.: PL 38, 1246–1248; alle folgenden Zitate sind, sofern nicht anders gekennzeichnet, diesem nicht weiter untergliederten *Sermo* entnommen, der hier – wie die übrigen Werke Augustins – zitiert wird nach: CAG-online. Corpus Augustinianum Gissense a Cornelio Mayer editum. Version 3.0 – Onlineresource. Entwickelt vom Zentrum für Augustinus-Forschung an der Universität Würzburg (ZAF) in Zusammenarbeit mit dem Kompetenzzentrum für elektronische Erschließungs- und Publikationsverfahren in den Geisteswissenschaften an der Universität Trier und dem Verlag Schwabe AG, Basel, www.cag-online.net. Die Abkürzungen der Werktitel Augustins folgen dem Verzeichnis der Werke Augustins in: AugL 1 (1986–1994) XLIII–XLV.

1 *Mysterium uestrum*

Augustinus beginnt die Predigt, die eher eine kurze *Monitio* darstellt,⁹ mit dem Verweis auf die erste Teilnahme der Neugetauften an der Eucharistie in der vergangenen Osternacht. In dieser haben die Neugetauften bereits die Eucharistie auf dem Altar gesehen, aber noch nicht gehört, „was sie sei, was sie bedeute, welch großer Sache Sakrament sie enthalte“¹⁰. Mit der Verbindung *rei sacramentum* klingt bereits in der Einleitung ein zentraler Aspekt augustinischer Liturgietheologie an: Da Sakramente Zeichen sind, liegt ihnen ein *signum-res*-Schema zugrunde; das *sacramentum* verweist als *signum* auf eine von ihm bezeichnete *res*.¹¹

Die damit angedeutete Unterscheidung von sichtbarem Sakrament und unsichtbarer bezeichneter ‚Sache‘ führt Augustinus nun für die eucharistischen Gaben durch:

„Was ihr also seht, ist Brot und Kelch, das melden euch auch eure Augen. Worüber aber euer Glaube belehrt werden will: Das Brot ist der Leib Christi, der Kelch das Blut Christi.“¹²

Im Folgenden nimmt Augustinus in einer Prolepsis einen möglichen Einwand seiner Adressaten, der im Zuge ihres Katechumenats mit dem Glaubensbekenntnis vertraut gemachten Neophyten,¹³ gegen diese Bestimmung der *res sacramenti* vorweg. Diese könnten einwenden, so der Prediger, sie wüssten vom Leib Christi: Christus habe aus Maria Fleisch angenommen, sei gekreuzigt und begraben worden, er sei auferstanden und sitze nun zur Rechten des Vaters – „wie kann das Brot sein Leib sein? Und wie der Kelch – oder besser: sein Inhalt – das Blut

9 Zur Verortung dieser eucharistischen Predigten – nach der Gabenbereitung oder, weniger wahrscheinlich, zwischen Hochgebet und Kommunion – vgl. *Hubertus R. Drobner*, Augustinus, Sermo 227. Eine österliche Eucharistiekatechese für die Neugetauften. Einleitung und Übersetzung, in: Augustiniana 41 (1991) 483–495, hier 486–488; *Michel Albaric*, Une catéchèse eucharistique. Le sermon 227, in: *Anne-Marie la Bonnardière* (Hg.), Saint Augustin et la Bible (BiToTe 3), Paris 1986, 87–98, hier 88.

10 „sed quid esset, quid sibi uellet, quam magnae rei sacramentum contineret, nondum audistis.“

11 So weit der augustinische *sacramentum*-Begriff auch ist – Geheimnis, Symbol, Ritus –, der Zeichencharakter ist den verschiedenen Aspekten der Bedeutung gemeinsam; vgl. jüngst *Jochen Rexer*, Sakrament und Schrift bei Augustinus. *Ad inquisitiones Ianuarii* und Augustins Deutung von Liturgie und Bibel (Augustinus – Werk und Wirkung 9), Paderborn 2020, 172; vgl. ebd. die Literaturangaben.

