



## Antike Konzepte neu denken bei Augustinus

Transformationen klassischer Texte in *De civitate Dei* und weiteren Werken

Jochen Sauer (Hrsg.)

**Propylaeu** 

FACHINFORMATIONSDIENST  
ALTERTUMSWISSENSCHAFTEN



Antike Konzepte neu denken bei Augustinus

Transformationen klassischer Texte in  
*De civitate Dei* und weiteren Werken

# Acta Didactica Classica

Bielefelder Beiträge zur Didaktik  
der Alten Sprachen in Schule und Universität

Band 5

Jochen Sauer (Hrsg.)

# Antike Konzepte neu denken bei Augustinus

Transformationen klassischer Texte in  
*De civitate Dei* und weiteren Werken

**Propylaeu**

FACHINFORMATIONSDIENST  
ALTERTUMSWISSENSCHAFTEN

## Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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



Dieses Werk ist unter der Creative Commons-Lizenz 4.0 (CC BY-SA 4.0) veröffentlicht. Die Umschlaggestaltung unterliegt der Creative Commons-Lizenz CC BY-ND 4.0.

# Propylaeum

FACHINFORMATIONSDIENST  
ALTERTUMSWISSENSCHAFTEN

Diese Publikation ist auf <https://www.propylaeum.de> dauerhaft frei verfügbar (Open Access).

urn: urn:nbn:de:bsz:16-propylaeum-ebook-1089-6

doi: <https://doi.org/10.11588/propylaeum.1089>

Publiziert bei

Universität Heidelberg/Universitätsbibliothek

Propylaeum - Fachinformationsdienst Altertumswissenschaften

Grabengasse 1, 69117 Heidelberg

<https://www.uni-heidelberg.de/de/impressum>

Text © 2022, Das Copyright der Texte liegt beim jeweiligen Verfasser

Umschlagillustration: Vittore Carpaccio, Gemäldezyklus der Kapelle der Scuola di San Giorgio degli Schiavoni, Szene: Vision des Hl. Augustinus (1502). Öl auf Leinwand, 141 × 210 cm, Scuola di San Giorgio degli Schiavoni, Venezia, Italia.

ISSN: 2569-0337

eISSN: 2699-6332

ISBN: 978-3-96929-180-1 (Softcover)

ISBN: 978-3-96929-179-5 (PDF)

# Inhaltsverzeichnis

Geleitwort und Danksagung .....	9
---------------------------------	---

JOCHEN SAUER

Zugänge zu Augustins philosophischer Literatur finden .....	13
---	----

1. Philosophie und Rezeptionsästhetik .....13
  2. Die Konzepte ‚Chrēsis‘ und ‚Transformation‘ .....18
  3. Augustins Sprache und Stil analysieren.....22
  4. Vittore Carpaccio: Die Vision des Hl. Augustinus.....26
- Material .....29

DAGMAR KIESEL

Zwischen Cicero und Erbsünde

Augustinische Perspektiven auf die stoische Theorie der Emotionen .....	31
---	----

1. Hinführung .....31
2. Stoa und Augustin über das Leben gemäß der Natur .....35
3. Die stoische Theorie der Emotionen und ihre Kritik bei Cicero und Augustin.....41
4. Die Emotionslehre Augustins und die Ambivalenz seiner Güterlehre .....53
5. Fazit.....61

## TOM VAN DE LOO

## Staat und Gerechtigkeit bei Cicero und Augustinus..... 67

- 1. Staat und Gerechtigkeit bei Cicero .....68
- 2. Staat und Gerechtigkeit bei Augustinus .....81
- 3. Didaktische Perspektiven .....93
- Material .....98

## JOHANNES MAXIMILIAN NIEßEN

## Nachdenken über Geschichte mit Augustin

(ausgehend von *De civitate Dei*)..... 105

- 1. Einleitung .....105
- 2. Augustin und Seneca:  
philosophisches Nachdenken über Geschichte in der Begegnung  
von Deszendenz- und Aszendenztheorie .....107
- 3. Augustin und Livius:  
Nachdenken über Geschichte im Modus des Dramas.....116
- 4. Augustin und Ovid:  
Nachdenken über Geschichte in sprachlichen Bildern .....127
- 5. Nachdenken über Geschichte mit Augustin:  
Ertrag für unterrichtliche Zusammenhänge .....136
- Material .....143

JULIA POHL

*Duo fuerunt et adulterium unus admisit*

Augustins Transformation des antiken Exempels der

Lukretia..... 157

1. Thematische Hinführung ..... 157

2. Lukretia bei Livius und Augustinus ..... 158

3. Fazit ..... 169

Material ..... 172

HANS-JOACHIM HÄGER

Augustinus und die christliche Transformation antiker

Freundschaftstraditionen

Eine philologisch-motivanalytische Vergleichsstudie

mit didaktisch-methodischen Impulsen für die praktische

Umsetzung im lateinischen Lektüreunterricht ..... 179

1. Freundschaft als Thema im Lateinunterricht ..... 180

2. Augustinus und die Freundschaft ..... 183

3. Augustins Freundschaftsideal im Lateinunterricht ..... 237

Material ..... 263

Konkordanz mit dem Modellvorhaben NRW ..... 287

Konkordanz mit ‚klassischen‘ Schulautoren ..... 289

Autorenverzeichnis ..... 291



## Geleitwort und Danksagung

Dieser Band wendet sich an wissenschaftlich und didaktisch interessierte Leserinnen und Leser, welche die Grundlagen der augustinischen Rezeption klassischer antiker Texte in *De civitate Dei* und anderen Werken Augustins auf dem aktuellen Stand der Forschung kennenlernen möchten. Zu diesem Zweck vereinigt er sechs Beiträge, die sich der Transformation dieser Klassiker-Texte widmen und transparent machen, wie Augustinus die ihnen zugrundeliegenden Problemstellungen neuen Lösungen zuführt. Darüber hinaus zeigen die Autorinnen und Autoren dieses Bandes Wege auf, wie Schülerinnen und Schüler, aber auch Studierende, die augustinischen Transformationen der Subtexte verstehen können, gibt Anregungen für eine eigene Lehrpraxis und stellt Lehrmaterialien zur Verfügung. Dabei lassen sich die Beiträge stets auf das ‚Modellvorhaben‘ zu Augustins Schrift *De civitate Dei* des Landes NRW beziehen.<sup>1</sup> Fünf Konzepte werden dabei in den Blick genommen: Stoische Emotionslehre (Cicero), Staatstheorie (Cicero), Geschichtskonzeption (Ovid, Livius, Seneca), Exempla-Ethik (Livius) und Freundschaftsideale (Platon bis Seneca).

