

Der Religionsbegriff Augustins

JAKOB SPEIGL / WÜRZBURG

Bekannt ist die Unsicherheit, die gegenüber dem Gebrauch des Religionsbegriffs in der Theologie um sich greift¹. Was die Ursache für eine solche Unsicherheit auch sein mag, aus einer hinreichenden Kenntnis des religio-Begriffes in der frühen Kirche kann solcher Zweifel nicht kommen. Aber die offensichtliche Ableitung des Religionsbegriffes aus dem lateinischen religio führte wohl oft zu der vorschnellen Gewißheit, wo Christen von religio zu reden begannen, da haben sie ihre eigene ursprüngliche Auffassung von der Gottesverehrung und der Gottesbeziehung aufgegeben. Diese war ja ein Glaube, eine pistis, eine fides, und keine religio, worunter nur ein Ritus zu verstehen sei. Zwar ist auch versucht worden, die Begegnung und das Aufeinander-Einwirken der unterschiedlich gedachten Konzeptionen von christlicher und antiker Gottesverehrung zu verstehen und darzustellen², zur Differenzierung und Vertiefung scheint jedoch ein Grundlagenstudium, was religio bei den frühen Christen jeweils meinte, angebracht zu sein. Der wichtigste Autor aus der Zeit des frühen Christentums, der zu dieser Frage gehört werden muß, ist ohne Zweifel Augustinus. Augustins Schrift *De vera religione* und seine einläßliche Behandlung des religio-Themas in *De civitate Dei* lassen die Aussagen dieses Kirchenvaters leicht als den Höhepunkt eines christlichen Verständnisses von religio in der Antike erscheinen. Zum Religionsbegriff Augustins liegen keine größeren Untersuchungen vor. Lediglich einige wenige Seiten sind im Rahmen von kurzen Überblicken zur Verwendung und Entwicklung des religio-Begriffes in der römischen Antike und im frühen Christentum auch Augustinus gewidmet, meist auf die Schriften *De vera religione* und *De civitate Dei* beschränkt. Am ausführlichsten gingen auf diese Thematik Bouillard³, Despland⁴

¹ Zur Diskussion vgl. etwa Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie 16 (1980) 387-460.

² Vgl. P. STOCKMEIER, Glaube und Religion in der frühen Kirche, Freiburg 1973; DERS., Christlicher Glaube und antike Religiosität, in: ANRW 23,2 (1980) 871-909.

³ H. BOUILLARD, La formation du concept de religion en Occident, in: Humanisme et foi chrétienne. Mélanges scientifiques du centenaire de l'Institut Catholique de Paris, éd. D. KANNENGIESSER – Y. MARCHASSON, Paris 1976, 451-461.

und Feil⁵ ein. Danach läßt sich sagen, daß die lateinisch schreibenden Apologeten, vor allem Tertullian, Minucius Felix, Arnobius von Sicca und Lactantius das lateinische Wort *religio* aufgegriffen haben, wo sie die unterschiedliche Gottesverehrung der Göttergläubigen und der Christen besprachen und bewerteten. Auch in den christlichen Märtyrerakten ist die Auseinandersetzung manchmal um die *religio* geführt. Schließlich landet man bei Augustinus und vor allem bei seinen oben genannten zwei Werken. Hier ist aber genauer hinzusehen und von Anfang an und systematisch zu prüfen, was er unter *religio* verstanden hat.

Es ist nicht unwichtig, sich als erstes daran zu erinnern, daß Augustins Gottesverehrung immer die christliche war. Durch seine Mutter war er von Geburt an der christlichen Kirche zugeführt, am kirchlichen Leben als Kind beteiligt und christlich erzogen worden. Nie hat das Heidentum eine Anziehungskraft auf ihn ausgeübt⁶. Die Erweckung zum Verlangen nach einer philosophisch geistigen Vervollkommnung seines Lebens (Hortensius) und der plötzliche Beitritt zu den Manichäern sind nicht als Abfall vom Christentum zu sehen. Als er zu schreiben anfang, hatte er praktische Erfahrung mit der Gottesverehrung seiner Kindheit und in andere Richtung mit der Gottesverehrung der Manichäer. Sicher kannte er auch die Diskussion in der römischen Literatur um die *religio*, die Position einerseits eines Cicero und auf der anderen Seite eines Lucretius, die Smith als die zwei Hauptrepräsentanten der lateinisch-römischen *religio*-Auffassung ansieht⁷. Es ist anzunehmen, daß Augustinus in den ersten Jahren nach seiner Bekehrung die Schriften Tertullians, den Dialog des Minucius Felix, die Apologie seines Landsmannes Arnobius und auch die Schriften des Lactantius las und ihre Äußerungen über *religio* kannte. Damit war er über die bis dahin gelaufene Diskussion in den christlichen Apologien um die *religio* und die *vera religio* informiert und konnte an sie anknüpfen. Er selbst verwendet das Wort schon in den ersten Schriften, und noch in den letzten finden sich prägnante Formulierungen des wesentlichen Inhalts von *religio*, wie im *Enchiridion* über Glaube, Hoffnung und Liebe, die geradezu die Religion ausmachen⁸. Immer wieder versuchte er vom Etymon her zu ergründen, was *religio*

⁴ M. DESPLAND, *La religion en Occident: évolution des idées et du vécu*, Montreal-Paris 1979, 35-59.

⁵ E. FEIL, *Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation*, Göttingen 1986.

⁶ A. MANDOUZE, *Saint Augustin et la religion romaine*, in: *RechAug* 1 (1958) 187-223; 194f. H.-A. STEMPEL, *Die heidnische Religion in der Theologie Augustins*, (Diss.) Heidelberg 1964. Gediogene Informationen über die Auseinandersetzung des Priesters und Bischofs Augustinus mit den Heiden in Nordafrika bietet F. VAN DER MEER, *Augustinus der Seelsorger*, Köln ³1951, 50-97.

⁷ W. C. SMITH, *The meaning and end of religion*, San Francisco 1978, 15-31.

⁸ *Enchiridion* 1,4.

meint⁹. Selbst noch zuletzt in den notwendigerweise knappen *Retractationes* konnte er auf eine Bemerkung nicht verzichten, was *religio* von der Etymologie des Wortes her bedeutet¹⁰. Es ist zu erwarten, daß mit der Untersuchung des Wortgebrauchs von *religio* und der Zusammensetzungen des Stammes *relig-* ein interessanter Einblick in sein Denken möglich wird. So lassen sich dann auch genauer die Fragen beantworten, einerseits was es mit der apologetischen Auseinandersetzung der Christen mit *religio* in der lateinischen Welt auf sich hat, und andererseits, ob *religio* auch etwas an eigener christlicher Auffassung von Gottesverehrung und Gottesbeziehung ausdrücken konnte. Darüber hinaus ist zu hoffen, daß auch die Frage mehr geklärt wird, in welchem Sinn die Bedeutung der *religio*-Thematik bei Augustin auf die Antike beschränkt bleiben muß, oder in welchem Sinn oder Ausmaß sie eine über die Antike hinausweisende Bedeutung haben kann¹¹.

Es bestehen keine Bedenken, Augustins Religionsauffassung an seinem Gebrauch des Wortes *religio* selbst zu erforschen. Jeder Leser des Kirchenvaters wird sich schnell von der Bedeutung des *religio*-Begriffs bei ihm überzeugen können. Um eine unangebrachte Ausweitung des augustinischen Wortsinnes auf das hin zu vermeiden, was einem heutigen Leser beim Wort *Religion* in den Sinn kommt, soll öfter das lateinische Wort *religio* stehen bleiben. Eine Konzentration der Untersuchung auf den *religio*-Begriff ist allein schon deswegen gerechtfertigt, weil er ein Buch *De vera religione* geschrieben hat. Es läßt sich rechtfertigen, die Untersuchung fürs erste bis zum Werk *De vera religione* abzustecken. Damit eine möglichst natürliche Begrenzung des Untersuchungsfeldes sichergestellt wird, sollen alle Schriften vor seiner Bischofsweihe (396/97) und alle antimanichäischen Schriften einbezogen werden. Eine solche lückenlose chronologisch angelegte Untersuchung¹² von *religio* bei Augustin liegt in der Forschung, soviel ich sehe, noch nicht vor. Die Thematik der *Religion* und der Begriff *religio* sollen also in der zeitlichen Abfolge der Werke Augustins aufgesucht werden. In den Anmerkungen wird die Verwendung des Begriffs in den einzelnen Werken jeweils knapp dokumentiert. Unter Berücksichtigung des geschichtlichen und inhaltlichen Rahmens der einzelnen Werke

⁹ *De animae quantitate* 36,80; *De vera religione* 55,98.112; *Confessiones* 9,10,24; *Enarrationes* 115,7; *De doctrina christiana* 3,6; *De civitate Dei* 10,3.

¹⁰ *Retractationes* I 13,9 zu *vera rel.* 55,111 (*ei uni religantes animas nostras, unde religio dicta creditur ... plus mihi placuit*).

¹¹ Auf nur begrenzte Nachwirkungen des augustinischen Religionsbegriffs weisen hin FEIL 80f. und ähnlich SMITH 31.

¹² In der Edition der *Retr.* von A. MUTZENBECHER (= CCL 57) findet sich ein auf die Arbeiten von O. PERLER aufbauendes chronologisches Verzeichnis der Augustinuswerke, das wir zugrunde legen. Eine Übersicht der Titel der Werke und ihre verschiedenen Abkürzungen findet sich im Augustinuslexikon, XXVI-XLII.

soll in der Hauptsache die Art und die Bedeutung der zutagetretenden Religionsauffassung festgestellt werden.

1. Seine Kindheitsreligion und die manichäische Superstition

Zu den ersten Schriften, von denen er sagt, daß sie noch in der Art der weltlichen Aufmachung geschrieben wurden¹³, gehören die Dialoge *Contra Academicos*, *De beata vita*, *De ordine* und *De immortalitate animae*. Auch die *Soliloquien* entstanden in dieser Zeit, und er begann vor seiner Taufe auch noch das Unternehmen, von allen Disziplinen oder artes liberales den Aufstieg vom Körperhaften zum Geistigen zeigen zu wollen, ein Unternehmen, von dem nur die sechs Bücher *De musica* erhalten sind. Auf die Rede von religio stößt man in *Contra Academicos*¹⁴, *De beata vita*¹⁵, *De ordine*¹⁶, nicht in den *Soliloquien*, obwohl sie ein sehr spirituelles Buch sind und mit einem großen Gebet beginnen, wiederum aber in *De musica*¹⁷.

Die erste Nennung von religio in seinen Schriften überhaupt erfolgt in der Schrift, in der er die Beweisführungen der sogenannten Schule der Akademiker, denen in der Erkenntnisfrage alles dunkel und unsicher vorkam, mit möglichst vielen Gründen wegräumen wollte¹⁸. Die erste Nennung von religio steht in einer längeren Anrede an seinen Freund Romanianus. Da blickt er auf den gemeinsamen Weg des philosophischen und religiösen Suchens zurück¹⁹. Danach kommt er aber auf sich zu sprechen und gesteht (*confiteor*), daß er vom

¹³ Vgl. *Retr.* Prolog 3: *saecularium litterarum inflatus consuetudine scripsi*.

¹⁴ II 2,5 *respexi ... de itinere in illam religionem*. II 3,8 *aliquam inter nos disputationem de religione*. III 6,13 *cum ... etiam de ipsa religione concordat*. Die Übereinstimmung in der religio schätzt er hoch wie ein besonders wertvolles Stück Freundschaft. Hier schließt er sich Cicero an und sagt: *Der liebste Freund stimmt mit mir nicht nur in den Wechselfällen des menschlichen Lebens, sondern auch in der religio überein. Das ist der zuverlässigste Gradmesser der Freundschaft, wenn man nämlich die Freundschaft mit vollstem Recht und gebührend definiert als die Übereinstimmung in den menschlichen und göttlichen Dingen in Wohlwollen und Liebe* (III 6,13).

¹⁵ *Religiosius* in *De beata vita* I 5 ist allerdings nur mit *sorgfältiger* zu übersetzen. Zu beachten ist aber in *beata v.* I 4 und IV 35 *superstitio* als Gegensatz zu religio.

¹⁶ In *De ordine* kommt der Stamm relig- 6mal vor: 2mal als Hauptwort, 2mal als Eigenschaftswort und 2mal als Umstandswort. I 7,20 *nova nunc religio est haec*. I 8,22 *religiosissima ... femina*. I 10,29 *religione commotus*. I 11,33 *blande ac religiose*. II 10,29 *religiose*. II 15,42 *argumentum religiosus*. Mit dem Hauptwort ist skrupelhafte Genauigkeit gemeint. Dasselbe sagt einfacher auch das Umstandswort religiose.

¹⁷ *De musica* VI 1.

¹⁸ *Retr.* I 1,1.

¹⁹ *Acad.* II 2,5.

bisherigen Weg auch (*tamen*) gleichsam auf jene Religion zurückgeschaut habe, die uns als Kinder eingepflanzt und ins Innere eingewoben wurde. Man könnte auch sagen, in Fleisch und Blut übergegangen war. Die Stelle bekommt noch mehr den Ton der viel späteren Bekenntnisse, wenn er von seiner Kindheitsreligion hinzufügt: *Sie aber riß den Unwissenden an sich (ad se rapiebat II 2,5)*. In der hinreißenden Kraft der religio der Kindheit erfuhr er erkenntnismäßig noch ungeklärt schon das Wirken Gottes. Es sollte auch noch festgehalten werden, daß er in dieser ersten Schrift bereits sicher auch die wahre Gottesverehrung vom Aberglauben unterscheiden möchte²⁰.

