

Unus baptismus in sola ecclesia sancta?

Zur Interdependenz von Liturgie- und Kirchenverständnis
in der Auseinandersetzung Augustins mit den Donatisten

Christian Rentsch OSA

Der enge Zusammenhang zwischen dem Kirchenbild und dem Gottesdienst der Kirche zeigt sich nicht nur an der engen Verbindung zwischen der Liturgischen Bewegung und dem „Erwachen der Kirche in der Seele“¹ und an der darauf basierenden Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965), die nicht ohne den Kontext einer umfassenden ekklesiologischen Neubesinnung in Richtung einer „Subjektwerdung aller“² zu begreifen ist. Dieser Zusammenhang ist auch und fortwährend daran erkennbar, dass es regelmäßig, vielleicht sogar in den häufigsten Fällen Auseinandersetzungen um konkrete gottesdienstliche Gestaltungen und Initiativen sind, die die Rückfrage nach deren ekklesiologischer Legitimität hervorrufen und somit die Frage nach dem jeweiligen Kirchenbild wachhalten. Die Kontroverse um die Möglichkeit wechselseitiger eucharistischer Gastfreundschaft im Vorfeld des Ökumenischen Kirchentages 2021 belegt dies erneut.³ Solche Auseinandersetzungen zeigen auf ihre Weise, dass die Aussage, im Gottesdienst werde die

¹ R. Guardini, *Vom Sinn der Kirche*. Fünf Vorträge, hier zit. nach: ders., *Vom Sinn der Kirche – Die Kirche des Herrn* (Romano Guardini Werke), Mainz – Paderborn 1990, 19.

² W. Haunerland, *Tätige Teilnahme aller*. Liturgiereform und kirchliche Subjektwerdung, in: StZ 231 (2013) 381–392, hier: 385; wiederveröffentlicht in: ders., *Liturgie und Kirche*. Studien zu Geschichte, Theologie und Praxis des Gottesdienstes (StPaLi 41), Regensburg 2016, 235–247, hier: 240.

³ Vgl. dazu V. Leppin, D. Sattler (Hg.), *Gemeinsam am Tisch des Herrn*. Ein Votum des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen – Together at the Lord's Table. A Statement of the Ecumenical Study Group of Protestant and Catholic Theologians (DiKi 17), Freiburg i. Br. – Göttingen 2020; Kongregation für die Glaubenslehre, *Lehrmäßige Anmerkungen zum Dokument Gemeinsam am Tisch des Herrn* (GTH) des Ökumenischen Arbeitskreises katholischer und evangelischer [!] Theologen (*Jäger[!]-Stählin-Kreis*), in: https://dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/dossiers_2020/2020-09-18_Kard.-Ladaria

Kirche zum Ereignis,⁴ nicht nur ein ekklesiologisches Postulat ist, sondern auch in empirischer Perspektive Gültigkeit beanspruchen kann. Die jeweiligen Diskurse beruhen dabei nicht nur auf genuin ekklesiologischen oder liturgischen Erkenntnissen, sondern erhalten auch von sozialen Faktoren wesentliche Impulse und können daher nicht ohne die Berücksichtigung der jeweiligen Sozialgestalt von Kirche verstanden werden.⁵

Dass die genannten Interdependenzen nicht nur für das 20. Jahrhundert und die Gegenwart Gültigkeit beanspruchen können, soll im Folgenden anhand der Auseinandersetzung Augustins (354–430) mit den Donatisten – und damit mittelbar mit der Liturgietheologie und Ekklesiologie Cyprians (um 200–258) – um die Frage der Taufe in Häresie und Schisma gezeigt werden.

1 Zur Auseinandersetzung Augustins mit den Donatisten

Als Augustinus 391 Priester, 395 Hilfsbischof und im folgenden Jahr schließlich Bischof von Hippo wurde, befand sich die von ihm vertretene katholische Kirche gegenüber der donatistischen Kirche in der Situation einer „Minderheitenkirche“⁶. Die *pars Donati* war in Afrika stärker verwurzelt, und dies nicht nur in einem quantitativen Sinn, sondern auch in Bezug auf ihre theologische Kontinuität mit der afrikanischen Tradition und ihrem großen Vertreter Cyprian von Karthago. Auf ihn als ihren populären Kronzeugen konnten sich die Donatisten in der Kontroverse mit den Katholiken berufen, insbesondere im Hinblick auf die zentrale liturgische Kontroverse über die Gültigkeit der in Häresie und Schisma gespendeten Taufe.

_Lettera_Anlage-Vorsitzender-DBK.PDF (Zugriff: 11.11.2020). – Vgl. dazu auch die Beiträge von K. Unterburger und S. Kopp in diesem Band.

⁴ Vgl. Haunerland, Tätigkeit Teilnahme aller (s. Anm. 2), 388 [Wiederveröffentlichung: 244].

⁵ Für aktuelle Fragestellungen, die aus einer sich verändernden Sozialgestalt von Kirche resultieren, vgl. den Beitrag von W. Haunerland in diesem Band.

⁶ T. Fuhrer, Augustinus (Klassische Philologie kompakt), Darmstadt 2004, 39. Die Bezeichnungen „katholisch“ und „donatistisch“ geben selbstverständlich die Perspektive Augustins wieder. Zu bedenken ist, dass sich auch die *pars Donati* als katholisch verstand und diese Eigenschaft ihrerseits der Kirche Augustins absprach.

Während die *catholica* jede im Namen des dreifaltigen Gottes gespendete Taufe unabhängig vom ekklesialen Status des Spenders anerkannte und demgemäß die aus Ketzerei oder Schisma zur vollen Gemeinschaft Kommenden lediglich durch Handauflegung aufnahm, behaupteten die Donatisten im Gefolge Cyprians das Vorhandensein der Taufe nur innerhalb der vollen Gemeinschaft der Kirche – d. h. aus ihrer Perspektive heraus nur bei ihnen – und taufte jeden zu ihrer Gemeinschaft Stoßenden, weil sie ihn unabhängig von einem an ihm bereits vorher außerhalb ihrer Gemeinschaft vollzogenen Taufritus als ungetauft ansahen. Augustinus hatte dagegen die im Ketzertaufstreit des dritten Jahrhunderts gegen die Kirche Afrikas von römischer Seite vertretene, indes offenbar mit dem bloßen Verweis auf die Tradition begründete,⁷ in der *catholica* mittlerweile allgemein durchgesetzte Position zu vertreten. Er unternahm es daher – vor allem in der vermutlich nicht vor 405 entstandenen Schrift *De baptismo*⁸ –, die Berufung der Donatisten auf Cyprian als Missbrauch zu erweisen: Cyprian würde sie nicht nur nicht stützen, sondern sogar des Irrtums überführen.⁹ Die Berufung auf den prominenten afrikanischen Märtyrerbischof sollte in der damit ermöglichten Konkretheit dem Kampf Augustins gegen die Donatisten eine Breitenwirkung verschaffen, die die eher abstrakten theologischen Auseinandersetzungen nicht zu bieten vermochten.¹⁰

⁷ Vgl. die in *Cypr. epist.* 74,2 (CSEL 3/2, 799) überlieferte Stellungnahme Stephanus I. *nihil innouetur nisi quod traditum est*; dazu J. J. Sebastian, Stephan I., in: TRE 32 (2001) 153–157, hier: 154.