Gleichzeitig bildet die vorliegende Publikation die Fortsetzung des im Jahre 2020 erschienenen Bandes „Augustinus: *De civitate Dei*. Fachwissenschaftliche und fachdidaktische Zugänge“<sup>2</sup> und schreibt sich erneut dem Bemühen ein, die anspruchsvollen Texte Augustins einem breiten Publikum innerhalb und außerhalb von Schule und Universität verständlich zu machen. Sie stellt die fünfte Veröffentlichung der Reihe ‚*Acta Didactica Classica*‘ dar.

Dieses Buch lässt sich unter zwei Blickwinkeln rezipieren: Man kann den Fokus auf die Texte Ciceros, Ovids, Sallusts oder Livius’ rich-

<sup>1</sup> Die Landesregierung gab dieses Modellvorhaben 2018 in Auftrag (‚Kontinuität im Wandel – Augustinus als Transformator antik-paganer Ethik und Staatsphilosophie‘, [www.schulentwicklung.nrw.de/lehrplaene/upload/klp\\_SII/1a/Modellvorhaben\\_Kontinuitaet\\_im\\_Wandel\\_Baustein\\_1.pdf](http://www.schulentwicklung.nrw.de/lehrplaene/upload/klp_SII/1a/Modellvorhaben_Kontinuitaet_im_Wandel_Baustein_1.pdf)), vgl. die Konkordanz auf S. 287.

<sup>2</sup> Der Band ist frei verfügbar unter der URL <https://doi.org/10.11588/propylaeum.594>.

ten und ergründen, welche Rezeption bzw. Transformation diese Texte in der augustinischen Reflexion erfahren. Auf diese Weise kann die Lektüre jener vier Schulautoren bereichert werden, da manches Konzept dieser Klassiker in Auseinandersetzung mit Augustins Rezeption deutlich an Konturen gewinnt. Alternativ kann man den Fokus im Rahmen einer Augustinus-Lektüre auf Augustins Denken und Schreiben legen und ergründen, auf welche paganen Ressourcen er sich dabei stützt und wie er pagane Wissenskulturen transformiert.

Eine grobe Orientierung für die Auswahl der hier berücksichtigten ‚Klassiker‘ ist bis zu einem gewissen Grad der Kanon, der für das Zentralabitur in NRW in den Jahren 2023, 2024 und 2025 vorgesehen ist. Daraus ist auch zu erklären, dass ein zentraler Subtext der Schrift *De civitate Dei*, nämlich Vergils *Aeneis*, in diesem Band nur am Rande Berücksichtigung findet. Im Zentrum stehen vielmehr die drei Abitur-Autoren Livius (*Ab urbe condita*), Ovid (*Metamorphosen*) und Seneca (*Epistulae morales*), die mit Augustinus zusammen den Lektürekanon für den Grund- und Leistungskurs in NRW bilden. Als vierter Autor wird aufgrund der eminenten Bedeutung für Augustins Auseinandersetzung mit römischer Staatstheorie und Ethik Cicero (*De re publica*, *De finibus*, *Tusculanen*) hinzugenommen.

In einem ersten Beitrag dieses Bandes werden zunächst Herausforderungen der Augustinus-Lektüre explizit gemacht und Lösungen für ihre Bewältigung vorgeschlagen. Erklärt werden dabei die Konzepte ‚Chrēsis‘ und ‚Transformation‘ als Kategorien zur Beschreibung von Augustins Umgang mit klassischen Autoren und Texten. Danach steht die Sprache Augustins im Mittelpunkt, schließlich werden Charakteristika des Wirkens und Schaffens Augustins am Gemälde von Vittore Carpaccio ‚Die Vision des Heiligen Augustinus‘ exemplifiziert.

Die folgenden zwei Beiträge widmen sich der Rezeption ciceronischer Texte. Tom van de Loo nimmt Ciceros Dialoge *De re publica* und *De legibus* in den Blick und unterzieht die in ihnen entfaltenen staats-theoretischen Gedanken einem Vergleich mit Augustins Staatsdenken. Damit schließt er unmittelbar an den Beitrag von Peter Günzel im ersten Augustinus-Band dieser Reihe an. Tom van de Loo widmet sich insbesondere Ciceros Konzeption der Gerechtigkeit und zeigt auf, unter wel-

chen Prämissen, mit welcher Intention und welchen Ergebnissen Augustinus die Staats- und Naturrechtstheorie Ciceros transformiert. Der Beitrag schließt mit didaktischen Perspektiven und einer konzisen Zusammenstellung von Basiswissen zu Augustinus und *De civitate Dei*.

Dagmar Kiesel analysiert Augustins Umgang mit der stoischen Emotionslehre und legt dar, inwiefern diese unmittelbar von Ciceros Stoa-Rezeption ausgeht. So kritisiert Cicero die stoische Theorie der Emotionen in seiner Schrift *De finibus*, dass in ihr vorteil- und nachteilhafte Dinge, wie Reichtum oder Krankheit, als unerheblich für das Glück des Menschen angesehen würden (Dichotomie-Modell). In den *Tusculanae disputationes* bemängelt er, dass die Stoiker diese Dinge eben doch als Güter und Übel betrachten, wenn auch nicht dem Wortlaut nach, auch wenn die *virtus* an erster Position stehe (Hierarchie-Modell). Augustinus übernimmt die von Cicero vollzogene zweifache Deutung der stoischen Emotionslehre und impliziert so auch zwei verschiedene Güterkonzepte: Nach dem Dichotomie-Modell darf nur die ewige Seligkeit als Bezugspunkt von Emotionen gelten, nach dem Hierarchiemodell auch die Bindung an zeitliche Güter und Übel.

Die Themen ‚Geschichtsdenken‘ und ‚Exempla-Ethik‘ werden in den nächsten zwei Beiträgen von Johannes Maximilian Nießen und Julia Pohl in den Blick genommen. Ersterer Beitrag widmet sich der Aufgabe, das Geschichtsdenken Senecas, Ovids und Livius‘ in geeigneten Kategorien einem Vergleich zu unterziehen. In einem ersten Teil stellt der Beitrag das geschichtsphilosophische Denken Senecas und Augustins gegenüber und kategorisiert dieses unter dem Gesichtspunkt eines Aszendenz- bzw. Deszendenzmodells. Dann legt er am Beispiel der Sabinerinnen-Episode dar, inwiefern Livius und Augustinus Geschichte gleichermaßen als Drama rekonstruieren. Schließlich wird der in Ovids Metamorphosen entfaltete Mythos der vier Zeitaltermetalle mit der bildsprachlich komplexen *aetates*-Lehre Augustins verglichen. Hierzu werden aussagekräftige Texte analysiert, im Materialteil didaktisch aufbereitet und mit Aufgaben für Schülerinnen und Schüler versehen.