Auch im Dialog *De beata vita*²¹ reflektierte er seinen bisherigen religiösen Weg. Mit der Frage nach dem glücklichen Leben war ein Zentralthema der philosophischen Ethik aufgenommen. Den Gesprächsteilnehmern stand fest, daß es kein glückliches Leben ohne die vollkommene Erkenntnis Gottes gibt²². Von sich selbst mußte er zugeben, daß eine knabenhafte *superstitio*, das Gegenteil von reifer religiöser Haltung, ihn von der Untersuchung der Religionsfrage abgehalten hatte, *nam et superstitio quaedam puerilis me ab ipsa inquisitione terreat* (I 4). Damit wollte er sagen, daß nach den positiven Motivationen zum Suchen und Fortschreiten, die er aus der Lektüre des Hortensius empfangen hatte²³, der Eintritt bei den Manichäern sein geistig religiöses Suchen aufgehalten hatte. Der Manichäismus ist als *superstitio*, d.h. als religiöse Verirrung, das Gegenteil von *religio*, bezeichnet. *Puerilis* bezieht sich auf das Lebensalter vor dem Erwachsenwerden und meint die frühe Phase seiner geistigen Entwicklung, mit einem klaren Beiton des Unreifen²⁴. Er bekennt, daß er auf die Manichäer hereingefallen ist, so daß er dazu kam, wie er es später formulierte, *die*

²⁰ Er ist sicher, daß einem Gesprächspartner etwas Abergläubisches, das diesem in den Sinn komme, beseitigt werde, wenn er nur eine Disputation über die religio von Augustinus lese oder mit ihm in ein Gespräch eintrete (vgl. II 3,8).

²¹ Er fand vom 13.-15. November 386 anlässlich seines 32. Geburtstages statt.

²² So in *Retr.* I 2. Für die Widmung an den hochgestellten Freund Theodor hielt er die Schrift deswegen für geeignet, weil sie *religiosius*, mit besonderer Sorgfalt, erarbeitet worden sei (*beata v.* I 5).

²³ Vgl. *conf.* 3,4,7f., das Buch habe seinen Sinn auf die Weisheit und auf Gott hingelenkt. Die religiöse Bedeutung des Hortensius unterstreicht E. FELDMANN, Sinn-Suche in der Konkurrenz der Angebote von Philosophien und Religionen. Exemplarische Darstellung ihrer Problematik beim jungen Augustinus, Würzburg 1987 (= Cass. 38), 100-117.

²⁴ Unzutreffend scheint es, daß Augustinus selbst seine Kindheitsreligion als *superstitio* bezeichnet habe, wie A. HOFFMANN, Augustinus. Über den Nutzen des Glaubens, Freiburg 1992 (= FC 9), 80f. im Anschluß an andere Ausleger anzunehmen scheint. Wohl haben die Manichäer den Katholiken Autoritätsterror (*terribili auctoritate*) und Ausüben von Schrecken durch Aberglauben (*superstitione terreri*) vorgeworfen, während sie selbst zu ihrer Religion nur auf dem Weg der einfachen Vernunftüberlegungen hinführen wollten. Das hat Augustinus beeindruckt. So bezeugt er es in *De utilitate credendi* I 2.

*Religion zu mißachten, die mir als Kind von den Eltern ins Herz gelegt worden war*²⁵. Von Anfang an nennt er den Manichäismus einen Aberglauben²⁶ und bezeichnet sich selbst zu dieser Zeit als *superstitiosus*²⁷. Wenn er weiter (*beata v. I 4*) seine damalige irrije Auffassung dahingehend charakterisiert, daß er *mehr den Dozierenden als den Befehlenden nachgeben wollte*, dann zeigt diese Bemerkung, daß er sich bei der Abfassung von *beata v.* bereits klar war, wie sehr es für das geistig religiöse Erwachsenwerden unerläßlich notwendig war, der (göttlichen) Autorität zu glauben. Zur Festigung dieser Ansicht trug sicher auch bei, daß die Anwesenheit seiner Mutter Monika, die gleichsam den Weg der religiösen Autorität verkörperte, den die einfachen Menschen gingen, ihn bei den Fragen und Antworten des Dialogs inspirierte²⁸. Aus den beiden ersten Dialogen darf festgehalten werden, daß die augustinische religio-Thematik bei dem Rückblick auf sein Leben und bei der Reflexion auf den eigenen geistigen Weg einsetzt. Es läßt sich nichts der Art ausmachen, daß der junge Augustin bei religio "zunächst an die römische Religion und ihren Kult" denkt²⁹.

Der dritte Dialog bringt das philosophische Thema *De ordine* zur Sprache, das für die augustinische Religionsauffassung nicht ohne Auswirkungen bleiben sollte. Im Dialog *De ordine*³⁰ wurde erörtert, ob alle Dinge, gute wie schlechte, in einer Ordnung der göttlichen Vorsehung (*providentia*) enthalten sind³¹. Das Thema war zunächst stoisch-neuplatonisch angelegt. Die Rede von der Vorsehung Gottes war zwar Christen und vielen Philosophen gemeinsam, aber von den Christen biblisch als Vorsehungshandeln Gottes in der Geschichte gedacht. Auch Augustinus dachte schon von der christlichen Auffassung her. Das schimmert an einer sonst nicht leicht zu verstehenden Stelle durch, wo er die religiöse Betrachtungsweise einer Sache von der Betrachtung aus Wißbegierde (*curiositas*) unterscheidet. Die Gottesfürchtigen, sagt er, gewinnen aus der Sternenkunde ein großes Beweismittel (*argumentum religiosis*), die nur Wißbegierigen haben mit der Astrologie bloß große Mühe (*tortum II 15,42*)³². Es ist wohl gemeint, daß eine gottbezogene Betrachtung der Gestirne das Vertrauen in die göttliche Ordnung und Vorsehung stärkt (*argumentum*),

²⁵ *Util. cred. 2.*

²⁶ *Acad I 1,3.* Abergläubisch ist bei den Manichäern die Annahme einer zweifachen Seele (*De duabus animabus 19*), die Ablehnung des Fleischgenusses (*De moribus 1,72; 2,36*), das Anbeten von Steinen (*vera rel. 2*) und die Verbindung mit Dämonen (ebd. 108).

²⁷ *Confessiones 4,1.3.7* vgl. 6,12; 8,17.

²⁸ R. JOLIVET zur Stelle in: *Oeuvres de Saint Augustin 4*, Paris 1948, 216.

²⁹ Wie E. KÖNIG, *Augustinus Philosophus. Christlicher Glaube und philosophisches Denken in den Frühschriften Augustins*, München 1970, 142, annimmt.

³⁰ Der Stamm *relig-* kommt 6mal vor. Vgl. Anm. 16.

³¹ *Retr. I 3,1.*

³² Gemeint sind vor allem die Manichäer.

während ein ausschließlich auf den Betrachter selbst bezogenes Interesse an den Gestirnen das Gefühl der Abhängigkeit und des Ausgeliefertseins aufkommen läßt (*tormentum*). Wenn er seine Mutter in diesem Dialog eine sehr fromme Frau, *religiosissima femina*, nennt³³, ist wohl auch eine solche unterscheidend christliche gottbezogene Grundeinstellung zur Welt mitgemeint, die seiner Mutter zu eigen war. Auf das Thema der providentia, das im Zusammenhang mit der Religion von ihm ausführlicher entwickelt werden sollte, ist an entsprechender Stelle unten einzugehen³⁴.

2. Philosophie oder Religion?

Im Zug seiner ersten Schriften hatte Augustinus auch ein großes Werk zu den verschiedenen Unterrichtsfächern geplant. In allen disciplinae hätte ein Weg des Aufstiegs von dem Körperhaften zum Unkörperlichen gesucht werden sollen³⁵. Die Schrift *De musica*³⁶ ist der einzige vollendete Teil dieses Planes. In der Einleitung zu dem erst nach der Übernahme des Bischofsamtes fertiggestellten Buch VI³⁷ reflektiert er über die vorausgegangen fünf Bücher und den dort zurückgelegten mühsamen Weg des Aufstiegs. Er nimmt alle Menschen in den Blick und spricht nun jene an, die keine Voraussetzungen für ein solch mühsames Studium aufbringen. Was sollen diese tun? Er unterscheidet. Da gibt es die, die mit den Flügeln der Frömmigkeit (*pietatis*) das schwierige Anfangsstadium des Weges, die *puerilia*³⁸, überfliegen können. Er meint *die mit den Sakramenten der christlichen Reinigung*³⁹ *versehenen Getauften, die mit höchster Liebe zum einen und wahren Gott streben*. Er nimmt an, daß sie mit ihren Flügeln der Frömmigkeit fliegen. Mehr sorgt er sich aber offensichtlich noch

³³ *Ord.* I 8,22. Augustinus muß die nicht übliche Teilnahme einer Frau, nämlich seiner Mutter, und ihre Erwähnung in den Dialogen verteidigen. A. DYROFF, Über Form und Begriffsinhalt der augustinischen Schrift *De ordine*, in: Aurelius Augustinus. Die FS der Görresgesellschaft zum 1500. Todestag des hl. Augustinus, Köln 1930, 15-62, hier 16-18.

³⁴ Es sei noch verwiesen auf das anregende Werk von W. THIMME, Augustins geistige Entwicklung in den ersten Jahren nach seiner "Bekehrung", 386-391, Berlin 1908, darin besonders zur Religion Augustins zur Zeit seiner Taufe 152-159. Eine Auseinandersetzung in einzelnen Punkten kann hier nicht durchgeführt werden.

³⁵ Vgl. *Retr.* I 6 und I 3,1.

³⁶ A. KELLER, Aurelius Augustinus und die Musik. Untersuchungen zu "De musica" im Kontext seines Schrifttums, Würzburg 1993 (= Cass. 44).

³⁷ KELLER 154-157.

³⁸ Augustin hat für den Ablauf des geistig religiösen Weges wieder das Lebensalterschema im Kopf, wie auch schon in *beata* v. I 4.

³⁹ Da an die Taufe zu denken ist, bleibt die verbreitetere Lesart *puritatis* (statt *veritatis*) vorzuziehen. Anders KELLER 128 Anm.4.

um die anderen, die bisher weder die Anfangsschritte der Wissenschaft gegangen sind, aber auch (noch) *keine Flügel der Frömmigkeit* haben. Ihnen rät er dringend ab, sich auf den ungewohnten Weg der Wissenschaft zu begeben und empfiehlt ihnen angelegentlich, *sich Flugfedern wachsen zu lassen durch die Fütterung mit den Vorschriften der überaus nützlichen religio im Nest des christlichen Glaubens*⁴⁰. Er rät nichts anderes als sich in das Katechumenat der christlichen Kirche zu begeben. Man könnte eine gewisse Müdigkeit über die *Mühe und den Staub des Weges* der Philosophie heraushören, ja sogar einen leisen Tadel finden, wenn die Wanderer auf jenem Weg weniger *von der Liebe des (himmlichen) Vaterlandes, sondern mehr von der Liebe zu den gewundenen Wegen brennen*. Aber es ist wohl eher so, daß Augustinus hier auch für sich selbst einen teilweisen Abschied von der Philosophie andeutet⁴¹. Bei der Abfassung von *mus. VI* versah er ja schon sein pastorales Amt. Er hat eine Aufgabe für die Vielen übernommen, die mit der Frömmigkeit über die Anfangsgründe hinwegfliegen. Es ist seine Aufgabe, den nicht Wenigen beizustehen, die im Nest des christlichen Glaubens mit den Anweisungen der so nützlichen Religion die benötigten Flügel sich wachsen lassen müssen. Trotzdem es so scheint, daß den Wenigen die Philosophie bleibt und den Vielen die Religion hilft⁴², gibt es doch keine Trennung von einerseits Philosophie gegen andererseits Religion⁴³. Auch darauf kann hier noch aufmerksam gemacht werden, daß in dem Bild vom Füttern mit den Anweisungen der heilbringenden Religion, das im Nest⁴⁴ des christlichen Glaubens geschieht, Religion und Glaube engstens einander zugeordnet erscheinen. Soweit ist Augustinus von einer manchmal vermuteten Entgegensetzung von persönlichem innerem Glauben (*fides*) und objektiver äußerer Religion (*religio*) entfernt, daß er geradezu

⁴⁰ *Mus. VI* 1.

⁴¹ Keller schreibt drastisch, daß Augustinus in Buch VI die *disciplinae* mit allen Kräften diskreditieren wolle (154), hat aber andererseits "keinen Zweifel, daß er für sich den Weg des rationalen Aufstiegs bevorzugt" (326).

⁴² KÖNIG 139-141. Freilich ist von König *mus. VI* 1 nicht berücksichtigt. Die Annahme, daß den Gebildeten das Christentum nicht als *religio*, sondern als die wahre Philosophie begegne, so KÖNIG 143, beruht auf der unzutreffenden Voraussetzung, daß der junge Augustin bei *religio* zunächst an die römische Religion und ihren Kult denke, ebd. 142.

⁴³ STOCKMEIER, Glaube und Religion 108f. Augustinus unterscheide im Hinblick auf die Hörer, nicht in der Sache.

⁴⁴ FELDMANN 112f. bringt andere Stellen zu dem von Augustin gern gebrauchten Bild vom Nest. Die wichtige Stelle in *mus. VI* 1 wäre zu ergänzen. In *Acad. II* 2,3 dankt er dem Romanianus, daß er ihm das Nest der Studien gewärmt und seine Versuche zu fliegen unterstützt habe. Dort scheint es so, als ob die Bestimmung zu fliegen doch das wahre Ziel wäre.

umgekehrt⁴⁵ in der religio mit ihren Anweisungen die innere Nahrung (*nutriant*) und in der fides das äußerlich schützende Nest (*nido fidei*) finden kann. Im Grunde sind religio und fides bei Augustinus austauschbar.