12 „quod ergo uidetis, panis est et calix; quod uobis etiam oculi uestri renuntiant: quod autem fides uestra postulat instruenda, panis est corpus Christi, calix sanguis Christi.“

13 Vgl. *Augustinus*, s. 212, I; *Wunibald Roetzer*, Des heiligen Augustinus Schriften als liturgie-geschichtliche Quelle. Eine liturgie-geschichtliche Studie, München 1930, 146–149.

Christi?“¹⁴ Im Wesentlichen ist damit schon die Frage nach dem Verhältnis von menschlichem Leib und eucharistischem Leib Christi aufgeworfen, die ein gutes Jahrtausend später noch die Reformatoren in der Auseinandersetzung mit der Frage nach der Realpräsenz umgetrieben hat.¹⁵

Augustins Entgegnung auf diesen antizipierten Einwand beginnt erneut mit dem Hinweis auf den schon zu Anfang geltend gemachten sakramentlichen Charakter der Eucharistie: Brot und Wein „heißen Sakramente, weil in ihnen *eine* Sache gesehen wird, eine *andere* verstanden wird. Was gesehen wird, hat eine körperliche Gestalt, was verstanden wird, hat eine geistliche Frucht.“¹⁶ Schon dieser Verweis auf die bei den Sakramenten zu beachtende Differenz von *signum* und *res* könnte den vorgebrachten Einwand relativieren, der ein materialistisches Verständnis der Eucharistie impliziert – ein Verständnis, das Augustinus strikt ablehnt: Bei dem Fleisch, von dem Christus in Joh 6,54 spreche, sei nicht an ein Fleisch der Art zu denken, das man zerlegen und in einer Metzgerei kaufen könne.¹⁷ In der vorliegenden Predigt dient die Betonung der Differenz von Zeichen und Sache Augustinus freilich nur dazu, das entscheidende Argument gegen den Einwand und damit den zentralen eucharistiethologischen Gedanken dieser Predigt vorzubereiten. Mit dem *aliud* – *aliud* von *signum* und *res*, von *uidere* und *intellegere* ist der Verständnishorizont bereitet, vor dem die Frage nach dem richtigen *intellectus* überhaupt erst gestellt werden kann. Erst wenn geklärt ist, *dass* die sakramentalen Gaben von Brot und Wein *signa* sind, die auf eine außerhalb ihrer liegende Sache hindeuten und deshalb ein Verstehen der Zeichen erfordern, kann geklärt werden, *worauf* die eucharistischen Gaben verweisen:

„Wenn du also den Leib Christi verstehen willst, höre den Apostel [Paulus], der zu den Gläubigen sagt: Ihr seid der Leib Christi und seine Glieder [1 Kor 12,27]. Wenn ihr also der Leib Christi und seine Glieder seid, liegt euer Geheimnis auf dem Tisch des Herrn: Ihr empfangt euer Geheimnis.“¹⁸

14 „quomodo est panis corpus eius? et calix, uel quod habet calix, quomodo est sanguis eius?“

15 Vgl. etwa zu Calvins Ablehnung der Realpräsenz und der sie verteidigenden Ubiquitätslehre Frank Ewerszumrode, *Mysterium Christi spiritualis praesentiae. Die Abendmahlslehre des Genfer Reformators Johannes Calvin aus römisch-katholischer Perspektive* (RHTH 19), Göttingen 2012, 98–101.

16 „ista, fratres, ideo dicuntur sacramenta, quia in eis aliud uidetur, aliud intellegitur. quod uidetur, speciem habet corporalem, quod intellegitur, fructum habet spirituale.“

17 Vgl. Augustinus, Io. eu. tr. 27, 5; Martin Klöckener, *Art. Sacramentum corporis et sanguinis Christi*, in: AugL 4 (2012–2018) 1289–1312, hier 1294.