Der Beitrag von Julia Pohl behandelt ein zentrales und im Unterricht regelmäßig behandeltes Exemplum des Titus Livius, nämlich das der

Lukretia. Nach einer eingehenden Interpretation von Livius' Darstellung und seiner Deutung von Lukretias Verhalten betrachtet die Beiträgerin, wie Augustinus die Debatte um Lukretias Schuld oder Unschuld führt und sich dabei immer wieder mit der livianischen Vorlage auseinandersetzt. Dazu stellt sie begleitend umfangreiches Textmaterial zur Verfügung.

Dem für die antike Philosophie zentralen Themenkomplex ‚Freundschaft‘ widmet sich schließlich der Beitrag von Hans-Joachim Häger. Er macht im Detail transparent, welche vier Phasen das Freundschaftsdenken des Augustinus durchläuft. Dabei arbeitet er sorgfältig heraus, an welche antiken Freundschaftskonzepte sich der junge Augustinus zunächst anlehnt, wie er diese dann auf ein neues, christliches Fundament stellt und schließlich unter christlichen Vorzeichen fundamental neu denkt. Die voraugustinischen Freundschaftskonzepte erfahren in dem Beitrag eine eingehende Betrachtung, so dass der Transformationsprozess im Detail nachvollziehbar wird. Ein umfangreicher Anhang bietet allen Lehrenden ein Reservoir ausgearbeiteter Lernmaterialien, welche die verschiedenen Facetten des Freundschaftsbegriffs vertiefen und die Bedeutung dieses existenziellen Themas auch für die heutige Zeit deutlich machen.

Die Erstellung dieses Bandes wäre ohne die Hilfe mehrerer Personen nicht möglich gewesen. Beim Lektorat erhielt ich von Kevin Reese, Laura-Victoria Sommerfeld und Jenny Teichreb große Unterstützung, die mit ihrem scharfen Blick die Druckvorlage zu verbessern halfen. Ihnen sei herzlich gedankt. Besonderer Dank gilt Frau Dr. Katrin Bemmann, die die Publikation mit ihrer großen Expertise begleitete, außerdem Frau Jelena Radosavljević für die Prüfung der Druckvorlage, schließlich Frau Daniela Jakob für die Erstellung des professionellen Covers.

Wir hoffen, dass der vorliegende Band seine interessierten Leserinnen und Leser finden wird und dazu beitragen kann, das anspruchsvolle Werk Augustins und seine lateinischen Subtexte für Lehrende und Lernende zugänglich und zu einer anregenden Lektüre zu machen.

Bielefeld im Juni 2022

Jochen Sauer

JOCHEN SAUER (BIELEFELD)

# Zugänge zu Augustins philosophischer Literatur finden

## Zusammenfassung

Dieser Beitrag erläutert zunächst Augustins christlich-dogmatischen Standpunkt vor dem Hintergrund seiner Auseinandersetzung mit der akademischen Skepsis. Danach wird das Verfahren der ‚Transformation‘ als theoretisches Konzept erklärt und schließlich der Blick auf Augustins Sprache und Stil gerichtet. Eine Textpassage wird vorgestellt, an der sich Augustins Gedankenführung und sein charakteristischer Stil erarbeiten lassen. Der Beitrag schließt mit einer Bildbetrachtung (V. Carpaccio, Die Vision des Hl. Augustinus, 1502).

## 1. Philosophie und Rezeptionsästhetik

### 1.1 Augustins Philosophieren im Urteil Hannah Arendts

Was macht die Augustinus-Lektüre anspruchsvoll? Hannah Arendt benennt in ihrer 1929 erschienenen Dissertation drei Herausforderungen:

Die Schwierigkeiten, die einer verstehenden Interpretation Augustins entgegenstehen, lassen sich der Eigentümlichkeit seines Werkes gemäß in drei prinzipiellen Punkten aufzeigen, durch die jede Darstellung entscheidend bestimmt und eingeeengt wird:

1. das Nebeneinander verschiedenartigster Gedankengänge;
2. die im Alter immer stärker zunehmende dogmatische Gebundenheit;
3. die Tatsache einer biographisch aufzeigbaren Entwicklung, die einen sehr ausgeprägten Wandel seines Gedankenumkreises bedingt.

(Hannah Arendt, Der Liebesbegriff bei Augustinus, Diss. Marburg 1929).

Die drei Punkte Hannah Arendts benennen Herausforderungen, mit denen diejenigen konfrontiert sind, die Augustinus als Philosophen lesen. Von einem philosophischen Denker erwartet man gemeinhin Effizienz

Jochen Sauer (2022): Zugänge zu Augustins philosophischer Literatur finden, in: Ders. (Hg.), Antike Konzepte neu denken bei Augustinus. Transformationen klassischer Texte in *De civitate Dei* und weiteren Werken, Heidelberg: Propylaeum, 13–30. DOI: <https://doi.org/10.11588/propylaeum.1089.c15011>.

in der Gedankenführung, das Argumentationsziel soll zügig und zielgenau erreicht, auf Nebenargumentationen verzichtet werden, die Gedankenführung soll am besten durch eine klare Gliederung und metasprachliche Hinweise transparent und auf den ersten Blick erkennbar gemacht werden: Genau das tut Augustinus nicht, und schon in seinen Frühdialogen lässt er sich darauf ein, die Argumentation über Umwege zu führen und bisweilen in Sackgassen enden zu lassen, kurzum: Augustinus stellt diejenigen, die ihn lesen, dauerhaft vor eine intellektuelle Herausforderung. Wer ihn zu lesen weiß, wird aber genau daraus Freude ziehen können. Und gerade der Lateinunterricht, der auch kurze Textpassagen akribisch genau durchleuchtet, wird diesen Schatz heben können.

Zu Hannah Arendts zweitem Punkt: Auch eine dogmatische Gebundenheit passt nicht zu unserem heutigen Verständnis eines Philosophen, dabei ist Augustins dogmatischer Standpunkt erkenntnistheoretisch fundiert. Eine anspruchsvolle Theorie des menschlichen Erkenntnisvermögens entwickelt Augustin bereits in seinem ersten uns überlieferten Werk, dem Frühdialog *Contra Academicos*. Augustin argumentiert in dieser Schrift gegen einen radikal verstandenen (akademischen) Skeptizismus, nach dessen Vorstellung die Wahrheit dem Menschen ganz und gar verborgen sei.<sup>1</sup> Dieser Position, der Mensch könne nichts sicher erkennen und der Weise müsse sich daher jeden Urteils enthalten (Epochē), entgegnet er,<sup>2</sup> dass zumindest der Umstand, dass man selbst denke, doch sicher erkennbar sei.<sup>3</sup> Er antizipiert damit philosophiegeschichtlich ein Stück weit das *Cogito ergo sum* Descartes'.<sup>4</sup> Zudem existiere auch bei logischen Sätzen das Kriterium Wahrheit.