3. Eine Definition der Religion: *De quantitate animae*

Mit den guten Ratschlägen in *mus.* VI 1 für die, die dem mühsamen Weg des Aufstiegs von den artes liberales zu Gott nicht folgen konnten, zog Augustin nicht nur eine Art Zwischenbilanz über den Erfolg seines Unternehmens der religiösen Finalisierung der disciplinae, die Stelle klingt eher schon wie ein Abgesang auf dieses Unternehmen. Augustin arbeitete immer an verschiedenen Themen gleichzeitig. Diese Gleichzeitigkeit erschwert eine chronologisch-genetische Betrachtung seiner Entwicklung. Sicherste Orientierungsmarken sind die von ihm selbst als entscheidende Wenden herausgestellten Richtungsänderungen bei der Lektüre des Hortensius, beim Eintritt bei den Manichäern und bei der Entscheidung für ein asketisches Leben, die gemeinhin Bekehrung genannt wird. Ob diese Wenden immer so plötzlich erfolgten, wie er sie dramatisch schildert, ist weniger wichtig als die berechtigte Feststellung, daß es sich immer um Bekehrungen handelte, die zu einer entscheidenderen Hinwendung zum Geistigen und zu Gott führten, mochten sie auch nur ein erster Schritt dafür sein, wie die Bekehrung zur Philosophie, oder im Grunde verfehlt sein, wie der Eintritt bei den Manichäern. Das Ereignis seiner asketischen Bekehrung darf nicht auf die Gartenszene reduziert werden. Die asketische Bekehrung war aber offensichtlich die Ursache seines Berufs- und Standeswechsels. Erst nach diesem Wechsel begann er Bücher zu schreiben. In der Folge dieses Wechsels kam es zum Entschluß der Rückkehr nach Afrika. Dieser wurde auch durchgeführt trotz des unvorhergesehenen Todes seiner Mutter in Ostia. Der Zwangsaufenthalt von einem dreiviertel Jahr in Rom gab ihm Gelegenheit, weitere Bücher zu schreiben. Was sollte der Rhetor, Philosoph und servus Dei anderes tun? Die philosophischen Dialoge wurden fortgesetzt, und es begann die offene Auseinandersetzung mit den Manichäern. Der letzte Dialog, das große Werk über den freien Willen, das erst in Afrika vollendet wurde⁴⁶, ist vor allem durch die Ansichten der Manichäer über die Ursache des Bösen veranlaßt. Diese hat-

⁴⁵ J. LOESSL, Religio, philosophia und pulchritudo. Ihr Zusammenhang nach Augustinus, vera rel., in: VigChr 47 (1993) 363-373, hier 364.

⁴⁶ Der Wortstamm relig- kommt im ersten Buch von *De libero arbitrio*, das noch in Rom geschrieben wurde, nicht vor. Im 3. Buch seines Werkes über den freien Willen verteidigt er den historischen und prophetischen Inhalt der Heiligen Schriften und erläutert, wie damit den Ungläubigen gegenüber argumentiert werden muß. Der betreffende Inhalt der Heiligen Schriften dient ja auch dazu, *die vollständige Religion zu empfehlen, ad commendandam valeant integram religionem* (3,21).

ten als Lösung des drängenden Problems einen Dualismus empfohlen. Es ist ein Prinzip des Bösen anzunehmen. Es gibt nicht einen Gott allein, sondern daneben auch das Prinzip des Bösen. Es gibt nicht eine Natur allein, sondern zwei, eine gute und eine böse Natur. Augustin bemühte sich von seinen ersten philosophischen Dialogen an um eine nichtdualistische Lösung des Problems des Bösen. Bei den Platonikern fand er den hilfreichen Gedanken, daß das Böse ein Fehlen des Guten, eine Abwesenheit des Guten, im Grunde ein Nichts sei, das einem Guten anhing und dieses beeinträchtigte. In den *Retractationes* sagt er, daß die Frage, woher das Böse sei, sie sehr beschäftigte. Er wollte die Antwort, die in der Autorität der Schrift gegeben war, daß das Böse aus der Sünde des Menschen kommt, auch von der Vernunft (*ratio*) her verstehen⁴⁷.

Zu den bis dahin dichtesten Aussagen über religio, zu einer Art Definition gelangte er im Dialog *De quantitate animae*⁴⁸. Da wird von der vera und sola religio gesprochen. Da ist vom Suchen und Finden der religio die Rede. Zweimal wird zu einer Definition der religio angesetzt. Über die philosophische Betrachtungsweise hinaus führt ihn die Frage nach dem Schicksal der vielen, die den philosophischen Weg nicht zu gehen vermögen. Die Beobachtung, daß nur wenige zum philosophischen Weisheits- und Wahrheitsweg fähig sind, war ihm inzwischen zu einer beunruhigenden Frage geworden. Aber klar ist auch eine Lösung zu erkennen. Diese liegt in der unfehlbaren göttlichen Vorsehung und in einem reinen und religiösen Suchen des Menschen. *Fieri autem non potest quadam divina providentia, ut religiosis animis seipos et Deum suum, id est veritatem pie, caste ac diligenter quaerentibus, inveniendi facultas desit*⁴⁹. In der Überzeugung, daß die göttliche Vorsehung dem religiösen Suchen einen Weg zum Finden bereitgestellt hat, beginnt Augustinus den Seelenweg zu schildern. Er meint den Weg, der allen Menschen möglich ist, auch den weniger Gebildeten. So beschreibt er *die Größe* der Seele, wie sie etwas Großes sei und doch nicht etwas körperhaft Ausgedehntes⁵⁰. Ihre Größe zeigt sich in einem weittragenden Aufstiegsweg. Er zählt sieben Stufen oder Tätigkeiten, die zur Begegnung mit Gott und zum Verweilen und Ruhen, zu einer *mansio* (33,76) bei Gott führen (vgl. 33,70-35,79)⁵¹. Abschließend heißt es von der

⁴⁷ *Retr.* I 9,1.

⁴⁸ Der Stamm relig- kommt in *an. quant.* 6mal vor: 3mal als Hauptwort, 1mal als Eigenschaftswort und 1mal als Umstandswort. 1mal ist religare zur Definition von religio verwendet. 14,24 *ut religiosis animi ... inveniendi facultas desit.* 34,78 *haec sola religio.* 36,80 *vera religione fit idoneus.* 36,80 *est enim vera religio ... quae ... reconciliatione religat.* 36,81 *religiosissime operam demus.*

⁴⁹ *An. quant.* 14,24.

⁵⁰ *Retr.* I 8,1.

⁵¹ Dies ist der schon bisher gesuchte Weg vom Körperhaften zum Unkörperlichen, jetzt in einem zusammenfassenden Überblick in philosophischer Tradition beschrieben. Die

Religion: Sie knüpft auf jener dritten Tätigkeitsstufe (*in illo actu tertio*) bei der Seele an und beginnt sie zu führen; sie reinigt sie auf der vierten Stufe, sie erneuert sie auf der fünften, sie führt sie hinein auf der sechsten, sie nährt sie auf der siebten. Und das geschieht einmal schneller, einmal langsamer, je nach der Stärke der Liebe und der Verdienste der Seele (36,80). Die Seele wendet sich an einem bestimmten Punkt ihres Aufstiegs zu Gott hin. Im Vertrauen auf die göttliche Vorsehung (33,73) beginnt sie gereinigt den Weg der Wahrheitsbetrachtung (34,74). Und siehe, da kommt sie zur Einsicht, so Augustinus, *wie wahr das ist, was uns zu glauben befohlen wurde, und wie überaus gut und heilsam wir bei der Mutter Kirche genährt wurden, und wie nützlich jene Milch ist, von der der Apostel erklärt hat* (1 Kor 3,2), *er habe sie den Kleinen zum Trank gegeben* (34,76). In der Verfolgung des philosophisch erschlossenen Seelenweges stellt Augustinus also die innere Entsprechung fest, die mit der Lehre der katholischen Kirche gegeben ist. Der Hauptpunkt der Übereinstimmung liegt darin, daß *divine ac singulariter in Ecclesia catholica traditur, 'nullam creaturam colendam'* (34,77). Keine Kreatur ist kultisch zu verehren. Das unterscheidet von anderen philosophischen Seelenwegen, wo z.B. Porphyrius den geistig weniger Geschulten magisch-kultische und theurgische Mittel gegenüber den Zwischenwesen zugesteht⁵². Damit erhält er aber auch eine Art negativer Definition der Religion, eine Definition durch das, was Religion auf keinen Fall sein darf, keine Verehrung von etwas Geschaffenem. Positiv ist Religion als Verehrung des ungeschaffenen Schöpfers verstanden. Den Zielpunkt des Seelenweges und der Seelengröße beschreibt er sodann auch theologisch und biblisch als das Gebot der Gottesverehrung und nachfolgend als Verpflichtung, sich gegenseitig zum Guten zu helfen. Man kann im Kern die Konzeption seiner Ordnung der Liebe, d.h. der Liebe zu sich selbst, zum Nächsten und auch zu den von den Lastern Beschwerten hier finden. Der neuplatonische Gedanke der Verwandtschaft und Gemeinschaft der Seelen wird unter die Verpflichtung der biblischen Ethik des Liebesgebotes gestellt. Dabei müssen wir verstehen, daß dieses Helfen (*opem ferendam*) eigentlich *Gott durch uns tut*. Das nennt er nun an dieser Stelle Religion. Diese gottgewollte und gottgeführte Ordnung der Liebe ist schon *die wahre, die vollkommene, die einzige religio* (34,78). Man beachte, wie der Begriff *religio* nicht etwa mit Ritus identisch zu verstehen ist, sondern vollgefüllt ist mit der christlichen Bestimmung der Ethik der Liebe. Es folgt ein sehr inhaltsdichter Satz. Er kann sagen, daß die Ordnung

philosophische Tradition, vor allem ciceronianischer und neuplatonischer Herkunft, die hier aufgenommen ist, dokumentiert K. H. LÜTCKE in seiner Übersetzung 'Die Größe der Seele', Zürich-München 1973 (= BAW Reihe Antike und Christentum), 405-409.

⁵² J. BIDEZ, *Vie de Porphyre. Le philosophe néo-platonicien. Avec les fragments des traités Peri agalmaton et De regressu animae*, Gand-Leipzig 1913, 91f. W. THEILER, *Augustin und Porphyrius*, Halle 1933, macht auf die Übereinstimmungen aufmerksam.

der Liebe die wahre, die vollkommene und die einzige Religion ist, weil die Liebe mit Gott versöhnt. Offensichtlich denkt er bei dieser Akzentuierung daran, daß im Wort *religio* die Rückbindung an Gott steckt, die er als Versöhnung verstehen möchte. Auch das Thema der Freiheit, das er in einem gleichzeitigen Dialog über den freien Willen zu bearbeiten beginnt, kommt ihm an dieser Stelle in den Sinn. *Durch die religio mit Gott sich zu versöhnen, gehört zur Größe der Seele, nach der unsere Frage geht, und, sagt er, die Versöhnung macht die Seele erst der Freiheit würdig. Denn Gott ist es, der uns von allem befreit, dem zu dienen für alle das Nützlichste ist, und die einzige vollkommene Freiheit ist erlangt, wenn wir in seinem Dienste ihm gefallen* (34,78). Er sieht die Freiheit des Menschen entstehen als Folge der Versöhnung mit Gott, als Folge der *religio*, so daß das, was die Größe der Seele ausmacht, ihre Freiheit, seinen Ursprung hat in der Befreiung durch Gott, die er bei der Versöhnung der Seele schenkt und von dieser Befreiung das Maß der Freiheit gewinnt aus dem Bestreben, ihm zu dienen und ihm zu gefallen. Das einzusehen ist freilich nur die Sache von wenigen, meint er. Er unterstreicht aber, daß die recht verstandene Religion in diese Richtung führt und den Menschen dazu geneigt macht. Darin besteht sozusagen das Wesen der wahren Religion. Und es wird niemand auf andere Weise zur Freiheit geeignet, außer durch die wahre Religion der Liebe und der Willensübereinstimmung mit Gott. Denn die wahre *religio* ist es, durch die sich die Seele an den einen Gott in Versöhnung zurückbindet (*reconciliatione religat*), von dem sie sich durch die Sünde gleichsam losgerissen hatte (36,80). Philosophische Reinigung des Erkennens und Strebens und Wahrheitssuche sind zusammengefallen mit der wahren Religion. Sie enden beide in der Wiederversöhnung mit Gott. Freilich sind es nur wenige, die dies erkennen. Aber die *religio* macht alle Menschen zu dieser Erkenntnis geeignet. Hatte er den Blick auf die *religio* geworfen, die als gehorsame nützliche Antwort auf die Befreiung und Ermöglichung der Freiheit der Seele erschien, ebenso wie als Wiedervereinigung der Seele mit Gott, dann blieb nur der Appell, möglichst aufmerksam und fromm (*religiosissime*) die Gebote Gottes zu erfüllen (36,81). Der Weg der Seele, um zu sich selbst zu finden, in sich selbst zu bleiben, zu Gott hinzugehen und bei Gott zu wohnen (vgl. 35,79), war somit als Weg der Religion beschrieben. Die *religio* wird vom Geschick der Seele her definiert⁵³, nämlich als Rückkehr und Versöhnung, nachdem sie von Gott abgefallen war. Er verstand diese Kapitel als Zusammenfassung (*collegisse videamur*), deren Einzelheiten in den kirchlichen Schriften sorgfältigst aufgesucht werden müssen (34,78). Diese Definition der Religion von dem Geschick der Seele her, nämlich Religion nach dem Abfall von Gott als Rückkehr und Versöhnung zu verstehen, das blieb bei Augustin stets erhalten. Für ihn stand seit dieser Zeit außerdem fest, daß für die meisten Menschen der Weg zur

⁵³ LOESSL 364: Religio die von innen her wachsende Beziehung zu Gott.

