

De civitate dei



Klassiker Auslegen

Herausgegeben von
Otfried Höffe
Band 11

Otfried Höffe ist o. Professor für Philosophie
an der Universität Tübingen.

Augustinus

De civitate dei

Herausgegeben
von Christoph Horn



Akademie Verlag

Titelbild: Detail aus: Augustinus diskutiert mit dem Manichäer Faustus von Mileve, Bibliothèque municipale in Avranches (MS 90)

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Augustinus, De civitate dei / hrsg. von Christoph Horn –
Berlin : Akad. Verl., 1997
(KLASSIKER AUSLEGEN ; Bd. 11)
ISBN 3-05-002871-8

© Akademie Verlag GmbH, Berlin 1997

Der Akademie Verlag ist ein Unternehmen von WILEY-VCH.

Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in andere Sprachen, vorbehalten.
Kein Teil dieses Buches darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in
irgendeiner Form – durch Photokopie, Mikroverfilmung oder irgendein anderes
Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Daten-
verarbeitungsmaschinen, verwendbare Sprache übertragen oder übersetzt wer-
den.

All rights reserved (including those of translation into other languages). No part
of this book may be reproduced in any form – by photoprinting, microfilm, or
any other means – nor transmitted or translated into a machine language without
written permission from the publishers.

Gesamtgestaltung: K. Groß, J. Metze, Chamäleon Design Agentur, Berlin

Satz: Akademie Verlag, Hans Herschelmann

Druck: GAM Media GmbH, Berlin

Bindung: Buchbinderei Heinz Stein, Berlin

Gesetzt aus Janson Antiqua

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Printed in the Federal Republic of Germany

Inhalt

Hinweise zur Benutzung	VII
1.	
Einleitung	
<i>Christoph Horn</i>	1
2.	
Augustins Transformation der traditionellen römischen Staats- und Geschichtsauffassung (Buch I–V)	
<i>Karla Pollmann</i>	25
3.	
Justice as the Foundation of the Political Community: Augustine and his Pagan Models (Book IV 4)	
<i>Ernest L. Fortin</i>	41
4.	
Augustin über menschliche Freiheit (Buch V)	
<i>Siegbert Peetz</i>	63
5.	
Die Platoniker und die <i>civitas dei</i> (Buch VIII–X)	
<i>Therese Fuhrer</i>	87
6.	
Welche Bedeutung hat das Augustinische Cogito? (Buch XI 26)	
<i>Christoph Horn</i>	109
7.	
Die Wahl der Engel. Übel, Materie und Willensfreiheit (Buch XI–XII)	
<i>Maria Bettetini</i>	131
8.	
<i>Civitas dei</i> – <i>terrena civitas</i>: The Concept of the Two Antithetical Cities and Its Sources (Books XI–XIV)	
<i>Johannes van Oort</i>	157

9.	Geschichtsdarstellung, Geschichtsphilosophie und Geschichtsbewußtsein (Buch XII 10–XVIII)	
	<i>Christoph Horn</i>	171
10.	Cain's City: Augustine's Reflections on the Origins of the Civil Society (Book XV 1–8)	
	<i>Donald X. Burt</i>	195
11.	<i>De civitate dei</i> XIX als Buch der Augustinischen Friedenslehre	
	<i>Wilhelm Geerlings</i>	211
12.	Christsein und Gesetz: Augustinus als Theoretiker des Naturrechts (Buch XIX)	
	<i>Gerhard Krieger/Ralf Wingendorf</i>	235
13.	Positivismus plus Moralismus: zu Augustinus' eschatologischer Staatstheorie	
	<i>Otfried Höffe</i>	259
	Auswahlbibliographie	289
	Personenregister	297
	Sachregister	301
	Hinweise zu den Autoren	305

Hinweise zur Benutzung

Augustinus wird nach Werktitel, Buch, Kapitel- und gegebenenfalls Paragraphennummer zitiert, z. B. conf. VII 7,11 = Confessiones, Buch VII, Kapitel 7, Paragraph 11. Die verwendeten Abkürzungen folgen dem Augustinus-Lexikon, Bd. 1, XLIII–XLV:

Acad.	Contra Academicos vel De Academicis
beata v.	De beata vita
cat. rud.	De cathecizandis rudibus
civ.	De civitate dei
conf.	Confessiones
div.qu.	De diversis quaestionibus octoginta tribus
doctr.chr.	De doctrina christiana
en.Ps.	Enarrationes in Psalmos
ep.	Epistulae (Briefe)
c.ep.Pel.	Contra duas epistulas Pelagianorum
c.Faust.	Contra Faustum Manicheum
Gn.litt.	De Genesi ad litteram
Gn.adv.Man.	De Genesi adversus Manicheos
Io.ev.tr.	In Iohannis evangelium tractatus
lib.arb.	De libero arbitrio
mag.	De magistro
mus.	De musica
ord.	De ordine
retr.	Retractationes
s.dom.m.	De sermone domini in monte
sol.	Soliloquia
spir.et litt.	De spiritu et littera
trin.	De trinitate
vera rel.	De vera religione
util.cred.	De utilitate credendi

Auf Literatur wird stets durch eine Abkürzung aus Autorennamen, Erscheinungsjahr und gegebenenfalls Seitenzahl hingewiesen (z. B. Müller 1990, 256). Am Ende der Beiträge wird die zitierte Literatur aufgeschlüsselt; im Fall von häufiger genannten oder besonders wichtigen Werken finden sich die näheren Angaben in der Bibliographie am Schluß des Bandes.

Christoph Horn

Einleitung

Die philosophische Bedeutung der Schrift *De civitate dei* fällt nicht auf den ersten Blick ins Auge. Zunächst wirkt Augustins opus magnum wie ein zu umfangreich geratenes, rein zeitbezogen argumentierendes und in seinem Anliegen ausschließlich theologisch-apologetisches Werk. Erst bei näherem Hinsehen erweist sich die Schrift auch als wichtiger Klassiker der philosophischen Ethik, der Religionsphilosophie, der Geistmetaphysik sowie der Staats- und Geschichtsphilosophie. Was die Bedeutung von *De civitate dei* zunächst verdeckt, ist der Umstand, daß diese Themen indirekt behandelt werden; sie ergeben sich erst auf dem Weg einer umfassenden christlichen Auseinandersetzung mit dem Selbstverständnis der heidnischen Antike. Besonderes Gewicht mißt Augustinus dabei dem römischen Selbstbewußtsein und den philosophischen Positionen der Platoniker sowie Varros und Ciceros bei. Im Bewußtsein, mit der christlichen Offenbarung den zentralen Schlüssel für eine angemessene Lebenshaltung sowie für die überlieferten philosophischen Probleme in der Hand zu halten, interpretiert Augustinus ihre Auffassungen als mehr oder minder bedeutende Teilmomente einer abschließenden, umfassenden Wahrheit. In dieser Situation einer Neubewertung der Tradition auf veränderter Basis gelangt Augustinus in mehrerer Hinsicht zu interessanten Umdeutungen und Innovationen.

Das Hauptthema des Werkes ist die sogenannte *civitas dei*; dieser wörtlich als „Stadt Gottes“ zu übersetzende Ausdruck läßt sich in einem ersten Zugriff etwa als die „Gemeinschaft der

Erwählten“ wiedergeben. Augustinus legt sich Fragen vor wie: Wie kommt es zu einer solchen Gemeinschaft? Was sind ihre Merkmale? Wer ist ihr aufgrund welcher Faktoren zuzurechnen? Wie ist ihr Verhältnis zur restlichen Menschheit, der „irdischen Stadt“ (*terrena civitas*)? Welche Rolle spielen die beiden *civitates* im Lauf der Geschichte? Welches Ende nehmen sie? Aus Fragen dieser Art ergeben sich als Sekundärthemen die Probleme der Staats- und Geschichtsphilosophie: so die Frage nach dem Verhältnis von Staat und Religion(en), das Problem der moralischen oder aber funktionalen Staatsbegründung, die Frage nach dem vorbildlichen Herrscher, die Frage nach Loyalität oder Widerstand und nach dem Wert eines politischen Engagements der Staatsbürger, zudem das Problem der Rechtsbegründung, das Friedensproblem, das Problem des gerechten Krieges oder die komplexe Frage nach einer Deutung des Geschichtsverlaufs.