⁸ Zur Datierung vgl. A. Schindler, *Baptismo* (De –), in: AugL 1 (1986–1994) 573–582, hier: 573f.

⁹ Vgl. *bapt.* 1,1: *non solum eos [= Donatistas] non adiuuari auctoritate Cypriani, sed per ipsam maxime conuinci atque subuerti.* – Die Werke Augustins werden zit. nach: CAG-online. Corpus Augustinianum Gissense a Cornelio Mayer editum. Version 3.0 – Onlineressource. Entwickelt vom Zentrum für Augustinus-Forschung an der Universität Würzburg (ZAF) in Zusammenarbeit mit dem Kompetenzzentrum für elektronische Erschließungs- und Publikationsverfahren in den Geisteswissenschaften an der Universität Trier und dem Verlag Schwabe AG, Basel, in: www.cag-online.net (Zugriff: 11.11.2020). Verwendung finden die Abkürzungen der Werktitel Augustins in: AugL 1 (1986–1994) XLIII–XLV.

¹⁰ Vgl. M. A. Gaumer, *Augustine's Cyprian. Authority in Roman Africa* (BSCH 73), Leiden – Boston 2016, 103; zur beginnenden Cyprian-Rezeption Augustins in den antidonatistischen Schriften vor *De baptismo* vgl. ebd., 101–106.

2 Zur Hermeneutik von Augustins Cyprian-Rezeption

Augustinus stellte sich damit freilich einer heiklen Aufgabe, denn es galt einerseits, die eigene Kontinuität zu Cyprian herauszustellen, andererseits die donatistischen Positionen abzuwehren, die der Sache nach sehr viel näher an Cyprians originärer Einstellung lagen als an Augustins Position.¹¹ Augustinus geht dabei nicht den einfachen Weg, „den Märtyrer und Heiligen gegen den irrenden Theologen auszuspielen“¹²; er will vielmehr anhand der Schriften Cyprians aufzeigen, dass dort „durchaus Ansätze vorhanden sind, die für die derzeitige Position der Kirche in der Frage der Wiedertaufe offen sind beziehungsweise auf sie hin weiterentwickelt werden können“¹³. Augustinus historisiert dazu die konkrete tauftheologische Position Cyprians und lenkt das Augenmerk von dieser weg auf eine hermeneutische Ebene: Hier, so Augustinus, sei die bleibende Aktualität und Autorität Cyprians zu verorten. Cyprian habe zwar in der Sache falsch gelegen, dies sei damals aber entschuldbar gewesen, da die Wahrheit noch nicht endgültig von der Kirche geklärt worden sei. Nun aber, nachdem dies der Fall sei, sei es ein unentschuldbares Fehlverhalten der Donatisten, an dieser nun als irrig erkennbaren Auffassung festzuhalten. Denn damals wie heute sei es unabdingbare Pflicht gewesen, an der Einheit der Kirche festzuhalten, und dies habe Cyprian – anders als die Donatisten – trotz aller theologischen Differenzen getan: Er sei nicht nur in der Einheit der Kirche geblieben, sondern habe auch andere dazu aufgefordert, einander in Liebe zu ertragen und das Band der Einheit zu wahren. So wird Cyprians Irrtum für Augustinus geradezu zu einer Lehrstunde in praktischer Ekklesiologie: Der Herr habe gerade mit dem Irrtum Cyprians dessen Zeitgenossen wie den Nachfahren die heilsame Lektion erteilen wollen, das Band der kirchlichen Einheit zu wahren und auf dem

¹¹ Vgl. ebd., 109: „Augustine had to navigate very carefully between claiming allegiance with Cyprian and his theology whilst at the same time handily criticising the Donatists’ positions, which were rather more in line with Cyprian’s original intent.“

¹² H.-J. Sieben, Einleitung [zu *De baptismo*], in: Augustinus, *De baptismo* – Über die Taufe, eingeleitet, kommentiert und hg. von H.-J. Sieben (Augustinus, Opera – Werke 28), Paderborn u. a. 2006, 7–50, hier: 15.

¹³ Ebd.

alles übersteigenden Weg der Liebe (vgl. 1 Kor 12,31) zu bleiben¹⁴ – eine Lehre, die die Donatisten gerade nicht berücksichtigten.

Zudem habe Cyprian nicht halsstarrig an seiner Auffassung festgehalten, vielmehr durch das freimütige Kundtun der eigenen Position auch andere dazu ermuntern wollen, ihre Gründe vorzulegen,¹⁵ und explizit empfohlen, „das Bessere und Nützlichere anzunehmen, wenn sich dieses denn zeigen sollte“¹⁶. Nun sei ihm damals bedauerlicherweise nur die *consuetudo* der Kirche vorgehalten worden,¹⁷ es habe aber niemanden gegeben, der diese Tradition über den bloßen Verweis auf das Faktum hinaus theologisch begründen und *defensiones [...] ipsius consuetudinis*¹⁸ beibringen konnte. Eine noch nicht begründete Tradition habe Cyprian als *uir grauissimus* aber nicht seinen nicht widerlegten theologischen Argumenten vorziehen wollen.¹⁹ In der Sache lag er damit zwar falsch, hermeneutisch aber ist seine Position für Augustinus offenbar nicht zu beanstanden, zumal sie sich als offen für den späteren theologischen Erkenntnisfortschritt erweist – was der Aufgabe und augenscheinlich auch der Auffassung Augustins entgegenkommt. Denn dieser resümiert: Damals sei der Erdkreis noch von der Kraft der bloßen Tradition beherrscht worden, ohne dass die (mit der Tradition übereinstimmende) Wahrheit erkannt worden sei; später sei diese Wahrheit jedoch gefunden und von der Kirche in einem Plenarkonzil feierlich bekräftigt worden.²⁰ Wenn dieses Konzil anders entschieden habe als das frühere

¹⁴ Vgl. *bapt.* 1,28.

¹⁵ Vgl. *bapt.* 2,13.

¹⁶ Vgl. *Cypr. epist.* 71,3 (CSEL 3/2, 773f.), zit. in: *bapt.* 2,13: *si quid melius et utilius extiterit libenter amplecti*.

¹⁷ Vgl. *bapt.* 2,12.

¹⁸ *bapt.* 2,13.

¹⁹ Vgl. ebd.: *noluit uir grauissimus rationes suas etsi non ueras, quod eum latebat, sed tamen non uictas ueraci quidem sed tamen nondum assertae consuetudini cedere*.

