



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Das Eucharistieverständnis
des Heiligen Augustinus“

Verfasserin

Mag.^a rer. nat. Pia Maria Hecht

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Theologie (Mag. theol.)

Wien, 2013

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 012

Studienrichtung lt. Studienblatt: Katholische Religionspädagogik

Betreuer: Univ.-Prof. Dr. Hans-Jürgen Feulner



Abbildung 1 Hl. Augustinus in Tolentino, Santuario di San Nicola

*„Si ergo uos estis corpus Christi et membra,
mysterium uestrum in mensa dominica positum est:
mysterium uestrum accipitis.“*

Augustinus, Sermo 272 (PL 38,1247).

Mein Dank geht an Univ.Prof. Dr. Hans-Jürgen Feulner für seine
Betreuung und an MMag. Predrag Bukovec für seine Anmerkungen.

Inhaltsverzeichnis

Einführung	9
I. Augustinus und seine Welt(-sicht)	11
1. Zur Person des heiligen Augustins	11
1.1. Quellenlage	11
1.2. Biographische Notizen	11
2. Charakteristik der grundlegendsten Einflüsse auf sein Denken	16
2.1. Neuplatonismus	17
2.2. Einflüsse aus Augustins apologetischen und antihäretischen Bemühungen	19
2.2.1. Manichäismus	20
2.2.2. Donatismus	20
2.2.3. Pelagius (ca. 350 – 420)	21
2.3. Theologische Einflüsse	22
2.3.1. Tertullian (ca. 160 – 220)	24
2.3.2. Cyprian von Karthago (A.3.Jh. – 258)	25
2.3.3. Ambrosius von Mailand (339 – 397)	27
II. Facetten der augustinischen Lehre von der heiligen Eucharistie	31
1. Zum Sakramentenverständnis des heiligen Augustinus	32
2. Ausgewählte Textbeispiele zum Eucharistieverständnis des Hl. Augustins	36
2.1. Sermo 227	36

2.2. De civitate Dei 10,6	46
3. Augustins Anwendung seiner Sakramentenlehre auf die Eucharistie	54
4. Kirche als Leib Christi – die christologisch-ekklesiologische Dimension in Augustins Eucharistieverständnis	57
5. Problematik des unwürdigen Empfangs	62
6. Der Opfercharakter der Eucharistie	65
7. Die Feier der Eucharistie für Verstorbene	69
8. Akzentverschiebungen in der Eucharistielehre Augustins unter dem Einfluss der Auseinandersetzung mit Pelagius	71
9. Deutungen	73
III. Praktisch-liturgische Beobachtungen zur Feier der Eucharistie im Hippo des vierten und fünften Jahrhunderts	77
1. Die Feier der Eucharistie	78
1.1. Eröffnung	79
1.2. Wortgottesdienst	79
1.3. Eucharistiefeier	81
1.4. Abschluss	82
2. <i>Prex eucharistica</i> bei Augustinus	83
2.1. Präfation	86
2.2. Lobpreisende Danksagung	87
2.3. Darbringungsgebet mit <i>recitatio nominum, commemoratio und commendatio</i>	88
2.3.1. <i>recitatio nominum uiuorum</i>	89

2.3.2. <i>recitatio nominum martyrum</i>	90
2.3.3. <i>commemoratio defunctorum</i>	91
2.4. Einsetzungsworte	92
2.5. Anamnese	93
2.6. Epiklese	94
2.7. Schlussdoxologie	95
3. Verehrung der Eucharistie	97
IV. Zur Rezeption des augustinischen Eucharistieverständnisses	99
1. Spätantike und Mittelalter	99
2. Reformation, Konzil von Trient	102
3. Das 20. Jahrhundert und darüber hinaus	103
V. Conclusio	113
Appendix	I
Abkürzungen	I
Abbildungsverzeichnis	II
Tabellenverzeichnis	II
Literaturverzeichnis	III
Abstract	XVII
Lebenslauf	XVIII

Einführung

Die vorliegende Arbeit stellt mit dem heiligen Augustinus eine der einflussreichsten Persönlichkeiten der westlichen Theologiegeschichte in den Fokus. Es gibt kaum einen Bereich der Theologie oder eine Epoche seit dem fünften Jahrhundert, in dem der Einfluss Augustins nicht seine Wirkung gezeigt hätte. Vor der Fülle und Dichte des augustinischen Denkens und seiner Rezeption zeigte bereits Joseph Ratzinger in seiner Dissertation Respekt, dem hier nur zuzustimmen ist. So „bin ich mir bewußt, mit welcher Hingebung große und kleine Geister in allen Ländern sich um die ragende Gestalt Augustins mühen, sodaß dem Anfänger die Hoffnung, da noch Neues sagen zu können, wirklich sinken möchte“¹. In der vorliegenden Arbeit gilt es vor allem der speziellen sakramententheologischen Sichtweise Augustins nachzuspüren und im Besonderen ihren Niederschlag im Nachdenken des Bischofs von Hippo über die Eucharistie zu analysieren.

Hierzu werden sowohl zahlreiche Werke Augustins herangezogen, als auch auf die umfangreiche Forschungsgeschichte zurückgegriffen. Um die Sichtweise des Kirchenvaters konkreter einordnen zu können, werden in einem einleitenden ersten Teil biografische Entwicklungen und Bezüge, sowie unterschiedliche Einflüsse auf das Denken Augustins vorgestellt. Bereits hierbei offenbart sich die Vielfalt und Komplexität der literarischen und philosophischen Beziehungen in der spätantiken Welt. Nordafrika erscheint als ein neues Zentrum des christlichen Lebens und Denkens.

Ausgehend von einem Überblick über die spezielle Sakramententheologie Augustins, werden in einem zweiten Schritt unterschiedliche Aspekte seines eucharistischen Denkens beleuchtet und analysiert. Dabei wird stark auf das vielfältige literarische Schaffen des Kirchenvaters zurückgegriffen und zwei Texte – *Sermo 227* und *De civitate Dei* 10,6 – detailliert analysiert. Viele Aspekte, die Augustinus in seiner Lehre von der

¹ Joseph RATZINGER, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche (Münchener Theologische Studien 7), St. Ottilien 1992, VI.

Eucharistie berücksichtigt, sind auch heute noch oder wieder aktuell und fordern daher zu einer erneuten Auseinandersetzung auf.

Der dritte Teil dieses Essays vollzieht gemäß dem Kernsatz *lex orandi – lex credendi* den Sprung von der theoretischen Betrachtung zur praktischen Feier der Eucharistie im Hippo Regius des frühen fünften Jahrhunderts. Besonders die in der Forschungsgeschichte der letzten Jahre aus Einzelaussagen in Werken Augustins rekonstruierte *Prax eucharistica* wird hierbei beleuchtet.

In einem vierten und letzten Schritt wird schließlich der Einfluss des augustinischen Eucharistieverständnisses in der Theologiegeschichte des Abendlandes nachverfolgt, auch wenn dies aufgrund der Komplexität und des Umfangs nur in Auszügen geschehen kann. Gerade auch hier zeigt sich die Aktualität von Augustins Denken und die Herausforderungen für unser Verständnis der Eucharistie heute. In diesem Sinne ist die vorliegende Arbeit gewissermaßen auch als Plädoyer für eine neue und vorurteilsfreie Auseinandersetzung mit dem Denken des Bischofs von Hippo zu verstehen.

I. Augustinus und seine Welt(-sicht)

1. Zur Person des heiligen Augustins

1.1. Quellenlage

Das Leben des heiligen Augustinus ist im Gegensatz zu dem anderer antiker Autoren bzw. Heiligen durch Quellen gut erschließbar. Augustinus selbst hat viel über sein Leben und seine geistige Entwicklung in den *Confessiones*, einer deutend bearbeiteten Autobiographie, vermittelt. Neben zahlreichen Bemerkungen in seinen Schriften bieten des Weiteren vor allem seine *Retractationes* eine große Dichte biographischer Kommentare.

Zusätzlich zu diesen autobiographischen Aussagen gibt die *Vita Augustini* des Bischofs Possidius (ca. 370 – ca. 437), eines engen Vertrauten des Bischofs von Hippo, weitere Informationen zum Leben des Heiligen und Kirchenvaters preis. Auch wenn diese Vita, wie Mayer bemerkt, zu Einseitigkeiten neigt, zeigt sie doch ein zuverlässiges Bild des Augustinus als Mann der Kirche.²

1.2. Biographische Notizen

Augustinus wurde im Jahr 354 in Thagaste geboren, wo er auch den christlichen Glauben, v.a. durch seine Mutter Monika kennenlernte. Nach ersten schulischen Erfahrungen in seiner Heimatstadt wechselte er 365 nach Madaura und 370 zum Studium der Rhetorik nach Karthago.³ Dort wurde seine Liebe zur Weisheit durch die Lektüre von Ciceros *Hortensius* grundgelegt. In ihr fand er ein philosophisches Ideal, in dem lediglich der

² Vgl. Cornelius MAYER, Quellenlage URL: <http://www.augustinus.de/bwo/dcms/sites/bistum/extern/zfa/augustinus/einfuehrung/quellenlage.html> (abgerufen am 23.3.2013).

³ Vgl. Wilhelm GEERLINGS, Augustinus: Leben und Werk. Eine bibliographische Einführung, Paderborn u.a. 2002, 27.

Name Jesu fehlte. Dies war eine Beobachtung, die Augustinus auf seinem philosophisch-religiösen Werdegang noch öfter machen sollte. In Karthago lernte er auch den Manichäismus kennen und wurde *Auditor*. Trapè sieht in dieser Phase des Lebens Augustins die Überordnung des Verstandes über den Glauben als primären Beweggrund für seine Abkehr von der Kirche und die Hinwendung zu den Manichäern.⁴ Hier wollte er sich von den „Ammenmärchen“ der Kirche lösen und nach und nach in die Lehren Mani's eintauchen, wenngleich er davon auch nicht restlos überzeugt gewesen zu sein scheint.⁵ Trapè konstatiert: „Er war Manichäer mit Vorbehalt, aber überzeugter Antikatholik.“⁶ In dieser Geisteshaltung kam Augustinus 383 nach Rom, wo er lehrte und mit dem Manichäer Faustus von Mileve zusammentraf. Innere Streitigkeiten⁷ unter den Manichäern führten letztlich jedoch dazu, dass sich Augustinus auch von ihnen distanzierte und seine Suche nach der Wahrheit fortsetzen musste. Er reiste weiter nach Mailand, wo er als offizieller Redner des Kaisers auftrat.

⁴ Vgl. Agostino TRAPÈ, Aurelius Augustinus. Ein Lebensbild (Große Gestalten des Glaubens) München 2006, 42.

⁵ Vgl. hierzu AUGUSTINUS, util. cred. 1,2 (CSEL 25/1,4); oder auch Augustins Beschreibung seiner Enttäuschung über die manichäischen Lehren, die mit eigenen Beobachtungen bzw. seinem naturphilosophischen Literaturstudium nicht zusammenpassten: „Multa tamen ab eis ex ipsa creatura vera dicta retinebam, et occurrebat mihi ratio per numeros et ordinem temporum et visibles attestations siderum, et conferebam cum dictis Manichaei, quae de his rebus multa scripsit copiosissime delitans, et non mihi occurrebat ratio nec solistitorum et aequinoctiorum nec defectuum luminarium nec quidquid tale in libris saecularis sapientiae didiceram. ibi autem credere iubebar, et ad illas rationes numeris et oculis meis exploratas non occurrebat, et longe diversum erat.“ (conf. 5,3 (CChr.SL 27.58)). Ferrari geht in diesem Zusammenhang konkret auf Augustins komparative Analyse der Lehren Manis und der zeitgenössischen Astronomie ein. Für ihn spielen hierbei sowohl die Abwendung von jeglicher Astrologie, neuplatonische Literatur und das Interesse an Himmelsereignissen eine gewichtige Rolle. „Just how much of this wealth of astronomical knowledge was known to Augustine is open to question. What is to be observed however, is that he places a strange and protracted emphasis upon celestial phenomena in chapters three, four and five of the fifth book of the *Confessiones*.“ (266) Ebenso muss offenbleiben, ob Augustinus wirklich, wie Ferrari annimmt, aus eigener Erfahrung und Beobachtung von astronomischen Ereignissen, wie Sonnenfinsternissen, ausgehen konnte. Für Ferrari steht jedoch fest: „Augustine seems to have been very much a heaven-orientated personality, not only in the religious sense, but also in the physical sense.“ (268) Vgl. Leo FERRARI, Astronomy and Augustine's Break with the Manichees, in: REAug 19 (1973) 263-276. Ausschlaggebend für Augustins Analyse war letztlich die Einsicht in die Nachvollziehbarkeit der astronomischen Berechnungen. Vgl. hierzu AUGUSTINUS, conf. 5,3 (CChr.SL 27.58).

⁶ TRAPÈ, Aurelius Augustinus, 43.

⁷ Vgl. AUGUSTINUS, mor. 2,20,74 (PL 32,1376f.); 2,19,68 (PL 32,1374).

Dort beschäftigte er sich mit neuplatonischer Philosophie und den Paulusbriefen⁸, als auch seine Mutter nach Mailand kam.

Die Predigten des auch rhetorisch gebildeten Bischofs Ambrosius legten für Augustinus den Weg zu seiner Bekehrung. „Es ist die Geschichte der Bekehrung eines großen Denkers. Diesen Weg hätte er nie beschritten, wären nicht durch die Predigten des Ambrosius die von den Manichäern angehäuften Vorurteile gegen die Kirche hinfällig geworden, insbesondere die anthropomorphe Gottesvorstellung und die Unglaubwürdigkeit des Alten Testaments.“⁹ Standen für ihn früher Glaube und Vernunft einander gegenüber, versuchte er nun beide in Einklang zu bringen.¹⁰ Über die Autorität der Heiligen Schrift gelangte er in seinem Denken zur Autorität der katholischen Kirche.¹¹ Nach einem Bekehrungsereignis, das Augustinus selbst mit „*tolle lege!*“¹² beschreibt, zieht er sich mit Freunden¹³ auf das Landgut Cassiciacum seines Freundes Verecundus nördlich von Mailand zurück. Es war eine Zeit des Gebets, der Meditation und der Diskussionen. In Folge entstanden Augustins erste philosophisch-theologischen Schriften, bevor er Anfang März wieder zurück nach Mailand reiste. Er ließ sich als Katechumene eintragen und besuchte die Taufkatechesen und liturgischen Feiern.¹⁴ In Mailand wurde Augustinus schließlich in der Osternacht 387 von Bischof Ambrosius getauft.¹⁵

⁸ Vgl. AUGUSTINUS, Acad. 2,2,5-6 (CChr.SL 29, 20f.).

⁹ TRAPÈ, Aurelius Augustinus, 69.

¹⁰ Vgl. AUGUSTINUS, conf. 6,5,7 (CChr.SL 27,77f.); IDEM, ord. 2,9,26 (CChr.SL 29,121f.).

¹¹ Vgl. AUGUSTINUS, conf. 7,7,11 (CChr.SL 27,99f.; PL 739f.); 6,11,19 (CChr.SL 27,86f.).

¹² AUGUSTINUS, conf. 8,12 (CChr.SL 27,130-132).

¹³ Neben seiner Mutter Monika und seinem Bruder Navigius zählten auch noch sein Freund Alypius, sowie Trigetius, Licentius, Lastidianus und Rusticus, sowie Augustins Sohn Adeodatus zu diesem Kreis.

¹⁴ Vgl. AUGUSTINUS, conf. 9,6 (CChr. 27,140f.).

¹⁵ Ibid.



Abbildung 2: Oktogonales Baptisterium von San Giovanni alle Fonti, Mailand (Ausgrabungen unterhalb des Domes 1961-62, 2009) aus dem vierten Jahrhundert in dem vermutlich Augustinus von Bischof Ambrosius getauft wurde. Innere Umbauten im sechsten Jahrhundert, für den Dombau zugeschüttet im 14. Jahrhundert.

Über Rom und Ostia führte Augustins Reise zurück nach Afrika. Unterwegs jedoch starb seine Mutter Monika in Ostia. Augustinus überliefert aus diesem Anlass einen Beleg für eine eucharistische *memoria*.¹⁶ Über Karthago erreichte Augustinus Thagaste, wo er sich mit einigen Freunden drei Jahre lang auf seine Ländereien zu einem kontemplativen, asketischen Leben als „Laienmönche“ zurückzog. Augustinus nutzte die Zeit zum Gebet, zum Studium, zum Schreiben und Lehren. Zunehmend kamen mehr Menschen zu Augustinus um Rat zu suchen. Nachdem 389 sein Sohn Adeodatus gestorben war, kam Augustinus 391 in die Hafenstadt Hippo Regius, um einen Bekannten für das Klosterleben anzuwerben.¹⁷ Dort wurde er *per acclamationem* zum Presbyter auserwählt und von Bischof Valerius geweiht.¹⁸ „Er hielt das Priestertum für »die schwierigste, beschwerlichste und riskanteste Aufgabe, die es in diesem Leben und vor allem in dieser Zeit gibt«. Wohl hielt er es auch »für die glücklichste vor Gottes Auge«, wenn man ihr auf der von Christus gewiesenen Weise nachkommt; und er war überzeugt,

¹⁶ Vgl. AUGUSTINUS, conf. 9,27 (CChr.SL 27,149).

¹⁷ Vgl. TRAPÈ, Aurelius Augustinus, 102-104.

¹⁸ Vgl. AUGUSTINUS, s. 355,2 (PL 39,1569f.): „Veni ad istam civitatem propter videndum amicum, quem putabam me lucrari posse Deo, ut nobiscum esset in monasterio; quasi securus, quia locus habebat episcopum. Apprehensus, presbyter factus sum ...“.

eben dies noch nicht zu können.“¹⁹ Doch auch in Hippo konnte Augustinus seinem monastischen Leben, jetzt eben bereichert durch den Dienst als Priester, nachgehen und gründete dazu ein neues Kloster.²⁰ Er setzte seine theologischen Studien durch die Lektüre der Heiligen Schrift und kirchlicher Schriftsteller fort und schrieb auch selbst weiter.

Nach drei Jahren als Priester wurde Augustinus ebenfalls von Bischof Valerius zum Bischof geweiht. Er wirkte erst als Auxiliarbischof und später, nach dem Tod des Valerius, als Bischof von Hippo Regius. Für Augustinus war das Bischofsamt ein Dienst²¹, zusammengefasst in der Formel: *Praeesse est prodesse*. Oder anders formuliert: „*Vobis enim sum episcopus, vobiscum sum Christianus*“²². Diesen Dienst des Bischofs für seine Gemeinde und mit den Menschen übte er bis zum Ende seines Lebens aus. Seine zahlreichen Predigten geben Einblick in dieses Wirken. Er reiste durch mehrere nordafrikanische Kirchenprovinzen, wirkte an Regionalkonzilien (Synoden) mit und verfasste ein umfangreiches ōuvre an Traktaten, Briefen, und anderem mehr. Die Zeit als Bischof war auch geprägt von den Auseinandersetzungen mit den Donatisten (etwa bei der Synode von Karthago 411) und später mit Pelagius. Die Einheit der Kirche wird hier in Augustins ekklesiologisch-sakramentaler Synthese²³ zu einem zentralen Motiv seines Denkens.

Auch die letzten Jahre Augustins waren von regem Schaffen begleitet. 426 hatte er Heraklius zu seinem Nachfolger ernannt und ihm die administrativen Tätigkeiten in der Diözese übertragen. Augustinus starb am 28. August 430 mit 76 Jahren, als seine Stadt unter der Belagerung durch die Vandalen stand. Possidius schreibt in seiner *Vita Augustini*: „Zur Beisetzung seines Leichnams wurde Gott das Opfer dargebracht, an dem wir teilnahmen, und dann wurde er begraben.“²⁴ Sein Grab lag vermutlich in der Basilica Pacis in Hippo. Zu einem unbekanntem Zeitpunkt wurden

¹⁹ TRAPÈ, Aurelius Augustinus, 107.

²⁰ Vgl. AUGUSTINUS, s. 355,2 (PL 39,1569f.).

²¹ Vgl. AUGUSTINUS, civ. 19,19 (CChr.SL 48, 686f.).

²² AUGUSTINUS, s. 340,1 (PL 38,1482ff.).

²³ Vgl. TRAPÈ, Aurelius Augustinus, 159.

²⁴ POSSIDIUS, Vita Aug., 31,5 (PL 32,63ff.); zitiert nach TRAPÈ, Aurelius Augustinus, 266. Siehe hierzu auch Wilhelm GEERLINGS (Hrsg.), Possidius. Vita Augustini (Augustinus.Opera.Werke, o.A.) Paderborn u.a., 2005.

seine Gebeine vermutlich aufgrund des anrückenden Islams nach Sardinien gebracht und im achten Jahrhundert schließlich vom langobardischen König Luitprand nach Pavia, südlich von Mailand, überführt.²⁵

2. Charakteristik der grundlegendsten Einflüsse auf sein Denken

Als Augustinus im Jahre 354 in Thagaste geboren wurde, konnte Nordafrika bereits auf eine reiche christliche Vergangenheit zurückblicken. Auch hier ging analog zur Paulusmission in der Provinz Asia die Ausbreitung von städtischen Zentren aus und erreichte erst im vierten bzw. fünften Jahrhundert die Dörfer. Gessel sieht hierfür sowohl soziale als auch sprachlich-kulturelle Gründe verantwortlich.²⁶

Augustins Geburtsort Thagaste lag rund 100 km südlich von Hippo Regius in der fruchtbaren Hochebene Numidiens an mehreren Handelswegen. Dennoch dürfte es sich eher um eine kleine Stadt gehandelt haben, wird sie doch in der *Vita Melaniae* als „*civitas parva*“²⁷ bezeichnet. Die Bevölkerung war wohl gesellschaftlich und ethnisch gemischt, wenngleich die Kultur und Sprache lateinisch geprägt waren. Die Landbevölkerung hingegen sprach vorwiegend Punisch.²⁸ Trapè verortet die Familie Augustins mit afrikanischen Wurzeln in der römisch geprägten, bildungsorientierten Mittelschicht, jedoch finanziell eher schlecht gestellt.²⁹ Die Bevölkerung Thagaste´s war sicherlich christlich geprägt, jedoch hielt sich das Heidentum beständig. So blieb auch Augustins Vater seinen

²⁵ Vgl. Martyrologium Venerabilis Bedae Presbyteri (PL 94,1023): „In Africa depositio sancti Augustini episcopi, qui primo de ciuitate sua propter barbaros in Sardinia translatus est, & nu per a Luitprando rege Longobardoru Ticinum (Anm. d. Verf: Pavia) relatus, & honorifice conditus est“.

²⁶ Vgl. Wilhelm GESSEL, Art. Afrika. III.Kirchengeschichte, in: LThK³ I (2006) 209.

²⁷ Vgl. GERONTIUS, *Vita Melaniae* 21 (BKV 1,5,21).

²⁸ Vgl. TRAPÈ, *Aurelius Augustinus*, 9f.

²⁹ Vgl. *ibid.* 10f.

heidnischen Überzeugungen treu und ließ sich erst gegen Ende seines Lebens taufen.³⁰

Die geistige Entwicklung des jungen Augustinus war somit allein schon durch seine Herkunft und später auch durch seine Studien v.a. in Karthago geprägt von unterschiedlichen philosophischen und religiösen Einflüssen und Strömungen. Angetrieben von seiner Suche nach der Wahrheit und der Frage nach Gott, den einzigen beiden Konstanten seines Lebens, führten die Begegnungen mit Philosophien, religiösen Gruppierungen und das Studium zu einer umfangreichen und facettenreichen Entwicklung. Dabei trieb ihn jede enttäuschende Erfahrung weiter und wurde so zu einem Impuls einer neuen Suche, denn „auch das Verworfenen bleibt als geistesgeschichtlich biographischer Kontext präsent“³¹.

2.1. Neuplatonismus

Im dritten Jahrhundert löste der Neuplatonismus die Stoa als vorherrschende philosophische Richtung ab und verblieb in dieser Funktion für etwa die nächsten 300 Jahre. Ries beschreibt diese Zeit als eine „Zeit erregter religiöser Unruhe und angstvoller Erlösungssehnsucht“³². Der Neuplatonismus vertritt ein „verdeckt dualistisches Weltbild“³³, wobei der Weg zur Erlösung des Geistes aus der materiellen Welt über den Kult, Formen der Askese, sowie nach innen gerichtetes mystisches Denken führt. Dies bot für das „junge Christentum im römischen Reich in seinen theologischen Anfängen starke Berührungspunkte mit dem Neuplatonismus“³⁴.

³⁰ Vgl. AUGUSTINUS, conf. 1,11,17 (CChr.SL 27,9f.) & 9,13,37 (CChr.SL 27,154).

³¹ Richard HEINZMANN, Philosophie des Mittelalters (Grundkurs Philosophie 7), Stuttgart 2008, 63.

³² Wiebrecht RIES, Die Philosophie der Antike, Darmstadt 2005, 148.

³³ Ibid.

³⁴ Ibid.

Heinzmann konstatiert, dass dem „Neuplatonismus im Denken Augustins eine alle anderen Einflüsse überragende Bedeutung zukommt“³⁵. Augustinus selbst schreibt in *De civitate Dei* über die Platoniker: „In quo autem nobis consentiunt de uno Deo huius universitatis auctore, qui non solum super omnia corpora est incorporeus, verum etiam super omnes animas incorruptibilis, principium nostrum, lumen nostrum, bonum nostrum, in hoc eos ceteris anteposimus“³⁶. Es war vermutlich seine Begegnung mit dem neuplatonisch geprägten Christentum bei Ambrosius von Mailand (ca. 334 - 397), die zur Überzeugung vom Unterschied zwischen der wandelbaren, vergänglichen sinnlichen Erscheinung und der bleibenden geistigen Wirklichkeit führte und sich v.a. in Augustins Sakramentenlehre niederschlug. Seine philosophischen Ansichten stellte Augustinus wenig später in *Contra Academicos*³⁷ selbst dar, als er in einem Abriss der Philosophiegeschichte Platon (ca. 427 – ca. 347 v.Chr.) an die Spitze stellte und dies gerade mit dessen Unterscheidung von geistiger und sinnlicher Welt, sowie seiner Lehre von der menschlichen Erfahrungswelt als Abbild der geistigen Welt begründete. Dieser Auffassung von Wirklichkeit folgend ist für Augustinus wahre Erkenntnis dem reinen Denken vorbehalten.³⁸ Der einzelne Sinneseindruck ist nur im Moment des Vollzugs real und hinterlässt im Gedächtnis ein Bild, das mit Hilfe psychischer Fähigkeiten beurteilt wird. Bleibende Wahrheiten liegen im Gegensatz zur sinnhaften Welt auf der Ebene der intelligiblen Welt. „Der menschliche Geist kennt die Sachverhalte selbst (*res ipsae*), die in ihrem Wahrheitsgehalt klar von der Sinneserkenntnis abgehoben sind, denn die geistigen Einsichten sind denkwendig und damit auch jedem skeptischen Einspruch entzogen.“³⁹ Damit der Intellekt die unveränderliche, geistige Realität in den Ideen (*rationes aeternae*) schauen kann, ist Selbsttranszendenz nötig. Augustinus fordert daher einen Rückzug nach innen: „Noli foras ire, in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas, et si tuam naturam mutabilem inveneris,

³⁵ HEINZMANN, Philosophie des Mittelalters, 66.

³⁶ AUGUSTINUS, civ. 8,10 (CChr.SL 47,277).

³⁷ Vgl. AUGUSTINUS, Acad. 3,17,37 – 19,42 (CChr.SL 29,57-60).

³⁸ Vgl. HEINZMANN, Philosophie des Mittelalters, 68.

³⁹ Ibid., 71.

transcende et te ipsum⁴⁰. Hierbei sind die Ideen als zeitlose Teilwahrheiten gedacht, die auf die *ipsa veritas* als ihren Ursprung verweisen. „Diesen Ursprung kann der Mensch nicht fassen, aber sich selbst noch einmal transzendierend, kann er über die Idee mit der Spitze seines Denkens (*aciens mentis*) die ganze Wahrheit als Einheits- und Ursprungsgrund der Teilwahrheiten berühren.“⁴¹ Die *illuminatio* ist die Möglichkeitsbedingung für die Wahrheitserkenntnis und hat ihren Grund in Gott. Sie ist also im Gegensatz zum aristotelisch-thomasischen *lumen mentis* „kein formales Apriori des menschlichen Geistes, sondern Einwirkung Gottes auf den menschlichen Geist“⁴². So kommt in Augustins Konzeption, die teilweise mit Plotin (205 – 270) parallel geht⁴³, Erkenntnis nicht von außen dazu, da Zeichen und Wort stets nur hinweisende (*admonere*) Funktion haben können. Erkenntnis kommt von innen, von der Wahrheit selbst, die Christus, der Logos und Lehrer ist.⁴⁴ Dabei ist die *illuminatio* jedem Menschen verfügbar und nur von der persönlichen Offenheit dafür abhängig.

2.2. Einflüsse aus Augustins apologetischen und antihäretischen Bemühungen

Oftmals finden sich präzisierende Aussagen besonders im Kontext der Auseinandersetzungen mit philosophischen Strömungen oder häretischen Bewegungen. Auch im Bereich der Lehre Augustins von der Eucharistie sind derartige Anlässe und Ausführungen zu berücksichtigen.

⁴⁰ AUGUSTINUS, vera rel. 39,72,202 (CChr.SL 32,234).

⁴¹ HEINZMANN, Philosophie des Mittelalters, 72 [mit Verweis auf AUGUSTINUS, doctr. chr. I,7,7 (CChr.SL 32,10) und AUGUSTINUS, lib. arb 2,13,36 (CChr.SL 29,261f.)].

⁴² HEINZMANN, Philosophie des Mittelalters, 73.

⁴³ Auch Plotin geht bei der Wahrheitserkenntnis von einem göttlichen Grund aus, wengleich er seine Konzeption pantheistisch gestaltet.

⁴⁴ Vgl. HEINZMANN, Philosophie des Mittelalters, 73; AUGUSTINUS, mag. 11,38 (CChr.SL 29,195f.).

2.2.1. Manichäismus

Der Manichäismus stellte sich in seinen westlichen Formen als wahres Christentum dar, griff jedoch darüber hinaus auch auf andere Elemente, etwa aus dem Zoroastrismus, zurück. Die gnostische Lehre des Mani beruht auf den zwei Prinzipien gut-böse, Licht-Dunkel, Geist-Materie. Die Heilsgestalt des transzendenten „Licht-Jesus“ vermittelt dem Menschen den Ursprung seiner Seele vom Göttlichen her. Am Ende der Zeiten schließlich wird Jesus als Richter erscheinen und das Reich des Lichtes von dem der Finsternis trennen.⁴⁵ Augustinus selbst war eine Zeit lang *Auditor* (Hörer) und gehörte somit zum niedrigsten Rang in der Bewegung der Manichäer.⁴⁶ Im Themenfeld der Eucharistie betont Augustinus gegen den Manichäismus besonders die „symbolische und geistige Dimension der kirchlichen Eucharistiefeyer“⁴⁷.

2.2.2. Donatismus

Der Donatismus⁴⁸ entstand in Folge der diokletianischen Verfolgungen und der Frage der *lapsi*. Diese hing sowohl zusammen mit der Ekklesiologie als auch dem Sakramentenverständnis. Zu Beginn des vierten Jahrhunderts (um 309) brach das Schisma mit der Wahl Caecilianus´ zum Bischof aus. 314 beschäftigte sich die Synode von Arles mit den Donatisten, erkannte ihre Weihen als gültig an (c. 14, CChr.SL 148,12) und verbot die Wiedertaufe (c. 9, DH 123). Die Donatisten betonten ihrerseits die Autonomie der Afrikanischen Kirche. 316 entschied Kaiser Konstantin gegen die Donatisten, die inzwischen eine eigene Hierarchie in Afrika aufgebaut hatten, duldeten sie jedoch später (321)

⁴⁵ Vgl. Kurt RUDOLPH, *Die Gnosis*, Göttingen 2005. Zum Manichäismus siehe besonders 352-378.

⁴⁶ Vgl. Hans-Joachim KLIMKEIT, Art. Mani, Manichäismus, in: LThK³ VI (2006) 1265-1269.

⁴⁷ Christof MÜLLER, Sakrament der »Verbindung«, URL: http://www.augustinus.de/bwo/dcms/sites/bistum/extern/zfa/aktuelles/index.html?f_action=show&f_newsitem_id=51886 (abgerufen am 11.4.2013).

⁴⁸ Vgl. Karl BAUS / Eugen EWIG, *Die Reichskirche nach Konstantin dem Großen. Die Kirche von Nikaia bis Chalkedon* (Handbuch der Kirchengeschichte II/1), Freiburg – Basel – Wien 1979, 142-167, bes. 154-167.

wieder. Die theologische Auseinandersetzung, angefangen von Optatus von Mileve, erreichte bei Augustinus ihren Höhepunkt. Die donatistische Theologie fußte auf Cyprians⁴⁹ Ekklesiologie. Die Gültigkeit eines Sakraments hing demnach von der ekklesialen Heiligkeit und damit von der vollen Zugehörigkeit zur einen Kirche Christi ab. Kirchenpolitisch war die Betonung der Autonomie der Kirche Afrikas gegenüber der Catholica von besonderer Bedeutung.⁵⁰ Daher richteten sich Augustins apologetische Schriften gegen die Donatisten im Zusammenhang mit der Eucharistie gegen ihr „exklusives Kirchen- und Sakramentenverständnis“ und er betont die „»katholische« Weite und die liebende Einheit der Kirche sowie die Gründung der Sakramente auf Christus“⁵¹.

2.2.3. Pelagius (ca. 350 – 420)

Ende des vierten Jahrhunderts lebte Pelagius mit seinen Anhängern in asketischer Jesus-Nachfolge in Rom.⁵² Etwa die letzten zwanzig Jahre des Lebens Augustins waren geprägt von Auseinandersetzungen mit Pelagius und seinen Lehren. Die Auseinandersetzung um das Verständnis von Gnade und Freiheit des Menschen hatte auch in anderen Bereichen des Denkens des Bischofs von Hippo Einfluss. Darauf wird auch in Bezug auf seine späte Eucharistielehre zurückzukommen sein.⁵³ Für Greshake geht es in diesem „ersten großen theol. Konflikt der Westkirche, um die Entscheidung zw. einer theol. Anthropologie, welche der menschl. Freiheit im Heilsgeschehen ein beträchtl. Gewicht zumißt, u. einer Anthropologie, die die Ohnmacht des Menschen unter der Sünde u. seine radikale Angewiesenheit auf eine besondere Gnade Gottes vertritt“⁵⁴. Die Position Augustins leuchtet auch in seiner Eucharistielehre durch, etwa wenn er

⁴⁹ Vgl. I.2.3.2. Cyprian von Karthago.

⁵⁰ Vgl. Bernhard KRIEGBAUM, Art. Donatismus, Donatisten, in: LThK³ III (2006) 332-334.

⁵¹ MÜLLER, Sakrament der »Verbindung«.

⁵² Vgl. BAUS / EWIG, Reichskirche, 168-178.

⁵³ Vgl. II.8. Akzentverschiebungen in der Eucharistielehre Augustins unter dem einfluss der Auseinandersetzungen mit Pelagius. Vgl. Johannes BETZ, Eucharistie in der Schrift und Patristik (Handbuch der Dogmengeschichte IV, 4a), Freiburg – Basel – Wien 1979, 153.

⁵⁴ Gisbert GRESHAKE, Art. Pelagius, Pelagianismus, in: LThK³ VIII (2006) 5-9, hier: 8.

von ihrer Heilsnotwendigkeit spricht und „die Sündenvergebung und die Gnadenwirkung des Altarsakraments“⁵⁵ betont.

2.3. Theologische Einflüsse

Den frühesten christlichen Einfluss auf Augustinus bildete zweifelsohne seine Mutter Monika. Immer wieder beschreibt sie Augustinus in seinen *Confessiones* als wahrlich gottesfürchtige Frau und Vorbild. Sie stammte vermutlich aus einer traditionell christlichen Familie und versuchte auch ihre Kinder in diesem Sinne zu erziehen.⁵⁶ Augustinus beschreibt selbst, was er von dieser Erziehung alles behalten hatte: Glaube an die Vorsehung, an ein zukünftiges Leben und den Namen Jesu.⁵⁷ Letzteres sollte für die weitere Entwicklung und Suche Augustins maßgeblich bleiben, nennt er doch gerade diesen Namen als Kriterium bei seiner Suche nach der Wahrheit. Mit seiner Mutter Monika verbindet sich jedoch auch der christliche Hintergrund seiner Heimatstadt. Die Kirche von Thagaste scheint eine Zeit lang donatistisch gewesen und erst aufgrund kaiserlicher Anordnung zur *Catholica* zurückgekehrt zu sein. Jedoch schlug die Überzeugung in Folge in die Gegenrichtung um und Thagaste wurde zu einem überzeugt katholischen Zentrum, das dem Donatismus „niemals angehört zu haben schien“⁵⁸. Dieser Umbruch dürfte gegen 349 erfolgt sein.⁵⁹

Besondere Bedeutung über die Provinz Afrika hinaus erlangte Tertullian, der durch seine griechisch-lateinische Zweisprachigkeit für die theologische Sprache im Westen prägend wurde. Ab ca. 206 neigte er sich zunehmend dem Montanismus zu und verstärkte seine asketischen Ideale. Dass Augustinus seine Schriften kannte, belegt u.a. eine Notiz⁶⁰

⁵⁵ MÜLLER, Sakrament der »Verbindung«.

⁵⁶ Vgl. AUGUSTINUS, conf. 1,11,17 (CChr.SL 27,9f.).

⁵⁷ Vgl. AUGUSTINUS, conf. 6,5,8 (CChr.SL 27,78f.) bzw. 3,4,8 (CChr.SL 27,30).

⁵⁸ AUGUSTINUS, ep. 93,5,17 (CSEL 34/2; CChr.SL 31A,170).

⁵⁹ Vgl. POSSIDIUS, Vita Aug. 1,1,1 (PL 32,34f.); Vgl. TRAPÉ, Aurelius Augustinus, 21.

⁶⁰ Vgl. AUGUSTINUS, haer. 86 (CChr.SL 41,338f.).

über *tertullianistae*, deren Inhalt jedoch historisch kaum zutreffend sein dürfte.

In der Zeit der Christenverfolgungen starben unzählige Christen den Märtyrertod, andererseits kamen jedoch auch zahlreiche Christen der Supplikationspflicht nach. Die Stellung dieser *lapsi* führten in Folge zu Spannungen, die das Wirken zahlreicher Bischöfe, etwa jenes Cyprian's, prägten. In der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts konnte der Streit der mittlerweile durch Felicissimus und Fortunatus zu einem Schisma geführt hatte, schließlich beendet werden, indem das Charisma an das kirchliche Amt, besonders das Bischofsamt, rückgebunden wurde.

Der spezielle Typus der nordafrikanischen Kirche lässt sich aus Werken von Tertullian, Cyprian, Optatus von Mileve und Augustinus ableiten und bietet zahlreiche Eigenheiten. So kämpfte etwa Augustinus als Bischof immer wieder gegen Auswüchse in den zahlreichen Märtyrerfeiern. Zu Beginn des vierten Jahrhunderts bildete sich eine übergreifende kirchliche Ordnung in Nordafrika mit den Kirchenprovinzen Numidia, Byzacena, Mauretania Sitifensis, Mauretania Caesariensis, Tripolitana und Africa Proconsularis, heraus. Mit dieser Grundordnung ging in Folge auch eine rege Bautätigkeit an kirchlichen Gebäuden einher.⁶¹

Für die vorliegende Untersuchung von besonderem Interesse sind konkrete Einflüsse auf Augustins eucharistisches Denken, etwa Werke Tertullians und Cyprians. Aber auch Origenes scheint zumindest indirekt Einfluss auf Augustinus gehabt zu haben. Im Bereich der Eucharistielehre betrifft dies neben der realistischen Komponente vor allem auch das spiritualistische Element, bei dem das eigentlich Wirkende nicht im Brot, sondern im darüber gesprochen Wort liegt.⁶² Bei Optatus von Mileve konnte Augustinus die christologisch-ekklesiologische Dimension wieder finden, in der der Altar sowohl als *sedes et corporis et sanguis Christi*, als auch als Ort an dem die Gläubigen selbst als *membra Christi* dargebracht werden verstanden wird.⁶³ Aber auch Hieronymus, Basilius, Gregor von

⁶¹ Vgl. GESSEL, Art. Afrika. III. Kirchengeschichte, 210.

⁶² Vgl. Cornelius MAYER, Art. Eucharistia, in: AugL¹ 2 (1996ff.) 1151-1157, hier: 1151. Mayer verweist hierzu auf ORIGENES, comm. in Mt 11,14 (GCS 40).

⁶³ Vgl. ibid. 1153 [mit Verweis auf OPTATUS von MILEVE, c. Parmen. 6,1 (CSEL 26)].