1.1 Anlaß, Thema und Entstehung von *De civitate dei*

In der Praefatio zu Buch I erklärt Augustinus, er habe die Abfassung der Schrift in der Absicht einer „Verteidigung der ruhmvollen Stadt Gottes unternommen“; es handle sich um ein „großes und schwieriges Werk“ (*opus magnum et arduum*). Die zweite Feststellung ist noch wichtiger als die anfängliche apologetische Kennzeichnung; denn sie spielt nicht primär auf den beträchtlichen Umfang der Schrift an, sondern gibt die Ambitioniertheit des Gesamtplans zu erkennen. Augustinus setzt sich mit der Schrift ein doppeltes Ziel. Im ersten Teil sollen pagane Angriffe gegen das Christentum, die sich aus der Eroberung und Plünderung Roms durch die Westgoten ergaben, durch eine kritische Analyse der heidnischen Religion und Theologie abgewehrt werden (*refutatio*). Der zweite, wichtigere Teil dient dann der Aufgabe, das Christentum mittels einer Gesamtdarstellung seines Geschichtsbildes ins rechte Licht zu rücken (*demonstratio, defensio*). Das Werk ist somit alles andere als eine politisch-religiöse Gelegenheitsschrift; das historische Ereignis, zu dem es in direkter Beziehung steht, erklärt nur einen kleinen Teil seines komplexen Inhalts.

Am 24. August des Jahres 410 drangen nach wiederholten früheren Belagerungen westgotische Truppen unter Alarichs Führung in Rom ein; sie plünderten und verwüsteten die Stadt drei Tage lang. Daß das römische Reichsgebiet von räuberischen germanischen Verbänden durchzogen wurde, war zu diesem Zeitpunkt keine Besonderheit mehr: Zu Beginn des fünften Jahrhunderts bewegten sich Vandalen, Sweben, Alanen und Burgunder innerhalb der Grenzen des Imperiums. Die Westgoten hatten sich durch ihren Sieg bei Adrianopel (378) die Voraussetzung für ungehinderte Raubzüge auf dem Balkan und in Griechenland geschaffen. Zur Herausforderung für die christliche Apologetik wurde dennoch erst die Plünderung Roms, und zwar durch zwei zusätzlich wirksame Elemente: 1. durch die im Hintergrund noch immer präsenste heidnische Staatstheologie, die am Prinzip *do ut des* ausgerichtet war und daher politischen Erfolg und Mißerfolg religiös interpretierte, und 2. durch den Symbolcharakter der Stadt Rom für die Identität und Tradition des gesamten Reiches.

1. Seit den Zeiten der Republik gehörte es zum religiösen Selbstverständnis der Römer, das Wohlergehen und den politischen Erfolg des Staates in unmittelbarer Abhängigkeit von der Einhaltung kultischer Regeln (*pietas*) zu deuten. Staatlich unterhaltene Priester hatten streng über eine Kultordnung zu wachen, die im wesentlichen aus Tieropfern und damit verbundenen politisch-militärischen Prognosen und Prophezeiungen bestand. Gegen das Fortbestehen dieser Staatstheologie hatte sich vor Augustinus bereits Ambrosius in jener berühmten Auseinandersetzung gewandt, die der Mailänder Bischof in den 390er Jahren mit dem Rhetor Symmachus führte, dem Kopf einer altrömisch-pagan orientierten Gruppe von Adligen. In Entgegnung auf dessen *Dritte Relatio*, in welcher Symmachus für die Wiederzulassung der verbotenen heidnischen Kulte plädierte, bestritt Ambrosius jeden Zusammenhang zwischen der heidnischen Kultordnung und dem politischen Erfolg Roms; nach Ambrosius ist die historische Größe Roms auf die römische *virtus*, nicht auf eine religiöse Regelobservanz zurückzuführen (ep. 18,7). Ironischerweise war es eben jener Symmachus, dem (der damals noch nicht konvertierte) Augustinus seine Berufung an den kaiserlichen Hof von Mailand zu verdanken hatte. In seiner Zurückweisung des Tun-Ergehens-Konnexes, wie ihn die altrömische Reli-

gion lehrte, knüpft Augustinus an Ambrosius an, argumentiert allerdings wesentlich ausführlicher: Er betreibt eine umfassende moralische Religionskritik und beruft sich auf ältere Zeugen und Indizien für eine schleichende Degeneration Roms, gesteht jedoch Rom wie schon Ambrosius durchaus genuine Tugenden zu (I–IV; VI–VII: dazu Pollmann in diesem Band).

2. Die Stadt Rom hatte seit ihrer mythenumwobenen Einnahme durch die Gallier (387 v. Chr.) zwar Belagerer, aber keine Eroberer mehr erlebt; selbst Hannibal scheiterte im Jahr 211 v. Chr. mit seinem Belagerungsversuch. Daher bildete die Integrität Roms das wichtigste Symbol für die politische und kulturelle Kontinuität des Reiches. Längst hatte sich neben der paganen Verehrung der römischen Tradition und Geschichte, die sich besonders mit Vergils Werk zum festen Topos römischen Selbstbewußtseins geworden war, auch eine christliche Form des römischen Patriotismus herausgebildet. Zu den Vertretern dieser „Reichstheologie“ gehörte besonders der Kirchenhistoriker Eusebius, in Augustins Umkreis etwa Hieronymus und Orosius. Unter dem Einfluß des Origenes interpretierte Eusebius die Koinzidenz der Geburt Jesu mit der augusteischen Friedensperiode als Werk der göttlichen Vorsehung; den Sieg von Kaiser Konstantin faßte er als einen Triumph des Christentums auf (vgl. Peterson ²1951). Hieronymus ging soweit, die Eroberung Roms durch Alarich mit dem Fall Trojas und der Zerstörung Jerusalems zu parallelisieren (ep. 127, 12); er sah im Römischen Reich die unentbehrliche Basis für die christliche Kirche. Besonders pointiert findet sich die reichstheologische Perspektive bei Paulus Orosius. Der spanische Presbyter, ein Schüler Augustins, beendete in den Jahren 417–18 die sieben Bücher seiner *Historiae adversus paganos*; sie beziehen sich mitunter explizit auf die damals bereits vorliegenden zehn ersten Bücher von *De civitate dei*. Orosius' Schrift geht sogar auf unmittelbare „Anweisungen“ (*praecepta*: I prol. 1 ff.) Augustins zurück: Er sollte die *globi miseriae* (II 18, 4) katalogartig zusammenstellen. Darüber hinausgehend enthält das Werk aber eine selbständige Gesamtdarstellung der Geschichte von Adam bis zur Gegenwart, wobei der Akzent – komplementär zu Augustins gleichzeitig verfaßtem Werk – auf der *civitas diaboli* liegt. Allerdings hat Orosius die von seinem Lehrer gestellte Aufgabe, die Katastrophen der Menschheitsgeschichte zu versammeln, weit überpointiert erfüllt; er zeichnet

ein dezidiert negatives Bild der Geschichte. Noch klarer als beim Problem politischer Katastrophen ist der Dissens, der sich infolgedessen zwischen Augustinus und Orosius ergab, in der Frage der Reichstheologie greifbar. Denn Orosius interpretiert historische Ereignisse aus einer rigiden providentiellen und heilsgeschichtlichen Perspektive und deutet das christliche Römische Reich als den von der göttlichen Gnade begünstigten Zielpunkt der Geschichte; mitunter geht er soweit zu behaupten, Gott habe gezielt einen bestimmten Giftmord verhindert oder einen Bürgerkrieg beendet. Seine Grundthese liegt in der ausdrücklichen Identifikation der Begriffe *romanitas*, *christianitas* und *humanitas* (zu Orosius vgl. Goetz 1980).