²⁰ Vgl. *bapt.* 2,14: *consuetudinis robore tenebatur orbis terrarum, et haec sola opponeretur inducere uolentibus nouitatem, quia non poterant adprehendere ueritatem. postea tamen [...] non solum inuenta est sed etiam ad plenarii concilii auctoritatem roburque perducta*. Die denkbar ungenaue „Datierung“ dieses Konzils durch Augustinus – nach Cyprians Tod, vor seiner Zeit – legt nahe, dass ihm selbst keine konkrete Konzilsentscheidung vor Augen stand. – Vgl. J. Ernst, Der hl. Augustin über die Entscheidung der Ketzertaufrage durch ein Plenarkonzil, in: ZKTh 24 (1900) 282–325.

(Partikular-)Konzil Cyprians, dann sei das kein Grund zur Beunruhigung. „Denn auch spätere Konzilien werden bei den späteren Christen den früheren vorgezogen und das Ganze mit vollem Recht immer den Teilen.“²¹

Theologischer Erkenntnisfortschritt und die Lehrentwicklung der Kirche können demnach dazu führen, dass ekklesiologische Positionen, die vormalig plausibel schienen und zu ihrer Zeit wenn nicht wahr, so doch legitim waren, später keine Legitimität mehr beanspruchen können. Dem bloßen Faktum einer unreflektierten *consuetudo* kommt keine theologische Dignität zu; die *consuetudo* muss sich vielmehr mit theologischen Gründen als sachgerecht, als *consuetudo asserta* erweisen lassen. Sofern dies nicht möglich ist, kann eine partikulare liturgische Praxis, die früheren Generationen heilig erschien, durchaus rundum verboten und schädlich werden. Dies gilt insbesondere dann, wenn sie mit der Einheit der Kirche nicht mehr vereinbar ist, die für Augustinus eine unverzichtbare Manifestation der christlichen Grundhaltung der *caritas* ist.²² Jede Praxis, mit der man sich von der Einheit der Kirche entfernt, und sei es auch mit dem Verweis auf eine frühere *consuetudo* der Kirche, ist daher *ex ante* unstatthaft. Maßstab für kirchliches Handeln ist dabei die jeweils aktuelle Lehre der Kirche, die nicht mit dem Verweis auf frühere Stufen der Lehrentwicklung umgangen werden darf: Spätere Konzilien werden den früheren vorgezogen; ekklesiologisch stehen-zubleiben ist keine theologisch zulässige Option. Bedingung für einen echten Fortschritt in der theologischen Erkenntnis ist freilich der Dialog, der freie Austausch der theologischen Argumente, der voraussetzt, einerseits die eigenen Gründe freimütig vorzutragen, andererseits das „Bessere und Nützlichere“²³ anzunehmen, und der damit „nicht nur den Eifer des Lehrens, sondern auch die Bescheidenheit, etwas zu lernen“²⁴, zeigt. Auch verbindliche Lehrentscheidungen entstehen ja nicht aus dem Nichts, sondern kommen, wie

²¹ bapt. 2,14: *nam et concilia posteriora prioribus aput posteros praeponuntur et uniuersum partibus semper optimo iure praeponitur.*

²² Für dieses von Augustinus immer wieder vorgebrachte Axiom vgl. bapt. 3,21: *non autem habet dei caritatem, qui ecclesiae non diligit unitatem, ac per hoc recte intellegitur dici non accipi nisi in catholica spiritus sanctus.*

²³ Cypr. epist. 71,3 (CSEL 3/2, 773f.), zit. in: bapt. 2,13.

²⁴ bapt. 2,13: *non solum docendi diligentiam sed etiam discendi modestiam.*

Augustinus festhält, dadurch zustande, dass viele die Sache von allen Seiten beleuchten und kontrovers diskutieren.²⁵

3 Taufe und Kirche in der cyprianisch-afrikanischen Tradition

Cyprian und Augustinus stimmen im Hinblick auf ihre Ekklesiologie insofern überein, als für beide die eine Kirche der einzige und exklusive „Ort“ des Heils ist. „Außerhalb der Kirche gibt es kein Heil“²⁶, hält Cyprian fest, und Augustinus kommentiert diesen soteriologischen Grundsatz mit den schlichten Worten: „Wer wollte das bestreiten?“²⁷ Ganz unterschiedlich sind indes die sakramenten-theologischen Schlussfolgerungen, die beide aus diesem Grundsatz ableiten.

Für Cyprian wie für die Donatisten nach ihm ergibt sich daraus, dass es außerhalb der Kirche keine Sakramente geben kann. Kirche, Sakramente und Heil gehören in dieser Auffassung untrennbar und eindeutig zusammen – so sehr, dass der Rückschluss von der Unmöglichkeit des Heils auf die Unmöglichkeit der Taufe zwingend ist, wie Augustinus eine donatistische Stellungnahme zutreffend referiert: „Also gibt es im Schisma keine Vergebung der Sünden und deshalb auch keine Wiedergeburt des neuen Menschen und daher auch keine Taufe Christi.“²⁸ Zu Recht präzisiert Augustinus daher die auf dem Konzil von Karthago im Herbst 256 getätigte Stellungnahme, die eine Taufe gebe es in der heiligen Kirche. Dem Wortlaut nach könne er ihr selbstverständlich zustimmen, gemeint sei aber gewesen: Die eine Taufe sei *nur* in der heiligen Kirche – und das lehne er ab.²⁹

²⁵ Vgl. *bapt.* 2,14: *postea tamen dum [ueritas] inter multos ex utraque parte tractatur et quaeritur, non solum inuenta est sed etiam ad plenarii concilii auctoritatem roburque perducta.*

²⁶ *Cypr. epist.* 73,21 (CSEL 3/2, 795): *salus extra ecclesiam non est.*

²⁷ *bapt.* 4,24: *Quis negat?*

²⁸ *bapt.* 1,17: *non est ergo in schismate remissio peccatorum et ideo nec regeneratio noui hominis et propterea nec baptismum Christi.*

²⁹ Vgl. *bapt.* 6,36f.: *Theogenes ab Hippone Regio dixit: secundum sacramentum dei gratiae caelestis quod accepimus unum baptismum quod est in ecclesia sancta credimus* [*Cypr. sent. episc.* 14]. *potest et mea esse sententia; sic enim librata est, ut nihil habeat contra ueritatem. nam et nos unum baptismum quod est in ecclesia sancta credimus. si autem dixisset: quod est in sola ecclesia sancta credimus, respondendum*

Der Argumentationsgang legt die ekklesiologische Grundlage dieser Sakramententheologie und -disziplin offen: Das Vorhandensein der Taufe wird a posteriori von ihrem Ergebnis hergeleitet. Weil es außerhalb der kirchlichen Gemeinschaft keine Wirkung der Taufe, keine Wiedergeburt, geben kann, kann es dort auch keine Taufe geben. Nicht von der Taufe her wird bestimmt, wo Kirche ist, sondern von der Kirche her, wo Taufe sein kann. Jeder Taufritus, der außerhalb der Kirche vollzogen wird, ist daher für Cyprian von vornherein keine Taufe, sondern ein *profanum* [...] *lauacrum*³⁰, das vermeintliche Taufwasser für die Donatisten eine *aqua mendax*³¹ (Jer 15,18), das nicht hält, was es verspricht.