18 „corpus ergo Christi si uis intellegere, apostolum audi dicentem fidelibus, uos autem estis corpus Christi, et membra [1 Cor 12,27]. si ergo uos estis corpus Christi et membra, mysterium uestrum in mensa dominica positum est: mysterium uestrum accipitis.“

Das Eucharistieverständnis, zu dem Augustinus seine Hörer führen will, besteht also zum Ersten darin, im Brot auf dem Altar überhaupt ein Zeichen zu erkennen, zum Zweiten darin, als *res* dieses Zeichens sich selbst zu verstehen. Die *magna res*, auf die zu Beginn der Predigt hingewiesen wurde und deren Sakrament die Eucharistie ist, sind die Gläubigen selbst: Die Eucharistie ist *mysterium uestrum*, ‚Zeichen für euch‘.¹⁹ Zur Begründung, warum für diese *res* das *signum* des Brotes Verwendung findet, verweist Augustinus auf 1 Kor 10,17: „Ein Brot, ein Leib sind wir, die vielen.“²⁰ Im Folgenden plausibilisiert Augustinus diese Bedeutung der eucharistischen Gaben und damit zugleich die Wahl des Zeichens von der *species corporalis* der eucharistischen Zeichen selbst und ihrer *similitudo* mit der bezeichneten Sache her: Wie ein Brot aus vielen Körnern zusammengeknetet wird und viele Beeren an einer Traube hängen, ihr Saft aber zu einer ‚Einheit‘ zusammenfließt, „so hat auch der Herr Christus uns [mit dem eucharistischen Brot und Wein] bezeichnet“²¹.

Nun erschöpft sich der Zeichencharakter der Eucharistie bei Augustinus nicht exklusiv darin, so ausschließlich auf die Gläubigen als den Leib Christi hinzuweisen, dass damit die Bezeichnung anderer *res* ausgeschlossen wäre. Die Eucharistie verweist etwa als „*sacramentum memoriae*“²² ebenso auf den Tod und die Auferstehung Jesu Christi zurück, wie sie als *sacramentum caelestis panis*²³ auf die eschatologische Vollendung vorverweist.²⁴ Dennoch ist festzuhalten, dass Augustinus ein besonderes Augenmerk auf die ekklesiale Dimension der Eucharistie legt und diese geradezu den Kern seines Eucharistieverständnisses darstellt. Dafür spricht zum einen der ‚Sitz im Leben‘ der hier ausgelegten Predigt: In einer eucharistischen Erstkatechese an die Neugetauften muss dem Prediger daran gelegen sein, sich nicht in sekundären Implikationen der behandelten Sakramente zu verlieren, sondern das absolut notwendige ‚Grundwissen‘ über die Eucharistie zu vermitteln – und dies besteht für Augustinus darin, dass die Neophyten erkennen, dass die Eucharistie als *signum* auf ihre eigene Existenz als Glieder am Lei-

19 Vgl. *Augustinus*, s. 227: „uos estis quod accepistis“; vgl. auch die parallele Argumentation in *ders.*, ep. 149, 16: „cuius rei sacramentum est, quod unus panis, unum corpus multi sumus.“ Zur hier wie oft vorliegenden synonymen Verwendung von *sacramentum* und *mysterium* vgl. *Basil Studer*, „Sacramentum et exemplum“ chez saint Augustin, in: *ders.*, *Dominus Salvator. Studien zur Christologie und Exegese der Kirchenväter (StAns 107)*, Rom 1992, 141–212, hier 179 f.

20 „unus panis, unum corpus multi sumus.“

21 „recolite quia panis non fit de uno grano, sed de multis [...] recolite unde fit uinum. grana multa pendent ad botrum, sed liquor granorum in unitate confunditur. ita et dominus Christus nos significauit.“

22 *Augustinus*, c. Faust. 20, 21.