Wahrheit über die Autorität sicherer war als über den Verstand. Er stellte es seinem Gesprächspartner Evodius frei, den einen oder den anderen Weg zu gehen (vgl. 7,12)⁵⁴.

4. Beschreibung und Verteidigung der wahren Religion: *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manicheorum. De vera religione*

Augustin hat nach seiner Bekehrung der paulinischen Theologie vollen Einfluß gewährt. Die Paulus-Rezeption wartete aber sozusagen im Hintergrund noch etwas auf ihren Einsatz. Wenn er zunächst philosophischen Themen den Vorrang gab, dann muß man bedenken, daß es für ihn und allgemein zu seiner Zeit keine Trennung zwischen Philosophie und Theologie gab, wie wir das gewohnt sind. Die Philosophie konnte ohne weiteres als ihr höchstes Ziel die Erkenntnis Gottes suchen. So läßt sich auch feststellen, daß das Schönste und Tiefste, was er bis dahin über die Religion sagte, in seinem philosophischen Dialog über die Größe der Seele zu lesen war. Seitwärts wartete aber bereits die Auseinandersetzung mit den Manichäern und ihren theologischen Herausforderungen auf die Aufarbeitung⁵⁵, die sich hier für ihn ansammelte. In der Auseinandersetzung mit den Manichäern entstand neben seinem letzten philosophischen Dialog *Über die Freiheit des Willens* als erste ausdrücklich antimanichäische Schrift: *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manicheorum (Über das Leben nach den Grundsätzen der katholischen Kirche und über das Leben der Manichäer)*⁵⁶. Es wurde ein Werk ganz anderer Art als die bisherigen philosophischen Dialoge⁵⁷. Jetzt griff er direkt die Manichäer an. Jetzt benützte er ausdrücklich und viel Paulus. Die Schilderung des christlichen Lebens ist erfüllt vom Geist des Völkerapostels⁵⁸. Die christliche Weltanschauung wird in

⁵⁴ Welche theologischen Aufgaben ihm aber die Religion der katholischen Kirche in Zukunft stellen sollte, mag man aus einer überraschenden Bemerkung zur Kindertaufe gegen Ende des Dialogs über die Größe der Seele erkennen: *Welchen Nutzen im übrigen die Weihen der kleinen Kinder haben, ist eine sehr dunkle Frage; trotzdem muß man glauben, daß sie etwas nutzen. Die Vernunft wird diese Frage schon erhellen, sobald es nötig sein wird, sich mit ihr zu befassen* (36,80).

⁵⁵ In dem Aufsatz von C. P. BÄMMEL, *Pauline exegesis, Manichaeism and Philosophy in the early Augustine*, in: *Christian Faith and Greek Philosophy in late Antiquity*. FS G. Chr. STEAD, Leiden 1993, 1-25, sind diese Zusammenhänge untersucht.

⁵⁶ Während *lib. arb.* erst nach 7 Jahren in Afrika abgeschlossen wurde, konnte *mor.* schon 387/88 vollendet werden. C. P. MAYER, *Die antimanichäischen Schriften Augustins*, in: *Aug.* 14 (1974) 277-313, hier 280-283, tritt für eine Vollendung erst in Thagaste ein.

⁵⁷ BÄMMEL 19.

⁵⁸ Ebd. 21 und J. BURNABY, *Amor Dei. A Study of the Religion of St. Augustine*, London²1947, 91.

drei biblischen Sätzen über die Liebe zusammengefaßt⁵⁹: *Du sollst Gott den Herrn lieben mit deinem ganzen Herzen, mit deiner ganzen Seele und mit deinem ganzen Verstand* (Dtn 6,5; Mt 22,37). *Wir wissen, daß alle Dinge denen zum Guten gereichen, die Gott lieben* (Röm 8,28). *Wer soll uns trennen von der Liebe Christi?* (Röm 8,35). Eigentlich müßte man, sagt er⁶⁰, wegen der durch Sündengewohnheit verdunkelten ratio, dieser zuerst durch die *auctoritas* (gemeint ist: der Heiligen Schrift, besonders mit den Lehren Jesu und der Apostel im NT) zu Hilfe eilen. Aber er wolle aus Entgegenkommen sich auf das gewohnte Verfahren mit der Vernunft einlassen. Und so versuchte er den rationalen Beweis, daß wahres Glück die Gottesliebe ist. Das christliche Leben wird im Rahmen der vier Kardinaltugenden dargestellt. Deren Grundlage ist wiederum die Liebe⁶¹.

In der Schrift *De moribus*, von der Augustin in den *Retractationes* sagt, daß er sie geschrieben habe, weil er den Hochmut der Manichäer über ihr angeblich tugendhaftes Leben nicht mehr aushalten konnte⁶², ist auch ein reichlicher Wortgebrauch von *religio*⁶³ zu finden. Beim ersten Durchlesen kann bemerkt werden, daß der Begriff wahre Religion, *vera religio*, auftaucht. Es wird gesprochen vom Hafan, der die Religion ist, im Gegensatz zu den Sirenen der Häresien. Man kann sagen, daß die wahre Religion beschrieben und verteidigt wird. Er lenkt wieder, wie schon in *an. quant.* die religiöse Aufmerksamkeit auf die göttliche Vorsehung hin: *Ich stehe nämlich auf dem Standpunkt: Wer immer irgendwie auf religio Anspruch macht, der muß wenigstens annehmen, daß die göttliche Vorsehung für unsere Seele Sorge trägt (animis nostris divina*

⁵⁹ *Mor.* I 8,13.

⁶⁰ *Mor.* I 2,3.

⁶¹ Und nicht wie bei Plotin der Nous, BURNABY 87.

⁶² *Retr.* I 6,1.

⁶³ In den zwei Büchern *mor.* wird der Stamm *relig-* 15mal verwendet. Davon 10mal im 1. Buch, 9mal als Hauptwort und 1mal als Eigenschaftswort: I 6,10 *aliquo religionis nomine*. I 7,12 *verae religionis viam*. I 27,54 *sese idoneos religione studioque praestiterent*. I 28,56 *religiosi doctique dixerunt*. I 29,60 *quod tanta populorum religione roboratum est*. I 30,63 *religionis vinculo ... nectis*. I 34,74 *quid inter superstitionis sirenas et portum religionis intersit*. I 34,75 *in ipsa vera religione superstitionis sunt*. I 34,75 *ebrietatesque suas deputent religioni*. I 35,77 *mortem pro salubri fide ac religione subierunt*. Und 5mal im 2. Buch (3mal als Hauptwort und 2mal als Eigenschaftswort): II 7,9 *de bono et malo religiosae disputationis exitum*. II 11,22 *renovatur anima per veram religionem*. II 14,35 *eos liberos, in quibus magna est religionis auctoritas*. II 16,38 *magna turbae ... vocantur, quos religiosus timor ... tutos facit*. II 19,72 *religionis tamen nomine ab accusatione publica revocatus est*. Zu den antimanichäischen Schriften Augustins F. DECRET, *Aspects du manichéisme dans l'Afrique romaine*, Paris 1970; zu *mor.* ebd. 41-44. MAYER 277-313.

providentia consuli)⁶⁴. Die Religion ist ein *consulere* Gottes für die Seelen der Menschen, eine Seelsorge Gottes durch seine Vorsehung (*providentia*). Bald danach gibt er Näheres an, was er mit der genannten Sorge Gottes meint. Gott bahnt uns den Weg *durch die Aussonderung der Patriarchen, durch die Bindung mit dem Gesetz, durch die Vorherverkündigung der Propheten ebenso wie durch das Geheimnis der Menschwerdung, durch das Zeugnis der Apostel, durch das Blut der Märtyrer und durch die Gewinnung der Heiden* (I 7,12). Diesen von Gott vorgebahnten Weg können die Menschen einhalten, wenn sie den Glauben und die Gebote der wahren Religion beobachten, *verae religionis fide, praeceptisque servatis, non deseruerimus viam* (I 7,12). Der Weg der wahren Religion ist es also, in Glaubensgehorsam den Weg mit weiterzugehen, den Gott von der Erwählung der Patriarchen an in der Heilsgeschichte, darin auch im Geheimnis seiner Menschwerdung und bis hin zur Ausbreitung des Evangeliums zu allen Völkern geführt hat. Aus der Menschheitsgeschichte bis in die Gegenwart können also eindeutig die Fürsorgeakte Gottes benannt werden, denen zu entsprechen der Weg der Religion ist⁶⁵. Auch das Böse ist der ordnenden Fürsorge Gottes nicht entzogen. Das muß er gegen die Manichäer ausdrücklich festhalten. Die Einordnung des Bösen in die Ordnung der göttlichen Vorsehung bildet einen Hauptpunkt der religiösen Weltanschauung (*religiosa disputatio*) Augustins⁶⁶. In *mor.* ist die Religion beschrieben als Weg des Glaubensgehorsams gegenüber der bis heute tätigen und wirksamen Fürsorge Gottes in der Heilsgeschichte. Dabei kann der Gläubige davon ausgehen, daß das Böse die Fürsorge Gottes nicht besiegt, sondern von ihm zum Guten geordnet wird. Dies sind die wichtigsten Züge, die sich zur Beschreibung der Religion in *mor.* finden⁶⁷.

⁶⁴ *Mor.* I 6,10. Vgl. *an. quant.* 14,24.

⁶⁵ J. GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, Paris 1959, 163.

⁶⁶ Zu Beginn seines ersten Buches *Acad.* I 1-3 redet er Romanianus eindringlich zu, die göttliche Vorsehung über sein Leben zu begreifen. Zu Beginn des einschlägigen Werkes zum Thema *ord.* I 1,1 erscheint das Dilemma darin, daß die göttliche Vorsehung, wenn sie sich auf alles erstrecken soll, auch das Geschehen des Bösen umschließen muß. Er fand die Lösung, daß Gott das Böse, das nicht durch ihn geschieht, zum schönen Ganzen dort einordnet, wo es nicht ungehörig ist (*ord.* II 4,11). Er gesteht zu, daß es so schlimme Dinge gibt, die es schwer machen, diese Überzeugung beizubehalten (*ord.* II 5,15). Er entscheidet sich aber dazu. Philosophisch ausgedrückt, formuliert er es jetzt so: *Die religiöse Erörterung (religiosa disputatio) über das Problem von gut und böse, sagt er, kann keinen anderen Abschluß haben als in der Anerkennung, daß alles, was ist, insofern es ist, aus Gott ist; insofern es aber vom Sein abfällt, nicht aus Gott ist, aber doch von der göttlichen Vorsehung, wie es dem Gesamtsein sich einpassen läßt, geordnet wird (mor. II 7,9)*. Vgl. K. FLASCH, Augustin. Einführung in sein Denken, Stuttgart²1994, 87-98.

⁶⁷ An einigen anderen Stellen wird die wahre Religion gegen die Manichäer verteidigt. In der Auseinandersetzung mit den Manichäern kommen verschiedene Züge zur Sprache,

In den Schriften seines erzwungenen Romaufenthalts 387/388 kann ein ausgeprägtes Interesse festgestellt werden, den religio-Begriff aufzugreifen. Man kann sagen, daß er in *quant. an.* und in *mor.* ein christliches Verständnis des Religionsbegriffes entwickelt hat. Ein Aufstiegs- und Rückkehrweg wird der Seele von Gott ermöglicht. Dies geschieht dadurch, daß Gottes Vorsehung in der Heilsgeschichte einen Weg für sie gebahnt hat. Mit diesem Thema beschäftigte er sich weiter und widmete ihm jetzt eine eigene Schrift, *De vera religione*. Auf sie konzentrierte sich natürlich schon immer das Hauptinteresse, wenn jemand auf den Religionsbegriff Augustins einging. Diese Schrift zieht ja die Aufmerksamkeit schon wegen ihres ausdrücklichen Titels 'Über die wahre Religion' auf sich. Dies umso mehr, als dieser Buchtitel in Antike und Mittelalter von niemandem sonst mehr gewagt wurde. Es ist nötig, möglichst gut zu verstehen, was Augustin mit diesem Buch vorhatte. Er verknüpft das religio-Thema eingangs mit einem anderem Thema, das ihn seit Anfang seiner theologischen Schriftstellerei beschäftigt hatte, mit dem Streben nach der vita bea-

die nach Auffassung des scharf beobachtenden Neubekehrten die wahre christliche Religion von dem manichäischen Zerrbild unterscheiden. Er läßt sich nicht irre machen, daß es Katholiken gibt, die ihr Fressen und Saufen mit der Religion entschuldigen, oder *der Religion zugutehalten (deputent religioni)*. Man könnte so etwas wohl auch Aberglaube in der wahren Religion nennen, *in ipsa vera religione superstitiosi sunt* (I 34,75). Er gibt auch zu, daß viele Menschen das Versprechen ihrer Taufe vergessen, weil sie sich den Leidenschaften ergeben. Aber diesen Scharen der Unerfahrenen (*turbas imperitorum*) darf man nicht folgen. Es läßt sich auch die Gegenrechnung aufmachen, die noch mehr beeindruckt. *Wie viele begüterte Leute, wie viele Familienväter vom Lande, wie viele Kaufleute, wie viele Soldaten, wie viele in ihren Städten angesehene Patrizier, wie viele Senatoren endlich, Männer und Frauen, gaben damals alle diese nichtigen zeitlichen Güter preis, von denen sie zwar Gebrauch machten, ohne jedoch von ihnen irgendwie gefesselt zu werden, und indem sie den Tod für den heilbringenden Glauben und für ihre Religion auf sich nahmen, bewiesen sie den Ungläubigen, daß sie alle jene Güter im Besitz hatten und nicht umgekehrt von ihnen in Besitz gehalten wurden* (I 35,77). Die Manichäer brauchen keine christliche Religion, weil sie keine Erlösung brauchen (II 11,22). Die Manichäer gefährden auch die Grundlage der Religion durch die Infragestellung der Authentizität der ganzen Heiligen Schrift – er spricht hier vom Neuen Testament –, denn, so redet er sie an, *von jenen Büchern, die die große Autorität der Religion enthalten, sagt ihr, daß falsche Kapitel eingefügt sind* (II 14,35). Fromme (*religiosi*) und Gelehrte vermögen die Heilige Schrift zu verstehen und die daraus abzuleitende christliche Unterweisung zu geben (vgl. I 28,56). Sie verstehen durch ihre Religiosität (*religione*) und ihren Lerneifer auch solche Dinge, die die Manichäer nicht verstehen, wie z.B. daß es viel klüger ist, Gott sogar selbst barmherzig zu nennen (vgl. I 27,54). Charakteristisch für Augustinus wird eine weitere Feststellung, zu der er angesichts der manichäischen Gefahr und im Blick auf die Volksmassen kommt. Die große Menge der Leute wird gegen die Trugschlüsse der Manichäer eher durch die religiöse Furcht abgesichert, als durch die Vernunft, *religiosus timor ... potius quam ratio tutos facit* (II 16,38).