Da nun unzweifelhaft Taufriten außerhalb der Kirche vollzogen werden, ist die logische Konsequenz, die sich aus der engen Verbindung von Kirche, Heil und Taufe ergibt, die Lösung des Sakramentes vom rituellen Vollzug: Der Ritus als solcher garantiert nicht das Vorhandensein des Sakramentes, seine Qualifikation als Sakrament ist vielmehr davon abhängig, dass er von der Kirche vollzogen wird, somit *actus ecclesiae*³² ist. Die Unmöglichkeit der Heilswirksamkeit der Taufe außerhalb der wahren Kirche und damit das Nichtvorhandensein der Taufe dort werden von Cyprian vorrangig unter Bezug auf den Spender begründet; seine Argumentation fokussiert auf die Frage nach der „Taufvollmacht“³³, deren alleinige Trägerin die Kirche ist. Cyprian hält fest, dass man nur in der Kirche getauft werden kann, denn nur sie sei „die eine Kirche, die allein von Christus geliebt und durch sein Bad gereinigt wird“. Daher kann man auch nur in ihr die Taufe empfangen.³⁴ Die Beschränkung auf die Kirche als den einzigen Ort der Taufe gründet darin, dass allein die Kirche die *potestas* zur Taufe hat. Sie „allein hat das lebenspendende Wasser und die Vollmacht, ei-

erat sicut ceteris. – Zum Konzil vgl. J. A. Fischer, Das Konzil zu Karthago im Spätsommer 256, in: AHC 16 (1984) 1–39; Sieben, Einleitung (s. Anm. 12), 18.

³⁰ *Cypr. epist.* 69,1 (CSEL 3/2, 749).

³¹ *bapt.* 3,20.

³² *Cypr. epist.* 33,1 (CSEL 3/2, 566).

³³ A. Jilek, Initiationsfeier und Amt. Ein Beitrag zur Struktur und Theologie der Ämter und des Taufgottesdienstes in der frühen Kirche (Traditio apostolica, Tertullian, Cyprian) (EHS.T 130), Frankfurt a. M. – Bern – Cirencester 1979, 254.

³⁴ Ebd., 255; zitiert wird *Cypr. epist.* 69,2 (CSEL 3/2, 752): *una [...] ecclesia quae a Christo diligitur et lauacro eius sola purgatur.*

nen Menschen zu taufen und abzuwaschen³⁵. Die Taufe kann man nur in der einen Kirche empfangen – weil nur sie die Taufe hat.

Aufgrund seiner auf das Bischofsamt zentrierten Ekklesiologie, gemäß der das In-der-Kirche-Sein und das In-Einheit-mit-dem-Bischof-Sein faktisch identisch sind – „der Bischof ist in der Kirche und die Kirche im Bischof“³⁶ –, bedeutet die alleinige Taufvollmacht der Kirche zugleich die des Bischofs. Ein jeder wirklicher *actus ecclesiae* ist ein Akt unter der Leitung der Vorsteher.³⁷ Auch im Hinblick auf den rechtmäßigen Spender der Taufe gilt also, was für Cyprians Ekklesiologie grundsätzlich gilt: „Die Ortsgemeinde und der sie repräsentierende Bischof werden [...] zu austauschbaren Größen“³⁸, und „Vollmacht der Kirche einerseits und Amt und Vollmacht ihres Vorstehers, des Bischofs, andererseits sind identisch“³⁹. So kann umgekehrt auch die Begründung des Bischofsamtes durch Christus zum Argument für die Vollmacht der Kirche werden: Weil die Bischöfe in der Nachfolge der Apostel stehen, denen Christus die Vollmacht zur Sündenvergebung (vgl. Joh 20,20) gegeben hat,⁴⁰ hat die Kirche die (alleinige) Vollmacht zur Taufe.

Zu dem in Cyprians Ekklesiologie zentralen Gedanken der Einheit der Kirche, die sich auf der Ebene der Ortskirche in deren Einheit unter einem Bischof zeigt, gehört als ihr Spiegelbild auf der Ebene der Ortskirchen untereinander die Einheit der Bischöfe miteinander, die jeweils „pars pro toto für das eine gesamte unteilbare,

³⁵ *Cypr. epist.* 69,3 (CSEL 3/2, 752): *sola ecclesia habeat aquam uitalem et baptizandi adque abluendi hominis potestatem.*

³⁶ *Cypr. epist.* 66,8 (CSEL 3/2, 733): *scire debes episcopum in ecclesia esse et ecclesiam in episcopo.*

³⁷ Vgl. *Cypr. epist.* 33,1 (CSEL 3/2, 566).

³⁸ J. Rist, Cyprian von Carthago und Paul von Samosata. Überlegungen zum Verständnis des Bischofsamtes im 3. Jahrhundert, in: R. von Haehling (Hg.), *Rom und das himmlische Jerusalem. Die frühen Christen zwischen Anpassung und Ablehnung* [FS Paul Mikat], Darmstadt 2000, 257–286, hier: 266. Daraus folgt nicht, dass der Bischof selbst als der unmittelbare Spender der Taufe in Erscheinung tritt; Cyprian geht es nicht um eine präzise Aufgabenverteilung innerhalb der kirchlichen Amtsstruktur unter der Leitung des Bischofs, sondern um die Abgrenzung des Bischofs und der von ihm repräsentierten wahren Kirche gegen „Pseudo“-Bischöfe (vgl. Jilek, Initiationsfeier und Amt [s. Anm. 33], 261–265).

³⁹ Jilek, Initiationsfeier und Amt (s. Anm. 33), 179.

⁴⁰ Vgl. ebd., 177; *Cypr. unit.* 4 (CSEL 3/1, 212f.).

auf die Apostel zurückführbare universale Bischofsamt⁴¹ stehen. Ein Bischof, der sich von der Einheit des Episkopates trennt, verliert daher ebenso seine Amtsvollmacht wie ein Kleriker, der sich von seinem Bischof trennt. So wird nachvollziehbar, dass

„der ordo wesentlich eine kirchliche Funktion ist, daß das Amt unveräußerlich der Kirche gehört, daß es außerhalb der Kirche schlechterdings unmöglich ist, echte geistliche Gewalt zu besitzen, daß vielmehr alle geistliche Gewalt bei Verlassen der Kirche ipso facto erlischt“⁴².

Es ist die Kirche, die in den Sakramenten handelt, und Tun und Sein der Kirche lassen sich voneinander nicht trennen.⁴³

Dass das Zur-Kirche-Gehören in dieser Konzeption der eigentliche Gehalt der Taufe und die Taufe gleichsam nur der reguläre „Rechtsakt“ ist, mit dem die Kirche jemanden aufnimmt, wird an denen deutlich, die, vormals aus Häresie und Schisma kommend, gemäß früherer Praxis bei ihrer Aufnahme in die Gemeinschaft der Kirche nicht (erneut) getauft worden waren und als Glieder der Kirche, aber nach Cyprians Auffassung eben ohne gültige Taufe verstorben sind. Diese könnten, da zur Kirche gehörend, als gerettet angesehen werden; das sei aber kein Grund, auch jetzt noch an dieser falschen Praxis festzuhalten.⁴⁴ Nicht die Taufe als solche ist entscheidend, sondern die – im Regelfall mit ihr vollzogene und zu vollziehende – Eingliederung in die Kirche.⁴⁵ In diesem Sinne konsequent ist auch die Behandlung der Bluttaufe durch Cyprian: Wohl wird ein Katechumene der Kirche durch die Bluttaufe gerettet, nicht aber ein Schismatiker, selbst wenn er für den Namen Christi stirbt.⁴⁶ Auch in dieser Perspektive bestätigt sich, dass sich die Unwirksamkeit der Taufe außerhalb der Einheit der Kirche und damit auch die Unmöglichkeit der Taufe dortselbst bei Cyprian vorrangig und je-

⁴¹ Rist, Cyprian von Carthago und Paul von Samosata (s. Anm. 38), 264.