Anders als für die Anhänger der Reichstheologie ist es Augustins Ziel in *De civitate dei*, *christianitas* und *romanitas* grundsätzlich voneinander zu distanzieren. Das Römische Reich ist nach Augustinus keineswegs das bevorzugte Objekt göttlicher Gnade, und zwar auch nicht als ein christlich gewordenes Reich. Im Vergleich zur Tradition der römischen Panegyrik (einschließlich ihrer christlichen Variante bei Eusebius) fällt das Herrscherlob, das Augustinus den christlichen Kaisern Konstantin und Theodosius widmet, sehr moderat aus (vgl. V 25–26). Eine Christianisierung des Reiches und überhaupt eine christliche Politik liegt nicht in Augustins Absicht (vgl. Fortin und Höffe in diesem Band). Mehr noch, überhaupt keine sichtbare Institution, nicht einmal die Kirche, ist nach Augustinus einfachhin als Verkörperung einer moralischen Ausrichtung und der religiösen Integrität zu verstehen. Die Vorstellung eines endzeitlichen Gerichts relativiert vielmehr jeden geschichtlichen Tun-Ergehens-Zusammenhang; persönlicher oder politischer Erfolg und Mißerfolg steht zur moralischen Qualität der Handlungen in keiner unmittelbaren Relation. Denn in seinem Geschichtsmodell behält Augustinus zwar die Idee einer moralischen Weltordnung bei, spiritualisiert aber deren Grundlagen. Als geschichtsbestimmende Faktoren setzt er zwei grundverschiedene und unveröhnliche ethische Ausrichtungen an und keineswegs konkrete Ereignisse, Staaten, Institutionen oder Personen. Auf der Grundlage dieses Modells soll der moralisch tieferblickende Beobachter zwar einzelne Zusammenhänge zwischen der Qualität des Handelns und einem gottgeschenkten Wohlergehen feststellen können; insgesamt bietet das moralische Interpretations-

schema aber keinen handhabbaren Schlüssel für die Weltgeschichte. Sogar im Fall der Selbstwahrnehmung jedes Einzelnen (und damit erst recht bei der Fremdwahrnehmung) hält Augustinus – ebenso wie später Kant – Gewißheit in der moralischen Motivanalyse für unmöglich. Es ist ausgeschlossen, eigene oder fremde Integrität unzweifelhaft festzustellen und damit Aussagen über die eschatologische Errettung oder Verwerfung zu treffen.

Die Entstehung der Schrift *De civitate dei* läßt sich anhand erhaltener Briefe zumindest im Umriß verfolgen. Augustins Anliegen, der paganen Opposition zu widersprechen, ist außer in der Person des Symmachus auch noch durch die Reaktionen auf einen Brief belegbar, den ein gebildeter Heide namens Volusianus an Augustinus richtete. Volusianus lehnte das Christentum – wie einst Augustinus selbst – unter Hinweis auf dessen intellektuelle Unzulänglichkeiten und Zumutungen ab (vgl. ep. 135,2; ep. 137). Der Kirchenvater mußte auf die Herausforderung reagieren und begann mit umfangreichen Vorarbeiten; diese konzeptionelle Phase könnte bereits 411 begonnen haben. Mit der Abfassung des Werkes war Augustinus mit Sicherheit in den Jahren 412/3–426/7 befaßt, also mindestens vierzehn Jahre lang. Der Text wurde schrittweise publiziert: Von Reaktionen auf die Bücher I–III handeln zwei Briefe an bzw. von Augustinus aus den Jahren 413–414 (ep. 154/155), die Bücher IV–V wurden 415 fertiggestellt, die Bücher VI–X um das Jahr 417, wie wir durch Orosius wissen; die Abfassung der Bücher XI–XXII muß im Jahr 427 beendet gewesen sein (weitere Einzelheiten finden sich bei Bardy 1959).

1.2 Aufbau und Gliederung des Werks

Neben der thematischen Ambitioniertheit von *De civitate dei* gibt es auch formale Gründe dafür, weshalb das Werk kaum als politische Gelegenheitschrift gelten kann: es enthält eine Reihe von gliedernden Querverweisen, die auf eine Gesamtkomposition hindeuten. Diese Gliederungshinweise – und ähnliche Bemerkungen außerhalb des Werks – ermöglichen uns überdies eine inhaltliche Strukturierung der Schrift (vgl. bes. I 35 f. und X 32, die beiden von Divjak 1981 edierten Briefe an Firmus sowie retr.

II 43,1 f.). Demnach zerfällt *De civitate dei* in zwei Hauptteile: Während die Bücher I–X eine Verteidigung des Christentums gegen heidnische Angriffe und Einwände enthalten, bieten die Bücher XI–XXII eine Gesamtdarstellung der christlichen Heilsgeschichte. Weitere Indizien für die thematische Gliederung des Werks ergeben sich aus den zahlreichen kleineren Vor- und Rückverweisen, die Augustinus in die Argumentation einstreut (dazu O'Daly 1994, 979 ff.). Den ersten Teil kann man aufgrund einer Bemerkung des späten Augustinus (retr. II 43,1 f.) in zwei Teile zerlegen:

1. Buch I–V: Argumentation gegen diejenigen, die den heidnischen Götterkult mit dem Ziel irdischen Wohlergehens betreiben;

2. Buch VI–X: Argumentation gegen diejenigen, die sich vom Götterkult jenseitiges Glück versprechen.

Aufgrund einer genaueren Skizze der Bücher I–V (civ. I 36) läßt sich festhalten, daß Augustinus in ihnen einer anti-kirchlichen Instrumentalisierung der Niederlage Roms entgegenzutreten möchte; er möchte näherhin zeigen, (a) aufgrund welcher Faktoren Gott dem Römischen Reich – allgemein: den Staaten – politischen Erfolg schenkt, (b) warum der Götterkult für den politischen Erfolg irrelevant ist und (c) inwiefern der Götterkult dem Reich sogar geschadet hat. Präzise identifizieren läßt sich diese dreiteilige Themenskizze im Text allerdings nicht.

Ähnlich unbestimmt bleibt im Text ein weiteres Gliederungsschema, dem Augustinus dennoch einige Bedeutung beigemessen haben dürfte: das sogenannte *theologia tripertita*-Schema. Bei ihm handelt es sich um einen religionsgeschichtlich bedeutenden Topos, der in den ersten Büchern von *De civitate dei* mehrfach wiederkehrt (IV 27; VI 5; 6; 12; VII 5–6). Augustinus hat diese auf die hellenistischen Philosophenschulen zurückführbare Einteilung von dem heidnischen Priester Scaevola und von Varro übernommen (zu Herkunft und Bedeutung des Schemas vgl. Lieberg 1973). Die heidnische Götterlehre weist demnach drei Teile auf: eine mythische Theologie, eine natürliche, d. h. philosophische Theologie und eine politische Theologie; Augustinus spricht von einer *theologia fabulosa* (*mythica*), einer *theologia naturalis* (*physica*) und einer *theologia civilis* (*politica*). Nun liegt es nahe zu vermuten, daß sich die Dreiteilung auf Augustins anti-pagane Argumentation der zehn ersten Bücher beziehen

läßt. Nimmt man hierbei an, der Kirchenvater habe die heidnische Mythentheologie von vornherein nicht für widerlegenswert gehalten, so könnte man die zwei genannten Teile (Buch I–V und Buch VI–X) auf die Staatstheologie einerseits und die philosophische Theologie andererseits beziehen. Da Mythenkritik in den vier ersten Büchern aber durchaus vorkommt, ließe sich auch folgende (allerdings nicht sehr trennscharfe) Einteilung annehmen:

1. Buch I–IV: Darstellung und Kritik der paganen narrativen Theologie;
2. Buch V–VII: Darstellung und Kritik des römischen Staatskultus;
3. Buch VIII–X: Darstellung und Kritik der platonisch-neuplatonischen Theologie (die Augustinus als die einzig relevante philosophische Götterlehre des Heidentums ansieht).

Der zweite Teil des Werks (Buch XI–XXII) ist aufgrund der Bemerkungen aus den *Retractationes* in drei Teile zu gliedern (vgl. schon civ. I 35):

4. Buch XI–XIV: Entstehung (*exortus*) der beiden Städte;
5. Buch XV–XVIII: ihr historischer Verlauf, ihre Entwicklung (*procursus, excursus*);
6. Buch XIX–XXII: ihr jeweils verdientes oder angemessenes Ende (*debiti fines*).

Die Bücher XI–XXII erzählen die *historia sacra* von der himmlischen Bürgerschaft und von ihrem irdischen Gegenstück, und zwar gegliedert in die vorgeschichtliche Vergangenheit, in die Gegenwart, d. h. die Menschheitsgeschichte, und in die nicht historisch, sondern eschatologisch verstandene Zukunft; es handelt sich also um eine Nacherzählung der biblischen Heilsgeschichte, stark durchsetzt von philosophischen Passagen und profangeschichtlichen Berichten.