Nazianz, und Johannes Chrysostomos ebenso wie Hilarius von Pointier sind als literarische Quellen für Augustinus anzunehmen.⁶⁴

2.3.1. Tertullian (ca. 160 – 220)

Augustinus kannte die Schriften Tertullians⁶⁵, zitierte daraus und bezeugt auch ihre Beliebtheit⁶⁶. Daher ist naheliegend, dass auch sein Verständnis der Eucharistie durch Tertullian in der einen oder anderen Art beeinflusst worden ist. Der Begriff *corpus Christi* wird von Tertullian für das ganze Sakrament, inklusive der Elemente, verwendet. Für ihn folgen aus dem Empfang des Herrenleibes gewisse Wirkungen, wie etwa Festigkeit im Fasten, sie gewährt die *participatio sacrificii*, nährt die Seele und spendet die *opimitas dominici corporis*.⁶⁷ Dabei bewirkt das äußere Zeichen als *signum efficax (gratiae)* den inneren Vorgang als wirksames Gnadenzeichen. So bezeichnet dann Tertullian Taufe, Firmung und Eucharistie auch als „heilwirkende Mittel der römischen Kirche“.⁶⁸ Er scheint weiters den Herrenleib mit dem Opferleib Christi zu identifizieren, also eine „reale Identität zwischen dem eucharistischen *corpus Christi* und dem historischen Opferleib“⁶⁹ anzunehmen. Adam vermutet, dass es sich dabei jedoch auch evtl. um die Übertreibungen des Rhetors handeln könnte. Die kirchliche Praxis scheint dieser Vorstellung in einem gewissen Umfang Rechnung zu tragen, wenn von Verehrung und Sorgfalt als heiliger Scheu die Rede ist. Eine ähnliche Praxis findet Adam auch bei Origenes bzw. bei Clemens von Alexandrien.⁷⁰ Analog zu dieser heiligen Scheu bezeichnet Tertullian die Eucharistie folglich auch schlicht als „das

⁶⁴ Vgl. *ibid.* 1153.

⁶⁵ Adam führt hier etwa AUGUSTINUS, Gn. litt. 10,25,41 (CSEL 28,) oder IDEM, b. vid. 5,7 (CSEL 41) an. Vgl. Karl ADAM, Die Eucharistielehre des hl. Augustin, in: Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte 8/1 (1908) 8.

⁶⁶ Vgl. hierzu AUGUSTINUS, haer. 86 (CChr.SL 46,338).

⁶⁷ ADAM, Die Eucharistielehre des hl. Augustin, 11.

⁶⁸ *Ibid.*, 15.

⁶⁹ *Ibid.*, 11.

⁷⁰ Vgl. ORIGENES, hom. in Ex. 13,3 (PG 12.389) und CLEMENS von ALEXANDRIEN, strom. 1,1,117 (PG 8.691).

Heilige“ (*sanctum*).⁷¹ Bei diesen Begriffen bleibt Tertullian dann jedoch gewissermaßen stehen. *Consecratio* versteht er eher als „kultische Weihe“⁷² und weniger als Umwandlung. Er tastet also die Wesenheiten von Brot (*panis, figura*) und Wein (*sanguis, memoria*) nicht an, sieht sie jedoch als Erscheinungsform des wirklichen Leibes und Blutes Christi. Adam bemerkt Tertullians Verständnis zusammenfassend, dass „durch diese Verhältnisangabe von Brot und Wein zum Fleisch und Blut Christi einer gewissen dynamischen Betrachtungsweise stark vorgearbeitet war. Was Tertullian in der Eucharistie suchte, war weniger die Persönlichkeit Jesu selbst, als vielmehr die im Fleisch und Blut Christi ruhende Gnadenkraft.“⁷³ Kurz gefasst lässt sich bei Tertullian von einer dynamischen Sichtweise und einem subjektivistischen Opferverständnis sprechen. Die Verwendung des Begriffes *figura*⁷⁴ als heilsgeschichtliches Symbol möchte dabei gerade nicht eine bloße Andeutung bleiben, sondern verweist auf die Wirklichkeit (*substantia*) des Leibes Christi.⁷⁵ Die eigentliche Eucharistiefeier begann Tertullians Schriften zufolge mit der Gabenbereitung durch die Gläubigen. Das Hochgebet scheint eine Anamnese und die Einsetzungsworte umfasst zu haben. Der Leib Christi wurde den Gläubigen für die tägliche Kommunion mit nach Hause gegeben, wobei eventuell auch bereits eine tägliche Eucharistiefeier gefeiert wurde.⁷⁶

2.3.2. Cyprian von Karthago (A.3.Jh. – 258)

Cyprian⁷⁷ wiederum nimmt immer wieder starke Anleihen bei Tertullian und hatte als Bischof vermutlich durch seine Schriften einen größeren Einfluss auf Augustinus ausgeübt, wie Adam bemerkt. „Seine

⁷¹ Vgl. ADAM, Die Eucharistielehre des hl. Augustin, 12.

⁷² Ibid., 22.

⁷³ Ibid., 23.

⁷⁴ Vgl. TERTULLIAN, adv. Marc. 4,40,3f (CChr.SL 1, 656f.).

⁷⁵ Vgl. BETZ, Eucharistie, 143f.

⁷⁶ Vgl. Hans Bernhard MEYER, Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral (GdK 4), Regensburg 1989, 112.

⁷⁷ Für eine Zusammenschau mit Augustins Lehre von der Eucharistie siehe James Patout BURNS, The Eucharist as the Foundation of Christian Unity in North African Theology, in: Augustinian Studies 32/1 (2001) 1-23.

Ausführungen [sic. zu praktischen Fragen, den Elementen der Eucharistie oder dem Verhältnis des Messopfers zum Kreuzesopfer Christi etc.] sind [...] später von seinem großen Landsmann Augustin vorbehaltlos übernommen und verwertet worden⁷⁸. In Bezug auf seine Lehre über die Eucharistie betrifft dies v.a. die Werke *De lapsi* und *De ecclesiae unitate*. Hierin begegnet die von Tertullian übernommene Terminologie des *corpus* und *sanguis Christi* für die gesamte Eucharistie, als auch des *sanctum Domini*. Cyprian belegt für Nordafrika auch einen eucharistischen Wunderglauben und schildert dafür in *De lapsi* vier Wunderberichte. Das darin vorkommenden Motiv vom unehrwürdigen, sündhaften Empfang der Eucharistie wurde später von Augustinus aufgegriffen und bearbeitet.⁷⁹ Für Cyprian setzte die Kommunion „Buße, Bekenntnis und Rekonziliation“⁸⁰ voraus. So erzählt er in einem der Wunderberichte, dass sich der Herr entfernt, wenn er verleugnet wird.⁸¹ Ein weiteres Motiv Cyprians das sich später auch bei Augustinus finden wird ist die Heilsnotwendigkeit der Eucharistie. Als drittes schließlich wird die Feier der Eucharistie sowohl als Vollzug als auch als Ausdruck der Einheit der Kirche verstanden.⁸² Außerhalb der Kirche gibt es demnach für Cyprian, ebenso wie für Tertullian, keine gültige Eucharistie.⁸³ Dies zeigt sich auch in seiner Auseinandersetzung etwa mit den Aquariern. Ohne Wein kommt das Blut Christi nicht zustande. Die *mixtio calicis* spiegelt dabei auch die ekklesiologische Dimension wider, die bei Augustinus eine weitere Ausarbeitung finden sollte.⁸⁴

Bei der Charakterisierung des Priesters unterscheidet sich Cyprian jedoch stark von Augustinus, da er „die sakramentalen Werte nicht, wie nachmals Augustin, auf dingliche Formen und Formeln zurückführte, sondern auf die Persönlichkeit des Priesters allein.“⁸⁵ Hier lässt sich also ein *ex opere*

⁷⁸ ADAM, Die Eucharistielehre des hl. Augustin, 25.

⁷⁹ Vgl. AUGUSTINUS, ep. 98,4 (CChr.SL 31A,229f.).

⁸⁰ BETZ, Eucharistie, 144.

⁸¹ Vgl. CYPRIAN, laps. 26 (CSEL 3,256).

⁸² Vgl. BETZ, Eucharistie, 145.

⁸³ Vgl. CYPRIAN, unit. Eccl. 8 (CSEL 3,217).

⁸⁴ Vgl. CYPRIAN, ep. 63,2,2 (CChr.SL 3C,391); 63,9 (CChr.SL 3C,400f.); 63,13,2-13 (CChr.SL 3C,407-409).

⁸⁵ ADAM, Die Eucharistielehre des hl. Augustin, 33.

operantis Ansatz erkennen. „Die Gegenwart Christi in der Eucharistie wird nicht etwa in letztem Grunde von einer an den Elementen gewirkten, objektiven, geistigen Operation bestimmt und getragen, sondern von dem Wort des Priesters, insofern er ein kirchlich würdiger Priester ist.“⁸⁶ Die Stellung des Priesters wird demnach von Cyprian stark herausgestellt und lediglich die Würdigkeit und die Zugehörigkeit zur *Catholica* als Kriterien für die Wirkmächtigkeit des priesterlichen Wortes gewertet. „*Sacerdos vice Christi vere fungitur.*“⁸⁷

Cyprians Eucharistielehre kann als dynamisch-mystisch beschrieben werden, wobei letztlich das Verhältnis von Gegenwart und Element offen bleibt, wenngleich er die Gegenwart Christi deutlicher als Tertullian ausdrückt.

Die liturgische Feier der Eucharistie begann mit dem Herbeibringen der Gaben, gefolgt vom Vaterunser und dem Friedensgruß (Friedenskuss). Im Hochgebet⁸⁸ folgte auf den einleitenden Dialog ein einheitliches Gebet mit den Einsetzungsworten als Mittelpunkt, an die sich die Anamnese und ein *memento* für die Lebenden und Verstorbenen anschloss. Das Hochgebet wurde mit dem „Amen“ der Gläubigen beschlossen. Cyprian kennt auch den Brauch den Gläubigen die Eucharistie für die tägliche Kommunion mit nach Hause zu geben.⁸⁹

2.3.3. Ambrosius von Mailand (339 – 397)

Als dritter theologischer Einfluss auf Augustinus, wenngleich Tertullian und Cyprian, wohl biographisch bedingt, chronologisch vorgereiht, ist Ambrosius von Mailand zu nennen. Bei seiner Ankunft in Mailand lernte Augustinus Bischof Ambrosius als intellektuell ansprechende Persönlichkeit kennen, wobei ihn vorerst primär dessen rhetorische Künste

⁸⁶ Ibid., 34.

⁸⁷ CYPRIAN, ep. 63,14 (CChr.SL 3C,409f.).

⁸⁸ Vgl. Martin KLÖCKENER, Das eucharistische Hochgebet in der nordafrikanischen Liturgie der christlichen Spätantike, in: Albert GERHARDS et al. (eds.), *Præx Eucharistica III/1* (Spicilegium Friburgense 42), Fribourg 2005, 43-128, hier besonders: 57-68 und 124.

⁸⁹ Vgl. MEYER, Eucharistie, 112f.

interessierten. Vor seiner Bekehrung hatte er wohl eher nur flüchtigen Kontakt mit dem Bischof, etwa bei seiner Ankunft⁹⁰ oder zufälligen Begegnungen in der Kirche oder der Stadt⁹¹. Augustinus suchte von sich aus den Kontakt, jedoch vergebens.⁹² Er selbst schreibt: „Der Aufruhr in meiner Seele verlangte nach einer längeren Aussprache mit ihm; doch vergeblich.“⁹³ Er hörte Ambrosius zunehmend häufiger predigen. Welche Predigten es jedoch genau waren, lässt sich nicht erschließen.⁹⁴ Nach seiner Zeit in Cassiciacum nahm Augustinus zurück in Mailand als Katechumene an den Taufkatechesen und liturgischen Feiern teil bevor er vermutlich durch Ambrosius die Taufe empfing.⁹⁵

Betz unterscheidet im Eucharistieverständnis des Ambrosius den Begriff der „Aktualpräsenz“, wobei die „geglaubte Wirksamkeit Gottes in den Sakramenten dessen Gegenwart (*praesentia*) voraussetzt und beinhaltet“⁹⁶ von dem der Realpräsenz. Ambrosius legt dabei den Schwerpunkt auf die Verwandlung (*mutatio, conversio, transfiguratio*) der Elemente.⁹⁷ Der Priester tritt völlig zurück, Christus selbst ist es, der wirkt. Es ist das konsekratorische Wort Christi, die *benedictio*⁹⁸, das die Verwandlung von Brot und Wein in Leib und Blut Christi bewirkt.⁹⁹ In *De mysteriis* begründet Ambrosius die Wirkmächtigkeit des Wortes schöpfungstheologisch, indem er auf die Schöpfung aus dem Nichts durch

⁹⁰ Vgl. AUGUSTINUS, conf. 5,13,23 (CChr.SL 27,70f.).

⁹¹ Vgl. AUGUSTINUS, conf. 6,2,2 (CChr.SL 27,74f.).

⁹² Vgl. AUGUSTINUS, conf. 6,3,3 (CChr.SL 27,75f.).

⁹³ AUGUSTINUS, conf. 6,3,4 (CChr.SL 27,75f.).

⁹⁴ Vgl. TRAPÈ, Aurelius Augustinus, 69f.

⁹⁵ Vgl. *ibid.*, 98.

⁹⁶ BETZ, Eucharistie, 147 [mit Verweis auf AMBROSIUS, myst 3,8 (CSEL 73,91f.; FC 3,210): „Crede ergo divinitatis illic adesse praesentiam. Operationem credis, non credis praesentiam? Unde sequeretur operatio, nisi praecederet ante praesentia?“].

⁹⁷ Vgl. Theodor SCHNEIDER (Hg.), Handbuch der Dogmatik 2, Düsseldorf 2009, 285f. Vgl. MEYER, Eucharistie, 113-115.

⁹⁸ Vgl. AMBROSIUS, myst. 9,50 (CSEL 73,110; FC 3,244): „quia benedictione etiam natura ipsa mutatur.“ Vgl. MAYER, Art. Eucharistia, 1153.

⁹⁹ Vgl. AMBROSIUS, sacr. 4,23 (CSEL 73,51 ; FC 3,148ff.): „Antequam consecratur, panis est; ubi autem verba Christi accesserint, corpus est Christi.“ Vgl. Johannes BRINKTRINE, Die sakramentale Form der Eucharistie nach der Lehre der abend- und morgenländischen Väter, in: Theologie und Glaube. Zeitschrift für den katholischen Klerus 43 (1953) 411-425.

das Wort verweist.¹⁰⁰ Das Wort Christi „Dies ist mein Leib“ wird von den Gläubigen mit „Amen“ als wahr bestätigt.¹⁰¹ Gekleidet in die *similitudo* von Leib und Blut empfängt der Gläubige sodann „Gnade und Kraft der wahren Natur“¹⁰². Die konsekrierten Gaben sind „*corpus ex virgine [...] Vera utique caro Christi, quae crucifixa est, quae sepulta est: vere ergo carnis illius sacramentum est.*“¹⁰³ Sowohl in der Inkarnation als auch in der Eucharistie findet demnach eine „wunderbare Entstehung des Leibes Jesu statt“¹⁰⁴, daher die Bezeichnung „Metabolismus“.

Einige Stellen in Augustins Werken weisen durchaus auf gravierende Unterschiede im eucharistischen Denken der beiden Bischöfe hin. Wo es Ambrosius etwa eher um das Handeln des Priesters geht, betont Augustinus die geistigen Anstrengungen der Empfänger. So folgert Betz, dass in Augustins Eucharistieverständnis der sakramentale Vollzug nicht Grund, sondern Anlass für Gottes Handeln ist.¹⁰⁵ Dem entspricht Augustins Ausspruch: „*crede et manducasti*“¹⁰⁶. Das sakramentale Subjekt ist bei Augustinus im Gegensatz zum An-sich-Sein des Sakraments bei Ambrosius diesem stets als Bezugsgröße gegeben. Für Geiselmann ist Augustinus daher in seinem eucharistischen Denken anthropologisch zentriert. Dabei betont er das dynamisch-spiritualistische Element und betrachtet das Sakrament v.a. auch von seiner ekklesiologischen Seite.¹⁰⁷

¹⁰⁰ Vgl. AMBROSIUS, *myst.* 9,52 (CSEL 73,112; FC 3,246): „*Sermo ergo Christi, qui potuit ex nihilo facere, quod non erat, non potest ea, quae sunt, in id mutare, quod non erant?*“.

¹⁰¹ Vgl. AMBROSIUS, *myst.* 9,54 (CSEL 73,113; FC 3,248).

¹⁰² AMBROSIUS, *sacr.* 6,1,3 (CSEL 73,73; FC 3,180-182): „*ne igitur plures hoc dicerent, ire se, veluti quidam esset horror cruaris, sed maneret gratia redemptionis, ideo similitudinem quidem accipis sacramenta, sed verae naturae gratiam virtutemque consequeris*“.

¹⁰³ AMBROSIUS, *myst.* 9,53 (CSEL 73,112; FC 3,248).

¹⁰⁴ BETZ, *Eucharistie*, 148.

¹⁰⁵ *Ibid.*, 151.

¹⁰⁶ AUGUSTINUS, *Io. ev. tr.* 25,12 (CChr.SL 36, 256) und ähnlich in 26,13 (CChr.SL 36,266).

¹⁰⁷ Vgl. Josef GEISELMANN, *Die Eucharistielehre der Vorscholastik*, in: *Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte* 15/1-3 (1926), 36 und 42.

II. Facetten der augustinischen Lehre von der Eucharistie

Die Lehre des heiligen Augustinus über die Eucharistie gehört mitunter „zum Faszinierendsten seiner Theologie“, denn „nahezu sämtliche theologische Deutungen dieses Sakramentes in den folgenden Epochen (selbst die einander widersprechenden) beriefen sich auf jene des großen Kirchenvaters“¹⁰⁸. Die grundlegende Spannung in dieser Hinsicht ergibt sich jedoch auch daraus, dass Augustinus „nicht immer eine ausgereifte und in jeder Hinsicht klar formulierte Lehre“¹⁰⁹ entwickelte. So meint Gessel, dass die Stellen in Augustins Werken, die die Eucharistie betreffen, Bemerkungen sind, die an einer gewissen Monotonie leiden.¹¹⁰ In zahlreichen seiner Aussagen lassen sich Einflüsse auf Augustins Denken erkennen, in anderen Bereichen treten jedoch auch klare Unterschiede und Abgrenzungen hervor.¹¹¹ So kann es auch nicht verwundern, dass mehrere Ebenen an Augustins Lehrgebäude beteiligt sind. Aus einer mystischen Realität entspringt eine Einheitsbewegung (*mysterium unitatis*), wird aber auch die *humilitas* als Aufgabe abgeleitet. Ein weiteres Kernelement bildet die Ebene des *sacrificium*, dem nachzugehen sein wird. Grundlage für die weitere Untersuchung bildet das Verständnis Augustins von den Sakramenten.

¹⁰⁸ Zentrum für Augustinusforschung, Der Sermo 227: URL: <http://www.augustinus.de/bwo/dcms/sites/bistum/extern/zfa/textevon/ostern/sermo227.html> (abgerufen am: 28.5.2013).

¹⁰⁹ Wilhelm GESSEL, Eucharistische Gemeinschaft bei Augustinus (Cassiciacum 21) Würzburg 1966, 165.

¹¹⁰ Ibid.

¹¹¹ Vgl. dazu I.2. Charakteristik der grundlegendsten Einflüsse auf sein Denken.

1. Zum Sakramentenverständnis des heiligen Augustinus

Bevor die Eucharistie selbst in den Blick genommen werden kann, ist eine Betrachtung des Sakramentenverständnisses Augustins angezeigt.

Sacramentum als Übersetzung des griechischen *mysth, rion* wurde vermutlich erst von Tertullian auf Taufe und Eucharistie und später von Cyprian auf das Geheimnis des Glaubens übertragen.¹¹² Augustinus verwendet den Begriff *sacramentum* sehr vielfältig, oft auch synonym mit *mysterium*, bezogen auf alttestamentliche *sacramenta*¹¹³ ebenso wie auf neutestamentliche Handlungen, Objekte oder eben auch auf Christus selbst. Die apologetischen Auseinandersetzungen mit den Manichäern und Donatisten halfen Augustinus seinen Sakramentenbegriff zu präzisieren. Cutrone sieht darin eine wichtige Basis für alle späteren Weiterentwicklungen, wenn er sagt Augustinus „points the way for the fully articulated sacramental theology which emerges in the Middle Ages“¹¹⁴.

Ein wesentliches Element in Augustins Denken ist auch im Bereich der Sakramentenlehre sein neoplatonischer Hintergrund mit dem Urbild-Abbild-Denken und dem Teilhabe-Gedanken.¹¹⁵ Seine Zeichentheorie hatte großen Einfluss auf die weitere Entwicklung der westkirchlichen Sakramententheologie. Ihr zufolge ist die sichtbare Welt die Manifestation einer tieferen Wirklichkeit, sie ist sowohl ein Zeichen, das auf diese innere Wirklichkeit hinweist, sie gleichzeitig aber auch verhüllt. Sakramente sind nun analog heilige Zeichen (*signa*), die eine andere Sache (*res*) bezeichnen. Dabei liegt der Schwerpunkt bei der *res*. In *De dialectica*

¹¹² Vgl. Emmanuel C. CUTRONE, Art. Sacrament, in: Allan D. FITZGERALD (Ed.), *Augustine Through the Ages. An Encyclopaedia*, Grand Rapids ³2005, 741-747, hier: 741.

¹¹³ Im Alten Testament identifiziert Augustinus etwa den Sabbat, die Beschneidung oder den Tempel ebenso wie den Vollzug, die Handelnden und die Objekte des (Schlacht-) Opfers als *Sacramenta*, als heilige Zeichen, die Gottes Heilshandelns an Israel verdeutlichen und gewissermaßen Vorbilder der *Sacramenta* des Neuen Testaments und der Kirche sind und in Jesus Christus ihre Erfüllung gefunden haben. Vgl. CUTRONE, Art. Sacrament, 742.

¹¹⁴ CUTRONE, Art. Sacrament, 742.

¹¹⁵ Vgl. Hans-Jürgen FEULNER, Transsubstantiation. Die Wesensverwandlung von Brot und Wein in den Leib und das Blut Christi, in: Wolfgang SLAPANSKY (Hg.), *Das Wunder Wein. Kult – Fest – Ritual*, Salzburg – St.Pölten 2009, 27-39, hier: 28.

definiert Augustinus *res* als „quidquid intelligitur uel sentitur uel latet“¹¹⁶ und *signum* als „res praeter speciem, quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem uenire“¹¹⁷. In *De doctrina christiana* verbindet Augustinus den Begriff des Zeichens nun weiter mit dem des Wortes. Er definiert also das Wort (*verbum*) als „uoce animantis audita affectionem animi eius aduertimus“¹¹⁸. „Augustine focuses on the effect on the auditor, positing the rule that when signs are sensed the attention of the mind is carried (feratur) by the sign to the thing signified (mag. 8.24). The sign substitutes for the thing ... [but] the mind cannot recognize the sign as such at all unless already acquainted by direct observation with the thing it signifies (mag. 10.33.). ... Christ the inner teacher acquaints the soul with the realities behind all signs (mag. 11.38)“¹¹⁹. Der offenbarende Charakter der Zeichen wird daher von der Heiligen Schrift gespeist, da nur das Wort Gottes selbst Quelle der Wahrheit ist. Hier spiegelt sich auch Augustins lebenslange Suche nach Wahrheit wider. In Anlehnung an Röm 1,20 beschreibt er wie der Mensch durch die Bilder der Schrift in die Gegenwart des Unsichtbaren emporgehoben werde¹²⁰ und dass „per haec uisibilia ad inuisibilem informaremur“¹²¹. „This symbolic nature of revelation, found in Scripture, makes it possible for Augustine to discover the mystery of God in Christ continued in the church through the power of the Holy Spirit.“¹²² *Sacramenta* sind somit der sichtbare Ausdruck von Gottes Heilshandeln in Christus und folglich auch in der Kirche in der Kraft des Heiligen Geistes. Cameron spricht von einem symbiotischen Verhältnis von Christologie und Sprache in Bezug auf *De doctrina christiana* 1,13,12. Dabei bildet die Inkarnation die Grundlage eines neuen sakramentalen Verständnisses von Zeichenhaftigkeit, in dem die *signa* die *res* nicht nur repräsentieren, sondern sie auch im Sinne einer *participatio*

¹¹⁶ AUGUSTINUS, dial. 5,7 (PL 32,1410).

¹¹⁷ AUGUSTINUS, doct. chr. 2,2,1 (CChr.SL 32,32).

¹¹⁸ Ibid.

¹¹⁹ Michael CAMERON, Art. Sign, in: Allan D. FITZGERALD (ed.), *Augustine Through the Ages*, 793-798, hier: 794.

¹²⁰ Vgl. AUGUSTINUS, doct. chr. 1,4,4 (CChr.SL 32,8).

¹²¹ AUGUSTINUS, en. Ps. 44,6 (CChr.SL 38,498).

¹²² CUTRONE, Art. Sacrament, 742.

beinhalten und vermitteln.¹²³ Das *signum* hat somit Teil an der *res* und da diese Verbindung so eng ist, erhält das Bezeichnende auch den Namen des Bezeichneten.¹²⁴

Weitere Ausführungen zum Verständnis der Sakramente finden sich in Augustins Brief an Januarius: „Unde sacramentis numero paucissimis; obseruatione facillimis; significatione praestantissimis societatem nouipopuli colligauit, ...“¹²⁵. Hier unterscheidet Augustinus auch zwischen der Feier der Geburt des Herrn als Erinnerung und der Feier seiner Auferstehung als Sakrament. Dabei beschreibt er das Sakrament als eine Bewegung vom Sichtbaren zum Unsichtbaren, von der alltäglichen Erfahrung zur spirituellen Realität. Daher ist ein Zeichen, das nicht nur mit der *res* korrespondiert sondern auch eine gewisse Ähnlichkeit (*similitudo*) zu ihr besitzt, nicht nur *signum*, sondern *sacramentum*.¹²⁶

Für Augustinus sind die Sakramente der Kirche von Christus selbst eingesetzt und von der apostolischen Tradition verbürgt: „... sed quaedam pauca pro multis eademque factu facillima et intellectu augustissima et obseruatione castissima ipse dominus et apostolica tradidit disciplina, sicuti est baptismi sacramentum et celebratio corporis et sanguinis domini.“¹²⁷ Eine systematische Auseinandersetzung mit liturgischen Sakramenten fehlt bei Augustinus jedoch und ist nur in Bezug auf direkte Problemstellungen anzutreffen. Dies betrifft v.a. die Taufe in der Auseinandersetzung mit den Donatisten (*bapt.*) und mit den Manichäern (*c. Faust*), sowie eben die Eucharistie in der Unterweisung der Neugetauften (s. 227 & 272), Predigten über das Johannesevangelium (Io. ev. tr.), Briefen u.a.m.

In *De baptismo*¹²⁸ erklärt Augustinus etwa, dass Sakramente unabhängig von der Würdigkeit der Spender gültig sind, da es Christus selber ist, der die Sakramente spendet. Hier kündigt sich also bereits das spätere *ex*

¹²³ Vgl. CAMERON, Art. Sign, 795.

¹²⁴ Vgl. AUGUSTINUS, qu. 57.3 (Lev) (CChr.SL 33,216).

¹²⁵ AUGUSTINUS, ep. 54 (inq. Jan.) (CChr.SL 31,226).

¹²⁶ Vgl. CUTRONE, Art. Sacrament, 742.

¹²⁷ AUGUSTINUS, doct. chr. 3.9.13 (CChr.SL 32,85).

¹²⁸ Vgl. AUGUSTINUS, bapt. 7 (PL 43,243) und AUGUSTINUS, ep. 89,5 (PL 33,311-312).

opere operato an. Im Traktat über das Johannesevangelium präzisiert Augustinus schließlich das Zustandekommen eines Sakramentes:

„Quare non ait, mundi estis propter baptismum quo loti estis, sed ait: *propter uerbum quod locutus sum uobis*, nisi quia et in aqua uerbum mundat? Detrahe uerbum, et quid est aqua nisi aqua? Accedit uerbum ad elementum, et fit sacramentum, etiam ipsum tamquam uisibile uerbum ... Mundatio igitur nequaquam fluxu et labile tribueretur element, nisi adderetur: *in uerbo*.“¹²⁹

Dieses „accedit uerbum ad elementum et fit sacramentum, etiam ipsum tamquam uisibile uerbum“ lässt die Frage offen, wie sich das natürliche Zeichen (*signa naturalia*, Element) zum Wort (*signa data*)¹³⁰, und damit zur Gnade verhält. Diese Formulierung weist jedoch nochmals auf *De baptismo* und das Verständnis, dass das Sakrament allein durch das Wort, also von Gott her, unabhängig von der Würdigkeit des Spenders und unter Umständen auch ohne den expliziten Glauben des Empfängers (etwa bei einem Kind) entsteht, hin. Das Sakrament erhält seine Wirksamkeit durch die Wirksamkeit des Wortes, „non quia dicitur, sed quia creditur“¹³¹. Geglaubt wird es aber eben auch und gerade in der Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden. Daher „uerbum fidei tantum ualet in ecclesia Dei, ut per ipsum credentem, offerentem, benedicientem, tingentem, etiam tantillum mundet infantem, quamuis nondum ualentem corde credere ad iustitiam, et ore confiteri ad salutem“¹³². In der Reformationszeit wird dieser Gedanke zur Grundlage von Diskussionen um die Priorität des Glaubens der Kirche oder des Individuums.

¹²⁹ AUGUSTINUS, lo. ev. tr. 80.3 (CChr.SL 36,529).

¹³⁰ Vgl. hierzu AUGUSTINUS, doct. chr. 1,2,2f. (CChr.SL 38,7f.).

¹³¹ AUGUSTINUS, lo. ev. tr. 80.3 (CChr.SL 36,529). Hierzu sei auch nochmals auf Augustins „crede et manducasti“ (lo. ev. tr. 25,12 (CChr.SL 36, 256)) verwiesen.

¹³² AUGUSTINUS, lo. ev. tr. 80.3 (CChr.SL 36,529).

2. Ausgewählte Textbeispiele zum Eucharistieverständnis des Hl. Augustins

In diesem Abschnitt werden ausgewählte Beispiele aus dem umfangreichen Werk des heiligen Augustinus betrachtet, die sein Eucharistieverständnis beleuchten. Die Auswahl möchte dabei einen Bogen über die verschiedenen Anlässe und Textgattungen spannen, um dadurch die Vielfalt der Eucharistieaussagen Augustins zur Geltung kommen lassen zu können.

2.1. Sermo 227

Hierbei handelt es sich um eine Predigt, die Augustinus am Ostermorgen an Neugetaufte richtete. Sie wurde wie zahlreiche andere Predigten von *notarii* mitstenografiert und evtl. später von Augustinus selbst stilistisch überarbeitet.¹³³ Drobner datiert die Predigt auf den Ostertag 412/413 bzw. 416/417.¹³⁴ Für Albaric kann sie „nur ein Werk großer theologischer Reife sein. Sie nimmt praktisch alle Themen wieder auf, die in den anderen eucharistischen Predigten enthalten sind.“¹³⁵ Hier sei vor allem auf die *Sermones Denis 3* (= 228/B), *Denis 6* (= 229compl) und *Guelferbytanus 7* (= 229/A) und 272 verwiesen, die sich ebenfalls am Ostermorgen der Eucharistie widmeten.

Die Eucharistiefeier hat nach der Taufe schon am Ostersonntag, aber noch in der Nacht stattgefunden.¹³⁶ Der vorliegende *sermo* ist demnach in

¹³³ Vgl. Wilhelm GEERLINGS, Art. Augustinus. Predigten, in: Siegmar DÖPP / Wilhelm GEERLINGS (Hgg.), *Lexikon der Antiken Christlichen Literatur (LACL³)*, Freiburg – Basel – Wien 2002³, 78-98, hier: 95.

¹³⁴ Vgl. Hubertus R. DROBNER, Augustinus. Sermo 227. Eine österliche Eucharistiekatechese für die Neugetauften, in: *Augustiniana* 41 (1991) 483-495, hier: 484.

¹³⁵ Michel ALBARIC, *Une catéchèse eucharistique. Le sermon 227: Saint Augustin et la Bible*, sous la direction de A.-M. La Bonnardière (*Bible de tous les temps* 3), Paris 1986, 87-98, hier: 88 Anm. 5; zitiert nach DROBNER, Augustinus. Sermo 227, 483. Vgl. Hubertus DROBNER, Augustinus von Hippo. Predigten zum Österlichen Triduum (*Sermones 218-229/D*). Einleitung, Text, Übersetzung und Anmerkungen (*Patrologia. Beiträge zum Studium der Kirchenväter*, Bd. XVI), Frankfurt am Main u.a. 2006, 414.

¹³⁶ Vgl. Anton ZWINGGI, Die Osternacht bei Augustinus, in: *LJ* 20 (1970) 4-10, hier: 6f.

der Morgenfeier des Ostersonntags¹³⁷ zu verorten. Augustinus richtet sich an die Neugetauften, die in der vergangenen Nacht zum ersten Mal die Eucharistiefeier mitgefeiert und die Eucharistie empfangen haben. Entsprechend der zu dieser Zeit herrschenden Praxis des gestuften Glaubenszuganges¹³⁸ war diese Feier vermutlich ihre erste Begegnung mit der Eucharistie. Dies zeigt sich auch aus Augustins Werken, denn „in all the five million surviving words of his works, Augustine never describes or discusses the cult act that was the centre of his ordained ministry“¹³⁹. Der Bischof kommt also nun nach der Initiation seinem Versprechen (*promissionis meae*) nach und widmet die Katechese der Eucharistie. Die Sprache ist schlicht gehalten mit gängigem Vokabular und einfacher Syntax. Aus der Spannung zu Augustins rhetorischer Ausbildung lässt sich daher eine Intention ableiten, zumal die Neugetauften aus allen gesellschaftlichen Schichten stammten und einen unterschiedlichen Bildungshintergrund aufwiesen. Die Heilsverkündigung an alle Hörer in geeigneter Sprache scheint hier sein rhetorischer Grundsatz gewesen zu sein. Des Weiteren nimmt er auch mehrfach Bezug auf die alltägliche Erfahrungswelt der Gläubigen, etwa wenn er vom Prozess des Brotbackens spricht. Drobner sieht als Hintergrund dieser Allegorese das platonische Weltbild, in dem die sichtbare Welt der Verweis auf die ewigen Wahrheiten beinhaltet. Dies gilt auch und gerade für das Sakrament, das auf die zugrunde liegende Wirklichkeit Gottes verweist. Als drittes Charakteristikum seiner Rede verweist Augustinus auf bereits vorhandenes Glaubenswissen in Form des Credo, des Vater Unser und biblischer Texte.¹⁴⁰

¹³⁷ Zur Diskussion um den genauen Ort der Predigt siehe DROBNER, Predigten zum Österlichen Triduum, 412-414.

¹³⁸ Zum strittigen Thema einer „Arkandisziplin“ siehe Christoph JACOB, Art. Arkandisziplin, in: LTHK³ I (2006), 990f.

¹³⁹ James O'DONNELL, Augustine: Confessions, Vol. 1, Oxford 1992; zitiert nach John C. CAVADINI, Eucharistic Exegesis in Augustine's Confessions, in: Augustinian Studies 41/1 (2010) 87-101, hier: 88, Anm. 3.

¹⁴⁰ Vgl. Hubertus DROBNER, Die österliche Eucharistie bei Augustinus, in: Josef ERNST / Stephan LEIMGRUBER (Hg.), Surrexit Dominus vere. Die Gegenwart des Auferstandenen in seiner Kirche (FS Johannes Joachim Degenhardt), Paderborn 1995, 159-171.

Drobner¹⁴¹ macht hierbei drei Abschnitte aus:

- (1) Zur Bedeutung des eucharistischen Brotes (Zeile 1-63)
- (2) Zum Ritus der Eucharistiefeier (Zeile 64-106)
- (3) Zur rechten Haltung beim Eucharistieempfang (Zeile 107-134)¹⁴²
(Würdigkeit)

5	memor sum promissionis meae. promiseram enim uobis, qui baptizati estis, sermonem quo exponerem mensae dominicae sacramentum quod modo etiam uidetis et cuius nocte praeterita participes facti estis. debetis scire quid accepistis, quid accepturi estis, quid cottidie accipere debeatis.	Ich will mein gegebenes Wort einlösen. Hatte ich doch euch, die ihr (in der vergangenen Nacht) getauft worden seid, versprochen, eine Predigt zu halten, in der ich (euch) das Sakrament des Tisches des Herrn, das ihr nunmehr auch seht, und dessen ihr in der vergangenen Nacht teilhaftig geworden seid, erkläre. Ihr sollt wissen, was ihr empfangen habt, was ihr empfangen werdet und was ihr täglich empfangen müßt.
10	panis ille quem uidetis in altari sanctificatus per uerbum dei, corpus est Christi. calix ille, immo quod habet calix, sanctificatum per uerbum dei, sanguis est Christi. per ista uoluit	Jenes Brot, das ihr auf dem Altar seht - es wurde geheiligt durch das Wort Gottes -, ist der Leib Christi. Jener Kelch, besser gesagt, was der Kelch enthält - (ebenfalls)
15	dominus Christus commendare corpus et sanguinem suum quem pro nobis fudit in remissionem peccatorum. si bene accepistis, uos estis quod accepistis. apostolus enim	geheiligt -, ist das Blut Christi. Durch beides wollte Christus, der Herr, uns seinen Leib und sein Blut, das er für uns zur Vergebung der Sünden
20	dicit: unus panis, unum corpus multi sumus (1 Kor 10,17). sic exposuit sacramentum mensae dominicae: unus panis, unum corpus multi sumus.	vergossen hat, anvertrauen. Wenn ihr sie in rechter Weise empfangen habt, seid ihr es, was ihr empfangen habt. Sagt doch der Apostel: Ein Brot, ein Leib, sind wir die Vielen (1 Kor 10,17). So
25	commendatur uobis in isto pane quomodo unitatem amare debeatis. Numquid enim panis ille de uno grano factus est? nonne multa erant tritici grana? sed antequam ad panem	(nämlich) legte er das Sakrament des Tisches des Herrn aus: Ein Brot, ein Leib, sind wir die Vielen. In diesem Brot wird euch
30	uenirent separata erant; per aquam coniuncta sunt post quamdam	anempfohlen, in welcher Weise ihr die Einheit lieben müßt. Wurde denn jenes Brot aus einem einzigen Korn gemacht? Waren es nicht viele Weizenkörner? Bevor sie jedoch zu Brot wurden, waren

¹⁴¹ Vgl. DROBNER, Augustinus. Sermo 227, 486.

¹⁴² Die Einteilung der Zeilen wurde von der Verf. vorgenommen und beziehen sich auf den lateinischen Text.