⁴² W. Simonis, *Ecclesia visibilis et invisibilis. Untersuchungen zur Ekklesiologie und Sakramentenlehre in der afrikanischen Tradition von Cyprian bis Augustinus* (FTS 5), Frankfurt a. M. 1970, 17.

⁴³ Vgl. ebd., 13.

⁴⁴ Vgl. *Cypr. epist.* 73,23 (CSEL 3/2, 796), zit. in: *bapt.* 2,18.

⁴⁵ Vgl. Simonis, *Ecclesia visibilis et invisibilis* (s. Anm. 42), 14.

⁴⁶ Vgl. ebd., 15.

denfalls eindeutig mit Blick auf den „Spender“ ergibt. Es kann dort kein Heil und daher auch keine Taufe geben, weil dort niemand ist, der hat, was er geben könnte: die Zugehörigkeit zur Kirche.

Wenn nun die strikte Ablehnung der Häretiker- und Schismatikertaufe auf der eindeutigen Verbindung von Heilswirksamkeit und Sakrament beruht, dann impliziert die so begründete Ablehnung der Häretikertaufe umgekehrt ein spezifisch „binnenkirchliches“ Kirchenbild: Wenn Taufe und Heil untrennbar zusammengehören, dann ist die Kirche als Gemeinschaft der Getauften zugleich die Gemeinschaft der Erlösten. Es ist dies ein Kirchenbild, das der Sozialgestalt von Kirche unter den Bedingungen der Verfolgungszeit und der mit ihr verbundenen scharfen Kluft zwischen Kirche und Mehrheitsgesellschaft und damit auch der Lebensrealität der Christen entsprach und von daher plausibel erscheinen musste, ja binnenkirchlich aufgrund der damit versprochenen Heilssicherheit notwendig gewesen sein mag.

Ganz im Gefolge Cyprians konserviert die donatistische Kirche dieses Kirchenbild, das unter dem zunehmenden Druck vonseiten der staatlichen Behörden und der mit ihnen koalierenden und sich damit als Teil der „Welt“ erweisenden katholischen Kirche für die Donatisten ja erneut plausibel erscheinen musste: Die *pars Donati* versteht sich als Kirche der Reinen; in der Scheidung von Kirche und Welt ist die endgültige Scheidung im Gericht schon vorweggenommen.⁴⁷

Eine Differenzierung des Heilsstatus innerhalb der Kirche muss einem solchen Kirchenbild dagegen wesentlich fremd sein. Dies zeigt sich im Umgang mit den Sündern: Diese haben sich durch die Sünde selbst ausgeschlossen, gehören nicht mehr wirklich zur Kirche und sind infolgedessen, sofern ihr tatsächlicher kirchlicher Status rufbar wird, auch von ihr auszustoßen.⁴⁸ Wer das missachtet und weiterhin mit ihnen Gemeinschaft pflegt, insbesondere wenn es sich um Bischöfe – bzw. in cyprianisch-donatistischer Auffassung: „Pseudo“-Bischöfe – handelt, zeigt, dass er nicht mehr zur Kirche der Heiligen und damit zur Kirche überhaupt gehört. Der Ausgangspunkt des donatistischen Schismas, das in der Weihe eines Bischofs durch – vermeintliche? – *traditores* und ihrer Nichtanerkennung

⁴⁷ Vgl. ebd., 31.

⁴⁸ Vgl. ebd., 21.

durch die später sog. *pars Donati* seinen Ursprung hatte,⁴⁹ erweist sich ebenso als logische und auf die Spitze getriebene Konsequenz des monolithischen und episkopalistischen Kirchenverständnisses Cyprians wie die genuin afrikanische, später von den Donatisten vertretene Sakramententheologie und -disziplin.

4 Zur Tauftheologie Augustins

Wenn nun Augustinus mit Cyprian und den Donatisten daran festhält, dass es außerhalb der Kirche kein Heil geben kann, zugleich aber das Vorhandensein der Taufe dort behaupten will, so ist der notwendige Ansatzpunkt für diese Korrektur das von Cyprian geradezu selbstverständlich und unhinterfragt vertretene Ineinsfallen der Taufe mit ihrer Heilswirksamkeit. Taufe und Heil zusammenzudenken und nicht zwischen der Taufe und ihrer Wirkung zu unterscheiden, sei der entscheidende sakramententheologische Fehler Cyprians gewesen.⁵⁰ Augustinus besteht dagegen darauf, dass Taufe und Heil getrennt voneinander betrachtet werden müssen. Die Taufe könne sehr wohl dort vorhanden sein, wo das Heil nicht sein kann. Genau dies sei bei den Schismatikern der Fall: Die Taufe werde dort gespendet und besessen, aber sie nütze dort nichts zum Heil; erst mit der Rückkehr zur Kirche beginne sie, ihren Nutzen zu entfalten.⁵¹ Hatte Cyprian Kirche, Heil und Taufe zusammengedacht und vom Ritus der Taufe abgegrenzt, setzt Augustinus die notwendige Zäsur anders: Weder sind Kirche und Heil getrennt voneinander zu denken noch der Ritus der Taufe und das Sakrament. Die unterschiedliche Beantwortung der Frage nach der Ketzertaufe beruht also zunächst auf einem völlig anders gelagerten Sakramentenverständnis. Hatten Cyprian und mit ihm die Donatisten die Taufe sogleich als heilswirksames Tun begrif-

⁴⁹ Vgl. S. Lancel, *Donatistae. I. Partie historique*, in: *AugL* 2 (1996–2002) 606–622, hier: 608.

⁵⁰ Vgl. *bapt.* 6,1: *nec ob aliud [...] uisum est quibusdam etiam egregiis uiris antistitibus Christi, inter quos praecipue beatus Cyprianus eminebat, non esse posse apud haereticos uel schismaticos baptismum Christi, nisi quia non distinguebatur sacramentum ab effectu uel usu sacramenti [...]*.