Gewöhnlich bestimmt man das Verhältnis der beiden großen Teile von *De civitate dei* als die Relation von apologetisch-negativer Zurückweisung des Heidentums und thetisch-positiver Darlegung des Christentums. Nach einer erwägenswerten These J. van Oorts ließe sich aber auch daran denken, den gesamten zweiten Teil als eine ausführliche, musterhafte Katechese zu verstehen. Dabei würden sich die beiden Teile wie eine Verteidigung nach außen einerseits und eine spirituelle Einführung für Neulinge andererseits verhalten (vgl. 1991, 175–198). Beach-

tenswert ist ebenso eine konkurrierende Interpretation; nach Studer (1990) enthält Buch X den Schlüssel zur Gliederung des Werks; demnach wäre der gesamte zweite Teil eine Entfaltung von Kapitel X 32, in dem die christliche Sicht der Geschichte – mit porphyrischen Mitteln – gegen Porphyrios verteidigt wird. Studer macht überdies darauf aufmerksam, daß die Trias von *exortus*, *procurus* und *debiti fines* in der antiken Rhetorik, etwa bei Quintilian, ein übliches Schema für eine Lob- und Tadelsrede im Blick auf eine Person bildete.

1.3 Zur Bedeutung der Antithese von *civitas caelestis* und *terrena civitas*

Ein angemessenes Verständnis der Augustinischen *civitas*-Konzeption wird durch ihren eigentümlichen Synthesecharakter erschwert. Denn in ihr vereinigen sich weit auseinanderliegende sprachliche und inhaltliche Aspekte. Bereits im lateinischen Begriff *civitas* treffen mehrere Bedeutungsnuancen zusammen. Zunächst bezeichnet er eine soziale Gruppe, die Gemeinschaft der Bürger einer Stadt. Sodann steht er für die Stadt als geographisch-territoriales Gebilde; insofern bildet *civitas* das lateinische Äquivalent des griechischen Ausdrucks Polis. Mit dem Begriff Polis hat *civitas* ferner den politischen und den religiösen Aspekt gemeinsam; gemeint ist eine städtische Bürgerschaft unter einer zwangsbefugten Regierung, die zugleich eine Kultgemeinschaft bildet. Über „Polis“ hinaus meint der Ausdruck schließlich die abstrakte Zugehörigkeit zu einer Stadt, das Bürgerrecht oder die Staatsbürgerschaft. Hingegen bezeichnet *civitas* niemals einfach den Staat; die älteren deutschen Übersetzungen, die den Werktitel durch den Ausdruck „Gottesstaat“ wiedergeben, sind falsch und rufen abwegige Assoziationen hervor (vgl. näherhin van Oort in diesem Band).

Augustinus verbindet die genannten Bedeutungsaspekte in seiner Wortverwendung. Die beiden *civitates* sind erstens Gemeinschaften (*societates*), also durch irgendeine Form von Sozialbindung charakterisierte Gruppen (*hominum multitudo aliquo societatis vinculo conligata*: XV 8); sie sind zweitens wohldefinierte, lokalisierbare Gebilde (freilich nur aus der Gottesperspektive, nicht in einem geographischen Sinn). Drittens stehen sie unter

der Herrschaft eines Regenten, die himmlische Stadt unter der Gottes (*civitas dei*) und die irdische unter der des Teufels (*civitas diaboli*). Und viertens haben sie eine Art von abstrakter Zugehörigkeit zu vergeben, eine Staatsbürgerschaft, die man auch in der Fremde beibehält. Folgerichtig bestimmt Augustinus die beiden *civitates* erstens durch ihren jeweiligen Gemeinschaftscharakter, der in der „himmlischen Stadt“ auf vollständiger Eintracht und in ihrem irdischen Gegenstück auf einem lediglich transitorischen, machtgestützten und vorteilsorientierten Konsens beruht. Zweitens sollen die beiden „Städte“, die unter irdischen Bedingungen bestenfalls annähernd identifizierbar sind, am Ende der Geschichte voneinander getrennt werden, um dann räumlich getrennt ewig fortzubestehen (in der Antithese von guten und schlechten Engeln existieren sie „bereits jetzt“ voneinander separiert). Drittens stehen sie unter dem Einfluß und Schutz sie bestimmender metaphysischer Kräfte; sie sind Teil eines größeren kosmischen Dramas. Und viertens gehört jeder Mensch (wie bereits jeder Engel) genau einer der beiden Gemeinschaften an; diese Zugehörigkeit nimmt den abstrakten Charakter einer Staatsbürgerschaft an, sobald ein Angehöriger der himmlischen Stadt als „Pilger“ oder „Fremder“ (*peregrinus*) auf der Erde leben muß, oder umgekehrt, wenn ein Angehöriger der irdischen Stadt äußerlich der Kirche angehört.

Zwei der genannten Aspekte lassen sich leicht zur vorchristlichen Philosophie in Beziehung setzen. Augustins Konzeption einer von Gott regierten, einträchtigen menschlichen Gemeinschaft berührt sich offenkundig mit Platons „Kallipolis“ aus der *Politeia*, deren zentrales Merkmal ihre streng einheitliche Sozialform ist (vgl. 422e); bekanntlich versteht Platon seine Idealstadt ebenfalls als ein „Paradeigma im Himmel“ (592b; vgl. 472c), zu dessen Realisierung es einer göttlichen Intervention bedarf (493a, 499b, 592a). Zwei markante Unterschiede zu Platon bestehen freilich darin, daß Augustins Gemeinschaft weitgehend unpolitisch zu verstehen ist und daß man ihr rein individuell-spirituell zugehören kann. In der Motivgeschichte des Platonismus gleicht sie aber in beiden Punkten Plotins Konzeption einer einheitlich-intelligiblen „Heimat“, zu der der Einzelne bereits jetzt Zugang hat und zu der er nach dem Aufenthalt „in der Fremde“, dem „Ort der Unähnlichkeit“, zurückkehren soll (I 6 [1] 8,21; vgl. bei Augustinus en.Ps. 49,22). Das Einheitsideal der

göttlichen *civitas* läßt sich somit traditionell platonisch verstehen. Auch die Idee einer abstrakten Zugehörigkeit zur Gruppe der „guten“ oder aber „schlechten“ Menschen beruht auf einer traditionellen philosophischen Konzeption. In ihr wird die Aristotelisch-stoische Unterscheidung zweier grundlegender Strebensrichtungen aufgegriffen, die die Tugendkonzeption charakterisiert; entweder sind alle menschlichen Bestrebungen rational, einheitlich und gut, oder der Mensch ist schlecht, mit sich uneins und unvollkommen. Bei Augustinus erscheint diese Alternative in der Antithese von Gottesliebe und Selbstliebe (*amor dei – amor sui*: XIV 28; sermo 96,2; Gn.litt. XI 15,20).

Zum dritten Punkt gibt es dagegen nur eine ungefähre philosophische Parallele, nämlich im Platonischen Mythos von den zwei Weltaltern (*Politikos* 268d–274e). Nach diesem soll im Zeitalter des Kronos, das dem gegenwärtigen Zeitalter des Zeus vorangegangen sei, ein Gott die Menschen gehütet haben (271e); jetzt dagegen hätten die Götter ihre Weltfürsorge aufgegeben (272e) mit dem fatalen Resultat, daß nun Menschen über Menschen herrschten, daß also die Herrscher meist nicht besser als die Beherrschten seien (275c). Ähnlich leben für Augustinus die postlapsarischen Menschen nicht länger unter Bedingungen göttlicher Leitung; sie existieren zusammen mit den „Verworfenen“ unter unüberwindlich schlechten irdischen Bedingungen, die Augustinus häufig als „dieses saeculum“ bezeichnet. Die Klage über die unangemessene, dem göttlichen Willen zuwiderlaufende Herrschaft von Menschen über Menschen findet sich daher auch bei Augustinus (XIX 15). Dennoch, überzeugender als diese Parallele ist der Hinweis, die Lehre einer „von Gott selbst erbauten Stadt“ sowie die Dualität eines Reichs des Guten und eines Reichs des Bösen sei auf die jüdisch-christliche Apokalyptik innerhalb der Bibel und in den ersten Jahrhunderten nach Christus zu beziehen. Augustinus selbst beruft sich auf die Psalmenstellen (Ps. 86 (87),3; vgl. 47 (48),2 f. und 45 (46),5 f.; vgl. Hebr. 11,10; 12,22; 13,14), in denen von der Zionerwartung die Rede ist (vgl. etwa civ. XI 1). Sodann stützt er sich auf die Reich-Gottes-Botschaft der Evangelien mit ihrer Betonung des inchoativen Charakters der *basileia tou theou*, mit ihrer Gerichtsvorstellung und ihrer messianischen Naherwartung. Und schließlich greift er auf die Entgegensetzung von Jerusalem und Babylon in der *Apokalypse des Johannes* (bes. 17 u. 21) zurück. In

diesem letzten Kontext ist die sinnbildliche Gleichsetzung zweier historischer Städte mit der ethischen Unterscheidung vorgebildet. Übrigens ist auch ein (dem Autor selbst nicht zureichend bewußtes) manichäisches Erbe bei Augustinus durchaus plausibel (vgl. van Oort 1996).