<sup>1</sup> Zur akademischen Skepsis und ihrer Rezeption beim frühen Augustinus Fuhrer (2007), zur akademisch-skeptischen und stoischen Wahrnehmungstheorie ebd., 61.

<sup>2</sup> Zu Augustins Argumentation im Ganzen vgl. ausführlich Fuhrer (1992), zusammenfassend Fuhrer (2007), 62–65. Die Forschung hat sich mit der Argumentationsstruktur der Schriften Augustins erstaunlich wenig beschäftigt; Uhle (2012) stellt eine Ausnahme dar.

<sup>3</sup> Augustinus entwickelt dieses Argument in Auseinandersetzung mit der stoischen Wahrnehmungslehre und der akademischen Kritik an ihr. Beide beschränken sich auf die Sinneswahrnehmung, also auf das ‚Außen‘, während Augustinus das ‚Innen‘ fokussiert, vgl. Fuhrer (2004), 101. Auf dieser Basis argumentiert er gegen die akademische Skepsis.

<sup>4</sup> Vgl. zusammenfassend Flüchter (2002), Fuhrer (2004), 100f. und Fuhrer (2007), 64–66, ausführlich Matthews (1992) und Horn (1997). Letzterer arbeitet eine klare Differenz zum

Doch für alle anderen Bereiche ist Augustinus überzeugt, dass dem Menschen eine sichere Erkenntnis der Wahrheit zumindest mittels der Philosophie versagt sei – und erst dieser Gedanke gibt dem nicht rational erfassbaren Bereich der göttlichen Offenbarung den nötigen Raum. Ohne dieses (wie oben erläutert abgeschwächte) skeptizistische Grundpostulat Augustins wäre sein christlich-dogmatischer Standpunkt kaum denkbar.

Der dritte Aspekt Hannah Arendts, der ausgeprägte Wandel des augustinischen Gedankenkreises, stellt dann eine Herausforderung dar, wenn man nicht nur eine einzelne Schrift liest, sondern den Blick auf das Gesamtwerk Augustins lenkt. Denn Augustinus transformiert nicht allein fremde Texte, er transformiert auch seine eigenen Schriften. Er gehört zu den Schriftstellern, die sich nicht nur mit ihren Vorgängern und ihren Zeitgenossen, sondern auch mit ihrem eigenen Werk immer wieder neu auseinandersetzen. Gegen Ende seines Lebens unterzieht Augustinus in den *Retractationes* seine Schriften einer letzten Bewertung. So sind diejenigen Leserinnen und Leser, die Augustinus' Erkenntnistheorie erfassen wollen, auf die Lektüre einer ganzen Reihe von Texten angewiesen;<sup>5</sup> man muss immer mit einer biographischen Entwicklung rechnen, und stets sind, wie oben erwähnt, auch äußere Anlässe und Bezugspunkte für Augustins Auseinandersetzung relevant.

In den *Retractationes* bezeichnet Augustinus seine Schrift *Contra Academicos* auch als *De Academicis*, möglicherweise weil er jenes

kartesischen ‚*Cogito, ergo sum*‘ heraus. Eine zentrale Stelle des Frühwerks ist *De vera religione* (39,73): *Omnis qui se dubitantem intellegit, verum intellegit, et de hac re quam intellegit certus est. Omnis ergo qui utrum sit veritas dubitat, in seipso habet verum unde non dubitet.* – Jeder, der erkennt, dass er zweifelt, erkennt etwas Wahres; und er ist in diesem Gegenstand, den er erkennt, sicher. Jeder folglich, der an der Existenz von Wahrheit zweifelt, besitzt in sich selbst etwas Wahres, woran er nicht zweifeln kann.

<sup>5</sup> In dem Verzicht auf den Anspruch, ein einheitliches, streng systematisches Gedankengebäude zu errichten, folgt der frühe Augustinus ein Stück weit Cicero, dessen Lehre in ihrer vermeintlichen Uneinheitlichkeit und Unabgeschlossenheit Gegenstand von Kritik war. (Die neuere Cicero-Forschung erklärt diese Besonderheiten mit Ciceros konsequenter Orientierung an der akademischen Skepsis, vgl. zusammenfassend Ehlers [2011].) Die Uneinheitlichkeit des augustinischen Gedankenkreises in diachroner Hinsicht ist dagegen eher in einer biographischen Entwicklung begründet.

Grundpostulat des Skeptizismus, die Wahrheit sei nicht sicher erkennbar, ja doch in der Hinsicht akzeptiert, dass sie *mittels der Philosophie* nicht erkennbar sei. Erfassbar sei sie allein mittels des Glaubens und der Offenbarung.<sup>6</sup> Zwar hat sich Augustinus später im Zuge der Entwicklung seiner Gnadenlehre von einem platonisierenden Christentum losgesagt,<sup>7</sup> doch konstatiert er gleichwohl auch in *De civitate Dei* noch eine Nähe zu Platon.<sup>8</sup>

## 1.2. Das Cicero-Bild im Kontext von Augustins Erkenntnislehre

Im dritten Buch von *Contra Academicos* deutet Augustinus die akademische Skepsis als ein Bollwerk der Akademiker, das den Zweck verfolgt habe, die ‚allerheiligste Lehre‘ Platons (*adyta Platonis*, *Ac.* 3,41) gegen die geschickten Angriffe der versiert argumentierenden Stoiker zu verteidigen.<sup>9</sup> Augustinus vertritt darüber hinaus die Position, Cicero selbst habe den Skeptizismus mit dem Ziel vertreten, nicht etwas ins Wanken geraten zu lassen, was er liebte (*Ac.* 3,41). Die eigentliche Lehre Platons habe Cicero für richtig gehalten und so die lateinische Literatur mit Texten aufgeblasen, die den Skeptizismus stärkten (ebd.):<sup>10</sup>

<sup>6</sup> Vgl. *Ac.* 3,43: *Mihi ergo certum est nusquam prorsus a Christi auctoritate discedere; non enim reperio valentiorum. Quod autem subtilissima ratione persequendum est ... apud Platonicos me interim, quod sacris nostris non repugnet, reperturum esse confido.* – Bei mir nun steht der Entschluss fest, mich wirklich nirgends von der Autorität Christi zu entfernen; denn eine stärkere finde ich nicht. Was aber durch subtile Vernunft erforscht werden muss, ... das werde ich, wie ich fest vertraue, fürs Erste bei den Platonikern finden, soweit es nicht unseren heiligen Mysterien widerspricht (Übers. Voss).

