

Eucharistie und Vergöttlichung

Jan Eike Welchering

Eucharistie und Vergöttlichung

Einführung in die Theosis bei Augustinus und Gregor von Nyssa

Pons Theologiae
Band 2



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

2., ergänzte und überarbeitete Auflage

© 2011 Martin Meidenbauer Verlagsbuchhandlung, München

Alle Rechte vorbehalten. Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urhebergesetzes ohne schriftliche Zustimmung des Verlages ist unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Nachdruck, auch auszugsweise, Reproduktion, Vervielfältigung, Übersetzung, Mikroverfilmung sowie Digitalisierung oder Einspeicherung und Verarbeitung auf Tonträgern und in elektronischen Systemen aller Art.

Printed in Germany

AVM ist ein Imprint der Martin Meidenbauer Verlagsbuchhandlung GmbH & Co. KG, München

ISBN 978-3-86924-129-6

www.avm-verlag.de

Inhaltsverzeichnis

Vorwort.....	7
I. Die Liebe zur Einheit bei Augustinus.....	9
1. Die Lehre von der Kirche als Leib Christi.....	13
2. Einheit durch Identifikation.....	18
3. Ecclesia sanctorum und ecclesia permixta.....	27
4. Sprachphilosophisch geprägter Sakramentenbegriff.....	30
Die Eucharistie als signum.....	39
5. Die Eucharistie und der Leib Christi.....	44
II. Leib Christi und Theosis bei Gregor von Nyssa.....	53
1. Gregors Große Katechetische Rede.....	56
2. Sakramente als Aneignungsmittel der Erlösung....	57
3. Eucharistie als Gegengift.....	58
«Einnahme» des Heilmittels.....	59
4. Identität des Leibes Christi – Kern der Theosis....	62
III. Vergöttlichung als Ziel des Menschen.....	65
1. Vergöttlichung und Eucharistie.....	69
2. Theosis als Weg zur Einheit.....	73
Literaturverzeichnis.....	76
Bildnachweise.....	82

«Es bleibt die Liebe zur Einheit.»¹

– Augustinus

1 AUGUSTINUS, Sermo 104, 3: «Remanet caritas unitatis.»

Vorwort

Die Vergöttlichung als Ziel des menschlichen Lebens gehört zu den wohl traditionsreichsten, altkirchlichen Prinzipien, es mag als das soteriologische Prinzip der Alten Kirche schlechthin gelten. Missverständnisse und verengende Interpretationen in der Vergangenheit führten jedoch dazu, dass die Lehre von der Vergöttlichung, insbesondere ihre zum Teil recht bildhafte Sprache, heute Fremd erscheinen mag, zumal zahlreiche Diskussionen den eigentlichen Inhalt dieser Lehre zunehmend zermahlen haben.

Mit diesem Buch werde ich den Versuch unternehmen, zum besseren Verständnis der Lehre von der Vergöttlichung beizutragen, denn die Theosis wurde, von den bereits erwähnten Diskussionen abgesehen, in der ostkirchlichen Tradition in gewissen Zügen anders aufgefasst als in der westkirchlichen Tradition, in ihrem Kern jedoch ist sie Brücke zur Einheit der einen Kirche Jesu Christi, setzt sich doch selbst der westliche Kirchenvater Augustinus besonders eindrücklich mit der Theosis auseinander: «Liebst du Gott? Was soll ich sagen? Du wirst Gott sein? Höre auf die Schrift, da ich nicht wage, etwas auf meine Weise zu sagen: ich sage euch: Götter seid ihr, und Söhne des Höchsten, ihr alle.»²

2 In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus 2,14,5: «[D]eum diligis? quid dicam? deus eris? non audeo dicere ex me, scripturas audiamus: „ego dixi, dii estis, et filii altissimi omnes“»

I. Kapitel

Die Liebe zur Einheit bei Augustinus

I. Die Liebe zur Einheit bei Augustinus

Augustinus erweist sich besonders bei der nicht einfachen Frage nach der Vergöttlichung des Menschen als regelrechter Pädagoge, da er mit sehr eindrücklichen und anschaulichen Bildern das Mysterium ausdeutet und stets ganz konkrete Fragestellungen zu klären sucht. Die wichtigsten Schriften zur Theosis entstanden auch wohl in genau diesem Kontext, als Reden an die Katechumenen; Augustinus selbst beschreibt den Zweck des Katechumenates ja gerade damit, dass die zu Taufenden hören sollten, was der Glaube sei und was der christlichen Lebensweise entspreche.³ In diesem Sinne zeichnet er meist recht veranschaulichende, deutliche Bilder und Vergleiche für die Heilswirkung der Sakramente. So gelingt es ihm auch, seine Katechumenen behutsam an das Mysterium der Eucharistie heranzuführen, für ihn untrennbar mit der Lehre von der Vergöttlichung verbunden, da er die Eucharistie als Bereiter der Theosis, der Vergöttlichung ansieht – einem in der westkirchlichen Tradition stehenden Leser wohl schwerer verständlich, insbesondere, da diese altkirchliche Tradition mit ihren recht speziellen Begriffen und Bildern kaum zugänglich zu sein scheint, wohl vor allem, da die westkirchliche Tradition lange Zeit mit der Frage nach der Wandlung rang und möglicherweise zu spezialisierend und definierend vorging, als es in der ostkirchlichen Tradition üblich ist. Dennoch schließt Augustinus in seinen Sermones, die, wie der

3 Vgl. etwa *De fide et operibus* 9. Soweit nicht anders angegeben, beziehen sich sämtliche Verweise auf Schriften des Augustinus stets auf die Ausgabe des Corpus Augustinianum Gissense von Cornelius Mayer.

Name sagt, Gespräche mit den Katechumenen sind, die oftmals im Stil einer Rede gehalten sind, seine Lehre von der Vergöttlichung auf und gewährt uns einen recht eigenen Zugang zur Theosis, indem er uns eine philosophisch-theologische Erklärung der Heilsbedeutung der Sakramente zumutet, die wohl sehr ungewöhnlich erscheint, da sie nicht mit den uns üblichen Formeln und Bildern der westlichen Sakramententheologie operiert. Aber auch oder gerade weil Augustinus sich nicht mit einer wie auch immer gearteten eucharistischen Determinierung auseinandersetzen musste, vermochte er konkret über die Sakramente zu sprechen und dabei eine tiefe Frömmigkeit spürbar werden zu lassen, die auf den ersten Blick vielleicht umso fremder erscheinen mag, jedoch eine tiefe Beziehung zu diesem Geheimnis erkennen lässt, die vor übereilten Festlegungen und falschen Eindeutigkeiten bewahrt.

Augustinus hat seine Meinungen über die Theosis nicht in einer systematischen Ordnung aufgebaut, sondern an zahlreichen Stellen seiner Schriften und Diskurse erläutert. Ich führe daher zunächst in einige Grundgedanken Augustinus' ein. Anschließend nähern wir uns ebenso behutsam, wie Augustinus seine Katechumenen an Eucharistie und Vergöttlichung heranführte, über sein Kirchen- und Sakramentenverständnis der augustinischen Lehre von der Vergöttlichung an, beginnend bei seinem Eucharistieverständnis.

1. Die Lehre von der Kirche als Leib Christi

Die Vergöttlichung des Menschen ist bei Augustinus ein zutiefst ekklesialer Prozess, stets auf Gemeinschaft und Einheit ausgerichtet, allerdings nutzt Augustinus zahlreiche Gedanken seiner Zeit und verbindet sie zu seiner ganz speziellen Lehre. So stellt sich zunächst die Frage, welche Verständnis von Kirche er hat; was meint er, wenn von *ecclesia*, Kirche spricht? Wie sieht er die Beziehung von der Kirche zum Herrn? Ist eine wirkliche Einheit von Kirche und Christus überhaupt möglich?

Augustinus' Lehre von der Kirche als Leib Christi ist kein eigentliches Proprium, sondern vielmehr eine Aufnahme des paulinischen Gedankens über den Leib Christi.⁴ Explizit zitiert Augustinus den Apostel Paulus in seinem Sermo 272, bekannt als eine österliche Eucharistiekatechese für die Neugetauften: «Wenn du also den Leib Christi verstehen willst, höre den Apostel, der den Gläubigen sagt: „Ihr aber seid der Leib Christi und seine Glieder“ (1 Kor 12,27). Wenn ihr also Leib und Glieder Christi seid, dann liegt euer Geheimnis auf dem Tisch des Herrn: euer Geheimnis empfängt ihr.»⁵ Das Verhältnis

4 Prägnant und bündig zusammengefasst findet sich der Leib-Christi-Gedanke Paulus' etwa in den Briefen an die Korinther, so heißt es etwa im ersten Brief an die Korinther, 1 Kor 12,27: «Ihr aber seid der Leib Christi und jeder Einzelne ist ein Glied an ihm.» Soweit nicht anders angegeben, beziehen sich Bibelstellen stets auf die Ausgabe der Einheitsübersetzung.

5 Sermo 272,1: «corpus ergo Christi si uis intelligere, apostolum audi dicentem fidelibus, „uos autem estis corpus Christi, et membra“ (1 Kor 12,27). si ergo uos estis corpus Christi et membra, mysterium uestrum in mensa dominica positum est: mysterium uestrum accipitis» Übersetzungen stammen stets, sofern nicht an-

des Hauptes zum Leib nun bestimmt Augustinus, indem er eine eigene Lehre hierüber entfaltet, man müsste besser sagen, indem er den paulinischen Ansatz konsequent umsetzt und weiterentwickelt zu seiner eigenen Lehre über *caput et corpus*, Haupt und Leib. Die Bezeichnung dieser Lehre leitet sich im übrigen von einer häufig zitierten Stelle des Epheserbriefes ab: der Herr hat Christus alles «zu Füßen gelegt und ihn, der als Haupt alles überträgt, über die Kirche gesetzt. Sie ist sein Leib und wird von ihm erfüllt, der das All ganz und gar beherrscht.» (Eph 1,22f.)

Der Caput-et-Corpus-Gedanke bedarf nun aber eines größeren Sinnzusammenhanges, wenn man ihn richtig verstehen möchte. Zunächst betrachtet Augustinus nämlich die Rolle der Kirche, denn das Verhältnis der Kirche zum Herrn wird ganz im Sinne der κυριακή ἐκκλησία, den «Herausgerufenen» des Herrn oder der dem Herrn zugehörigen Versammlung interpretiert, die *ecclesia* wird als Leib Christi verstanden, die jedoch ihres Hauptes – Jesus Christus selbst – bedarf, um ein Ganzes zu bilden, eben *caput et corpus*.⁶ Augustinus nimmt diesen paulinischen Gedanken der Beziehungen zwischen Christus und Kirche auf, besonders Eph. 1,23 stellt dabei einen besonderen Punkt heraus, den Augustinus wohl als derart gewichtig erachtete, dass er ihn in seiner Lehre weiter aus-

ders angegeben, vom Verfasser selbst.

6 In *De doctrina christiana* legt Augustinus zum einen seine Caput-et-Corpus-Theologie ausführlich dar, außerdem zeigt er, dass Christus, obwohl oder gerade weil sich der Leib Christi aus *caput et corpus* zusammensetzt, dennoch eine Person ist. Programmatisch fasst er seine Lehre in *De doctrina christiana III 31,44* zusammen: «in qua scientes aliquando capitatis et corporis id est Christi et ecclesiae, unam personam nos imitari.»

bauen sollte: «Sie [die Kirche] ist sein Leib und wird von ihm erfüllt, der das All ganz und gar beherrscht.» Daher bezeichnet Augustinus erst die Gesamtheit, Leib *und* Haupt, als *totus Christus*, als *gesamten* Christus.⁷ *Totus Christus* ist dabei nicht einfach eine nette Wortkreation, es ist viel «mehr als ein simpler Vergleich oder eine Metapher»,⁸ es ist das Prinzip der Einheit von Haupt und Leib, «ein realistisches Konzept»,⁹ wie VAN BAVEL es bezeichnet, das Augustinus an mehreren Stellen entfaltet und dabei stets die gegenseitige Bezogenheit von Haupt und Leib verdeutlicht.

Nun könnte jedoch, zumindest auf den ersten Blick, der Eindruck entstehen, dass das Haupt, Christus, ohne den Leib nicht wirklich Christus wäre, oder wenn überhaupt, dann doch nur ein Bruchstück; wollte Augustinus etwa diese Art von Einheit mit seiner Lehre von *caput et corpus* zum Ausdruck bringen? Im Gegenteil verhält es sich ja gerade nicht so, dass Christus nach der Lehre Augustinus' ohne uns unvollkommen wäre; vielmehr will er nicht ohne uns und die Kirche vollständig sein,¹⁰ *totus Christus* ist folglich das Prinzip der Einheit des Christus, der sich nicht von seinem Leib und seinen Gliedern entzweien lässt. Zwischen den beiden Leibern besteht also

7 Vgl. etwa *In Epistolam Ioannis XXI,8*; weiterhin: Wilhelm GESSEL, Gemeinschaft durch die Speise des Wortes nach Augustinus, in: *Revue des Etudes Augustiniennes* 12 (1966) 241-245.

8 Tarsicius J. VAN BAVEL O.S.A., Art. Church, in: Allan D. Fitzgerald O.S.A. (Hrsg.), *Augustine Through The Ages. An Encyclopedia*, Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K. 1999; 169-176, hier: 171.

9 *Ibid.*, VAN BAVEL.

10 Vgl. etwa *Sermo* 341,1,1 sowie 9,1.



Älteste bekannte Darstellung von Augustinus, wohl 6. Jhd., Lateran.

eine besonders enge Beziehung,¹¹ welcher Art aber ist diese Beziehung?

Der *totus Christus*, Leib und Haupt bilden eine Einheit, aber, wie wohl zu vermuten war, keine bloße Einheit im Sinne eines losen Verbundes, auch die Glieder des Leibes untereinander werden zu einer Einheit, jedoch keine im Sinne einer lockeren Allianz. Die Beziehung des Leibes zum Haupt und auch der Glieder untereinander zu dem einen Leib muss als Akt der Gnade verstanden werden, die Beziehungen der einzelnen Glieder untereinander in der Liebe Christi sind ja erst gegeben durch die Beziehung des Hauptes zum einzelnen Glied, die Beziehung des Hauptes zu den Gliedern in seiner Liebe wiederum ist der Grund und Ursprung der Liebe der Glieder untereinander und jener Liebe der Glieder zu ihrem Haupt. Somit ist die Einheit des einen Gliedes mit einem anderen nur gegeben durch die Beziehung zum Haupt, Christus.