35	contritionem. nisi enim molatur triticum et per aquam conspergatur, ad istam formam minime uenit quae panis uocatur.	sie getrennt; durch das Wasser wurden sie, und zwar nach einer gewissen Zerreibung, verbunden. Wird nämlich der Weizen nicht gemahlen und durch das Wasser benetzt, so bekommt er auf keinen Fall jene Form, die Brot genannt wird.
40	sic et uos ante ieiunii humiliatione et exorcismi sacramento quasi molebamini. accessit baptismum et aqua quasi conspersi estis ut ad formam panis ueniretis. sed nondum est panis sine igne. quid ergo significat ignis, hoc est chrisma olei? etenim ignis nutritor spiritus sancti est sacramentum. in actibus apostolorum aduertite quando legitur; modo enim incipit liber ipse legi: hodie coepit liber qui uocatur actuum apostolorum. qui uult proficere, habet unde. quando conuenitis ad ecclesiam, tollite fabulas uanas, intenti estote ad scripturas. Codices uestri nos sumus.	So wurdet auch ihr zuvor durch die Erniedrigung des Fastens sowie durch das Sakrament des Exorzismus gleichsam gemahlen. Hinzu kam die Taufe und das Wasser; ihr wurdet gleichsam benetzt, um die Form des Brotes annehmen zu können. Aber ohne Feuer gibt es kein Brot. Was also bezeichnet das Feuer, das für das Chrisma des Öls steht? Feuer hat die Funktion des Nährens, als solches verweist es auf den Hl. Geist. Achtet auf die Apostelgeschichte, wenn sie vorgelesen wird. Gleich wird mit der Verlesung dieses Buches begonnen werden, denn heute begann die Lektüre dieses Apostelgeschichte genannten Buches (in der Liturgie). Wer (spirituelle) Fortschritte machen will, wird sie von dort her machen können. Wann ihr in der Kirche zusammenkommt, dann vergeßt die nichtssagenden Fabeleien: konzentriert euch auf die (heiligen) Schriften. Eure Bücher sind wir.
55	ad tendite ergo et uidete qua uenturus est pentecoste spiritus sanctus. et sic ueniet: in linguis igneis se ostendit. inspirat enim caritatem qua ardeamus in deum et mundum contemnamus et foenum nostrum exuratur et cor quasi aurum purgetur. accedit ergo spiritus sanctus, post aquam ignis et	Achtet somit darauf und seht, wie der Hl. Geist Pfingsten kommen wird. So wird er kommen: in feurigen Zungen zeigt er sich. Er entfacht in uns die Caritas, in der wir auf Gott hin erglühen und die Welt verachten sollen. Zugleich soll, was Stroh an uns ist,
60		

¹⁴³ AUGUSTINUS, s. 227 (SC 116,234-242) (Zeilennummerierung durch Verf.) Übersetzung nach Zentrum für Augustinusforschung, Der Sermo 227 URL: <http://www.augustinus.de/bwo/dcms/sites/bistum/extern/zfa/textevon/ostern/sermo227.html> (abgerufen am 12. 3. 2013). Für eine alternative Übersetzung siehe etwa jene von Edmund HILL, Sermon 227. preached on the holy day of Easter to the *infantes*, on the sacraments, in: John E. ROTELLE (ed.), Sermons III/6 (184-229Z) on the Liturgical Seasons (The Works of Saint Augustine. A Translation for the 21st Century), New Rochelle – New York 1993, 254-256.

	efficimini panis quod est corpus Christi. et ideo unitas quodam modo significatur.	verbrennen und unser Herz wie Gold geläutert werden. Es tritt also nach dem Wasser der Hl. Geist als Feuer hinzu, und ihr werdet Brot, das der Leib Christi ist. Auf diese Weise wird (darin) in gewisser Hinsicht die Einheit zeichenhaft dargestellt.
65	tenetis sacramenta ordine suo. primo, post orationem, admonemini sursum habere cor; hoc decet membra Christi. si enim membra Christi facti estis, caput uestrum ubi est? membra habent caput. si caput non praecessisset, membra non sequerentur. quo iuit caput nostrum? quid reddidistis in symbolo? tertia die resurrexit a mortuis, ascendit in caelum, sedet ad dexteram patris.	Ihr kennt den geordneten Verlauf der sakramentalen Feier. Als erstes werdet ihr nach dem Gebet (welches den Wortgottesdienst abschließt) ermahnt, das Herz in die Höhe zu richten. Dies ziemt sich für die Glieder Christi. Wenn ihr nämlich Christi Glieder geworden seid, wo befindet sich dann euer Haupt? Glieder haben ein Haupt. Wäre das Haupt nicht vorangegangen, könnten die Glieder (ihm) nicht folgen. Wohin ging unser Haupt? Welche Antwort habt ihr beim Aufsagen des Credo gegeben? Am dritten Tag erstand er von den Toten, er fuhr in den Himmel, er sitzt zur Rechten des Vaters. Also befindet sich unser Haupt im Himmel. Deshalb antwortet ihr auf das Hoch das Herz!: Wir haben es beim Herrn. Damit ihr aber dieses Herz bei Gott haben nicht euren eigenen Kräften, eurem Verdienst und euren Mühen zuschreibt, denn das Herz bei Gott zu haben ist Gottes Geschenk, deshalb fährt der Bischof, bzw. der Priester, der das Opfer darbringt, fort; indem er auf die Antwort des Volkes, Wir haben es bei Gott, sagt: Laßt uns danken dem Herrn, unserem Gott, weil wir das Herz oben haben. Laßt uns Gott danken, denn wenn er dies uns nicht gewährte, hätten wir das Herz auf der Erde. Dies bestätigt auch ihr, indem ihr antwortet: Würdig ist es und recht, dem Dank abzustatten, der dies bewirkt, daß wir das Herz bei unserem Haupt haben.
70	praecessisset, membra non sequerentur. quo iuit caput nostrum? quid reddidistis in symbolo? tertia die resurrexit a mortuis, ascendit in caelum, sedet ad dexteram patris.	
75	ergo in caelo caput nostrum. Ideo cum dicitur: sursum cor, respondetis: habemus ad dominum. et ne hoc ipsum quod cor habetis sursum ad dominum, tribuatis uiribus uestris, meritis uestris, laboribus uestris, quia dei donum est sursum habere cor, ideo sequitur episcopus uel presbiter qui offert et dicit - cum responderit populus: sursum cor -: gratias agamus domino deo nostro quia sursum cor habemus. gratias agamus, quia nisi donaret in terra cor haberemus. et uos adtestamini dicentes: dignum et iustum est ut ei gratias agamus qui nos fecit sursum ad nostrum caput habere cor.	
80	meritis uestris, laboribus uestris, quia dei donum est sursum habere cor, ideo sequitur episcopus uel presbiter qui offert et dicit - cum responderit populus: sursum cor -: gratias agamus domino deo nostro quia sursum cor habemus. gratias agamus, quia nisi donaret in terra cor haberemus. et uos adtestamini dicentes: dignum et iustum est ut ei gratias agamus qui nos fecit sursum ad nostrum caput habere cor.	
85	meritis uestris, laboribus uestris, quia dei donum est sursum habere cor, ideo sequitur episcopus uel presbiter qui offert et dicit - cum responderit populus: sursum cor -: gratias agamus domino deo nostro quia sursum cor habemus. gratias agamus, quia nisi donaret in terra cor haberemus. et uos adtestamini dicentes: dignum et iustum est ut ei gratias agamus qui nos fecit sursum ad nostrum caput habere cor.	
90	meritis uestris, laboribus uestris, quia dei donum est sursum habere cor, ideo sequitur episcopus uel presbiter qui offert et dicit - cum responderit populus: sursum cor -: gratias agamus domino deo nostro quia sursum cor habemus. gratias agamus, quia nisi donaret in terra cor haberemus. et uos adtestamini dicentes: dignum et iustum est ut ei gratias agamus qui nos fecit sursum ad nostrum caput habere cor.	
	deinde post sanctificationem sacrificii dei, quia nos ipsos uoluit esse sacrificium suum, quod	Darauf, nach der Heiligung der Gott geweihten Opfergabe, denn uns selbst wollte er zu seiner

95	demonstratum est ubi impositum est primum illud sacrificium dei et nos - id est signum rei - quod sumus.	Opfergabe haben, was (bereits) gezeigt wurde, wo jene vorzügliche Gott geweihte Opfergabe (auf den Altar) gelegt wurde samt uns selbst - das heißt das Zeichen einer Sache, die wir selber sind.
100	ecce ubi est peracta sanctificatio dicimus orationem dominicam, quam accepistis et reddidistis. post ipsam dicitur: pax uobiscum et osculantur christiani in osculo sancto. pacis signum est: sicut ostendunt labia, fiat in conscientia, id est quomodo labia tua ad labia fratris tui accedunt, sic cor tuum a corde eius non recedat.	Siehe, sobald die Heiligung vollzogen ist, sprechen wir das Herrengebet, das (zu lernen) ihr empfangen und (gelernt) wiedergegeben habt. Nach dem Herrengebet heißt es: Der Friede sei mit Euch: und es küssen sich die Christen mit heiligem Kuß. (Der Kuß) ist das Zeichen des Friedens: Was die Lippen andeuten, möge sich im Bewußtsein vollziehen. Das heißt, wie deine Lippen sich zu den Lippen deines Bruders hin bewegen, so möge dein Herz sich von seinem Herzen nicht zurückziehen.
110	magna ergo sacramenta et ualde magna. uultis nosse quomodo conmententur? ait apostolus: qui manducat corpus Christi aut bibit calicem domini indigne, reus est corporis et sanguinis domini (1 Kor 11,27). quid est indigne accipere? contemptibiliter accipere, irridenter accipere. non tibi uideatur uile, quia uides. quod uides transit, sed quod significatur inuisibile non transit, sed permanet.	Groß sind also diese Sakramente, sehr groß. Wollt ihr wissen, wie sie uns zum Empfang empfohlen werden? Der Apostel sagt: (1 Kor 11,27): Wer unwürdig den Leib Christi ißt oder den Kelch des Herrn trinkt, vergeht sich am Leib und Blut des Herrn. Was heißt das, unwürdig empfangen? Mit Verachtung empfangen, mit Hohn empfangen. Es erscheine dir nicht für gering, (nur) weil du es siehst. Das, was du siehst, vergeht, aber das, was es bezeichnet, das Unsichtbare, das vergeht nicht, es bleibt bestehen.
120	Ecce accipitur, comeditur, consumitur. numquid corpus Christi consumitur? numquid ecclesia Christi consumitur? Numquid membra Christi consumuntur? absit. Hic mundantur, ibi coronantur. manebit ergo quod significatur, quamquam transire uideatur illud quod significat.	Siehe, es wird empfangen, es wird verzehrt, es wird verspeist: Wird etwa der Leib Christi verspeist? Wird etwa die Kirche Christi verspeist? Werden etwa die Glieder Christi verspeist? Auf keinen Fall! Hier werden sie geläutert: dort gekrönt. Es wird also bleiben, was bezeichnet wird, wenngleich das, was bezeichnet, vorüberzugehen scheint.
125	sic ergo accipite ut uos cogitetis, unitatem in corde habeatis, sursum cor semper figatis.	Empfangt es also so, daß ihr es auf euch selbst bezieht, daß ihr die Einheit im Herz habt, das Herz stets nach oben heftet.

130	spes uestra non sit in terra, sed in caelo; fides uestra firma sit in deum, acceptabilis sit deo. quia quod modo hic non uidetis et creditis, uisuri estis illic, ubi sine fine gaudebitis.	Eure Hoffnung richte sich nicht auf das Irdische, sondern auf das Himmlische, euer Glaube an Gott sei fest, er sei Gott wohlgefällig. Denn was ihr hier (auf Erden) noch nicht seht, doch glaubt, das werdet ihr dort sehen, wo ihr euch ohne Ende freuen werdet. ¹⁴³
-----	---	--

Der Dreiteilung von Drobner zufolge widmet sich Augustinus im ersten Teil seiner eucharistischen Katechese der Bedeutung des *mensae dominicae sacramentum* [Z. 4]. Aus der Stellung der Predigt innerhalb der Osterfeier verweist der Bischof auf die Eucharistiefeier, an der die Neugetauften in der vergangenen Nacht zum ersten Mal Anteil hatten (*participes facti estis*). Mit diesem Rückblick wendet sich Augustinus nun mit der Mahnung an seine Zuhörer, die Eucharistie nun auch täglich zu empfangen [Z. 8], ein Brauch der zu dieser Zeit in Hippo bereits üblich zu sein scheint. Dies war vermutlich jedoch nicht überall der Fall.¹⁴⁴ Drobner verweist dazu auf Callam, demzufolge *quotidianus/cottidianus* neben „täglich“ auch „üblich, gewöhnlich, häufig und beständig“ bedeuten kann.¹⁴⁵ So ist aus der Aussage in Zeile 8 vermutlich nicht mehr zu schließen, „als daß Augustinus aufgrund seiner hohen Wertschätzung der Eucharistie den Neugetauften die möglichst häufige Teilnahme daran empfiehlt [... als] ein ganz vertrauter, grundlegender Bestandteil des christlichen Lebens von Anfang an“¹⁴⁶.

Der Prediger lenkt den Blick der Gläubigen nun auf den Altar, wo Brot und Kelch stehen. In parallelen Ausführungen spricht er davon, dass Brot und Wein durch das Wort Gottes geheiligt (*sanctificatus per uerbum dei*) [Z. 11 und 13] und so zu Leib und Blut Christi [Z. 11f. und 14] werden. In einem kurzen Satz liefert Augustinus die heilsgeschichtliche Begründung für dieses Sakrament. Er verweist hierzu auf Christi Willen¹⁴⁷, die Vergebung

¹⁴⁴ Vgl. AUGUSTINUS, ep. 54,2,2 (CSEL 34,160,5-8) und IDEM, lo. ev. tr. 26,15 (CChr.SL 36,267,33-36).

¹⁴⁵ Vgl. DROBNER, Österliche Eucharistie, 166f. [mit Verweis auf Daniel CALLAM, The Frequency of Mass in the Latin Church ca. 400, in: TS 45 (1984) 613-650].

¹⁴⁶ DROBNER, Österliche Eucharistie, 166.

¹⁴⁷ Siehe hierzu II.6. Opfercharakter der Eucharistie.

der Sünden durch seinen hingegebenen Leib und sein vergossenes Blut zu schenken und anzuvertrauen. Eindringlich mahnt Augustinus die Neugetauften zum Empfang der Eucharistie in rechter und würdiger Weise. Zum Ende seiner Predigt wird Augustinus auf dieses ihm wichtige Motiv nochmals zurückkommen. Erst durch den Empfang der Eucharistie in rechter Weise können die Gläubigen zu dem werden, was sie empfangen haben [Z. 18f.]. Augustinus greift hier [Z. 19-24] wie so oft in seinem Denken auf Paulus zurück: Ein Brot ist es. Darum sind wir viele ein Leib; denn wir alle haben teil an dem einen Brot. (1 Kor 10,17) Er entwickelt dies weiter zum Syllogismus Brot = Leib Christi, Kirche = Leib Christi, daher Brot = Kirche.¹⁴⁸ Ein Hinweis auf dieses Denkschema findet sich in vorliegender Predigt in Abschnitt drei, in den Zeilen 119 bis 122.

Ähnlich wie Cyprian greift auch Augustinus das Bild vom Brotbacken auf, um seinen Zuhörern das Geheimnis der Eucharistie näher zu bringen. Von Paulus übernimmt er das Bild der einzelnen Körner, die nun gemahlen und zerrieben werden müssen. Er identifiziert dies mit dem Fasten und den Exorzismen aus dem Katechumenat [Z. 36ff.]. Drobner verweist dabei auf die Doppelbedeutung von *contritio* als Zerreiben des Korns und dem Zerknirschen des Herzens¹⁴⁹, auf die Augustinus hier anzuspielen scheint. Auffallend ist, dass Augustinus auch den Exorzismus hier als *sacramentum* bezeichnet, also durch die Predigt hindurch einen sehr vielschichtigen Sakramentenbegriff verwendet. In einem nächsten Schritt hin zum Leib Christi müssen die gemahlene Körner mit Wasser benetzt werden. Dies geschieht in der Taufe [Z. 38f.]. Der letzte Schritt – Augustinus verweist hier voraus auf Pfingsten – ist der “Backvorgang”. Die Bezeichnung mit Öl und das Feuer des Heiligen Geistes [Z. 42f. und 59ff.] machen aus den Gläubigen *panis quod est corpus Christi* [Z. 61f.].

Auf diesem ekklesiologisch-sakramentalen Verständnis aufbauend macht sich Augustinus im zweiten Teil seiner Katechese daran die Gestalt der Feier zu erklären. Bisher waren die nun Neugetauften als Katechumenen

¹⁴⁸ Vgl. DROBNER, Augustinus, Sermo 227, 488. Vgl. SCHNEIDER, Handbuch der Dogmatik 2, 285f.

¹⁴⁹ Vgl. DROBNER, Augustinus, Sermo 227, 492, Anm. 47.

von der Eucharistiefeier ausgeschlossen, in der Osternacht nun nahmen sie erstmals daran teil. Der Bischof von Hippo beschränkt sich in seinen Ausführungen auf die Elemente der Eucharistiefeier. Drobner¹⁵⁰ ergänzt dies unter Rückgriff auf Albaric und Poque¹⁵¹:

Vigil mit Lesungen, Psalmodien und Ansprachen	}	Lesungen (Gen 1, Ex 14 - 15, Dan 3, Apg 1 [Z. 44ff.]***)
Auferstehungsfeier mit Evangelium und Homilie		Zwischengesang (Psalm 117,24) Evangelium (Johannes-Prolog, Auferstehungsevangelium**)
Initiation (incl. Katechese)		allgemeine Predigt Gebet [Z. 64]
Eucharistiefeier		Entlassung der Katechumenen* Initiation** Gabenbereitung eucharistische Predigt (Katechese) Hochgebet und Wandlung (<i>sanctificatio</i>) Vater Unser Friedenskuss Kommunion

Augustinus beschreibt, dass nach dem Gebet zum Abschluss des Wortgottesdienstes der Einleitungsdialog stattfindet [Z. 65f.]: *sursum cor – habemus ad dominum*.¹⁵² Die Gläubigen werden aufgefordert ihr Herz zu erheben, denn das Haupt des Leibes Christi ist nach der Himmelfahrt im Himmel [Z. 72-74]. Darauf folgt der Dank, dass das Herz beim Haupt sein kann [Z. 83-86]. Erst durch Gottes Gnade ist dies möglich. Bei der Heiligung der Opfertgaben (*sanctificatio sacrificii*) [Z. 92] spricht Augustinus

¹⁵⁰ Vgl. DROBNER, Augustinus, Sermo 227, 488. Besonders auch Anm. 32. Kursive Elemente kommen in s. 227 nicht vor und entstammen den Ergänzungen Drobners. Weitere Ergänzungen anhand Michael MARGONI-KÖGLER, Die Perikopen im Gottesdienst bei Augustinus. Ein Beitrag zur Erforschung der Liturgischen Schriftlesungen in der frühen Kirche (Veröffentlichungen der Kommission zur Herausgabe des Corpus der Lateinischen Kirchenväter 29), Wien 2010, 111-114. * nicht in der Osternacht, ** nur in der Osternacht, *** beginnend mit dem Ostersonntag *lectio continua* in der Osterzeit.

¹⁵¹ Zwinggi geht von einer abweichenden Struktur aus. In seiner Konzeption findet die Initiation bereits vor der Vigilfeier statt. Nach der Vigil mit Eröffnungs- und Schlussansprache folgen das Auferstehungsevangelium und die Eucharistiefeier. Vgl. Anton ZWINGGI, Die Osternacht bei Augustinus, 4-10. Siehe auch den Überblick bei MARGONI-KÖGLER, Die Perikopen im Gottesdienst bei Augustinus, 111.

¹⁵² Zur für Augustinus üblichen Singularfassung *sursum cor* siehe Michele PELLEGRINO, 'Sursum cor' nelle opere di sant'Agostino, in: REAug 3 (1965) 179-206.

sowohl von Christus als auch den Gläubigen. Die Gläubigen selbst sind eine Opfergabe¹⁵³ [Z. 93f.], beide (!) werden nun auf den Altar gelegt (*ubi impositum est primum illud sacrificium dei et nos – id est signum rei – quod sumus*) [Z. 95-97]. Sie werden als „Zeichen einer Sache, die wir selber sind“ auf den Altar gelegt, als Zeichen einer Wirklichkeit. Hier begegnet wiederum Augustins Verständnis des *sacramentum* als *signum rei*.

Bei der Erklärung des Vater Unser, das die Neugetauften vor Ostern gelernt und in der Osternacht erstmals gebetet hatten, lokalisiert Drobner eine im Gegensatz zum sonst durch kurze Sätze recht einfachen Predigttext komplexere Textpassage [Z. 92-100]. Mit Poque und Cruciani verweist er jedoch auf Ähnlichkeiten zu *De civitate Dei* 10,6.¹⁵⁴ Der Ort für das Vater Unser und den Friedenskuss ist für Augustinus klar nach der Wandlung, da die Gläubigen erst durch das Wort Gottes zum *corpus Christi* werden und erst die Eucharistie Gemeinschaft und den verheißenen Frieden bewirkt. Die Bitte des Vater Unsers um das täglich Brot ist demnach auch eine Bitte um Einheit und gegen Trennung.

Im dritten und letzten Teil seiner Katechese stellt Augustinus den würdigen Empfang der Eucharistie ins Zentrum. Er verweist dabei abermals auf Paulus: „Wer also unwürdig von dem Brot ißt und aus dem Kelch des Herrn trinkt, macht sich schuldig am Leib und am Blut des Herrn.“ (1 Kor 11,27) Er definiert Unwürdigkeit als einen Empfang *contemptibiliter* und *irridenter* [Z. 114f.]. Die Würde entspringt dem Christen aus seinem Geschöpfsein und seinem Erlöstsein. „Die würdige Disposition und Vorbereitung des Menschen auf den Empfang der Eucharistie besteht also in seiner Demut, der Erkenntnis, daß alles, was er ist, aus dem Handeln und der Gnade Gottes stammt.“¹⁵⁵ Er warnt davor bei der Eucharistie das Sichtbare gering zu schätzen [Z. 115f.]. Gegen die Illusion der Verfügbarkeit steht die Ehrfurcht, gegen die Alltäglichkeit, Schlichtheit und Einfachheit die Größe und Tiefe des Mysteriums. Hier

¹⁵³ Siehe hierzu abermals II.6. Opfercharakter der Eucharistie.

¹⁵⁴ Vgl. DROBNER, Augustinus, Sermo 227, 490 mit Anm. 35.

¹⁵⁵ DROBNER, Österliche Eucharistie, 171.

setzt sich in diesem Zusammenhang auch mit dem (Neo-)Platonismus auseinander. Besonders in dem hier näher zu betrachtenden zehnten Buch setzt sich Augustinus mit den platonischen Lehren auseinander. Gegen Porphyrios (*via universale*) argumentiert er etwa, dass die Platoniker zwar nahe an das Ziel herankommen, kritisiert jedoch dass sie letztlich die Inkarnation des Wortes Gottes und verbunden damit den Gedanken der Auferstehung ablehnen, da beides ihrem Prinzip des *omne corpus est fugiendum* widerspricht.¹⁵⁶ Der dialektische Grundgedanke – die Differenzierung von *civitas terrena* und *civitas Dei* – entfaltet in den folgenden Jahrhunderten bis in die Gegenwart hinein eine breite geschichtsphilosophische Wirkungsgeschichte.

Augustinus selbst beschrieb in einem Brief an Firmius¹⁵⁷ die Struktur seines umfassenden Werkes. Demnach zerfällt es in zwei Teile, wobei sich Augustinus im ersten Teil mit den Ungläubigen, ihren Bräuchen sowie dem rechten Objekt der Anbetung und des Opfers beschäftigt und im zweiten Teil das Christentum verteidigt. Die 12 Bücher des zweiten Teiles zeichnen dabei in drei Schritten den Ursprung, die Entwicklung und das Ende der beiden *civitates* nach. Das zehnte Buch bildet den Abschluss und gewissermaßen auch den Höhepunkt des ersten Teiles und beinhaltet u.a. Augustins Analyse zum *sacrificium*. Für Bonner stellt dieses Buch „a wonderful *tour de force*“ dar „in which dogmatic and speculative theology is applied to anti-pagan polemic to produce one of the most profound discussions of the nature of sacrifice in Christian literature“¹⁵⁸. Besonders das sechste Kapitel bietet hier zahlreiche Ansätze.

Proinde uerum sacrificium est omne opus, quod agitur ut sancta	Deshalb ist ein wahres Opfer jedes Werk, das dazu führt, dass wir in
---	---

¹⁵⁶ Vgl. Therese FUHRER, Die Platoniker und die *civitas dei* (Buch VIII-X), in: Christoph HORN (Hg.), Augustinus. *De civitate dei* (Klassiker Auslegen 11), Berlin 1997, 87-108, hier: 97. Vgl. Roland J. TESKE, The Definition of Sacrifice in the *De Civitate Dei*, in: Douglas KRIES / Catherine BROWN TAKCZ (Eds.), *Nova Doctrina Vetusque. Essays on Early Christianity* (FS Frederic W. Schlatter) (American University Studies VII/207), New York u.a. 1999, 153-167, hier besonders 159f.

¹⁵⁷ Vgl. AUGUSTINUS, ep. 1A (CSEL 88).

¹⁵⁸ Gerald BONNER, The Doctrine of Sacrifice: Augustine and the latin patristic Tradition, in: Stephen W. SYKES (ed.), *Sacrifice and Redemption. Durham Essays in Theology*, Cambridge 1991, 101-117, hier: 105.

5	societate inhaereamus deo, relatum scilicet ad illum finem boni, quo ueraciter beati esse possimus.	heiliger Gemeinschaft mit Gott verbunden sind, das bezogen ist auf jenes letzte Gut, das es uns ermöglicht wahrhaft selig zu sein.
	unde et ipsa misericordia, qua homini subuenitur, si non propter deum fit, non est sacrificium.	Daher ist selbst die Barmherzigkeit, die den Menschen zu Hilfe eilt, kein Opfer, wenn sie nicht um Gottes willen getan wird.
10	etsi enim ab homine fit uel offertur, tamen sacrificium res diuina est, ita ut hoc quoque uocabulo id Latini ueteres appellauerint. unde ipse homo dei nomine consecratus et	Auch wenn es nämlich ein Mensch ist durch den geopfert wird, ist das Opfer dennoch eine Sache Gottes, weshalb auch die alten Latiner diesen Begriff riefen (verwendeten). Daher ist der Mensch, der im Namen Gottes
15	deum deuotus, in quantum mundo moritur ut deo uiuat, sacrificium est.	geweiht und Gott gewidmet ist, selbst ein Opfer, insoweit er der Welt stirbt um Gott zu leben.
20	nam et hoc ad misericordiam pertinet, quam quisque in se ipsum facit. propterea scriptum est: <i>miserere animae tuae placens deo.</i>	Auch dies betrifft nämlich die Barmherzigkeit, wie sie jeder in sich selbst tut. Deswegen steht geschrieben: „Erbarme dich deiner Seele, indem du Gott zu gefallen suchst“ (Sir 30,24) ¹⁶⁰ .
25	corpus etiam nostrum cum temperantia castigamus, si hoc, quemadmodum debemus, propter deum facimus, ut non exhibeamus membra nostra arma iniquitatis peccato, sed arma iustitiae deo, sacrificium est. ad quod exhortans apostolus ait: <i>obsecro itaque uos, fratres, per misericordiam dei, ut exhibeatis corpora uestra hostiam uiuam, sanctam, deo placentem, rationabile obsequium uestrum.</i>	Ebenso ist es ein Opfer, wenn wir unsern Körper durch Mäßigung züchtigen, wenn wir dies, wie wir es schulden, um Gottes willen tun, damit wir unsere Glieder nicht als Waffen der Ungerechtigkeit der Sünde herausgeben, sondern als Waffen der Gerechtigkeit Gott (Vgl. Röm 6,13). Denn dazu fordert uns der Apostel auf, wenn er sagt: „Angesichts des Erbarmens Gottes ermahne ich euch, meine Brüder, euch selbst als lebendiges und heiliges Opfer darzubringen, das Gott gefällt; das ist für euch der wahre und angemessene Gottesdienst.“ (Röm 12,1)
30		Wenn also der Körper, der so
35	si ergo corpus, quo inferiore tamquam famulo uel tamquam instrumento utitur anima, cum eius bonus et rectus usus ad deum refertur, sacrificium est: quanto magis anima ipsa cum se refert ad deum, ut igne amoris eius accensa formam concupiscentiae saecularis amittat eique tamquam	geringer ist als die Seele und von ihr gleichwie ein Diener oder gleichwie ein Werkzeug gebraucht wird, eine Opfertgabe ist, indem seine gute und rechte Verwendung auf Gott bezogen wird, wieviel mehr wird die Seele selbst dadurch, dass sie sich auf Gott bezieht, um vom Feuer seiner Liebe entzündet den Charakter weltlicher
40	incommutabili formae subdita	

¹⁵⁹ AUGUSTINUS, civ. 10,6 (CChr.SL 47,14). Zeilennummerierung durch Verf.

¹⁶⁰ Sir 30,24 (Vulgata; et² om. c).

45	reformetur, hinc ei placens, quod ex eius pulchritudine acceperit, fit sacrificium.	Begierden aufzugeben und sich durch die Unterwerfung unter ihn als die gleichsam unwandelbare Form umzugestalten, ihm wohlgefällig durch das, was sie von seiner Schönheit annimmt, Opfer sein.
50	quod idem apostolus consequenter adiungens: <i>et nolite, inquit, conformari huic saeculo; sed reformamini in nouitate mentis uestrae ad probandum uos quae sit uoluntas dei, quod bonum et bene placitum et perfectum.</i>	Das fügt folglich auch der Apostel, hinzu: „Gleicht euch nicht dieser Welt an, sondern wandelt euch und erneuert euer Denken, damit ihr prüfen und erkennen könnt, was der Wille Gottes ist: was ihm gefällt, was gut und vollkommen ist.“(Röm 12,2)
55	cum igitur uera sacrificia opera sint misericordiae siue in nos ipsos siue in proximos, quae referuntur ad deum, opera uero misericordiae non ob aliud fiant, nisi ut a miseria liberemur ac per hoc ut beati simus	Da also die wahren Opfer Werken der Barmherzigkeit für uns wie für den Nächsten sind, die auf Gott bezogen werden, Werke der Barmherzigkeit aber nicht wegen nichts getan werden, wenn nicht um von Unglück befreit zu werden und durch diese selig zu werden – dies
60	- quod non fit nisi bono illo, de quo dictum est: <i>mihi autem adhaerere deo bonum est</i> - : profecto efficitur, ut tota ipsa redempta ciuitas, hoc est congregatio societasque sanctorum, uniuersale sacrificium offeratur deo per sacerdotem magnum, qui etiam se ipsum obtulit in passione pro nobis, ut tanti capitis corpus essemus, secundum formam serui.	kann nur aus jenem Gut sein, von dem es heißt: „Ich aber - Gott nahe zu sein ist mein Glück“ (Ps 73(72),28) - so folgt, dass die gesamte erlöste civitas (Gemeinde, Bürgerschaft, Staat) selbst, dies ist die Versammlung und Gesellschaft der Heiligen, als ein allumfassendes Opfer Gott dargebracht wird durch den Hohenpriester, der auch sich selbst im Leiden darbrachte für uns, damit wir der Leib eines so großen Hauptes seien, nach der Knechtsgestalt.
70	hanc enim obtulit, in hac oblatum est, quia secundum hanc mediator est, in hac sacerdos, in hac sacrificium est. cum itaque nos hortatus esset apostolus, ut exhibeamus corpora nostra hostiam uiuam, sanctam, deo placentem, rationabile obsequium nostrum, et non conformemur huic saeculo, sed reformemur in nouitate mentis nostrae: ad probandum quae sit uoluntas dei, quod bonum et bene placitum et perfectum,	Denn diese hat er dargebracht, in dieser wurde er dargebracht, weil er gemäß ihr Mittler ist, in ihr ist er Priester, in ihr ist er Opfer. Und so ermahnte uns auch der Apostel, dass wir unseren Leib als eine lebendige, heilige, gottwohlgefällige Opfergabe erweisen, als unseren vernünftigen Liebesdienst (Gehorsam) und nicht dieser Welt gleichgestaltet werden, sondern umgestaltet durch die Erneuerung unseres Sinnes, um zu erweisen, was der Wille Gottes ist, was ihm gefällt, was gut und vollkommen ist.
80	quod totum sacrificium nos ipsi sumus: <i>dico enim, inquit, per</i>	Dieses ganze Opfer sind wir selbst denn: Aufgrund der Gnade, die mir
85		

90	<p><i>gratiam dei, quae data est mihi, omnibus, qui sunt in uobis, non plus sapere, quam oportet sapere, sed sapere ad temperantiam; sicut unicuique deus partitus est mensuram fidei.</i></p>	<p>gegeben ist, sage ich einem jeden von euch: Strebt nicht über das hinaus, was euch zukommt, sondern strebt danach, besonnen zu sein, jeder nach dem Maß des Glaubens, das Gott ihm zugeteilt hat.</p>
95	<p><i>sicut enim in uno corpore multa membra habemus, omnia autem membra non eosdem actus habent: ita multi unum corpus sumus in Christo; singuli autem alter alterius membra, habentes dona diuersa secundum gratiam, quae data est nobis. hoc est sacrificium Christianorum: multi unum corpus in Christo.</i></p>	<p>Denn wie wir an dem einen Leib viele Glieder haben, aber nicht alle Glieder denselben Dienst leisten, so sind wir, die vielen, ein Leib in Christus, als einzelne aber sind wir Glieder, die zueinander gehören. Wir haben unterschiedliche Gaben, je nach der uns verliehenen Gnade. (Röm 12,3-6) Das ist das Opfer der Christen: die vielen ein Leib in Christus.</p>
100	<p><i>quod etiam sacramento altaris fidelibus noto frequentat ecclesia, ubi ei demonstratur, quod in ea re, quam offert, ipsa offeratur.</i>¹⁵⁹</p>	<p>Dies ist auch das Opfer das die Kirche regelmäßig im Sakrament des Altares, wie es die Gläubigen bezeichnen, feiert, wo ihr gezeigt wird, dass sie in dieser Hinsicht in dem, was sie darbringt, selbst dargebracht wird.</p>

Das Kapitel beginnt mit der viel zitierten und auch viel diskutierten Definition von Opfer. Für Augustinus sind für das wahre Opfer zwei Ebenen untrennbar miteinander verbunden: die Gottesbeziehung und die Glückseligkeit des Menschen (*beata vita*). Die Sakralität des Opfers sieht Studer demnach „im propter Deum begründet, in ihrer inneren, in der Liebe bestehenden Hinordnung auf Gott“¹⁶¹. Jedoch auch wenn der Mensch das Opfer vollzieht, wirkt er es nie allein. Das Opfer gehört in den Bereich Gottes, ist somit *res divina* [Z. 10]. Die Grundausrichtung auf Gott macht das Opfer zu einer heiligen Tat (*sacrum facere*), einem *sacrificium*.¹⁶²

Im Folgenden gibt Augustinus drei Beispiele für das wahre Opfer und belegt jedes mit einem Schriftzitat. Er nennt als erstes den *homo dei nomine consecratus et deo devotus* [Z. 13f.], jenen Menschen also, der vollkommen in den Bereich Gottes eingetreten ist, sich zur Verfügung

¹⁶¹ Basil STUDER, Das Opfer Christi nach Augustins »De Civitate Dei« X,5-6, in: Gerardo BÉKÉS / Giustino FARNEDI (Eds.), *Lex orandi Lex credendi. Miscellanea* (FS P. Cipriano Vagaggini) (Studia Anselmiana 79/6), Roma 1980, 93-107, hier: 99.

¹⁶² Vgl. *ibid.*

gestellt hat, der sein ganzes Leben Gott überschrieben hat. Dabei bezieht sich das *dei nomine consecratus* auf die Taufe, wie ein Vergleich der Wortwendung im opus Augustins aufzeigt.¹⁶³ Als zweites Beispiel führt er den der Mäßigung unterworfenen Körper an. Dieses Maßhalten ist dabei jedoch nicht in der Form des Selbstzweckes, zur Erfüllung weltlicher Idealvorstellungen, als *arma iniquitatis peccato* etc. gedacht, sondern erfordert auch hier eine Grundausrichtung auf Gott und damit die Verwendung des Körpers als *arma iustitiae deo* [Z. 26]. Dabei hat Mäßigung auch mit Einübung und mit Erziehung zu tun.¹⁶⁴ Neben den körperlichen Aspekt, bei dem es auf die gute und rechte Verwendung [Z. 36] ankommt, tritt als drittes Beispiel die Seele [Z. 38-45]. Auch sie muss dazu auf Gott bezogen sein, alle Weltlichkeit ablegen und somit Gott ähnlich werden. Fuhrer meint zusammenfassend: „Um das erstrebte Ziel, die Gemeinschaft mit Gott (*deo adhaerere*), zu erreichen, müssen die Menschen in sich selbst als Tempel ihre Demut bzw. ihre Seele bzw. sich selbst Gott als Opfer darbringen unter der Priesterschaft Christi“¹⁶⁵.

Für Teske zielen diese drei Beispiele auf Platoniker, denen Augustinus das Christentum anbieten möchte. Das Fehlen von spezifisch Christlichem ist dabei für Teske ein besonders aussagekräftiges Argument. „[T]here is nothing in the description of these sacrifices that a non-Christian would necessarily find unacceptable.“¹⁶⁶ Er beruft sich hierzu auch auf Van Oort, der *De civitate Dei* auch als ein apologetisches Werk zur Vorbereitung von Konvertiten ansieht.¹⁶⁷

¹⁶³ Vgl. TESKE, *The Definition on Sacrifice*, 158 und besonders Anm. 50. Teske verweist dazu auf AUGUSTINUS, ep. 23,4 (CSEL 34/1,67) sowie auf AUGUSTINUS, s. 352 (PL 39,1551).

¹⁶⁴ Zu Gott als Lehrer und der göttlichen Methode der Erziehung im Rahmen der Opfertheologie siehe Stephen D. BENIN, *Sacrifice as Education in Augustine and Chrysostom*, in: *Church History* 52/1 (1983) 7-20. Benin bezieht sich vorwiegend auf das Prinzip des göttlichen Entgegenkommens (*accomodation*) und sieht es in *civ.* vorwiegend als historisches Mittel verwendet, das Augustinus v.a. zu apologetischen Zwecken und zur Widerlegung von Schismatikern gebraucht.

¹⁶⁵ FUHRER, *Die Platoniker und die civitas dei*, 95.

¹⁶⁶ TESKE, *The Definition on Sacrifice*, 158.

¹⁶⁷ Vgl. *ibid.* [mit Verweis auf Johannes VAN OORT, *Jerusalem and Babylon. A Study into Augustine's City of God and the Sources of the Doctrine of the Two Cities*, Leiden 1991. Studer hingegen macht in Augustins Beispielen auch porphyrianische Sichtweisen aus, vgl. STUDER, *Das Opfer Christi*, Anm. 28].

Als Opfer bezeichnet Augustinus also jedes auf Gott bezogene Werk der Barmherzigkeit für uns und unseren Nächsten [Z. 53-56], wobei das Ziel immer die Glückseligkeit des Menschen durch das Gut der Nähe Gottes ist [Z. 57-61]. Mit diesem Fokus auf Gott ist bereits das Darbringen eines Opfers für ein anderes Wesen – Engel, Dämonen, etc. wie aus dem Kontext ersichtlich – grundsätzlich ausgeschlossen.

Aus seinen Überlegungen folgert Augustinus nun, dass nicht nur der Einzelne ein *sacrificium* sein möge, sondern die ganze Gemeinde [Z. 62ff.]. Die erlöste *civitas* als Gemeinschaft der Heiligen ist das Opfer, dargebracht vom Hohepriester Christus, der darbringt und sich selber dargebracht hat. Hier eröffnet sich die Wirklichkeit von Haupt und Leib, dem Leib Christi. „Das Opfer, durch das wir uns, und zwar im Leibe Christi, mit Gott vereinen, wird einzig und allein durch Christus, den Hohepriester, Gott dargebracht.“¹⁶⁸ Augustinus bezeichnet dies als *sacrificium universale* [Z. 64]. „Im gemeinsamen Suchen nach dem Willen Gottes sind wir nämlich zusammen ein einziges grosses Opfer. In unserer gemeinsamen Hinordnung auf Gott bilden wir das *sacrificium christianorum*.“¹⁶⁹

In der Rede vom *sacrificium universale* findet sich nun auch wieder ein Anknüpfungspunkt zum Neoplatonismus bei Porphyrius, wie oben bereits angedeutet. Teske sieht ein Muster in der Verwendung von *sacrificium universalis* und *via universalis* und schließt daraus auf eine gedankliche Verbindung zu Porphyrios.¹⁷⁰ Als Absetzung von der neoplatonischen Sicht lässt sich mit Augustinus das universale, wahre und einzige Opfer nicht nur als ein Werk der Barmherzigkeit fassen, sondern als das Werk der Barmherzigkeit schlechthin. Dies ist das Opfer Christi am Kreuz, wie auch die Eucharistie, die Einheit von Sakrament und *sacrificium*.¹⁷¹

¹⁶⁸ STUDER, Das Opfer Christi, 101.

¹⁶⁹ STUDER, Das Opfer Christi, 100.

¹⁷⁰ Vgl. TESKE, The Definition on Sacrifice, 159. Vgl. FUHRER, Die Platoniker und die *civitas dei*, 97.

¹⁷¹ Vgl. TESKE, The Definition on Sacrifice, 160.

Als weiteres Motiv, auf das noch zurückzukommen sein wird¹⁷², taucht hier die Mitterschaft Christi auf. Er ist Hohepriester und Opfer zugleich. Nur er steht wirklich zwischen Gott und den Menschen, „weil er allein sowohl die Unsterblichkeit und Seligkeit Gottes besitzt, wie auch an der Sterblichkeit und dem Elend der Menschen Anteil genommen hat“¹⁷³. In diesem Zusammenhang bezieht sich Augustinus auf Paulus (Röm 12,1) [Z. 77]. Übersetzt die Einheitsübersetzung *obsequium* (griech. *latreia*, a) mit „Gottesdienst“, verwendet Schröder¹⁷⁴ in seiner Übersetzung von *De civitate Dei* an dieser Stelle „Hingabe“. Als Übersetzungsalternative wurde hier „Liebesdienst“ mit der Beifügung „Gehorsam“ (*oboediantia*) gewählt, um einen zusätzlichen Aspekt aus Augustins Werk zu berücksichtigen. Der Begriff „Liebesdienst“ verdeutlicht stärker die Beziehungsebene, das persönliche und freiwillige¹⁷⁵ Eintreten in die Sphäre des Willens Gottes. Augustins Rückgriff auf Röm 12,3-6 gipfelt in der Aussage über „die Art und Weise, wie Christen Gott verehren, wie sie Gott ihr Opfer bringen, das einzige wahre *sacrificium* »Hoc est sacrificium christianorum: Multi unum corpus in Christo«. [...] Hier erscheint das eucharistische Sakrament tatsächlich als das wahre Opfer der Christen [...] als das `Sakrament´ dieses Opfers [...] das innere und wahre Leib-Christi-Sein der Heiligen“¹⁷⁶. Es geht beim *sacrificium* also immer auch um die Einheit der Kirche. Ratzinger weist darauf hin, dass dieser Gedanke vom konkreten Leben der Christen und nicht von theologisch-liturgischen Überlegungen ausgehen muss.¹⁷⁷ Für ihn liegt hier der Kern der augustiniischen Messopfertheorie, in der die Ebenen von *sacrificium*, ekklesiologisch-sakramental verstandenem *corpus* und *caritas* vereinigt werden. Er spricht in diesem Zusammenhang von der „Verknüpfung von sichtbarem

¹⁷² Vgl. II.6. Der Opfercharakter der Eucharistie.

¹⁷³ STUDER, Das Opfer Christi, 102.

¹⁷⁴ AUGUSTINUS, civ. 10,6., dt. Übersetzung Alfred SCHRÖDER (BKV 2).

¹⁷⁵ Vgl. Matthias M. WILDEN, Die Lehre des Heiligen Augustinus vom Opfer der Eucharistie. Eine patristische Studie, Schaffhausen 1864, 8.

¹⁷⁶ RATZINGER, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche, 213.

¹⁷⁷ Ibid., 213, Anm 73. Denn im Christentum ist „das persönliche Opfer innerwesentlicher Bestandteil des kultischen Opfers“.