ta. *Den Zugang zu einem guten und glückseligen Leben eröffnet allein die wahre Religion* (I 1). In Übereinstimmung mit den Neuplatonikern hatte Augustin in *Acad.* II 2,4 geschrieben, daß nur ein Leben in der Philosophie Glück biete. Vielleicht spürte er selber seinen Fortschritt. Er wollte aber keinen Gegensatz dramatisieren lassen. Jedenfalls sagt er jetzt *ausdrücklich, daß keine andere die Philosophie, d.h. die Weisheitssuche, keine andere die Religion* sei (V 8). Wenn er die wahre Religion als Eingang zum glückseligen Leben bezeichnete, wollte er nicht die Philosophie distanzieren. Aber die Philosophen werden getadelt, weil sie Philosophie und Religion auseinanderfallen ließen, d.h. weil sie zwar privat die rechte Philosophie vertraten, aber dann doch (aus Furcht?) im Gegensatz dazu die im Grunde dämonische Religion des Staates und des einfachen Volkes mitmachten. In apologetischem Ton sagt er nach allen Seiten gerichtet: *es ist nicht daran zu zweifeln, an welche Religion man sich in unserem christlichen Zeitalter zu halten hat und welche uns den Weg zur Wahrheit und Glückseligkeit eröffnet* (III 3). Er sah die Aufgabe des christlichen Apologeten darin, die Tatsächlichkeit der einzigen Religion Gottes aufzuweisen. Diese war von Plato gewissermaßen gehäht worden, oder wäre jedenfalls theoretisch einzusehen gewesen, wenn er den Mut dazu aufgebracht hätte (III 3). Es war notwendig, das Volk zum Glauben an die geistigen Wahrheiten zu überreden. Was nur mit göttlicher Liebe und Autorität möglich war. Dies hat allein Christus vermocht (III 4-5). Die wahre Religion, die Christus gebracht hat, ist bei den Philosophen nicht zu finden (V 8)⁶⁸. Mit kurzen charakteristischen Sätzen des Evangeliums schildert er die Hauptpunkte der sittlichen Veränderung, die die christliche Religion im Leben der Menschen bewirkt hat (III 4). Es sollte der Unterschied gesehen werden zwischen dem, was die ängstlichen Vermutungen einiger Philosophen zuwege gebracht haben, und dem, was die Autorität Christi mit der offenkundigen Rettung und Erziehung der Volksmassen bewirkt hat (IV 6). Nach solchem Beweis, zuletzt aus der universalen Ausbreitung, daß das Christentum die wahre Religion ist, geht Augustin alle anderen religiösen Erscheinungsformen durch, wo die wahre Religion nicht zu finden ist (V 8-VI 11)⁶⁹.

⁶⁸ Seit Justin ein Hauptsatz der christlichen Apologetik.

⁶⁹ Bei den widersprüchlichen Philosophien, die mit dem heidnischen Kult verbunden sind, ist die wahre Religion nicht zu finden (V 8). Sie verstoßen gegen den fundamentalen Grundsatz der wahren Religion, *daß Philosophie, d.h. Wahrheitsstreben, und Religion nicht voneinander verschieden sind* (V 8). Dieser Grundsatz ist auch entscheidend für die negative Beurteilung der im Christentum auftretenden Häresien. Man sieht, *daß diejenigen, deren Lehre wir ablehnen, nicht an unseren Sakramenten Anteil haben* (V 8). Werden aber die Sakramente unterschiedlich gefeiert, wie bei den Manichäern, dann ist noch schneller klar, daß sich hier die wahre Religion nicht findet (V 9). Selbst bei anderen Gruppen, die die gleichen Sakramente feiern, besteht wegen der abweichenden Glaubensansicht die katholi-

Die Argumentation sollte den Freund Romanianus überzeugen, den er von den Manichäern zu den Katholiken zurückbringen wollte⁷⁰. Augustinus wollte ihm eine apologetische Rechtfertigung der konkreten *religio christiana* in der katholischen Kirche liefern⁷¹. Das Hauptinteresse der Reflexion und Argumentation liegt jedoch nicht in den Rechtfertigungen konfessioneller Art gegen Häretiker und Schismatiker oder auch gegen die Juden. Wichtiger ist vielmehr die Klärung, daß keine Verehrung von Göttern oder von irgendetwas Geschaffenen als wahre Religion infrage kommt. Einmal, gegen Ende des Werkes, zählt er alles dies auch auf, ohne sich näher darauf einlassen zu können⁷². Das Hauptgewicht der Schrift *vera rel.* liegt schließlich in der Klärung der Religionsthematik gegenüber den Philosophen – gemeint sind die beachtenswertesten Philosophen wie Platon und seine neuen Nachfahren – und gegenüber den Manichäern. Er wollte das Religionsthema umfassend behandeln. Wie er sagt, wollte er ja nicht nur einer, sondern allen falschen Ansichten über die wahre Religion entgegentreten (vgl. IX 19). Darum entstand ein kompliziertes Werk, das in Aufbau und Inhalt nicht so leicht zu durchschauen ist⁷³. Zu Hilfe kommt

sche Gemeinschaft nicht. Bei den Schismatikern, die die Tenne des Herrn wie Spreu bis zur letzten Zeit erträgt, kommt es darauf an, wohin ihr Hochmut sie weiter führen wird (V 9). Die Juden haben die Keime eines neuen, aus der Demut aufsprießenden Volkes Christi unbeachtet gelassen und sind im alten Menschen steckengeblieben (V 9). *So ist die wahre Religion weder im Wirrwarr des Heidentums noch im Unflat der Ketzer, weder bei der Krankhaftigkeit der Sektierer noch bei der Blindheit des Judentums zu suchen, sondern allein bei denen, die Christen, Katholiken und Orthodoxe genannt werden, daß sie Wächter der Reinheit und Wanderer auf dem rechten Wege sind* (V 9).

⁷⁰ *Vera rel.* VII 12. An anderer Stelle werden aber direkt alle Menschen angesprochen. In den *Retr.* zu *vera rel.* ist Romanianus als Veranlasser oder Adressat der Schrift nicht mehr erwähnt.

⁷¹ Vielleicht standen Einwände im Raum, daß es in der *religio christiana* Streit und Spaltungen gebe. Darauf könnten die folgenden Sätze hinweisen. Auch die, die fleischlich leben oder gesinnt sind, dulde Gott inmitten seiner Kirche wie die Spreu auf der Tenne (VI 10). Die göttliche Vorsehung läßt auch zu, daß Gute aus der christlichen Gemeinschaft ausgestoßen werden. Durch ihre Geduld vermeiden diese jede Konventikelbildung und stützen durch ihr Zeugnis den Glauben in der katholischen Kirche. *So gebraucht die göttliche Vorsehung für ihre Zwecke alle Arten von Menschen und Beispielen zum Heil der Seelen und zur Erbauung des geistlichen Volkes* (VI 11). Der Ausdruck *christiana religio* kommt hier in VII 12 zum erstenmal vor, dann weiter in X 19.

⁷² Vgl. den Appell in LV 108-110, was uns nicht als Religion gelten soll: *non sit nobis religio.*

⁷³ Von vielen Versuchen, den Aufbau von *vera rel.* eindeutig zu bestimmen, verdient vorrangige Beachtung. O. DU ROY, *L'intelligence de la foi en la trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu' en 391*, Paris 1966. Er will mehrere antimanichäische Essays finden, die in den antiporphyrianischen Nachweis eingearbeitet sind, daß es

uns aber zuletzt die Beurteilung seiner Schrift, wie er sie bei der Revision seiner Werke formulierte.

Bevor er einzelne Dinge unter die Lupe nimmt, sagt er allgemein über das Werk: *Damals schrieb ich auch das Buch von der wahren Religion, in welchem vielfältig und sehr ausführlich (multipliciter et copiosissime) dargelegt wird, daß in der wahren Religion der eine wahre Gott, das ist die Dreieinigkeit, Vater, Sohn und Heiliger Geist, verehrt werden muß. Ferner (et) welch ein Erbarmen sich darin kundtat, daß Gott durch eine zeitliche Veranstaltung (dispensatio temporalis) den Menschen die christliche Religion, die die wahre Religion ist, übermittelte (concessa sit), sodann (et), wie der Mensch zu dieser Gottesverehrung durch milde göttliche Führung tauglich gemacht werden muß. Vor allem aber (maxime tamen) nimmt dieses Buch gegen die Zweinaturenlehre der Manichäer Stellung*⁷⁴. Es dürfte angebracht sein, diese treffliche Zusammenfassung zu beachten, weil sie die Religionsthematik beschreibt, wie diese ihn in bleibender Weise beschäftigt hat. Zufrieden stellt Augustin fest, daß er ausführlich und von verschiedenen Seiten her (*multipliciter et copiosissime*) das Thema angegangen hat. Er hebt vier Grundzüge heraus; man darf wohl nicht von vier Teilen des Werkes sprechen. Es ist dies erstens die Notwendigkeit der Verehrung des einen Gottes durch die wahre Religion. Zweitens stellt er die Gegnerschaft zu der Auffassung der Manichäer von den zwei Naturen (*contra duas naturas*) heraus. Das ist klar. Beachtenswert ist dann, wie er als dritten Hauptpunkt betonen will, daß Gott in seiner Barmherzigkeit die Religion in einer zeitlichen Veranstaltung (*dispensatio temporalis*) gegeben hat. Weniger wird in der Regel das letzte Anliegen Augustins in dieser Schrift beachtet, daß er sich auch darum Gedanken machte, wie der Mensch zur Gottesverehrung (*cultum dei*) tauglich gemacht werden muß. Dieses Anliegen erklärt aber weite Teile seines Werkes, vor allem die langen Kapitel über die drei Hauptlaster. Darin sehen wir Augustinus als Seelsorger wieder, der er immer ist, wenn er von der Religion spricht. Das ist sicher schon seit *De quantitate animae* und seit der Schrift *De moribus* so festzuhalten. Die für den Religionsbegriff wohl zentralste und weittragendste Aussage findet sich jedoch in der Konzeption, daß die christliche Religion, die die wahre Religion ist, in einer zeitlichen Veranstaltung durch Gott gegeben wurde. Hier begegnen wir dem Herzstück seines Religionsbegriffes. Als erstes ist dabei zu unterstreichen, daß die Religion von Gott gegeben wurde (*concessa sit*). Er gab sie dadurch, daß er sie in der Zeit, d.h. in der Geschichte veranstaltete. Um an diesem zentralen Punkt Augustin zu verstehen, kann hilfreich sein, das Bedeutungsfeld von *dis-*

tatsächlich und notwendig nur eine Religion gibt. Von anderen Bemühungen um die Gliederung von *vera rel.* sei weiter genannt F. VAN FLETEREN, Augustin 'De vera religione'. A new approach, in: Aug. 16 (1976) 475-497.

⁷⁴ Retr. I 13,1.

pensatio temporalis analog zum Bedeutungsfeld einer medizinischen Kur zu begreifen. *Dispensatio temporalis* ist die Zeit als göttliche Kuranstalt, als Kurveranstaltung, Kurverordnung und Kuranwendung zur religiösen Genesung in der Ewigkeit Gottes. Die erste Einführung, die er Romanianus in den Kapiteln VII-X gibt, darf man ganz von dem Ziel geprägt sehen, ihm diese zeitliche Heilsveranstaltung erst einmal zu nennen. Es geht Augustinus darum, ihm die wesentlichen Punkte nahezubringen. Er möchte gleichsam die göttliche Kurverordnung vorstellen. Später wird er auf einzelne Punkte gleichsam zur Erläuterung für die Anwendung zurückkommen. Die zwei Hauptpunkte der Verordnung sind: Man muß anfangen mit der Geschichte und der Prophetie (VII 13) und Christus ist der hingestellte Schemel (*interpositus gradus*), der den Überstieg von der Zeit zur Ewigkeit ermöglicht (X 19). Beim Herantreten an die Religion muß als *Hauptsache (caput) die Geschichte und die Weissagung der zeitlichen Veranstaltung* berücksichtigt werden, weil durch sie die göttliche Vorsehung das Menschengeschlecht zum ewigen Leben erneuern und zubereiten wollte (VII 13). In der zeitlichen Veranstaltung erhält das Werk der göttlichen Vorsehung konkrete Gestalt. Mit Geschichte sind auch die geschichtlichen Bücher der Bibel gemeint, deren anderer Teil die Propheten sind. Die biblische Religion des Alten und Neuen Testaments als Heilsveranstaltung Gottes war weder von den Philosophen noch von den Manichäern richtig angenommen worden. Die Vorsehung der Götter, wie auch die alten Philosophen eine solche kannten, hatte mit der Heilsveranstaltung Gottes in der Zeit, in Geschichte und Prophetie nichts gemein. Die Manichäer lehnten die Propheten und die Geschichte zumindest im Alten Testament ab und nahmen auch die Geschichte mit Christus nicht wirklich an.