Unter dem Aspekt der Unmittelbarkeit bedeutet dies, dass die Einheit erst durch die Gnade Gottes gestiftet wird, er ist der wirklich Einende. Augustinus fasst dies folgendermaßen zusammen: «Wer den Sohn liebt, der liebt auch die Söhne Gottes. Welche Söhne Gottes? Die Glieder des Gottessohnes. Und liebend wird er selbst ein Glied, wird durch die Liebe in den Organismus des Leibes Christi eingefügt».¹²

11 Vgl. etwa *De doctrina christiana* III 31,44.

12 In *Epistolam Ioannis* X, 3: «Qui diligit Filium diligit et filios Dei. Quos filios dei? Membra Filii Dei. Et diligendo fit et ipse membrum, et fit per dilectionem in compage corporis Christi»

Die Einheit des Leibes Christi ist somit eine Einheit in und durch Liebe im Glauben an Christus, die einzelnen Söhne werden so zu sich liebenden Gliedern des *totus Christus* verbunden, dass alsdann «ein Christus sein wird, der sich selbst liebt.»¹³

Die Kirche als Leib Christi, die Einheit des Leibes bestehend aus diesen Gliedern in der und durch die Liebe des Herrn, eine faszinierende Betrachtung, die Augustinus angestellt hat. Augustinus sieht die besondere Einheit der Kirche also grundgelegt in der Liebe Christi zu seinen Gliedern, die Einheit des Leibes ist, zusammenfassend, also eine Einheit aus Liebe in Liebe, wobei Augustinus nicht außer Acht lässt, dass Haupt und Leib nicht vollkommen identisch sind.

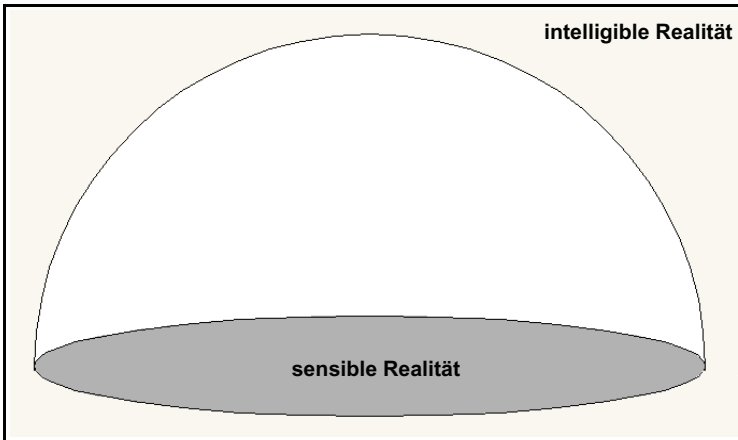
2. Einheit durch Identifikation

Die Einheit des Leibes wird bei Augustinus mit mehreren Analogien erläutert; indem er sich etwa der Bilder der Kirche als *sponsa* und *uxor Christi*, Braut und Gattin Christi, bedient,¹⁴ stellt Augustinus eine Analogie zwischen der Beziehung von Braut und Bräutigam und dem Verhältnis zwischen Christus und Kirche her. Er zeigt hierbei auf, dass Braut und Bräutigam durch ihre Liebe zu einer Einheit werden, dabei aber nicht vollkommen identisch werden. Wie jeder analogische Schluss, so hinkt auch dieser Vergleich an gewissen Stellen, Augustinus

13 Ibid.: «erit unus Christus amans seipsum.»

14 Die Bezeichnung der Kirche etwa als *sponsa Christi* findet sich nach meinen Recherchen weit über dreißig mal in den Werken Augustinus', so etwa im Sermon 298,2; ebenso im Sermon 341, 11,13.

warnet daher an vielen Stellen vor einer unreflektierten Übernahme seiner Analogien, er lehnte den Begriff *Analogie* in dieser Form wohl auch ab, präziserte ihn oftmals und ersetzte ihn durch eigene Begriffe.¹⁵ Nach Augustinus ist nämlich die Einheit, wie seine Vergleiche mit Braut und Bräutigam zeigen, keine *unitas*, die eine vollständige Identität zur Folge hätte. Dies hängt eng zusammen mit der von Augustinus vertretenen platonisch geprägten Metaphysik, hier insbesondere den von ihm angelegenen neuplatonischen Gedanken hierzu.



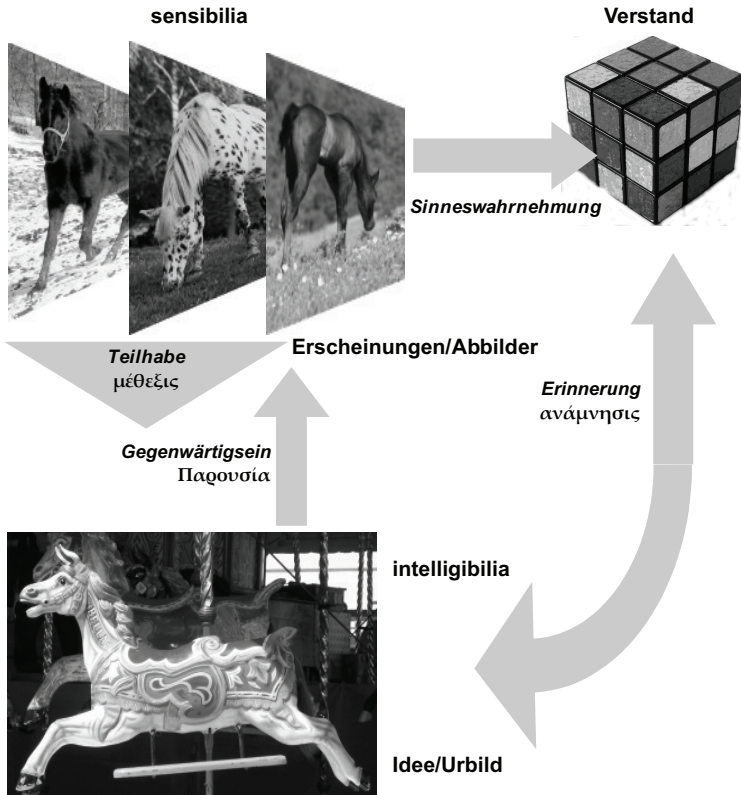
¹⁵ Augustinus warnt in seinem Sermo 52,10 ja geradezu davor, mittels analogischem Schluss von den drei Vermögen bzw. Fakultäten der Seele auf die Trinität zu schließen, statt Analogie benutzt er den von ihm neu erschlossenen Begriff des Zeichens, *signum*. Der augustininische Gedankengang zu dieser Problematik findet sich knapp und schlüssig zusammengefasst bei: Armand MAURER, Art. Analogy in patristic and medieval thought, in: DHI, 64-67, hier: 64. Auf die Bedeutung von *signum* und Sakrament im Rahmen der Vergöttlichungslehre wird in diesem Buch noch ausführlich im Kapitel zu seiner Sprachphilosophie eingegangen werden.

Nach Augustinus, der die platonische Ideenlehre aufgreift, lässt sich die Welt aufteilen in die sensible, «greifbare» Realität, die materiell und veränderlich und insofern auch vergänglich ist, da sie Raum und Zeit unterworfen ist, und die intelligible Realität, die nur über den Verstand¹⁶ zugänglich und immateriell sowie unveränderlich ist und somit außerhalb von Raum und Zeit besteht. Der Platoniker geht bei dieser *Zweiteilung* der Welt den Ursachen allen Seins nach, die sokratisch geprägte Frage hierbei ist nun jene, wie wir Wissen, etwa über *das Gute an sich*, erlangen können.

Wenn die sensible Realität, wie der Name bereits andeutet, nur sinnlich wahrnehmbar ist, lässt sich über diese Realität keine gesicherte Aussage treffen, können unsere sinnlich wahrgenommenen Eindrücke nur zu Überzeugungen oder allenfalls Meinungen über die Realität führen, da unsere Sinne getäuscht werden könnten.¹⁷ Erschwerend kommt hinzu, dass die Entitäten dieser Realität Veränderungen unterworfen und vergänglich sind; von ihnen ist demnach abgesehen von bloßem Erfahrungswissen kein wirklich genaues Wissen möglich. Da wir aber, etwa beim Anblick eines Pferdes, bereits erkennen, dass es sich um ein Pferd handelt, nimmt der Platoniker nun an, dass wir von den wahrgenommenen Eigenschaften zur Idee des Pferdes gelangen können, indem wir die Idee des Pferdes wiedererkennen, da wir nun Abhängig-

16 Intelligibel, abgeleitet von lat. *intelligere*: verstehen, erkennen.

17 Vgl. PLATON, *Politeia* X, 602c-603a. Augustinus interpretiert dies anders, in *De civitate Dei* XI 26 zeigt er, dass die Meinung, die über Sinneseindrücke gefällt wurde, eine subjektive Tatsache darstelle, also eine subjektive Wahrheit sei, diese sei entscheidend.



keiten zwischen dieser Idee und den Abbildern erkennen, in «der Wiedererkenntnis tritt das, das wir kennen, gleichsam wie durch eine Erleuchtung aus aller Zufälligkeit und Variabilität.»¹⁸ So wird das Pferd in der sensiblen Realität, auch wenn es alt wird und lahmt, weiterhin als Pferd erkannt, trotz Veränderungen wird an die *Urform*, die Idee des Pferdes erinnert.

¹⁸ Hans-Georg GADAMER, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (= Gesammelte Werke 1), Tübingen ⁶1990, 119.

«In schroffem, unausgeglichenem Gegensatz stehen sich gegenüber das „reine“, schlechthin unwandelbare Sein der Idee, und das fortwährend wechselnde, „auf alle Weise sich verhaltende“ Pseudo-Sein der Erscheinung: jenes das „Sein, welches immer ist“, dieses „umhergetrieben vom Werden und Vergehen“.»¹⁹

Wie hilft uns dieses Wissen um die Zweiteilung der Welt nun beim Verständnis der Einheit des Leibes weiter? Augustinus zieht bei seinem Begriff von der Einheit des Leibes Christi Erkenntnisse der Platoniker zurate, die die Ideen als etwas Göttliches begreifen, als Ideen, die aus anderen, höheren Ideen hervorgegangen sind.

Insofern lassen sich sämtliche Ideen auf eine Idee zurückführen: als oberste, höchste Idee bezeichnet Platon die Idee des Guten, aus der sämtliche Ideen und somit die gesamte intelligible Realität hervorgehen,²⁰ sei es ein unmittelbares Hervorgehen oder ein mittelbares Hervorgehen aus einer bereits aus dieser höchsten Idee hervorgegangenen Idee, die als oberste und absolute Idee den hervorgegangenen Ideen ihr Sein und Wesen verleiht.²¹ Die Welt dieser Ideen denkt Platon dabei als eine Einheit, die Ideen werden von Gott gedacht, das Gute an sich ist in der göttlichen Einsicht.²² Die Idee des Guten ist für Platon, zumindest laut Aristoteles, das Eine,²³ aus der heraus

19 Paul NATORP, *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus* (= Philosophische Bibliothek; 471), Neuausgabe der zweiten Auflage, Hamburg 1994, 18.

20 Vgl. PLATON, *Politeia* VI, 510b.

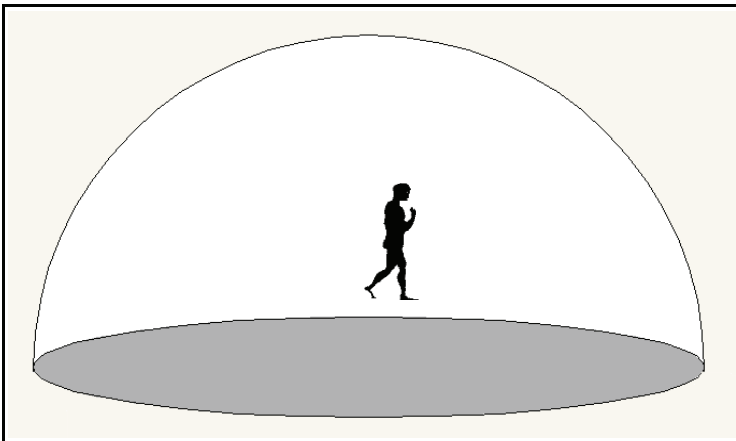
21 Vgl. Ders., *Politeia* VI, 509.

22 Vgl. Ders., *Philebos*, 22.

23 Zumindest laut Berichten des Aristoteles, vgl. etwa *Metaphysik* I 1091b, 13-15.

die Vielheit erst entstehen kann,²⁴ dabei stellt er nur zwei Prinzipien auf, jenes materielle Prinzip der Dualität bzw. Polarität und jenes der οὐσία, dem Wesen, dabei ist die Idee Ursache für das Wesen aller Dinge und das Eine Ursache für die Ideen.²⁵

Der Mensch nun nimmt eine Sonderstellung innerhalb dieser Prinzipien ein. Da er als materielles Wesen den *sensibilia* angehörig ist, ist er somit auch Veränderungen unterworfen, er wird geboren, altert, ist sterblich, vergänglich, kurz, er ist dem materiellen Prinzip unterworfen. Zugleich aber ist der Mensch ein vernunftbegabtes Wesen, ob er sich seines eigenen Verstandes bedient, sei dahingestellt, jedoch hat er, vor allem durch seinen menschlichen Geist, einen Bezug zur intelligiblen Realität; er hat die Fähigkeit, Erkenntnisse über die Sachen selbst, die *res ipsa* zu gewinnen, sei es mittels sinnlicher oder aber geistiger Anschauung. Der Mensch ist Grenz-



24 Vgl. ARISTOTELES, Metaphysik I 987a; 1091b.

25 Vgl. ARISTOTELES, Metaphysik I 987f.

gänger zwischen den Realitäten, er will die intelligible Realität begreifen, «das Begreifen der Idee des Guten ist das höchste»²⁶ Begreifen überhaupt, jedoch lässt sich das Eine ausschließlich durch Offenbarung erkennen.²⁷

Augustinus nun nimmt diese Lehre vom Einigen, diese *Henologie* zur Grundlage seiner Identifikationslehre und fragt, was denn eigentlich Einheit sei. Er stellt dabei fest, dass sich verschiedene Grade bzw. Ränge von Einheit finden: «Dem Stein, damit er ein Stein werde, sind alle seine Teile und seine gesamte Natur zu einem vervollständigt worden.»²⁸ Der Stein steht dabei für Augustinus stellvertretend für die unteren Ränge der Einheit, da die einzelnen Teile, aus denen die Entität besteht, eher als ein Verbund von gleichgradigen Teilen aufzufassen sind; sobald ich etwa ein Stein zerschlagen wird, entstehen zwar kleinere, aber dennoch *vollständige* Steine in dem Sinne, dass sie von Dritten als Steine erkennbar wären und ihrem Wesen nach immer noch Steine sind. Daher greift Augustinus ein anderes Beispiel auf und fragt nach dem Wesen eines Lebewesens: «Wie steht es mit den Gliedern eines beliebigen Lebewesens und seinen Eingeweiden und allem, aus dem es besteht? Sicherlich, wenn man seine Einheit auflösen würde, würde es kein Lebewesen sein.»²⁹ Das Lebewesen unterscheidet sich folglich in Sa-

26 PLATON, *Politeia* VI, 505a: «ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μᾶθημα»; Übersetzung des Verfassers.

27 Vgl. Egil Anders WYLLER, Art. *Henologie*, in: *HWPh* III, 1059. Dieses Phänomen bezeichnet WYLLER als *henologische Differenz*.