Kirchenkult und Liebeskult des Herzens“¹⁷⁸. Dies ist allerdings nur *in novitate mente nostrae* möglich [Z. 79f.]. Abermals Paulus zitierend mahnt Augustinus die Menschen bescheiden zu sein und Demut¹⁷⁹ zu üben. Den Abschluss bietet die Verbindung von ekklesiologischem und sakramentalem Leib Christi. Auf dem Altar sehen die Gläubigen den sakramentalen Leib Christi. Indem er ihnen gezeigt wird, wird ihnen, dem ekklesiologischen Leib Christi, der Kirche, gezeigt, dass sie, in dem, was sie darbringen, selbst dargebracht werden.¹⁸⁰ Auf dieses Darbringungsmotiv wird auch bei der Betrachtung des eucharistischen Hochgebetes in Hippo zur Zeit des Bischofs Augustinus zurückzukommen sein.¹⁸¹

3. Augustins Anwendung seiner Sakramentenlehre auf die Eucharistie

Auf der Grundlage von Augustins Sakramentenverständnis¹⁸² entfaltet sich auch seine Auffassung der Eucharistie. So bezeichnet er die eucharistischen Gaben als *signa*, bzw. wie Tertullian und Ambrosius als *figura*, also als Erscheinungsweisen des Leibes und Blutes Christi.¹⁸³ Zeichen sind für Augustinus von grundlegender Bedeutung und gehören zum Kerncharakteristikum jeder Religion.¹⁸⁴ Die Zeichen haben in seinem neuplatonisch beeinflussten Denken eine Hinweisfunktion auf die *res ipsa*, die *res vera*, und somit die *veritas*. Die *res* ist dabei der *Christus totus*,

¹⁷⁸ Ibid., 214.

¹⁷⁹ Zur Bedeutung der *humilitas* bei der Eucharistie vgl. II.6. Der Opfercharakter der Eucharistie.

¹⁸⁰ Vgl. L. Johan VAN DER LOF, Eucharistie et présence réelle selon saint Augustin. à propos d'un commentaire sur «De ciuitate Dei» X,VI, in: REAug 4 (1964) 295-304.

¹⁸¹ Vgl. III.2.3. Darbringungsgebet mit *recitatio nominum*, commemoratio und commendatio.

¹⁸² Vgl. II.1. Zum Sakramentenverständnis des heiligen Augustinus.

¹⁸³ Vgl. AUGUSTINUS, doct. chr. 3,16,24 (CChr.SL 32,91f.) bzw. AUGUSTINUS, en. Ps. 3,1 (CChr.SL 38,7f.).

¹⁸⁴ Vgl. AUGUSTINUS, c. Faust. 19,11 (CSEL 25,510,1-4): „in nullum autem nomen religionis, seu uerum, seu falsum, coagulari homines possuit, nisi aliquo signaculorum uel sacramentorum uisibilium consortio conligentur ...“.

*caput et corpus*¹⁸⁵, d.h. als augustinisches Charakteristikum bleibt zu beachten, dass sie nicht lediglich der verherrlichte Christus ist, „sondern der verherrlichte Christus zusammen mit der Kirche, also der aus Haupt und Leib bestehende ganze Christus“¹⁸⁶, eben der *Christus totus*. Aus der platonischen Unterscheidung zwischen der Wirklichkeit des Zeichens und jener der diesem zugrundeliegenden Wirklichkeit betont Augustinus, dass die Eucharistie nicht nur körperlich, sondern auch geistig aufzunehmen ist.¹⁸⁷ Die eigentliche *res* ist also *spiritualis* zu verstehen.¹⁸⁸ Folglich unterscheidet er auch zwischen dem Sakrament und seiner Wirkung: „Aliud est sacramentum, aliud virtus sacramenti“¹⁸⁹. Mit der *virtus sacramenti* ist dabei eine göttliche Kraft und Gnade gemeint, die dem Sakrament beisteht (*adsistit*). Diese *virtus sacramenti* besteht unabhängig von der subjektiven *dispositio*. Auch Unwürdige empfangen den Leib und das Blut Christi¹⁹⁰, jedoch ist die Wirkung der *virtus* der jeweiligen Disposition entsprechend eine andere.

Die *res* als Bleibendes (*permanent*) und Ewiges (*aeterna*)¹⁹¹ liegt den unscheinbaren (*vile*) und vergänglichen (*transit*) *signa* zugrunde. Mit Geiselmann stellen sie eher ein „Heilsgut“ bereit, geben Anspruch darauf und sind *formae pietatis*.¹⁹² Für die Wirkung der *virtus* im Subjekt bedarf es jedoch der persönlichen Disposition. Von Geiselmanns „vorscholastischem“ Standpunkt aus kommen hierbei drei Momente zusammen: das (1) sakramentale Äußere (Brot und Wein) und die dadurch vermittelte (2) *virtus sacramenti* (*corpus et sanguis Christi*) als *forma pietatis*, sowie die (3) persönliche *dispositio*, die der Entfaltung der Wirkung der *virtus*

¹⁸⁵ Vgl. GESSEL, Eucharistische Gemeinschaft, 153.

¹⁸⁶ Zentrum für Augustinusforschung, Der Sermo 227, URL: <http://www.augustinus.de/bwo/dcms/sites/bistum/extern/zfa/textevon/ostern/sermo227.html> (abgerufen am 25. 2. 2013).

¹⁸⁷ Vgl. AUGUSTINUS, Io. ev. tr. 27,11 (CChr.SL 36,276).

¹⁸⁸ Betz verweist hierzu auf AUGUSTINUS, s. 272 (PL 38,1247): „Aliud uidetur, aliud intelligitur. Quod uidetur, speciem habet corporalem, quod intelligitur, fructum habet spirituale.“ bzw. auch auf AUGUSTINUS, ep. 185,50 (CSEL 57,43), civ. 21,25 (CChr. 48,796) und s. 131,1 (PL 38,729); Vgl. BETZ, Eucharistie, 151.

¹⁸⁹ AUGUSTINUS, Io. ev.tr. 26,11 (CChr.SL 36,265).

¹⁹⁰ Vgl. AUGUSTINUS, bapt. 5,8 (CSEL 51,269f.).

¹⁹¹ Vgl. AUGUSTINUS, c. Faust 19,16 (CSEL 25/1,512ff.); AUGUSTINUS, s. 227 (PL 38,1099-1101).

¹⁹² Vgl. GEISELMANN, Eucharistielehre, 40.

zugrundeliegt. Tritt die *dispositio* zum sakramentalen Geschehen und der *virtus* (Empfang in *ipsa veritate* bzw. *usque ad spiritus participationem re vera*¹⁹³) hinzu, kommt der Empfang *tantum in sacramento* zustande.¹⁹⁴ Gessel erkennt zusätzlich zu der von Augustinus vor seiner Auseinandersetzung mit Pelagius so betonten *dispositio* auch einen voluntaristischen Zug in Augustins Eucharistieverständnis, „der die Aktuierung des Zeichens in die Hand eines Willensträgers legt“¹⁹⁵. Vor diesem Hintergrund stellt Betz in Bezug auf das Verhältnis von *res* und *sacramentum* bei der Eucharistie fest: „Zwischen dem bloßen Sakrament (Zeichen) und der eigentlichen *res* nimmt Augustin eine so tiefgehende polare Spannung, ja Spaltung an, daß die Bösen und Häretiker, weil »außerhalb der Kirche« stehend, »nur äußerlich (*foris*) das Sakrament (des Leibes Christi) haben, die Wirklichkeit selbst aber innerlich (*rem ipsam intus*) nicht halten«¹⁹⁶. Mit Bezug auf *De civitate Dei* schreibt er weiter: „Die Katholiken hingegen »essen nicht nur im Sakrament (*non solo sacramento*), sondern in Wirklichkeit (*re ipsa*) den Leib Christi, da sie in diesem seinem Leibe selbst konstituiert sind«¹⁹⁷.

Hieraus ergeben sich zwei wesentliche Ebenen im augustinischen Denken von der Eucharistie. Dies ist zum einen die Frage nach der Art und Weise der Präsenz Christi, die Augustinus in seinen Werken kaum unmittelbar anspricht und daher in der Theologiegeschichte zahlreiche Deutungen hervorgerufen hat. Zum anderen ist es der große Aspekt der Einheit, des u.a. in Sermo 227 angesprochenen Syllogismus von Brot, Leib Christi und Kirche.

¹⁹³ Vgl. AUGUSTINUS, *Io. ev. tr.* 27,11 (CChr.SL 36,275f.) und AUGUSTINUS, *civ.* 21,25,4 (CChr.SL 48,794).

¹⁹⁴ Vgl. hierzu auch AUGUSTINUS, *civ.* 21,25,4 (CChr.SL 48,794-796).

¹⁹⁵ GESSEL, *Eucharistische Gemeinschaft*, 146.

¹⁹⁶ BETZ, *Eucharistie*, 151 [mit Verweis auf AUGUSTINUS, *ep.* 185,11,50 (CSEL 57,43f.)] Siehe hierzu auch II.5. Die Problematik des unwürdigen Empfangs.

¹⁹⁷ BETZ, *Eucharistie*, 151 [mit Verweis auf AUGUSTINUS, *civ.* 21,25 (CChr.SL 48,794)].

4. Kirche als Leib Christi – die christologisch-ekklesiologische Dimension in Augustins Eucharistieverständnis

Augustinus schreibt zur *virtus* des Sakraments der Eucharistie: „Virtus enim ipsa, quae ibi intellegitur unitate ut, redacti in eius corpus, effecti membra eius, simus quod accipimus.“¹⁹⁸ Der Aufbau geschieht durch den Geist, denn „indem die Eucharistie Geist vermittelt, baut sie den ekklesialen Leib Christi auf“¹⁹⁹. Es ist jedoch nicht die Eucharistie, die in den Leib Christi einordnet, sondern bereits die Taufe. Sie ist erst die Voraussetzung für die Zulassung zur Eucharistie und „vollzogene und besiegelte Aufnahme in die heilsnotwendig zu realisierende Kommunion-gemeinschaft“²⁰⁰. Oftmals werden Taufe und Eucharistie von Augustinus zusammen behandelt. Dies zeigt die enge Verbindung der beiden Sakramente. Zur Taufe als Sakrament der Wiedergeburt und des Eintritts in den Leib Christi, tritt die Eucharistie als „Sakrament der in Christus lebenden und geeinten Kirche“²⁰¹. „Gibt die Taufe die Eingliederung in den Leib Christi, so die Eucharistie ein Einleben, Einwohnen, ein Verbunden sein mit ihm. Ist die Taufe Initiationsakt, so die Eucharistie ein Kommunikationsakt.“²⁰² Dieses Kommunizieren heißt „in Christo manere, et illum manentem in se habere“²⁰³. Augustinus fordert daher die Gläubigen auf: „Manducate uinculum uestrum“²⁰⁴. Für ihn hat die „Identifizierung des eucharistischen Leibes Christi mit der Kirche als Leib Christi ... drei Bedeutungen: auf der logischen Ebene des Syllogismus, auf der ontologisch-mystischen Ebene aufgrund der Person Christi und seiner Erlösungstat sowie auf der moralisch-praktischen Ebene der Teilnahme

¹⁹⁸ AUGUSTINUS, s. 57,7 (CChr.SL 41Aa,184).

¹⁹⁹ BETZ, Eucharistie, 152 [mit Verweis auf AUGUSTINUS, lo. ev. tr. 26,13 (CChr.SL 36,266)].

²⁰⁰ GESSEL, Eucharistische Gemeinschaft, 157.

²⁰¹ Ibid.

²⁰² ADAM, Die Eucharistielehre des hl. Augustin, 147.

²⁰³ AUGUSTINUS, lo. ev. tr. 26,18 (CChr.SL 36,268).

²⁰⁴ AUGUSTINUS, s. Denis 3,3 (MA 1,19). Die Authentizität dieser Sermo ist jedoch umstritten. Vgl. KLÖCKENER, Das eucharistische Hochgebet bei Augustinus, 487f.

des Christen an diesem Mysterium²⁰⁵. Als Bild für das Eintreten in den Leib Christi verwendet Augustinus das Bild vom einen Brot und den vielen Körnern²⁰⁶, bzw. vom einen Kelch und den vielen Trauben, sowie dessen *mixtio*. „[G]rana multa pendent ad botrum, sed liquor granorum in unitate confunditur. Ita et dominus Christus nos significauit. Nos ad se pertinere uoluit, mysterium pacis et unitatis nostrae in sua mensa consecauit.“²⁰⁷ Bei Augustinus findet sich gewissermaßen ein Wechselspiel von einheitsstiftenden und Einheit voraussetzenden Komponenten der Eucharistie. Dies zeigt sich auch in der Aufforderung an die Neugetauften im Sermo 272: „Estote quod uidetis, et accipite quod estis.“²⁰⁸ Augustinus hat dabei als Seelsorger, der er als Bischof ja war, die Gemeinde und ihre Mitglieder im Blick. So wird ihm auch eine gewisse Pädagogik in einigen seiner sakramental-ekklesiologischen Aussagen durchaus zuzusprechen sein. Jackson weist etwa darauf hin, dass für ihn „the body of Christ is made one by the harmony of charity“²⁰⁹. Der Geist ist es, der wie Augustinus in *De civitate Dei* 10,6 schreibt „inspirat enim caritatem qua ardeamus in deum“. Daran schließt Kilmartin an, denn für ihn ist „[a]t its depth this sacrifice [...] the love of the holy ones grounded in the Spirit of Christ who animates the ecclesial body. In the Eucharist the community offers, as community, the love of Christ (*caritas Christi*), that flows through the community to the Father.“²¹⁰ Die gottesdienstliche Feier, die Liturgie, der Kirchenkult steht daher auch für Ratzinger, wie oben bereits erwähnt, in Verbindung mit dem geforderten „Liebeskult des Herzens“²¹¹. Hier fügt sich auch Augustins Eucharistie-Begriff des *vinculum caritatis*²¹² ein. Das

²⁰⁵ DROBNER, österliche Eucharistie, 169.

²⁰⁶ Siehe dazu auch II.2.1 sermo 227.

²⁰⁷ AUGUSTINUS, s. 272 (PL 38,1246ff.).

²⁰⁸ Ibid.

²⁰⁹ Pamela JACKSON, Art. Eucharist, in: Allan D. FITZGERALD, Augustine Through the Ages, 330-334, hier: 332.

²¹⁰ Edward J. KILMARTIN, The Eucharist in the West. History and Theology, Collegeville 1998, 23f.

²¹¹ RATZINGER, Volk und Haus Gottes, 213. Vgl. Benedikt XVI. (Joseph Ratzinger), Leidenschaft für die Wahrheit. Augustinus, Augsburg 2009, 33.

²¹² AUGUSTINUS, Io. ev. tr. 26,13 (CChr.SL 36,260f.): „non potest uiuere corpus Christi, nisi de spiritu Christi. inde est quod exponens nobis apostolus Paulus hunc panem, <unus panis>, inquit, <unum corpus multi sumus> (1 Cor 10,17). o sacramentum pietatis! o signum unitatis! o uinculum caritatis!“. Vgl. Martin KLÖCKENER, Der

Fundament der Einheit ist also die verzeihende Liebe.²¹³ Vielleicht spiegeln sich in seiner Betonung der mit der Eucharistie so eng verbundenen Einheit, der Liebe und des Friedens (*pax eucharistica*)²¹⁴ gerade die Spannungen und Uneinigkeiten unter den Christen Nordafrikas wider. Für Gessel wird bei Augustinus die „eucharistisch geladene Pax zu einem terminus technicus für die Zugehörigkeit zur einen katholischen Kirche, der *pax catholica*, die dann dasselbe besagt wie Kommuniongemeinschaft oder eucharistische Gemeinschaft“²¹⁵. Sakramente sollen nun im Gegensatz zur Auffassung der Donatisten mit ihrem Konzept einer Gemeinschaft der Reinen nicht nur zu einer Aussonderung und Erwählung führen, sondern auch konstitutiv zur Gemeinschaft. Sie haben daher auch eine soziale Aufgabe.²¹⁶ Unterstützt wird dies auch durch die Voraussetzung der Buße für die Wiederaufnahme in die eucharistische Gemeinschaft.²¹⁷ Nach einer Bußzeit kommt es zur *altaris reconciliatio*.²¹⁸ Aber auch die Ehe wird von Augustinus in sein Denken zur Eucharistie mit einbezogen. Er setzt das Verhältnis zwischen Mann und Frau mit jenem von Kirche und Christus in Verbindung, indem er von der *una caro* in beiden Beziehungen spricht. Diese Perspektive unterstreicht die plural-dynamische Einheit unter dem *caput Christus*. Diese Einheit wird im Zusammenhang mit „sie werden ein Fleisch sein“ (Gen 2,24) gesehen und auf das Verhältnis von Christus und

Gedenktag des heiligen Augustinus (28. August) in den Messtexten der römischen Liturgie. Ein quellenkundlicher Beitrag, in: Guntram FÖRSTER, *Spiritus et Littera. Beiträge zur Augustinus Forschung* (FS Cornelius Petrus Mayer) (Cassiciacum 39), Würzburg 2009, 615-640, hier: 634. Klöckener weist hierbei auch auf die Verschiebung der Akzentsetzung von den Begriffen Augustins zu liturgischen Texten, in diesem Fall einer Oration, hin. Vgl. GESSEL, *Eucharistische Gemeinschaft*, 201. Er verweist stärker auf die personale Ebene.

²¹³ Vgl. AUGUSTINUS, *Io. ev. tr.* 26,11 (CChr.SL 36,265,30-32): „Dimittis, dimittetur tibi: securus accede, panis est, non uenerum. Sed uide si dimittis; nam si non dimittis, mentiris, et ei mentiris, quem non fallis“.

²¹⁴ Vgl. AUGUSTINUS, *civ.* 21,25 (CChr.SL 48,794): „Non sunt quippe in eo uinculo pacis, quod illo exprimitur sacramento“; sowie AUGUSTINUS, *s.* 2,11 (CChr.SL 38,354): „...elegit catholicam pacem et unitatem“.

²¹⁵ GESSEL, *Eucharistische Gemeinschaft*, 206. Gessel verweist dabei auf AUGUSTINUS, *s.* 358,1 (PL 39,1586): „Nos autem Ecclesiam catholicam, ad cuius pacem et concordiam“.

²¹⁶ Vgl. GESSEL, *Eucharistische Gemeinschaft*, 148.

²¹⁷ Vgl. AUGUSTINUS, *s.* 232,7,8 (PL 38,4,41-42): „et qui a nobis excommunicati in poenitentiae locum redacti sunt ...“.

²¹⁸ Vgl. AUGUSTINUS, *ep.* 153,3,7 (CSEL 44,401,20 und 402,1).

Kirche umgelegt.²¹⁹ Die *caro Christi* ist also der Ort der Begegnung zwischen dem mystischen Leib Christi und Christus. Wird in der Frühscholastik der Begriff des *corpus Christi mysticum* als Abgrenzung vom *corpus Christi verum* entwickelt, ist für Augustinus der aus 1 Kor 10,17 entwickelte Begriff des *Christus totus, caput et corpus* charakteristisch. „Mit dem Terminus Augustins »Christus totus caput et corpus« ist die tiefste Gemeinschaft ausgesagt, die zwischen Christus und seiner Kirche vorhanden ist.“²²⁰ So beschreibt der Kirchenvater *caput* und *corpus* in seiner Auslegung zu Psalm 148: „Verbum caro factum est, ut fieret caput ecclesia“²²¹ bzw. zu Psalm 56(57): „corpus autem eius est ecclesia; non ista, sed toto orbe diffusa“²²². Zusammengefasst: „Dicit ergo hic Christus et ecclesia, id est, totus Christus, caput et corpus“²²³. Dabei ist die Einheit zwischen Haupt und Gliedern ebenso wie die Einheit der Glieder untereinander als dynamisch gedacht. Zu beachten ist jedoch der Unterschied zwischen der Einheit im dreifaltigen Gott und der Einheit der Christen. Im *Sermo 144* wird daher die „Gefahr jeglicher konsubstantialer Identität der Eucharistieteilnehmer mit dem Wesen Gottes von vornherein ausgeschlossen“²²⁴.

Das Lebensprinzip von Leib und Haupt ist der Geist.²²⁵ Seine Wirksamkeit ist auf die Einheit des mystischen Leibes Christi beschränkt.²²⁶ In *Sermo 57* hält Augustinus fest, dass die „virtus enim ipsa, quae ibi intelligitur, unitas est, ut redacti in corporis eius, simus, quod accipimus.“²²⁷ Hierbei geht es jedoch nicht um eine rein äußerliche Zugehörigkeit zur Catholica, sondern um die innere Verbundenheit mit der Kirche. Dies heißt, dass „qui ergo est in eius corporis unitate, i.e. in Christianorum compage membrorum, cuius corporis sacramentum fideles

²¹⁹ Vgl. GESSEL, Eucharistische Gemeinschaft, 160. Beim Ordo ist es der Priester, der Christus repräsentiert als „Zeichen der Gegenwart und der lebendigen Wirksamkeit des unsichtbaren Priesters Christus“ (ibid. 161).

²²⁰ GESSEL, Eucharistische Gemeinschaft, 194.

²²¹ AUGUSTINUS, en. Ps. 148,8 (CChr.SL 40,2169-2171).

²²² AUGUSTINUS, en. Ps. 56,1 (CChr.SL 39,694).

²²³ AUGUSTINUS, en. Ps. 17,2 (CChr.SL 38,94).

²²⁴ Vgl. GESSEL, Eucharistische Gemeinschaft, 183.

²²⁵ Vgl. AUGUSTINUS, en. Ps. 64,7 (CChr.SL 39,830).

²²⁶ Vgl. AUGUSTINUS, s. 8,17 (CChr.SL 41,96).

²²⁷ AUGUSTINUS, s. 57,7 (41Aa,183f.); vgl. auch AUGUSTINUS, s. 229 (PL 38,1103).

communicantes de altari sumere consuauerunt, ipse uere dicendus est manducare corpus Christi et bibere sanguinem Christi“²²⁸. Nicht die Kirche als äußere empirische Erscheinung ist mit dem mystischen Leib Christi angesprochen, sondern „eine mystische Heilsgröße, als *ecclesia sancta*“²²⁹. Dass die Kirche jedoch eine entscheidende Größe in Augustins Denken bleibt, bestätigt er in *Sermo 71*, denn „Christi corpus, quod est unica eius ecclesia, non utique nisi una ecclesia“²³⁰. Der eucharistische Leib Christi und der mystische Leib Christi existieren daher von einander her und aufeinander hin. „Der eucharistische Leib Christi ist dann aktual die res des mystischen Leibes, wenn der mystische Leib tatsächlich besteht, d.h. der eucharistische Leib schafft nicht den mystischen Leib anfanghaft – das ist Aufgabe der Taufe –, sondern der eucharistische Leib erfüllt den mystischen Leib Christi mit immer neuen Impulsen, die sein inneres Leben aktuieren und bestätigen.“²³¹ So ist das Eingefügtsein in den mystischen Leib Christi, das Einverleibtsein, zu verstehen als ein „cum unius corporis membra simus, unum habeamus caput, una perfundamur gratia, uno pane uiuamus“²³² Das „uno pane uiuamus“ weist darauf hin, dass in der *unitas* das Sakrament zu einer lebendigen Wirklichkeit für den Empfänger wird. „Dem sakramentalen manducare corpus Christi entspricht ein persönliches adiungi carne Christi, eine Art physisch-mystischer Einheit mit der Persönlichkeit Jesu selbst.“²³³ Dabei wird als Ziel die Vereinigung mit der *caro Christi* angestrebt. Von dieser persönlichen neuen Realität spricht Augustinus mit Freude und Dankbarkeit in einer Predigt zum Johannes-Evangelium.

„Ergo gratulemur et agamus gratias, non solum nos christianos factos esse, sed Christum. Intellegitis, fratres, gratiam Dei super nos capitis? Admiramini, gaudete, Christus facti sumus. Si enim caput ille, nos membra; totus homo, ille et nos.“²³⁴

²²⁸ AUGUSTINUS, civ. 21,25 (CChr.SL 48,794-796).

²²⁹ ADAM, Die Eucharistielehre des hl. Augustin, 153.

²³⁰ AUGUSTINUS, s. 71,3 (PL 38,447f.).

²³¹ GESSEL, Eucharistische Gemeinschaft, 202.

²³² AUGUSTINUS, ep. 30,2 (CSEL 34,1).

²³³ ADAM, Die Eucharistielehre des hl. Augustin, 154.

²³⁴ AUGUSTINUS, Io. ev. tr. 21,8 (CChr.SL 36,216f.).

Dass dies jedoch nicht bei jedem Empfänger eintritt, ist eine Problematik, die für Augustinus als Seelsorger von besonderer Bedeutung ist. Er kommt darauf in einer Predigt über das Johannes-Evangelium zu sprechen und hält fest, dass einige das Sakrament zum Leben empfangen, andere aber zur Vernichtung.

„Hunc itaque cibum et potum societatem uult intellegi corporis et membrorum suorum, quod est sancta Ecclesia in praedestinitis et uocatis, et iustificatis, et glorificatis sanctis, et fidelibus eius. [...] Huius rei Sacramentum, id est, unitatis corporis et sanguinis Christi alicubi quotidie, alicubi certis interuallis dierum in dominica mensa praeparatur, et de mensa dominica sumitur: quibusdam ad uitam, quibusdam ad exitium: res uero ipsa cuius sacramentum est, omni homini ad uitam, nulli ad exitium, quicumque eius particeps fuerit.“²³⁵

Der ekklesiale Leib Christi setzt sich also zusammen aus den prädestinierten, berufenen, gerechtfertigten und verherrlichten Heiligen und Gläubigen. Er ist somit nicht die sichtbare Kirche, nicht die Menge der sichtbaren kommunizierenden Gläubigen. Sie alle empfangen das Sakrament, aber nur im Leib Christi liegt das Leben. Er ist eine „organische Lebensverbundenheit“²³⁶.

5. Problematik des unwürdigen Empfangs

Den Hintergrund der Problematik des unwürdigen Kommunionempfangs bildet das Bewusstsein der Sakramentengemeinschaft mit schlechten und bösen Menschen im *corpus permixtum*. Sie trat besonders in den Auseinandersetzungen mit den Donatisten hervor, die eine Gesellschaft der Reinen anstrebten und forderten, in der jeder Sünder vom Altar ausgeschlossen ist, um die Gemeinschaft nicht zu beflecken.²³⁷ Augustinus wusste, dass in seiner Gemeinde und in der Catholica

²³⁵ AUGUSTINUS, Io. ev. tr. 26,15 (CChr.SL 36,267,33-36).

²³⁶ Johannes VETTER, Der Heilige Augustinus und das Geheimnis des Leibes Christi, Mainz 1929, 168.

²³⁷ Vgl. GESSEL, Eucharistische Gemeinschaft, 183.

überhaupt auch Menschen mit der fehlenden rechten religiös-sittlichen Einstellung an die *cancelli*²³⁸ traten. Er war überzeugt, die Schlechten wären wegen der Guten zu ertragen. „[N]on enim propter malos boni deserenti, sed propter bonos mali tolerandi sunt“²³⁹. Die Altargemeinschaft mit Sündern bleibt für Augustinus äußerlich. Er stellt sich gegen die donatistischen Behauptungen und betont, dass der Böse nicht in die innere Gemeinschaft mit den Guten kommen und diese beflecken kann.²⁴⁰ „Non itaque pollerunt mali bonus in eodem agro, in eadem area, in eiusdem pascuis, in eisdem retibus constituti, quia non eis communicant boni, sed altari et sacramentis dei.“²⁴¹ Der Gute muss dem Sünder zustimmen, um von ihm befleckt werden zu können und damit also seine eigene *dispositio* ändern.²⁴²

Dass auch der Unwürdige den Leib Christi empfängt wurde bereits festgestellt.²⁴³ Das *re vera manducare corpus Christi* bedeutet die „subjektiv persönliche Eingliederung in die mystische Einheit des Gläubigen unter der rechtlichen Gewähr durch die *virtus* der *caro Christi*. Fehlt [hingegen] diese persönliche Tätigkeit, wie beim Unwürdigen, so ist es ein *manducare tantum in sacramento*“²⁴⁴. Was der Unwürdige jedoch empfängt bleibt für Adam ebenso wie für Harnack unklar.²⁴⁵ Augustinus zufolge ist ein rechtlicher Anspruch vorhanden, nicht aber der persönliche Besitz der *caro*, der, zumindest vorpelagianisch, als wesentlich von der *dispositio* abhängig gedacht wurde. Die subjektive Disposition wurde als ein „eigenes Mitwirken mit der Gnade eingefordert“²⁴⁶. Es wird noch

²³⁸ Die *cancelli* (Altarschranken) waren der Ort der Kommunionsspendung. Vgl. AUGUSTINUS, s. 392,5 (PL 39,1712) und Wunibald ROETZER, Des heiligen Augustinus Schriften als liturgie-geschichtliche Quelle. Eine liturgie-geschichtliche Studie, München 1930, 86, 133.

²³⁹ AUGUSTINUS, ep. 93,4,15 (CSEL 34/2,460).

²⁴⁰ Vgl. GESSEL, Eucharistische Gemeinschaft, 186.

²⁴¹ AUGUSTINUS, c. Don. 5,8 (CSEL 53,105,9-11).

²⁴² Vgl. AUGUSTINUS, ep. 43,8,21 (CSEL 34/2,103,18-20).

²⁴³ Siehe II.2.1. Sermo 227 bzw. unter II.3. Augustins Anwendung seiner Sakramentenlehre auf die Eucharistie.

²⁴⁴ GEISELMANN, Eucharistielehre, 42. Einige Begrifflichkeiten Geiselmanns sind mit Bedacht zu lesen, da sich sein Schwerpunkt auf die scholastische Theologie legt und daraus auch Begriffe entlehnt werden. So etwa aus der sakramentalen Trias.

²⁴⁵ Vgl. ADAM, Die Eucharistielehre des hl. Augustin, 147 [mit Verweis auf Adolf HARNACK, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 3, Freiburg 1897³, 148].

²⁴⁶ GESSEL, Eucharistische Gemeinschaft, 169.

darauf einzugehen sein, wie sich dieses Verständnis Augustins in der Auseinandersetzung mit Pelagius gewandelt hat.

Augustinus unterscheidet demzufolge zwischen einem Empfangen zum Heil und einem Essen und Trinken des Gerichtes. „Discipuli ergo eum non agnouerunt, nisi in fractione panis. Et uere qui non sibi iudicium manducat et bibit, in fractione panis Christum agnoscit.“²⁴⁷ Für den würdigen Genuss der Eucharistie braucht es zum einen den Taufcharakter und zum anderen eine entsprechende geistige und körperliche *dispositio*. Als geistige Voraussetzungen nennt Augustinus in seiner Auslegung zum Johannes-Evangelium Sündenbewusstsein und Buße.²⁴⁸ Neben diese geistigen Voraussetzungen treten nun auch noch körperliche. Augustinus nennt hier etwa Nüchternheit²⁴⁹ und argumentiert mit der kirchlichen Tradition, der Erhabenheit des Sakraments sowie der Anordnung der Apostel.²⁵⁰ Daher mahnt er vor leichtfertigem Umgang mit dem Sakrament und warnt: „a communione se cohibeant, qui sciunt quia noui peccata ipsorum; ne de cancellis proiciantur.“²⁵¹

Der Gegensatz zum unwürdigen Empfang der Eucharistie mit Hohn (*irridenter*) und Verachtung (*contemptibiliter*)²⁵² stellt für Augustinus die freiwillige Einfügung in den Opferwillen Christi, und damit die eucharistische *humilitas*, dar.

²⁴⁷ AUGUSTINUS, ep. lo. tr. 2,1 (PL 35,1989). Vgl. AUGUSTINUS, lo. ev. tr. 26,11 (PL 35,1611) [mit Verweis auf 1 Kor 11,29].

²⁴⁸ Vgl. AUGUSTINUS, lo. ev. tr. 26,11 (PL 35,1611) sowie BETZ, Eucharistie, 144.

²⁴⁹ Vgl. AUGUSTINUS, ep 54,5,7 (CSEL 34,2,166,17ff.).

²⁵⁰ Vgl. ROETZER, Augustinus als liturgie-geschichtliche Quelle, 175.

²⁵¹ AUGUSTINUS, s. 392,5 (PL 39,1712).

²⁵² Vgl. AUGUSTINUS, s. 227 (PL 38,1099).

6. Der Opfercharakter der Eucharistie

War das Opfer Christi eine freiwillige Lebenshingabe *secundum formam servi*, so soll das Opfer der Christen als Glieder am mystischen Leib Christi die Einfügung in den Opferwillen des Herrn und die *forma servi* sein. Nicht der Wille des Menschen geschehe, sondern der göttliche Wille. Gerade aus seiner Betonung der menschlichen Bemühungen (*dispositio*) speist sich auch sein Opferdenken.²⁵³ Für Augustinus ist „alles Tun für Gott und die Mitmenschen und das äußere Opfer ... sacramentum des inneren“²⁵⁴. So wird auch stets die Kirche in dem, was sie darbringt, selber dargebracht.²⁵⁵ Diese Gabe, die eucharistische *oblatio*, der Kirche ist *memoria* und *sacramentum* des einmaligen Kreuzesopfers Christi. Es ist die „real immolation of Christ on the Cross which is, for St. Augustine, the *ratio formalis sacrificii Christianorum*“²⁵⁶. Dabei bewirkt die liturgische Erinnerung die Aktualpräsenz der Heilstat Jesu.²⁵⁷ Dies bedeutet „Christus ... omni die populis immolatur“²⁵⁸ und so setzt sich das Opfer Christi in der Kirche fort, die sich selbst darbringt.²⁵⁹ „[H]oc est sacrificium Christianorum: multi unum corpus in Christo.“²⁶⁰ Das Verständnis Augustins der Eucharistie als Opfer fokussiert auf Christus als Vermittler des Neuen Bundes (*mediator testamenti novi*) der „exhibet secundum ordinem Melchisedech de corpore et sanguine suo“²⁶¹. Der Begriff des „Mediators“ für Christus findet sich bei Augustinus an zahlreichen Stellen die Eucharistie betreffend. So schreibt er: „sicut mediatorem dei et hominum hominem Christus Iesum carnem suam nobis manducandam

²⁵³ Vgl. BETZ, Eucharistie, 153.

²⁵⁴ Ibid., vgl. civ. 10,5 (CChr.SL 47,277).

²⁵⁵ Vgl. AUGUSTINUS, civ. 10,6 (CChr.SL 47,278f.). Siehe hierzu auch II.2.2 De civitate dei 10,6.

²⁵⁶ Alex MACDONALD, St. Augustine and the eucharistic Sacrifice, in: American Ecclesiastical Review. A Monthly Publication for the Clergy 23 (1900) 616-622, hier: 617.

²⁵⁷ Vgl. BETZ, Eucharistie, 154. Betz verweist dazu auf AUGUSTINUS, C. Faust. 20,18 (CSEL 25,559); trin. 3,4,10 (CChr.SL 50,136) sowie civ. 10,20 (CChr.SL 47,294).

²⁵⁸ AUGUSTINUS, ep. 98,9 (CChr.SL 31A,233).

²⁵⁹ Vgl. AUGUSTINUS, civ. 10,20 (CChr.SL 47,294).

²⁶⁰ AUGUSTINUS, civ. 10,6 (CChr.SL 47,278f.).

²⁶¹ AUGUSTINUS, civ. 17,20 (CChr.SL 48,588). Vgl. AUGUSTINUS, en. Ps. 134,5 (CChr.SL 40,1941).

bibendumque sanguinem ...“²⁶² Christus ist zugleich Priester nach der Ordnung des Melchisedech²⁶³ als auch Opfer; also „Per hoc et sacerdos est, ipse offerens, ipse et oblatio.“²⁶⁴ So nahm Christus beim letzten Abendmahl quasi sich selbst in die Hände.²⁶⁵ In der Kirche ist das Selbstopfer Christi durch das *sacramentum quotidianum* immer in lebendiger Erinnerungen, also vergegenwärtigt.²⁶⁶ „Christ became a sacrament in order to act as sacrament by suffering, dying and rising. But this in turn allows him to inhabit and be communicated in sacraments that continue in the Church, allowing the one and only sacrifice, already accomplished, to continue to be present.“²⁶⁷ Dabei ist die Eucharistiefeier als Gedächtnisopfer mit einer gewissen Ähnlichkeit zum Selbstopfer Christi gedacht, denn „cuius sacrificii similitudinem celebrandum in suae passionis memoriam commendavit“²⁶⁸, wobei diese Ähnlichkeit des Opfers innerlich wesenhaft ist.²⁶⁹ Gerade diese *similitudo* macht die Eucharistie zu einem Opfer. Neben das Opfer des Mittlers treten in Augustins Denken auch noch zahlreiche weitere Akzentuierungen.²⁷⁰ So spricht er beginnend beim Opfer des Leibes und Blutes Christi vom Opfer des Altares, des Neuen Bundes, des Lobes, der Kirche und der Christen.²⁷¹ Ausgehend von Christus, der Priester und Opfer zugleich ist, dem *Christus totus Sacerdos*²⁷², kommt es auch zwischen dem Opfer Christi und der

²⁶² AUGUSTINUS, c. adv. leg. 2,9,34 (CChr.SL 49,119f.).

²⁶³ Bonner verweist auf die Bedeutung der Figur des Melchisedech als alttestamentliches Vorausbild für Christus in Bezug auf die Eucharistie vor allem in der afrikanischen Theologie, aber auch bei Ambrosius. Vgl. BONNER, *The Doctrine of Sacrifice*, 105 und 108.

²⁶⁴ AUGUSTINUS, civ. 10,20 (CChr.SL 47,294).

²⁶⁵ Vgl. AUGUSTINUS, en. Ps. 33 (CChr.SL 38,273-299) bzw. auch AUGUSTINUS, s. 2,2 (CChr.SL 41,10). Zur Eucharistieologie Augustins in en. Ps. 33 siehe Richard BERGERON, *La doctrine eucharistique de l'Enarr. in Ps. XXXIII d'Augustin*, in : REAug 19 (1973) 101-120.

²⁶⁶ Vgl. ADAM, *Die Eucharistielehre des hl. Augustin*, 64.

²⁶⁷ Daniel J. JONES, *Christus Sacerdos in the preaching of St. Augustine. Christ and christian Identity* (Patrologia. Beiträge zum Studium der Kirchenväter 14) 2004, 270.

²⁶⁸ AUGUSTINUS, div. qu. 61,2 (CChr.SL 44A.121).

²⁶⁹ Vgl. ADAM, *Die Eucharistielehre des hl. Augustin*, 66.

²⁷⁰ Vgl. GESSEL, *Eucharistische Gemeinschaft*, 206.

²⁷¹ Einige Belegstellen aus Augustins Werken sollen hierzu genügen: Opfer des Altares [ench. 100,29 (PL 40,283)], des Neuen Bundes [ep. 140,19 (CSEL 44,196)], des Lobes [c. adv. Leg. 1,18 (PL 42,624)], der Kirche [c. adv. Leg. 1,18 (PL 42,624)] und der Christen [civ. 17,5 (CChr.SL 48,563)].

²⁷² Vgl. JONES, *Christus Sacerdos*, 277.

Gemeinde zu einer Wechselbeziehung. Für Adam ist demnach das *sacrificium Christianorum* in der Eucharistie stets nur unter der Einbeziehung der darin mitgeteilten *forma servi* des Hohepriesters zu verstehen. Daher liegt das aus der Eucharistie bewirkte Heil in der mitgeteilten Gemeinschaft und *participatio* am Opfer Christi.²⁷³

Die *communio* im Leib Christi stellt sich daher aus allem bisher Ausgeführten als eine dreifache dar.

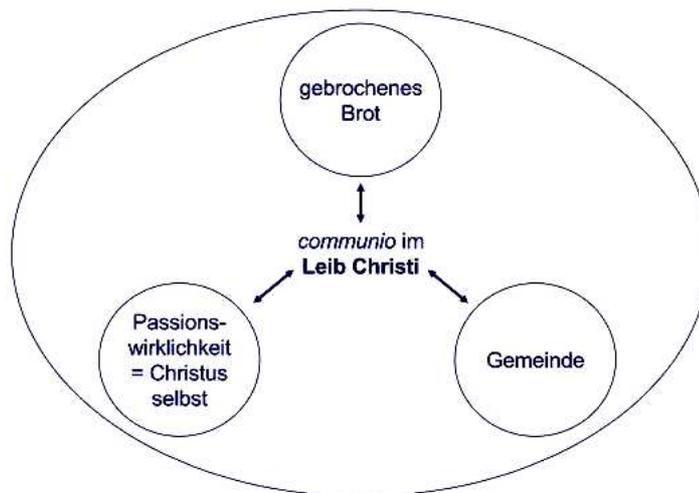


Abbildung 3: Die drei Ebenen des Leibes Christi (nach BUCHINGER).

Betz sieht Augustins eucharistische Opferlehre in Kontinuität zu seinen Vorgängern, erkennt aber in seiner Ausarbeitung wie und warum die Eucharistie ein Opfer ist eine Weiterentwicklung.²⁷⁴ Aus dem augustini-schen Opferdenken erwächst letztlich auch der Auftrag an die Gläubigen die *humilitas* Christi nachzuahmen.

In Seinem Fleisch und Blut wollte Er unser Heil sein. Wie aber anempfahl Er sein Fleisch und Blut? Durch seine Erniedrigung. Denn wäre Er nicht demütig, so würde Er weder gegessen noch getrunken. [...] Wo fände sich ein Herz geeignet genug für jene Speise? [...] Wie also nährte uns mit dem Brote selbst die Weisheit Gottes? »Denn das Wort ist Fleisch geworden, und hat unter uns gewohnt« (Joh. 1,14).