Die *dispensatio temporalis*, in der der Religionsweg von Gott geschenkt wird, enthält nicht nur den Ausgangspunkt und die Verankerung (*caput*) in den geschichtlichen und prophetischen Teilen der Bibel sondern, auch den Einstieg (*gradus*) in Christus. Aufgrund der Forderung, daß die Religion dem Schöpfer anhangen und dienen muß und nichts Geschaffenen dienen darf (X 19), kommt alles darauf an, die Stufe zu finden (*interposito gradu* X 19), die vom menschlichen Bereich zum Göttlichen den Übergang bildet. Christus bildet die Zwischenstufe, wenn man so sagen darf, zwischen der Ewigkeit und der Zeit. Der Dreh- und Angelpunkt des augustinischen Zeit- und Ewigkeitsdenkens ist die Inkarnation Christi⁷⁵. W. Theiler will den Beweis liefern, daß Augustinus in *vera rel.* Porphyrius vor Augen hatte. Mit der Einführung der geschichtlichen Dimension sei der philosophische Raum des Neuplatonismus verlassen worden. Durch Paulus und die Bibel sei bei Augustin die Wende eingetreten. Etwas Unterscheidendes sei die Einführung der Zeit gewesen⁷⁶. Die durch die *dispen-*

⁷⁵ GUITTON 349.

⁷⁶ THEILER 58.

satio temporalis vermittelte Religion unterscheidet sich in der Tat ebenso sehr vom Manichäismus wie vom Neuplatonismus. In solchem Sinn wiederholt er an dieser Stelle: *das ist die christliche Religion unserer Tage. Sie zu kennen und ihr zu folgen, ist der sicherste und gewisseste Weg zum Heil* (X 19). Dies wollte er in der Schrift *De vera religione* darstellen. Er wollte sie verteidigen und den Zugang zu ihr erschließen (*aperiri* X 20). Wie Gott mit dem ganzen Menschengeschlecht verfährt, das sollen nach seinem Willen Geschichte und Weissagung kundmachen. Weil es sich dabei um Dinge der Vergangenheit und der Zukunft handelt, so ist man mehr auf Glauben als auf Einsicht angewiesen. Er spricht wieder das Zusammenspiel von Autorität und Vernunft (*auctoritas* und *ratio*) an. Der Schlüssel der Einsicht liegt in zwei Dingen, in der Erkenntnis der Ewigkeit der Trinität und in der Erkenntnis der Wandelbarkeit der Kreatur. Diese doppelte Wahrheit läßt alle einzelnen Glaubensartikel von der Menschwerdung des Gottessohnes bis zur Auferweckung der Leiber zum Teil als vollkommen gewiß einsehen, zum andern Teil wenigstens so erfassen, daß wir begreifen, es habe geschehen können, und es sei auch angebracht gewesen, daß es geschehe⁷⁷. Dabei ist die weite Verbreitung der Einsicht ein Wahrheitskriterium. Bei der Vielfalt der Meinungen muß der allgemeine Grundsatz auch auf dem Feld der Religion gelten, daß die Autorität derer, die uns zum Einen rufen, die größere und glaubwürdigere ist (XXV 46). Das ist die Lehre der überall verbreiteten christlichen Kirche. Die abweichenden Meinungen der Hochmütigen, der Ketzer und Sektierer, der Juden und der Anbeter der Kreatur und der Götzenbilder spornen an, die Wahrheit nur noch eifriger zu suchen.

Es gehört nach Augustins Auffassung auch zum Wesen der christlichen Religion, daß die göttliche Vorsehung in der *dispensatio temporalis* einen Heilsprozeß ebenso in der Gesamtheit wie auch im Leben aller einzelnen Menschen bewirkt. In Anlehnung an den Ablauf der Lebensalter kann er ebenso die von Gott ermöglichte religiöse Entwicklung des Einzelnen wie der von Gott geleiteten Geschichte erklären⁷⁸. Wie Augustinus in den *Retractationes* (I 13,1) erklärt, wollte er in *De vera religione* auch zeigen, *wie der Mensch zu dieser Gottesverehrung durch milde göttliche Führung tauglich gemacht werden muß*. So verwundert es nicht, daß er in großen Teilen der Schrift diese Bereitung auch selbst versuchte. Das geschah u.a. mit langen Ausführungen über die drei Hauptlaster, die einem rechten Leben und damit auch einer rechten Religion entgegenstanden: der Stolz, die Begierlichkeit und das *sich Verlieren an Nebensächliches* (*curiositas*). Zu der Tauglichkeit für die wahre Gottesverehrung gehört es auch, auf die Fehlhaltungen in der Religion aufmerksam zu machen. So glaubte er feststellen zu können, *daß in der Religion kein Irrtum hätte ent-*

⁷⁷ *Vera rel.* VIII 14.

⁷⁸ *Vera rel.* XXVI 48-XXVII 50. B. KÖTTING – W. GEERLINGS, *Aetas*, in: AL 1,1/2, Basel-Stuttgart 1986, 150-158.

stehen können, wenn die Seele nicht anstelle ihres Gottes irgend etwas anderes verehrt haben würde (X 18). Nicht der Kreatur, sondern dem Schöpfer dienen und keinen eiteln Gedanken nachhängen, das ist deswegen die vollkommene Religion (X 19 vgl. Retr. I 13,2).

Dem Ziel der Bereitung entsprechend geht die Apologie am Schluß in einen Appell über. Romanianus ist nicht mehr der alleinige Adressat. Augustin wendet sich an alle seine *ihm sehr lieben und ihm sehr nahestehenden* Mitmenschen (LV 107). Er sieht das Leben an als ein Laufen zu Gott hin und fordert dazu auf. Das bedeutet den Entschluß, eine ganze Menge, was sich in den Vordergrund drängt, nicht zu lieben. Angewandt auf die Religion heißt das auch, *unsere Religion sei nicht* ein Haften an Phantasiebildern, nicht ein Kult menschlicher Kunstwerke, nicht ein Kult von Tieren und nicht ein Kult von verstorbenen Menschen. Auch wenn diese gut gelebt haben, darf man sie nicht religiös verehren. *Unsere Religion sei nicht* ein Kult der Dämonen, nicht ein Kult der Erde und Gewässer, nicht ein Kult der reineren und helleren Luft, nicht ein Kult der ätherischen und himmlischen Körper, nicht ein Kult des Lebens, das die Bäume haben, nicht ein Kult der weisen und vernünftigen Seele (LV 108-110). Mit Hilfe der Engel sollen wir zu Gott streben, um ihm frei von allem Aberglauben *unsere Seelen zu verbinden (religantes) – woher, wie man annimmt, das Wort Religion stammt* (LV 111). *So möge uns die Religion dem einen allmächtigen Gott verbinden (religet)* (LV 113).

5. Der Weg zur wahren Religion: *De utilitate credendi*

Die Auseinandersetzung mit den sonst von ihm am meisten geschätzten Philosophen wie Platon zu Beginn von *vera rel.* und die Rede an alle Menschen am Ende dieses Buches geben seinen Ausführungen den Charakter eines allgemeingültigen Anspruchs als Lehre von der wahren Religion. Mit einer folgenden Schrift⁷⁹ wollte er den Jugendfreund Honoratus vom Manichäismus weg-

⁷⁹ In *util. cred.* wird das Hauptwort *religio* 36mal gebraucht, 1mal davon in der Mehrzahl. Das Eigenschaftswort wird 2mal verwendet, 4mal kommt *relig-* als Umstandswort vor. 1,2 *spreti religione ... mihi ... insita*. 6,13 *nihil ... religiosius, quam ... scripturae*. 6,13 *religiose simplex*. 6,13 *ut vera religio poscit*. 7,14 *qui veram religionem requirit ... cui prosit illa religio ... in eadem religione*. 7,14 *animae ... causa omnis religio*. 7,14 *animae ... causa ... religio*. 7,14 *anima ... fortasse ipsa est vera religio*. 7,15 *cuiuspiam religionis insinuatorem*. 7,16 *tale ... vera religio*. 7,16 *in religione nolumus causam*. 7,16 *religionem ... damnavimus*. 7,18 *honestissimum est religionis nomen*. 7,19 *cuinam religioni animas ... tradamus*. 8,20 *cum ... quaererem veram religionem*. 9,21 *vera religio ... sine ... imperio inire recte nullo pacto potest*. 10,23 *in religionibus credere*. 10,23 *in religione turbe ... credere*. 10,23 *religionem tradere indigno*. 10,23 *religiosis viris de ipsa religione aliquid credere*. 10,23 *tibi religionem ... traditurus*. 10,24 *te ... religiose admonenti*. 10,24

bringen und zur wahren Religion hinführen. Dies scheint ein gezieltes, auf den Einzelfall sich einlassendes Vorgehen nötig zu machen. Er setzt bei seinem eigenen Weg ein, den Honoratus ja streckenweise geteilt hat. Indem er seinen eigenen manichäischen Irrweg aufgreift, der ihn von der Religion seiner Kindheit weggeführt hatte (17), beginnt er, seine nachfolgende Hinwendung zur christlichen Religion zu schildern (20) und zu rechtfertigen. Schritt für Schritt will er den Freund, der reichlich Gelegenheit bekommt, seine Einwände vorzutragen, argumentativ weiter und zum selben Ziel führen. Eine Hauptschwierigkeit (23) besteht darin, der Vernunft Einsicht (*ratio*) und der Glaubensautorität (*auctoritas*) den rechten Platz zuzuweisen. Die Positionen sind hier sehr entgegengesetzt. So konzentriert sich Augustins Bemühen schließlich auf den Nachweis des Nutzens des Glaubens. Um den Freund Honoratus zu gewinnen, muß das eingesetzt werden, was allgemein gilt. Es geht um die Abklärung, welche Rolle dem Glauben bei der Religionsfindung zukommt. Es geht um den Weg aller zur Religion. So bringt er in *util. cred.* eine ziemlich detaillierte Darstellung des psychologischen und geistigen Weges, der zur Übernahme der christlichen Religion führt. Am Anfang dieses Weges steht der Glaube. So will es Augustinus dem manichäischen Freund beibringen, der gerade in diesem Punkt eine unüberwindliche Schwierigkeit verspürt. Er ist in Gefahr, eine unrichtige Entscheidung zwischen wahrer und falscher Religion zu treffen. Der richtige Weg zur wahren Religion ist bestimmt von dem, was sich aus ihrem Wesen ergibt. Sein Beweisgang ist folgender. Vorausgeschickt steht da die Bemerkung, daß die Religion *wegen der Seele eingerichtet wurde* (*constituta* 14). Für die Seele wird in der Religion Unsterblichkeit gesucht. Die Religion will die Hoffnung der Seele auf Unsterblichkeit nähren (14). Augustinus dachte bei dem Wort Religion nicht an Riten, sondern an Weisheit. Da die Weisheit die Sache von nur wenigen ist, stellt sich gleich die Frage nach einem Lehrer der Religion (*insinuator* 15). Einen solchen hatten Augustinus und Honoratus nicht gehabt und hatten doch *die vielleicht heiligste Religion*, gemeint ist die katholische, *verdammt* (17). In der Öffentlichkeit war die Religions Sache nicht behindert, im Gegenteil sei diese etwas Ehrenhaftes und Ausgezeichnetes gewesen (18). Jetzt soll gefragt werden, schlägt er vor, *welcher Religion wir unsere Seele zur Reinigung und Wiederherstellung anvertrauen sollen* (19). Er erwartet die Reinigung und Erneuerung der Seele von ihr. Das Suchen nach der Religion

ad accipiendam religionem accedere. 10,24 negandam religionem putas? 10,24 quid sit religiosus. 10,24 providentia verae religionis ... ad veram religionem sacrilegam viam. 10,24 in religione ... quid iniquius. 11,25 in religione laudabiles. 12,27 de religione ... agitur. 12,27 multo magis in religione. 12,27 vita optima et religiosa. 13,29 de religione quaerimus ... quaerere veram religionem. 13,29 ad religionem fides persuadeatur. 14,30 si ... veram religionem ... non quaero. 14,32 vetustate roboravit religionem. 16,34 dei providentia non praesidet ... nihil est de religione.