28 AUGUSTINUS, *De ordine* II, 18: «Lapis ut esset lapis, omnes eius partes omnisque natura in unum solidata est.»

29 Ebd.: «Quid membra cuiuslibet animantis ac viscera et quidquid est eorum e quibus constat? Certe si unitatis patiantur divortium, non erit animal.»

chen Einheit in der Hinsicht von einem Stein, als eine Aufspaltung des Lebewesens auch eine *Spaltung* des Wesens zur Folge hätte, sodass es in Folge kein Lebewesen mehr wäre. Die Einheit des Steines unterscheidet sich in gradueller Hinsicht von jener des Lebewesens, da ein Lebewesen eben nicht aus gleichgradigen, sondern sehr unterschiedlichen Teilen, etwa Organen, besteht. Hierbei müssen diese verschiedenen Teile zu einer Einheit verbunden werden, das bedeutet: bei einem Pantoffeltierchen etwa muss eine höhere Integrationsleistung erbracht werden als bei einem Stein, da es zwar ein Einzeller ist, jedoch über unterschiedliche Organellen mit je eigenen Funktionen verfügt. Beim Menschen nun ist eine umso höhere Integrationsleistung erforderlich, als hier unterschiedliche Organe zu integrieren sind, die für sich genommen bereits je eine Einheit bilden, die graduell über die Einheit des Steines hinausgehen.³⁰ *Einheit* lässt sich jedoch nach augustinischer Lesart wesentlich weiter fassen; so abstrahiert Augustinus in seiner auf das oben zitierte Beispiel folgende Erläuterung die Begriffe *Einheit* und *Integration* und stellt die Frage, wie es denn mit der Freundschaft stehe: «Was versuchen Freunde anderes als eins zu werden? Und je mehr sie eins sind, desto mehr sind sie Freunde. Die Nation ist eine Bürgerschaft, für die ein Streit [wörtlich: Dissens, Uneinigkeit; JEW] gefährlich ist: was ist jedoch streiten, wenn nicht sich nicht als eins wahrzunehmen?»³¹

30 AUGUSTINUS vergleicht in *De ordine* den mittlerweile bekannten Stein mit einem Baum und einem beliebigen Lebewesen; das in diesem Kapitel gewählte Beispiel geht ein wenig mehr ins Detail und soll die Zusammenhänge unterstreichen und verdeutlichen.

31 AUGUSTINUS, *De ordine* II, 48: «Amici quid aliud quam unum esse conantur? Et quanto magis unum, tanto magis amici sunt. Popu-

Augustinus spielt hier mit dem Wort *sentire* und dem Präfix *dis-*, um das Verhältnis von Einheit und Uneinheit, hier: Uneinigkeit zu erläutern. Der Staat stellt nun eine graduell hohe Einheit dar, höchste Einheit ist jedoch die absolute Einheit, das Eine, bei Augustinus Gott.

Die Identitätsproblematik setzt nun bei der Frage nach dem Wesen der höchsten Einheit an. Wenn der Mensch Abbild Gottes ist, kann die Einheit mit dem Urbild, dem Einen, dann eine Einheit durch Identität sein, können Erscheinungen und Idee deckungsgleich sein? Eine Einheit in Vielheit widersetzt sich allein von ihrer Begrifflichkeit her ja regelrecht dem Prädikat «identisch».

Auf die Einheit des Leibes Christi bezogen, kann der *totus Christus* keine andere Einheit sein als die Einheit Christi mit der Menschheit durch, wie VAN BAVEL es prägnant zusammenfasst, Identifikation, und gerade nicht Identität.³² Auf eine weitere Problematik der Einheit des *totus Christus* macht Augustinus in seinem Johanneskommentar aufmerksam: «Denn wir sind nicht von Gott geboren, wie jener Eingeborene, sondern sind durch seine Gnade adoptiert worden. Wegen dieses Hindernisses [der Sünden] konnte er uns nicht adoptieren, die er sich zu Brüdern machen wollte, löste er selbst und machte sie zu Miterben. [...] Jener fürchtete nicht, Erben zu haben, weil sein Erbe nicht klein wird, wenn viele es in Besitz genommen haben. Sie selbst werden freilich, sobald er sie besitzt, sein Erbe, und er selbst wird umgekehrt ihr Erbe.»³³

lus una civitas est, cui est periculosa dissensio: quid est autem dissentire, nisi non unum sentire?»

32 Vgl. Tarsicius J. VAN BAVEL O.S.A., Art. Church, 170f.

33 AUGUSTINUS, In Iohannis euangelium tractatus II,13: «Non enim

Die Einheit des Leibes Christi ist somit eine Einheit aus Gnade, Gottes Ja zur Einheit mit der Menschheit geht unserem zustimmenden Ja zur Einheit voraus. Allerdings wird die Menschheit in dieser Einheit nicht mit Christus vollkommen identisch; VAN BAVEL weist, wie bereits erwähnt, darauf hin, dass diese Einheit Christi mit der Menschheit eine Einheit durch Identifikation und gerade nicht Identität sei.³⁴

3. Ecclesia sanctorum und ecclesia permixta

Eine weitergehende Frage, die bei der Betrachtung der augustinischen Lehre von der Kirche nicht außer Acht gelassen werden sollte, ist die Frage, um die sich auch der Streit mit den Donatisten entbrannt hatte: ist die eine Kirche eine der reinen, heiligen Menschen oder eine aller Menschen, gut wie schlecht, ist sie eine Kirche der Elite oder doch eine der Massen?

Die hinter diesem Gedankengang steckende Frage ist vor allem jene, inwiefern der Mensch überhaupt zu beurteilen vermag, wer erlöst wird und wer nicht. Mit diesem Hintergrundwissen wird der Gedanke, der hinter der starken Betonung des beseelenden Wirkens des Heiligen Geistes steckt, deutlicher, ein Gedanke, der gerade auf die Kirche als Leib Christi Auswirkungen hat. Wenn die

nos nati sumus de Deo, quomodo ille Unigenitus, sed adoptati per gratiam ipsius [...] ne adoptaret nos propter impedimentum eorum, quos sibi fratres facere volebat, ipse solvit, et fecit cohaeredes. [...] Non timuit ille habere cohaeredes; quia haereditas eius non fit angusta, si multi possederint. Illi ipsi certe illo possidente fiunt haereditas ipsius, et ipse vicissim fit haereditas ipsorum.»

34 Vgl. Tarsicius J. VAN BAVEL O.S.A., Art. Church, 170f.

Kirche nämlich nach Augustinus «duo in carne una»,³⁵ zwei in einem Fleische ist, dann existiert die Kirche nicht außerhalb des Leibes und der Heilige Geist wirkt nur in den Gliedern der Kirche, da er nur in der Liebe wirkt.³⁶ Dem in den Leib hineingetauften Christen wird somit eine große Gnade, aber auch eine große Aufgabe zuteil, aus dieser mit seiner Tauftheologie zusammenhängenden Gnadenlehre resultiert auch der spezifisch augustinische Exklusivismus, denn Einheit mit der Kirche und Bindung an die Liebe sind bei Augustinus zutiefst miteinander verbunden und geschehen rein aus der Gnade heraus.³⁷ Nun verhält es sich aber nicht so, dass die schlichte Tatsache, *Mitglied* der Kirche zu sein, bereits Garant für den Empfang der Gnadengaben des Heiligen Geistes wäre. Den Gliedern der Kirche, die nicht in dieser Liebe leben, bleiben die Gaben des Heiligen Geistes ja im Gegenteil ebenso verwehrt wie jenen, die nicht Glieder des Leibes Christi sind.³⁸ Augustinus stellt folglich die Frage nach der Zugehörigkeit zum Leib Christi auf eine höhere Ebene und warnt mit ausgesprochen pastoraler Klugheit davor, mit den Gaben des Heiligen Geistes zu prahlen oder gar als Argument gegen andere zu missbrauchen.³⁹

35 AUGUSTINUS, Sermo 341,10,12.

36 Vgl. AUGUSTINUS, Epistula 185,50; Sermo 268,2; Sermo 267,4.

37 Vgl. AUGUSTINUS, De Baptismo VII 2,16.21.

38 Vgl. AUGUSTINUS, Sermo 272,1: «qui accipit mysterium unitatis, et non tenet uinculum pacis, non mysterium accipit pro se.»

39 Vgl. AUGUSTINUS, Sermo 101,3. Hier fordert er etwa dazu auf, statt gegen andere Religionen mit dem Gleichnis von Spreu und Weizen zu argumentieren, lieber selbst zu fruchtbarem Boden zu werden, statt steiniger, unfruchtbarer Boden zu bleiben. Augustinus ringt hier eigentlich mit der Frage, ob Kirche noch Leib Christi ist, wenn sie mit schlechten Gliedern «vermischt» ist – die Frage nach der Universalität.

Seine *Caput-et-Corpus*-Lehre zusammenfassend, stellt sich vor allem die Frage nach der Gnade; ein Teilaspekt dieser Fragestellung erweist sich auch als wichtige Grundlage für das augustinische Theosis-Verständnis: die Frage nach dem Heilswillen Gottes. In seinem Sermo 101 deutet Augustinus diese Problematik bereits an, es lässt sich dabei bereits eine gewisse Unterscheidung zwischen dem allgemeinen Heilswillen gegenüber der gesamten in Adam schuldig gewordenen Menschheit und einem speziellen Heilswillen gegenüber der Christenheit erkennen, eine recht moderne, heute gängige Auffassung, die jedoch bei Augustinus auch ihre Grenzen findet. So ist der allgemeine Heilswille in Augustinus' Schriften nicht benannt und spielt keine besondere, allenfalls eine untergeordnete Rolle, Augustinus führt die Idee des allgemeinen Heilswillens in seinen uns bekannten Schrift nicht aus, spricht ausschließlich von den Söhnen Gottes und dem speziellen, auf sie bezogenen Heilswillen. Die beiden Strömungen des Heilspartikularismus und des Heilsuniversalismus sind jedoch zwei Strömungen zur Wirkungszeit Augustinus', die, jeweils für sich genommen, den tatsächlichen Heilswillen zu stark verkürzt dargestellt haben, so dass sich Augustinus wohl zu einer eigenen Lehre genötigt sah.

Er führt daher Gedanken des speziellen Heilswillens recht deutlich aus; so muss man aus seinen Schriften schließen, dass den Söhnen Gottes mehr abverlangt wird als schlichte Mitgliedschaft; der Heilswille nimmt den Christen ja geradezu in die Pflicht, Hingabe und wahre Nachfolge Christi sind eine Art Grundvoraussetzung.⁴⁰

40 Vgl. AUGUSTINUS, Sermo 34,6; 345,5; Augustinus geht auf diese Frage recht differenziert und an diversen Stellen ein, in seinem

Augustinus gelingt es auf diese Weise, ein gewisses Maß zwischen Heilspartikularismus und Heilsuniversalismus zu finden.⁴¹ Ich werde auf diese Problematik an späterer Stelle näher eingehen, vorerst ist festzuhalten: Die Kirche ist der Weg, auf dem die gesamte Menschheit zum Heil gelangen kann, den jedoch nicht jeder tatsächlich beschreitet. Augustinus betont daher, dass auch die Söhne Gottes zwei Mal geboren werden: aus Adam, in dem die gesamte Menschheit schuldig wurde, entsteht, während er schläft, Eva, aus dem gekreuzigten Christus, nachdem er entschlafen ist, neues Leben und die Kirche mit ihren Sakramenten.⁴²

4. Sprachphilosophisch geprägter Sakramentenbegriff

Augustinus' Sakramentenbegriff ist, aus seinem Kontext herausgelöst, schwer zugänglich und birgt die Gefahr des Missverständnisses, da er durch und durch geprägt ist von seiner Sprachphilosophie, die als Rückschau der antiken Philosophie überhaupt betrachtet werden kann, da sie mehrere Traditionen aufnimmt und in einer Art Synthese zu einer eigenen Lehre verschmelzen lässt. Ein we-

ordo amoris in *De doctrina christiana* I, 4 erläutert er diesen Zusammenhang anhand der Liebe, die sich auf irdische Dinge oder aber auf die Wahrheit selbst, Christus, richten kann.

41 Vgl. Johann AUER, Heilsuniversalismus und Praedestinationspartikularismus im Mittelalter, in: P. Wilpert (Hrsg.), Universalismus und Partikularismus im Mittelalter (= *Miscellanea Mediaevalia* / Veröffentlichungen des Thomas-Instituts der Universität Köln; 5), Berlin 1968, 1-19, hier: 6, AUER zufolge in erster Linie das Maß zwischen heilsoptimistischem Pelagianismus und heilsspezifischem Manichäismus.

42 Vgl. AUGUSTINUS, In Iohannis euangelium tractatus IX, 10; vgl. ebenso *Sermo* 216, 8.

sentlicher Kern seiner Sakramentenreflektion ist hierbei die Rolle des Wortes, eine im Grunde alte sprachphilosophische Problematik, die jedoch nun eine vollkommen neue Bedeutung gewinnt.

So untersuchte Robert Austin MARKUS in seinem Aufsatz «St. Augustine on signs»⁴³ diese Sprachphilosophie und stellte dabei fest, dass die Tatsache, dass Augustinus die Worte Zeichen nenne, im Grunde kein augustinisches Proprium darstelle, aber die Art, wie Augustinus diese Begrifflichkeiten weiterentwickle, vollkommen der augustinischen Art und Weise, Erkenntnisse zu gewinnen, entspreche.⁴⁴ Seine Methode, zunächst Fremdes in Eigenes zu verwandeln, ist wohl auch einer der Gründe, weshalb sich bei seinen Gedankengängen regelmäßig gedankliche Anlehnungen und Neuakzentuierungen feststellen lassen. So haben nach MARKUS bereits Stoiker und besonders die Epikureer das Wort als Zeichen einer Sache aufgefasst, aufbauend auf dem aristotelischen Zeichenbegriff.⁴⁵ Die Entdeckung dieser Problematik reicht jedoch wesentlich weiter zurück; bereits die Sophisten behandelten die Frage des Verhältnisses von Wort und Sache, Zeichen und Bezeichnetem. Platon hält dabei zwei sophistische Theorien hierüber für die Nachwelt fest: «Entweder ist es das eigene Ermessen des einzelnen oder aller Menschen, nach dem das Wort gesetzt wird» und so-

43 Robert Austin MARKUS, St. Augustine on Signs, in: *Phronesis* 2 (1957) 1, 60-83.

44 Vgl. Robert Austin MARKUS, St. Augustine on Signs, 62; Ulrich DUCHROW kommt in seinem Artikel «Signum» und «superbia» beim jungen Augustin (386-390), in: *Revue d' Etudes Augustiniennes* 7 (1961) 369-372, hier: 369, in dem er MARKUS zitiert und reflektiert, zu dieser Interpretation.

45 Vgl. Robert A. MARKUS, St. Augustine on Signs, 62f.

mit seine Gültigkeit und Richtigkeit durch Vereinbarung bzw. Konvention erhält, oder «es ist die Natur, nach deren Maß das Wort geschaffen wird.»⁴⁶ Kernaussage ist also, dass die Beziehung zwischen Zeichen und dem Bezeichneten entweder auf gesellschaftlicher Konvention und Tradition beruhe oder diese Beziehung von Natur aus den Worten zu eigen ist; Platon widerlegt in seinem Dialog beide Theorien.

Augustinus nun verwandelt diese Erkenntnislehre vom Zeichen zu einer Philosophie der Sprache, wie es bisher nicht der Fall gewesen ist, er baut aber zugleich, gewissermaßen im Gegenzug, eine Reflektion über das Wesen des Zeichens in seine neuakzentuierte Sprachphilosophie ein.⁴⁷ Er nimmt dabei die platonische Kritik, Worte könnten zu keinem wirklichen Erkenntnisgewinn führen, sondern lediglich die Sachen selbst, auf, definiert aber das Wort in epikureischer Tradition und umgeht mit seiner Unterscheidung, der ich mich im folgenden noch widmen werde, diese platonische Problematik.