23 Vgl. *Augustinus*, s. 351, 7.

24 Vgl. *Augustinus*, s. *Guelf.* 2, 1; en. Ps. 33, 1, 8; s. 130, 2.

be Christi verweist. Zum Zweiten liegt mit dem vorweggenommenen Einwand, Christus sei doch im Himmel, in der Predigt selbst ein Kontext vor, der eine im strengen Sinne christologische Deutung der Eucharistie geradezu herausfordert. Umso bezeichnender ist es, dass Augustinus über das Verhältnis des menschlichen Leibes Christi zur Eucharistie kein Wort verliert, ja mit dem Verweis auf das *mysterium uestrum* geradezu eine Korrektur einer dahingehenden Deutung nahelegt:²⁵ Wenn seine Hörer erkennen wollen, was es grundlegend mit der Eucharistie auf sich hat, dann müssen sie erkennen, dass die Eucharistie auf sie selbst verweist und sie der Leib Christi sind, dessen *mysterium* auf dem Altar liegt. Die von der Eucharistie bezeichnete Christusbeziehung ergibt sich in diesem Eucharistieverständnis nicht unmittelbar aus einer – im Letzten auch individualistisch denkbaren – Christusbegegnung im Kommunionempfang, sondern aus dem Sein und Bleiben in der Einheit der Christen, die mit der Zugehörigkeit zu Christus aufs Engste verbunden ist: Christus „wollte, dass wir zu ihm gehören, er weihte das Geheimnis unseres Friedens und unserer Einheit auf seinem Tisch“²⁶. In der *pax* und *unitas* der Kirche zu sein bedeutet, in Christus zu sein.

2 *Estote quod uidetis*

Wenn die Eucharistie auch das *mysterium pacis et unitatis* ist, so folgt daraus im augustinischen Eucharistieverständnis – wie in seinem Liturgieverständnis generell – nicht, dass die *res* mit dem bloßen Empfang des darauf verweisenden Sakramentes bereits gegeben wäre; das spätere scholastische Konzept eines Sakramentes als *signum efficax gratiae* ist Augustinus fremd. Wie die Taufe das

25 Dieses Desinteresse an einer Realpräsenz der menschlichen Natur Christi in der Eucharistie wird vor dem Hintergrund der Christologie Augustins plausibel, die in Analogie zu seiner Ontologie konzipiert ist. Nach dieser verdient „das Veränderliche nur sofern Beachtung [...], als es auf die Transzendenz, den alleinigen Gegenstand wahrer Erkenntnis, aufmerksam zu machen vermag, [woraus] folgt, daß der vom Verbum divinum angenommene homo für sich, [sic!] ebenfalls niemals Gegenstand eines theoretischen Interesses sein darf“ (Cornelius Petrus Mayer, *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie Augustins*. Bd. 2: Die antimanchäische Epoche [Cassiciacum 24, 2], Würzburg 1974, 276). Vgl. Phillip Cary, *Outward Signs. The Powerlessness of External Things in Augustine's Thought*, Oxford 2008, 247: „Augustine [...] has [...] no notion of what to think or do about the external presence of Christ's literal body and blood.“

26 „nos ad se pertinere uoluit, mysterium pacis et unitatis nostrae in sua mensa consecrauit.“ Zum zugrunde liegenden, in diesem *Sermo* freilich nicht explizit gemachten Konzept des *Totus Christus* aus Haupt und Gliedern vgl. Tarcisius J. van Bavel / Bernard Bruning, *Die Einheit des „Totus Christus“ bei Augustinus*, in: Cornelius Petrus Mayer / Willigis Eckermann (Hg.), *Scientia Augustiniana. Studien über Augustinus, den Augustinismus und den Augustinerorden*. FS Adolar Zumkeller (Cassiciacum 30), Würzburg 1975, 43–75.