<sup>7</sup> Deutlich widerruft Augustinus in den *Retractationes* die Anerkennung, die er gegenüber Platonikern (und Philosophen überhaupt) in seinen frühen Schriften formulierte (*retr.* 1,1,4).

<sup>8</sup> Vgl. *civ.* 8,5: *Nulli nobis quam isti (sc. Platonici) propius accesserunt.* – Niemand ist uns näher gekommen als diese hier (sc. die Platoniker). Vgl. auch Geerlings (1999), 96f.

<sup>9</sup> Die Lehre der Stoa (u. a. der menschlichen Wahrnehmung und Erkenntnis) war historisch ein zentraler Referenzpunkt der akademischen Skepsis. Zu Augustins religionsphilosophischer Auslegung dieser Auseinandersetzung vgl. Fuhrer (1997), 403–405.

<sup>10</sup> Vgl. Hübner (2007), 51: „Augustin ... nimmt ihn (sc. Cicero) mit einem traditionellen Argument in Schutze: Cicero habe nur ein taktisches Versteckspiel treiben wollen und leite am Ende der Neuen Akademie schon zum Neuplatonismus Plotins über.“

*Deinde in nostrum Tullium conflictio ista duravit iam plane saucia et ultimo spiritu Latinas litteras inflatura. Nam nihil mihi videtur inflatius quam tam multa copiosissime atque ornatissime dicere non ita sentientem.*

Diese Auseinandersetzung währte dann bis zu unserem Tullius. Bereits schwer verletzt, sollte sie mit ihrem letzten Atemhauch noch die lateinische Literatur aufblähen. Nichts kommt mir nämlich aufgeblasener vor, als so viele Behauptungen in ausführlichster, kunstvollster Form aufzustellen, ohne sie selbst so zu meinen. (Übers. Voss mit leichter Modernisierung)

Damit suggeriert Augustinus, Cicero habe ein Wissen um eine ‚tieferere‘ Wahrheit gehabt, dieses jedoch hinter seinem skeptizistischen Standpunkt verborgen. Cicero habe so alle Reste der Lehre des Antiochos von Askalon beseitigen können, der die alte Akademie zwar wieder hergestellt, dabei aber auch stoisches Gedankengut in sie eingetragen habe.<sup>11</sup> Doch nun sei die Stoa überwunden, und es gebe keine Notwendigkeit mehr, die akademische Skepsis als Verteidigerin platonischen Denkens aufrecht zu erhalten, sondern man könne die Lehre Platons wieder freilegen, die in Übereinstimmung mit der christlichen Lehre stehe, so die Überzeugung des jungen Augustinus während der Mailänder Zeit. Kurzum: Augustinus suggeriert, Cicero wäre platonischer Dogmatiker gewesen (vgl. Fuhrer [1997], 299), hätte er nicht die akademische Skepsis vertreten ‚müssen‘.

Mit dieser argumentativen Technik, die Augustinus hier in seiner ersten uns überlieferten Schrift anwendet, deutet er die Texte Ciceros in seinem Sinne: Wer Augustins Schrift gelesen hat und sich von ihm hat überzeugen lassen, wird die ciceronischen *Philosophica* fortan anders lesen.<sup>12</sup> Hierin liegt ein Ziel der Klassiker-Rezeption Augustins, dass kanonisch gewordene Texte in ein neues Verständnis transformiert und neu gelesen werden sollten. Im Folgenden soll dies näher erklärt und zwei Modelle vorgestellt werden, mit denen sich Augustins Verfahren beschreiben lässt.

<sup>11</sup> *Ac.* 3,39f., vgl. auch *Ac.* 2,15. Zu denken ist z.B. an den Ersatz der platonischen Transzendenzphilosophie durch eine materialistische (stoische) Naturlehre. Cicero hörte Antiochos von Askalon (\* 130/120 v. Chr.; † 68/67 v. Chr.) während seines Athen-Aufenthalts in Athen 79 v. Chr. und setzte sich mit seiner Lehre in mehreren Schriften auseinander.

<sup>12</sup> So beschränkte sich Cicero in seiner Kritik an Antiochos auf die Wahrnehmungslehre und billigte andere Elemente der Lehre des Antiochos explizit, vgl. Fuhrer (1997), 444.

## 2. Die Konzepte ‚Chrēsis‘ und ‚Transformation‘

### 2.1 Theoretischer Rahmen

Die kulturwissenschaftliche Forschung verwendet zur Beschreibung von Prozessen der Neukonzeptualisierung, bei welcher auch ein vorhandener Subtext eine veränderte Bedeutung erhält, häufig den Begriff der Transformation.<sup>13</sup> In der patristischen Forschung dagegen wird die Bezugnahme antiker christlicher Autoren auf die pagane Tradition öfter mit zwei von Christian Gnilka in den Forschungsdiskurs eingeführten Konzepten gefasst, die jeweils auf antike christliche Theoriebildung rekurrieren, nämlich Synkatábasis<sup>14</sup> und Chrēsis<sup>15</sup>. Beide Begriffe bezeichnen Formen von Adaptionsstrategien paganen Gedankenguts: Synkatábasis (‚Abstieg‘) meint eine vorübergehende zweckgerichtete Akzeptanz einer paganen Position, auf deren Basis eine Argumentation entwickelt werden kann, die den Leser für die christliche Position gewinnt. Die Synkatábasis stützt sich auf *vorläufige* Prämissen, die später aufgehoben werden.

Der für Augustinus stärker relevante und von Christian Gnilka auch allgemein für weitaus wichtiger gehaltene Begriff der Chrēsis (‚Gebrauch‘) meint dagegen die aneignende Auswahl paganen Gedankenguts. Dieses werde nach sorgfältiger Prüfung durch die jeweiligen christlichen Autoren (unter Nutzung des Doppelprinzips von Bewahrung und Transformation) Teil der christlichen Lehre und führe zu einer umfassenderen Sicht auf die christliche ‚Wahrheit‘.<sup>16</sup> Das Konzept der Chrēsis als Leitlinie für die Rezeption paganer Literatur durch die Kirchenväter hat Gnilka in großer Ausführlichkeit in den ersten beiden

<sup>13</sup> Vgl. hierzu Böhme u.a. (2011).

<sup>14</sup> Zur historischen Begriffsgenese Brändle (1996), 297–302.