Das vierte begriffliche Element, der Gedanke eines irdischen Pilgerwegs vor dem Hintergrund der eschatologischen Perspektive, ist ebenfalls mit Sicherheit jüdisch-christlicher Herkunft. Zwar sagt auch Platon vom Philosophen, er halte sich „nur mit dem Körper in der Polis auf“ und sei ansonsten ein Fremder (*Theaitetos* 173e). Im Neuen Testament kommt dieser für Augustins Bewußtsein wesentliche Punkt allerdings eindringlicher zur Sprache (vgl. Hebr 11,13; 13,14).¹ Im übrigen bot sich die gedankliche Figur einer „mehrfachen Staatsbürgerschaft“, einer Zugehörigkeit zu unterschiedlichen Gemeinschaften, dem Bürger des späten Römischen Reichs bereits aus politischen Gründen an. Er gehörte primär einer bestimmten Stadt zu (einschließlich einer Provinz), mit der er sich in der Regel eng identifizierte; die spätantiken Städte scheinen immer noch „Gemeinschaften des guten Lebens“ im Sinn der klassischen griechischen Polis gewesen zu sein. Sekundär war er römischer Staatsbürger, was in früheren Zeiten einen bedeutenden Rechtstitel ausmachte und noch im 4. und 5. Jahrhundert das Bewußtsein kultureller Superiorität gegenüber den Barbaren zum Ausdruck brachte. Zumal einem Christen mußte die Gedankenfigur plausibel scheinen, solange die Stadt- und die Reichsverwaltung den paganen Götterkult als Staatsaufgabe betrachteten; er konnte sich für dieses Bewußtsein auf das Pauluswort „Unsere Stadt (*politeuma*) aber ist im Himmel“ (Phil 3,20) berufen.

Augustinus versteht unter den beiden *civitates* entgegengesetzte Gemeinschaften, die durch keinerlei äußeres Merkmal sicher identifizierbar sein sollen. Auch die subtileren Indizien dafür, daß jemand zur Gruppe der „Erwählten“ gehört, sind

1 Schmidt 1985 und 1987 hat gezeigt, daß der Terminus *peregrinatio* kein innerzeitlich-finales „Unterwegssein zu“ bedeutet, sondern lediglich den Aspekt des „In-der-Fremde-seins“ zum Ausdruck bringt. Freilich bezeichnet es ein Unterwegssein zu einem ewigen Ziel; im Hintergrund dieser Vorstellung steht neben der biblischen Eschatologie auch die neuplatonische Rückkehrkonzeption (vgl. die Trias von *monê*, *probodos* und *epistrophê*).

trügerisch; denn Gott nimmt auch seine Heiligen keineswegs von allen menschlichen Unvollkommenheiten aus. Augustinus spricht zudem ausdrücklich von Personen, die jetzt mit der *civitas dei* verbunden seien, künftig aber nicht mehr zu ihr gehörten, also von vorläufigen Mitgliedern (I 35; XVIII 49). Zwar glaubt er, die *civitas dei* sei greifbar in den alttestamentlichen Geschlechterreihen Seths und Sems (XV 20) sowie in der Geschichte des Volkes Israel (XVI 10 und 12), von wo sie seit dem Auftreten Jesu auf die Geschichte der Kirche übergegangen sei. Er räumt jedoch ein, daß es auch *civitas dei*-Mitglieder außerhalb Israels bzw. der Kirche gegeben habe, und hält andererseits die historische Kirche, die *ecclesia peregrinans*, für ein *corpus permixtum*; die beiden Gemeinschaften seien „untereinandergemischt“ (*perplexae, permixtae*: I 35).

Die Disjunktion der beiden *civitates* ist vollständig. Jeder Mensch muß einer und kann nur einer der beiden Gruppen zugehören; allerdings besteht die Möglichkeit eines – göttlich prädestinierten – Übergangs von der „irdischen Stadt“ in die „Stadt Gottes“. Einen dritten Bereich (*tertium quid*) neben den beiden *civitates* kann es hingegen nicht geben – wie noch Leisegang (1926) unter Verweis auf die *civitas terrena spiritalis*, die *ecclesia*, zu erweisen suchte. Auch die Thesen von Marrou (1957) und Markus (1970), wonach die irdische Realität, das *saeculum*, eine solche dritte Größe bildet, sind nicht haltbar. Richtig ist vielmehr, daß Augustinus mit dem *saeculum* nur die von der irdischen *civitas* geprägten zeitlichen Lebensbedingungen meint, unter denen auch die Angehörigen der Gottesstadt leben müssen. Der falsche Eindruck, es gebe noch eine dritte Gemeinschaft, entsteht durch die Mischung der beiden Städte unter Bedingungen der Zeitlichkeit. Der Begriff *saeculum* bezeichnet aber lediglich eine äußerliche Mischung; er steht weder für einen neutralen Zwischenbereich noch für eine Synthese beider *civitates*.

Aus demselben Grund ist es unzutreffend, einen irdischen Kampf der beiden Städte anzunehmen, der sich als prägendes Element durch die Geschichte zöge, wie dies Scholz (1911) in seinem Kommentar behauptete. Die beiden Städte haben nur äußerlich miteinander zu tun; tiefer betrachtet handelt es sich um eine Antithese ohne Interaktions- oder Berührungspunkte. Denn das Verhältnis der beiden Städte läßt sich nicht als eine

Platonische Urbild-Abbild-Relation interpretieren: Die *terrena civitas* erreicht zwar Vorstufen jener Friedens- und Gemeinschaftsgüter, die die *civitas caelestis* in vollem Umfang besitzt; dennoch bleiben die *civitates* einander strikt unähnlich. Das Verhältnis der beiden Städte ist nicht das von Form und Geformtem, wie wiederum Leisegang (1926) annahm. Ihre Differenz ergibt sich aus der Antithese von prä- und postlapsarischer Welt-einrichtung: die *terrena civitas* ist Teil der göttlichen Strafordnung und weist insofern noch Restelemente der ursprünglich guten Schöpfung auf. Eine irri-ge Debatte wurde schließlich um die Frage geführt, ob die *civitates* primär empirisch oder metaphysisch zu verstehen seien; beides zugleich ist nur auf den ersten Blick ausgeschlossen. Die Streitfrage wurde von W. Kamlah (?1950) dahingehend entschieden, daß die „pilgernde“ und die „himmlische“ Gottesstadt Teile einer einzigen Gemeinschaft sind; Augustinus versteht die Kirche nicht in einem historisch-konkreten, sondern in einem eschatologischen Sinn als *civitas dei*, und daher gerät der empirische Aspekt, die sichtbare Kirche, nicht in Konflikt mit dem metaphysischen Aspekt, dem endzeitlichen Gottesreich. Eine ähnliche Lösung hat Ratzinger (1954) vorgeschlagen; demnach beinhaltet das sakramentale Element der empirischen Kirche das metaphysische Element des Gottesreichs.

Als Mitglieder der beiden Städte gelten neben den erwählten bzw. verworfenen Menschen zusätzlich „heilige“ bzw. „gefalle-ne“ Engel. Der irdische Gegensatz der beiden *civitates* setzt sich also auf der supramundanen Ebene fort; von dort nimmt er sogar – durch den Fall einiger Engel, der als Erklärungsbasis für den menschlichen Sündenfall dient – seinen Ausgang. Vom supramundanen Teil dieses Viererschemas erfahren wir allerdings wenig; Augustins Interesse richtet sich auf den philosophischen Erklärungswert der Antithese für die Geschichte und die Lebensumstände in der Gegenwart. Die unter irdischen Bedingungen pilgernde *civitas dei* ist, wie wir sahen, nicht direkt mit der Kirche identisch; ebensowenig fällt die *civitas diaboli* mit dem säkularen Imperium zusammen. Augustinus bringt die *civitas dei* aber immerhin eng mit der Geschichte Israels, zumal mit der babylonischen Gefangenschaft, in Verbindung. Die Antithese von Jerusalem und Babylon antizipiert die Relation der Kirche zu Rom, das er als das „zweite Babylon“ deutet (XVI 17 u. ö.).