⁵¹ Vgl. *bapt.* 1,2: *sicut autem per unitatis reconciliationem incipit utiliter haberi quod extra unitatem inutiliter habebatur, sic per eandem reconciliationem incipit utile esse quod extra eam inutiliter datum est*.

fen, so versteht Augustinus die Taufe als sichtbares Tun, als Vollzug des äußerlichen Taufritus, der als solcher schon hinreicht, damit das Sakrament als gegeben anzusehen ist, ohne dass damit schon etwas über das Heil der Empfangenden ausgesagt wäre.⁵²

Indem Augustinus so „das Sakrament als bloß äußerliche Form von seinem Inhalt unterscheidet und trennt“⁵³, löst er das Vorhandensein des Sakramentes zugleich vom ekklesialen Status des Sponsors, dem im effektiven cyprianischen Sakramentenverständnis so große Bedeutung zukam. Ein bloßes und von einer Heilswirksamkeit unabhängiges Zeichen kann von jedem gesetzt werden, wie Augustinus durch den Vergleich mit dem Prägemaß des Soldaten, der *nota militaris* bzw. dem *character* plausibilisiert: Auch dieses kann jemandem außerhalb des Militärs, wenn auch zu Unrecht, gestochen werden – etwa wenn sich eine Freischärlertruppe als offizielles Militär ausgeben will, wie sich die Sekten als wahre Kirche ausgeben; wird derjenige aber dem Heer zugeführt, so muss die Signation wiederholt noch geändert werden.⁵⁴ Gerade dieser Vergleich mit dem durchaus äußerlichen Kennzeichen des soldatischen Prägemaßes kann verdeutlichen, wie sehr Augustinus die Sakramente veräußert und von dem von ihnen bezeichneten Gehalt trennt, um ihr Vorhandensein außerhalb der sichtbaren Kirche, wo ihr Gehalt a priori nicht gegeben sein kann, zu behaupten.

5 Zur Ekklesiologie Augustins: Kirche als *corpus permixtum*

Nun kann diese knappe und geradezu holzschnittartige Darstellung von Augustins Korrektur Cyprians bisher den Eindruck erwecken, diese Korrektur beschränke sich auf das Sakramentenverständnis und die davon abhängige Sakramentendisziplin. Mag die Ketzertaufe anerkannt werden oder nicht und mag daher der aus Schisma und Häresie Kommende getauft (Cyprian) oder bloß durch Hand-

⁵² Zu den Grenzfällen der Anerkennung der Taufe, etwa einer rein scherzhaften Spendung, vgl. Simonis, *Ecclesia visibilis et invisibilis* (s. Anm. 42), 106f.

⁵³ Ebd., 104.

⁵⁴ Vgl. *bapt. 1,5*: [*nota militaris*] *extra militiam a desertoribus et haberi et accipi potest, sed tamen extra militiam nec habenda nec accipienda est et reducto uel perducto ad militiam nec mutanda nec iteranda est.*

auflegung rekonziliert werden (Augustinus), eine wirkliche Differenz im Kirchenbild der beiden Kirchenväter wird durch das bisher Skizzierte noch nicht sichtbar. Dass Augustins Sakramentenverständnis mit einem im Vergleich zu Cyprian und den Donatisten fundamental anders gelagerten Kirchenverständnis einhergeht, wird erst in den Argumenten greifbar, die Augustinus für die Trennung von Sakrament und Heil anführt.

Dass die Taufe immer das Heil zur Folge habe und die Wiedergeburt und die Vergebung der Sünden bewirke, sei schon deshalb undenkbar, weil dies auch innerhalb der Kirche offenkundig nicht der Fall sei. Schisma und Häresie seien ja nach dem eindeutigen Zeugnis der Schrift nicht die einzigen Sünden, die vom Heil trennen. Vielmehr nennt Paulus auch andere, vorderhand nicht ekklesiologisch relevante Sünden wie Unzucht, Ausschweifung, Zauberei und Eigennutz in einem Atemzug mit Spaltungen und Häresien und bezeugt, dass sie dem Eintritt ins Reich Gottes entgegenstehen (vgl. Gal 5,19–22).⁵⁵ Jemand, der aufgrund einer bloß geheuchelten Bekehrung in der Kirche getauft werde, könne nicht als schuldlos angesehen werden, da der Heilige Geist nach Weish 1,5 den Heuchler meide. Simon Magus etwa sei ohne Zweifel in der wahren Kirche getauft worden, und trotzdem bestätigt ihm Petrus, dass er keinen Anteil an der Gabe Gottes hat, und legt ihm die Bekehrung, nicht aber die erneute Taufe ans Herz (vgl. Apg 8,13.20–22).⁵⁶ Cyprian selbst habe von denen gesprochen, „die der Welt nur in Worten, aber nicht in Taten absagen“⁵⁷, wie Augustinus nicht müde wird, zu wiederholen.⁵⁸ Wenn der eindeutige Zusammenhang von Taufe und Heil zuträfe, dann wären auch viele Taufen in der Kirche ungültig und zu wiederholen. Denn auch in der sichtbaren Einheit der Kirche kämen viele zur Taufe, deren Lebenswandel eine Vergebung der Sünden nicht zulasse, ohne dass sie deshalb nach einer etwaigen Bekehrung (wieder-)getauft würden. „Das passiert häufig in der Kirche“⁵⁹, kommentiert Augustinus das lakonisch. Das zentrale Argument für die Unmöglichkeit der Taufe in Schisma und Häresie, Taufe und

⁵⁵ Vgl. *bapt.* 4,25.

⁵⁶ Vgl. *bapt.* 1,17.

⁵⁷ *Cypr. epist.* 1,11: *saeculo uerbis solis et non factis renuntiantes.*

⁵⁸ Vgl. *bapt.* 4,3.16.19; 5,14; 6,73.

⁵⁹ *bapt.* 1,20: *et saepe ista contingunt in ecclesia.*

Heil seien strikt zusammenzudenken, laufe also ins Leere, denn es bewiese zu viel. Augustins Argumentation für die Anerkennung der Taufe außerhalb der Kirche beruht darauf, dass er die von Cyprian und den Donatisten isoliert betrachtete Sünde der Spaltung mit sonstigen Lastern gleichstellt.

Die Folgen für das Kirchenbild Augustins liegen auf der Hand: Die tiefe Kluft, die die afrikanische Tradition zwischen Kirche und Welt vorgenommen hatte, verläuft bei Augustinus mitten durch die sichtbare Kirche. Schlechte Katholiken und Häretiker werden von ihm in einem Atemzug genannt und ihr Schicksal dem der guten Katholiken gegenübergestellt: „Gute Katholiken werden gerettet, und schlechte Katholiken oder Häretiker gehen zugrunde.“⁶⁰ Er ist sich unsicher, ob er einen Schismatiker, der, von der Tatsache des Schismas abgesehen, ein tadelloses Leben führt, einem verderbten Katholiken vorziehen soll.⁶¹ Kriterium für das Heil ist nicht mehr die durch die Sakramente bewirkte Zugehörigkeit zur Kirche, sondern der tadellose Lebenswandel im Gesamten – zu dem freilich das In-der-Kirche-Sein als unverzichtbares Element gehört: Ein sündloser Schismatiker ist ein Widerspruch in sich, stellt doch das Schisma selbst eine schwerwiegende Sünde dar, die nur mit Hass zu erklären ist und damit eindeutig manifestiert, dass die christliche Grundhaltung der *caritas* nicht vorhanden ist.⁶²