So werden die Worte an sich als ermahnende, admonitive Zeichen herausgestellt, wie es bereits die Epikureer vor ihm taten,⁴⁸ Zeichen, die ermahnend auf die eigentliche Sache hinweisen. Der Zweck der Worte liegt demnach einzig in dieser admonitiven Wirkungsweise, wie Augustinus in *De magistro* breit ausführt.⁴⁹ Worin liegt

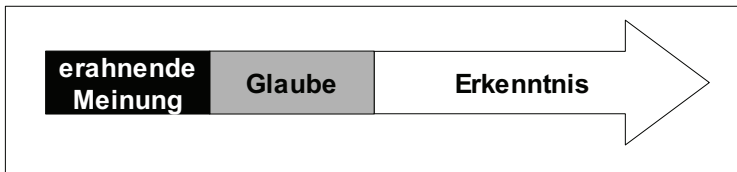
46 Rudolf SCHRÄSTETTER, Die Sprachursprungsfrage in Platons „Kratylos“, in: Joachim Gessinger, Wolfert von Rahden, Theorien vom Ursprung der Sprache, Bd. I, Berlin – New York 1989, 42-64, hier: 45.

47 Vgl. Robert A. MARKUS, St. Augustine on Signs, 64.

48 Vgl. *ibid.* 62.

49 Vgl. AUGUSTINUS, *De magistro*, XI, 36.

dann aber die Daseinsberechtigung des Wortes? Augustinus weis als Rhetor um die Macht des Wortes, daher entwickelt er nun eine eigene Lehre, die Worten, wie bereits kurz dargestellt, einen auf volle Erkenntnis verweisenden Charakter zugesteht. Mittels Worten gelangen wir schrittweise zur Erkenntnis, von der erahnenden Meinung hin zum Glauben, *credere*, werden den wir geführt bis hin zur Erkenntnis.⁵⁰



Augustinus geht bei seinen Ausführungen erheblich weiter ins Detail, er beschreibt dabei ausführlich Stufen hin zur wahren Erkenntnis, die wir selbst beschreiten müssen, die ermahnenden *signa* weisen uns dabei lediglich die Richtung. Aus diesen Ausführungen könnte nun geschlossen werden, Augustinus würde eine recht einseitige Wahrnehmungslehre, ausschließlich bezogen auf die *sensibilia*, vertreten, denn immerhin bedient sich Augustinus gewisser Elemente der platonischen Ideenlehre und bisher war in diesem Kapitel lediglich von solchen Beeinflussungen die Rede, die einen derartigen Schluss nahelegten. Im Kapitel «Einheit durch Identifikation» ab Seite 18 ist die Wahrnehmungslehre bereits angesprochen worden; die Sinneseindrücke, im dortigen Schema die bildlichen Eindrücke von Pferden, müssten in diesem Zusammenhang in einem sprachphilosophischen Schema als «erahnende Meinung» – δόξα, eigentlich «Volksmei-

⁵⁰ Vgl. *ibid.* 37.

nung», in diesem Zusammenhang eher zu übersetzen mit «Ahnung» – gelten. Das Wort «Pferd» nun dient uns als hinweisend-ermahnendes Zeichen, das uns zur Sache des Pferdes selbst führen soll, indem es uns ermahnt, auf die Idee des Pferdes zu achten, uns auf das Pferd-Sein des Pferdes regelrecht «wirft». Das Wort ist im stoischen Sinne nun *signum* für die hinter den Entitäten befindliche Wirklichkeit, für das, was man nun, im Falle des Pferdes, als das, was das Pferd allgemein ausmacht, bezeichnen könnte.

Deutlicher wird dies, wenn das Wort «Rechteck» untersucht wird. Der Mathematiker würde auf eine rechteckige Entität in der sensiblen Realität verweisen und dies mit mathematischen Gesetzmäßigkeiten, die zur *intelligiblen* Realität zählen, begründen, hier etwa den geometrischen Gesetzmäßigkeiten. Die platonische Dialektik geht hier erheblich weiter, man könnte sie als „Überwissenschaft“, die sich hinter den mathematischen Disziplinen auftut»,⁵¹ bezeichnen. Das Wort «Rechteck» an sich weist uns nun hin auf das allgemeine, *ideale* Rechteck, das so nur in der *intelligiblen* Realität vorhanden ist, jedoch weisen in der *sensiblen* Realität wahrgenommene Rechtecke, da sie teilhaben am idealen Rechteck, gewisse Ähnlichkeiten auf, auf die wir hingewiesen werden.

Für den Bereich der *intelligiblen* Realität weist Augustinus jedoch ausdrücklich darauf hin, dass das Zeichen dieselbe *admonitive* Wirkungsweise entfaltet, allerdings wird hier nicht auf eine körperliche Entität verwiesen,

51 Hans-Georg GADAMER, Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles (= Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse; 1978,3), Heidelberg 1978, 25.

sondern auf die Wahrheit selbst, die im menschlichen Geist lehrt;⁵² diese innere Wahrheit identifiziert Augustinus als Christus, den einzigen wahren Lehrer.⁵³ Er umgeht damit die bereits angedeutete platonische Problematik, Worte könnten zu keinem wirklichen Erkenntnisgewinn führen, da sie nicht mit den Ideen identisch sind und somit nicht die Sachen selbst, *res ipsa*, sondern nur Schein der Sachen sind und höchstens eine billige Schwundstufe darstellen könnten.

Augustinus zufolge können wir die Sachen selbst, *res ipsa*, also ausschließlich durch sinnliche bzw. geistige Anschauung erkennen; durch Worte allein können wir, ganz im platonischen Sinne, keine Sache wirklich begreifen, jedoch werden wir durch sie auf die Sachen selbst, die *res ipsa*, aufmerksam gemacht; eine zutiefst stoische Einsicht.⁵⁴ Augustinus jedenfalls setzt sich in *De Dialectica VI* kritisch mit der stoischen Sprachlehre auseinander.

52 Vgl. AUGUSTINUS, *De magistro*, XI, 38: *consulimus «intus ipsi menti praesidentem ... veritatem».*

53 Vgl. *ibid.* 46: *«unus omnium magister in caelis ... a quo etiam per homines signis admonemur et foris, ut ad eum intro conversi erudiamur.»*

54 Vgl. Robert A. MARKUS, *St. Augustine on Signs*, 63; ebenso Karl BARWICK, *Probleme der stoischen Sprachlehre und Rhetorik* (=Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philologisch-Historische Klasse; 49,3), Berlin 1957, 8-28; allerdings zieht BARWICK aus dieser Tatsache den Schluss, dass es sich um eine schlichte Übernahme der stoischen Sprachlehre VARROS handele, da Augustinus in *De dialectica* wohl die Sprachlehre VARROS abhandle, die uns jedoch nicht (mehr) als eigenständiges Werk erhalten ist. Hellfried DAHLMANN, *Varro und die hellenistische Sprachtheorie*, Berlin 1932, zugl. *Habil. Universität Berlin*, vermutet hingegen, dass zumindest VARROS Sprachentstehungslehre ohne Einfluss der Stoa entstanden sei.

der, die, die stoisch weiterentwickelte physiognomische Lautanalyse und Etymologie aufgreifend,⁵⁵ von Ähnlichkeiten des *sonus* und der *res* ausgehe, die die Ursache für die Beziehung zwischen *verbum* und *res* sei; dies wird jedoch damit negiert, dass auch Worte existieren, deren Ursprung noch im Dunkeln liegt, diese aber als Worte ihrer Funktion des Verweisens auf die Sache selbst bereits nachkommen.

Die Sprache als solche fasst Augustinus nun als Verwebung von Wörtern auf, die ihrem Wesen nach die Funktion des Verweisens haben, da sie Zeichen sind.⁵⁶ Sprache wäre folglich eine Sammlung von Zeichen, das Sprechen ist für Augustinus also im Grunde nichts anderes als das Geben eines Zeichens mittels artikuliertem Laut. Als Artikulation fasst er dabei jedoch nur solche Laute auf, die zumindest theoretisch verschriftlicht werden könnten,⁵⁷ schriftlich fixierte Sprache ist jedoch kein Zeichen in dem Sinne, sondern, ganz im aristotelischen Sinne, Zeichen für ein Wort, denn «jedes Wort tönt»⁵⁸ und kann nur dann seiner Funktion des Zeichens nachkommen, indem es vom Redner gesprochen und vom Hörer gehört wird;⁵⁹ «sobald es nämlich geschrieben ist, ist es kein Wort, sondern Zeichen eines Wortes; sobald der Leser es betrachtet, begegnet dem Geist ein Laut, der mit Ton hervor-

55 BARWICK zufolge sei die stoische Sprachentstehungslehre und Etymologie eine Weiterentwicklung aufbauend auf den in Platons Dialog *Kratylos* dargestellten Thesen; vgl. BARWICK, Sprachlehre, 70f.

56 Vgl. AUGUSTINUS, De Dialectica V, 7.

57 Vgl. AUGUSTINUS, De Dialectica V, 8f.

58 AUGUSTINUS, De Dialectica V, 11: «omne verbum sonat.»

59 Vgl. AUGUSTINUS, De Dialectica V, 6.

stößt.»⁶⁰ Augustinus differenziert nun zwischen verschiedenen Wirkweisen des Wortes, die er als «Kraft des Wortes» bezeichnet: «Die Kraft des Wortes ist, wie man weiß, [die Maßeinheit dafür, Anm.d.Verf], wie einflussreich es ist.»⁶¹ Dabei sind ihm zufolge drei Grade der Beeinflussung zu unterscheiden: *verbum*, *dicibile* und *dictio*,⁶² die nach einem von ihm aufgestellten Einflusskriterium zugeordnet werden können: das Wort «ist [...] so einflussreich, wie es den Hörer zu bewegen vermag.»⁶³

Bereits als *sonus* bzw. *vox* vermag das Wort, den Hörer zu beeinflussen, ein angenehm klingendes Wort wird dabei vom Hörer anders aufgenommen und beeinflusst ihn auf andere Weise als es ein störendes, unerträglich klingendes. Als *dicibile* bezeichnet Augustinus nun ein Wort, welches vom Geist aufgenommen wird und ihn beeinflusst, wenn etwa von einem Pferd die Rede ist und der Hörer daraufhin selbiges vor seinem geistigen Auge sieht; durch das Hören des Wortes Pferd wird der Geist des Hörers also mittels Wort auf die Sache Pferd hin «bewegt»; *dicibile* ist folglich keine emotional motivierte Bewegung, sondern ein Reizmittel, das den Geist auf eine bestimmte *res* lenkt und ihn zur Wahrnehmung animiert. Die *dictio* nun stellt für Augustinus den höchsten Grad der Beeinflussung dar, denn nun wird sowohl Sinn

60 AUGUSTINUS, De Dialectica V, 11f.: «cum enim est in scripto, non verbum sed verbi signum est, quippe inspectis a legente litteris occurrit animo, quid voce prorumpat.» Das lateinische Wort *littera* hat die Doppelbedeutung von Laut und Buchstabe.

61 AUGUSTINUS, De Dialectica VII 12: «Vis verbi est, qua cognositur quantum valeat.» Ähnliche Ausführungen in De magistro X, 34.

62 Vgl. AUGUSTINUS, De Dialectica V, 19f.

63 AUGUSTINUS, De Dialectica VII 13: «Valet [...] tantum quantum movere audientem potest.»

als auch Geist des Hörers zugleich beeinflusst. Die *dictio* stellt die eigentliche Beziehung zwischen dem Hörer und der bezeichneten *res* her, denn sie vermag den Geist mittels hinweisender Wirkweise am geeignetsten zur Aufnahme der *res* zu animieren; die tatsächliche Aufnahme der *res* liegt im Ermessen des Hörers, denn Worte fungieren ausschließlich als *signa* und vermögen lediglich über die Fähigkeit der Animation des Geistes, die *res* muss vom Hörer selbst geistig gesehen werden, da die *signa* lediglich über eine Art Vermittlerfunktion der Denkinhalte verfügen, die die *res* zeigen.⁶⁴

Das Wort wird von Augustinus insofern als wichtiges, möglicherweise wichtigstes *signum* überhaupt angesehen, als es ja in der Tat zahlreiche Arten von Zeichen gibt, so etwa auch Gesten, diese stehen jedoch der Beeinflussungsfähigkeit und der admonitiven Wirkweise von Worten erheblich nach. Worte etwa können Gedanken des Sprechers einem Hörer vermitteln, sie vor seinem geistigen Auge regelrecht sichtbar werden lassen.⁶⁵ Dennoch stehen Zeichen im allgemeinen, insofern auch die Worte, der wirklichen, vollen Gotteserkenntnis erheblich nach, letztlich sind sie nichts weiter als ein Anhaltspunkt auf dem Weg zur Erkenntnis.

Die Problematik des Wahrheitsbegriffs löst Augustinus auf eine beeindruckende Weise, denn er unterscheidet zwischen äußerem und innerem *verbum* und vermag nun, beide Sprachursprungstheorien gewissermaßen miteinander zu kombinieren. Möglicherweise dachte Augustinus

64 Vgl. Klaus KAHNERT, Entmachtung der Zeichen. Augustin über Sprache, Bochum 1999, 86.

65 Vgl. AUGUSTINUS, De magistro XIII, 42.

hier bereits an die Möglichkeit, dass die Beziehung zwischen *verbum* und *signum* je nach kultureller Konvention unterschiedlich definiert sein kann, während die Beziehung zwischen *signum* und *res ipsa* von Natur aus gegeben ist, denn sonst wäre keine wahre Aussage über die *res* möglich und ein Erkenntnisgewinn erst recht nicht denkbar. Dies lässt sich so erklären, dass verschiedene Sprachen je eigene Worte für das Seepferdchen kennen, sobald mir jedoch bewusst ist, dass das lateinische *hippocampus* dem Griechischen entlehnt ist und sich ebenfalls, im platonischen Sinne, auf das ideale Seepferdchen bezieht, kenne ich bereits zwei auf Übereinkunft beruhende Beziehung zwischen *verbum* und *res*, die sich indirekt auf die Beziehung zwischen *signum* und *res* auswirken.

Die Eucharistie als *signum*

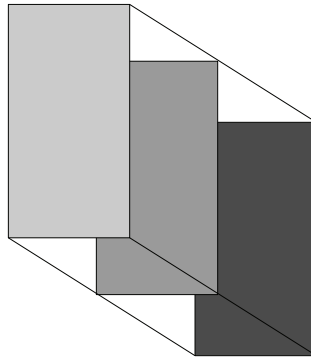
Bisher war ausschließlich die Rede von den sprachphilosophischen Grundlagen des augustinischen Sakramentenbegriffs und den Anlehnungen an philosophische Schulen. Welche Auswirkungen aber ergeben sich nun konkret auf diesen Sakramentenbegriff?