²⁷³ Vgl. ADAM, Die Eucharistielehre des hl. Augustin, 67f. [mit Verweis auf AUGUSTINUS, c. Faust. 20,18 (CSEL 25/1,558f.)].

²⁷⁴ Vgl. BETZ, Eucharistie, 331. Zur eucharistischen Opfertheorie der ersten Jahrhunderte vgl. Helmut MOLL, Die Lehre von der Eucharistie als Opfer. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung vom Neuen Testament bis Irenäus von Lyon (Theophaneia 26), Bonn 1975.

Sieht also die Demut: »Da Er in Gottes Gestalt war ..« - davon sättigen sich die Engel - »leerte Er sich aus«, -damit esse das Brot der Engel der Mensch - ».. gehorsam geworden bis zum Tode, ja bis zum Tod am Kreuze« (Phil. 2,6-8) - daß nun vom Kreuz her uns vertraut werde Leib und Blut des Herrn, das neue Opfer ..²⁷⁵

Der Heilswille Gottes zeigt sich für Augustinus parallel in der *kenosis* der Inkarnation und in der demütigen Gestalt der Eucharistie. Der Weg der Heilspädagogik Gottes führt über die Muttermilch, die das fleischgewordene Wort Gottes nährt. Augustinus stellt der *caro matris* die *caro Christi* hinzu und daraus angeleitet die *mater ecclesia* mit der *caro ecclesiae*.²⁷⁶ Der *humilitas Christi* steht die *superbia homini* entgegen. Ein sich Einfügen in den Opferwillen Christi bedeutet ein sich Einfügen in die *forma servi* und damit *humilitas*.

Die Eucharistie ist schließlich das eine wahre Opfer, das „uerissimo et singulari sacrificio“²⁷⁷ „quando adhuc sacrificium uerum quod fideles norunt“²⁷⁸ Dieses Opfer Christi, sein Leib und sein Blut, ist eine wahre Speise und ein wahrer Trank.²⁷⁹ So sagt Augustinus auch in einer Predigt: „Panis quem ego dabo, et reficit et no deficit. Det ergo nobis panem, panis ille qui de caelo descendit. Cum panem dabit, se ipsum dabit.“²⁸⁰ Dieses Opfer des Brotes vom Himmel kann nun sowohl für Lebende als auch für Tote dargebracht werden.

²⁷⁵ AUGUSTINUS, en. Ps. 33,2,7 (CChr.SL 38,297), übersetzt von Hans Urs von BALTHASAR (Christliche Meister 20), Einsiedeln – Freiburg, ³1996, 47f.

²⁷⁶ Vgl. GESSEL, Eucharistische Gemeinschaft, 178. Vgl. Paul SCHANZ, Die Lehre des h. Augustinus über die Eucharistie, in: Theologische Quartalschrift 78 (1896) 79-115, hier besonders: 100. Des Weiteren sei auch verwiesen auf Athanase SAGE, L'Eucharistie dans la pensée de saint Augustin, in: REAug 15/3-4 (1969) 209-240, hier besonders 211.

²⁷⁷ AUGUSTINUS, spir. et litt. 11,18 (CSEL 60/1,170).

²⁷⁸ AUGUSTINUS, en. Ps. 39,12 (CChr.SL 38,434).

²⁷⁹ Vgl. AUGUSTINUS, lo. ev. tr. 26,15 (CChr.SL 36,267).

²⁸⁰ AUGUSTINUS, s. 86,4 (PL 38,525).

7. Die Feier der Eucharistie für Verstorbene

Für Augustinus stehen auch die Verstorbenen in Verbindung mit den am Reich Christi Anteil habenden Lebenden. „Alioquin nec ad altare dei fieret eorum memoria in communicatione corporis Christi“²⁸¹. Um ihnen zu helfen und um etwas für sie tun zu können, wiederum ein Blick des Seelsorgers Augustinus, bedarf es keiner großen Begräbnisfeierlichkeiten. All dies ist keine Hilfe für die Verstorbenen. Anders verhält es sich jedoch mit Gebeten und speziell mit der Feier der Eucharistie: „[O]rationibus uero sanctae ecclesiae, et sacrificio salutari, et eleemosynis, quae pro eorum spiritibus erogantur, non est dubitandum mortuos adiuuari; ut cum eis misericordius agatur a domino, quam eorum peccata meruerunt“²⁸².

Augustinus beschreibt weiters, dass dies bereits eine Überlieferung der Väter ist und die ganze Kirche daran festhält: „Hoc enim patribus traditum uniuersa obseruat ecclesia, ut pro eis, qui in corporis et sanguis Christi communionem defuncti sunt, cum ad ipsum sacrificium loco suo commemoretur, oretur, ac pro illis quoque id offerri commemoretur.“²⁸³ Für die in der Eucharistiegemeinschaft stehenden Verstorbenen wird *ad ipsum sacrificium loco suo* gedacht. Ob namentlich oder als stille *commemoratio* bleibt hierbei offen.²⁸⁴ In Augustins Verständnis kann nur den Verstorbenen mit einer *commemoratio* und *commendatio* in der Eucharistiefeier geholfen werden, die ihre Lebensgestaltung an Christus ausgerichtet haben und damit das interzessorische Gebet der Kirche verdienen. „So bekommen die Opfer für die Verstorbenen bei sehr guten Menschen den Charakter von Danksagungen (*gratiarum actiones*), für die nicht so guten sind es Versöhnungsopfer (*propitiationes*); für schlechte Menschen hingegen bedeuten sie keine Hilfe, sondern sind nur Tröstungen für die

²⁸¹ AUGUSTINUS, civ. 20,9 (CSEL 40/2,451).

²⁸² AUGUSTINUS, s. 172,2 (PL 38, 936f.).

²⁸³ AUGUSTINUS, s. 172,2,2 (PL 38,936f).

²⁸⁴ Vgl. ROETZER, Augustinus als liturgie-geschichtliche Quelle, 126. Vgl. KLÖCKENER, Das eucharistische Hochgebet in der nordafrikanischen Liturgie, 103-106. Zur liturgischen Praxis siehe III.2.3.3. commemoratio defunctorum.

Lebenden (*uiuorum consolationes*).²⁸⁵ Der Brauch die Eucharistie für die Verstorbenen zu feiern wird auch prominent in Augustins *Confessiones* erwähnt, als seine Mutter Monika stirbt. Sie bittet ihren Sohn nach ihrem Tod das *sacrificium pretii nostri* zu feiern.²⁸⁶ „For Monica, as Augustine presents her, the altar of the Lord, not a graveside, is the true locus of memory.“²⁸⁷ Augustinus beschreibt diese Begräbnisfeier mit: „nam neque in eis precibus, quas tibi fudimus, cum offerretur pro ea sacrificium pretii nostri iam iuxta sepulchrum posito cadauere, priusquam deponeretur“²⁸⁸ Auch bei seiner eigenen Beerdigung wurde schließlich Gott das Opfer dargebracht: „Membris omnibus sui corporis incolumis, itegro adpectu atque auditu, et, ut scriptum est, nobis adstantibus et uidentibus et orantibus, dormiuit cum patribus suis, enutritus in bona senectute. Et nobis coram pro eius commendanda corporis depositione *sacrificum Deo oblatum est et sepultus est*.“²⁸⁹



Abbildung 4: Grab des hl. Augustinus in Pavia, Italien.

²⁸⁵ KLÖCKENER, Das eucharistische Hochgebet in der nordafrikanischen Liturgie, 106.

²⁸⁶ Vgl. AUGUSTINUS, conf. 9,12,32 (CChr.SL 27,151).

²⁸⁷ CAVADINI, Eucharistic Exegesis, 88.

²⁸⁸ AUGUSTINUS, conf. 9,32 (CChr.SL 27,151).

²⁸⁹ POSSIDIUS, Vita Aug., 31,5 (PL 32,63ff.); Zitiert nach Wilhelm GEERLINGS (Hg.), Possidius. Vita Augustini (Augustinus.Opera.Werke, o.A.), Paderborn u.a., 2005. Hervorhebung durch Verf.

8. Akzentverschiebungen in der Eucharistielehre Augustins unter dem Einfluss der Auseinandersetzung mit Pelagius

Ab etwa 414 war Augustins Schaffen von den Auseinandersetzungen mit Pelagius und seinen Lehren geprägt. Dies hatte auch Einfluss auf seine Lehre von der Eucharistie. Das sonst typische Vertrauen in das individuelle, subjektive Heilsvermögen des Menschen war erschüttert. „So verschwindet in all den Schriften, welche unter dem Eindrucke der neuen Gnadenanschauung geschrieben sind, der persönliche Accent aus der eucharistischen Betrachtung.“²⁹⁰ War die Wirkung des Sakramentes früher nur als mit der entsprechenden *dispositio* zugänglich gedacht, ist sie das nun allein durch (den Empfang) der *caro Christi*. Die Auffassung der *caro* wandelt sich zum „Lebensprinzip ... *vita* und *refectio* schlechthin“²⁹¹. So erklärt Augustinus seiner Gemeinde in einer Predigt:

„[D]e corpore ac sanguine suo dedit nobis salubrem refectionem, et tam magnam breuiter soluit de sua integritate quaestionem. manducant ergo qui manducant, et bibant qui bibunt; esuriant et sitiunt: uitam manducant, uitam bibant. illud manducare, refici est: sed sic reficeris, ut non deficiat unde reficeris. illud bibere quid est, nisi uiuere? manduca uitam, bibe uitam: habebis uitam, et integra est uita.“²⁹²

Zusätzlich zu Pelagius dürfte hierzu auch Johannes Chrysostomos vor allem durch seinen Johannes-Kommentar beigetragen haben. So kommt Betz zu dem Urteil, dass es dieser Hintergrund war, der Augustinus veranlasste „dem eucharistischen Fleisch an sich, auch ohne persönliches Bemühen, Heilsbedeutung“²⁹³ zuzumessen. Er schwenkt also stärker auf die Linie der *Catholica* ein, jedoch ohne in der Lage zu sein diesem Denken noch eine tiefere Systematik zu Grunde zu legen. Die Betonung der Heilsbedeutung, ja der Heilsnotwendigkeit der Eucharistie wird für Augustinus zentral. „[D]ominum audiamus, inquam, non quidem hoc de sacramento sancti lauacri dicentem, sed de sacramento sanctae mensae

²⁹⁰ ADAM, Die Eucharistielehre des hl. Augustin, 156.

²⁹¹ Ibid.

²⁹² AUGUSTINUS, s. 131,1 (PL 38,729).

²⁹³ BETZ, Eucharistie, 153.

suae, quo nemo rite nisi baptizatus accedit: nisi manducaueritis carnem meam et biberitis sanguinem meum, non habebitis uitam in uobis [Io 6,54]. quid ultra quaerimus? quid ad hoc responderi potest, nisi pertinacia pugnaces neruos aduersus constantiam perspicuae ueritatis intendat?“²⁹⁴ Daher tritt er vermehrt für die Kommunion von Kindern und Säuglingen ein, denn nicht die Taufe allein, sondern mit ihr die Teilnahme am Sakrament des Altares (*participationem mensae Dominicae*) öffnen das Tor zum Reich Gottes und dem verheißenen Heil.²⁹⁵ Die *caro Christi* als *fons vitae* wird in diesem Zusammenhang ein tragendes Moment: „[A]c per hoc etiam pro paruulorum uita caro data est, quae data est pro saeculi uita. et si non manducauerint carnem filii hominis, nec ipsi habebunt uitam.“²⁹⁶ Die *caro* erlangt „einen selbständigen, von der Beziehung auf den Spiritus bzw. die res unabhängigen Wert“²⁹⁷. Darauf deutet auch Geiselmann hin, wenn er auf den Wandel im Verständnis der *caro* bei Augustin verweist. Ist der Empfang der *caro Christi* erst Bedingung für den *fructus spiritualis*, dieser aber Folge der persönlichen Bemühungen, wird die *caro* nun mit *vita* und *refectio* identifiziert. Das *vita vivere* ist also nur noch vom Empfang der *caro* in der Eucharistie abhängig. „War die *caro* ehemals nur didaktisch äußerlich auf den spiritus hinweisend, so ist sie jetzt den spiritus real vermittelnd.“²⁹⁸ Die Gnadewirkung der sakramentalen *caro* ist also nachpelagianisch im augustinischen Denken objektiv unabhängig von persönlicher Leistung.

²⁹⁴ AUGUSTINUS, pecc. mer. 1,26 (CSEL 60,26).

²⁹⁵ Vgl. AUGUSTINUS, pecc. mer. 1,24 (CSEL 60,33): „praeter baptismum et participationem mensae dominicae non solum ad regnum dei, sed nec ad salutem et uitam aeternam posse quemquam hominum peruenire“.

²⁹⁶ AUGUSTINUS, pecc. mer 1,20 (CSEL 60,27).

²⁹⁷ ADAM, Die Eucharistielehre des hl. Augustin, 163.

²⁹⁸ GEISELMANN, Eucharistielehre, 38.

9. Deutungen

Augustins Denken über die Eucharistie hat wie bereits erwähnt sehr umfangreiche Deutungen erfahren.²⁹⁹ Ob Vertreter eines Symbolismus oder eines Realismus, alle griffen für ihre Zwecke auf Augustinus zurück und führte Zitate aus seinen Werken zu ihren Gunsten an. Da für Augustinus sakramentale Zeichen jedoch nicht nur lediglich auf die Heilswirklichkeit verweisen, sondern mit dieser Erlösung in Christus verbinden, steht er eben gerade in der Spannung von Symbolismus und Realismus und damit für eine Synthese.³⁰⁰ Grundsätzlich kann also festgehalten werden, dass für Augustinus die Eucharistie sowohl Realsymbol des Leibes und Blutes Christi als auch des mystischen Leibes Christi ist. „Dadurch sind bei ihm Spannungen zwischen sakramentalem Realismus und sakramentalem Symbolismus bedingt“³⁰¹. Mehrere Aspekte können hierbei für eine symbolistische Sicht herangezogen werden. So bezeichnet Augustinus das sichtbare Opfer als Sakrament, als heiliges Zeichen, des unsichtbaren Opfers³⁰² und setzt scheinbar alttestamentliche und neutestamentliche *sacramenta* gleich³⁰³. Die in diesem Zusammenhang wohl am häufigsten angeführte Aussage ist, dass der eucharistische Leib Christi *in einer bestimmten Weise (secundam quendam modum)* der Leib Christi ist.³⁰⁴ Auch seine Rede von den *figurae* von Leib und Blut Christi beim letzten Abendmahl hat zur spirituellen (*spiritualiter*) Deutung beigetragen.³⁰⁵ Letztlich wird auch Augustins Aufruf

²⁹⁹ Siehe hierzu etwa die Analyse von Adam, der mehrere Gruppen ausmacht: Symboliker (Loofs, Dorner, Harnack), Ambivalente in unterschiedlichen Ausprägungen (z.B. Diekhoff mit symbolischem Lehrvortrag und realistisch, kirchlichem Glauben), Vertreter einer objektiven Gnadenwirksamkeit, darüber hinausgehend von Gegenwart in Art einer Transsubstantiation (z.B. Schanz, Wilden). Vgl. ADAM, Die Eucharistielehre des hl. Augustin, 2ff.

³⁰⁰ Vgl. MÜLLER, Sakrament der »Verbindung«.

³⁰¹ Günter KOCH, Sakramentenlehre II. Eucharistie bis Ehesakrament (Texte zur Theologie. Dogmatik 9,2), Graz – Wien 1991, 63.

³⁰² Vgl. AUGUSTINUS, civ. 10 (CChr.SL 47).

³⁰³ Vgl. beispielsweise AUGUSTINUS, Io.ev.tr. 26,1f. (CChr.SL 26.259ff.) in Bezug auf das Manna.

³⁰⁴ Vgl. AUGUSTINUS, ep. 98,9 (CSEL 34/2,530f.).

³⁰⁵ Vgl. AUGUSTINUS, en. Ps. 31 (CChr.SL 38.222-244).

„crede et manducasti“³⁰⁶ für eine symbolische Deutung der Eucharistie herangezogen. Es geht ihm um die Verehrung der Eucharistie in spiritueller Freiheit und nicht in fleischlicher Sklaverei: „Quae unusquisque cum percipit, quo referantur imbutus agnoscit, ut ea non carnali seruitute, sed spiritali potius libertate ueneretur. Ut autem litteram sequi et signa pro rebus quae his significantur accipere, seruilis infirmitatis est“³⁰⁷.

Andererseits belegen zahlreiche Aussagen auch das realistische Moment in Augustins eucharistischem Denken. So geht er grundsätzlich davon aus, dass Christus in der Eucharistie geopfert wird.³⁰⁸ Die alttestamentlichen *sacramenta* sind für ihn Typen, Vorausbilder, die mit Christus erfüllt wurden.³⁰⁹ Vielfach diskutiert³¹⁰ wurde seine Anwendung von „Er wurde in seinen Händen getragen“ (1 Sam 21,13³¹¹) auf das letzte Abendmahl und damit die Verknüpfung mit Jesu „Das ist mein Leib“ (Mt 26,26par) in der *Enarratio in Psalmum 33*³¹². Mehrfach weist er in Predigten darauf hin, dass die Gläubigen in der Eucharistie den Leib und das Blut Christi empfangen. Er selbst sagt über sich: „manduco et bibo et erogo“³¹³. Es ist der Leib Christi der dargebracht und dargereicht wird: „quam quod ad participationem mensae huius pertinet, quam sacerdos ipse Mediator Testamenti Noui exhibet secundum ordinem Melchisedech de corpore et sanguine suo? Id enim sacrificium successit omnibus illis sacrificiis Veteris Testamenti, quae immolabantur in umbra futuri [...] corpus eius offertur et participantibus ministratur“³¹⁴.

Es ist unumgänglich Augustinus im Kontext seiner Zeit zu betrachten. Daher muss berücksichtigt werden, „daß, eben weil das Abendmahl noch nicht Objekt kirchlicher Erörterung und kirchlichen Streits geworden war,

³⁰⁶ AUGUSTINUS, lo. ev. tr. 25,12 (CChr.SL 36, 256).

³⁰⁷ AUGUSTINUS, doct. chr. 3,9 (SIMONETTI 180-182).

³⁰⁸ Vgl. AUGUSTINUS, ep. 98,9 (CSEL 34/2,530f.).

³⁰⁹ Vgl. P JACKSON, Art. Eucharist, 333 [mit Verweis auf AUGUSTINUS, c. Faust. 19,13 (CSEL 25/1, 510f.)].

³¹⁰ Vgl. BERGERON, La doctrine eucharistique, 107ff.

³¹¹ Die Quellenlage dieser Bibelstelle ist umstritten, denn in der Literatur finden sich unterschiedliche Angaben. In modernen Ausgaben von Septuaginta und Vulgata konnte der bei Augustinus zitierte Text nicht gefunden werden.

³¹² AUGUSTINUS, en. Ps. 33 (CChr.SL 38,273-299).

³¹³ AUGUSTINUS, conf. 10,43,70 (CChr.SL 27,177f.).

³¹⁴ AUGUSTINUS, civ. 17,20 (CChr.SL 48,588).

eine dogmatisch präcisierte Ausdrucksweise in dieser Hinsicht überhaupt nicht ausgebildet war.“³¹⁵ Somit kann für Augustinus weder ein naiver Realismus, noch ein reiner Symbolismus angenommen werden. Gessel denkt daher bei ihm an die „Präsenz des auferstandenen und erhöhten Herrn [...] in den bei der Eucharistiefeyer konsekrierten Gestalten von Brot und Wein im Sinne einer aktual-dynamischen Realpräsenz“³¹⁶. Dabei gilt es auch von späteren eucharistischen Termini, wie Transsubstantiation etc. Abstand zu nehmen und die Spannung in der augustinischen Eucharistielehre ernstzunehmen. Dafür sprechen sich auch Gessel und Lang aus. So betont letzterer: „St. Augustine`s »veritas corporis« is non obviously synonymus with the »realis praesentia« of later theologians. St. Augustine offers us no exposition of which is current in present-day Catholic thought and doctrine – for the very reason that to him it was axiomatic.“³¹⁷ Für Adam war Augustinus nie ein „antikirchlicher Subjektivist“³¹⁸ und so wollen die „subjektiven Urteile Augustins über die Eucharistie [...] das objektive Kirchenurteil nicht verneinen, sondern setzen es vielmehr voraus“³¹⁹. Der Glaube der Catholica war für ihn die Grundlage seines Denkens, der suchenden Bewegung auf den Spuren und im Licht der Wahrheit. Für Cavadini war es eben nach der langen Suche nach Wahrheit in Augustins Leben die Begegnung mit der Liebe Gottes, auch versinnbildlicht im augustinischen Symbol des brennenden Herzens, „that re-casts Augustine`s whole identity Eucharistically“³²⁰.

³¹⁵ SCHANZ, Lehre über die Eucharistie, 101.

³¹⁶ GESSEL, Eucharistische Gemeinschaft, 180.

³¹⁷ Hugo LANG, Eucharistic Teachings of St. Augustine, in: Pro Mundi Vita (FS zum eucharistischen Weltkongress 1960), München 1960, 44-48, hier: 45.

³¹⁸ ADAM, Die Eucharistielehre des hl. Augustin, 5.

³¹⁹ Ibid., 7. Siehe hierzu auch BETZ, Eucharistie, 150, für den Augustinus ebenfalls den realpräsentischen Glauben der Kirche vertritt, auch wenn ihm eine ontische Verwandlung der Gaben fern liegt.

³²⁰ CAVADINI, Eucharistic Exegesis, 97.

III. Praktisch-liturgische Beobachtungen zur Feier der Eucharistie im Hippo des vierten und fünften Jahrhunderts

Neben der theoretischen Betrachtung der Aussagen in den Schriften des heiligen Augustinus stellen auch Beobachtungen zur Art und Weise der in Hippo üblichen Feierpraxis wesentliche Elemente des gesamten Mosaiks zum Eucharistieverständnis als *locus theologicus* Augustins dar. Gemäß der von seinem Schüler Prosper von Aquitanien im *Indiculus de gratia Dei* beschriebenen Grundsatz „legem credendi statuat lex supplicandi“³²¹ gilt es dieses Wechselverhältnis zu berücksichtigen.

Die Quellen dieser Betrachtung entstammen auch hierbei primär den Werken Augustins, beinhalten aber auch Vergleiche mit anderen nordafrikanischen Quellen.³²² Die Beobachtungen sollen sich hierbei drei Teilbereichen widmen. In einem ersten Punkt wird die Eucharistiefeier in den Blick genommen und auch die feiernde Gemeinde dabei nicht außer Acht gelassen, denn „talking about Eucharist in a way that respects the historical context should keep the community that celebrated Eucharist as its primary focus“³²³ In einem zweiten Schritt wird das eucharistische Hochgebet (*prex eucharistica*) herausgegriffen und beleuchtet. Abschließend soll auch noch der Frage nach einer etwaigen Verehrung der Eucharistie nachgegangen werden.

³²¹ PROSPER von AQUITANIEN, *Indiculus de gratia Dei* 8 (PL 51,209f.; DH 246). Prospers Grundsatz ist auch bekannt in seiner Kurzformel: *lex orandi – lex credendi*.

³²² Zum Stand der Forschung und einer kritischen Betrachtung der Literatur siehe Martin KLÖCKENER, *Das eucharistische Hochgebet bei Augustinus. Zu Stand und Aufgabe der Forschung*, in: Adolar ZUMKELLER (Hg.), *Signum Pietatis (FS Cornelius Petrus Mayer)* (Cassiciacum 40), Würzburg 1989.

³²³ Allan D. FITZGERALD, *Augustine on Eucharist*, in: Wendy Mayer / Pauline Allen / Lawrence Cross (eds.), *Prayer and Spirituality in the Early Church* 4, Strathfield 2006, 267-280, hier: 268.

1. Die Feier der Eucharistie

Die *Basilica Maior* in Hippo war die Kathedralkirche der Diözese. Mit Portalostung versehen war sie etwa 37,5 Meter lang und 18,5 Meter breit mit einer zentralen halbrunden Apsis 0,5 Meter über dem Bodenniveau des Kirchenraumes. Der Altarbereich war mit einem Bema verbunden. Hinweise auf ein Ciborium über dem Altar wurden in Hippo keine gefunden. Etwas vor dem Altarbereich befand sich ein Ambo bzw. eine Art Kanzel mit 3,8 x 3 Metern. Im Südosten an die Kirche angrenzend befand sich das Baptisterium.³²⁴

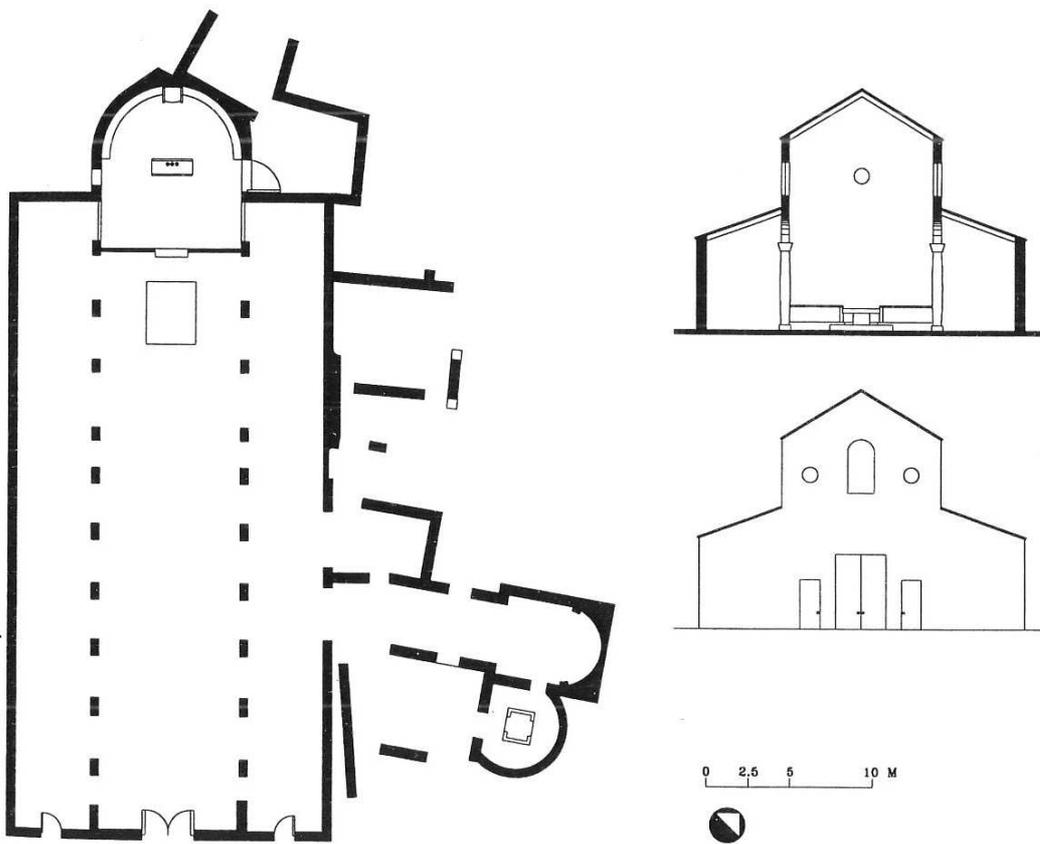


Abbildung 5: Grundriss und Aufriss der Basilica maior in Hippo Regius (nach JENSEN / BURNS).

³²⁴ Vgl. Robin M. JENSEN / James Patout BURNS, *The Eucharistic Liturgy in Hippo's Basilica Major at the Time of Augustine*, in: Allan D. FITZGERALD, *Augustine Through the Ages*, 335-338.

1.1. Eröffnung

Nach dem Einzug erfolgte die Eröffnung mit „Der Herr sei mit euch!“ von der Kathedra aus.³²⁵

1.2. Wortgottesdienst

Roetzer geht von zwei bis drei biblischen Texten aus, die im Rahmen der Wortgottesfeier verkündet wurden. Dies waren entweder ein Text aus dem Alten Testament, ein Text aus den neutestamentlichen Briefen und eine Evangelienstelle, oder vor dem Evangelium eine Epistellesung und ein Psalm.³²⁶ Der Psalm wurde vermutlich responsorisch gesungen.³²⁷ Die genaue Analyse der Textauswahl ist durch die lediglich erhaltenen 10-18%³²⁸ der vermutlich von Augustinus gehaltenen Predigten bedingt. Margoni-Kögler konnte in seiner Ausarbeitung daher die Perikopen „nur für die liturgisch geprägten Zeiten sowie für Märtyrer- und Heiligenfeste bündeln, innerhalb derer ihnen teilweise bereits kirchlicher Verbindlichkeitscharakter zukam, was vornehmlich Ostern sowie die Osteroktav betrifft, möglicherweise aber auch für manche Lesungen der Quadragesima zutreffen könnte“³²⁹. An manchen Festtagen scheint der Bischof eine Auswahl aus mehreren Texten gehabt zu haben, nicht jedoch an Epiphanie, Oster- und Pfingstsonntag. Außerhalb der geprägten Zeiten

³²⁵ Vgl. ROETZER, Augustinus als liturgie-geschichtliche Quelle, 98 [mit Verweis auf AUGUSTINUS, civ. 22,8 (CSEL 40/2,611). Vgl. AUGUSTINUS, s. Guelf. 7,3 (MA 1, 463)].

³²⁶ Vgl. ROETZER, Augustinus als liturgie-geschichtliche Quelle, 100. Er verweist für die erste Version auf AUGUSTINUS, s. 45,1 (PL 38,262) und s. 48,1,2 (PL 38,317). Für die zweite Version zieht Roetzer AUGUSTINUS, s. 176,1 (PL 38,950) bzw. s. 165,1 (PL 38,902) heran. Eine detaillierte Studie zu den aus den Schriften Augustins erudierbaren Schriftlesungen hat Margoni-Kögler vorgelegt. Er betrachtet dabei getrennt unter Rückgriff auf eine liturgie comparée die geprägten Zeiten sowie Festtage. Vgl. MARGONI-KÖGLER, Perikopen bei Augustinus.

³²⁷ Vgl. AUGUSTINUS, en. Ps. 119,1 (CChr.SL 40, 1776): „Breuis Psalmus est, et ualde utilis, quem modo nobis cantatum audiuiimus, et cantando respondimus.“

³²⁸ Vgl. MARGONI-KÖGLER, Perikopen bei Augustinus, 620.

³²⁹ Ibid., 620f.

konnte er die Lesungen frei wählen.³³⁰ Auch scheint Augustinus die ambrosianischen Hymnen aus Mailand in Hippo eingeführt zu haben.³³¹ Die Auswahl der Texte erfolgte nicht willkürlich, sondern sie wurden miteinander in Beziehung gesetzt. Margoni-Kögler sieht diese „Hermeneutik der kanonischen Dialogizität“ in Augustins Überzeugung verwurzelt, dass „die Texte als Zeugnisse des einen und einzigen Christus gehört werden wollen, der wie in den Evangelien so auch durch die Schriften des Alten Testaments und die Apostelbriefe zur Gemeinde spricht“³³². Er sieht in dem Kirchenvater daher auch einen „Zeugen für die Einheit der christlichen Bibel“³³³. Besonders Augustins Predigten geben dafür reichlich Zeugnis. Auch Festinhalte prägten die Auswahl. Ansonsten wurden die Schriftstellen wohl teilweise als *lectio continua* gelesen, worauf etwa Augustins Predigtreihen, wie *In Iohannis evangelium tractatus*, oder die Verwendung der Apostelgeschichte in der Osterzeit³³⁴ hinweisen.³³⁵ Dies war jedoch nicht zwingend vorgegeben.

Auf die Schriftlesungen folgte die Predigt (*sermo, tractatus, disputatio*). „Anschließend an die Predigten erfolgte eine Oration, zu der Augustinus die Gemeinde mit dem Ruf »conversi ad dominum!« aufrief. [...] Das »conversi« war [...] nicht nur als innere Orientierung gemeint, sondern eine wörtliche Aufforderung, sich im Kirchenraum zum Gebet nach Osten auszurichten.“³³⁶ Anschließend wurden die Katechumenen und Sünder mit dem Gläubigengebet (*precationes*) entlassen.³³⁷ Roetzer macht drei Aspekte dieses allgemeinen Gebetes aus. Eingeleitet mit dem Zuruf „Der Herr sei mit euch“ folgten drei Gebete. Als erstes wurde für die Ungläubigen und die Feinde der Kirche um Bekehrung gebetet, darauf

³³⁰ Vgl. *ibid.* 621.

³³¹ Vgl. Martin KLÖCKENER, Art. Hymnus, in: *AugL*¹ 3 (2004ff.) 456-463, hier: 461.

³³² MARGONI-KÖGLER, Perikopen bei Augustinus, 622.

³³³ *Ibid.*

³³⁴ Vgl. AUGUSTINUS, s. 315,1 (PL 38,1426).

³³⁵ Vgl. ROETZER, Augustinus als liturgie-geschichtliche Quelle, 102f.

³³⁶ Alfred EHRENSPERGER, Die nordafrikanische und altrömische Liturgie, 5, URL: http://www.liturgiekommission.ch/Orientierung/III_B_10_nordafrik_u_altroem.pdf (abgerufen am 9.7.2013).

³³⁷ Vgl. AUGUSTINUS, s. 49,8,8 (PL 38,324): „Ecce post sermonem fit missa catechuminis: manebunt fideles, uenietur ad locum orationis“.

folgte eine Bitte für die Katechumenen und schließlich ein Gebet um Standhaftigkeit im Glauben.³³⁸

Ein Glaubensbekenntnis war außerhalb des Taufgottesdienstes in der Feier der Eucharistie noch nicht vorgesehen.³³⁹

1.3. Eucharistiefeier

Zur Bereitung der Gaben wurden Brot und Wein, aber auch andere Gaben gebracht. Dazu wurden vermutlich Psalmen rezitiert.³⁴⁰

Über das Konsekrationsgebet (*preces sanctae, orationes, prex mystica*) schreibt Augustinus: „Hinc gratias agimus Domino Deo nostro, quod est magnum sacramentum in sacrificio Noui Testamenti, quod ubi, et quando, et quomodo offeratur, cum fueris baptizatus, inuenies.“³⁴¹ Auf die Versuche einer Rekonstruktion des Hochgebetes aus den Schriften Augustins und aus Vergleichen mit zeitgenössischen, nordafrikanischen Quellen wird unten ausführlich eingegangen.

Die Brotbitte des Vater Unser wurde verstanden als Bitte nicht von der Altargemeinschaft und damit verbunden dem mystischen Leib Christi getrennt zu werden.³⁴² Ebenfalls mit dem Vater Unser verbunden ist der Friedenskuss und somit die eucharistische *Pax*. Die Beziehung von Eucharistie und Friede unterstreicht Augustinus in *De civitate Dei*, wo er im Blick auf Häretiker und Schismatiker vom Friedensband spricht, das im Sakrament der Eucharistie seinen Ausdruck findet: „Non sunt quippe in eo

³³⁸ Vgl. ROETZER, Augustinus als liturgie-geschichtliche Quelle, 114f. [mit Verweis auf AUGUSTINUS, ep. 217,1.2 (CSEL 57,403f.)].

³³⁹ Caelestis EICHENSEER, Das Symbolum Apostolicum beim Heiligen Augustinus mit Berücksichtigung des dogmatischen Zusammenhangs (Kirchengeschichtliche Quellen und Studien 4), St. Ottilien 1960, 134.

³⁴⁰ Vgl. ROETZER, Augustinus als liturgie-geschichtliche Quelle, 114 [mit Verweis auf AUGUSTINUS, s. 82,3,5 (PL 38,508)].

³⁴¹ AUGUSTINUS, ep. 140,19,48 (PL 33,558).

³⁴² Vgl. AUGUSTINUS, s. 59,3 (PL 38,401).

uinculo pacis, quod illo exprimitur sacramento³⁴³. Darin zeigt sich die enge Verbundenheit von *pax eucharistica* und *pax catholica*.³⁴⁴

Zwischen dem Friedensgruß und der Kommunion ortet Roetzer Segensgebete mit Absolutionscharakter. Dabei folgten auf den Lobpreis Gottes die Bitten um Reinigung vom Bösen, Bestärkung im Guten und um Liebe zueinander.³⁴⁵

Zur Kommunion traten die Gläubigen an die Altarschranken (*cancelli*) und empfingen den Leib Christi in die ineinandergelegten Hände (*coniungtis manibus*).³⁴⁶ Als Spendeformeln kommen sowohl „Accipite itaque et edite corpus Christi! ... Accipite et potate sanguinem Christi!“³⁴⁷ als auch das kurze, demonstrative „Corpus Christi!“³⁴⁸ in Frage, worauf jeweils mit „Amen“ geantwortet wurde. Begleitet wurde der Kommunionempfang vermutlich abermals von Psalmengesang.³⁴⁹

1.4. Abschluss

Der Gottesdienst in Hippo schloss mit dem Dankgebet. So hält Augustinus in einem Brief fest: „Quibus peractis, et participato tanto Sacramento,

³⁴³ AUGUSTINUS, civ. 21,25 (CChr.SL 48,794).

³⁴⁴ Vgl. hierzu auch AUGUSTINUS, s. 358,1 (PL 39,1586): „Nos autem Ecclesiam catholicam, ad cuius pacem et concordiam ...“ bzw. AUGUSTINUS, en. Ps. 36,2,11 (CChr.SL 38,354): „elegit catholicam pacem et unitatem“.

³⁴⁵ Vgl. ROETZER, Augustinus als liturgie-geschichtliche Quelle, 114 [mit Verweis auf AUGUSTINUS, ep. 149,2,16 (CSEL 44/3,362f.)].

³⁴⁶ Vgl. ROETZER, Augustinus als liturgie-geschichtliche Quelle, 114 [mit Verweis auf AUGUSTINUS, s. 56,11,15 (PL 38,384): „fideles ad altare accedentes, corpus et sanguinem Christi sumentes“ bzw. AUGUSTINUS, c. litt. Pet. 2,23,53 (CSEL 52/2, 51f.): „in cuius manibus Eucharistiam ponebatis“ und AUGUSTINUS, c. ep. Parm., 2,7,13 (CSEL 51/1,58,16): „coniunctis manibus“].

³⁴⁷ AUGUSTINUS, s. Denis 3,3 (MA 1,19). Zitiert nach ROETZER, Augustinus als liturgie-geschichtliche Quelle, 133. Roetzer gibt die Quelle als s.inedid. an. Zur Authentizität von s. Denis 3 vgl. KLÖCKENER, Das eucharistische Hochgebet bei Augustinus, 487f.

³⁴⁸ Vgl. AUGUSTINUS, s. 272 (PL 38,1247). Vgl. Martin KLÖCKENER, Art. Corpus Christi! Amen – sanguis Christi! Amen, in: AugL 2 (2004ff.) 20f.

³⁴⁹ Vgl. AUGUSTINUS, retr. 2,11 (CSEL 36/2,144): „ut hymni ad altare dicerentur de *Psalmorum* libro, sive ante oblationem sive cum distribueretur populo quod fuisset oblatum“.

gratiarum actio cuncta concludit, quam in his etiam verbis ultimam commendavit Apostolus³⁵⁰. Der Bischof zog zuletzt mit der Assistenz aus.

2. *Prex eucharistica* bei Augustinus

In den Schriften des heiligen Augustinus finden sich nur wenige Gebetstexte, und auch daraus entstammt wiederum nur ein Teil dem liturgischen Gebrauch im eucharistischen Gottesdienst.³⁵¹ Augustinus steht, was besonders, aber nicht ausschließlich das eucharistische Hochgebet betrifft, in einer Zeit der zunehmenden Fixierung von Gebetstexten. Aus dem ursprünglichen freien liturgischen Gebet wurde ein regional einheitliches, formuliertes Gebet.³⁵² Klöckener sieht Augustinus selbst an dieser Entwicklung maßgeblich beteiligt, so soll er bereits als Presbyter die Einberufung der Synode von Hippo (393) angeraten³⁵³ und auch an der Synode von Karhago (407) teilgenommen haben.³⁵⁴ Gerade sein eucharistisches Denken um die Einheit des einen Leibes Christi könnte hier im Hintergrund der synodalen Anstrengungen um die Orthodoxie in liturgischen Gebetstexten stehen. Dennoch bleibt die Frage, in wie weit ein schriftlich fixierter Text des Hochgebets zur Zeit Augustins in Hippo bereits vorlag. Während Dekkers die Fixierung bereits Ende des dritten Jahrhunderts datiert, gehen Bouley und Kilmartin unter Rückgriff auf can. 21 der Synode von Hippo (393)³⁵⁵ davon aus, dass im vierten

³⁵⁰ AUGUSTINUS, ep. 149,2,16 (CSEL 44/3,363).

³⁵¹ Vgl. Karl BAUS, Die Stellung Christi im Beten des heiligen Augustinus, in: TThZ 63 (1954) 321-339, besonders 336ff.

³⁵² Siehe hierzu etwa Allan BOULEY, From Freedom to Formula. The Evolution of the Eucharistic Prayer from Oral Improvisation to Written Texts (Studies in Christian antiquity 21), Washington 1990.

³⁵³ Vgl. AUGUSTINUS, ep. 22 (CSEL 34/1,54-62). Vgl. Martin KLÖCKENER, Liturgiereform in der Nordafrikanischen Kirche des 4./5. Jahrhunderts, in: Martin KLÖCKENER / Benedikt KRANEMANN, Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes I (LQF 88), Münster 2002, 128.