sacramentum conuersionis ist, der Empfang der Taufe und die tatsächliche Bekehrung des Herzens aber auseinandertreten können,²⁷ so gilt dies auch für die *unitas* und das *sacramentum unitatis*. Programmatisch wird dies im warnenden letzten Satz der Predigt vor dem Predigtschlussgebet²⁸ deutlich: „Wer das Geheimnis der Einheit empfängt und das Band des Friedens nicht hält, empfängt nicht ein Geheimnis zu seinen Gunsten, sondern ein Zeugnis gegen sich.“²⁹ Die Teilhabe an der Eucharistie ist zwar wie die Taufe ein notwendiger, aber kein hinreichender Bestandteil des christlichen Lebens: „Alle, die sich von diesem Gastmahl entschuldigen, sind böse, aber nicht alle, die daran teilnehmen, sind gut.“³⁰ Wenn die Eucharistie *mysterium uestrum* ist, die Gläubigen selbst also das Signifikat der Eucharistie sind, so müssen sie auch *in re*, d. h. in sich, in ihrem Lebensvollzug verwirklichen, was sie *in sacramento* begehen und empfangen. Die Eucharistie wie die Liturgie insgesamt hat daher den Charakter eines Versprechens: Sie ist ein Gelöbnis der Gläubigen, verbindlicher sichtbarer Ausdruck des *uotum*, in Christus zu bleiben,³¹ und ihre Wirkung ist davon abhängig, ob der Christ im Leben erfüllt, was er in der Eucharistie verspricht.³² Wer dies nicht tut, überführt sich selbst des Meineides, die Eucharistie wird ihm zum *testimonium contra se*. Von daher erklärt sich der Nachdruck, mit dem Augustinus seine Hörer dazu aufruft, in ihrem Leben zu verwirklichen, was sie *in sacramento* empfangen und damit versprechen: „Seid, was ihr seht, und empfangt, was ihr seid!“³³

In einem anders gelagerten Liturgieverständnis, das in den Sakramenten eher den realsymbolischen Zuspruch der mit dem Sakrament als *signum efficax gratiae* bezeichneten Zuwendung Gottes betont und damit die Liturgie vorrangig als

27 Vgl. Augustinus, bapt. 4, 31.

28 Zur Funktion der mit *Conuersi ad dominum* eingeleiteten Predigtschlüsse Augustins vgl. Martin Klöckener, Die Bedeutung der neu entdeckten Augustinus-Predigten (*Sermones Dolbeau*) für die liturgiegeschichtliche Forschung, in: Goulven Madec (Hg.), Augustin prédicateur (395–411). Actes du Colloque International de Chantilly (5–7 septembre 1996) (Collection des Études Augustiniennes 159), Paris 1998, 129–170, hier 153 f.

29 „qui accipit mysterium unitatis, et non tenet uinculum pacis, non mysterium accipit pro se, sed testimonium contra se.“

30 Augustinus, s. 90, 1: „omnes qui ab hoc conuiuio excusauerunt, mali sunt: sed non omnes qui intrauerunt, boni sunt.“

31 Vgl. Augustinus, ep. 149, 16: „uouentur autem omnia, quae offeruntur deo, maxime sancti altaris oblatio, quo sacramento praedicatur nostrum illud maximum uotum, quo nos uouimus in Christo esse mansuros, utique in compage corporis Christi.“

32 Vgl. als Parallele dazu den Verpflichtungscharakter der Taufe, den Augustinus mit der Metapher des *character* bzw. der *nota militaris* illustriert, die zum Militärdienst verpflichtet und den, der außerhalb der Armee angetroffen wird, der Desertion überführt, dem getreuen Soldaten aber zur Ehre gereicht; vgl. Augustinus, s. Caes. eccl. 4; Ernst Dassmann, Art. Character, in: AugL 1 (1986–1994) 835–840, hier 838.