Auch die Sakramente stellen für Augustinus *signa*, Zeichen dar, dies per definitionem.⁶⁶ Wie oben festgestellt, kommt es Augustinus weniger auf die Bedeutung des Zeichens an sich an, sondern auf das Bezeichnete, auf das, worauf das Zeichen verweist. Er verdeutlicht dies im Sermo 272, indem er mit den Worten *videre – intellegere, sehen – erkennen* spielt: die Eucharistie, Brot und Wein «heißen deshalb Sakramente, weil man an ihnen etwas

66 Vgl. Armand MAURER, Art. Analogy in patristic and medieval thought, in: DHI, 64-67, hier: 64.

anderes sieht, etwas anderes dagegen erkennt. Was man sieht, hat eine leibliche Gestalt, was man erkennt, hat einen geistigen Gehalt.»⁶⁷ Die Eucharistie nun ist nicht nur eines unter vielen *signa*, sondern sie zählt zu den *signa sacra*, da Brot und Wein erst gewandelt werden zu einem «sichtbaren Wort». Augustinus wählt diese Formulierung, um die Sakramente aus der Schar der restlichen Zeichen hervorzuheben, da jedes Wort für sich genommen bereits die Funktion eines Zeichens hat. Das Zeichen wird von ihm jedoch nicht wie im heutigen Sinne als von der Sache selbst losgelöst verstanden; da das Zeichen, wie bereits im Schaubild auf Seite 21 dargestellt, teilhat an der ursprünglichen Idee der Sache, jedoch ist der ursprüngliche Schein dieser Sache vielfach gebrochen, in etwa vergleichbar mit dem Sonnenlicht, im rechten Schema als Glühbirne dargestellt, das, durch mehrere Scheiben gebrochen, erheblich dunkler und im Grunde als eine jämmerliche Schwundstufe des ursprünglichen Lichts beim Betrachter ankommt, das kaum etwas mit der ursprünglichen Strahlkraft gemein hat. Dennoch ist auch die dunkelste Scheibe, die kaum vom Licht durchleuchtet wird, von ihm durchdrungen und hat Anteil am ursprünglichen Licht. Für Augustinus ist nun nicht das Licht dasjenige, das einen Weg zum Göttlichen aufzeigt, sondern die von etwas anderem durchdrungenen Sakramente; Brot und Wein werden ebenfalls zu *signa* und erhalten somit einen admonitiven Charakter, allerdings ist es das Wort, das im augustinischen Denken den Sakramenten eine über ihre Gestalt hinausgehende Zeichenhaftigkeit verleiht:

67 AUGUSTINUS, Sermo 272,1: «ideo dicuntur sacramenta, quia in eis aliud uidetur, aliud intelligitur. quod uidetur, speciem habet corporealem, quod intelligitur, fructum habet spiritualem.».



«Es tritt das Wort zum Element und das Element zum Sakrament, es wird selbst gleichsam zu einem sichtbaren Wort.»⁶⁸

Augustinus lässt in dem soeben zitierten Vortrag über das Johannesevangelium seine Zuhörer fragen, wie dies denn möglich sei – es scheint, als gerate der Rhetor Augustinus in eine Art rhetorisches Stocken, als ob ein Zuhörer ob dieser Aussage die Stirn gerunzelt hätte. Seine hierauf folgenden Erläuterungen hierzu mögen verwundern, da die Auswirkungen seiner Sprachphilosophie auf seinen Sakramentenbegriff kaum besser hätten zusammengefasst werden können: «„Ihr seid rein durch das Wort, das ich zu euch gesprochen habe.“ (Joh. 15,3). Weshalb sagt er nicht, ihr seid rein wegen der Taufe, mit der ihr gewaschen seid, sondern: „durch das Wort, das ich zu euch gesprochen habe“ (Io 15,3), wenn nicht im Wasser das Wort reinigte? Nimm das Wort weg, und was ist Wasser, wenn nicht Wasser?»⁶⁹ Das Wirkmächtige identi-

⁶⁸ AUGUSTINUS, In Iohannis euangelium tractatus LXXX, 3

⁶⁹ AUGUSTINUS, In Iohannis euangelium tractatus LXXX, 3: «„iam uos mundi estis propter uerbum quod locutus sum uobis“ [Io 15,3]. quare non ait, mundi estis propter baptismum quo loti estis,

fiziert Augustinus als das Wort, das *performative* Geschehen in den Sakramenten ist bedingt durch das Wort. Hierbei ist zu bedenken, dass der Wert der überlieferten Worte an sich für Augustinus nicht in Frage zu stellen ist, gleichzeitig jedoch bleibt ein kritischer Vorbehalt, insofern die artikulierten Worte einer konkreten Sprache als bloß auf die auf äußeren Zusammenhänge verweisend die *res ipsa* des geistigen inneren *verbum* nicht zu erreichen vermögen – Platons Ausführungen im Kratylos scheinen tatsächlich nicht spurlos an Augustinus vorbeigegangen zu sein. Bloße Worte sind eher zu vergleichen mit einem Klangkörper,⁷⁰ der zwar zulässt, sich eine erahnende Meinung über die eigentlichen Zusammenhänge zu bilden, wirkliches Begreifen, wirkliches geistiges Sehen aber kann so noch nicht erfolgen. Augustinus trennt daher zwischen dem bloßen Klang, *sonus* bzw. *vox* eines Wortes und der eigentlichen *significatio*.⁷¹

Das Erkennen dieser *significatio* ist ein geistiger Akt, zu dem das Wort durch seine admonitive Wirkweise verhelfen kann. Der innere Lehrer im Menschen, Christus selbst, gibt uns Erkenntnis über die Wahrheit, er lässt uns erkennen, was zu glauben ist und was zu verwerfen ist, er ist die Wahrheit selbst.⁷² Daher muss Christus, um uns zu führen, mit äußeren Worten, *sonus* und *vox*, seine inneren

sed ait: "propter uerbum quod locutus sum uobis" [Io 15,3], nisi quia et in aqua uerbum mundat? Detrahe uerbum, et quid est aqua nisi aqua?)"

70 Vgl. AUGUSTINUS, De Dialectica V, er bezeichnet diesen «Klangkörper» als *sonus*.

71 Vgl. AUGUSTINUS, De Dialectica VII-X; MARKUS gibt eine kurze Zusammenfassung des augustininischen Gedankenganges: Robert Austin MARKUS, St. Augustine on Signs, 67f.

72 Vgl. AUGUSTINUS, De magistro XI, 38.

Worte umschreiben, die *significatio* in ein uns möglichst verstehbares *signum* umformen, um uns auf die *res ipsa* aufmerksam zu machen, da wir, wie auf Seite 40 dargestellt, aufgrund unserer Natur lediglich in der Lage sind, erst eine vielfache Brechung des ursprünglichen Lichts überhaupt zu erkennen. Der Zweck der Sakramente liegt demnach im Verweis auf und in der Teilhabe an der *res ipsa*, an Christus selbst.

5. Die Eucharistie und der Leib Christi

Wie dargelegt worden ist, wird die Eucharistie bei Augustinus unter anderem als Zeichen aufgefasst, zugleich kommt jedoch der Kirche, der Versammlung des Herrn, eine gewichtige Aufgabe zu. Den Zusammenhang zwischen der Kirche und den Sakramenten als *signa sacra* stellt Augustinus nun mit einer erneuten Anlehnung an den paulinischen Leib-Christi-Gedanken her,⁷³ denn gemäß Paulus werden wir bereits durch die Taufe in den einen Leib Christi aufgenommen.⁷⁴

Über die Teilhabe am Leib Christi durch die Feier der Eucharistie spricht Paulus insofern umso plastischer: «Ist der Kelch des Segens, über den wir den Segen sprechen, nicht Teilhabe am Blut Christi? Ist das Brot, das wir brechen, nicht Teilhabe am Leib Christi? Ein Brot ist es. Darum sind wir viele ein Leib; denn wir alle haben teil an dem einen Brot.» (1 Kor 10,16f.). Durch Teilhabe an dem einen Leib und an dem einen Kelch sind wir auch Teilhaber am Leib Christi; die große Leistung der paulinischen Theologie liegt ja gerade darin, dass wir durch diese Teilhabe an Leib und Blut Christi auch Teilhaber an Tod und Auferstehung Christi sind; diese Teilhabe ist es auch, die uns untereinander verbindet zum einen Leib des Herrn.

73 Vgl. etwa AUGUSTINUS, Sermo 272,1: «panis est corpus Christi, calix sanguis Christi.», dt.:«Das Brot ist der Leib Christi, der Kelch Blut Christi.» Die Ähnlichkeiten zwischen dem augustini-schen Sermo und 1 Kor 10,16 könnten kaum deutlicher sein: «Ist der Kelch des Segens, über den wir den Segen sprechen, nicht Teilhabe am Blut Christi?»

74 Vgl. etwa Röm 6,3–5; 1 Kor 12,12f.; Gal 3,27f.

Augustinus greift diesen Gedanken der *κοινωνία*⁷⁵ nun auf und entwickelt ihn, entsprechend seiner Lehre vom Leib Christi als *totus Christus*, weiter. Insofern wird der Begriff vom Leib Christi von Augustinus nun doppelt belegt und bezeichnet jetzt sowohl die Kirche, wie bereits gezeigt, als auch die Eucharistie als Sakrament, daher mag es wohl kaum verwundern, dass beide Bedeutungen an zahlreichen Stellen in nur einen einzigen Satz gelesen werden können. Diese Doppelbedeutung erscheint jedoch beinahe programmatisch, der ekklesiale Bezug der Eucharistie wird bei Augustinus in der Tat von den Sakramenten im allgemeinen hergeleitet, insbesondere von der Taufe her.⁷⁶ So ist die Eucharistie für Augustinus, in Anlehnung an Paulus, kein diese Gemeinschaft mit Christus und der Gemeinschaft der Glaubenden vollkommen Neubegründendes Sakrament, vielmehr setzt die Eucharistie ja die durch die Taufe bereits geschenkte Gemeinschaft voraus;⁷⁷ die Eucharistie könnte so als «Fortsetzung» der

75 Paulus verwendet den Begriff der *κοινωνία*: «*κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ*» (1 Kor 10,16), Hieronymus überträgt dies mit «participatio» in die Vulgata, die Nova Vulgata hingegen spricht von «communicatio» und gibt damit den uns aus der Liturgie geläufigen Begriff wieder.

76 Es sei an dieser Stelle allerdings darauf hingewiesen, dass in der alten Kirche Taufe und Eucharistie nicht voneinander getrennt waren, wie es heute in der westkirchlichen Praxis üblich ist; Taufe und «Erstkommunion», Erstzulassung zur Eucharistie bildeten ein Ganzes, wie es heute in der westkirchlichen Erwachsenentaufe oder immer noch in der ostkirchlichen Praxis der Fall ist.

77 Vgl. etwa AUGUSTINUS, *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo paruulorum* 3,17: «non facit generatio, sed regeneratio christianos.» Dieses Motiv findet sich an zahlreichen anderen Stellen, jedoch an dieser Stelle besonders prägnant und bündig formuliert.

Taufe aufgefasst werden, sie wirkt insofern aktualisierend, erneuernd und vertiefend.⁷⁸ Die Teilhabe an dem einen eucharistischen Leib Christi bewirkt für ihn nun, ganz im paulinischen Sinne, die Teilhabe an dem einen ekklesialen Leib Christi, die ekklesiale Gemeinschaft der Christen untereinander explizit eingeschlossen,⁷⁹ er umschreibt diese mit dem einen Brot, welches aus vielen Körnern bestehe.⁸⁰ Insofern erweist sich die *res*, auf die Brot und Wein als «lebendige Worte» und somit *signa sacra* verweisen, nicht nur als Christus allein, sondern als *totus Christus*, als verherrlichter Christus zusammen mit der Kirche. Die besondere Beziehung, die nun der eucharistischen Gemeinschaft zu Christus zukommt, liegt im Kreuzestod begründet, der für Augustinus gleichsam den Beginn der Sakramente und somit der Kirche bedeutet.⁸¹

Mithilfe der eucharistischen Gestalten vollzieht sich nach Augustinus der eigentlich ekklesiale Prozess der Vergöttlichung; der Leib Christi wird nun *signum* für den Leib Christi, die auf Christus hin orientierte Gemeinschaft wird Zeichen für die Einheit des *totus Christus*: «Ihr werdet Brot, das der Leib Christi ist. Auf diese Weise wird in gewisser Hinsicht die Einheit zeichenhaft dargestellt.»⁸²

78 Vgl. etwa AUGUSTINUS, *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo paruulorum* 3,16f.

79 Vgl. hier etwa AUGUSTINUS, *Sermo* 227,1; 272,1; zur paulinischen Auslegung siehe Wolfgang SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther* (= EKK VII/2), Solothurn-Neukirchen 1995, 430–442.

80 Vgl. AUGUSTINUS, *Sermo* 227,1: «Numquid enim panis ille de uno grano factus est? nonne multa erant tritici grana?»

81 Vgl. AUGUSTINUS, *In Iohannis euangelium tractatus* IX, 10.

82 AUGUSTINUS, *Sermo* 227,1: «efficimini panis quod est corpus Christi. et ideo unitas quodam modo significatur.» Augustinus be-

Weshalb aber verwendet Augustinus ausgerechnet das Zeichen des Brotes, um diesen ekklesialen Prozess zu verbildlichen?

Um dies zu klären, müssen wir zunächst einen Schritt zurückgehen; in einem anderen Zusammenhang zeigt Augustinus, weshalb bereits Christus selbst das Brot als Zeichen, welches auf die Gemeinschaft mit Gott verweist, auserkoren hat. Er spricht die Katechumenen in seinem Sermo 272 direkt an und fragt sie, weshalb Christus gerade die Gestalten von Brot und Wein zu den sakramentalen Zeichen der Eucharistie auserkoren habe.⁸³ Seine Antwort ist verblüffend schlicht gehalten: Fleisch und Blut Christi werden uns auf solche Weise zugänglich gemacht, dass die Zeichen, die auf die Einheit verweisen sollen, bereits von Natur aus Analogien zu der besonderen Struktur des *totus Christus* ermöglichen und nahelegen, Zeichen, die der Einheit des *totus Christus* möglichst ähnlich sind, also solche, die die Einheit in Vielheit bereits von ihrer Form her anfänglich und angedeutet zeigen.⁸⁴ Das Brot als *signum* wurde demzufolge daher gewählt, da es, wie der Leib Christi, aus vielen Körnern besteht, aber doch ein Laib ist, der erst zu einem Laib geformt werden musste, der Rebstock wiederum besteht aus unterschiedlichen, verschiedenen Trauben, die gewisser Anstrengung bedurften, bis sie zu Wein verarbeitet worden sind.⁸⁵

tont hier vor allen Dingen die Einheit in der Gemeinschaft.

83 So etwa im Sermo 272,1: «[Q]uomodo est panis corpus eius? et calix, uel quod habet calix, quomodo est sanguis eius?»

84 Vgl. Sermo 272,1.

85 Ebd.

Dabei dienen die *signa* dazu, die Söhne Gottes auf solche Weise zu führen, dass das Symbol an sich, aber auch die Sachen insgesamt in einem neuem Licht gesehen werden; die Feier der Eucharistie stellt für Augustinus auch kein erneutes Opfer in dem Sinne einer erneuten Opferung dar, es bezieht sich jedoch als *signum* auf das unwiederbringliche, einmalige Heilshandeln Gottes, das jedes Mal für den Menschen neu gedeutet werden muss; in der Eucharistie ändert sich insofern für einen Außenstehenden nichts – für den Gläubigen ändert sich jedoch eine ganze Welt.