³⁵⁴ Vgl. KLÖCKENER, Das eucharistische Hochgebet bei Augustinus, 465f., sowie IDEM, Das eucharistische Hochgebet in der nordafrikanischen Liturgie, 73ff.

³⁵⁵ Vgl. Synode von Hippo (393) can. 21 (CChr.SL 149,XX).

Jahrhundert noch kein verbindliches, einheitliches Gebet Verwendung fand.³⁵⁶ Canon 21 scheint zu belegen, dass der Zelebrant aus eigenen Texten oder anderen Quellen (*libelli missarum*)³⁵⁷ bei der Auswahl eines Hochgebets wählen konnte:

- „a) Vt nemo in precibus uel Patrem pro Filio uel Filium pro Patre nominet; et cum altari adsistitur semper ad Patrem dirigatur oratio.
- b) Et quicumque sibi preces aliunde describit, non eis utatur nisi prius eas cum instructoribus fratribus contulerit.“³⁵⁸

Wie diese Sammlungen gestaltet waren und über die konkreten Wahlmöglichkeiten kann nur spekuliert werden. Bouley hält jedoch fest: „The plural nouns, especially »praefationes«, suggest that the eucharistic prayer or parts of it was variable. It would seem, however, that variety in the eucharistic prayer depended on a multiplicity of texts rather than on continued improvisation of the prayers.“³⁵⁹ Erst bei der Synode von Karthago (407) wurde die Improvisations- und Wahlfreiheit eingeschränkt (can. 103):

- „De precibus ad altare dicendis.
Placuit etiam hoc, ut preces quae probate fuerint in concilio, siue praefationes, siue commendationes, seu manus impositiones, ab omnibus celebrentur, nec aliae omnino contra fidem proferantur, sed quaecumque a prudentioribus fuerint conlatae dicantur.“³⁶⁰

Augustinus dürfte an diesem Regionalkonzil teilgenommen und die Beschlüsse mitgestaltet haben. In Folge sollten Gebetstexte - die Rede ist von *praefationes*, *commendationes* und *manus impositiones* - von einer kirchlichen Autorität, d.s. Konzilien (Synoden) oder *prudenteres*, geprüft und gebilligt werden.³⁶¹ „The text of the Canon points to written anaphoric prayers in early fifth-century North Africa and to an attempt by bishops to review, evaluate and promulgate them along with other liturgical

³⁵⁶ Vgl. *ibid.*, 473. Bouley sieht erst mit dem Ende des vierten Jahrhunderts erste Beweise für schriftliche lateinische Gebete. Vgl. BOULEY, *From Freedom to Formula*, 162.

³⁵⁷ Bouley verweist hier u.a. auf ROETZER, Augustinus als liturgie-geschichtliche Quelle, 238. Vgl. BOULEY, *From freedom to formula*, 165.

³⁵⁸ *Breviarium Hipponense* 21 (CChr.SL 149,39); Vgl. KLÖCKENER, *Das eucharistische Hochgebet in der nordafrikanischen Liturgie*, 74.

³⁵⁹ BOULEY, *From Freedom to Formula*, 164.

³⁶⁰ Synode von Karthago (407) can. 103 (CChr.SL 149,218); Vgl. KLÖCKENER, *Das eucharistische Hochgebet in der nordafrikanischen Liturgie*, 81f.

³⁶¹ Vgl. KLÖCKENER, *Liturgiereform*, 143ff.

formulas.”³⁶² Für Klöckener sprechen die beiden Canones eindeutig dafür, dass Augustinus selbst in den Prozess der Fixierung von (Hoch-) Gebetstexten involviert war.³⁶³ Diese Position unterstützt auch eine Bemerkung Augustins im Zusammenhang mit der Taufe, in der er die Situation und die Rezeption des Synodenbeschlusses im Nachhinein bedenkt:

„Multorum enim preces emendantur quotidie, si doctioribus fuerint recitatae, et multa in eis reperiuntur contra catholicam fidem. [...] quippe irruunt in preces, non solum ab imperitis loquacibus, sed etiam ab haereticis compositas, et per ignorantiae simplicitatem, non eas ualentes discernere, utuntur eis arbitantes quod bonae sunt.“³⁶⁴

Von einem einheitlichen nordafrikanischen Hochgebet bei Augustinus kann also nicht gesprochen werden. Auch liturgievergleichende Analysen (liturgie comparée) sind in dieser Hinsicht beschränkt, sowohl durch offene Fragen in Bezug auf die Entwicklungsgeschichten der einzelnen Liturgien als auch durch Unklarheiten in ihren Interdependenzen. Für die nordafrikanische Liturgie kommen hierfür die römische (*Canon romanus*), mailändische (Ambr., sacr. 4,5,21 und 26), alexandrinische und evtl. die mozarabische Liturgie in Frage.³⁶⁵ Es sei auch gerade für den nordafrikanischen Raum nochmals auf Cyprians *Epistola* 63 hingewiesen, die sich Fragen zur Eucharistie in Bezug auf die Aquarier widmet.³⁶⁶

Das Hochgebet war für Augustinus das wirkmächtige Wort, das die Gaben von Brot und Wein zu Leib und Blut Christi machte. Mehrfach spricht er dies an. So etwa in *De trinitate*: „sed illum tantum quod ex fructibus terrae, acceptum et prece mystica consecratum rite sumimus ad salutem spiritualem in memoriam pro nobis Dominicae passionis ...“³⁶⁷. Aber auch in seinen Predigten griff er das Geschehen der Wandlung immer wieder auf: „Non enim omnis panis, sed accipiens benedictionem

³⁶² BOULEY, *From Freedom to Formula*, 164.

³⁶³ Vgl. KLÖCKENER, *Liturgiereform*, 478.

³⁶⁴ AUGUSTINUS, bapt. 6,25,27 (CSEL 51,323).

³⁶⁵ Vgl. KLÖCKENER, *Das eucharistische Hochgebet in der nordafrikanischen Liturgie*, 81f.

³⁶⁶ Vgl. CYPRIAN, ep. 63 (CChr.SL 3C). Vgl. I.2.3.2. Cyprian von Karthago (A.3.Jh.-258).

³⁶⁷ AUGUSTINUS, trin. 3,4,10 (PL 42,874).

Christi, fit corpus Christi.³⁶⁸ „Panis ille quem uidetis in altari, sanctificatus per uerbum Dei, corpus est Christi. Calix ille, imo quod habet calix, sanctificatum per uerbum Dei, sanguis est Christi.“³⁶⁹ Dabei ist die Gebetsrichtung gemäß den Bestimmungen des can. 21 der Synode von Hippo (393) *per Christum ad Patrem*. Dies belegt Augustinus selbst mit : „norunt fideles in quo ordine commemorentur martyres in sacramentis, cum uota nostra precesque diriguntur ad deum“³⁷⁰.

Für das Gebet selber verwendete er mehrere Bezeichnungen, so etwa *preces sanctae*³⁷¹, *prex mystica*³⁷², *prex sacerdotis*³⁷³, aber auch *orationes*, *praefationes* und *petitio*³⁷⁴, wobei sich diese Begriffe auf das ganze Gebet, oder auch nur auf einzelne Elemente beziehen können.³⁷⁵

Die im Folgenden dargestellte Struktur orientiert sich in ihrer Reihenfolge an der Analyse Klöckeners.³⁷⁶

2.1. Präfation

Der Einleitungsdialog ist nach seinem ersten Beleg bei Hippolyt zur Zeit Augustins bereits zu einem festen und einheitlichen Element geworden. Ausführliche Erwähnung findet dies vor allem in den oben bereits erwähnten Predigten an die Neugetauften *Sermo 227*, *Sermo Denis 6,3* sowie *sermo Guelferbytanus 7,3*:

Grußformel	{	<i>Dominus uobiscum</i>
		<i>Et cum spiritu tuo</i>
Monition	{	<i>Sursum cor</i>
		<i>Habemus ad Dominum</i>
Wechselruf	{	<i>Gratias agamus Domino Deo nostro</i>
		<i>Dignum et iustum est</i>

³⁶⁸ AUGUSTINUS, s. 234,2 (PL 38,1116).

³⁶⁹ AUGUSTINUS, s. 227 (PL 38,1099).

³⁷⁰ AUGUSTINUS, s. Dolbeau 26,12 (Dolbeau 376,310).

³⁷¹ AUGUSTINUS, s. Denis 6,3 (MA 1,31,13-19).

³⁷² AUGUSTINUS, trin. 3,4,10 (CChr.SL 50,136).

³⁷³ AUGUSTINUS, c. litt. Pet. 2,30,69 (CSEL 52,59).

³⁷⁴ AUGUSTINUS, ep. 149,2,16 (CSEL 44/3,363).

³⁷⁵ Vgl. KLÖCKENER, Das eucharistische Hochgebet bei Augustinus, 481.

³⁷⁶ Vgl. KLÖCKENER, Das eucharistische Hochgebet in der nordafrikanischen Liturgie, 124f.

Charakteristisch für Augustinus ist dabei die ebenfalls bereits erwähnte Singularform des „*sursum cor*“, das auf den einzelnen Gläubigen und sein Leben fokussiert. Die Antwort der Monition ist den Auslegungen in Augustins Predigten zufolge auf den Sohn gerichtet und zeigt somit im Kontrast zum an den Vater gerichteten übrigen Text des eucharistischen Hochgebetes „wie genau er je nach Gattung liturgischer Texte die Gebetsrichtung zu differenzieren verstand“³⁷⁷.

2.2. Lobpreisende Danksagung

Der Text des auf den Einleitungsdialog folgenden Lob- und Dankgebetes, das Augustinus als „den großen und heiligen Ritus beim Opfer des Neuen Bundes“³⁷⁸ nennt, war vermutlich frei formuliert und wies anamnetische Momente der Schöpfungs- und Heilsgeschichte auf. Dennoch ist nicht direkt aus seinen Schriften auf diesen Hochgebetsteil zu schließen, auch wenn einige Textstellen darauf hindeuten. So etwa seine Beschreibung des Hochgebetes als „*orationes, cum benedicitur et sanctificatur*“³⁷⁹.

Das Sanctus findet bei Augustinus noch keine Erwähnung und dürfte daher auch noch nicht zum Hochgebet gehört haben.³⁸⁰ Auch in Augustins

³⁷⁷ KLÖCKENER, Das eucharistische Hochgebet in der nordafrikanischen Liturgie, 112; vgl. auch 87ff.

³⁷⁸ ROETZER, Augustinus als liturgie-geschichtliche Quelle, 120 [mit Verweis auf AUGUSTINUS, ep. 140,19 (CSEL 44/3,195)]. Vgl. BOULEY, From Freedom to Formula, 168.

³⁷⁹ Vgl. AUGUSTINUS, ep. 149,2,16 (CSEL 44/3,363): „Sed eligo in his uerbis hoc intellegere, quod omnis uel pene omnis frequentat Ecclesia, ut *precaiones* accipiamus dictas, quas facimus in celebratione Sacramentorum, antequam illud quod est in Domini mensa incipiat benedici: *orationes, cum benedicitur et sanctificatur*, et ad distribuendum comminuitur; quam totam petitionem fere omnis Ecclesia dominica oratione concludit.“

³⁸⁰ Vgl. KLÖCKENER, Das eucharistische Hochgebet bei Augustinus, 485; ROETZER, Augustinus als liturgie-geschichtliche Quelle, 120. Im vierten Jahrhundert war das Sanctus Bestandteil der Liturgien Jerusalems, Antiochiens und Ägyptens. Erst im fünften Jahrhundert fand es seinen Weg in den römischen Kanon. Das ursprünglich aus dem syrischen Bereich stammende Benedictus gelangte überhaupt erst im siebenten Jahrhundert über Gallien nach Rom. Vgl. Franz Karl PRASSL, Art. Sanctus, in: LTHK³ IX (2006) 4.

Kommentaren zu Jes 6,3 findet sich kein Verweis auf eine liturgische Verwendung.³⁸¹

2.3. Darbringungsgebet mit *recitatio nominum*, *commemoratio und commendatio*

Mehrfach weisen Textstellen aus Augustins Werken auf ein Darbringungsgebet mit der Formulierung „*Offero tibi, Deus, ...*“ hin. Darauf deutet etwa die Abgrenzung aus Augustins *Contra Faustum Manichaeum* hin: „*Quis enim antistitum in locis sanctorum corporum assistens altari, aliquando dixit: Offerimus tibi, Petre; aut, Paule; aut, Cypriane: sed quod offertur, offertur Deo qui martyres coronavit*“³⁸². Vor allem auch im oben bereits behandelten sechsten Kapitel aus *De Civitate Dei* 10 nimmt Klöckener einen Abschnitt des *prex eucharistica* in Form einer Selbstdarbringung der Kirche an. Dabei wird der versammelten Gemeinde dargelegt (*demonstrantur*), dass die Kirche in dem, was sie darbringt (*quam offert*), selbst dargebracht (*offeratur*) wird. Er folgert daher, dass sich „im Gebetswort die Darbringung der Gaben mit der Selbstdarbringung der Kirche verband“³⁸³. Mit diesem Darbringungsgebet war eventuell auch die *recitatio nominum* verbunden. Hierbei lassen sich mehrere Elemente ausmachen. Über die Stellung dieses Teils im Hochgebet lässt sich jedoch nicht eindeutig entscheiden. Liturgievergleichende Analysen mit der alexandrinischen und römischen Liturgie ergeben zwei Möglichkeiten. Zum einen eine Stellung der *recitatio nominum* vor dem anamnetisch-epikletischen Element³⁸⁴ oder aber erst danach³⁸⁵. Auch eine Stellung vor dem Hochgebet wäre denkbar. „Wenn man jedoch die Konvergenz der

³⁸¹ Vgl. Bryan D. SPINKS, *The Sanctus in the Eucharistic Prayer*, Cambridge 2002, 94.

³⁸² AUGUSTINUS, c. Faust. 20,21 (CSEL 25/1,562).

³⁸³ Vgl. KLÖCKENER, *Das eucharistische Hochgebet in der nordafrikanischen Liturgie*, 94f. [mit Verweis auf AUGUSTINUS, civ. 10,6 (CChr.SL 47,14)].

³⁸⁴ Klöckener nennt hierzu als Belege die Serapion-Anaphora (4. Jh.) und den Papyrus Strasbourg gr. 254 (4./5. Jh.). Vgl. KLÖCKENER, *Das eucharistische Hochgebet in der nordafrikanischen Liturgie*, 109.

³⁸⁵ Für diese Alternative sprechen jüngere Zeugen. Vgl. KLÖCKENER, *Das eucharistische Hochgebet in der nordafrikanischen Liturgie*, 106.

römischen und alexandrinischen Liturgie zu Augustins Zeit bedenkt, die beide die Interzessionen im ersten Teil des Hochgebetes haben, spricht eine größere Wahrscheinlichkeit dafür, daß auch in Afrika die Interzessionen vor dem anamnetisch-epikletischen Abschnitt ihren Platz hatten.³⁸⁶ Auch die Reihenfolge der im Anschluss beschriebenen *recitationes* muss offen bleiben.

2.3.1. *recitatio nominum uiuorum*

In einer Rangfolge angefangen bei den Bischöfen werden die Namen verlesen. Darauf deutet indirekt eine Verurteilung der donatistischen Verlesung von Bischofsnamen hin.³⁸⁷ Aufgrund der Ähnlichkeiten von donatistischer und katholischer Liturgie und scheinbarer Vertrautheit der Gläubigen mit der Diptychenverlesung, schließt Klöckener auch auf eine katholische liturgische Praxis der *recitatio nominum episcoporum* zur Betonung der Einheit der Kirche.³⁸⁸ Als zweites wurden Priester der eigenen Ortskirche genannt. Auch hier steht die Einheit im Hintergrund. Dies deutet auf ein Gebet für die Kirche, ihre Einheit, und Katholizität hin, als deren Repräsentanten Bischöfe und Priester genannt werden, womit wiederum die Verbindung von sakramentalem und ekklesiologischem Leib Christi unterstrichen wurde. Klöckener verweist auch darauf, dass in den „meisten zeitgenössischen Hochgebeten anderer Liturgiefamilien [...] ein Darbringungsgebet für die Kirche wie in Nordafrika bezeugt“³⁸⁹ ist. Dabei ist jedoch das Gebet für die eigene Gemeinde vor Ort eine Besonderheit, die sich allerdings vor dem Hintergrund der Kirchenspaltungen in der nordafrikanischen Kirche erklären lässt.

³⁸⁶ KLÖCKENER, Das eucharistische Hochgebet in der nordafrikanischen Liturgie, 106.

³⁸⁷ Vgl. AUGUSTINUS, c. ep. Parm. 3,29 (CSEL 51,139): „Non erunt qui nomina principum furoris sui recitent ad altaria, vel quae ab unitate Christi diviserunt vel quae sub nomine Christi contra Ecclesiam Christi erexerunt.“

³⁸⁸ Vgl. KLÖCKENER, Das eucharistische Hochgebet in der nordafrikanischen Liturgie, 95-97.

³⁸⁹ KLÖCKENER, Das eucharistische Hochgebet in der nordafrikanischen Liturgie, 98.

Neben der Diptychenverlesung³⁹⁰ von Bischöfen und Priestern, sowie dem Gebet für die Gemeinde stellt sich die Frage nach einer *recitatio nominum offerentium*, einer Verlesung der Namen von Gabenspendern. Da Augustinus diesen Brauch jedoch nicht erwähnt und auch ein Gabengebet oder eine *oratio post nomina* nicht eruierbar ist, ist eher nicht von einer *recitatio offerentium* auszugehen, weder bei der Gabenbereitung noch im Hochgebet. Lediglich in einer etwaigen Parallele zur alexandrinischen Liturgie wäre indirekt dafür zu argumentieren. Hierbei bezeugt die Markus-Liturgie eine Gabendarbringung ohne Diptychenverlesung und die Serapion-Anaphora ein Gebet für die Darbringer in einer zusammenfassenden Wendung bei den auf die *commemoratio defunctorum* folgenden Interzessionen.³⁹¹ Dabei bleibt jedoch die unklare Lage der Interdependenzen der Liturgien zu berücksichtigen.

2.3.2. *recitatio nominum martyrum*

Der Platz des Märtyrergedenkens ist im Hochgebet bei Augustinus mit der Wendung „ad altare“³⁹² gesichert und als *honorabilis locus* bzw. *locus melior*³⁹³ beschrieben. Augustinus grenzt dieses Element scharf vom Gedenken an die Verstorbenen ab, denn „distincti a defunctis loco suo martyres recitantur; nec pro eis oratur, sed eorum orationibus Ecclesia commendatur“³⁹⁴. Die Märtyrer bedürfen in Augustins Verständnis nicht des Gebetes der Kirche. Sie sind vielmehr *advocati*³⁹⁵ der Gläubigen und Vorbilder, denen es gilt nachzueifern. Daher ist die *recitatio nominum martyrum* auch nicht mit einem Gebet bzw. Interzessionen verbunden.

³⁹⁰ Vgl. Reiner WARLAND, Art. Diptychen, in: LThK³ III (2006) 256f.

³⁹¹ Vgl. KLÖCKENER, Das eucharistische Hochgebet in der nordafrikanischen Liturgie, 98-100.

³⁹² Vgl. AUGUSTINUS, s. 159,1 (PL 38,868): „cum martyres eo loco recitantur ad altare Dei, ubi non pro ipsis oratur“.

³⁹³ Vgl. AUGUSTINUS, s. 273,7 (PL 38,1251).

³⁹⁴ AUGUSTINUS, s. 297,2,3 (PL 38,1360).

³⁹⁵ Vgl. AUGUSTINUS, s. 285,5 (PL 38,1295): „Pro aliis fidelibus defunctis oratur, pro martyribus non oratur: tam enim perfecti exierunt, ut non sint suscepti nostri, sed aduocati.“.

Die Listen mit den einzelnen zu verlesenden Namen sind zwar nicht erhalten, doch scheinen sie eine gewisse Grundordnung gehabt zu haben (Petrus, Paulus, Cyprian, Theogenes ...), die je nach Situation bzw. Festtag angepasst werden konnte. Auf der anderen Seite grenzt Augustinus die Märtyrer auch scharf von Gott ab³⁹⁶, wenn er betont: „Non alicui martyrum uel angelorum sacrificium offertur, sed Domino omnium“³⁹⁷.

2.3.3. commemoratio defunctorum

Neben einer allgemeinen Form für alle verstorbenen Christen konnten situationsgemäß einzelne Namen genannt werden. Als Voraussetzung hierfür galt die volle Zugehörigkeit zur katholischen Kirche.³⁹⁸ Auch hierbei vermutlich ähnlich der *recitatio nominum uiuorum* nach kirchlichen Ständen strukturiert. Augustinus begründet dieses Element mit der Tradition und der Verbreitung in der ganzen Kirche;

„hoc enim a patribus traditum, uniuersa obseruat ecclesia, ut pro eis qui in corporis et sanguinis Christi communionem defuncti sunt, cum ad ipsum sacrificium loco suo commemorantur, oretur, ac pro illis quoque id offerri commemoretur.“³⁹⁹

Auf eine zusammengefasste Formel deutet Augustins Bemerkung „omnibus in christiana et catholica societate defunctis etiam tacitis nominibus eorum sub generali commemoratione suscepit ecclesia“⁴⁰⁰ hin. Für eine Namensnennung spricht beispielsweise *Sermo 297*: „distincti a

³⁹⁶ AUGUSTINUS, cura mort. 6 (CSEL 41,631). Vgl. AUGUSTINUS, an et or. 2,21 (CSEL 60,356). Vgl. KLÖCKENER, Das eucharistische Hochgebet in der nordafrikanischen Liturgie, 101f.

³⁹⁷ AUGUSTINUS, s. Dolbeau 26,47 (DOLBEAU 402,1136-1156. Zitiert nach: URL: http://www.augustinus.it/latino/discorsi/discorsi_nuovi_index2.htm (abgerufen am 10.7.2013).

³⁹⁸ Vgl. AUGUSTINUS, ench. 1,10 (CChr.SL 46,108f.): „pro baptizatis defunctis omnibus offeruntur“. Vgl. AUGUSTINUS, s. 172,2 (PL 38,936).

³⁹⁹ AUGUSTINUS, s. 172,2 (PL 38,936).

⁴⁰⁰ AUGUSTINUS, cura mort 6,4 (CSEL 41,632).

defunctis loco suo martyres recitantur“⁴⁰¹ oder auch die Bitte Monikas an Augustinus er möge ihrer am Altar gedenken.⁴⁰²

Zum Gedanken an die Verstorbenen, ob *recitatio nominum* oder als Allgemeinformel, tritt das interzessorische Gebet für sie hinzu. „Die *commemoratio defunctorum* beschränkt sich [also] nicht auf das Gedenken, sondern zielt auf die *commendatio*, das Fürbittgebet der Kirche für diese hin.“⁴⁰³ Auch in dieser Hilfe für die Verstorbenen findet sich Klöckener zufolge eine Parallele zur alexandrinischen Liturgie. In der Serapion-Anaphora gestaltet sich die *commemoratio* und *commendatio* ähnlich dreigliedrig wie in Nordafrika mit Namensverlesung, Fürbittgebet und Ausweitung auf alle Verstorbenen.⁴⁰⁴

2.4. Einsetzungsworte

In zahlreichen seiner Schriften hebt Augustinus die Wirkmacht des *verbum Dei* bei der *sanctificatio* von Brot und Wein hervor, so etwa in *Sermo Denis 6*:

„Et inde iam quae aguntur in precibus sanctis quas audituri estis, ut accedente uerbo fiat corpus et sanguis Christi. Nam tolle uerbum, panis est et uinum : adde uerbum, et iam aliud est. Et ipsum aliud, quid est ? Corpus Christi, et sanguis Christi. Tolle ergo uerbum, panis est et uinum : adde uerbum, et fiet sacramentum. Ad hoc dicitis Amen. Amen dicere, subscribere est. Amen latine interpretatur uerum.“⁴⁰⁵

⁴⁰¹ AUGUSTINUS, s. 297,3 (PL 38,1360).

⁴⁰² Vgl. AUGUSTINUS, conf. 9,12,32 (CChr.SL 27,151). Vgl. Hierzu auch II.7. Die Feier der Eucharistie für Verstorbene.

⁴⁰³ KLÖCKENER, Das eucharistische Hochgebet in der nordafrikanischen Liturgie, 104.

⁴⁰⁴ Vgl. KLÖCKENER, Das eucharistische Hochgebet in der nordafrikanischen Liturgie, 103-106.

⁴⁰⁵ AUGUSTINUS, s. Denis 6,3 (MA 1,31,13-19) zitiert nach KLÖCKENER, Das eucharistische Hochgebet bei Augustinus, 485. Bei Klöckener finden sich weitere Hinweise auf Stellen zu den Konsekrationsworten und auf bisherige Studien dazu.

Dieses *verbum Dei* beschreibt Augustinus genauer als „*precem sacerdotis uerbis et mysteriis euangelicis conformam*“⁴⁰⁶, das als *carmen publicat sacerdotis* vom Priester laut und deutlich gesprochen wurde.⁴⁰⁷

Vor den Konsekrationsworten wurde ein Kreuzzeichen über die Gaben von Brot und Wein gemacht.⁴⁰⁸ Das Brotwort kann aus Augustins *Enarratio in Psalmum 33* eruiert werden: „*Quia cum commendaret ipsum corpus suum et sanguinem suum, accepit in manus suas quod norunt fideles; et ipse se portabat quodam modo, cum diceret: Hoc est corpus meum.*“⁴⁰⁹ Das Kelchwort zitiert der Bischof mit „*Ipse est sanguis qui pro multis effusus est in remissionem peccatorum*“⁴¹⁰.

Klößener zufolge lagen diese Worte im Nordafrika der Zeit Augustins bereits in einer festgefügt Form vor, wenngleich dies für den gesamten Einsetzungsbericht noch nicht gelten kann.⁴¹¹

2.5. Anamnese

Eine formelhafte Anamnese als eigener Teil des Hochgebetes ist aus Augustinus Schriften heraus nicht erkennbar.⁴¹² Klößener greift auf Fulgentius von Ruspe zurück und sieht unter Voraussetzung liturgischer Kontinuität eine hohe Wahrscheinlichkeit für einen anamnetischen Teil im Hochgebet bei Augustinus. Unklar ist jedoch ob Form und Inhalt dieses Gebetsteiles bereits feststanden.

⁴⁰⁶ AUGUSTINUS, c. litt. Pet. 2,30 (CSEL 52/2,59).

⁴⁰⁷ Vgl. ROETZER, Augustinus als liturgie-geschichtliche Quelle, 123 [mit Verweis auf AUGUSTINUS, s. 6,3 (PL 46,836)].

⁴⁰⁸ Vgl. ROETZER, Augustinus als liturgie-geschichtliche Quelle, 122 [mit Verweis auf AUGUSTINUS, lo. ev. tr. 118,5 (PL 35,1950)].

⁴⁰⁹ AUGUSTINUS, en. Ps. 33,2,2 (CChr.SL 38,282f.).

⁴¹⁰ AUGUSTINUS, s. 134,4,5 (PL 38,745). Vgl. AUGUSTINUS, s. 181,7 und s. 227.

⁴¹¹ Vgl. KLÖCKENER, Das eucharistische Hochgebet bei Augustinus, 487. IDEM, Das eucharistische Hochgebet in der nordafrikanischen Liturgie, 91-93.

⁴¹² Klößener widerspricht hier Dotta der in trin. 3,4 bereits eine formelhafte Anamnese ähnlich jener des *Canon Romanus* annimmt. Vgl. KLÖCKENER, Das eucharistische Hochgebet in der nordafrikanischen Liturgie, 93.

2.6. Epiklese

Die Wirkung des Heiligen Geistes bei der Eucharistie begegnet in Augustins Schriften mehrfach. Sage vermutet ausgehend von einer Zusammenschau von Augustins *Epistula 149* mit Ambrosius' *De sacramentis* eine Epiklese gemeinsam mit einer Annahmehitte.⁴¹³ Er geht dabei vom Einfluss der ambrosianischen Gebete auf Augustinus aus. „Or saint Augustin, nous l'avons déjà dit, comme saint Ambroise à Milan, attribue toujours la consécration des oblats à la parole du Christ, à la bénédiction du Christ, aux paroles évangéliques. La sanctification des oblats, prière d'Eglise, apparait donc distincte de leur consécration, qui relève uniquement du Christ.“⁴¹⁴ Für Sage ergibt sich aus dieser Unterscheidung von *benedictio*, *consecratio* und *sanctificatio* ein dreiteiliges Hochgebet mit der Segnung (*benedictio*) der Gaben, wenn sie auf den Altar gebracht werden, der *consecratio* und schließlich einer *sanctificatio*. Diese *sanctificatio* der Gaben versteht er als Darbringungsbitte und Bitte um Geistsendung auf die Gaben, ähnlich dem *Supplices te* des römischen *Canon Missae*.⁴¹⁵ Dies ist jedoch durchaus kritisch zu betrachten.⁴¹⁶

Eine weitere zentrale Textstelle in Bezug auf eine etwaige Epiklese findet sich in *De trinitate*, wo es über die Eucharistie heißt: „quod cum per manus hominum ad illam uisibilem speciem perducatur non sanctificatur, ut sit tam magnum sacramentum nisi operante inuisibiliter spiritus dei“⁴¹⁷. Jedoch lässt sich hieraus noch nicht auf ein liturgisches Gebetselement, vor allem nicht auf eine konsekratorische Epiklese⁴¹⁸, rückschließen. Mittels einer komparativen Analyse unter Rückgriff auf Optatus von Mileve und Fulgentius von Ruspe, ebenso wie auf die Markus-Anaphora und das

⁴¹³ AUGUSTINUS, ep. 149,2,16 (CSEL 44,362) und AMBROSIUS, sacr. 4,6,27 (FC 3,152). Vgl. Athanase SAGE, Saint Augustin et la prière du canon : « Supplice te rogamus ... », in : REByz 11 (1953) 252-265, hier besonders 252f.

⁴¹⁴ SAGE, Canon, 254.

⁴¹⁵ Vgl. SAGE, Canon, 252-265.

⁴¹⁶ Für eine kritische Betrachtung siehe KLÖCKENER, Das eucharistische Hochgebet bei Augustinus, 490ff.

⁴¹⁷ AUGUSTINUS, trin. 3,4,10 (PL 42,874).

⁴¹⁸ Vgl. KLÖCKENER, Das eucharistische Hochgebet in der nordafrikanischen Liturgie, 94.

Hochgebet des mozarabischen Ritus, versucht Klöckener jedoch eine gewisse Wahrscheinlichkeit dafür aufzuzeigen.⁴¹⁹ Er kommt zu dem Schluss, „daß in Hippo eine Epiklese im Sinne der Heiligung der Gläubigen durch das Geistwirken in der Eucharistiefeier Bestandteil des Hochgebetes war, ein Gedanke, den Augustinus in verschiedensten Zusammenhängen immer wieder thematisiert und der zu seiner stark ekklesiologisch orientierten Eucharistielehre paßt“⁴²⁰. Dies basiert jedoch auf einer angenommenen Dependenz der verglichenen Quellen, die v.a. in Bezug auf alexandrinische und mozarabische Elemente durchaus kritisch zu hinterfragen wäre.

2.7. Schlussdoxologie

Für die Schlussdoxologie gibt es in Augustins Schriften keine eindeutigen Belege, wenngleich er mit doxologischen Formulierungen oftmals seine Gebete abschließt. Klöckener⁴²¹ verweist hierbei beispielsweise auf den „invitatorisch-deprekativen Gebetstyp des *Conuersi ad Dominum*“⁴²².

Abgeschlossen wurde das eucharistische Hochgebet vermutlich mit „Amen“. Auch wenn hierfür explizite Belege fehlen, scheint *Sermo Denis* 6,3 auf einen derartigen Gebetsabschluss hinzuweisen: „ad hoc dicitis amen [Sacr. Gelas. 1255]. amen dicere, subscribere est. Amen. Latine interpretatur uerum“⁴²³.

Zusammenfassend könnte sich also die *prex eucharistica* bei Augustinus wie folgt darstellen⁴²⁴:

⁴¹⁹ Vgl. KLÖCKENER, Das eucharistische Hochgebet bei Augustinus, 490f.

⁴²⁰ KLÖCKENER, Das eucharistische Hochgebet in der nordafrikanischen Liturgie, 94.

⁴²¹ Ibid. 110f.

⁴²² Ibid.

⁴²³ AUGUSTINUS, s. Denis 6,3 (MA 1,31), CAG.

⁴²⁴ In weiten Teilen wurde die Struktur aus einer Tafel bei KLÖCKENER, Das eucharistische Hochgebet in der nordafrikanischen Liturgie, 124f. entnommen. Klöckener stellt darin einen Vergleich in den rekonstruierten Strukturen bei Tertullian, Cyprian, Arnobius, Augustinus, Victor v. Vita und Fulgentius an.

Elemente	Eucharistisches Hochgebet in Hippo Regius zur Zeit des Augustinus
Dialog zur Eröffnung (Präfation)	Dominus vobiscum - Et cum spiritu tuo Sursum cor - Habemus ad Dominum Gratias agamus domino deo nostro - dignum et iustum est
Lobpreisende Danksagung	Danksagung (<i>benedictio</i>) für - Schöpfung - Erlösung
Darbringungsgebet mit recitatio nominum (und Interzessionen)	Offero tibi deus sacrificium (pro ecclesia per orbem terrarum diffusa) mit recitatio nominum a) vivorum - Bischöfe - Priester - Ortsgemeinde b) martyrum (Petrus, Paulus, Cyprian, Theogenes et alii) c) commemoratio und commendatio defunctorum (Interzessionen) - allgemeine commemoratio - recitatio nominum nach Ständen: (episcopi, sanctimoniales, andere Stände, Einzelne)
Einsetzungsworte	... Christus commendans ipsum corpus suum ait: hoc est corpus meum... ...hic est sanguis (meus) qui pro multis / pro vobis effusus est in remissionem peccatorum ...
Anamnese	(Anamnese)
Epiklese	als Bitte um Heiligung der Gemeinde
Schlussdoxologie - Amen	Schlussdoxologie Amen

Tabelle 1: Eucharistisches Hochgebet in Hippo Regius zur Zeit des Augustinus (nach Klöckener)

3. Verehrung der Eucharistie

Augustinus bezeugt eine Verehrung der Eucharistie nur innerhalb des Gottesdienstes und verknüpft dies mit der rechten Haltung zum Empfang des Herrenleibes. Er begründet die Verehrung der Eucharistie inkarnatorisch und soteriologisch wie folgt: „Et quia in ipse carne hic ambulavit et ipsam carnem nobis manducandam ad salutem dedit, nemo autem illam carnem manducat nisi prius adoraverit, inuentum est, quemadmodum ... non solum non peccemus adorando, sed peccemus non adorando.“⁴²⁵

Ein indirekter Hinweis auf eine Verehrung findet sich auch in der Aufbewahrung der konsekrierten Gaben für die Spendung als *viaticum* vermutlich in einer Pyxis in der Sakristei. Über eine Aufbewahrung auf oder über dem Altar finden sich keine Angaben.⁴²⁶ In der Tat war die Spendung des *viaticums* der Hauptgrund für die Aufbewahrung der Eucharistie.⁴²⁷ Als frühestes Zeugnis dafür kann der Bericht des Dionysius von Alexandrien (2./3. Jh.) über den Tod des Serapion gelten, der sich bei Eusebius von Caesarea (ca. 254 – 340) findet.⁴²⁸ Auch die sog. *Traditio Apostolica* (32,2), Tertullian (*Ad uxor.* 2,5) und Cyprian (*laps.* 26) bestätigen dies.

Neben der Spendung der Kommunion *infra missam* scheint auch eine Kommunionsspendung *extra missam* gegeben gewesen zu sein. Dies lässt sich jedoch ebenfalls nur indirekt aus der Erzählung von der wundersamen Heilung des Acatius ableiten.⁴²⁹ Dazu wurde den Gläubigen die Kommunion für den täglichen Empfang mit nach Hause gegeben. Wie

⁴²⁵ AUGUSTINUS, en. Ps. 98,9 (PL 37,1264).

⁴²⁶ Vgl. ROETZER, Augustinus als liturgie-geschichtliche Quelle, 179.

⁴²⁷ Vgl. Otto NUSSBAUM, Die Aufbewahrung der Eucharistie (Theophaneia. Beiträge zur Religions- und Kirchengeschichte des Altertums 29), Bonn 1979, 62.

⁴²⁸ EUSEBIUS von CAESAREA, h. e. 6,44,2/5 (SC 31,41,55,73). Vgl. NUSSBAUM, Aufbewahrung der Eucharistie, 83.

⁴²⁹ Vgl. AUGUSTINUS, c. Iul. imp. 3,162 (PL 45,1315). Hierbei sei auch an die eucharistischen Wundererzählungen bei Cyprian erinnert, vgl. I.2.3.2. Cyprian von Karthago (A. 3.Jh.-258).

und wo diese aufbewahrt wurde und wie der tägliche Kommunionempfang gestaltet war, lässt sich aus Augustins Schriften nicht ableiten.⁴³⁰

⁴³⁰ Hinzuweisen ist in diesem Zusammenhang auf NOVATIAN, spect. 5 (CSEL 3,3,8), der den Gläubigen mit der Eucharistie einen direkten Weg nach Hause anträgt. Aufschlüsse über die Aufbewahrungsgefäße finden sich evtl. bei CYPRIAN, laps. 26 (CSEL 3/1,256) mit der Bezeichnung als *arca* oder bei HIERONYMUS, ep. 125,20 (CSEL 56,141) als *canistrum vimireum* (Weidenkörbchen). Johannes bar Kursos von Tella und Johannes Moschus belegen dagegen eine Aufbewahrung zu Hause in einem Leinentuch. Vgl. Patrum spirituale 79 (PG 87,2996f.). Aber auch an eine Aufbewahrung in Papier oder Pergament ist nach Fulbert von Chartres zu denken. Vgl. FULBERT, ep. ad Einardum (PL 141,193). Eine umfangreiche Studie hierzu findet sich bei NUSSBAUM, Aufbewahrung der Eucharistie, 105-112.

IV. Zur Rezeption des augustinischen Eucharistieverständnisses

Augustinus blieb mit seinem Werk durch die gesamte Theologiegeschichte hin präsent, wurde rezipiert, interpretiert und weitergeführt. In die verschiedensten Bereiche hinein wirkte sein Denken in den vergangenen 1500 Jahren nach. Aufgrund dieser Fülle müssen im Folgenden einige wenige Blitzlichter aus der Wirkungsgeschichte des Eucharistieverständnisses des Bischofs von Hippo genügen.

1. Spätantike und Mittelalter

Das Ansehen, das Augustinus bereits zu Lebzeiten genoss, ließ auch nach seinem Tod kaum nach. Weiterhin wurde sein Verständnis, nun auf Grundlage seiner Werke, zur Argumentation herangezogen. Dies belegt etwa der Brief *Exordium pontificatus mei* (DH 365) von Papst Ananastasio II. an Kaiser Anastasio I. (496). Hierin beruft er sich zur Begründung der Gültigkeit der von Schismatikern gespendeten Sakramente auf Augustinus Ausführungen gegen Parmenianus⁴³¹, wonach es Christus ist, der letztlich die Sakramente spendet. Eine Feststellung die noch mehrfach in der Rezeptionsgeschichte wiederholt werden sollte. So etwa ähnlich auch in den Beschlüssen der Synode von Rom (862) unter Berufung auf *De baptismo* (DH 646).⁴³²

Im Frühmittelalter lag der Auslegungsschwerpunkt der augustinischen Eucharistielehre auf der symbolischen Seite. Zur Betonung der realistischen Komponente in Augustins Verständnis wurden daher einige Texte bearbeitet. So wurde aus „qui non manet in Christo, et in quo non manet Christus, procul dubio nec manducat carnem eius, nec bibit eius

⁴³¹ Vgl. AUGUSTINUS, c. ep. Parm. 2,10,22; 11,23 (CSEL 51,71; 73).

⁴³² Vgl. AUGUSTINUS, bapt. 4,15,22; 5,27,38; 6,5,7 (CSEL 51,239; 284f.; 301).

sanguinem⁴³³ bei Beda Venerabilis und Alcuin „qui non manet in Christo, et in quo non manet Christus, procul dubio nec manducat spiritualiter carnem eius, nec bibit eius sanguinem licet carnaliter et uisibiliter premat dentibus sacramentum corporis et sanguinis Christi“⁴³⁴.