Spätestens an dieser Stelle fragt man sich natürlich, wie eine so wenig greifbare, so hintergründig konzipierte Antithese zu einem brauchbaren Interpretationsschema der Weltgeschichte werden kann. Die Schwierigkeit verringert sich, wenn man beachtet, daß Augustinus mitunter klare wertende Urteile für möglich hält; so sind etwa die Reiche Babylons und Roms Inbegriffe der irdischen Gemeinschaft. Augustinus nimmt offenkundig an, daß ein Interpret, der wie er selbst die biblischen Schriften als heuristische Grundlage für eine philosophische Geschichtsdeutung verwendet, zwar im Blick auf die Geschichte zu eindeutigen Ergebnissen gelangen kann, nicht aber im Blick auf Einzelpersonen oder Einzelereignisse. Die beiden grundlegenden Ausrichtungen des Strebens, Willens oder der Liebe kommen für ihn in allen Personen, Gruppen, Institutionen und Strukturen zum Ausdruck. Aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang etwa, wie Augustinus bereits die ungleichen biblischen Brüder Abel und Kain als Inbegriff dieser Antithese deutet.

Von einer moralisierenden oder einer gnostischen Verurteilung des Weltlichen und Politischen kann bei Augustinus dennoch keine Rede sein. Die Romfeindschaft zahlreicher Kirchenväter teilt er ebensowenig wie die Politikverachtung der Donatisten. Er empfiehlt christlichen Lesern politische Loyalität gegenüber dem Staat und schätzt einerseits die Tugenden von christlich motivierten Herrschern, ohne andererseits ihre Einflußmöglichkeiten für sehr weitreichend zu halten. Indizien für ein Widerstandsrecht gegenüber ungerechten Herrschern finden sich bei Augustinus durchaus (vgl. *quidquid iusserit patria contra deum, non audiat*: sermo 62,5,8); freilich zieht er dieses Mittel erst als äußerste Möglichkeit in Betracht (vgl. ep. 105,2,7; ep. 185,2,8; sermo 62,13). Die Güter eines wohlgeordneten Staates, wie Gerechtigkeit, Frieden, Sicherheit und Wohlstand, hält Augustinus für göttliche Gaben und empfiehlt zwar nicht ihren „Genuß“, wohl aber ihren „Gebrauch“ (vgl. *quamdiu permixtae sunt ambae civitates, utimur et nos pace Babylonis*: XIX 26). Mehr noch, die Forschung hat rekonstruiert, daß Augustinus staatliche Religionspolitik nicht nur gutgeheißen, sondern sogar selbst forciert hat; im Fall der Donatisten forderte er ein gewaltsames staatliches Eingreifen und rechtfertigte dieses mit dem Hinweis auf das „wahre“ Interesse der Zwangsbekehrten, eine sicherlich höchst ideologieverdächtige Argumentation (vgl. Brown 1972).

1.4 Herkunft der *civitas*-Lehre

Die Antithese zweier Menschengruppen findet sich in Augustins Werk seit *De vera religione* (26,48–27,50; verfaßt um 390). Dort überträgt der Kirchenvater die antike Lehre von den individuellen Lebensaltern, die er sowohl biologisch als auch geistlich interpretiert, auf die Menschheitsgeschichte und die Weltzeit; vor allem aber wendet er die ebenso Platonische wie Paulinische Antithese von „innerem und äußerem“, „altem und neuem“ Menschen erstmals auf zwei distinkte Personengruppen an (*duo genera*). In der Schrift *De catechizandis rudibus* (entstanden um 400) werden die beiden Gruppen dann erstmals als *civitates* bezeichnet; diese bildeten vom Geschichtsbeginn bis zum Ende der Zeiten konstante Faktoren, die „körperlich vermischt, aber willentlich getrennt“ seien. Die Katecheseschrift enthält auch bereits die metaphorische Antithese von Jerusalem (oder Zion) und Babylon für die beiden Städte; Augustinus interpretiert den Namen Jerusalem (bzw. Zion) als „Friedensschau“ oder „Kontemplation“, während Babylon etymologisch soviel wie „Verwirrung“ bedeuten soll (cat.rud. 21,37; zur *civitas*-Lehre vgl. auch Gn.litt. XI 15,20, c.ep.Parm. II 4,9 und en.Ps. 9,12.).

Die Frage nach der Herkunft der *civitas*-Lehre ist bis heute nicht abschließend geklärt. Zwar schien eine Lösung bereits durch Hahn (1900) erreicht zu sein, der den donatistischen Dissidenten Tyconius als Quelle glaubte identifizieren zu können. Nun läßt sich zwar Augustins Rezeption des *Liber regularum*, der bedeutenden hermeneutischen Schrift des Tyconius, leicht verfolgen; dessen Apokalypsekommentar ist dagegen zu schlecht überliefert, als daß man die Herkunft des *civitas*-Motivs mit Sicherheit an ihm festmachen könnte. Ausgedehnte neuere Quellenstudien wurden von van Oort (1991) betrieben; er hält die Tyconius-Hypothese für unwahrscheinlich und schließt außerdem einen Ursprung der Augustinischen *civitas*-Lehre in der antiken Philosophie aus. Auch die Parallelen zu den älteren Kirchenvätern, besonders zu Clemens, Origenes und Ambrosius (vgl. Lamirande 1994, 958), scheinen eher oberflächlicher Art zu sein. Bedeutende Übereinstimmungen weist van Oort hingegen zu manichäischen Texten nach; die Manichäer verfügten u. a. über die Vorstellung zweier Reiche, über das Schema *exortus-procursus-debiti fines*, über einen vergleichbaren Pilgerbegriff so-

wie über die Vorstellung eines *corpus permixtum*, das am Ende der Zeiten in seine zwei Bestandteile aufgelöst werden soll. Van Oorts zentrale Quellenhypothese setzt freilich noch an anderer Stelle an; sie bezieht sich auf die jüdisch-christliche Apokalyptik- und Katechesetradition, wobei der Autor annimmt, die enge Affinität jüdischer und christlicher Gemeinden in Nordafrika habe eine wichtige Vermittlerrolle gespielt. Wie immer jedoch die genaue Herkunft verschiedener Anteile der *civitas*-Lehre zu bestimmen ist, es scheint nach Lage der Forschung unstrittig, daß Augustinus eine hochgradig selbständige Konzeption entwickelt hat.

1.5 Zur philosophischen Bedeutung von *De civitate dei*

Die philosophische, philosophiehistorische und begriffsgeschichtliche Bedeutung der Schrift läßt sich anhand der acht wichtigsten Themenfelder skizzieren.

(i) *Staatsfundament*: In seiner Theorie der Staatslegimitation rückt Augustinus von der Hauptlinie der antiken Staatsbegründung ab. Wie besonders die berühmte Seeräuberanekdote (IV 4) belegt, nähert sich Augustinus dem neuzeitlichen Kontraktualismus und dem Rechtspostivismus an. Vertragstheoretische Staatsbegründungen sind in der Antike zwar schon von einigen Sophisten, darunter Protagoras, und von Epikur vertreten worden (vgl. Kahn 1981; Sprute 1989); aber nach der von Platon, Aristoteles und Cicero bestimmten antiken Staatsphilosophie galt die Gerechtigkeit und nicht ein ursprünglicher Kontrakt als Fundament des Staates. Augustinus betont demgegenüber, der Konsens der Bürger, nicht die (auf der Erde unerreichbare) „wahre Gerechtigkeit“ sei die gesuchte Grundlage. Ob man deswegen soweit gehen soll zu behaupten, der Kirchenvater antizipiere eine funktional-pragmatische Staatslegimitation nach Hobbeschem Muster, ist eine umstrittene Frage (vgl. Höffe in diesem Band). Augustins Vergleich des Staates mit einer Räuberbande verfolgt die kritische Absicht zu zeigen, daß bei einer rechtsmoralischen Staatsdefinition gerade das Römische Reich nicht mehr als Staat gelten könnte. Der Kirchenvater hält eine Ausrichtung der Politik am ewigen göttlichen Moralgesetz zwar für wün-

schenswert, aber unter den Bedingungen einer „gefallenen Menschheit“ nicht für abschließend durchführbar. Läßt sich aus dieser Entkoppelung von Moral und Politik und aus der Spiritualisierung und Eschatologisierung des Moralischen schließen, Augustinus sei der geistige Ahnherr der liberalen Staatsauffassung? Die Frage ist differenziert zu beantworten; liberal ist zwar die Zurückhaltung des Augustinischen Staates in Moral- und Glücksfragen sowie der Rat an den christlichen Herrscher, eine moralisch geprägte Realpolitik zu betreiben; mit Sicherheit nicht liberal sind hingegen Augustins Vorstellungen zur staatlichen Religionspolitik (zum Für und Wider vgl. White 1994). Immerhin ist der vielfach gegen Augustinus erhobene Vorwurf ungerechtfertigt, er empfehle eine bedingungslose Loyalität gegenüber dem Staat (vgl. Burnell 1993).