Selbst den Mahlcharakter der Eucharistie deutet Augustinus ekklesial und stellt ihn in den Dienst des Wortes: «Uns aber, die wir zusammenkommen, lasst vom Festmahl Gottes genährt werden, und Sein eigenes Wort sei unsere Freude. Er lud uns zu seinem Evangelium und er selbst ist unsere Speise, über die hinaus nichts lieblicher ist.»⁸⁶ Das Brot wird bei Augustinus, ganz im Sinne der paulinischen Tradition, zu einer pneumatischen Speise, die Gemeinde wird durch sie somit auch zum Leib Christi; zugleich bezeichnet Augustinus aber auch die ekklesiale Gemeinschaft als Brot hebt damit die anfängliche Trennschärfe zwischen ekklesialer Gemeinschaft und Sakrament wieder auf. Diese Speise ist folglich dasjenige, womit sich die Verwandlung der Söhne Gottes zum *totus Christus* hin vollzieht, eine Trennung zwischen dem einen Leib und dem anderen ist dann nur schwerlich denkbar.

86 AUGUSTINUS, In Iohannis euangelium tractatus VII, 2: «Nos autem, qui convenimus, pascamur epulis Dei, et sit gaudium nostrum sermo ipsius. Inuitavit enim nos ad euangelium suum, et ipse noster est, quo nihil dulcius.»

Für uns bedeutet dies heute, dass wir selbst zu einem sichtbaren Zeichen dieser bereits auf Erden anklingenden Einheit werden sollen, ein Zeichen, das auf das Heilshandeln Gottes verweist, das an Jesus Christus bereits offenbar geworden ist; denn mit Tod und Auferstehung wurde zwar das «Phänomen»⁸⁷ Jesus Christus auf Erden als normatives abgeschlossen, das Heilswirken Gottes jedoch schreibt sich bis in unsere Zeit fort. Hierbei spielt der Heilige Geist eine gewichtige Rolle: er belebt die gesamte Kirche. Augustinus vergleicht ihn daher mit der Seele des Menschen: «Ihr seht, was die Seele im Leib bewirkt. Sie belebt alle Glieder.»⁸⁸ Der Heilige Geist nun wird in Analogie zur menschlichen Seele als Beseeler der Kirche gesehen:

«Was indes die Seele für den Leib ist, das ist der Heilige Geist für den Leib Christi, der die Kirche ist. Der Heilige Geist bewirkt in der ganzen Kirche das, was die Seele in allen Gliedern eines Leibes bewirkt.»⁸⁹

87 Phänomen in dem Sinne, dass Er auf Erden in *Erscheinung* trat.

88 Sermo 267,4: «uidetis quid faciat anima in corpore. omnia membra uegetat»

89 Ibid.: «quod autem est anima corpori hominis, hoc est spiritus sanctus corpori Christi, quod est ecclesia: hoc agit spiritus sanctus in tota ecclesia, quod agit anima in omnibus membris unius corporis.»

So kommt Augustinus zu dem Schluss, dass der Heilige Geist derjenige ist, der die Einheit und die Gemeinschaft auch unter den Gliedern des Leibes Christi ersehnt. So gehen alle Glieder des Leibes Christi zwar den ihnen je eigenen Aufgaben nach, sie sind aber durch das Wirken des Heiligen Geistes derart miteinander verbunden, dass Augustinus dies so umschreibt, ihnen wären je eigene, unterschiedliche Aufgaben zuteil, jedoch lebten sie alle dasselbe Leben,⁹⁰ denn sie wären alle ein Herz, und eine Seele in Gott.⁹¹

Die Vergöttlichung ist für Augustinus, wie wir feststellen durften, mit seiner Henologie verbunden, das Streben des Menschen nach Göttlichem ist Grund gelegt in dem Streben nach Vollkommenheit, die vom Geist selbst mit allen Gliedern herbeigesehnt wird. Auffällig ist auch die starke Verknüpfung der Theosis mit der Liturgie; Sakramente als heilige Zeichen führen uns schrittweise hin «zur Einheit im Glauben und in der Erkenntnis des Sohnes Gottes [...], damit wir zum vollkommenen Menschen werden und Christus in seiner vollendeten Gestalt darstellen.» (Eph 4,13).

Letzteres, das «Darstellen Christi in seiner vollendeten Gestalt», wird nun von Augustinus transformiert; durch die Liturgie werden die Glieder des Leibes zu lebendigen Zeichen für das Reich Gottes geformt und haben bereits Anteil an der Einheit Gottes. Die Einheit des *totus Christus* ist, wie bereits gezeigt, eine Einheit in und durch Liebe im Glauben an Christus, die allerdings, da wir die Ein-

90 Vgl. Sermo 268,2; prägnant formuliert in Sermo 267,4: «officia diversa sunt, vita communis.»

91 Vgl. Sermo 272,1. Augustinus zitiert hier Apg. 4, 32.

heit herbeisehnen, noch nicht realisiert ist, da wir aber zugleich das Göttliche als Bürger zweier Welten bereits in uns tragen, nur über wirkliche Innerlichkeit zur Einheit finden können, da die Wahrheit, die wir suchen, bereits in unserem Geist lehrt.

II. Kapitel

Leib Christi und Theosis bei Gregor von Nyssa

II. Leib Christi und Theosis bei Gregor von Nyssa

Gregor von Nyssa erweist sich in vielerlei Hinsicht als ostkirchliches Gegenstück zu Augustinus, dies jedoch nicht in dem Sinne, wie gelegentlich behauptet, dass Augustinus lediglich als Rezipient westlicher Autoren zu gelten habe, insofern Gregor von Nyssa die augustinische Lehre von der Vergöttlichung gewissermaßen relativiere, sondern gerade im Bezug auf die Tatsache, dass beide Kirchenväter bei der näheren Betrachtung sich ähnelnde Ansätze und Ausprägungen in ihren Lehren von der Theosis aufweisen, wobei die jeweiligen daraus gezogenen Schlussfolgerungen sich oftmals als recht unterschiedlich erweisen.

Ein wesentlicher Unterschied sticht jedoch bei der näheren Betrachtung rasch ins Auge: im Gegensatz zu Augustinus hat Gregor von Nyssa seine Lehre von der Theosis in einer systematischen Ordnung hinterlassen, seine Große Katechese bietet uns direkte Einblicke in seine Gedanken. In diesem Kapitel werde ich daher der Eucharistielehre Gregors nachgehen und seine Gedanken zur Theosis im Bezug auf seine Lehre vom Leib Christi untersuchen.

1. Gregors Große Katechetische Rede

Gregors Große Katechetische Rede ist nach GRILLMEIER kein «eigentliches dogmatisches Handbuch im Sinne eines alles umfassenden Lern- und Nachschlagewerkes»,⁹² man könnte es eher als Handbuch für Katecheten ansehen; es gibt Antworten auf Fragen, die die Katechumenen «plagen» könnten – Gregor wirkt mit seinem Werk auf diese Weise möglichen, verengenden Interpretationen entgegen und zeigt die ursprünglichen Gedankengänge auf.

Gregors katechetische Rede gilt dabei als erstes umfassendes katechetisches Werk, das erste seiner Art, welches systematisch aufgebaut wurde, obgleich Gregor selbst sich nicht als «Mann des Systems» erweist, denn er nehme nach BARBEL seine Argumente, seine philosophischen Grundlagen überhaupt, wo er sie finde,⁹³ insofern fällt es schwer, ihm ein genau umrissenes philosophisches System zuzuordnen. Vielmehr ist Gregor Theologe und Glaubender, «der christliche Glaube ... steht ... ganz eindeutig im Vordergrund ... und nicht irgendein eklektisches philosophisches System.»⁹⁴ Hierbei gelingt es ihm offensichtlich, die komplexen Zusammenhänge seinen Katecheten verständlich zu erläutern und «pädagogisch» darzureichen. Er behandelt dabei ein breites Spektrum an

92 Alois GRILLMEIER, Vom Symbolum zur Summa. Zum theologiegeschichtlichen Verhältnis von Patristik und Scholastik, in: Ders., Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven, Freiburg – Basel – Wien 1975, 585–636, hier: 620.

93 GREGORIUS NYSSENUS, Joseph BARBEL (Ed.), Die große katechetische Rede. Oratio catechetica magna, eingel., übers. u. kommentiert von Joseph Barbel (= Bibliothek der griechischen Literatur; 1), Stuttgart 1971, 19.

94 GREGORIUS NYSSENUS, Joseph BARBEL (Ed.), Rede, 21.

theologischen Themen, so legt er auf den ersten Seiten zunächst seine Lehre über Trinität und Schöpfung dar und behandelt in den folgenden Kapiteln den Ursprung des Bösen, die Menschwerdung und die Erlösung. Seiner Eucharistielehre, die für das Verhältnis zur Vergöttlichungslehre entscheidend ist, sind die Kapitel 33–40 gewidmet, ähnlich Augustinus argumentiert und versteht er von der Taufe her kommend die Heilswirksamkeit der Eucharistie.

2. Sakramente als Aneignungsmittel der Erlösung

Gregors Sakramentenverständnis erweist sich als nicht derart sprachphilosophisch unterbaut wie jenes augustini-sche; er stellt die Sakramente vor allem als Mittel zur Aneignung der Gnade dar. Diese wurde uns bereits durch den Kreuzestod Jesu Christi objektiv betrachtet eröffnet, subjektiv jedoch muss sie von jedem einzelnen angenommen werden. Analog zu Augustinus eignet sich Gregor, nach Johannes Baptist AUFHAUSER, die paulinische Tauftheologie an: «Beide Faktoren, Abwendung von der Sünde im Glauben an Christus und der mystische Tod durch das Untertauchen vereint, bereiten die Reinigung des Sünders, spenden die Taufgnade und Rechtfertigung.»⁹⁵ Die Taufe wird hierbei weiter ausgedeutet, denn durch die Gnade der Taufe ist die Seele des Menschen bereits vergöttlicht und mit Gott vereinigt. Da die menschliche Natur jedoch nach Gregor aus einer Mischung aus Leib und Seele besteht, müssen sich ihm zufolge auch beide Naturen dem «Führer zum Leben» anschließen.⁹⁶

95 Johannes Baptist AUFHAUSER, die Heilslehre des hl. Gregor von Nyssa, München 1910, 180.

96 Vgl. GREGORIUS NYSSENUS, *Oratio catechetica magna* 37, 30.

3. Eucharistie als Gegengift

Wenn nun die Seele bereits durch die Taufe vergöttlicht worden ist, könnte hieraus nicht auch geschlossen werden, dass Gregor den Leib gering schätzt und dessen Erlösung als im göttlichen Heilsplan nicht vorgesehen betrachtet? Wenn er dies nicht tut, auf welche Weise gelangt der menschliche Leib dann zur Vergöttlichung?

Gregor vergleicht, um dieses Geschehen zu erklären, die Vergöttlichung der Seele mit jener des Leibes; in Kapitel 37 seiner katechetischen Rede erläutert er, dass die Seele mittels wahren Glauben und Wasser, der Leib hingegen mit Hilfe der Eucharistie zu dieser «μετουσία [...] και ἀνάκρα[σις]»⁹⁷ gelange. Die Seele gelangt folglich zu dieser Gemeinschaft mit Gott durch die Vereinigung im Glauben, der Leib, der ebenso der Erlösung bedarf, ist hingegen zu dieser direkten Verbindung aufgrund des Sündenfalls des ersten Menschen nicht mehr fähig; daher bezeichnet Gregor die Ursünde als Gift, welches die Natur des Menschen verderbt habe, er deutet dies sogar noch drastischer, die Ursünde habe Gregor zufolge die Natur des Menschen derart beeinflusst, dass er sie bereits im wahrsten Sinne als aufgelöste Natur bezeichnet. Der Leib ermangelt nach dieser Auslegung folglich eines «Gegengiftes», das die schädliche Wirkung des Giftes, der Ursünde, aufzuheben vermag. Gregor sieht dieses *Heilmittel* für die Vergöttlichung des Leibes wie selbstverständlich bereits im Leib Christi verwirklicht, da dieser den Tod – und somit die Ursünde – bereits in seinem Tod bezwungen hat.

97 Catechetica 37, 31.

Wenn nun die menschliche Natur auf diese Weise aufgelöst wurde, dass sie nicht mehr zu einer unmittelbaren Einheit mit Gott fähig ist, bleibt nach Gregor nur eine Alternative: der menschliche Leib muss in ein Glied des Leibes Christi verwandelt werden, da der Leib Christi bereits vergöttlicht wurde und unsterblich ist. Dem Leib Christi ist es darüberhinaus als einzigen möglich, Glieder an sich und damit an der Unsterblichkeit anteilig werden zu lassen, da, und hier lehnt sich Gregor stark am Johannesprolog an, der göttliche Logos dem Leib Christi einwohnte; Gregor begründet hiermit zugleich die Einmaligkeit und Einzigartigkeit dieser Einwohnung.⁹⁸

«Einnahme» des Heilmittels

Wie aber gelingt es nun, dass auch der menschliche Leib zur Einheit mit dem Leib Christi findet? Die Seele empfängt bereits durch den wahren Glauben an Christus das «Gegengift» gegen die Ursünde, dem Leib ist dieses direkte Empfangen jedoch, wie bereits gezeigt, aufgrund seiner aufgelösten Natur nicht mehr unmittelbar möglich. Es muss jedoch, so Gregor, auf dieselbe Weise geschehen, wie auch die Auflösung der Natur durch die Ursünde geschehen ist.⁹⁹ Da die Wirkung der Ursünde Gregor zufolge den gesamten menschlichen Leib betreffe, müsse die entgegenwirkende, heilende Kraft des Leibes Christi, genauso wie die Wirkung des Giftes, auf den ganzen Leib verteilt werden, damit auch der Leib als ganzes zur Unsterblichkeit gelangen kann. Wie aber lässt sich nun der Leib Christi dem menschlichen Leib zuführen?

98 Vgl. Catechetica 37, 31.

99 Vgl. Catechetica 37, 30f.

Gregor führt diese Problematik recht ausführlich aus, er unternimmt dabei eine Art «Exkurs in die Physiologie des menschlichen Körpers», um zunächst zu untersuchen, wie der Leib überhaupt Heilendes und Stärkendes aufzunehmen vermag. Seine Grundthese ist hierbei, dass dem Leib, ebenso, wie er regelmäßig mit Nahrung zu versorgen ist, das Gegengift regelmäßig zugeführt werden muss, da dies die einzige unserer Natur mögliche Form darstelle.¹⁰⁰ Er stellt hierbei implizit die Frage: wie wird der Leib des Menschen am Leben erhalten?