Dieses Spannungsverhältnis sollte auch in den folgenden Jahrhunderten gegenwärtig bleiben. Die Abendmahlsstreite liefern hierzu mehrfach Belege. So beriefen sich im neunten Jahrhundert sowohl Paschasius Radbertus als auch Ratramnus von Corbie in ihren jeweiligen Sichtweisen u.a. auf Augustinus und sein Verständnis der Eucharistie. Wenngleich oftmals Ratramnus näher an Augustinus herangerückt wird, so griff doch auch Radbertus, dem eher eine Nähe zu Ambrosius nachgesagt wurde, mehrfach auch auf das Denken des Bischofs von Hippo zurück. Er konstatiert: „Nihil ergo dissentit in his omnibus, ut opinor, Augustinus a reliquis sanctis Patribus qui in quam plurimis hoc ita esse, ut Saluator ait, senserunt ut credunt quod credit sancta Dei ecclesia“⁴³⁵. Ratramnus auf der anderen Seite argumentierte mit dem an das neuplatonische Urbild-Abbild-Schema und den Partizipationsgedanken anknüpfende Begriffs-paar *figura* und *veritas* und seiner Verhältnisbestimmung. Er ist es auch, der sich in seinen Ausführungen näher am patristischen Material bewegt und zitiert. Er denkt dabei *figura* als „objektiv-reale Erscheinungsweise des Urbildes [...] Für ihn ist (im Ggs. zu Paschasius Radbertus) das Sakrament der Eucharistie seiner ganzen Wirklichkeit nach real partizipierendes [Bild] (*figura, imago*) des himml. Herrenleibes, der in einer ihm eigenen Leibhaftigkeit (*in proprio corpore, in proprio carne*) der `wahre Leib´ (*verum corpus*), die Wirklichkeit selbst (*veritas et res*) ist“⁴³⁶. Seine Position rechtfertigend schreibt Radbertus letztlich vermutlich gegen Ratramnus und Fredugard „Ex quo datur intellegi, quia non omnes

⁴³³ AUGUSTINUS, Io. ev. tr. 26,18 (CSEL 38,268).

⁴³⁴ Zitiert nach KILMARTIN, *The Eucharist in the West*, 27f., Anm.71.

⁴³⁵ Paschasius RADBERTUS, *Epistola*, 181-184; zitiert nach Willemien OTTEN, *Between Augustinian Sign and Carolingian Reality: The Presence of Ambrose and Augustine in the Eucharistic Debate between Paschasius Radbertus and Ratramnus of Corbie*, in: *Nederlands archief voor kerkgeschiedenis. Dutch Review of Church History* 80/2 (2000) 137-156, hier: 156, Anm. 46.

⁴³⁶ Hans JORISSEN, *Art. Abendmahlsstreit*, in: *LThK³ I* (2006) 36-39, hier: 36.

continuo qui beatum Augustinum legunt, eum intellegunt.“⁴³⁷. Die aus gegensätzlichen philosophischen Denkmustern entspringende Kontroverse im Sakramenten- und besonders im Eucharistieverständnis blieb vorerst ungelöst. Im Rückblick auf den ersten Abendmahlstreit hält Otten fest, dass „[g]oing much deeper than a mere preference for either Ambrose or Augustine, the problem with the eucharistic debate may well be that no one involved in it – from the Carolingians to the Reformers – has ever been able to tease out convincingly the Fathers` position in this“⁴³⁸.

Berengar von Tour knüpfte mit seiner *similitudo*, die das Sakrament konstituiert, nochmals an Augustinus und den Teilhabegedanken an. Der zweite Abendmahlstreit brachte jedoch mit den Verurteilungen Berengars und Johannes Scotus´ (1050) das Ende des neuplatonisch motivierten Bilddenkens und markiert den drastischen Wandel im philosophischen Wirklichkeitsverständnis.⁴³⁹

Als letztes Beispiel für die Rezeption der Eucharistielehre des heiligen Augustinus in der Spätantike und dem Mittelalter sei auf Sentenzensammlungen aus dem 12. Jahrhundert verwiesen, die Hödl zum *frühscholastischen Eucharistietraktat* zusammenfasst.⁴⁴⁰ Mehrfach nehmen diese mittelalterlichen Texte auf Augustins Sakramenten- und Eucharistielehre Bezug. So wird etwa die Rede vom einen Brot und den vielen Körnern aus Augustins *Sermo 237* paraphrasierend aufgegriffen und auch sein *Sermo 272* bearbeitet. Unter Verweis auf den Kirchenlehrer wird von der Segnung durch die der Trank im Kelch geistlich (*mysticus*) wird gesprochen. Es wird auch festgehalten, die „Teilhabe und Partizipation, die im Evangelium Speise und Trank heißt, will er als Gemeinschaft und Einheit des Hauptes und der Glieder verstanden wissen, das ist die heilige Kirche in den Vorherbestimmten und Verherr-

⁴³⁷ PASCHASIUS RADBERTUS, Epistola, 202f.; zitiert nach OTTEN, *Between Augustinian Sign and Carolingian Reality*, 156, Anm. 48.

⁴³⁸ OTTEN, *Between Augustinian Sign and Carolingian Reality*, 145f.

⁴³⁹ JORISSEN, Art. Abendmahlstreit, 36-38.

⁴⁴⁰ Vgl. Ludwig HÖDL, *Sacramentum et res – Zeichen und Bezeichnetes. Eine begriffsgeschichtliche Arbeit zum frühscholastischen Eucharistietraktat*, in: *Scholastik. Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie* 38 (1963) 161-182.

lichten, deren Berufung und Rechtfertigung in der fortschreitenden Heilszeit verschiedenartig geschah und noch geschieht und fürderhin geschehen wird (Augustinus)⁴⁴¹. Die Eucharistie als *panis mysticus* wird hier augustinisch als ekklesiologischer Grundstein verstanden, der im Segen, dem Wort, fundiert. Die weitere Entwicklung bewegte sich von der Dyas Augustins mit *res* und *sacramentum* weg zur scholastischen Trias mit *sacramentum (tantum) et non res, sacramentum et res* und *res (tantum) et non sacramentum*. Doch auch dahindurch blieb Augustinus mit seinem Eucharistieverständnis im theologischen Diskurs vertreten.⁴⁴²

2. Reformation, Konzil von Trient

Die Theologie der Reformation ist ihrerseits u.a. geprägt von Augustinus. Dies betrifft auch die Lehre von der Eucharistie. „[I]f the Reformers claimed to be better interpreters of scripture, they also could, and did, claim to be better interpreters of Augustine as well. Nowhere is this secondary tendency more apparent than in Calvin`s writings on the eucharist“⁴⁴³. Doch auch innerhalb der reformatorischen Strömungen waren die Interpretationen sehr verschieden. Zwischen lutherischen und reformierten Theologen wurde etwa um das rechte Verständnis der *manducatio impiorum (manducatio indigniorum, manducatio infidelium)* gerungen.⁴⁴⁴ Auf die Problematik des unwürdigen Kommunionempfangs bei Augustinus wurde oben bereits eingegangen.

Auch das Konzil von Trient verwies in seinen Beschlüssen auf Augustins Sakramentenverständnis. So hält das Dekret über das Sakrament der

⁴⁴¹ Cod. lat. Paris 311, fol. 66^{r-v} (marg.); zitiert nach HÖDL, *Sacramentum et res*, 177.

⁴⁴² Der Einfluss Augustins auf die Eucharistieologie des Thomas von Aquin muss im Rahmen dieser Arbeit ausgespart bleiben.

⁴⁴³ Joseph FITZER, *The Augustinian Roots of Calvin`s Eucharistic Thought*, in: *Augustinian Studies* 7 (1976) 69-98, hier: 69.

⁴⁴⁴ Vgl. Dorothea SATTLER, *Jesus Christus – gegenwärtig (nur) für (aufmerksam) Glaubende? Eine alte Frage der ökumenischen Eucharistielehre neu betrachtet*, in: Margarethe DREWSEN, Mario FISCHER (Hg.), *Die Gegenwart des Gegenwärtigen*. FS für P. Gerd Haeffner SJ zum 65. Geburtstag, Freiburg – München 2006, 428-442.

Eucharistie (1551) in Kapitel 3 fest, dass ein Sakrament „ein Zeichen für eine heilige Sache und die sichtbare Gestalt der unsichtbaren Gnade ist“ (DH 1639). Hierzu wird neben dem *Dekretum Gratianum* (III,2,32) auch auf Augustins, *Quaestiones in heptateuchum* und *De civitate Dei* verwiesen.⁴⁴⁵ Das Konzil unterstreicht des Weiteren die Eucharistie als Zeichen der Einheit (*unitatis signo*) und Band der Liebe (*vinculo caritatis*).⁴⁴⁶ (DH 1649) Zudem wird in dem Konzilsdokument *Lehre und Kanones über das Messopfer* (1562) mit *Contra Faustum Manichaeum*⁴⁴⁷ bestätigt, dass das Messopfer nur Gott dargebracht wird, nicht jedoch den Heiligen oder Märtyrern. (DH 1744) „Das Konzil v. Trient schafft den letzten systemat. Abschluss der august. Sakramentenlehre.“⁴⁴⁸

3. Das 20. Jahrhundert und darüber hinaus

Mit seinem umfassenden theologischen und philosophischen Werk blieb Augustinus auch im 20. Jahrhundert eine bedeutende Quelle und Inspiration der theologischen Forschung und Lehre. Das gilt auch für sein Verständnis der Eucharistie. In zahlreichen Lehräußerungen, Diskussionen und Schriften wird die Argumentation Augustins zitiert und übernommen. Anhand einiger Beispiele soll dieser Spur nun seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts in Auszügen nachgegangen werden. Dabei kann es sich jedoch nur um einzelne Trittsteine auf einem Weg handeln, denn auch hier zeigt sich der Umfang, die Komplexität und die Vielfältigkeit der august. Lehre.

Das Motiv der Vielheit in der Einheit etwa, das Augustinus mit dem Bild des einen Brotes bzw. des einen Kelches und den vielen Körnern bzw.

⁴⁴⁵ Vgl. AUGUSTINUS, qu. (Lev) 3,84 (CSEL 28/2,305) und AUGUSTINUS, civ. 10,5 (CSEL 40/1,452).

⁴⁴⁶ Unter Verweis auf AUGUSTINUS, lo. ev. tr. 26,13 (PL 35,1613).

⁴⁴⁷ Vgl. AUGUSTINUS, c. Faust. (20,21 (CSEL 25,562).

⁴⁴⁸ Wilhelm GEERLINGS, Art. Augustinus, Augustinusmus, in: LThK³ I (2006) 1240-1247, hier: 1246. Vgl. IDEM, Art. Augustinismus, in: Volker DREHSEN (Hg.) et al., Wörterbuch des Christentums, Zürich 1988, 111.

Trauben skizziert, nimmt Papst Leo XIII. 1902 in seiner Enzyklika *Mirae caritatis*⁴⁴⁹ (DH 3362) auf und verweist dazu sowohl auf Thomas von Aquin⁴⁵⁰ als auch dadurch indirekt auf Augustins Auslegungen zum Johannes-Evangelium⁴⁵¹. Mit Augustinus rühmt der Papst die Eucharistie mit „o sacramentum pietatis, o signum unitatis, o vinculum caritatis“⁴⁵². (DH3362). Auch in Bezug auf die Wirkung der Eucharistie greift Leo XIII. auf Augustinus zurück: „For there is this difference between the food of the body and that of the soul, that whereas the former is changed into our substance, the latter changes us into its own; so that St. Augustine makes Christ Himself say: »You shall not change Me into yourself as you do the food of your body, but you shall be changed into Me« (*confessions* 1. vii., c. x.).“⁴⁵³.

Anlässlich Augustins 1500. Todestag veröffentlichte Papst Pius XI. 1930 die Enzyklika *Ad salutem humani* über den lateinischen Kirchenlehrer. Darin drückt er unter anderem auch seine Hoffnungen für den Eucharistischen Kongress in Karthago aus.⁴⁵⁴ Zu Augustins Eucharistieverständnis schreibt er: „fieri profecto non potest, quin sancti Doctoris et memoria et illa de Augusto Sacramento doctrina — quam, ut ex ipsa Ecclesiae liturgia plerisque aliqua ex parte cognitam atque perspectam,

⁴⁴⁹ Vgl. LEO XIII., *Mirae caritatis* 11 (28.5.1902); ASS 34 (1901-02) 649: „Similiter Angelicus Doctor ex Augustini sententia (Tract. XXVI, in Ioann. n. 15, 17.) haec habet: *Dominus noster corpus et sanguinem suum in eis rebus commendavit, quae ad unum aliquid rediguntur ex multis; namque aliud, scilicet panis ex multis granis in unum constat, aliud, scilicet vinum in unum ex multis acinis confuit; et ideo Augustinus alibi dicit: O Sacramentum pietatis, o signum unitatis; o vinculum caritatis* (Summa theol. III p. q. LXXIX, a. 1.)“.

⁴⁵⁰ Vgl. THOMAS von AQUIN, STh III,q.79,a.1 (Editio Leonina 12,218a).

⁴⁵¹ Vgl. AUGUSTINUS, lo. ev. tr. 26,17 (PL 35,1614).

⁴⁵² AUGUSTINUS, lo. ev. tr. 26,13 (PL 35,1613).

⁴⁵³ LEO XIII., *Mirae caritatis* 6 (28.5.1902).

⁴⁵⁴ PIUS XI., *Ad salutem humani* (20.4.1930); AAS 22 (1930) 233f.: „At praeterire silentio non possumus, quae quantaque in animo Nostro spes insideat atque expectatio, fore ut, qui Cartilagine proxime agendus est Eucharisticus omnium nationum Conventus, is, praeterquam quod in Christi Iesu sub speciebus latentis triumphum, in Augustini praeterea honorem evadat. Cum enim in ea urbe Conventus habeatur, ubi olim noster haereticos devicit et christianos in fide roboravit; in Africa illa latina, cuius veteres laudes nulla unquam oblitterabit aetas, quaeque splendidissimum illud sapientiae lumen progenuit; ab Hippone haud multo procul, cui feliciter obtigit, ut tam diu eius spectaculo virtutum ac pastoralibus curis f. meretur: fieri profecto non potest, quin sancti Doctoris et memoria et illa de Augusto Sacramento doctrina — quam, ut ex ipsa Ecclesiae liturgia plerisque aliqua ex parte cognitam atque perspectam, praetermissimus — coeuntium illuc animis, immo paene oculis obversetur“.

praetermissimus — coeuntium illuc animis, immo paene oculis obversetur.“⁴⁵⁵. Natürlich wurde die Eucharistielehre des heiligen Augustinus auch auf dem 30. Eucharistischen Kongress in Karthago thematisiert, worüber auch medial berichtet wurde.⁴⁵⁶

Im umfangreichen Lehramt Papst Pius XII. begegnet Augustins Denken bei zahlreichen Themenfeldern, sein Eucharistieverständnis vor allem in der Enzyklika *Mediator Dei*. So greift der Papst Augustins *Sermo 272* auf und erklärt, dass das Mysterium der Gläubigen auf dem Altar eben der Leib Christi ist.⁴⁵⁷ Für ein Zeugnis der Wirkungsgeschichte des Denkens Augustins stellt Pius XII. Robert Bellarmin vor und weist so auf die Kontinuität der Lehre hin: „Si S. Robertus Bellarminus ad mentem doctoris Hipponensis docet, in Sacrificio altaris generale significari sacrificium, quo universum Corpus Christi mysticum, id est tota redempta civitas offertur Deo per Christum, Sacerdotem magnum (cfr. S. Robertus Bellarm. *De Missa*, II, cap. 8): nihil rectius, nihil iustius excogitari potest, quam nos omnes una cum Capite nostro, pro nobis passo, nosmetipsos quoque Aeterno Patri immolare. In altaris enim Sacramento, eodem Augustino auctore, Ecclesiae demonstratur, in re, quam eadem offert, ipsam quoque offerri (cfr. *De Civ. Dei*, lib. X, cap. 6).“⁴⁵⁸. Im Sakrament des Altares bringt Christus, der Hohepriester, sich selbst und damit die *civitas redempta*, das ganze Volk der Erlösten Gottes, vor Gott. Auffallend ist hier wiederum die Verwendung des mittelalterlichen Begriffes des *corpus Christi mysticum*. Unter Rückgriff auf *De civitate Dei* 10,6 soll in der Enzyklika gezeigt

⁴⁵⁵ PIUS XI., Enzyklika *Ad salutem humani* (20.4.1930).

⁴⁵⁶ Vgl. etwa *The Eucharistic Congress at Carthage*, in: *The Tablet. The international catholic news weekly* (17th May 1930) 25: „Later in the day there was a large audience for Canon Philips' discourse on "The Real Presence and the Sacrifice of the Mass according to St. Augustine and the African Fathers," and this general assembly did not disperse until nearly seven o'clock.“; URL: <http://tablet.archive.netcopy.co.uk/article/17th-may-1930/25/the-eucharistic-congress-at-carthage> (abgerufen am 16.7.2013).

⁴⁵⁷ Vgl. PIUS XII., Enzyklika *Mediator Dei* II,2,103 (20.11.1947); AAS 39 (1947) 559: „Si enim, ut S. Augustinus scribit, mysterium nostrum in mensa dominica positum est (cfr. *Serm.* 272), id est ipse Christus Dominus, prout Caput et symbolum coagmentationis illius existit, qua nos Corpus Christi sumus (cfr. 1 Cor. 12, 27) et membra corporis eius (cfr. Eph. 5, 30)“; Vgl. AUGUSTINUS, s. 272 (PL 38,1246-1248): „si ergo uos estis corpus Christi et membra, mysterium uestrum in mensa dominica positum est: mysterium uestrum accipitis“.

⁴⁵⁸ *Ibid.*

werden, dass die Kirche selbst in dem, was sie darbringt, dargebracht wird. Jedoch nicht nur die Form des Opfers wird von Pius XII. mit Augustinus beleuchtet, sondern auch die Praxis der eucharistischen Anbetung (*eucharisticae adorationis cultus*). Er verweist neben der übereinstimmenden Lehre der Konzilien auf Augustinus Rechtfertigung der *adoratio* in dessen Psalmenauslegung: „*Sacra Concilia docent traditum Ecclesiae esse, inde a suae aetatis initio, ut « una adoratione Deum Verbum incarnatum cum propria ipsius carne »* (Conc. Constant. II, *Anath. de trib. Capit. can. 9 collat. Conc. Ephes. Anath. Cyrill. can. 8. Cfr. Conc. Trid. Sess. 13, can. 6; Pius VI Const. Auctorem fidei, n. 61) recolat; ac S. Augustinus asseverat : « Nemo autem illam carnem manducat, nisi prius adoraverit »*, addens, nos non solum non peccare adorando, sed peccare non adorando (cfr. *Enarr. in Ps. 98, 9*).“⁴⁵⁹. Abschließend mahnt der Papst die Bischöfe in ihrem Bemühen nicht nachzulassen und die Gläubigen zur Teilnahme an der Eucharistie, dem Zeichen der Einheit und Band der Liebe, einzuladen: „*Apostolico autem studio vestro numquam vos satisfacisse reputate, nisi cum filios vestros frequentissimos videritis ad caeleste convivium accedere, quod est sacramentum pietatis, signum unitatis, vinculum caritatis* (cfr. S. Augustin. *Tract. XXVI in Ioan. 13*)“.⁴⁶⁰

In die lange Rezeptionsgeschichte des augustinischen Eucharistieverständnisses reihte sich auch das Zweite Vatikanische Konzil mit der Liturgiekonstitution und dem Priesterdekret ein. In *Sacrosanctum Concilium* wird die Gegenwart Christi in den liturgischen Handlungen festgehalten.⁴⁶¹ Mit Augustinus unterstreicht SC 7 in Folge, dass es

⁴⁵⁹ Ibid., II,4,130.

⁴⁶⁰ Ibid., IV,2.

⁴⁶¹ Zweites Vatikanisches Konzil, *Sacrosanctum Concilium*; AAS 56 (1964) 100: „7. Um dieses große Werk voll zu verwirklichen, ist Christus seiner Kirche immerdar gegenwärtig, besonders in den liturgischen Handlungen. Gegenwärtig ist er im Opfer der Messe sowohl in der Person dessen, der den priesterlichen Dienst vollzieht - denn "derselbe bringt das Opfer jetzt dar durch den Dienst der Priester, der sich einst am Kreuz selbst dargebracht hat" (Konzil von Trient, Sess. XXII., 17. Sept. 1562, Doctr. De ss. Missæ sacrif., c. 2: Concilium Tridentinum. Ed. cit., Bd. VIII. Actorum pars V (Freiburg i. Br. 1919) 960) -, wie vor allem unter den eucharistischen Gestalten. Gegenwärtig ist er mit seiner Kraft in den Sakramenten, so daß, wenn immer einer tauft, Christus selber tauft (vgl. Augustinus, In Ioannis Evangelium Tractatus VI., cap. I, n.7: PL 35, 1428.). Gegenwärtig ist er in seinem Wort, da er selbst spricht, wenn die heiligen Schriften in der Kirche gelesen werden. Gegenwärtig ist er schließlich, wenn

Christus ist, der die Sakramente wirkt. Bei der Eucharistie wird in SC 47 der *communio*-Charakter betont, wenn abermals auf den Aspekt des *signum unitatis* und *vinculum caritatis* zurückgegriffen wird. In *Presbyterorum ordinis* wiederum wird die Verbindung zwischen dem Dienst des Priesters und jenem des Hohepriesters Christus herausgestellt und dabei mit Augustins Ausführungen über das Opfer in *De civitate Dei* argumentiert: „Darauf zielt das Dienstamt der Priester, und darin findet es seine Vollendung. Denn ihr Dienst, der in der Verkündigung des Evangeliums seinen Anfang nimmt, schöpft seine ganze Kraft aus dem Opfer Christi. So soll durch ihn »die ganze erlöste Gemeinde, die Versammlung und Gemeinschaft der Heiligen, durch den Hohenpriester als allumfassendes Opfer Gott dargebracht werden, durch ihn, der auch sich selbst in seinem Leiden für uns dargebracht hat, damit wir der Leib des so erhabenen Hauptes wären«⁴⁶².

Noch während des Konzils veröffentlichte Papst Paul VI. seine Enzyklika *Mysterium Fidei über die Lehre und den Kult der heiligen Eucharistie*. Auch er greift zur Begründung theologischer Aussagen und liturgischer Praxis auf die Tradition und die Lehre des Augustinus zurück. So argumentiert der Papst etwa im Bezug auf die Feier der Eucharistie für Verstorbene: „Der heilige Augustinus bezeugt, daß dieser Brauch, »das Opfer unseres Lösepreises« auch für die Verstorbenen darzubringen, in der Römischen Kirche lebendig ist. [Vgl. *Confessiones* 9, 12, 32: PL 32, 777; vgl. *ebd.* 9, 11, 27: PL 32, 775] Gleichzeitig bemerkt er, daß der Brauch als von den Vätern überliefert von der ganzen Kirche gehalten wird. [Vgl. *Serm.* 172, 2: PL 38, 936; vgl. *De cura gerenda pro mortuis* 13:

die Kirche betet und singt, er, der versprochen hat: "Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen" (Mt 18,20).“ URL: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_ge.html (abgerufen am 17.7.2013).

⁴⁶² Zweites Vatikanisches Konzil, Presbyterium Ordinis 2; AAS 58 (1966); Karl RAHNER / Herbert VORGRIMLER (Hgg.), Kleines Konzilskompodium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums, Freiburg ²⁰1987, 553-598; mit Verweis auf AUGUSTINUS, civ.10,6 (PL 41, 284).

PL 40, 593.]⁴⁶³. Des Weiteren verbindet der Papst in seinen Ausführungen das Verständnis Augustins mit dem Lehramt Pius XII. und den Texten des Vaticanum II:

„Aber es ist noch etwas anderes, was Wir hinzufügen möchten, weil es sehr dazu dient, das Geheimnis der Eucharistie zu illustrieren. Die ganze Kirche, die mit Christus zusammen das Amt des Priesters und Opfers ausübt, bringt das Meßopfer dar und wird in ihm auch selbst ganz dargebracht. Diese in der Tat wunderbare Lehre wurde schon von den Vätern vorgetragen.[Vgl. Augustinus, *De civit. Dei* 10, 6: PL 41, 284.] Unser Vorgänger Pius XII. hat sie vor einigen Jahren dargelegt[Vgl. Enzyklika „*Mediator Dei*“: AAS 39 (1947) 552.], und neuerdings hat das 2. Vatikanische Konzil sie in der Konstitution über die Kirche im Abschnitt über das Volk Gottes ausgedrückt.[Vgl. Dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium*, Kap. 2, Art. 11: AAS 57 (1965) 15.] Wir wünschen sehr, daß sie bei aller notwendigen Wahrung des nicht nur gradmäßigen, sondern wesensmäßigen Unterschieds zwischen dem gemeinsamen und dem hierarchischen Priestertum [Vgl. *ebd.*, Kap. 2, Art. 10: AAS 57 (1965) 14.] immer wieder erklärt und den Gläubigen tief eingepreßt werde; sie ist nämlich sehr geeignet, die eucharistische Frömmigkeit zu fördern, die Würde aller Gläubigen zu betonen und sie anzueifern, den Gipfel der Heiligkeit zu erreichen oder, was dasselbe ist, mit einer hochherzigen Selbsthingabe sich ganz der göttlichen Majestät zu eigen zu geben.“⁴⁶⁴

Dieser Text beinhaltet viele Motive, die in dieser Arbeit bereits vorgestellt wurden. Er ist damit ein weiterer Beleg für die ungebrochene Aktualität und Kontinuität der Lehre des heiligen Augustinus von der Eucharistie.

Auch zur Ausführung der Gegenwart Christi greift Paul VI. auf SC 7 und Augustinus zurück und verbindet dies mit der *communio* des Leibes Christi.⁴⁶⁵ Analog zu Pius XII. in *Mediator Dei* argumentiert Paul VI. mit Augustinus im Hintergrund zur Anbetung.⁴⁶⁶ Schließlich greift er auch zur Einmahnung der sozial-ethischen Komponente der Eucharistie auf Augustinus zurück, wenn er schreibt: „Deshalb drängt auch der Kult der heiligen Eucharistie nachdrücklich zur „sozialen“ Liebe [vgl. Augustinus, *De gen. ad litt.* 11, 15, 20: PL 34, 437.], aufgrund derer wir das Gemeinwohl dem Privatwohl vorziehen, die Sache der Gemeinschaft, der

⁴⁶³ PAUL VI., Enzyklika *Mysterium Fidei* 31 (3.9.1965); AAS 57 (1965); Dt. Übersetzung: URL: http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_01_3091965_mysterium_ge.html (abgerufen am 16.7.2013).

⁴⁶⁴ *Ibid.* 32.

⁴⁶⁵ *Ibid.* 36; Vgl. AUGUSTINUS, en. Ps. 85, 1 (PL 37,1081).

⁴⁶⁶ *Ibid.* 56; Auch Papst Paul VI. zitiert hierzu AUGUSTINUS, en. Ps. 98,9 (PL 37,1264).

Pfarrei, der Gesamtkirche zu der unsrigen machen und die Liebe auf die ganze Welt ausdehnen, weil wir wissen, daß es überall Glieder Christi gibt.⁴⁶⁷ Ebenfalls in das Pontifikat Papst Pauls VI. fällt die Instruktion *Memoriale Domini* der Kongregation für den Gottesdienst über die Art und Weise der Kommunionsspendung. Auch hierin wird zu Betonung der Ehrfurcht vor dem Altarsakrament auf Augustinus zurückgegriffen.⁴⁶⁸ Dies wird mit dem Brauch der Mundkommunion verknüpft.⁴⁶⁹

Den bereits erwähnten *communio*-Aspekt betont auch Papst Johannes Paul II. 2003 in seiner Enzyklika *Ecclesia de Eucharistia*. Er beleuchtet dabei wiederum die Kontinuität zwischen dem Auftrag des Apostels Paulus, der Lehre des heiligen Augustinus und der Tradition der Kirche.

„Die Eucharistie schafft Gemeinschaft und erzieht zur Gemeinschaft. Der heilige Paulus wandte sich an die Gläubigen von Korinth, um ihnen vor Augen zu halten, wie sehr die Spaltungen, die bei den eucharistischen Feiern offenkundig wurden, dem widersprachen, was sie feierten, nämlich das Herrenmahl. Der Apostel hat die Gläubigen deshalb eingeladen, über das wahre Wesen der Eucharistie nachzudenken, um sie zum Geist brüderlicher Gemeinschaft zurückzuführen (vgl. 1 Kor 11, 17-34). Der heilige Augustinus griff diese Forderung mit Nachdruck auf, als er an das Wort des Apostels »Ihr seid der Leib Christi, und jeder einzelne ist ein Glied an ihm« (1 Kor 12, 27) erinnerte und schrieb: »Wenn ihr der Leib Christi und seine Glieder seid, so ist auf dem Tisch des Herrn das niedergelegt, was euer Geheimnis ist; ja, ihr empfangt das, was euer Geheimnis ist«.[Hl. Augustinus, *Sermo 272: PL 38, 1247.*] Aus dieser Feststellung zog er den Schluß: »Christus, der Herr, [...] heiligte an seinem Tisch das Geheimnis unseres Friedens und unserer Einheit. Wer das Geheimnis der Einheit empfängt, aber nicht das Band des Friedens bewahrt, empfängt das Geheimnis nicht zu seinem Nutzen, sondern einen Beweis gegen sich selbst«.[Hl. Augustinus, *Sermo 272: PL 38, 1248*]⁴⁷⁰

Augustins Verständnis der Eucharistie liegt zudem als Begründung zahlreichen Aussagen des *Katechismus der Katholischen Kirche*⁴⁷¹

⁴⁶⁷ Ibid. 70.

⁴⁶⁸ Vgl. Kongregation für den Gottesdienst, Instruktion *Memoriale Domini* (29.5.1969); AAS 61 (1969) 541-545,1894.

⁴⁶⁹ Ibid. 1895.

⁴⁷⁰ JOHANNES PAUL II., Enzyklika *Ecclesia de Eucharistia* 40 (17.4.2003); AAS 95 (2003) 460; Dt. Übersetzung nach URL: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jpii_enc_20030417_eccl-de-euch_ge.html (abgerufen am 15.7.2013).

⁴⁷¹ *Katechismus der Katholischen Kirche*, München – Vatican 2003 (ed. typ. Città del Vaticano 1997). Auch der *Youcat* illustriert die Aussagen zur Eucharistie u.a. mit

zugrunde. Dabei geht es um Themen wie die Einheit von Kirche und Christus als *Christus totus* (KKK 795)⁴⁷², als mystischer Leib (KKK 1396; 2837)⁴⁷³ und die Einheit der Christen durch die Eucharistie (KKK 1398)⁴⁷⁴, um die Sakramente, durch die die Kirche gebaut wird (KKK 1118)⁴⁷⁵, die Darbringung des eucharistischen Opfers für Verstorbene (KKK 1371)⁴⁷⁶, das Verständnis vom Opfer (KKK 1372; 2099)⁴⁷⁷ und um Christus, den letztlich Handelnden (KKK 1584)⁴⁷⁸.

Für Papst Benedikt XVI., selbst von der augustiniischen Theologie geprägt, ist die Eucharistie in Anschluss an den Bischof von Hippo die „Speise der Wahrheit“⁴⁷⁹, nach der der Mensch im Innersten verlangt. Als der „Eucharistie eigene Dynamik des Glaubens“⁴⁸⁰ bezieht sich Benedikt auf den *Christus totus caput et corpus*. Das Hineingenommensein in die trinitarische Liebe ist das Geheimnis des Glaubens.

Auch in ökumenischen Bemühungen um die Eucharistie begegnet Augustins Denken immer wieder. So geht etwa Haeffner von den Gegenwartswesen bei Augustinus aus – der Gegenwart des Vergangenen als Erinnerung, der Gegenwart des Gegenwärtigen als Anschauung und der Gegenwart des Zukünftigen als Erwartung⁴⁸¹ - und damit der Frage nach dem Wechselverhältnis von Aufmerksamkeit auf eine Wirklichkeit und deren Gegenwart. Auf die oben bereits angesprochene Problematik des unwürdigen Empfangs bei Augustinus und der weiteren Diskussion um die *manducatio impiorum* in der Reformation hält er fest, dass Aufmerk-

Augustinus. Vgl. Youcat. Jugendkatechismus der katholischen Kirche, München 2010, 124.

⁴⁷² Mit Verweis auf AUGUSTINUS, lo. ev. tr. 21,8 (CChr.SL 36,216f.).

⁴⁷³ Mit Verweis auf AUGUSTINUS, s. 272 (PL 38,1246-1248) und AUGUSTINUS, s. 57,7 (Homo sp. 414-424).

⁴⁷⁴ Mit Verweis auf AUGUSTINUS, lo. ev. tr. 26,6,13 (CChr.SL 36,262f.).

⁴⁷⁵ Mit Verweis auf AUGUSTINUS, civ. 22,17 (CChr.SL 48,835f.).

⁴⁷⁶ Mit Verweis auf AUGUSTINUS, conf. 9,11,27 (CChr.SL 27,139f.).

⁴⁷⁷ Mit Verweis auf AUGUSTINUS, civ. 10,6 (CChr.SL 47,278f.).

⁴⁷⁸ Mit Verweis auf AUGUSTINUS, lo. ev. tr. 5,15 (CChr.SL 36,49f.).

⁴⁷⁹ BENEDIKT XVI., Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Sacramentum Caritatis* 2 (22.2.2007); AAS 99 (2007) 105f.; URL: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20070222_sacramentum-caritatis_ge.html (abgerufen am 25.7.2013).

⁴⁸⁰ Ibid 36; AAS 99 (2007) 135.

⁴⁸¹ Vgl. SATTLER, *Jesus Christus*, 429. Vgl. Gerd HAEFFNER, *In der Gegenwart leben. Auf der Spur eines Urphänomens*, Stuttgart – Berlin – Köln 1996.

samkeit davon abhängt, „daß die Gegenwart, der sie gilt, sich in einem gewissen Maße schon zugesprochen hat. Aber andererseits ist diese Gegenwart auch auf Aufmerksamkeit angewiesen, um sich entfalten zu können“⁴⁸². Diesen Fragestellungen um das Verständnis des Zustandekommens der Realpräsenz Christi und des wirksamen Empfangs widmeten sich auch die Konvergenzerklärungen von Lima 1982. Dem zuvorgegangen war als Produkt der semiotischen Forschungen in der evangelischen Sakramententheologie des 20. Jahrhunderts der Anschluss an Paulus und Augustinus in der *Leuenberger Konkordie* 1973: „So gibt er [Jesus Christus] sich selbst vorbehaltlos allen, die Brot und Wein empfangen; der Glaube empfängt das Mahl zum Heil, der Unglaube zum Gericht.“⁴⁸³ Für diese innerevangelische Übereinkunft hält Sattler im Folgenden fest, dass „auch ungläubige Menschen den gegenwärtigen Jesus Christus empfangen. Die Wirksamkeit dieser Begegnung ist jedoch keine beglückend-erfüllende, vielmehr eine warnend-mahnende“⁴⁸⁴.

Aber auch in der katholischen Kirche bleibt Augustinus und sein Eucharistieverständnis aktuell. Immer wieder ist es Gegenstand der Forschung und der Interpretation. Auch Rahner setzt sich mit der Vorstellung einer realsymbolischen Wirklichkeit auseinander. „Großen Wert misst *Rahner* seiner Überlegung zu, dass die Gegenwart Christi im Kult als *eine* (im Sinne der Einbindung der eucharistischen Wandlung in den gesamten Feierzusammenhang) sowie als *tätige* zu verstehen ist, die nicht mit dieser Annahme einer statischen Präsenz eines Gegenstandes verwechselt werden darf.“⁴⁸⁵ Für Wucherer-Huldenfeld ist in Augustins Lehre von der Eucharistie besonders seine Schwerpunktsetzung auf den Empfänger des Sakraments und damit die sakramental-ekklesiologische *communio*-Dimension von Bedeutung. Die Gegenwart Christi als

⁴⁸² HAEFFNER, In der Gegenwart leben. 146, zitiert nach SATTLER, Jesus Christus, 430.

⁴⁸³ Leuenberger Konkordie (1973), zitiert nach SATTLER, Jesus Christus, 434.

⁴⁸⁴ SATTLER, Jesus Christus, 434.

⁴⁸⁵ Ibid. 440. Hervorhebungen im Original. Vgl. Karl RAHNER, Zur Theologie des Symbols, in: IDEM Leiblichkeit der Gnade. Schriften zur Sakramentenlehre (Sämtliche Werke 18), Freiburg 2003, 423-457. Vgl. IDEM, Die Gegenwart des Herrn in der christlichen Kultgemeinde, in: IDEM Leiblichkeit der Gnade, 392-401.

Realpräsenz liegt demnach nicht isoliert vor, sondern bezieht die Empfänger dynamisch mit ein, wandelt sie. Die Gläubigen sind demzufolge „heiliger Tempel“ und „Wohnstätte Gottes“.⁴⁸⁶ Wucherer-Huldenfeld knüpft nun an die *Regula Augustini*⁴⁸⁷ an. „Gott, der in euch wohnt wird euch [...] vor euch selbst bewahren“⁴⁸⁸ und „ehret in einander Gott, dessen Tempel ihr seid!“⁴⁸⁹. Dieser Tempel Gottes ist der Gläubige jedoch nicht nur alleine für sich, sondern im Anschluss an Augustins Auslegung von Psalm 131 auch als Gemeinschaft.⁴⁹⁰ Christus „ist in wirklicher Gegenwart, präsent in uns da und wir in ihm. Und diese Präsenz ist keine bloße mentale, sondern eine reale“⁴⁹¹. Passend verwendet Wucherer-Huldenfeld den Begriff des „*Einverleibtseins*“, denn für ihn zeigt sich in Augustins Eucharistielehre deutlich, dass der *corpus Christi verum* die Kirche und somit die Gemeinschaft der Gläubigen ist. Folglich ist „das eucharistische Sakrament [...] dazu da, den wahren Leib aus den Gläubigen zu errichten und zu erbauen“⁴⁹². Indirekt zeigt sich hier auch die Verbindung der augustinischen Sakramenten- und Eucharistievorstellung mit dem Begriff des Ursakramentes, das die Kirche ist. Von Balthasar zufolge empfängt die Kirche in dieser Verfasstheit „ihr eigenes Wesen vom Wesen Christi her unfehlbar («ex opere operato»), aber so, daß diesen Empfang als Subjekt («ex opere operantis») ratifiziert und damit sich selber vollzieht.“⁴⁹³ Hier klingt Augustins oben beschriebene Ausführung aus *De civitate Dei* an, wonach „quod etiam sacramento

⁴⁸⁶ Augustinus Karl WUCHERER-HULDENFELD, Empfängt, was ihr seid, und seid, was ihr empfangt! Zur Aktualität des Eucharistieverständnisses des hl. Augustinus, in: *HID* 61 (2007) 111-117, hier: 115.

⁴⁸⁷ *Ibid.*

⁴⁸⁸ *Regula Augustini* 4,6; zitiert nach WUCHERER-HULDENFELD, *Empfängt*, 115. Zur Entstehung und der Diskussion um die Authentizität der Augustinusregel vgl. Ulrich KÖPF, *Die Regula Augustini (Augustinusregel)*, in: Volker Henning DRECOLL, *Augustin Handbuch*, Tübingen 2007, 565-570.

⁴⁸⁹ *Ibid.* 1,8; zitiert nach WUCHERER-HULDENFELD, *Empfängt*, 117.

⁴⁹⁰ Vgl. AUGUSTINUS, en. Ps. 131,4-5 (CChr.SL 40,1913f.).

⁴⁹¹ WUCHERER-HULDENFELD, *Empfängt*, 116.

⁴⁹² *Ibid.* Nichtsdestotrotz scheint in Wucherer-Huldenfelds Interpretation eine gewisse Spannung zur Taufe als Hineinnahme in den Leib Christi zu bestehen.

⁴⁹³ Hans Urs von BALTHASAR, *Die Personen in Christus (Theodramatik II/2)*, Einsiedeln² 1998, 395.

altaris fidelibus noto frequentat ecclesia, ubi ei demonstratur, quod in ea re, quam offert, ipsa offeratur“⁴⁹⁴.

V. Conclusio

Die Nachverfolgung des eucharistischen Denkens Augustins offenbart eine Vielschichtigkeit und Differenziertheit wie bei kaum einem anderen Theologen seiner Zeit. Geprägt von der reichen christlichen Tradition und den theologischen Auseinandersetzungen in Nordafrika in den ersten fünf christlichen Jahrhunderten entwickelte Aurelius Augustinus eine eigene Sicht und Herangehensweise an das Sakrament der Eucharistie. Diese hielt er jedoch nicht in einem eigenen Werk fest, sondern äußerte sich dazu vorwiegend von Mensch zu Mensch, in Predigten, Katechesen und Briefen.

Diese personenbezogene Ausrichtung spiegelt sich in seinem Ringen um einen würdigen Kommunionempfang wider. Hier zeigt sich auch klar Augustins Bemühen als Seelsorger, sein pastoraler Ansatz. Zentral scheint daher auch seine Beschreibung der Eucharistie als *vinculum caritatis*. Die Liebe führt die Menschen zusammen, sie ist ein Constitutivum für den Leib Christi. „Caritas ist das Herz der wahren und einen Kirche: In ihr werden die Sünden vergeben, lebt doch in ihr die Eucharistie als all-einende Mitte.“⁴⁹⁵ Liebe ist andererseits aber auch Schlüssel für den Begriff des *sacrificiums*. Das Opfer Christi aus Liebe *secundum formam servi* ist das Vorbild und Ziel der Gläubigen als der Glieder im Leib Christi. Die Teilhabe am Opfer Christi und die Communio im sakramental-ekklesiologischen Leib Christi ist das durch den Mediator

⁴⁹⁴ AUGUSTINUS, civ. 10,6 (CChr.SL 47,278f).

⁴⁹⁵ Hanna-Barbara GERL-FALKOVITZ, Die Kirche – Volk und Haus Gottes. Doppelte Bekehrung: Joseph Ratzinger und Augustinus, in: Vatican-Magazin 7/8-9 (2013) 62.