(ii) „*Politischer Realismus*“: Ein zentraler Punkt innerhalb der Augustinischen Geschichtsanalyse ist seine realpolitische, tendenziell pessimistische Einstellung (vgl. Niebuhr²1986). Augustinus scheint der erste Staatsphilosoph gewesen zu sein, der menschliches Leiden scharf akzentuiert und als grundsätzlich unüberwindbar angesehen hat; er begreift daher Politik als Möglichkeit einer allenfalls partiellen Verbesserung der Lebensverhältnisse, nicht als Anwendung einer Idealkonzeption oder als Herstellung vollkommener Verhältnisse. Bei Augustinus finden sich aufschlußreiche Beispiele für diese neue Situationsbeschreibung, etwa seine Beschreibung des Herrschaftsstrebens (*libido dominandi*) als des Grundmotivs der römischen Expansion, oder das Beispiel des Richters, der zur Wahrheitsfindung Foltermethoden einsetzt und sich dabei – trotz bester Absichten – in Unrecht verstrickt (XIX 6). Als weiteres Beispiel läßt sich die schonungslose Predigt 32 anführen, in der der Kirchenvater das politische Treiben städtischer Verwaltungen brandmarkt; dieses sei einzig von Faktoren bestimmt wie dem Ausbeutungsstreben, dem persönlichen Ehrgeiz, von Herrschsucht, Verschwendung und Ruhmsucht. Neben einer besonders drastischen Aufzählung irdischer Übel findet sich in XXII 22 auch ihre systematische Herleitung aus der Fehlorientierung des menschlichen Willens (vgl. Burt in diesem Band).

(iii) *Ethik*: Augustinus vertritt eine teleologische Ethik nach dem Vorbild der klassischen und hellenistischen Philosophie. In der Linie der Platonischen, Aristotelischen und der stoischen

Tradition ist er der Auffassung, daß menschliches Handeln einer impliziten Strebenslogik folgt. In letzter Konsequenz zielt es auf ein einziges Gut, das Glück verstanden als ewigen Frieden. Nach der auch in der Spätzeit beibehaltenen Überzeugung Augustins fällt der Philosophie hierbei die Aufgabe zu, Instrument eines bewußt betriebenen Glücksstrebens zu sein. Die Augustinische Version der Strebenkonzeption ist näherhin durch die *uti-frui*-Dichotomie charakterisiert. Demnach sollen alle Güter allein Gegenstand des „Gebrauchs“ sein, und zwar instrumentell verstanden im Hinblick auf den „Genuß“ eines einzigen Gutes, nämlich Gottes. Güter auf der Erde haben daher einen begrenzten, nämlich instrumentellen Wert; Übel besitzen einen Hinweischarakter für das himmlische Glück. Augustinus hat diese Konzeption in einer subtilen Argumentation anhand des Friedensbegriffs ausgeführt (vgl. Geerlings in diesem Band).

Was den späteren Augustinus (seit 396/7) vom philosophischen Modell unterscheidet, ist seine Skepsis hinsichtlich der Erreichbarkeit des Glücks unter irdischen Voraussetzungen. Das philosophische Weisheitsideal ist, so der Kirchenvater, seit dem Sündenfall unerreichbar geworden; irdische Tugenden sind eher als Laster denn als Tugenden zu betrachten (*vitia sunt potius quam virtutes*: XIX 25). Dennoch wäre es ein Mißverständnis anzunehmen, die Gnaden- und Erbsündenlehre habe die Strebenkonzeption beseitigt oder aufgehoben. Sie wird vielmehr beibehalten, aber eschatologisch uminterpretiert: Das verdeckte Ziel des menschlichen Strebens liegt im transzendenten, himmlischen Frieden der *civitas dei* oder in einem Zustand jenseitiger Verdammung im Fall der *civitas diaboli*. Im Hintergrund der „dualistischen“ Geschichtsinterpretationen Augustins findet sich also immer noch die antike Strebenstheorie. Die beiden fundamentalen Ausrichtungen des Willens oder der Liebe (XIV 28) stehen aber nicht länger der freien Wahl und der schrittweisen Selbstvervollkommnung offen; sie werden mit Elementen der Gnaden- und Prädestinationslehre verknüpft.

(iv) *Geschichtsbegriff*: *De civitate dei* ist über weite Passagen hin eine Geschichtserzählung. Daß Augustinus gar eine Gesamtgeschichte der Menschheit bieten will, führt besonders zu drei philosophischen Fragen. Erstens ist von Interesse, welche Prinzipien dieser Erzählung zugrundegelegt werden. Wie entwickelt Augustinus historische Prinzipien und wie legitimiert er sie als

relevant für die gesamte Menschheitsgeschichte? Wie wendet er sie auf seine Geschichtserzählung an? Zweitens kann man fragen, ob es berechtigt ist, *De civitate dei* als eine geschichtsphilosophische Schrift oder wenigstens als Inspirationsquelle für jene Form von Geschichtsphilosophie anzusehen, die in der Neuzeit in „säkularisierter Form“ auftritt; letzteres ist die These von K. Löwith (²1955). Verfügt Augustinus überhaupt über den Begriff einer Universalgeschichte? Und wenn ja, unterstellt er ein einziges, strenges Interpretationsschema? Ist er gar der Begründer des Fortschrittsbegriffs? Drittens ist zu überlegen, ob der Kirchenvater möglicherweise das genaue Gegenteil einer Geschichtsphilosophie vertritt, indem er – vielleicht erstmals in der Geistesgeschichte – die Einmaligkeit, Kontingenz und Unableitbarkeit des Geschichtlichen lehrt (zu diesen Fragen vgl. Horn in diesem Band).

(v) *Wille und Freiheit*: Augustinus unterscheidet markant zwischen zwei grundlegenden Strebenstendenzen (*amores, voluntates*). Nun bedeutet die Feststellung bestimmter Strebensrichtungen zugleich die Behauptung einer (zumindest partiellen) Handlungsdetermination. Mit der Tatsache, daß Vernunftwesen solche Tendenzen aufweisen, läßt sich also nicht erklären, warum sie für ihr Handeln verantwortlich sein sollten, wie Moral, Strafrecht oder Pädagogik dies unterstellen. Im Gegenteil, die Zuschreibung von Verantwortlichkeit hängt davon ab, ob der Handelnde als Ursprung seiner Handlung zu betrachten ist; der Test hierfür liegt in der Frage, ob er über ein Vermögen verfügt, das ihm selbst bei klarer Erkenntnis des Richtigen die Wahl des Falschen ermöglicht. Erst hierin besteht neben dem Willensbegriff qua Strebenstendenz ein Willensbegriff verstanden als ein freies Entscheidungsvermögen. Nun läßt sich mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit das Augustinische *liberum arbitrium*-Konzeption als die erste vollständige philosophische Willenskonzeption in diesem Sinn ansehen (vgl. Dihle 1985). Augustinus scheint den Begriff der Wahlfreiheit als zentrale Entdeckung begriffen und zeitlebens hoch eingeschätzt zu haben. Er setzt ihn nicht allein wiederholt von der Strebenstendenz ab, sondern verteidigt ihn überdies gegen die Vorstellung einer umfassenden göttlichen Determination (vgl. Peetz in diesem Band).