Die Kraft, die der menschliche Leib benötigt, gewinnt er nicht aus sich selbst heraus, er lebt nicht, indem er ausschließlich aus seiner Substanz heraus Kraft zehrte, vielmehr muss gemäß der Natur des Leibes stets Kraft von Außen aufgenommen werden.¹⁰¹ Diese Kraft ist die Nahrung, die – und hier erweist sich Gregor als guter Beobachter – vom menschlichen Leib aufgenommen wird und dabei Fehlendes ersetzt, während nicht mehr Nützliches ausgeschieden wird. Brot erweist sich hierbei als besonders geeignetes Mittel, da es den festen Gliedern des Körpers verwandt ist und gewisses zu ersetzen vermag. Mit den verflüssigten Gliedern verhält es sich ähnlich: «Wie wir daher durch die feste und harte Nahrung das Feste des Körpers stützen, ebenso verschaffen wir auch dem Flüssigen den Zufluss aus der verwandten Natur. Sobald dies in uns aufgenommen ist, wird es durch das Verdauungsvermögen Blut, besonders wenn es durch den Wein die Kraft empfängt, sich in Wärme zu verwandeln.»¹⁰²

100 Vgl. Catechetica 37, 31.

101 Vgl. Catechetica 37, 31f.

102 Catechetica 37, 32: «ὥσπερ διὰ τῆς στεροῦς τε καὶ ἀντιτύπου τροφῆς τὸ στεροῦν τοῦ σώματος ὑποστηρίζομεν, τὸν αὐτὸν

Die Nahrung wird also durch Verdauung verwandelt in Fleisch, Wasser mit Wein gewürzt entsprechend in Blut. Allerdings benötigt der Körper beides gleichermaßen, das «Erdartige» des Leibes, das mit dem Brot als ebenfalls Erdartiges verwandt ist, benötigt ebenso das Flüssige, um am Leben erhalten zu werden.¹⁰³ Der Umwandlungsprozess kann aber nur deshalb erfolgen, da beides, Flüssiges wie Festes, bereits von sich heraus über die Materie unseres Leibes verfügen, Gregor spricht von δύναμις, ihm zufolge sind beide bereits wie ein Keim die Materie unseres Leibes.¹⁰⁴ Bei diesem Gedankengang geht Gregor, der sich erneut als guter Beobachter erweist, von der Potentialität dieses «Keimes» aus, die Möglichkeit, in den menschlichen Leib verwandelt zu werden und hierbei Fehlendes zu ersetzen, liegt bereits in der Natur des Weizenkornes, sie wird nicht von Außen her gewissermaßen hinzugefügt; auch der Samen eines Baumes ist bereits potentiell ein ausgewachsener Baum in vollem Grün, die «Kraft» hierzu liegt im Samen selbst. Gregor führt diesen Gedanken nun fort, die Materie des Leibes betrachtet er gewissermaßen als Kompositum aus Brot und Wasser mit Wein gemischt, entscheidend ist die Form, die diese Materie durch Wandlung annimmt, Gregor bedient sich hier des aristotelischen Form-Materie-Schemas.

τρόπον καὶ τῷ ὑγρῷ τὴν προσθήκην ἐκ τῆς ὁμογενοῦς ποιούμεθα φύσεως, ὅπερ ἐν ἡμῖν γεγόμενον διὰ τῆς ἀλλοιωτικῆς δυνάμεως ἐξαιματοῦται καὶ μάλιστα γὰρ εἰ διὰ τοῦ οἴνου λάβοι τὴν δύναμιν πρὸς τὴν εἰς τὸ θερμὸν μεταποίησιν.»

103 Vgl. Catechetica 37, 32: «πάσης δὲ σαρκὸς καὶ διὰ τοῦ ὑγροῦ τρεφομένης· οὐ γὰρ ἂν δίχα τῆς πρὸς τοῦτο συζυγίας τὸ ἐν ἡμῖν γεῶδες ἐν τῷ ζῆν διαμένει.»

104 Vgl. Catechetica 37, 31.

Beim historischen Leib Christi fand auch diese natürliche Wandlung von Brot und Wasser mit Wein gemischt in den Leib Christi statt, da er ganz Mensch war; er ernährte sich auf die Art, wie sich jeder Mensch ernährte. Allerdings musste diese Nahrung, da er wahrer Mensch und wahrer Gott ist, dem Keim, δύναμις, nach auch bereits Leib Christi sein, denn als wahrer Mensch wandelte sich auch bei ihm seine Nahrung in sein Fleisch und Blut, wie es beim menschlichen Leib der Fall ist, sonst wäre er nicht ganz Mensch.¹⁰⁵ Neben dieser *natürlichen* Wandlung fand jedoch eine über diese hinausgehende, *übernatürliche* Wandlung statt: der Leib Christi wurde vergöttlicht und unsterblich gemacht durch die Einwohnung des göttlichen Logos.¹⁰⁶ Der Leib Christi wurde folglich in zweierlei Hinsicht verwandelt, Brot und Wein wurden auch bei ihm durch Nahrungsaufnahme zu Fleisch und Blut gewandelt, der hieraus entstandene Leib Christi wurde durch die Einwohnung des göttlichen Logos unsterblich gemacht.¹⁰⁷

4. Identität des Leibes Christi – Kern der Theosis

Gregor stellt im Anschluss an diese Ausführungen nun den Zusammenhang zwischen dem historischen und dem eucharistischen Leib Christi her: bei beiden vollzieht sich diese Wandlung, beide sind Leib Christi.¹⁰⁸ Allerdings vollzog sich die Wandlung von Brot und Wein zu Leib und Blut Christi im historischen Leib Christi in zwei *Schritten*, zunächst fand die natürliche Wandlung in den

¹⁰⁵ Vgl. Catechetica 37, 31.

¹⁰⁶ Vgl. Catechetica 37, 32.

¹⁰⁷ Ebd.

¹⁰⁸ Vgl. Catechetica 37, 32f.

Leib Christi mittels Verdauung statt, anschließend wurde dieser Leib durch die Gnade, die Einwohnung des göttlichen Logos vergöttlicht. Beim eucharistischen Leib jedoch werden Brot und Wein ohne den *Zwischenschritt* der natürlichen Wandlung mittels Verdauung und einer anschließenden Vergöttlichung gewandelt, Brot und Wein werden durch das Wort Gottes, «θεοῦ λόγος» zum Leib Christi.¹⁰⁹

Gemäß Gregor nun sind historischer und eucharistischer Leib, der eine gewandelt durch die Einwohnung des göttlichen Logos, der andere durch das Gebet der Kirche und die Einsetzungsworte, identisch, Brot und Wein werden nicht in einen neuen Leib des göttlichen Logos, sondern in den bereits existenten Leib Christi gebzw. verwandelt, da ausschließlich dieser vergöttlichte Leib Christi durch die Einwohnung des göttlichen Logos die Macht dazu erhalten hat, uns an seinem Leib und damit an der Vergöttlichung anteilig werden zu lassen. Daher muss dieser Leib auch in unseren menschlichen Leib eingehen, um uns in seinen Leib verwandeln zu können.¹¹⁰

109 Vgl. Catechetica 37, 32.

110 Vgl. Catechetica 37, 31: «μόνου δὲ τοῦ θεοδόχου σώματος ἐκείνου ταύτην δεξαμένου τὴν χάριν»

III. Kapitel

Vergöttlichung als Ziel des Menschen

III. Vergöttlichung als Ziel des Menschen

Maximus Confessor untersucht, worin überhaupt die wirkliche Freiheit des Menschen bestehe und stellt fest, dass der Mensch sie dafür halte, «Nein» sagen zu können, es wäre gewissermaßen der Brennpunkt der Freiheit. Maximus stellt jedoch fest, dass «Gott die gesamte Schöpfung als eine einzige, ungeteilte geschaffen»¹¹¹ habe. Der Weg zurück zur Einheit führt für Maximus über das «Ja» zu Gott, das «Ja» zur Einheit. Es verbleibt bei ihm jedoch nicht bei einer rein philosophischen Annahme hierüber, Jesus Christus ist für ihn dieses «Ja» zu Gott, im Geschehen von Getsemani wird dieses «Drama» Jesu Christi zu unserem ganz konkreten «Drama» der Erlösung in Jesus Christus: das «Ja» zu Gott wird realisiert in Jesus Christus, die Trennung von Gott ist insofern eine Trennung, die von unserer inneren Gespaltenheit ausgeht.¹¹²

Die Verbindung mit Gott, das «Ja» zu ihm beschränkt jedoch nicht die Freiheit des Menschen, es wandelt den Menschen nicht in einen bloßen Fluß in den weiten Strömen Gottes, sondern es wandelt unseren Willen, das «Ja» zum göttlichen Willen schenkt so den endgültigen und sich selbstbeschränkenden, jedoch göttlichen und unabhängigen Willen. Daher ist der Mensch, der am engsten mit Gott verbunden ist, auch letztlich der freieste, wenngleich diese Freiheit keine Freiheit ist, in der alles möglich wäre, sie ist, wie bereits gesagt, eine selbstbeschränkende Freiheit.

111 MAXIMUS Confessor, Amb. 41.

112 Vgl. MAXIMUS Confessor, Amb. 41.

Diese Verbindung mit Gott, ihre Möglichkeit für den Menschen mit seiner «verderbten Natur», wie Gregor von Nyssa es bezeichnet, ist die Frage, die sowohl Augustinus als auch Gregor von Nyssa beschäftigte – Maximus vertrat hingegen die Ansicht, dass nicht die Natur den Menschen von der vollen Einheit abhalte, sondern Leidenschaften und Leiden.¹¹³ Wie ist es überhaupt vorstellbar, mit dem eins zu werden, der alles erschaffen hat? «Gibt es, mein Herr und Gott, irgendetwas in mir, das dich fassen könnte?»¹¹⁴

Der Mensch ist nach Maximus «so geschaffen, dass er die geschaffene mit der ungeschaffenen Natur in Übereinstimmung zu bringen vermöge, um der Gnade nach göttlich zu werden.»¹¹⁵ In der postlapsalen Zeit ist Maximus zufolge die «Wiederherstellung» der menschlichen Natur, die Erlösung, notwendige Voraussetzung für die Vergöttlichung, die Sehnsucht nach Erlösung ist nach ihm das Verlangen der menschlichen Natur nach Vervollkommenung.¹¹⁶

Sowohl Gregor von Nyssa als auch Augustinus ringen in ihren Gedankengängen sehr stark mit der Sehnsucht des Menschen nach Vereinigung mit dem Göttlichen. Beide bedienen sich dabei der Wegmetaphorik, bei Augustinus verbunden mit einer sehr starken Wendung zu wirklicher Innerlichkeit, zur Wahrheit selbst, die im menschlichen Geist lehrt; für ihn identisch mit Christus

113 Vgl. MAXIMUS Confessor, Amb. 31.

114 Augustinus, Confessiones I, 2: «Itane, domine deus meus, est quicquam in me quod capiat te?»

115 Georgi KAPRIEV, Philosophie in Byzanz, Würzburg 2005, 82.

116 Ebd.

als einzigen wahren Lehrer,¹¹⁷ während Gregor von Nyssa in seiner Großen Katechetischen Rede besonders den leiblichen Aspekt und der Hinwendung Gottes zu den Menschen betont. Das entscheidende ist jedoch bei beiden, dass die Wahrheit erfahrbar und vermittelbar ist; eine Begegnung mit Gott ist somit in den Sakramenten möglich, «eine Vereinigung mit Gott, wie sie im irdischen Leben nicht vollständiger möglich ist.»¹¹⁸

1. Vergöttlichung und Eucharistie

Augustinus und Gregor von Nyssa erweisen sich in der Frage nach der Vergöttlichung des Menschen als nicht derart unterschiedlich, wie anzunehmen war, da wir es hier immerhin mit einem westlichen und einem östlichen Kirchenvater zu tun haben. Es stehen im Gegenteil große Parallelen ins Auge. So ist Eucharistie für Augustinus, in Anlehnung an Paulus, kein von der Taufe vollkommen abgelöstes Sakrament, die Eucharistie setzt die bereits in der Taufe geschenkte Gemeinschaft ja geradezu voraus. Auch Gregor will mit seiner Vergöttlichungslehre die Heilsbedeutung der Taufe nicht aufheben, denn nach Gregor ist die Taufe gewissermaßen die Grundlegung für die Vergöttlichung und somit für die Auferstehung; bereits hier auf Erden gelangen wir zur Vergöttlichung. Die Vergöttlichung steht nun prinzipiell jedem Menschen «ohne

117 Vgl. AUGUSTINUS, *De magistro*, XI, 38.46.

118 BISCHOF ILARION (ALFEJEW) von Wien und Österreich, *Der «Himmel auf Erden» – Gottesdienst und Frömmigkeit in der Russischen Orthodoxen Kirche*, in: Claus-Jürgen ROEPKE, Wsewolod TSCHAPLIN, *Hinhören und Hinsehen*, Leipzig 2003, 212 – 231, hier: 212f.

Anschauung der Stellung, ohne Unterschied der Völker»¹¹⁹ offen und führt ihn hin zur Erlösung und innigsten Gemeinschaft mit Gott.

Gregor untersucht jedoch insbesondere die Wirkweise der Eucharistie, er beantwortet die Frage, wie dies überhaupt möglich sein kann. Auch Augustinus gibt über die Wirkung Aufschluss, jedoch bleibt die Eucharistie für ihn vor allem ein Zeichen, welches auf die Wahrheit selbst, Christus verweist und uns zu ihm führen soll. Gregor hingegen verknüpft die Eucharistie noch viel enger mit der Inkarnation und Erlösung, als Augustinus dies in seinen Werken dargelegt hatte; Zweck der Menschwerdung des Logos ist es jedoch bei beiden, uns die verlorengegangene Unsterblichkeit wiederzuschicken. So ist Augustinus wie auch Gregor also gemein, dass sie die Vergöttlichung als Ziel des Christen definieren, jedoch beschreiten sie unterschiedliche Wege und begründen unterschiedliche Wege hin zur Einheit mit Gott, Gregor fasst die Ursünde hierbei als Gift auf, welches die Natur des Menschen regelrecht auflöste und auf diese Weise die unmittelbare Gemeinschaft mit Gott nicht mehr ermöglicht, Augustinus hingegen entwickelt eine eigene Lehre über die Sakramente als *signa* und lässt sie den Menschen als admonitive, hinweisende Zeichen zu Gott führen.

Als Ergebnis der augustininischen Vergöttlichungslehre lässt sich zunächst eine bemerkenswerte Tatsache festhalten: die Caput-et-Corpus-Lehre zielt darauf, dass die von Gott geliebte Menschheit zu an Kindes statt angenommenen Söhnen wird.¹²⁰ Diese Liebe nun hat für Augustinus

119 Catechetica 30, 25.

120 Vgl. In Iohannis euangelium tractatus II,13.

nicht etwa einen Beigeschmack des künstlich-gekünstelten, wie es zumindest dem deutschen Begriff im heutigen Gebrauch gelegentlich anhaftet, es ist für ihn im Gegenteil etwas zutiefst authentisches. Die Art, wie Augustinus diese Liebe umschreibt, ist um so überraschender und beeindruckender, wenn man ihn fragt, weshalb die Liebe überhaupt eine Rolle bei der Vergöttlichung spielt: «Jede Person ist wie ihre Liebe. Liebst du die Erde? Du wirst Erde sein. Liebst du Gott? Was soll ich sagen? Du wirst Gott sein? Höre auf die Schrift, da ich nicht wage, etwas auf meine Weise zu sagen: ich sage euch: Götter seid ihr, und Söhne des Höchsten, ihr alle.»¹²¹

Die irdischen Dinge zu lieben, führt gemäß des augustinischen *ordo amoris*¹²² also dazu, selbst Irdisch zu werden, die göttlichen Dinge zu lieben dazu, selbst schrittweise Gott zu werden. In seinem Sermo 227 betont Augustinus dies im Bezug auf den Empfang der heiligen Kommunion: «Empfangt es also so, dass ihr es auf euch selbst bezieht, dass ihr die Einheit im Herzen habt, das Herz stets nach oben heftet. Eure Hoffnung richte sich nicht auf das Irdische, sondern auf das Himmlische.»¹²³

121 In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus 2,14,5: «[Q]uia talis est quisque, qualis eius dilectio est. terram diligis? terra eris. deum diligis? quid dicam? deus eris? non audeo dicere ex me, scripturas audiamus: „ego dixi, dii estis, et filii altissimi omnes“»

122 Vgl. De doctrina christiana I, 4.

123 AUGUSTINUS, Sermo 227,1: «sic ergo accipite ut uos cogitetis, unitatem in corde habeatis, sursum cor semper figatis. spes uestra non sit in terra, sed in caelo».