Christus bewirkte Heil in der Eucharistie. Es sei hierzu auch nochmals an Augustins Begriff des *Christus totus, caput et corpus* erinnert. „Christus, der sich in die Welt opfert, bildet die Glieder des Leibes aus.“⁴⁹⁶

Die *participatio* der Gläubigen am Leib Christi zählt vielleicht zu den heute aktuellsten Aspekten der augustinischen Eucharistielehre. Die Wiederentdeckung der Volk-Gottes-Theologie durch das Zweite Vatikanische Konzil und seine *communio*-Ekklesiologie geben hierzu weitere Anknüpfungspunkte. „Leib Christi und Volk Gottes sind [...] kein Widerspruch, als wäre das »Volk« der entscheidende Akteur. Als müsste das Volk erst und immer wieder die Kirche schaffen, im Sinn einer soziologischen Größe oder gar einer politischen Kirche. Kirche entspringt vielmehr zutiefst dem eucharistischen Opfer“⁴⁹⁷. Die Eucharistie ist das „Sakrament der in Christus lebenden und geeinten Kirche“⁴⁹⁸. Das Kommunizieren des sakramentalen Leibes Christi ist Ausdruck der *Communio* im ekklesiologischen Leib Christi, in den die Gläubigen durch die Taufe eingegliedert wurden. Hier wird die *veritas* greifbar, denn „Wahrheit ist konkret, meinte Augustinus. Sie lässt sich essen und trinken“⁴⁹⁹.

Augustins innerer Antrieb war seine Suche nach der Wahrheit. Auch in der Darlegung seines Sakramentenverständnisses hantiert er daher mit den neuplatonischen Begriffen „*veritas*“, „*res*“ und „*signum*“. Die Spannungen, zu denen dies immer wieder in der Rezeptionsgeschichte führte, wurden bereits skizziert. Es ist jedoch zusammenfassend festzuhalten, dass auch „ein so aufs Spirituelle ausgerichteter Theologie wie Augustinus [...] daran [sic. an der Wandlung der Gaben] nie einen Zweifel gelassen [hat], ja, man kann bei ihm sehen, wie gerade das Bekenntnis zur Inkarnation und zur Auferstehung, das mit dem eucharistischen Glauben an die leibliche Gegenwart des Auferstandenen engstens zusammenhängt, den

⁴⁹⁶ Ibid.

⁴⁹⁷ Ibid.

⁴⁹⁸ GESSEL, Eucharistische Gemeinschaft, 157.

⁴⁹⁹ GERL-FALKOVITZ, Die Kirche, 63.

Platonismus umgewandelt hat, »Fleisch und Blut« eine neue Würde erhielten und in die Ewigkeitshoffnung des Christen eintraten⁵⁰⁰.

Dieser Glaube an die Gegenwart Christi unter den sakramentalen Gestalten von Brot und Wein findet seinen Ausdruck in der liturgischen Feier der Eucharistie. Auch wenn kaum Gebete aus Augustins Tagen erhalten sind, so haben Rekonstruktionen doch zeigen können, dass die nordafrikanische Liturgie zum einen ein gewisses Element von Selbständigkeit beinhaltete und andererseits geprägt war von Einflüssen aus anderen liturgischen Familien. Eine weiterführende Analyse erscheint hierbei erstrebenswert.

Augustinus prägte jedoch auch selbst mit seinem Denken und Feiern die folgenden Generationen. Viel zu zahlreich und umfassend sind die Rückgriffe auf seine Schriften, als dass sie im Rahmen dieser Arbeit vollständig hätten berücksichtigt werden können. Hier wäre noch eine weit detailliertere Analyse der Rezeptionsgeschichte des augustininischen Eucharistieverständnisses möglich. Jede Zeit hatte ihre eigene Art der Auseinandersetzung mit Augustins Lehre von der Eucharistie – von bedingungsloser Annahme bis zu vehementem Widerstand, von detaillierten Nuancierungen bis hin zu strengen Fraktionsbildungen. Weiterführend wäre es interessant Augustins Lehre von der Eucharistie dem Verständnis anderer Theologen dialogisch gegenüberzustellen. Augustinus vermag mit seinen Schriften und seinem Denken jedoch auch 1500 Jahre nach seinem Tod noch zu polarisieren. Leider behindern dabei nur allzu oft alte Vorurteile einen gereiften Umgang mit Augustins Lehre. Den Bischof von Hippo und seine Aussagen im Kontext seiner Zeit, seiner Zeitgenossen und der religiösen und politischen Entwicklungen zu betrachten ist unerlässlich für eine neue, umfassendere Auseinandersetzung mit seinem Denken. Dies betrifft gleichermaßen die theologische Forschung wie auch die Pastoral.

⁵⁰⁰ Joseph RATZINGER (BENEDIKT XVI.), Der Geist der Liturgie. Eine Einführung, Freiburg i.Br. ²2006, 75.



Abbildung 6: Beispiel für die Herangehensweise eines Theologen, in diesem Fall des Hl. Augustinus, an eine Erklärung der Eucharistie (nach KÜSTENMACHER).

In beiden Bereichen gilt es den Reichtum der Theologie und des Eucharistieverständnisses Augustins neu zu entdecken, zu reflektieren und gegebenenfalls zu aktualisieren. Dabei sind die Spannungen in seinen Gedanken gerade der Nährboden für ein offenes und anregendes Theologisieren. In diesem Sinne gilt es die Spannungen auszuhalten und in ihnen nachzudenken, anstatt gegen sie zu diskutieren. Gerade hierin steht die Eucharistie als das gegenüber, was sie wirklich ist: Mysterium.

Appendix

Abkürzungen

Die Abkürzungen für Zeitschriften und Reihen folgen Siegfried SCHWERTNER, IATG². Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, Berlin – New Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, Berlin – New York 1992.

Zusätzliche Abkürzungen :

AugL	Augustinus-Lexikon
CAG	Corpus Augustinianum Gissense
GdK	Gottesdienst der Kirche
LACL	Lexikon der Antiken Christlichen Literatur
MA	Miscellanea Agostiniana I (1930), II (1931)
FC	Fontes Christiani
KKK	Katechismus der Katholischen Kirche

Die Abkürzungen der Schriften Augustins folgen den Konventionen des Augustinus-Lexikons: AugL 2 (1996-2002) XI-XXIX.

Andere Quellen wurde nach dem Lexikon der Antiken Christlichen Literatur abgekürzt: Siegmar DÖPP / Wilhelm GEERLINGS (Hgg.), LACL³, Freiburg – Basel – Wien 2002.

Die Abkürzungen von Bibelstellen entsprechen den Loccumer-Richtlinien.

Abbildungsverzeichnis

- Abbildung 1 (Seite 2)* *Hl. Augustinus, Tolentino, Santuario di San Nicola.*
URL: <http://www.augustinus.it/iconografia/index.htm> (abgerufen am 28.8.2013).
- Abbildung 2 (Seite 10): Oktogonales Baptisterium von San Giovanni alle Fonti, Mailand; Verf.*
- Abbildung 3 (Seite 62): Die drei Ebenen des Leibes Christi*
Harald BUCHINGER, URL: http://www.uni-regensburg.de/theologie/liturgiewissenschaft/medien/eucharistiewsl09_ppt.pdf (abgerufen am 5.7.2013).
- Abbildung 4 (Seite 65): Grab des hl. Augustinus in Pavia, Italien.*
Verf.
- Abbildung 5 (Seite 72): Grundriss und Aufriss der Basilica maior in Hippo Regius*
Robin M. JENSEN / James Patout BURNS, The Eucharistic Liturgy in Hippo`s Basilica Major at the Time of Augustine, in: Allan D. FITZGERALD, Augustine Through the Ages, 335.
- Abbildung 7 (Seite 108): Beispiel für die Herangehensweise eines Theologen, in diesem Fall des Hl. Augustinus, an eine Erklärung der Eucharistie*
Werner Tiki KÜSTENMACHER, Chris, die Kerze und Die Geschichte von Brot und Wein, München 2005, o.A.

Tabellenverzeichnis

- Tabelle 1 (Seite 91f.): Eucharistisches Hochgebet in Hippo Regius zur Zeit des Augustinus*
KLÖCKENER, Das eucharistische Hochgebet in der nordafrikanischen Liturgie der christlichen Spätantike, in: Albert GERHARDS et al. (eds.), *Prex Eucharistica III/1* (Spicilegium Friburgense 42), Fribourg 2005 124f.

Literaturverzeichnis

Quellen

Bibel

Mehrsprachige Gesamtausgabe
BibelWorks 6.0 (2003), BibleWorks LLC.

Lateinische Ausgabe
Biblia Sacra Vulgata editio quarta.

Augustinus

Gesamtwerk

CAG 2: Corpus Augustinianum Gissense a Cornelio MAYER editum (incl. Update 2008). Eine Veröffentlichung des Zentrums für Augustinus-Forschung in Würzburg in Zusammenarbeit mit dem Kompetenzzentrum für elektronische Erschließungs- und Publikationsverfahren in den Geisteswissenschaften an der Universität Trier 10/2005.

Einzelwerke

- Acad. – De Academicis libri tres (CChr.SL 29,3-61).
- an. et or. – De anima et eius origine libri quattuor (CSEL 60,303-419).
- b. uid. – De bono uindictatis (CSEL 41-305-341).
- bapt. – De baptism libri septem (PL 43; CSEL 51,145-375).
- c. adv. leg. – Contra adversarium legis et prophetarum libri duo (CChr.SL 49,35-131).
- c. Don. – Contra Donatistas liber unus (CSEL 53,97-162).
- c. ep. Parm. – Contra epistulam Parmeniani libri tres (CSEL 51/1,19-141).
- c. Faust. – Contra Faustum Manicheum libri triginta tres (CSEL 25/1,251-797).
- c. Iul. – Contra Iulianum opus imperfectum 1-3 (PL 45,1315-1608 ; CSEL 85,3-506).
- c. litt. Pet. – Contra litteras Petiliani libri tres (CSEL 52/2,3-227).

- civ. – De civitate dei libri viginti duo (CChr.SL 47,1-314; 48,321-866).
- conf. – Confessionum libri tredecim (CChr.SL 27,1-273).
- cura mort. – De cura pro mortuis gerenda ad Paulinum episcopum liber unus (CSEL 41,621-660).
- en. Ps. – Enarrationes in Psalmos (CChr.SL 38,1-616; 39,623-1417; 40,1425-2196).
- en. Ps. 3 (CChr.SL 38,7-13).
 - en. Ps. 17 (CChr.SL 38,94-102).
 - en. Ps. 31 (CChr.SL 38,222-244).
 - en. Ps. 33 (CChr.SL 38,273-299– dt. Übersetzung: Hans Urs von BALTHASAR (Christliche Meister 20) Einsiedeln-Freiburg, ³1996).
 - en. Ps. 36 (CChr.SL 38,336-382).
 - en. Ps. 39 (CChr.SL 38,422-446).
 - en. Ps. 44 (CChr.SL 38,493-517).
 - en. Ps. 56 (CChr.SL 39,693-707).
 - en. Ps. 64 (CChr.SL 39,822-837).
 - en. Ps. 85 (PL 37; CChr.SL 39,1176-1197).
 - en. Ps. 98,9 (PL 37; CChr.SL 39,1378-1392).
 - en. Ps. 119 (CChr.SL 40,1776-1786).
 - en. Ps. 131 (CChr.SL 40,1911-1926).
 - en. Ps. 134 (CChr.SL 40,1937-1957).
 - en. Ps. 148 (CChr.SL 40,2169-2171).
- ench. – De fide spe et caritatem liber unus (ench.) (CChr.SL 46,49-114).
- ep. – Epistulae.
- ep. 1A (CSEL 88).
 - ep. 22 (CSEL 34/1,54-62).
 - ep. 23 (CSEL 34/1,63-73).
 - ep. 30 (CSEL 34/1).
 - ep. 43 (CSEL 34/2,85-109).
 - ep. 54 (CChr.SL 31; CSEL 34/2,158-168).
 - ep. 89 (PL 33; CSEL 34/2,419-425).
 - ep. 93 (CSEL 34/2,445-496; CChr.SL 31A).
 - ep. 98 (CChr.SL 31A; CSEL 34/2,520-533).
 - ep. 140 (CSEL 44,155-234).
 - ep. 149 (CSEL 44,348-380).
 - ep. 153 (CSEL 44,395-427).
 - ep. 185 (CSEL 57,1-44).

- ep. 217 (CSEL 57,403-425).
- dial. – De dialectica (PL 32; PINBORG 83-120).
- div. qu. – De diversis quaestionibus octoginta tribus liber unus (CChr.SL 44A,11-249).
- doctr. chr. – De doctrina christiana libri quattuor (CChr.SL 32; SIMONETTI 6-362).
- Gn. litt. – De Genesi ad litteram libri duodecim (CSEL 28/1,3-435).
- haer. – De haeresibus ad Quodvultdeum liber unus (CChr.SL 41,286-345).
- lo. ev. tr. – In Iohannis evangelium tractatus CXXIV (CChr.SL 36, 1-688).
- lib. arb. – De libero arbitrio libri tres (CChr.SL 29; CSEL 74,3-154).
- mag. – De magistri liber unus (CChr.SL 29,157-2039).
- mor. – De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manicheorum libri duo (PL 32; CSEL 90,3-156).
- ord. – De ordine libri duo (CChr.SL 29; CSEL 63,121-186).
- pecc. mer. – De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum ad Marcellinum libri tres (CSEL 60,3-151).
- qu. – Quaestionum in heptateuchum libri septem (CSEL 28/2; CChr.SL 33,1-377).
- retr. – Retractationum libri duo (CSEL 36/2; CChr.SL 57,1-143).
- s. – Sermones.
- s. 2 (CChr.SL 41,9-16).
 - s. 6 (PL 46; CChr.SL 41,62-67).
 - s. 8 (CChr.SL 41,79-99).
 - s. 45 (PL 38; CChr.SL 41,515-526).
 - s. 48 (PL 38; Chr.SL 41,606-611).
 - s. 49 (PL 38; CChr.SL 41,614-623).
 - s. 56 (PL 38; RB 68 (1958) 26-40).
 - s. 57 (CChr.SL 41Aa; Homo sp. 414-424).
 - s. 59 (PL 38; SC 116 (1966) 186-198).
 - s. 71 (PL 38; RB 75 (1965) 65-108).
 - s. 82 (PL 38,506-514).
 - s. 86 (PL 38,523-530).
 - s. 131 (PL 38,729-734).
 - s. 134 (PL 38,742-746).
 - s. 159 (PL 38,867-872).
 - s. 165 (PL 38,902-907).
 - s. 172 (PL 38,936f.).
 - s. 176 (PL 38,950-953).
 - s. 181 (PL 38,979-984).

- s. 227 (SC 116,234-242).
- s. 228B (MA 1,18-20) (=s. Denis 3).
- s. 229 (PL 38; MA 1,29-32) (= s. Denis 6).
- s. 229A (MA 1,462-464) (= s. Guelf. 7).
- s. 232 (PL 38 ; SC 116 (1966) 260-278).
- s. 234 (PL 38,1115-1117).
- s. 272 (PL 38,1246-1248).
- s. 273 (PL 38.1247-1252).
- s. 285 (PL 38,1293-1297).
- s. 297 (PL 38,1359-1365).
- s. 315 (PL 38,1426-1431).
- s. 340 (PL 38).
- s. 352 (PL 39,1549-1560).
- s. 355 (PL 39; SPM 1 (1950) 124-131).
- s. 358 (PL 39,1586; SPM 1 (1950) 144-149).
- s. 392 (PL 39,1710-1713).
- s. Dolbeau 26 (DOLBEAU 366-417 (= RechAug 26 (1992) 90-141).
- spir. et litt. – De spiritu et littera ad Marcellinum liber unus (CSEL 60/1,155-229) .
- trin. – De trinitate libri quindecim (CChr.SL 50,3-380; 50A,381-535) .
- util. cred. – De utilitate credendi liber unus (CSEL 25/1,3-48) .
- vera rel. – De vera religione liber unus (CChr.SL 32,187-260).

Weitere Quellen

- AMBROSIUS, De mysteriis (CSEL 73; FC 3) – myst.
- IDEM, De sacramentis (CSEL 73; FC 3) – sacr.
- CLEMENS von ALEXANDRIEN, Stromateis (PG 8).
- CYPRIAN, De lapsi (CSEL 3) – laps.
- IDEM, De unitate ecclesiae (CSEL 3) – unit. eccl.
- IDEM, Epistola 63 (CChr.SL 3C) – ep. 63.
- FULBERT von CHARTRES, Epistola ad Einardum (PL 141) – ep. ad Einard.
- GERONTIUS, Vita Melaniae (BKV 1).
- HIERONYMUS, Epistola 125 (CSEL 56) – ep. 125.
- NOVATIAN, De spectaculis (CSEL 3 ; CChr.SL 4) – spect.

OPTATUS von MILEVE, contra Parmenianum (CSEL 26; SC 412f.) – c. Parm.

ORIGENES, Homiliae in Exodum (PG 12; SC 321) - hom. in Ex.

IDEM, Commentarius in Mattaeum (GCS 40) - comm. in Mt.

POSSIDIUS, Vita Augustini (PL 32).

Wilhelm GEERLINGS (Hrsg.), Possidius. Vita Augustini (Augustinus.Opera.Werke, 0), Paderborn u.a., 2005.

PROSPER von AQUITANIEN, Indiculus de gratia Dei 8 (PL 51; DH 246).

Paschasius RADBERTUS, Epistola, 181-184; zitiert nach Willemien OTTEN, Between Augustinian Sign and Carolingian Reality: The Presence of Ambrose and Augustine in the Eucharistic Debate between Paschasius Radbertus and Ratramnus of Corbie, in: Nederlands archief voor kerkgeschiedenis. Dutch Review of Church History 80/2 (2000) 137-156, hier: 156, Anm. 46.

IDEM, Epistola, 202f.; zitiert nach Willemien OTTEN, Between Augustinian Sign and Carolingian Reality, 156, Anm. 48.

TERTULLIAN, Adversus Marcionem (CChr.SL 1; SC 365.368.399; CPL 14) - adv. Marc.

THOMAS von AQUIN, Summa theologiae (Editio Leonina 12) – STh.

Breviarium Hipponense 21 (CChr.SL 149,39).

Martyrologium Venerabilis Bedae Presbyteri (PL 94).

Patrum spirituale 79 (PG 87,2996f.).

Synode von Hippo (393) can. 21 (CChr.SL 149,XX).

Synode von Karthago (407) can. 103 (CChr.SL 149,218).

Lehramtliche Schreiben

BENEDIKT XVI., Nachsynodales Apostolisches Schreiben Sacramentum Caritatis (22.2.2007): AAS 99 (2007) 105-180;
Deutsche Übersetzung: URL: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20070222_sacramentum-caritatis_ge.html (abgerufen am 25.7.2013).

JOHANNES PAUL II., Enzyklika Ecclesia de Eucharistia (17.4.2003): AAS 95 (2003) 433-475; Deutsche Übersetzung: URL: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jpii_enc_20030417_eccl-de-euch_ge.html (abgerufen am 15.7.2013).

Katechismus der Katholischen Kirche, München – Vatican 2003 (ed. typ. Città del Vaticano 1997).

Kongregation für den Gottesdienst, Instruktion Memoriale Domini (29.5.1969): AAS 61 (1969) 541-545.

LEO XIII., *Mirae caritatis* (28.5.1902): ASS 34 (1901-02) 641-654;
Englische Übersetzung: URL: http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hfl-xiii_enc_28051902_mirae-caritatis_en.html
(abgerufen am 16.7.2013).

PAUL VI., Enzyklika *Mysterium Fidei* (3.9.1965): AAS 57 (1965) 753-774;
URL: http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_03091965_mysterium_ge.html (abgerufen am 16.7.2013).

PIUS XI., *Ad salutem humani* (20.4.1930): AAS 22 (1930) 201-234;
URL: http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19300420_ad-salutemhumani_lt.html (abgerufen am 16.7. 2013).

PIUS XII., Enzyklika *Mediator Dei* (20.11.1947): AAS 39 (1947) 521-600;
URL: http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_19471120_mediator-dei_lt.html (abgerufen am 17.7.2013).

Youcat. Jugendkatechismus der katholischen Kirche, München 2010.

Zweites Vatikanisches Konzil, *Sacrosanctum Concilium*: AAS 56 (1964)
deutsche Übersetzung in: Karl RAHNER / Herbert VORGRIMLER (Hgg.),
Kleines Konzilskompodium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums,
Freiburg²⁰1987, 51-90.

Zweites Vatikanisches Konzil, *Presbyterum Ordinis* (7.12.1965): AAS 58 (1966)
991-1024; deutsche Übersetzung in: Karl RAHNER / Herbert
VORGRIMLER (Hgg.), *Kleines Konzilskompodium. Sämtliche Texte des
Zweiten Vatikanums*, Freiburg²⁰1987, 553-598.

Sekundärliteratur

Karl ADAM, Die Eucharistielehre des hl. Augustin, in: Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte 8/1 (1908) 1-163.

Michel ALBARIC, Une catéchèse eucharistique. Le sermon 227: Saint Augustin et la Bible, sous la direction de A.-M. La Bonnardière (Bible de tous les temps 3), Paris 1986, 87-98.

Hans Urs von BALTHASAR, Die Personen in Christus (Theodramatik II/2), Einsiedeln ²1998.

Karl BAUS, Die Stellung Christi im Beten des heiligen Augustinus, in: TThZ 63 (1954) 321-339.

IDEM / Eugen EWIG, Die Reichskirche nach Konstantin dem Großen. Die Kirche von Nikaia bis Chalkedon (Handbuch der Kirchengeschichte II/1), Freiburg – Basel – Wien 1979.

BENEDIKT XVI. (Joseph Ratzinger), Leidenschaft für die Wahrheit. Augustinus, Augsburg 2009.

Stephen D. BENIN, Sacrifice as Education in Augustine and Chrysostom, in: Church History 52/1 (1983) 7-20.

Richard BERGERON, La doctrine eucharistique de l'Enarr. in Ps. XXXIII d'Augustin, in: REAug 19 (1973) 101-120.

Johannes BETZ, Eucharistie in der Schrift und Patristik (Handbuch der Dogmengeschichte IV, 4a), Freiburg – Basel – Wien 1979.

Gerald BONNER, The Doctrine of Sacrifice: Augustine and the latin patristic Tradition, in: Stephen W. Sykes (ed.), Sacrifice and Redemption. Durham Essays in Theology, Cambridge 1991, 101-117.

Allan BOULEY, From Freedom to Formula. The Evolution of the Eucharistic Prayer from Oral Improvisation to Written Texts (Studies in Christian antiquity 21), Washington 1980.

- Johannes BRINKTRINE, Die sakramentale Form der Eucharistie nach der Lehre der abend- und morgenländischen Väter, in: *Theologie und Glaube. Zeitschrift für den katholischen Klerus* 43 (1953) 411-425.
- James Patout BURNS, The Eucharist as the Foundation of Christian Unity in North African Theology, in: *Augustinian Studies* 32/1 (2001) 1-23.
- Daniel CALLAM, The Frequency of Mass in the Latin Church ca. 400, in: *TS* 45 (1984) 613-650.
- Michael CAMERON, Art. Sign, in: in: Allan D. FITZGERALD (ed.), *Augustine Through the Ages. An Encyclopaedia*, Grand Rapids ³2005, 793-798.
- John C. CAVADINI, Eucharistic Exegesis in Augustine`s Confessions, in: *Augustinian Studies* 41/1 (2010) 87-101.
- Emmanuel C. CUTRONE, Art. Sacrament, in: Allan D. FITZGERALD (ed.), *Augustine Through the Ages. An Encyclopaedia*, Grand Rapids ³2005, 741-747.
- Siegmar DÖPP / Wilhelm GEERLINGS (Hgg.), *Lexikon für Antike Christliche Literatur (LACL³)*, Freiburg – Basel – Wien 2002.
- Hubertus R. DROBNER, Augustinus. Sermo 227. Eine österliche Eucharistiekatechese für die Neugetauften, in: *Augustiniana* 41 (1991) 483-495.
- IDEM, Die österliche Eucharistie bei Augustinus, in: Josef ERNST / Stephan LEIMGRUBER (Hg.), *Surrexit Dominus vere. Die Gegenwart des Auferstandenen in seiner Kirche (FS Johannes Joachim Degenhardt)*, Paderborn 1995, 159-171.
- IDEM, Augustinus. Sermo 227, 483. Cf. Hubertus DROBNER, Augustinus von Hippo. Predigten zum Österlichen Triduum (Sermones 218-229/D). Einleitung, Text, Übersetzung und Anmerkungen (Patrologia. Beiträge zum Studium der Kirchenväter, Bd. XVI), Frankfurt am Main u.a. 2006.
- Caelestis EICHENSEER, Das Symbolum Apostolicum beim Heiligen Augustinus mit Berücksichtigung des dogmatischen Zusammenhangs (Kirchengeschichtliche Quellen und Studien 4), St. Ottilien 1960.

Leo FERRARI, Astronomy and Augustine`s Break with the Manichees, in: REAug 19 (1973), 263-276.

Hans-Jürgen FEULNER, Transsubstantiation. Die Wesensverwandlung von Brot und Wein in den Leib und das Blut Christi, in: Wolfgang SLAPANSKY (Hg.), Das Wunder Wein. Kult – Fest – Ritual, Salzburg – St.Pölten 2009, 27-39.

Joseph FITZER, The Augustinian Roots of Calvin`s Eucharistic Thought, in: Augustinian Studies 7 (1976) 69-98.

Allan D. FITZGERALD (ed.), Augustine Through the Ages. An Encyclopedia, Grand Rapids 2005.

IDEM, Augustine on Eucharist, in: W. Mayer et al. (eds.), Prayer and Spirituality in the Early Church 4, Strathfield 2006, 267-280.

Therese FUHRER, Die Platoniker und die civitas dei (Buch VIII-X), in: Christoph HORN (Hg.), Augustinus. De civitate dei (Klassiker Auslegen 11), Berlin 1997, 87-108.

Wilhelm GEERLINGS., Art. Augustinismus, in: Volker DREHSEN et al. (Hgg.), Wörterbuch des Christentums, Zürich 1988.

IDEM, Art. Augustinus. Predigten, in: DÖPP / GEERLINGS, LACL³, 78-98.

IDEM, Augustinus: Leben und Werk. Eine bibliographische Einführung, Paderborn u.a. 2002.

IDEM, Art. Augustinus, Augustinismus, in: LThK³ I (2006) 1240-1247.

Josef GEISELMANN, Die Eucharistielehre der Vorscholastik, in: Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte 15/1-3 (1926).

Hanna-Barbara GERL-FALKOVITZ, Die Kirche – Volk und Haus Gottes. Doppelte Bekehrung: Joseph Ratzinger und Augustinus, in: Vatican-Magazin 7/8-9 (2013) 61f.

Wilhelm GESSEL, Eucharistische Gemeinschaft bei Augustinus (Cassiciacum 21), Würzburg 1966.

IDEM, Art. Afrika. III.Kirchengeschichte, in: LThK³ I (2006) 209.

Gisbert GRESHAKE, Art. Pelagius, Pelagianismus, in: LThK³ VIII (2006) 5-9.

Gerd HAEFFNER, In der Gegenwart leben. Auf der Spur eines Urphänomens, Stuttgart – Berlin – Köln 1996.

Richard HEINZMANN, Philosophie des Mittelalters (Grundkurs Philosophie 7), Stuttgart³2008.

Ludwig HÖDL, Sacramentum et res – Zeichen und Bezeichnetes. Eine begriffsgeschichtliche Arbeit zum frühscholastischen Eucharistietraktat, in: Scholastik. Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie 38 (1963) 161-182.

Pamela JACKSON, Art. Eucharist, in: Allan D. FITZGERALD (ed.), Augustine Through the Ages. An Encyclopaedia, Grand Rapids³2005, 330-334.

Christoph JACOB, Art. Arkandisziplin, in: LThK³ I (2006) 990f.

Robin M. JENSEN / James Patout BURNS, The Eucharistic Liturgy in Hippo`s Basilica Major at the Time of Augustine, in: Allan D. FITZGERALD (ed.), Augustine Through the Ages. An Encyclopaedia, Grand Rapids³2005, 335-338.

Daniel J. JONES, Christus Sacerdos in the preaching of St. Augustine. Christ and christian Identity (Patrologia. Beiträge zum Studium der Kirchenväter 14), Frankfurt am Main u.a. 2004.

Hans JORISSEN, Art. Abendmahlsstreit, in: LThK³ I (2006) 36-39.

Edward J. KILMARTIN, The Eucharist in the West. History and Theology, Collegeville 1998.

Hans-Joachim KLIMKEIT, Art. Mani, Manichäismus, in: LThK³ VI (2006) 1265-1269.

Martin KLÖCKENER, Das eucharistische Hochgebet bei Augustinus. Zu Stand und Aufgabe der Forschung, in: A. ZUMKELLER (Hg.), Signum Pietatis (FS Cornelius Petrus Mayer) (Cassiacum 40), Würzburg 1989, 461-495.

IDEM, Liturgiereform in der Nordafrikanischen Kirche des 4./5. Jahrhunderts, in: Martin KLÖCKENER / Benedikt KRANEMANN, Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes I (LQF 88), Münster 2002, 121-168.

IDEM, Art. Corpus Christi! Amen – sanguis Christi! Amen, in: Cornelius MAYER (Hg.), Augustinus-Lexikon¹ 2 (1996-2002) 20f.

IDEM, Das eucharistische Hochgebet in der nordafrikanischen Liturgie der christlichen Spätantike, in: Albert GERHARDS et al. (eds.), Prex Eucharistica III/1 (Spicilegium Friburgense 42), Fribourg 2005, 43-128.

IDEM, Der Gedenktag des heiligen Augustinus (28. August) in den Messtexten der römischen Liturgie. Ein quellenkundlicher Beitrag, in: Guntram FÖRSTER, Spiritus et Littera. Beiträge zur Augustinus Forschung (FS Cornelius Petrus Mayer) (Cassiciacum 39), Würzburg 2009, 615-640.

Günter KOCH, Sakramentenlehre II. Eucharistie bis Ehesakrament (Texte zur Theologie. Dogmatik 9,2), Graz – Wien 1991.

Ulrich KÖPF, Die Regula Augustini (Augustinusregel), in: Volker Henning DRECOLL, Augustin Handbuch, Tübingen 2007, 565-570.

Bernhard KRIEGBAUM, Art. Donatismus, Donatisten, in: LThK³ III (2006) 332-334.

Werner Tiki KÜSTENMACHER, Chris, die Kerze und Die Geschichte von Brot und Wein, München 2005.

Hugo LANG, Eucharistic Teachings of St. Augustine, in: Pro Mundi Vita (FS zum eucharistischen Weltkongress 1960), München 1960, 44-48.

Laurens-J. VAN DER LOF, Eucharistie et présence réelle selon saint Augustin. à propos d'un commentaire sur «De ciuitate Dei» X,VI, in: REAug 4 (1964) 295-304.

Alex MACDONALD, St. Augustine and the eucharistic Sacrifice, in: American Ecclesiastical Review. A monthly publication for the clergy 23 (1900) 616-622.

Michael MARGONI-KÖGLER, Die Perikopen im Gottesdienst bei Augustinus. Ein Beitrag zur Erforschung der Liturgischen Schriftlesungen in der frühen Kirche (Veröffentlichungen der Kommission zur Herausgabe des Corpus der Lateinischen Kirchenväter 29), Wien 2010.

Cornelius MAYER, Art. Eucharistia, in: Augustinus-Lexikon¹ 2 (1996-2002) 1151-1157.

Hans Bernhard MEYER, Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral (GdK 4), Regensburg 1989.

Helmut MOLL, Die Lehre von der Eucharistie als Opfer. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung vom Neuen Testament bis Irenäus von Lyon (Theophaneia. Beiträge zur Religions- und Kirchengeschichte des Altertums 26), Bonn 1975.

Otto NUSSBAUM, Die Aufbewahrung der Eucharistie (Theophaneia. Beiträge zur Religions- und Kirchengeschichte des Altertums 29), Bonn 1979.

Johannes Van OORT, Jerusalem and Babylon. A Study into Augustine's City of God and the Sources of the Doctrine of the Two Cities, Leiden 1991.

Willemien OTTEN, Between Augustinian Sign and Carolingian Reality: The Presence of Ambrose and Augustine in the Eucharistic Debate between Paschasius Radbertus and Ratramnus of Corbie, in: Nederlands archief voor kerkgeschiedenis. Dutch Review of Church History 80/2 (2000) 137-156.

Michele PELLEGRINO, 'Sursum cor' nelle opere di sant'Agostino, in: REAug 3 (1965) 179-206.

Franz Karl PRASSL, Art. Sanctus, in: LTHK³ IX (2006) 4.

Karl RAHNER / Herbert VORGRIMLER (Hgg.), Kleines Konzils-kompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums, Freiburg²⁰1987.

Karl RAHNER, Die Gegenwart des Herrn in der christlichen Kultgemeinde, in: IDEM Leiblichkeit der Gnade. Schriften zur Sakramentenlehre (Sämtliche Werke 18), Freiburg 2003, 392-401.

IDEM, Zur Theologie des Symbols, in: IDEM Leiblichkeit der Gnade. Schriften zur Sakramentenlehre (Sämtliche Werke 18), Freiburg 2003, 423-457.

Joseph RATZINGER, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche (Münchener Theologische Studien 7), München 1992.

IDEM (BENEDIKT XVI.), Der Geist der Liturgie. Eine Einführung, Freiburg i.Br. 2006.

Wiebrecht RIES, Die Philosophie der Antike, Darmstadt 2005.

Wunibald ROETZER, Des heiligen Augustinus Schriften als liturgiegeschichtliche Quelle. Eine liturgiegeschichtliche Studie, München 1930.

Kurt RUDOLPH, Die Gnosis, Göttingen 2005.

Athanase SAGE, Saint Augustin et la prière du canon : « Supplice te rogamus ... », in: REByz 11 [Mélange Martin Jugie] (1953) 252-265.

IDEM, L'Eucharistie dans la pensée de saint Augustin, in: REAug 15/3-4 (1969) 209-240.

Dorothea SATTLER, Jesus Christus – gegenwärtig (nur) für (aufmerksam) Glaubende? Eine alte Frage der ökumenischen Eucharistielehre neu betrachtet, in: Margarethe DREWSEN / Mario FISCHER (Hgg.), Die Gegenwart des Gegenwärtigen. FS für P. Gerd Haeffner SJ zum 65. Geburtstag, Freiburg – München 2006, 428-442.

Paul SCHANZ, Die Lehre des h. Augustinus über die Eucharistie, in: Theologische Quartalschrift 78 (1896) 79-115.

Theodor SCHNEIDER (Hg.), Handbuch der Dogmatik 2, Düsseldorf 2009.

Bryan D. SPINKS, The Sanctus in the Eucharistic Prayer, Cambridge 2002.

Basil STUDER, Das Opfer Christi nach Augustins »De Civitate Dei« X,5-6, in: Gerardo BÉKÉS / Giustino Farnedi (eds.), Lex orandi Lex credendi. Miscellanea (FS P. Cipriano Vagaggini) (Studia Anselmiana 79/6), Roma 1980, 93-107.

Roland J. TESKE, The Definition of Sacrifice in the De Civitate Dei, in: Douglas KRIES / Catherine BROWN TAKCZ (ed.), Nova Doctrina Vetusque. Essays on Early Christianity (FS Frederic W. Schlatter) (American University Studies VII/207), New York u.a. 1999, 153-167.

Agostino TRAPÈ, Aurelius Augustinus. Ein Lebensbild (Große Gestalten des Glaubens), München 2006.

Johannes VETTER, Der Heilige Augustinus und das Geheimnis des Leibes Christi, Mainz 1929.

Reiner WARLAND, Art. Diptychen, in: LThK³ III (2006) 256f.

Matthias M. WILDEN, Die Lehre des Heiligen Augustinus vom Opfer der Eucharistie. Eine patristische Studie, Schaffhausen 1864.

Augustinus Karl WUCHERER-HULDENFELD, Empfängt, was ihr seid, und seid, was ihr empfangt! Zur Aktualität des Eucharistieverständnisses des hl. Augustinus, in: HID 61 (2007) 111-117.

Anton ZWINGGI, Die Osternacht bei Augustinus, in: LJ 20 (1970) 4-10.

Alfred EHRENSPERGER, Die nordafrikanische und altrömische Liturgie

URL: http://www.liturgiekommission.ch/Orientierung/III_B_10_nordafrik_u_altroem.pdf (abgerufen am 9.7.2013).

Cornelius MAYER, Quellenlage

URL: <http://www.augustinus.de/bwo/dcms/sites/bistum/extern/zfa/augustinus/einfuehrung/quellenlage.html> (abgerufen am 23.3.2013).

Christof MÜLLER, Sakrament der »Verbindung«,

URL: http://www.augustinus.de/bwo/dcms/sites/bistum/extern/zfa/aktuelles/index.html?f_action=show&f_newsitem_id=51886 (abgerufen am 11. 4. 2013).

The Tablet. The international catholic news weekly (17th May 1930)

URL: <http://tablet.archive.netcopy.co.uk/article/17th-may-1930/25/the-eucharistic-congress-at-carthage> (abgerufen am 16.7.2013).

Zentrum für Augustinusforschung, Der Sermo 227:

URL: <http://www.augustinus.de/bwo/dcms/sites/bistum/extern/zfa/textevon/ostern/sermo227.html> (abgerufen am: 28.5.2013)

Abstract

Die vorliegende Arbeit widmet sich dem Eucharistieverständnis des Heiligen Augustinus. Dazu beleuchtet sie in einem ersten Teil den historischen Kontext des Kirchenvaters, theologische Einflüsse und biografische Entwicklungen. Anhand zweier Texte des Bischofs von Hippo wird in das konkrete Thema der Eucharistielehre Augustins eingeführt und in Folge mehrere Aspekte hiervon beleuchtet.

Der dritte Teil widmet sich den praktisch-liturgischen Ausführungen zur Feier der Eucharistie und der *prex eucharistica* bei Augustinus, bevor abschließend die umfangreiche Rezeptionsgeschichte des augustininischen Eucharistieverständnisses in Auszügen verfolgt wird.

This thesis focuses on the eucharistic understanding of St. Augustine. As basis of this analysis functions the historical and biographical context, especially in regards to different theological influences.

In a second step two central texts are presented and various aspects of Augustine's eucharistic teachings are elaborated. This theoretical approach leads in a following step to the practical-liturgical aspect, as the eucharistic celebration itself and the *prex eucharistica* in fifth century Hippo comes into focus.

The final part of this thesis reflects the history of reception of the augustinian approach to the eucharist.

Lebenslauf

Angaben zur Person

Mag. Pia Maria Hecht



Ausbildung

1988 - 1992 Volksschule Neulandschule, 1190 Wien

1992 - 1996 AHS Neulandschule, 1190 Wien

1996 – 1998 HBLVA für chemische Industrie, 1170 Wien

1998 – 2001 ORG Marianum, 1180 Wien

2001 – 2007 Studium der Astronomie, Universität Wien (Mag.rer.nat.)

seit 2004 Studium der Katholischen Religionspädagogik, Universität Wien

Studienbegleitende Ausbildung im Zentrum für Theologiestudierende

seit 2006 Studium der Katholischen Fachtheologie, Universität Wien

2008/9 Modul Science and Theology in Mission and Ministry, University
Durham, UK

Beruflicher Werdegang

VII.2000 Buchhaltungspraktikum, Österreichisches Verkehrsbüro

2001 – 2011 Angestellte in der Pfarre Gersthof, 1180 Wien

2010/11 Orientierungspraktikum in der Pfarre Neufünfhaus

2011/12 Bildungskarenz

2012 – 2013 Angestellte in der Pfarre Gersthof, 1180 Wien

2013 Studienassistentin am Institut für Historische Theologie
(Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie)

Seit IX.2013 Pastoraljahr in der Pfarre Wolkersdorf

Nebentätigkeiten/Ehrenamt

ehrenamtliche Tätigkeiten in der Pfarre Gersthof in Liturgie, Kinder- und Jugendpastoral, Sakramentenpastoral, Seniorenpastoral, Reiseorganisationen und -begleitung, etc.

Vortragstätigkeit in Schulen und in der Erwachsenenbildung

seit 2003 Mitglied der K.Ö.St.V. Koinonia (Kath. Österr. Studentinnenverbindung)

seit 2005 Mitglied der Österreichischen Gesellschaft für Astronomie und Astrophysik (ÖGA²)

2005/06 Mitarbeit in der Erstkommunionvorbereitung der Pfarre Gersthof

2006-2011 Leitung der Firmvorbereitung in der Pfarre Gersthof

seit 2007 theologische Referentin der Vereinigung Christlicher farbentragender Studentinnen Österreichs (VCS)

Vertretung der VCS in der Arbeitsgemeinschaft Katholischer Verbände (AKV) und bei der Plattform gegen Christenverfolgung bei Christian Solidarity International (CSI) Österreich

2007-2013 Mitglied des Pfarrgemeinderates der Pfarre Gersthof

seit 2007 Mitglied der European Society for the Study of Science and Theology (ESSSAT)

2010/11 Vorbereitung und Begleitung einer Erwachsenen zum Empfang der Initiationssakramente

2011/12 Mitarbeit in einer Arbeitsgruppe der Pastorkommission Österreichs (PKÖ) zu Fragen der Sexualität

2011/12 Mitarbeit im Vorbereitungsteam der Österreichischen Pastoraltagung 2012 (Thema: „Jugend geht ab!“)

Zusatzqualifikationen

Sprachen: Deutsch, Englisch, Latein auf Maturaniveau

Altgriechisch Universitätskurs

Bibelhebräisch Universitätskurs

Italienisch Grundkenntnisse