(vi) *Theodizee*: Der Gott der christlichen Tradition ist – wie schon der Gott Platons – nur dann moralisch gerechtfertigt,

wenn er Urheber ausschließlich des Guten ist. In Leibniz' Terminologie gesprochen ist zu zeigen, daß sowohl das metaphysische und das physische Übel als auch das moralische Übel als Einwände gegen die Annahme göttlicher Güte ausscheiden. Dieser Nachweis ist aber erst erbracht, wenn erstens das Geschaffene nicht als schlechthin mangelhaft und unwert, sondern als (freilich in unterschiedlichen Stufen und Graden) gut und wertvoll erscheint, wenn sich zweitens der funktionale Sinn des physischen sowie des moralischen Übels in einer insgesamt guten Weltordnung erweisen läßt und wenn drittens das moralische Übel der Wahl des Handelnden zugeschrieben werden muß. Alle drei Argumente finden sich in *De civitate dei*, und zwar in enger wechselseitiger Verknüpfung. Augustinus betont zum einen die Dignität alles Seienden bei gleichzeitiger Differenzierung der Grade seines Seinsbesitzes; die Mangelhaftigkeit einer Entität begründet demnach nicht ihre Wertlosigkeit, sondern bestenfalls ihre untergeordnete Stellung in der kosmischen Ordnung (*privatio*-Konzeption). Er sucht überdies den partiellen, relativen und transitorischen Sinn des Übels aus der Logik der Gesamtordnung zu erweisen. Insbesondere bemüht er sich aber darum, die Willensfreiheit in das Gesamtbild einzuordnen; dazu erweist er sie als eine unableitbare Freiheit, das Falsche zu wählen, die sich aus der Tatsache der Erschaffung des Menschen aus dem Nichts (als *causa deficiens*) ergebe (vgl. Bettetini in diesem Band).

(vii) *Cogito*: In Augustins Werken findet sich eine Reihe von Stellen, an denen ein dem Cartesischen *Cogito* überraschend ähnliches Argument vertreten zu werden scheint. Bereits Zeitgenossen des Descartes wurden auf diese – scheinbare oder tatsächliche – Parallele zwischen den ansonsten sehr ungleichen Philosophen aufmerksam. Die Frage nach Ähnlichkeit oder Unähnlichkeit des Augustinischen und des Cartesischen *Cogito* ist umso diffiziler, als bereits die Intention der beiden Autoren für sich genommen schwer zu klären ist. Das Argument für die unbezweifelbare Gewißheit des „Ich denke“ kann bei beiden Philosophen grundsätzlich einer logischen, einer performativen und einer transzendentalen Deutung unterzogen werden. Relevant ist zudem die Frage nach Ähnlichkeiten und Unterschieden in den geistesgeschichtlichen Hintergründen der beiden *Cogito*-Konzeptionen (vgl. Horn in diesem Band).

(viii) *Recht*: Augustinus hat seine Rechtsphilosophie weitgehend in Auseinandersetzung mit Cicero erarbeitet. Es ist daher naheliegend zu meinen, Cicero und Augustinus nähmen eng verwandte Positionen ein. Nun hat aber K. M. Girardet (1983) gezeigt, daß Ciceros Schrift *De legibus* das *ius naturae* (auch *lex naturae* und *lex aeterna*) gar nicht im Sinn der aus der Begriffsgeschichte geläufigen, freilich später anzusiedelnden Dichotomie von „Naturrecht“ und „positivem Recht“ interpretiert. Cicero ist demnach keineswegs der Ansicht, positives Recht sei im Rückgriff auf ein überzeitliches Naturrecht zu legitimieren; er hält das Naturrecht vielmehr für einen Teil der römischen Rechts. Dieser überraschenden Ciceronischen Auffassung liegt eine Naturrechtsidee zugrunde, nach der dasjenige positive Recht, das „aus der Natur des Menschen hervorgeht“, selbst das Naturrecht sei; dieses wesensgemäße Recht entspreche aber weitgehend dem Recht der Römischen Republik. Folgt man der interessanten Fortführung dieser Perspektive bei Girardet (1995), so zeigt sich, daß Augustinus keineswegs als Anhänger, sondern als Opponent der Ciceronischen Rechtsphilosophie zu betrachten ist. Der Kirchenvater scheint geradezu der Begründer der dichotomischen Naturrechtskonzeption zu sein. Genauer gesagt entwickelt er eine dreistufige Rechtsauffassung: Danach ist das positive Recht, die *lex temporalis*, notwendig zeitlichen Wandlungen unterworfen, ohne daß dies für die ihr zugrundeliegende *lex aeterna* gälte. Diese bildet mit ihren *incommutabiles regulae* vielmehr den überzeitlichen Maßstab für gerechtes positives Recht; sie ist den Menschen „ins Herz“ oder „in den Geist“ eingeschrieben und soll vom Gesetzgeber soweit wie möglich beachtet werden. Unter der *lex naturae* schließlich versteht Augustinus einen bestimmten Teil der *lex aeterna*, nämlich diejenigen Regeln, die für die belebte und unbelebte Naturordnung maßgeblich sind; das speziell in der menschlichen Natur verankerte Naturgesetz ist nach Augustins Auffassung die Goldene Regel (vgl. Krieger/Wingendorf in diesem Band).

1.6 Zum vorliegenden Band

Ziel dieses Bandes ist eine abschnittsweise Auslegung von *De civitate dei*, und zwar besonders eine Interpretation der philosophisch bedeutsamen Elemente des Werkes, ohne daß deshalb die theologischen, literarisch-philologischen oder geschichtswissenschaftlichen Aspekte ausgeblendet wären. Die Autoren des Bandes sind dabei bewußt so ausgewählt, daß unterschiedliche Fachbereiche, Diskussionskontexte und Traditionen zur Sprache kommen können. Da Augustinus philosophische Themen häufig in Formen von Exkursen und Digressionen entwickelt, ist eine trennscharfe Einteilung der zu behandelnden Abschnitte nicht möglich; zu thematischen Überschneidungen kommt es besonders im Blick auf das philosophisch bedeutende Buch XIX. Noch weniger ließ sich mit dem hier praktizierten Verfahren Vollständigkeit erreichen; eine Gesamtdeutung in Form eines historisch-philologischen Kommentars bleibt immer noch ein Desiderat der *De civitate dei*-Forschung.

Zu danken habe ich den Autorinnen und Autoren für ihre Mitarbeit sowie dem Herausgeber der „Klassiker Auslegen“-Reihe, Prof. Dr. Otfried Höffe, für seine zahlreichen Verbesserungsvorschläge. Besonderer Dank gilt Frau Prof. Dr. Maria Bettetini, die sich nach dem plötzlichen, verfrühten Tod von John Procopé (Cambridge) bereitfand, in kurzer Zeit dessen Part zu übernehmen.

Tübingen, im Dezember 1996

Christoph Horn

Literatur

- Bardy, G. 1959: Introduction générale à la Cité de Dieu, in: *Bibliothèque augustinienne* 33, 9–144.
- Burnell, P. 1993: The Problem of Service to Unjust Regimes in Augustine's *City of God*, in: *Journal of the History of Ideas* 54, 177–188.
- Dihle, A. 1985: Die Vorstellung vom Willen in der Antike, Göttingen (engl. 1982).
- Divjak, J. 1981: *Sancti Aurelii Augustini Opera. Epistolae ex duobus codicibus nuper in lucem prolatae*, Vindobonae (CSEL 88).
- Girardet, K. M. 1983: Die Ordnung der Welt. Ein Beitrag zur philosophischen und politischen Interpretation von Ciceros Schrift ‚de legibus‘, Wiesbaden.
- Goetz, H.-W. 1980: Die Geschichtstheologie des Orosius, Darmstadt.

- Hahn, T. 1900: Tyconius-Studien. Ein Beitrag zur Kirchen- und Dogmengeschichte des vierten Jahrhunderts, Leipzig.
- Kahn, Ch. 1981: The Origins of Social Contract Theory, in: G. B. Kerferd (Hg.), *The Sophists and their Legacy*, Hermes Einzelschriften 44, 92–108.
- Lamirande, E. 1994: Art. *Civitas dei*, in: *Augustinus-Lexikon*, Bd. 1, 958–969.
- Lieberg, G. 1973: Die ‚theologia tripertita‘ in Forschung und Bezeugung, in: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 1.4, 63–115.
- Niebuhr, R. ²1986: Augustine’s Political Realism, in: R. McAfee Brown (Hg.), *The Essential Reinhold Niebuhr*, New Haven, 123–141.
- Peterson, E. ²1951: Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum, in: ders., *Theologische Traktate*, München, 45–147.
- Ratzinger, J. 1954: Herkunft und Sinn der *Civitas*-Lehre Augustins, in: *Augustinus Magister*, Bd. II, Paris, 965–979.
- Sprute, J. 1989: Vertragstheoretische Ansätze, in: *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. I. Philologisch-historische Klasse*, 1989, Nr. 2, 37–93.