<sup>15</sup> Vgl. zur Geschichte des Begriffs Gnilka (1984), 29–63. Die Chrēsis, zu übersetzen mit ‚rechtem Gebrauch‘, meint die Entscheidung, ob ein Kulturelement, gemessen an christlicher Auffassung, ‚akzeptabel‘ oder ‚nicht akzeptabel‘ sei.

<sup>16</sup> Gnilka (1984), 16 führt zur Verdeutlichung seiner Auffassung ein auf Clemens von Alexandrien zurückgehendes Gleichnis an, der Christ solle beim Umgang mit der griechischen Philosophie so verfahren wie ein Geldwechsler: Erweist sich eine Münze nach eingehender Prüfung als echt, so behält sie der Geldwechsler, ansonsten verwirft er sie (Clem. Alex. *Strom.* 6,81,2).

Bänden<sup>17</sup> einer mit ‚Chrēsis‘ betitelten Reihe anhand der Interpretation einschlägiger Texte entfaltet.<sup>18</sup>

Aus dem Bereich der rhetorischen Textanalyse stammt die von Jochen Walter vorgenommene Unterscheidung von ‚vereinnahmenden‘ und ‚ausgrenzenden Argumentationsformen‘.<sup>19</sup> Fokussiert wird hier auf den Wechsel zwischen Argumentationen, in denen sich der Autor (bei Walter Lactanz) von paganen Haltungen, Positionen oder Autoren explizit los-sagt, und Argumentationen, in denen er ihnen die Zustimmung gibt.

Im disziplinenübergreifenden Diskurs ist jedoch der Begriff der ‚Transformation‘ dominant, den beispielsweise der SFB 644 ‚Transformationen der Antike‘ zur konzeptionellen Basis genommen hat. Auch das Modellvorhaben des Landes NRW nutzt den Begriff der Transformation.<sup>20</sup> ‚Transformation‘ meint dabei nicht nur die adaptive Rezeption der paganen Literatur und die Überführung in eine neue Form, sondern auch die ‚Veränderung‘ des Ursprungstextes oder -kunstwerks.<sup>21</sup> Der Rezipient erhält durch die Neudeutung des paganen Textes gewissermaßen eine neue ‚Brille‘, durch die das Ursprungskunstwerk oder der Ursprungstext anders wahrgenommen werden und so einen neuen Sinn erhalten. Dabei wird in den Text des paganen Vorgängers oft eine neue Grundaussage eingeschrieben, wie oben beispielhaft an Ciceros Haltung zum Skeptizismus gezeigt: Cicero habe gewusst, dass hinter dem Kampfinstrument des Skeptizismus eine tiefere Wahrheit verborgen sei. Das Konzept der ‚Transformation‘ geht nach dieser Bestimmung über den Begriff der Chrēsis insofern hinaus, als nicht nur der

<sup>17</sup> Gnilka (1984); ders. (1993); ders. (2012). Im Beitrag von Tom van de Loo (in diesem Band) ist die Umdeutung des Begriffs der Gerechtigkeit unter christlichen Prämissen ein klassischer Fall für das, was Christian Gnilka den rechten Gebrauch (Chrēsis) nennt.

<sup>18</sup> Vgl. Gnilka (2012).

<sup>19</sup> Walter (2006), insb. 32–36. Die Unterscheidung dient der Konzeptualisierung des rhetorischen Charakters von apologetischen Schriften, hier speziell der *Divinae institutiones* des Laktanz. Vgl. zur Bedeutung der Unterscheidung Diefenbach (2007), 78.

<sup>20</sup> Vgl. Geleitwort und Danksagung (in diesem Band), Anm. 2.

<sup>21</sup> Böhme u.a. (2011), 11: „Transformationen sind Wandlungsprozesse, die sich zwischen einem Referenz- und einem Aufnahmebereich vollziehen. Dabei wird nicht nur die Aufnahmekultur, sondern auch die Referenzkultur transformiert: das ist mit Allelopoese gemeint.“

alte Text Teil eines neuen Denkgebäudes wird, sondern als solcher umgedeutet und gewissermaßen umgeschrieben wird. Gerade diese Veränderung und Neudeutung, also das ‚Umschreiben‘ der Klassiker, ist für Augustins Rezeption seiner Vorgänger und Zeitgenossen von großer Bedeutung, wie das folgende Beispiel verdeutlichen soll.

## 2.2 Beispiel: Die Bewertung römischer *Exempla* in *civ.* 5,18

Im fünften Buch von *De civitate Dei* unterzieht Augustinus das Handeln römischer Helden des frühen republikanischen Rom einer Bewertung, die auf den ersten Blick durchweg positiv auszufallen scheint: Er gesteht ihnen zu, sie hätten weltliche Güter gering geschätzt und für ihre Ehre ihre Begierden klein gehalten. Daher könne man sie sogar als Vorbild nutzen. Dieses Verhalten sei überhaupt der Grund, weshalb es Gott gefallen habe, dass das römische Reich Dauer gehabt habe (*civ.* 5,12):

*Veteres igitur primique Romani, quantum eorum docet et commendat historia, quamvis ut aliae gentes excepta una populi Hebraeorum deos falsos colerent et non Deo uictimas, sed daemioniis immolarent, tamen ‚laudis auidi, pecuniae liberales erant, gloriam ingentem, diuitias honestas uolebant‘ (=Sall. Cat. 7,6); hanc ardentissime dilexerunt, propter hanc uiuere uoluerunt, pro hac emori non dubitauerunt; ceteras cupiditates huius unius ingenti cupiditate presserunt.*

Die alten Römer also, die der ersten Zeiten, haben nach dem Zeugnis ihrer Geschichte zwar, wie andere Völker auch, mit einziger Ausnahme des Judenvolkes, falsche Götter verehrt und nicht Gott, sondern Dämonen Opfer dargebracht, waren aber ‚begierig nach Lob, freigebig im Umgang mit Geld und verlangten ungeheuren Ruhm und ehrbaren Reichtum‘ (=Sall. Cat. 7,6); Ruhm liebten sie glühend, seinetwegen galt ihnen das Leben als lebenswert, für ihn starben sie ohne Zucken und Zaudern; die übrigen Begierden drängten sie zurück aus unbegrenzter Gier nach Ruhm und nichts als Ruhm. (Übers. Alfred Schröder, leicht adaptiert)