33 „estote quod uidetis, et accipite quod estis.“

‚Indikativ‘ begreift, mag dieser starke Fokus auf den ‚Imperativ‘ als moralische oder ekklesiale Instrumentalisierung der Liturgie erscheinen.³⁴ In Augustins Liturgietheologie dagegen stellt der Verweis auf das Leben der Christen und die mit der Eucharistie eingegangene Verpflichtung keine unsachgemäße Verzweckung der Liturgie dar, sondern bildet den ureigenen Wesenskern der Eucharistie. Das Leben der Christen ist die vom *sacramentum* bezeichnete *res* der Eucharistie selbst, und wenn Augustinus mit seiner Predigt zum Verstehen der Eucharistie als *mysterium uestrum* hinführt, trägt er in seinem Verständnis erst zu einem fruchtbaren Empfang derselben bei, insofern nicht die sakramentalen Gaben als solche in ihrer *species corporalis* diesen gewährleisten, sondern erst das Verstehen des mit ihnen Gemeinten: „Was verstanden wird, hat eine geistliche Frucht.“³⁵ Augustinus erschließt damit, was die Eucharistie nach seinem Verständnis ist und welcher *res* sie als Sakrament dient.³⁶

3 *Respondendo subscribitis*

Dass die Forderung nach einer der Eucharistie entsprechenden Lebenspraxis für Augustinus der liturgischen Feier immanent ist, zeigt sich daran, dass er die Verbindung von Liturgie und Leben unmittelbar anhand der Feiargestalt nachweist:

„Zu dem, was ihr seid, antwortet ihr ‚Amen‘, und mit dieser Antwort unterschreibt ihr es. Du hörst nämlich: ‚Leib Christi‘, und du antwortest: ‚Amen‘. Sei ein Glied am Leib Christi, damit dein Amen wahr sei.“³⁷

Wenn das eucharistische Brot *mysterium uestrum* ist und damit auf die Gläubigen selbst verweist, dann wird mit der Spendeformel „Leib Christi“ und der Bestätigung „Amen“ – d. h. *uerum (est)*³⁸ – keine Aussage über die eucharistischen Gaben getroffen, die unabhängig vom moralischen oder ekklesialen Status wahr wäre,

34 Vgl. Winfried Haunerland, Instrumentalisierungen des Gottesdienstes? Zum Umgang mit der Liturgie nach dem 2. Vatikanum, in: MThZ 60 (2009) 222–233.

35 Vgl. oben Anm. 16; vgl. Augustinus, Io. eu. tr. 25, 12: „utquid paras dentes et uentrem? crede, et manducasti.“ Zum Gegenteil, dem bloß sakramentalen, d. h. auf das *signum* beschränkten Empfang in *sacramento tantum* durch die Bösen vgl. ebd., 27, 11; *ders.*, ciu. 21, 25.

36 Vgl. oben Anm. 10.

37 „ad id quod estis, amen respondetis, et respondendo subscribitis. audis enim, corpus Christi; et respondes, amen. esto membrum corporis Christi, ut uerum sit amen.“

38 Vgl. Augustinus, c. Faust. 15, 9; *ders.*, Io. eu. tr. 41, 3.

sondern eine über den Empfänger, der sich damit rechtsgültig dazu verpflichtet, Leib Christi zu sein und zu bleiben.

Wie hier beim Kommunionempfang, so bezieht Augustinus liturgische Vollzüge und Formeln generell auf das Leben der Christen, etwa das *sursum cor* im Einleitungsdialog des eucharistischen Hochgebets:

„Das ganze Leben der wahren Christen ist ein ‚Empor das Herz!‘. Nicht das derer, die bloß dem Namen nach Christen sind, sondern derer, die tatsächlich und wahrhaft Christen sind: Deren ganzes Leben ist ein ‚Empor das Herz!‘.“³⁹

Wenn die Liturgie als *signum* folglich auf das ganze Leben der Christen als ihre *res* verweist, so entscheidet sich die Wahrheit der Liturgie nicht in der liturgischen Feier selbst, sondern im ganzen Leben der Christen. Als wahrer Christ zu leben ist eine Frage der *ueritas liturgica*, die Verpflichtung dazu der Teilnahme an der Liturgie unmittelbar immanent.⁴⁰