sollte man bei der katholischen Kirche beginnen, meint er dann, wegen der Größe und der Verbreitung ihres Namens. Er selbst hat das Suchen nach der wahren Religion (20) auch dort begonnen und hat sich der Entscheidung gestellt, ihrer Lehre zu glauben. Gegen widerstrebende Einwände bleibt er dabei, es gibt keinen anderen Weg zur wahren Religion als den, der mit dem Glauben beginnt (21). Der zentralen Anfrage, ob Religion sich überhaupt mit Autorität verträgt, gibt er freilich Raum. Sie bildet den Leitfaden der Schrift. Über den Nachweis des Nutzens des Glaubens soll Honoratus an die katholische Religion herangeführt werden. Die Antwort auf die Frage, ob wir in der Religion glauben sollen oder nicht, wird behutsam eingeleitet mit der Feststellung, daß es nicht verkehrt ist, in Religionsdingen (*in religionibus*) Glauben zu schenken. Religion läßt sich gut verstehen als Vertrauenssache (23). Der Gegenforderung, Religion nur über Verstandesargumentation (*ratio*) anzunehmen, steht die Schwierigkeit entgegen, daß auf diese Weise nur wenige zur Religion gelangen würden. Soll den übrigen die Religion versagt bleiben (24)? Soll man diese nicht lieber stufenweise (*quibusdam gradibus*) heranzuführen, um über Glaubensautorität zur Glaubenseinsicht zu gelangen? Ja, es ist auch für alle, die über die *ratio* zur wahren Religion kommen konnten, der Weg über die Autorität notwendig. Dies ist ein Gebot der göttlichen Vorsehung (*providentia*) für die wahre Religion (24). Seine Argumentation läßt sich zusammenfassen. Die göttliche Vorsehung gibt den religiösen Menschen, die suchen, nicht nur die Möglichkeit zu finden, sie disponiert auch der Gesamtheit der Menschen in der Geschichte einen Heilsweg und sie gebietet den Einzelnen, diesen Weg anzunehmen. Insgesamt kommen mehrere Gründe für den Autoritätsweg zur Religion zusammen. Neben der vernünftigerweise verpflichtenden Überlieferung der Vorfahren ist vor allem die göttliche Anordnung zu berücksichtigen. Zusätzlich geht es auch noch um das Vertrauen, das die Vorsteher Gottes, die *antistites Dei*, verdienen (24). Das Verfahren und den Weg der Autorität nicht zu beachten, hieße *einen gotteslästerlichen Weg zur wahren Religion (ad veram religionem sacrilegam viam) zu suchen* (24). Für Leute, die den Weg zur Religion mit dem Verstand finden konnten, bedeutet dies vielleicht, einen kleinen Umweg (*circuire*) bei dem Eintritt in die Religion machen zu müssen. Aber wie die einen der Autorität Gottes glauben, um durch eine Reinigung des Denkens erst für die Wahrheit fähig zu werden, so glauben ihr diese letzteren, um sicherer zu gehen und den übrigen kein Beispiel der Unbedachtsamkeit zu bieten (24). Schon in menschlichen Dingen muß viel geglaubt werden, um wieviel mehr in der Religion (27). So steht fest, daß man nicht recht tut, denen zu folgen, die in der Religionssache, d.h. bei der Verehrung und Erkenntnis Gottes, zu glauben verbieten (27). Für das Erkennen der Religion auf dem Autoritätsweg braucht es zuerst einen Weisen, dem wir folgen könnten. Aber als Nichtweise können wir die Weisheit nicht beurteilen. So kann uns auf der Suche nach der Religion nur Gott helfen (29). Sollten wir freilich nicht glauben, daß

es Gott gibt und daß er dem menschlichen Verstande beisteht, dann bräuchten wir nach der wahren Religion erst gar nicht zu suchen (29). Der Gesprächspartner würde dann auch keine Aufklärung über die Religion verlangen können. So aber ist es in Ordnung, daß nach katholischer Handhabung denen, die sich der Religion nahen wollen, vor allem anderen der Glaube angeraten wird (29). Wenn der Häretiker empfehlen würde, nichts zu glauben, dann würde man eben auch nicht glauben, daß es die wahre Religion gibt (30).

Die nächste Frage lautet, von wem nun die Autorität der Religion zu gewinnen ist. Diese ist ja nicht direkt aus der Schrift zu erheben, sondern vielmehr zuerst vermittelt durch das Zeugnis der Vielen, zuletzt aber durch Christus (30f.). Christus ist der Lehrer, der die Weisheit Gottes vermittelt. Durch seine Menschwerdung konnte er die sonst unlösbare Aufgabe der Begründung der Autorität lösen, weil sich nur infolge der Menschwerdung jene dem Menschen verständliche und ihn zugleich verpflichtende Autorität bilden konnte (vgl. 33). Diese Art Autorität bewirkt aus sich auch jene heilende Kraft, mit der der Mensch sich abkehren kann von der Liebe zur Welt und sich hinzukehren vermag zur Liebe Gottes (34). Es wäre ein großes Übel, sich durch diese Autorität nicht überzeugen zu lassen. Aber diesem Übel wehrt Gott. Über die menschlichen Dinge waltet seine Vorsehung. Wäre dem nicht so, bräuchten wir uns überhaupt mit Religion nicht abzugeben (34). Wir dürfen nicht zweifeln, daß es eine von Gott eingesetzte (*constitutam*) Autorität gibt, auf der wir, wie auf einer sicheren Stufe (*velut gradu certo innitentes*) zu ihm empor gelangen (34). Durch sie wird eine vielfältige Wende zur Tugendhaftigkeit im Leben der Menschen bewirkt. In diesem Sinn entstand *religio* aus den verschiedenen fürsorgenden Unternehmungen Gottes für das Heil der Menschen, vor allem durch die Inkarnation des Gottessohnes. Durch seine Wunder verschaffte er sich Autorität, durch seine Autorität gewann er Glauben, durch den Glauben brachte er die große Anhängerzahl zusammen, durch die große Zahl erreichte er den langen Fortbestand, durch den langen Fortbestand kräftigte er die Religion (32). Ähnlich in 35: Das Werk der Vorsehung, das im Glauben erkannt wird, wird vollbracht durch das Zeugnis der Propheten, durch die Menschwerdung und Lehre Christi, durch die Reisen der Apostel, durch die Schmach, das Kreuz, das Blut und den Tod der Märtyrer, durch das ruhmwürdige Leben der Heiligen und durch die nach Gelegenheiten der Zeiten in ihnen allen zutage getretenen und ihren hohen Tugenden entsprechenden Wunder. Wie man sieht, ist dieses Werk der Vorsehung nichts anderes als das, was auch das Leben der Kirche ausmacht. Die aufgezählten Stücke sind wohl ebensoviele Beweggründe, durch die die Kirche das zustimmende Bekenntnis des Menschengeschlechts und die Fülle der Autorität erlangen konnte (vgl. 35). In den Büchern der heiligen Schriften sind diese Geheimnisse des göttlichen Wirkens niedergelegt. Wenn es Lehrmeister der Religion braucht, dann müssen diese Bücher durch ihre Ausleger kennengelernt und dürfen nicht verworfen werden (vgl.

35). In einer etwa gleichzeitigen Äußerung⁸⁰ in *De diversis quaestionibus octoginta tribus*⁸¹ ist die Begründung der Religion, die *auctoritas religionis*, durch Vorsehung und Bibel ähnlich beschrieben. Er redet hier im Ton eines Instructors. Um zur Gottesfurcht zu gelangen, die der Anfang der Gottesliebe ist, müsse man überzeugen, daß Gottes Vorsehung die Welt regiert. Diese Überzeugung werde nicht so sehr durch Einsichten der Vernunft gewonnen als vielmehr durch Beispiele (*exemplis*), ebenso neuere wie auch solche aus der Geschichte und *vor allem die, die man von der Vorsehung bereitgestellt, sei es im Alten, sei es im Neuen Testament als eine ganz ausgezeichnete Begründung der Religion (excellentissimam auctoritatem religionis) erhält*⁸². Es geht ihm darum, auf allen möglichen Wegen und vor allem auf dem besten Weg der Bibel zur Erkenntnis der göttlichen Vorsehung hinzuführen, aus der Gottesfurcht und Gottesliebe, und das heißt Religion, erwächst.

Von diesem Hauptthema abgesehen lassen sich noch einige andere Beobachtungen zum religio-Begriff hier festhalten. Zuerst, daß religio dasselbe meinen kann wie katholischer Glaube (18) und Gottesverehrung, *Dei cultus*⁸³. Religio ist aber nicht nur Verehrung Gottes, sondern auch Erkennen Gottes (27), ja die Weisheit selbst (14). Religion verlangt *devotio* und *pietas* (13 und 17). Religion gibt es um der Seele willen, und sie ist engstens mit ihrer Unsterblichkeit verknüpft (14). Sie wird ins Herz gepflanzt (15) und ist ein Reinigungsmittel für die Seele (19). Religion ist auch ein Oberbegriff; es gibt mehrere von ihr (24). Manchmal kann *religio* einfach auch mit *religiöser Bereich* übersetzt werden⁸⁴.

6. Zur antimanichäischen Ausrichtung des augustinischen Religionsbegriffs

Der übereilte Beitritt zu den Manichäern brachte den jungen Augustinus kräftig und nachhaltig aus dem religiösen Gleichgewicht. Welche Mühe es ihm machte, wieder von ihnen loszukommen, zeigt die lange Zeit von neun bis zehn

⁸⁰ A. MUTZENBECHER in CCL 44A (1975) XLII.

⁸¹ Der Stamm relig- kommt 9mal vor, 8mal als Hauptwort und 1mal als Eigenschaftswort. 5 Nennungen in Nr. 31 sind Zitate aus Cicero. 31,12 *legum metus et religio sanxit*. 31,15 *innata vis inseruit, ut religionem, pietatem ...* 31,17 *religio est*. 31,27 *et maius facit usus, ut religionem ...* 31,61 *superstitio quae ad religionem propinqua est*. 36,33 *sive in novo testamento excellentissimam auctoritatem religionis*. 46,41 *religiosus et vera religione imbutus*. 64,53 *ad munimentum fidei christianae et incorruptae religionis*.

⁸² *Div. qu.* 36,1.

⁸³ *Util. cred.* 16. 19. 27.

⁸⁴ *Ebd.* 23. 24. 25. 28.

Jahren, die er dafür brauchte. In *De duabus animabus*⁸⁵ bekennt er, daß er viel hätte tun müssen, *damit die Samenkörner der so wahren Religion, die mir von Kindheit an heilsam eingepflanzt wurden, nicht so leicht herausgerissen und weggeworfen worden wären* (1). Die vielfältigen Reflexionen über die Religion in den Schriften *Über die Größe der Seele* und *Über die Sitten der Katholischen Kirche und der Manichäer* waren großenteils von den nötigen Auseinandersetzungen mit den Manichäern verursacht. Daß er sich das Thema der wahren Religion in einem eigenen Buch vornahm und danach noch spezieller über den Weg zur Religion (*util. cred.*) schrieb, verdanken wir großenteils oder ausschließlich seiner Sorge um ehemalige manichäische Weggenossen und Freunde, die er vom Manichäismus wegbringen wollte. Schließlich, so meint Decret⁸⁶, ging er mit der Schrift *Über die zwei Seelen* zum direkten literarischen Angriff über. Es folgte eine Reihe von ausdrücklichen Kontroversschriften. Dazu gehören die schriftlich festgehaltenen Mit- oder Nachschriften von Disputationen mit Manichäern⁸⁷, die mehr oder weniger ausführliche Erwiderung auf manichäische Schriften⁸⁸, sowie ein nicht sehr umfangreicher Text gegen eine manichäische Auslegung der ersten Kapitel der Genesis⁸⁹. In dieser Gruppe der direkten Kontroversschriften trat die Religionsthematik vergleichsweise stark zurück. In *Gn. adv. Man.* sagt er allerdings gegen Ende der Schrift, daß *die Auseinandersetzung mit den Manichäern um die Religion* gehe. Da sei der Punkt berührt (*quaestio est*), *was jemand von Gott fromm (pie) denke*. Die Prüfung der frommen und religiösen Denkart bestand darin, wie die Manichäer die unleugbare Tatsache beurteilten, *daß das Menschengeschlecht im Elend der Sünden sich befindet. Sie sagen, daß die Natur Gottes im Elend ist. Wir bestreiten das und sagen, daß jene Natur im Elend ist, die Gott aus dem Nichts geschaffen hat und die in dieses Elend nicht gezwungenermaßen, sondern durch ihren Willen zum Sündigen gekommen ist*⁹⁰. Die Manichäer verletzten

⁸⁵ *Religio in duab. an.: 1 religionis verissimae semina. 17 qualibet religione devinctis credere nefas est.*

⁸⁶ Decret 81.

⁸⁷ Die Disputation mit dem manichäischen Presbyter Fortunatus in Hippo am 28. und 29. August 392 (*Retr.* I 16) und eine Disputation mit dem manichäischen Auditor Felix am 7. und 12. Dezember 404 ebenfalls in Hippo (*Retr.* II 8).

⁸⁸ Die Erwiderung auf die Schrift eines Manichäers Adimantus, die ihm in die Hände gefallen war, vom Jahr 393/4 (*Retr.* I 22), die Erwiderung auf einen angeblichen Brief des Mani, *den sie 'Über das Fundament' nennen* vom Jahr 396 (*Retr.* II 2), die Erwiderung auf die umfangreiche Schrift des Manichäerbischofs Faustus und dessen 33 Thesen zur Auseinandersetzung mit den Katholiken nach dem Jahr 397 (*Retr.* II 7) und eine Antwort auf eine Zuschrift des manichäischen Auditors Secundinus vom Jahr 398 (*Retr.* II 10).

⁸⁹ Aus den Jahren 388-390 (*Retr.* I 10).

⁹⁰ *Gn. adv. Man.* XXIX 43.

also nach seiner Meinung die Religion insofern, als sie unfrohm geradezu eine mit dem Elend des Sündhaften beschwerte zweite Natur Gottes bzw. eines zweiten Gottes annahm. Der manichäische Dualismus im Gottes- und im Naturbegriff verletzt die Religion und – was das gleiche heißt – die Frömmigkeit. Darauf wollte er besorgt aufmerksam machen.