Hier greift Augustinus in einer (gemäß Jochen Walters Terminologie) ‚vereinnahmenden Argumentationsform‘ auf das traditionell römische Verständnis jener *Exempla* zurück und bezieht sich dabei – markiert

durch das direkte Zitat – auf die Autorität Sallusts. Doch weist er im Anschluss emphatisch darauf hin, dass auch das Streben nach (irdischem) Ruhm zu den Begierden zu rechnen ist. Gleichwohl sei es jenen alten Exempla immerhin gelungen, wenn nicht die Ruhmessucht, so doch die übrigen Begierden in Schranken zu halten. Tatsächlich stehe ihr Verhalten in einen heilsgeschichtlichen Zusammenhang (*civ.* 5,16):

*Proinde non solum ut talis merces talibus hominibus redderetur Romanum imperium ad humanam gloriam dilatatum est; uerum etiam ut ciues aeternae illius ciuitatis, quamdiu hic peregrinantur, diligenter et sobrie illa intueantur exempla et uideant quanta dilectio debeatur supernae patriae propter uitam aeternam, si tantum a suis ciuibus terrena dilecta est propter hominum gloriam.*

Und so ist das römische Reich nicht bloß zu dem Zweck mit Ruhm vor den Menschen erweitert worden, damit den also gesinnten Menschen ein entsprechender Lohn zuteil werde, sondern auch in der Absicht, dass die Bürger des ewigen Staates, solange sie hienieden pilgern, fleißig mit klarem Blick auf jene Beispiele hinschauen und erkennen, welche Liebe dem himmlischen Vaterland um des ewigen Lebens willen gebühre, wenn dem irdischen Staat von seinen Bürgern um des Ruhmes vor den Menschen willen soviel Liebe zugewendet worden ist. (Übers. Alfred Schröder)

Die römischen Exempla haben hier ähnlich wie in der traditionellen exemplarisch-moralischen Geschichtsschreibung die Funktion von Vorbildern und Antriebskräften für den Einzelnen, im eigenen Verhalten dem jeweiligen Exemplum nicht nachzustehen. Augustinus lässt seine Ausführungen in ein *Argumentum a minore ad maius* münden:<sup>22</sup> Wenn dem römischen Staat bereits so viel Liebe zugewendet werde, müsse man umso mehr Liebe dem ‚himmlischen Staat‘ zuteil werden lassen, zumal die Leistung jener Exempla – dies wiederholt Augustinus mehrfach – vor allem an ihrer ungehemmten Sucht nach irdischem Ruhm krankte (*civ.* 5,18):

<sup>22</sup> Zu diesem Zweck verwendet Augustinus neben Argumenten *a minore ad maius* und *a maiore ad minus* zahlreiche rhetorischen Fragen. Vgl. hierzu z.B. Langeloh (2017), 189–192.

*Haec sunt duo illa, libertas et cupiditas laudis humanae, quae ad facta compulit miranda Romanos.*

Das sind die beiden Triebfedern bei den bewundernswerten Taten der Römer: Freiheit und Ruhmsucht. (Übers. Alfred Schröder)

Auf diese Weise vermag Augustinus die traditionellen Exempla und ihre Geltung zu einem Teil seiner Argumentation werden zu lassen.

### 3. Augustins Sprache und Stil analysieren

In der Forschung ist die Sprache Augustins gegenüber seinem Denken nachrangig behandelt worden. Dabei entfaltet seine Sprache eine Rhetorizität und Ästhetik, die in der lateinischen Literatur besonders ist.

#### 3.1 Rhetorische Grundstruktur und ästhetisch-literarischer Anspruch

Es ist ein Charakteristikum von Augustins Gesamtwerk, dass sich beinahe jede Schrift in einen aktuellen Gegenwartsdiskurs einschreibt: Sie stellt eine Antwort auf eine Situation, ein Ereignis, eine geistige Strömung oder ganz konkret auf eine bestimmte Schrift dar.<sup>23</sup> Allein deshalb, weil jede Schrift Augustins auf die Einlösung des Geltungsanspruchs der eigenen Position und Lehre gegenüber anderen zielt, ist eine rhetorische Textnatur von Augustins Stil nicht zu trennen. Zudem lässt sich bei kaum einem anderen antiken Autor eine ‚Werkpolitik‘ so klar erkennen wie bei Augustinus. Bereits bei der ersten uns erhaltenen Werkgruppe, den 386 v. Chr. erschienenen Cassiciacum-Dialogen, modelliert sich Augustinus als zentrales Mitglied des neuplatonisch geprägten Mailänder Gelehrtennetzwerks,<sup>24</sup> das sich um den Bischof

<sup>23</sup> Vgl. Geerlings (2002), 35: „Die Werke Augustins sind bis auf wenige Ausnahmen sämtlich aufgrund polemischer Anlässe, Anfragen und seelsorgerlicher Bedürfnisse entstanden.“

<sup>24</sup> Vgl. Sauer (2021).

Ambrosius gebildet hatte, und bezieht implizit Stellung gegenüber anderen Positionen, so z.B. gegen eine manichäische Weltauffassung.<sup>25</sup>

Augustinus verbindet mit der Rhetorik seiner Texte einen hohen ästhetisch-literarischen Anspruch. Dieser macht eine tiefgehende stilistisch-literarische Textanalyse lohnenswert. Um die kunstvolle Textgestaltung Augustins herauszuarbeiten, eignen sich bereits kurze Textabschnitte. Die Aufgabe, die kunstvoll aufgebauten augustinischen Satzgebäude ins Deutsche zu transferieren und dabei ästhetisch-literarisch reflektierte Entscheidungen zu treffen, stellt eine Herausforderung dar, die kreative Kräfte wecken kann. Wortwörtlich lassen sich die komplexen Satzperioden, die voller satzwertiger Konstruktionen sind, jedenfalls selten angemessen übersetzen.

### 3.2 Die augustinische Formensprache

Augustinus bedient sich in seinen Texten einer anspruchsvollen Formensprache: Philip Burton<sup>26</sup> unterscheidet drei Stile, die sich bei Augustin abwechseln: einen ciceronischen Stil (Ciceronian style), einen ‚mittleren‘ (middle style) und einen mündlichen Stil (oral style). Diese werden je nach Situation und Bedarf eingesetzt. Als besonders anspruchsvoll erweist sich der ciceronische Stil, der in der Schrift *De civitate Dei* dominant ist, am zugänglichsten ist in der Regel der mündliche Stil.

Einen anspruchsvollen, lebendigen, Begeisterung erregenden Duktus pflegte Augustin bereits in seinen ersten uns erhaltenen Schriften, den Cassiciacum-Dialogen: In der folgenden Textstelle aus Augustins Schrift *Contra Academicos* ruft Augustinus bei seinem Freund und Mäzen Romanianus, Adressat der Schrift, ein gemeinsames Lektüreerlebnis in Erinnerung. Der Stil des folgenden Abschnitts wird wesentlich durch die zahlreichen Interjektionen geprägt sowie durch die Crescendo-Technik: Der Rezipient wird in einem langen Spannungsbogen bis zum eigentlichen inhaltlichen Kern des Satzes hingehalten. Nach einem vorbereitenden *quoniam*-Satz wird das Subjekt *libri quidam*

<sup>25</sup> Vgl. hierzu ausführlich Fuhrer (2013).