Aus der Herleitung dieser Verpflichtung aus der Feiargestalt selbst ergibt sich die essenzielle Bedeutung, die der tätigen Teilnahme der Gläubigen an der Feier der Liturgie bei Augustinus zukommt: Wenn die Gläubigen mit ihren Antworten, mit dem „Amen“ am Ende des eucharistischen Hochgebets⁴¹ und als Antwort auf die Spendeformel der Kommunion die mit der Liturgie bezeichnete *res* ratifizieren und sie ‚unterschreiben‘, dann läuft eine Feier der Liturgie ohne diese Teilnahme ins Leere. Erst die Teilnahme an der Eucharistie macht diese für die Gläubigen zum *mysterium pro se* bzw. im Falle der fehlenden Übereinstimmung von Liturgie und Leben zum *testimonium contra se*. Die tätige Teilnahme ist hier in der Tat

39 Augustinus, s. 229, 3: „tota uita christianorum uerorum, sursum cor: non christianorum nomine solo, sed christianorum re ipsa et ueritate, tota uita sursum cor.“ Vgl. dazu Christian Rentsch, Art. Sursum cor, in: AugL 5, 3/4 [im Druck]. Zum Amen vgl. Martin Klöckener, Art. Amen, in: AugL 1 (1986–1994) 285–287.

40 Dass Augustinus damit auf einer ritualtheoretisch ‚heißen Spur‘ ist, der auch in anthropologisch fundierten Überlegungen zur sozialen Funktion von Ritualen nachgegangen wird, sei hier nur erwähnt; vgl. dazu etwa Roy A. Rappaport, Obvious Aspects of Ritual, in: Cambridge Anthropology 2 (1974) 1, 3–69, hier 31: „[B]y performing a liturgical order the performer accepts, and indicates to himself and to others that he accepts, whatever is encoded in the canons of the liturgical order in which he is participating“ (im Original unterstrichen); vgl. dazu Christian Rentsch, Ritualität und Selbstwahrnehmung. Liturgie als Ritual und die liturgische Praxis, in: Melanie Wald-Fuhrmann / Klaus Peter Dannecker / Sven Boenneke (Hg.), Wirkungsästhetik der Liturgie. Transdisziplinäre Perspektiven (StPaLi 44), Regensburg 2020, 127–134, hier 127–132.

41 Vgl. Augustinus, s. 229, 3; Klöckener, Art. Amen (wie Anm. 39), 286.

„ein Strukturprinzip, das vom Wesen der Liturgie selbst her gefordert“⁴² ist: Eine Verpflichtungserklärung ohne Unterschrift ist wertlos.

4 *Communio sacramentalis – societas sanctorum*

Mit dem Verweis auf die Eucharistie als *mysterium unitatis* und auf das von ihr bezeichnete *vinculum pacis* betont Augustinus im vorliegenden *Sermo* stark die Bedeutung der kirchlichen Einheit. An anderer Stelle stellt Augustinus explizit heraus, dass die *res* der Eucharistie sich nicht im Verbleib in der sichtbaren Einheit der Kirche erschöpft, sondern dass sie auch innerhalb dieser kirchlichen Einheit ein christusgemäßes Leben verlangt, das seinen letzten Maßstab im Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe findet.⁴³ Insofern gilt auch für ein augustinisches Liturgieverständnis, was Hauerland im Kontext ekklesiologischer Überlegungen nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil anführt: „Eine Ekklesiologie, die sich allein auf die Intensität der liturgischen Partizipation bezieht, wird [...] mit Sicherheit der realen Kirchengliedschaft vieler Getaufter nicht gerecht.“⁴⁴ Mit Augustinus wäre hier freilich zu ergänzen: Eine solche Ekklesiologie wird nicht nur der realen Situation Einzelner nicht gerecht, sondern verfehlt auch das Wesen der Kirche an sich. Denn diese ist für Augustinus in dieser Weltzeit konstitutiv ein *corpus permixtum*.⁴⁵ Dies gilt auch und gerade für die Teilhabe an der Liturgie: In der sakramentalen Gemeinschaft der Kirche gibt es Gute und Böse,⁴⁶ und dies ist für Augustinus eine notwendige, schriftgemäße und daher zu ertragende Tatsache, wie er mit dem Verweis auf den Auftrag Jesu, Unkraut und Weizen bis zur Ernte wachsen zu lassen (vgl. Mt 13,30), zu betonen nicht müde wird.⁴⁷ Der Versuch, die Kirchenbindung eindimensional an der Liturgie zu messen, ist daher ebenso verfehlt, wie es der umgekehrte Versuch wäre, eine an anderen Grundvollzügen von Kirche abgelesene Kirchenbindung oder deren Fehlen in der sichtbaren