In der schriftlichen Hinterlassenschaft von den antimanichäischen Disputationen und Gegenschriften ist das religio-Thema selten und am Rande berührt⁹¹. Nur die umfangreiche Schrift gegen den Manichäerbischof Faustus erfordert wegen eines reichlicheren Wortgebrauchs vermehrte Beachtung⁹². Der Religionsbegriff ist nicht als solcher Gegenstand der Kontroverse. Nur im Buch 20, wo Faustus darauf besteht, daß die manichäische *Religion mit den Heiden nichts gemein hat*, vielmehr mit den Katholiken *in bezug auf Brot und Kelch die gleiche Religion besteht*, erwidert Augustin ausdrücklich und sehr hart, daß von einer Religionsgleichheit der Manichäer mit den Katholiken nicht die Rede sein kann, ja, daß sogar der Vergleich des Manichäismus mit der heidnischen Religion eher zu ungunsten des Manichäismus ausfällt⁹³. Die Einschätzung des Manichäismus als eine im Vergleich zum Heidentum mindere Religion geht bei Augustinus darauf zurück, daß die Manichäer die körperhafte Welt, die doch Gottes Schöpfung ist, als böses und minderwertiges Erzeugnis eines minderen oder zweiten Gottes einschätzten. Mit der positiven Wertung der Welt stehen die Heiden den Christen religiös näher als die Manichäer⁹⁴. An dieser Stelle kann vielleicht passend hingewiesen werden auf *Grade der Religion (gradibus religionis)*⁹⁵, die er kennt. Schon mit allen Sinnen soll so *gut von Gott empfunden werden*, sagt er, als es entsprechend möglich ist. So soll man beim Beten lieber auf den Himmel schauen als auf die Erde. Noch mehr ist die Aufmerksamkeit auf Gott zu richten *in der Würde der Seele, noch mehr in der Seele der Gerechten. Mit der Gerechtigkeit, die in ihr wohnt, wird Gott*

⁹¹ *Contra Secundinum* 17 *pietas religiosorum. Contra epistulam Manichaei* 4 *christianae religioni*.

⁹² Insgesamt kommt das Hauptwort 35mal, 17mal bei Faustus, 18mal bei Augustinus vor. Das Eigenschaftswort wird 9mal (8mal von Augustin) und das Umstandswort 3mal (von Augustin) verwendet. Der Ausdruck *religio christiana* wird 3mal gebraucht, zweimal von Augustin, einmal von Faustus. Interessant ist, daß 4mal in der Mehrzahl von *religiones* die Rede ist, 3mal bei Faustus und 1mal bei Augustin.

⁹³ *Contra Faustum* 20,1-14.

⁹⁴ Ebd. 10,5. Sie wären der wahren Frömmigkeit und Religion näher, wenn sie wenigstens Heiden wären, also Leute, die Körper verehren. Auch wenn diese nicht zu verehren sind, so sind sie doch etwas Wirkliches im Gegensatz zu den fabulösen Hirngespinnsten der Manichäer. Gemeint sind hier wohl vor allem kosmisch-gnostische Vorstellungen, die die Manichäer reichlich verwendeten.

⁹⁵ *De sermone domini in monte* II 5,18.

eingeladen, die Seele zu bewohnen⁹⁶. Grade der Religion sind die Grade engerer und intensiverer Gottesbeziehung, die von den Sinnen angefangen möglich sind bis über die Sinne hinaus zum Wohnen Gottes in der Seele. An dieser Stelle bewertet er eine Aufstiegsmöglichkeit auf dem Weg der Religion positiv, wenn nur die Richtung stimmt. Die Manichäer dagegen scheinen ihm mit ihren gnostischen *fabulösen Hirngespinnsten* (*fallacium fabularum* 20,5) ganz in die falsche Richtung zu gehen.

Ein interessanter Vergleichspunkt, für den die Schrift gegen Faustus noch einiges mehr herzugeben scheint, ist die beidseitige unterschiedliche Einschätzung der anderen Religionen, des Heidentums und vor allem des Judentums. Faustus spricht in der Tat von den *drei Weltreligionen*⁹⁷. Sie sind unterschieden nach ihrem je eigenen Gesetz und ihren je eigenen Propheten. Mit Zitaten aus Paulus und den Evangelien⁹⁸ wollte Faustus nachweisen, daß Gesetz und Propheten bei den Juden, bei den Heiden und in der Religion der Wahrheit etwas ganz anderes meine. Von Erfüllung des Gesetzes und der Propheten könne man bei Christus nur im bezug auf das Gesetz der Natur reden. Die Juden habe er mit diesem Wort nur beschwichtigen wollen⁹⁹. Natürlich fällt Augustinus der Nachweis nicht schwer, daß sich das Wort Jesu, er sei gekommen, das Gesetz und die Propheten nicht aufzulösen, sondern zu erfüllen, tatsächlich auf das jüdische Gesetz und die biblischen Propheten bezog¹⁰⁰. Die uninteressierte Nichtbeachtung, zumeist jedoch radikale Ablehnung des Alten Testaments und der jüdischen Religion durch Faustus zwang Augustin zu differenzierenden positiven Klärungen. Darauf ist etwas einzugehen, weil ein wesentliches Element seines Religionsbegriffes darin angesprochen ist, wie die Vorschriften des Alten Testaments beobachtet werden müssen. Er unterscheidet Vorschriften zur Lebensführung (*vitae agenda*) und Vorschriften zur (ankündigenden) Bezeichnung des Lebens (*vitae significanda*). Während erstere natürlich weiter eingehalten werden müssen, wurden letztere zur Zeit ihrer Ankündigung eingehalten, werden aber auch jetzt noch beachtet, wenn auch nicht eingehalten. Wegen ihrer Zeichenfunktion halte er sie noch fest (*teneam tamen ad testificationem*), wenn er sie auch nicht zur (direkten) Gottesverehrung (*ad religionem*)

⁹⁶ Vgl. die obige Stelle in *S. dom. m.*

⁹⁷ *Tres in mundo religiones ... Judaeos et christianos et gentes* (31,2).

⁹⁸ Röm 8,2. 2,14f.; Tit 1,12; Mt 23,34 und 1 Kor 12,28. Die Unverbindlichkeit der jüdischen Religion ergibt sich für Faustus schon von daher, daß er kein Jude ist. Von der Religion seiner Väter aus gesehen, hätten ihm die Propheten nichts bedeuten können. Wenn die Heiden solcher Art prophetischer Hilfen gebraucht hätten, hätten sie diese in den Schriften ihrer Seher und der Sibyllen gehabt (*c. Faust.* 13,1).

⁹⁹ Ebd. 19,2-4.

¹⁰⁰ Ebd. 19,7-31.

beobachte¹⁰¹. Die unverzichtbare Bestimmung des Alten Testaments, weswegen sein Gesetz beobachtet wurde, lag darin, daß es das Kommen Christi ankündigte. Mit Christi Kommen war es deswegen erfüllt. Es blieb aber erhalten als Zeichen. Nach der Auffassung Augustins handelte es sich hier um *Zeichen* und *sichtbare Sakramente*, wie jede *Religionsgemeinschaft (nomen religionis)* sie braucht. Die Bedeutung solcher Sakramente kann seiner Meinung nach kaum übertrieben werden. *Wenn sie verachtet werden, haben wir es mit Religionsfrevlern (sacrilegos) zu tun. Das zu verachten, was für die Frömmigkeit notwendig ist, kann nur frevelhaft sein*¹⁰². Die Zeichen der Verheißung im Gesetz und bei den Propheten des Alten Testaments dienen somit immer noch der Frömmigkeit. Die Erfüllung in Christus hat aber ihrerseits andere Zeichen. *Der ritus propheticus* muß nicht der gleiche sein wie *der ritus evangelicus*¹⁰³. Verheißung besagt ja etwas anderes als Erfüllung. Was sind also *körperhafte Sakramente anderes als sichtbare Worte, heilig wohl, aber doch veränderlich und zeitbeding*¹⁰⁴. Könnte er also zugestimmt haben, wenn Faustus gelegentlich bemerkt, daß *Paulus, als er aus einem Juden ein Christ wurde, nicht so sehr die Religion als vielmehr den Ritus gewechselt habe*¹⁰⁵? Er äußert sich nicht zur Stelle. Er scheint die Unterscheidung anzunehmen¹⁰⁶. Weder für Faustus noch für Augustinus war Religion identisch mit Ritus.

7. Der Religionsbegriff Augustins in den Schriften seines ersten Jahrzehnts (386-396)

Der Religionsbegriff Augustins zeigt sich in seinen ersten Schriften zunächst nur bruchstückhaft. Man sollte deswegen jedoch nicht an nur zufällige Punkte denken, die hier sichtbar werden. Denn die *Religion* hat ihn von Anfang an existentiell *ergriffen*. Das ist ein Zitat, keine Interpretation¹⁰⁷. Die lebensgeschichtliche Einbettung ist für Augustins Religionsbegriff entscheidend. Nur in dem Sinn hat die Religionsfrage bei ihm von Anfang an einen apologetischen Zug, daß er sich loskämpft von seinem eigenen Irrweg. Andererseits nimmt er Elemente seiner philosophischen Bekehrung auf, die in die Beschreibung der Religion mit einfließen. Solche zum Teil antidualistisch und antimanichäisch akzentuierte, aber auch philosophisch weitergeführten Elemente sind das Den-

¹⁰¹ Ebd. 10,2

¹⁰² Ebd. 19,11.

¹⁰³ Ebd. 19,16.

¹⁰⁴ Ebd. 19,16.

¹⁰⁵ Ebd. 31,2.

¹⁰⁶ Vgl. ebd. 32,3.

¹⁰⁷ *Acad.* II 2,5.

ken und Reden von der Einheit, von der Schönheit¹⁰⁸, von der Vorsehung, von einem Stufenweg, von der Freiheit und der korrespondierenden Belohnung oder Strafe. Von wesentlicher Bedeutung für den Religionsbegriff bleiben die meisten dieser Prinzipien nur insofern, als sie mit der wahren und vollen, das ist mit der biblischen und christlichen Religion übereinstimmen und zu deren Darstellung und Rechtfertigung als universale Religion, sei es gegenüber dem Manichäismus, sei es gegenüber der Philosophie und gegenüber Heiden und Juden, genutzt werden können. Die christliche Religion hat als universale Religion auch ihre eigenen charakteristischen Züge und ihre eigene Gestalt, die im zunehmenden Maße von ihm beschrieben werden. Solche Grundzüge sind das Hauptgebot der Liebe und dann die Heilsgeschichte, die er als Gottes fürsorgliche Heilsveranstaltung in der Zeit, als die *dispensatio temporalis* definierte. Von ihr sind drei Dinge vor allem festzuhalten:

1. daß in ihr die gesamte Vorsehung, d.h., die die gesamte Zeit erfüllende Vorsehung als eine Ermöglichung von Religion erfaßt ist;
2. daß sie im gesamten Alten und Neuen Testament niedergelegt ist, aber noch über die Zeit der Bibel bis in die Gegenwart hinausgeht;
3. daß der einzelne Mensch auf einem dem Fortschritt in den Lebensaltern vergleichbaren Weg in die von der Vorsehung zur Verfügung gestellte Religion hineinwachsen kann.

Bei dieser Sicht der Religion als zeiterfüllender Veranstaltung der göttlichen Vorsehung kommt seine Auffassung zur vollsten Geltung, daß die Religion eine Initiative Gottes ist. Eine Auffassung, die er natürlich von Anfang an hatte, die aber auch eine nahezu gemeinsame Überzeugung der Antike genannt werden kann. Bei Augustinus ist die Religion als Initiative Gottes konkret angesprochen in dem persönlichen Ergriffensein von ihr seit der Kindheit, in einer für alle Menschen auszumachende Vorsehung, der er ununterbrochen nachspürt, in einer konkreten Gestalt, die mit der Heilsgeschichte der alten und neuen Bibel zusammenfällt und die in der Geschichte der Kirche bis zur Gegenwart beweisbar ist. Wenn hier ein Ganzes der Religion entsteht, wie er das auch anspricht, dann ist dieses in erster Linie ein vollständiger und universaler Weg, der von der göttlichen Vorsehung geführt wird. Mit dem Ganzen der Religion meint er nicht eine etwa erforderte Summe von dazugehörigen Einrichtungen, wie z.B. von unerläßlichen Riten und Sakramenten. Das Ganze der Religion ist die Geschichte, ist das Alte und Neue Testament zusammengenommen, ist die Heilsgeschichte vor dem Gesetz, unter dem Gesetz und unter der Gnade. Er verteidigte das Ganze der Religion vor allem gegen die Manichäer und sah in deren Ablehnung des Alten Testaments einen Verlust der Ganzheit

¹⁰⁸ Loessl stellt diesen Aspekt stark heraus.

der Religion¹⁰⁹. Sein Anliegen war aber nicht nur gegen die Manichäer gerichtet, sondern von universaler Weite. Zu Recht hat sein Biograph und Freund Possidius die für den Religionsbegriff so grundlegenden Werke wie *vera rel.* und *util. cred.* zu den Büchern gegen die Heiden gerechnet¹¹⁰. Es ist deswegen mit einer weiteren Arbeit Augustins am Religionsbegriff zu rechnen, die vielleicht erst in *De civitate Dei* abgeschlossen wurde. Aber in den Schriften des ersten Jahrzehnts ist die Grundlegung seines Religionsbegriffes zu finden.

¹⁰⁹ *Lib. arb.* 3,21 (Anm. 46).

¹¹⁰ Possidius, *Indiculus* 1 (PL 46,5). Mayer 277-279.