Die für Augustinus problemlose Rede vom *malus catholicus* verdeutlicht den Abstand zwischen der überkommenen afrikanischen Ekklesiologie und der Augustins: Für Erstere würde ein schlechter Katholik ipso facto nicht zur Kirche, die ja die Kirche der Reinen ist, gehören, für Augustinus ist er dagegen wirklich katholisch, er gehört zur Kirche, die in dieser Weltzeit wesenhaft ein *corpus permixtum* ist. Nur garantiert dieses sakramentale Zur-Kirche-Gehören nicht mehr das Heil. Die Differenz von Kirche und Welt nimmt nach Augustinus nicht schon die eschatologische Scheidung vorweg, diese steht vielmehr aus: „In der Kirche, wie sie nun ist, befinden sich zugleich Gute und Böse. Die Scheidung geschieht am Ende der Welt“⁶³. Auch

⁶⁰ bapt. 5,39: *boni catholici salui fiunt et mali catholici uel haeretici pereunt.*

⁶¹ Vgl. bapt. 4,27.

⁶² Vgl. bapt. 1,16 – unter Bezug auf: 1 Joh 2,11.

⁶³ *diu. qu. 57,2: in ecclesia quae nunc est simul boni malique uersantur. fit autem separatio in fine saeculi [...].*

Augustinus entwirft damit einen Kirchenbegriff, der seinerseits der Sozialgestalt von Kirche – genauer: der auch in Afrika zunehmend die Oberhand gewinnenden, mit Staat und Gesellschaft eng verflochtenen katholischen Kirche – entspricht.

Der Versuch der Donatisten, diese Scheidung schon vorwegzunehmen und die Kirche schon in dieser Weltzeit als rein und abge sondert von den Sündern zu etablieren, ist aber nicht nur deshalb zum Scheitern verurteilt, weil er soziologisch für die Mehrheitskirche nicht mehr plausibel sein konnte, sondern er widerspricht nach Augustins Auffassung auch dem Willen Gottes, wie er immer wieder mit dem Verweis auf den Auftrag Jesu, Unkraut und Weizen bis zur Ernte wachsen zu lassen (vgl. Mt 13,30), betont.⁶⁴ Augustinus besteht dagegen auf einer Differenz zwischen den beiden Zeiten der Kirche: Die *ecclesia, quae nunc est*⁶⁵, ist nicht schon so, *qualis tunc erit*⁶⁶. Er unterscheidet dementsprechend zwischen einer nun sichtbaren *communio sacramentorum* und der erst im Ende sichtbar werdenden *societas sanctorum*. So sehr Augustinus auf der *communio sacramentorum* besteht, für sich allein genommen sagt sie noch nichts über das Heil aus.

Deutlich sollte so geworden sein: Wie Cyprians Sakramentenverständnis in einem engen Zusammenhang mit seiner monolithischen Ekklesiologie steht, so ist auch Augustins Sakramentenverständnis ein Korrelat seiner zweidimensionalen Ekklesiologie. Die Möglichkeit, das Vorhandensein der Sakramente außerhalb der Kirche anzuerkennen, ist die Kehrseite eines Kirchenbildes, das die Teilhabe an der sakramentalen Gemeinschaft der Kirche zwar als notwendig und wesentlich, aber nicht als hinreichend begreift. Weil die Sakramente das Heil nicht garantieren – auch in der Kirche nicht –, können sie auch außerhalb vorgefunden werden, wo es Heil nicht geben kann.

⁶⁴ Vgl. *c. Faust.* 13,16; *c. ep. Parm.* 1,21 passim. – Zu den dafür in der donatistischen Kontroverse herangezogenen Gleichnissen und Schriftstellen vgl. Simonis, *Ecclesia visibilis et invisibilis* (s. Anm. 42), 85.

⁶⁵ *diu. qu.* 57,2.

⁶⁶ *ciu.* 20,9.

6 Die Liturgietheologie Augustins als Grundlage seiner Ekklesiologie

Ist nun eine solche, aus späterer katholischer Perspektive eigentümlich „reduziert“ erscheinende Sakramententheologie, die den „Nutzen“ gottesdienstlichen Handelns vom außergottesdienstlichen Faktor des gesamten Lebensvollzuges abhängig macht, lediglich als der „Preis“ zu verstehen, den Augustinus für die ihm vorgegebene Aufgabe der „Rettung“ der Taufe außerhalb der Kirche zahlen muss? Oder entspricht sie vielmehr seinem genuinen Verständnis gottesdienstlichen Handelns?

Cyprian sah in der Anerkennung der Taufe bei Häretikern und Schismatikern ein unerlaubtes Zugeständnis diesen gegenüber und einen Verrat an den Gütern der Kirche und illustrierte diese Ansicht mit einer aus dem militärischen Bereich entnommenen Metapher: Es sei

„Pflicht des guten Soldaten sein Lager gegen die Aufständischen und Feinde seines Kaisers zu verteidigen, Pflicht des glorreichen Anführers, die ihm anvertrauten Feldzeichen zu bewahren.“⁶⁷

Cyprian will damit zeigen: Die Sakramente sind der Kirche anvertraut, und was immer der Kirche anvertraut ist, darf sie sich nicht von Häretikern entreißen lassen, und dies gilt in Analogie zu den Feldzeichen gerade für so heilige Dinge wie die Sakramente. Augustinus greift die Metapher der Feldzeichen auf, gibt ihr aber eine andere Wendung. Er zielt auf den bei Cyprian nicht fruchtbar gemachten Zeichencharakter der Feldzeichen: Auch in den Händen der Feinde bleiben Feldzeichen, die das Bild des Kaisers tragen, kaiserliche Feldzeichen, die daher als solche anzuerkennen sind.⁶⁸ In dieser vorderhand unscheinbaren Korrektur Cyprians, die auch daran erkennbar ist, dass er die nicht als Zeichen interpretierbaren und daher mit seiner Argumentation nicht kompatiblen Feldlager aus seiner Vorlage unterschlägt, scheint ein fundamentaler Aspekt augustininischen Liturgieverständnisses auf: Augustinus begreift jedes explizite gottesdienstliche Handeln als zeichenhaftes Tun, als *signum*, das auf eine mit dem Sakrament nicht identische *res* verweist. So seien schon die Opfer des Alten Bundes Zeichen gewesen, die nicht an und für sich bedeutsam gewesen seien – sonst hätten sie ja

⁶⁷ *Cypr. epist.* 73,10 (CSEL 3/2, 785): *boni militis est aduersus rebelles et hostes imperatoris sui castra defendere, gloriosi ducis est comissa sibi signa seruare.*

⁶⁸ Vgl. *bapt.* 3,25.

nicht abgestellt werden können –, sondern auf all jene Akte verwiesen hätten, die dazu angetan sind, sich auf Gott auszurichten und ihm anzuhängen.⁶⁹ Das sichtbare Opfer ist also „Sakrament, d. h. heiliges Zeichen des unsichtbaren Opfers“⁷⁰. Was gemeinhin Opfer – oder allgemeiner: Gottesdienst – heiße, sei nicht selbst das „wahre Opfer“ bzw. der wahre Gottesdienst, sondern ein Zeichen, das darauf verweise.⁷¹ Der wahre Gottesdienst aber, der damit bezeichnet werde, sei ein Lebensvollzug, der als ganzer auf Gott als *summum bonum* ausgerichtet sei und auch andere zu diesem Ziel führen will, der also – biblisch gewendet – das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe erfüllt.⁷² Oder, wie Augustinus knapp zusammenfasst: „Wir selbst müssen das unsichtbare Opfer sein“⁷³ – und im Leben erfüllen, was wir in heiligen Zeichen begehen.