Bei Augustinus wird den liturgischen Zeichen eine besondere Aufgabe zuteil, sie sind Mittel der innigsten Vereinigung mit Gott, besonders die Eucharistie: «So wie Christus Brot und Wein durchdringt und sie mit seiner Göttlichkeit erfüllt, so geht er auch in den Menschen ein und erfüllt seinen Leib und seine Seele mit seiner lebensschaffenden Präsenz und göttlichen Energie.»¹²⁴

Die Eucharistie erweist sich hierbei als besonders wichtiges heiliges Zeichen, *signum sacrum*, welches die Einheit bereits zeichenhaft anklingen lässt: «Ihr werdet Brot, das der Leib Christi ist.»¹²⁵ BONNER schließt daher zurecht daraus, dass die Vergöttlichung einen zutiefst «kirchlichen Prozess»¹²⁶ darstelle, weshalb im Grunde nur den Gliedern des Leibes Christi diese Vereinigung mit Gott tatsächlich, subjektiv gesehen, offen stehe.¹²⁷ Augustinus selbst fasst, jedoch in einem anderen Kontext, den Zusammenhang von Einheit und Liebe in einem kurzen Satz zusammen: «Die Mühe der Vielheit geht vorüber, es verbleibt die Liebe zur Einheit.»¹²⁸

124 BISCHOF ILARION (ALFEJEW) von Wien und Österreich, Der «Himmel auf Erden», 217f.

125 AUGUSTINUS, Sermo 227,1: «efficimini panis quod est corpus Christi.»

126 Gerald BONNER, Augustine's conception of deification, in: The Journal of theological studies 37 (1986) 2, 369-386; hier: 383.

127 Augustinus interpretiert in seinem 120. Vortrag über das Johannesevangelium unter anderem die Stelle, an der einer der Soldaten die Seite Jesu «öffnete». Dass Johannes nicht von «durchbohren» spricht, lässt Augustinus folgern, dass hier in Analogie zur Tür in Noahs Arche ein göttlicher Weg aus der Schuld Adams *eröffnet* wurde, Beginn der Sakramente ist daher der Kreuzestod Jesu. Vgl. AUGUSTINUS, In Iohannis euangelium tractatus CXX, 2.

128 AUGUSTINUS, Sermo 104, 3: «transit labor multitudinis, remanet caritas unitatis.»

Ungelöst bleibt bei Augustinus jedoch die Problematik der Identität in der Einheit; da er die platonische Ideenlehre recht stark verinnerlicht hat, stellt sich die Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf, Urbild und Abbild als horrend dar. Erst die unvorstellbar große Gnade Gottes, die Menschwerdung Gottes schafft die Möglichkeit der Vergöttlichung des Menschen, und genau diese Menschwerdung Gottes, die für die einen als *σκάνδαλον*, Ärgernis, für die anderen als *μωρία*, Unverstand zu gelten habe,¹²⁹ versucht Augustinus zu erläutern, letztlich bleibt für Augustinus dieses Geschehen jedoch ein Geheimnis, *sacramentum* bzw. *μυστήριον*.

2. *Theosis als Weg zur Einheit*

Meconi sieht gerade bei Augustinus' Lehre von der Vergöttlichung einen interessanten Aspekt, der vollkommen dem ekklesialen Charakter seiner *Theosis* entspricht: die Gemeinschaft der Christenheit und somit der *totus Christus* stellen gemeinsam mit den liturgischen Zeichen¹³⁰ den Weg dar, um am göttlichen Leben teilzuhaben.¹³¹ Bonner konzentriert sich bei der Frage nach den liturgischen Zeichen auf die Eucharistie, dies gilt jedoch nach Meconi für alle Sakramente als *signa sacra* generell.¹³²

129 Vgl. 1 Kor. 1,23.

130 Gerald BONNER, *Augustine's conception of deification*, 383; hier jedoch ausschließlich auf die Eucharistie bezogen.

131 Vgl. David Vincent MECONI, *Becoming Gods by Becoming God's. Augustine's Mystagogy of Identification*, in: *Augustinian Studies* 39 (2008) 1, 61–74, hier: 71.

132 Vgl. David V. MECONI, *Becoming Gods by Becoming God's*, 71.

Die große Leistung, die Augustinus aber mit seiner Vergöttlichungslehre vollbringt, ist jedoch die Tatsache, dass Christen mit seinem Begriff vom Mitleben Anteil haben am Leben Christi, dies zur heutigen Zeit und als Leben in Christus, nicht nur als Zeugen im Sinne bloßer Zuschauer von Außen.¹³³ Diese recht modern anmutende Ansicht erinnert an die Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konziles, wonach die Gläubigen nicht mehr als Fremde oder stumme Zuschauer der Liturgie beiwohnen, sondern tätig teilnehmen sollten.¹³⁴

Insbesondere den augustinischen Zeichenbegriff berücksichtigend, wird Gott in der Lehre von der Theosis als derjenige aufgefasst, der die Einheit herbeisehnt und mit den Sakramenten, besonders den liturgischen Zeichen, seine Geschöpfe zu sich in seine Einheit erheben möchte. Hierbei sind die Zeichen unserer Natur gemäß gewählt und die Liturgie gewissermaßen der *locus deificandi*,¹³⁵ damit wir selbst lebendige Zeichen seiner Herrlichkeit werden, denn «[i]n der Eucharistie wird nicht nur Brot und Wein in Leib und Blut Christi verwandelt, sondern auch der Kommunizierende selbst wird aus einem alten in einen neuen Menschen verwandelt; er wird befreit von der Last der Sünde und erleuchtet durch das göttliche Licht.»¹³⁶

133 Vgl. David V. MECONI, *Becoming Gods by Becoming God's*, 73.

134 SC 48.

135 Vgl. David V. MECONI, *Becoming Gods by Becoming God's*, 74.

136 BISCHOF ILARION (ALFEJEW) von Wien und Österreich, *Der «Himmel auf Erden»*, 220.

Die Lehre von der Vergöttlichung war also lange Zeit eine anerkannte Doktrin, die auch heute immer noch die Fähigkeit besitzt, uns einen Weg zur tiefsten Einheit mit Gott zu zeigen; sie muss jedoch im Kontext betrachtet und verstanden werden, um nicht zu verengenden Interpretationen zu führen, allerdings ist dies eine hermeneutische und keine dem Wesen der Lehre von der Theosis zugrunde liegende Problematik.

Literaturverzeichnis

Abkürzungen werden, soweit wie möglich, im Anschluss an S.M. Schwertner, Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, 2. überarbeitete und erweiterte Auflage, Berlin/New York 1992, verwendet.

Primärquellen

Corpus Augustinianum Gissense. A Cornelio Mayer editum, hrsg. vom Zentrum für Augustinusforschung, Würzburg ²2005.

GREGORIUS NYSSENUS, Joseph BARBEL (Ed.), Die große katechetische Rede. Oratio catechetica magna, eingel., übers. u. kommentiert von Joseph Barbel (= Bibliothek der griechischen Literatur; 1), Stuttgart 1971.

GREGORIUS NYSSENUS, Oratio catechetica magna. ΛΟΓΟΣ ΚΑΤΗΧΗΤΙΚΟΣ (= ΔΡΟΜΟΙ ΤΗΣ ΠΙΣΤΗΣ – ΨΗΦΙΑΚΗ ΠΑΤΡΟΛΟΓΙΑ / Wege des Glaubens – Digitale Patrologie), Πανεπιστήμιο Αιγαίου / Universität der Ägäis, Cultural Heritage Management Lab, Mytilini 2006.

PLATO, John BURNET (Ed.), Platonis Opera (= Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis), Oxford 1900ff.

Sekundärliteratur

Johannes Baptist AUFHAUSER, Die Heilslehre des hl. Gregor von Nyssa, München 1910; zugl. Univ.-Diss. München 1908.

Johann AUER, Heilsuniversalismus und Praedestinationspartikularismus im Mittelalter, in: Paul Wilpert (Hg.), Universalismus und Partikularismus im Mittelalter (= Miscellanea Mediaevalia / Veröffentlichungen des Thomas-Instituts der Universität Köln; 5), Berlin 1968, 1–19.

BISCHOF ILARION (ALFEJEW) von Wien und Österreich, Der «Himmel auf Erden» – Gottesdienst und Frömmigkeit in der Russischen Orthodoxen Kirche, in: Claus-Jürgen ROEPKE, Wsewolod TSCHAPLIN, Hinhören und Hinsehen. Beziehungen zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland, Leipzig 2003, 212 – 231.

Oskar BLANK, Die Lehre des hl. Augustin vom Sakramente der Eucharistie, Würzburg 1906, repr. Charleston (SC) 2009; zugl. Univ.-Diss. Würzburg 1906.

Gerald BONNER, Augustine's conception of deification, in: The Journal of theological studies 37 (1986) 2, 369–386.

———, Art. Deificare, in: Augustinus-Lexikon II, Basel 2002, 265–267.

Henry CHADWICK, Note sur la divinisation chez Saint Augustin, in: *Revue des sciences religieuses* 76 (2002) 2, 246-248.

Francois DOLBEAU, Nouveau sermons de saint Augustin pour la conversion des paiens et des donatistes (V), in: *Revue des Etudes Augustiniennes* 39 (1993) 57-108.

Hubertus DROBNER, Augustinus als Redner und Prediger in Theorie und Praxis; in: *Wort und Dienst* 28 (2005) 361-372.

———, Augustinus, Sermo 227. Eine österliche Eucharistiekatechese für die Neugetauften. Einleitung und Übersetzung; in: *Augustiniana* 41 (1991) 483-495.

———, Augustinus von Hippo. Predigten zum österlichen Triduum (Sermones 218-229/D). Einleitung, Text, Übersetzung und Anmerkungen (= *Patrologia*; 16), Frankfurt 2006.

———, Studien zu Gregor von Nyssa und der christlichen Spätantike (= *Supplements to Vigiliae Christianae*; 12), Leiden 1990.

Ulrich DUCHROW, «Signum» und «superbia» beim jungen Augustin (386-390), in: *Revue d' Etudes Augustiniennes* 7 (1961) 369-372.

Allan D. FITZGERALD OSA (Hg.), John Cavadini, u.a., *Augustine Through The Ages. An Encyclopedia*, Grand Rapids (MI) – Cambridge (UK) 1999.

Hans-Georg GADAMER, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (= Gesammelte Werke; 1), Tübingen 1990.

———, Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles (= Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse; 1978,3), Heidelberg 1978.

Wilhelm GESSEL, Gemeinschaft durch die Speise des Wortes nach Augustinus, in: *Revue des Etudes Augustiniennes* 12 (1966) 241–245.

Alois GRILLMEIER, Vom Symbolum zur Summa. Zum theologiegeschichtlichen Verhältnis von Patristik und Scholastik, in: ders., *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Freiburg – Basel – Wien 1975, 585–636.

Klaus KAHNERT, *Entmachtung der Zeichen. Augustin über Sprache*, Bochum 1999.

Georgi KAPRIEV, *Philosophie in Byzanz*, Würzburg 2005.

Robert Austin MARKUS, St. Augustine on Signs, in: *Phronesis* 2 (1957) 60–83.

Armand MAURER, Art. Analogy in patristic and medieval thought, in: *DHI*, 64–67.

David Vincent MECONI SJ, *Becoming Gods by Becoming God's. Augustine's Mystagogy of Identification*, in: *Augustinian Studies* 39 (2008) 1, 61–74.

Paul NATORP, *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus* (= Philosophische Bibliothek; 471), Neuausg. d. 2. Aufl., Hamburg 1994.

Wunibald ROETZER, *Des heiligen Augustinus Schriften als liturgiegeschichtliche Quelle. Eine liturgiegeschichtliche Studie*, München 1930, zugl. Univ.-Diss. Freiburg 1929.

Wolfgang SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther* (= EKK VII/2), Solothurn-Neukirchen 1995, 430-442.

Rudolf SCHRASTETTER, *Die Sprachursprungsfrage in Platons „Kratylos“*, in: Joachim Gessinger, *Wolfert von Rahden, Theorien vom Ursprung der Sprache*, Bd. I, Berlin – New York 1989, 42-64.

Gert UEDING, Bernd STEINBRINK, *Grundriß der Rhetorik. Geschichte – Technik – Methode*, Stuttgart – Weimar 52011.

Egil Anders WYLLER, *Art. Henologie*, in: *HWP III*, 1059.

Hilfsmittel

Die Bibel: Einheitsübersetzung, Freiburg im Breisgau
¹²1999.

Hubertus DROBNER, Lehrbuch der Patrologie, Freiburg
– Basel – Wien 1994.

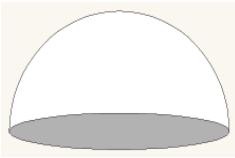
Sigmar DÖPP (Hrsg.), Wilhelm GEERLINGS (Hrsg.), Peter
BRUNS u.a., Lexikon der antiken christlichen Literatur,
Freiburg im Breisgau ³2002.

Friedhelm MANN u.a., Lexicon Gregorianum. Wörter-
buch zu den Schriften Gregors von Nyssa, Leiden 2001 –
2003.

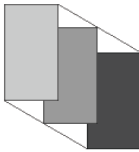
Eberhard NESTLE (Begr.), Barbara ALAND (Hrsg.), Kurt
ALAND (Hrsg.), Novum Testamentum Graece. 27., revi-
dierte Auflage, Stuttgart 1993.

Bildnachweise

Augustinus-Fresko, wohl älteste erhaltene Darstellung im Stile des «studierenden Mönches», in der unteren Inschrift nicht direkt als Augustinus, jedoch als Vater bezeichnet, der bereits alles gesagt habe, unterhalb der Kapelle Sancta Sanctorum im alten Lateranpalast, 6. Jhd., Photographie & Nachbearbeitung von Jan Eike WELCHERING



Die platonische Zweiteilung der Welt, aus: Jan Eike WELCHERING, Foliensatz Höhlengleichnis, Tübingen 2010.



«Signum» bei Augustinus. Schema des Verhältnisses von Urbild und Abbild, Lichtquelle und bloßem Schein, dem augustinischen Zeichenbegriff entsprechend leicht modifiziert; Jan Eike WELCHERING, Tübingen 2011.



Platons Ideenlehre, aus: Jan Eike WELCHERING, Foliensatz Höhlengleichnis, Tübingen 2010.