42 Hauerland, *Tätige Teilnahme* aller (wie Anm. 2), 381 [Wiederveröffentlichung: 236].

43 Vgl. zum *sursum cor* und seiner Antwort Augustinus, *disc. chr. 5*: „sit uerum quod respondes. sic te dilige, et diliges proximum tamquam te ipsum. quid est enim sursum habere cor, nisi prius quod dictum est: diliges dominum deum tuum [...]“

44 Hauerland, *Participatio* (wie Anm. 6).

45 Vgl. für viele Walter Simonis, *Ecclesia visibilis et invisibilis*. Untersuchungen zur Ekklesiologie und Sakramentenlehre in der afrikanischen Tradition von Cyprian bis Augustinus (FTS 5), Frankfurt 1970, 84–88.

46 Vgl. Augustinus, *c. Faust. 12, 15*: „in ecclesiae sacramentis et boni et mali uersantur.“

47 Vgl. Augustinus, *c. Faust. 13, 16*; *ders.*, *c. ep. Parm. 1, 21* passim; vgl. zu den dafür in der donatistischen Kontroverse herangezogenen Gleichnissen und Schriftstellen Simonis, *Ecclesia* (wie Anm. 45), 85.

communio sacramentalis abzubilden. Eine Rezeption des Liturgieverständnisses und des damit einhergehenden zweidimensionalen Kirchenbegriffs Augustins, der zwischen einer nun sichtbaren *communio sacramentalis* und einer erst in der Vollendung sich offenbarenden *societas sanctorum* differenziert, könnte hier fruchtbar sein. Dass eine solche Rezeption nicht in einer unkritischen Übernahme einzelner Theologumena bestehen kann, sondern die unterschiedlichen Voraussetzungen mitbedenken muss, auf der diese jeweils aufruhend, versteht sich von selbst.⁴⁸ Wird dies beachtet, könnte ein neues Bedenken des Liturgieverständnisses Augustins zum einen dazu beitragen, den mehrdimensionalen Begriff der Kirchenbindung terminologisch klarer und ekklesiologisch angemessener zu fassen. Zum anderen könnte dies auch zu einer größeren pastoralen Gelassenheit beitragen: In dieser Weltzeit wird die Teilhabe an der Liturgie der Kirche und die Verwirklichung des in ihr Gefeierten im Leben der Menschen nicht in Deckung zu bringen sein, und jeder dahingehende Versuch suggeriert „eine Klarheit, die es so einfach nicht gibt“⁴⁹.

48 So hält Augustinus etwa mit dem Grundsatz Cyprians *Extra ecclesiam nulla salus* (vgl. *Augustinus*, bapt. 4, 24) an der Heilsnotwendigkeit der sichtbaren Einheit fest, da sich ihm zufolge gerade darin die christliche Grundtugend der *caritas* manifestiert; vgl. *Simonis*, *Ecclesia* (wie Anm. 45), 79–83. Wenn dagegen mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil daran festzuhalten ist, „dass der Heilige Geist allen die Möglichkeit anbietet, diesem österlichen Geheimnis [Christi] in einer Gott bekannten Weise verbunden zu sein“ (GS 22), und es „Menschen guten Willens“ (ebd.) auch außerhalb des sichtbaren Gefüges der Kirche gibt, ermöglicht und erfordert dies einen wertschätzenden Blick auf eine gestufte gottesdienstliche Partizipation, der Augustinus so nicht erreichbar war.

49 *Hauerland*, *Participatio* (wie Anm. 6).