Wie grundlegend dieses Verständnis des Gottesdienstes als zeichenhaftes Tun ist, das auf das Leben verweist, zeigt sich daran, dass es kaum eine gottesdienstliche Feier als Ganzes oder einen Einzelritus gibt, den Augustinus nicht auf den Lebensvollzug der Christen hin deutet.

Für die Feier der Eucharistie sei das im Folgenden am Beispiel von Augustins *Sermo* 272 knapp skizziert.⁷⁴ Die eucharistischen Gaben verweisen für Augustinus nicht vorrangig auf den menschlichen Leib Christi, sondern auf die Christen: „Wenn du also den Leib Christi verstehen willst, höre den Apostel [Paulus], der zu den Gläubigen sagt: ‚Ihr seid der Leib Christi und seine Glieder‘ [1 Kor 12,27].“⁷⁵ Die Eucharistie ist *mysterium uestrum*⁷⁶ – „Zeichen für euch“. Damit dies

⁶⁹ Vgl. *ciu.* 10,5.

⁷⁰ Ebd.: *sacrificium ergo uisibile inuisibilis sacrificii sacramentum, id est sacrum signum est.*

⁷¹ Vgl. *ciu.* 10,5: *quod ab omnibus appellatur sacrificium, signum est ueri sacrificii.*

⁷² Vgl. *ciu.* 10,3.

⁷³ *ciu.* 10,19: *inuisibile sacrificium nos ipsi esse debemus.*

⁷⁴ Ausführlicher zum Folgenden vgl. C. Rentsch, *Unum corpus multi sumus*. Augustins *Sermo* 272 im Kontext gegenwärtiger Reflexionen zum Subjekt der Liturgie, in: J. Bärsch, S. Kopp, C. Rentsch (Hg.), *Ecclesia de Liturgia*. Zur Bedeutung des Gottesdienstes für Kirche und Gesellschaft [FS Winfried Haunerland], Regensburg 2021, 127–137.

⁷⁵ Augustinus, s. 272: *corpus ergo Christi si uis intellegere, apostolum audi dicentem fidelibus, uos autem estis corpus Christi, et membra.*

⁷⁶ Ebd.

aber zutrifft, muss die Lebenspraxis der gottesdienstlichen Feier entsprechen: „Seid, was ihr seht, und empfangt [dann], was ihr seid!“⁷⁷ Durch die Mitfeier der Liturgie verpflichten sich die Gläubigen also zu einer entsprechenden Lebenspraxis, wie Augustinus am Beispiel des Amen beim Kommunionempfang verdeutlicht:

„Zu dem, was ihr seid, antwortet ihr ‚Amen‘, und mit dieser Antwort unterschreibt ihr es. Du hörst nämlich: ‚Leib Christi‘, und du antwortest: ‚Amen‘. Sei ein Glied am Leib Christi, damit dein Amen wahr sei.“⁷⁸

Wenn dies nicht der Fall ist und dem *mysterium unitatis* auf der Zeichenebene der Sakramente nicht das *vinculum pacis* auf der Sachebene entspricht, empfangen die Gläubigen nicht ein Sakrament zu ihrem Heil, sondern ein „Zeugnis gegen sich“⁷⁹, denn sie machen nicht wahr, wozu sie sich in der Feier der Eucharistie selbst verpflichtet haben. Auch die Eucharistie erweist sich so als Sakrament eines *corpus permixtum*: Sie bewirkt die *communio sacramentorum*, garantiert aber nicht die Teilhabe an der *societas sanctorum*, die davon abhängig bleibt, ob die Gläubigen eucharistiegemäß leben.

Wenn Augustinus also in der Auseinandersetzung mit den Donatisten den *effectus sacramenti* der Taufe vom moralischen und – darin inbegriffen – ekklesialen Status der Empfangenden abhängig macht und danach beurteilt, ob die Taufe zum Heil dient oder nicht und eine früher im Schisma gespendete Taufe beim Eintritt in die Kirche plötzlich „zu nutzen beginnt“⁸⁰, so ist das weder eine willkürliche Festlegung noch Ausdruck eines magischen Sakramentenverständnisses, sondern logische Konsequenz eines in sich schlüssigen Gottesdienstverständnisses: Der „Nutzen“ des Gottesdienstes bestimmt sich danach, ob damit ein wahres Zeichen gesetzt wird, er ist eine Frage der *ueritas liturgica*.

⁷⁷ Ebd.: *estote quod uidetis, et accipite quod estis*.

⁷⁸ Ebd.: *ad id quod estis, amen respondetis, et respondendo subscribitis. audis enim, corpus Christi; et respondes, amen. esto membrum corporis Christi, ut uerum sit amen*.

⁷⁹ Ebd.: *qui accipit mysterium unitatis, et non tenet uinculum pacis, non mysterium accipit pro se, sed testimonium contra se*.

⁸⁰ *bapt. 1,2: incipit utile esse*; vgl. Simonis, *Ecclesia visibilis et invisibilis* (s. Anm. 42), 13.

Deutlich sollte damit geworden sein, dass das Liturgieverständnis, das Augustinus in der Auseinandersetzung um die Taufe gegen die Donatisten zur Anwendung bringt, keine Ad-hoc-Argumentation darstellt, die nur für diesen Einzelfall in Anwendung gebracht oder gar „erfunden“ wird. Das legt aber nahe: Augustins mit dieser Liturgietheologie verknüpftes Kirchenbild ist mindestens ebenso sehr von seinem Gottesdienstverständnis abhängig wie umgekehrt. Denn Augustinus löst die ihm vorgegebene, im Grunde ekklesiologische Problemstellung auf der Grundlage seiner allgemeinen Liturgietheologie: Ein Liturgieverständnis, das den expliziten Gottesdienst als Zeichen für den gesamten Lebensvollzug begreift, ist mit einer Kirche der Reinen, in der die *communio sacramentorum* und die *societas sanctorum* immer schon in eins fallen und daher begrifflich gar nicht unterschieden werden, nicht in Einklang zu bringen. Es führt vielmehr notwendigerweise zu einem zweidimensionalen und daher „flimmernden“ Kirchenbild und damit zu einer ebenso realistischen wie sich bescheidenden Ekklesiologie, die akzeptiert, dass auch die Kirche an der Uneindeutigkeit und Vorläufigkeit dieser Welt teilhat, und die es Gott überlässt, letzte Klarheit herzustellen.