<sup>26</sup> Burton (2012).

genannt, doch dann muss der Leser lange auf das Akkusativ-Objekt und das Prädikat warten und durchläuft bis dahin mehrere vorbereitende Teilsätze. So bildet sich eine Art Crescendo, das am Schluss des Satzes seinen Höhepunkt erreicht. Dieser Spannungszuwachs soll nun im Detail vergegenwärtigt werden (Aug. Ac. 2,3,5).

<i>Et quoniam nondum aderat ea flamma,<sup>27</sup> quae summa nos arreptura erat, illam, qua lenta aestuabamus, arbitrabamur, esse vel maximam</i>	Und da die lodernde Flamme noch nicht da war, die uns in höchster Intensität ergreifen sollte, glaubten wir, dass jene linde, mit der wir brannten, die allergrößte Flamme sei,
---	---

Augustinus bedient sich an zentralen Stellen gerne markanter Klauseln, so auch hier: Der Schluss des Satzes *esse vel maximam* ist als Doppelkreticus (— ∪ — — ∪ ⊖) gestaltet. Man erwartet nun eine Beschreibung dieser Flamme oder deren Wirkung:

<i>cum ecce tibi libri quidam pleni, ut ait Celsinus,</i>	als plötzlich – SIEH DA! dir einige Bücher „reich gefüllt“, wie Celsinus sagt,
---	--

Nach dem Subjekt *libri quidam* wartet man auf das Akkusativ-Objekt und das Prädikat: Was machten die Bücher mit Romanianus? Man glaubt zunächst, das Objekt sei das gleich folgende *bonas res Arabicas*, doch dann erscheinen erst zwei lange *ubi*-Sätze:

<i>bonas res Arabicas ubi exhalarunt in nos ubi illi flammulae instillarunt pretiosissimi unguenti guttas paucissimas</i>	sobald sie die Wohlgerüche Arabiens über uns aushauchten, sobald sie nur ganz wenige Tropfen kostbarsten Öls in dieses Flämmchen tropfen ließen,
---	---

Dann schließlich folgt das Attribut zum Akkusativ-Objekt, und zwar gleich zweifach als Epanalepse, doch das Akkusativ-Objekt selbst fehlt:

<sup>27</sup> Mit *flamma* verweist Augustinus auf den ersten Schritt der gemeinamen Bekehrung.

*incredibile, Romaniane,  
incredibile*

eine unglaubliche, Romanianus,  
eine unglaubliche

Das kommende Akkusativ-Objekt wird weiter amplifizierend vorbereitet, schließlich erscheint es mit dem zum dritten Mal wiederholten Attribut *incredibile*;

*et, ultra quam de me fortasse credis –  
quid amplius dicam? –,  
etiam mihi ipsi de me ipso  
incredibile incendium concitarunt.*

und weitaus mehr, als was auch  
du über mich glaubst –  
was soll ich mehr sagen? –  
eine auch selbst für mich weit  
über meine Vorstellungen hinaus-  
gehende unglaubliche Feuersbrunst  
entfachen. (Übers. Verf.)

Die genannte Stelle ist Teil des Proömiums, in welcher Augustinus (als Vorredensprecher) beschreibt, wie er zum (neuplatonisch geprägten) Christentum geführt wurde, und ist an Augustinus' engen Freund und Förderer Romanianus gerichtet. – Liest man einen Text Augustins originalsprachlich, so sollte man, um die Satzodynamik zu erfassen, den Satz chronologisch lesen und sich jeweils vergegenwärtigen, welches Satzglied als nächstes erwartet wird. Bei dieser mikroskopischen Lektüre gilt es, auf die augustininische Formensprache und Stilistik zu achten und sie für die Interpretation der jeweiligen Stelle nutzbar zu machen.

Gegebenenfalls sollte man diesen ‚Crescendo-Stil‘ zunächst an zweisprachigen Beispielen einüben, um ihn kennenzulernen, bevor man in die einsprachige Lektüre geht. Ähnlich wie das oben genannte Beispiel aus *Contra Academicos* lassen sich zahlreiche andere Sätze lesen. Ein Beispiel aus *De civitate Dei*, nämlich der erste Satz von Buch 1, findet sich in graphischer Darstellung im Materialteil dieses Beitrags.

Dem Lesen misst Augustinus eine große Bedeutung bei. Bereits in seinen ersten Schriften, die uns erhalten sind, den Cassiciacum-Dialogen, wird das Lesen und die Bedeutung des Lesens für die Erlangung des Heils reflektiert. Auch für Augustins eigene Bekehrung spielt sie, so

seine Darstellung in den *Confessiones*, eine zentrale Bedeutung.<sup>28</sup> Somit ist es nicht verwunderlich, dass Augustinus auch seinen eigenen Schriften eine Gestalt gibt, durch die deren Lektüre einen tiefen Eindruck hinterlässt.

#### 4. Vittore Carpaccio: Die Vision des Hl. Augustinus

Abschließend sollen Themen dieses Beitrags in der Betrachtung eines Bildes vergegenwärtigt werden, das auch das Cover dieses Bandes ziert: der ‚Vision des Heiligen Augustinus‘ (Öl auf Leinwand, 141 × 210 cm) aus dem Gemäldezyklus der Kapelle der Scuola di San Giorgio degli Schiavoni in Venedig, den Vittore Carpaccio im Jahre 1502 gestaltete.

Zu sehen ist, wie Augustinus in seinem Studierzimmer an einem Schreibtisch sitzt, den Griffel in der Hand haltend, den Blick in Richtung Fenster gerichtet, er selbst dem Betrachter abgewandt, als suche er Inspiration für das, was er zu schreiben im Begriff ist. Überall liegen und stehen aufgeschlagene Bücher und verraten den belesenen Literaten: Als habe Augustinus eben erst hineingeschaut und wolle diese Stellen zu einem späteren Zeitpunkt noch einmal für seine Arbeit einsehen. Richtet man den Blick auf die Details, so lassen sich in zwei Büchern Notenpartituren erkennen und erinnern an die Bedeutung, welche Augustinus der Musik und Ästhetik<sup>29</sup> zusprach. Im Hintergrund sieht der Betrachter auf der Mittelsenkrechten des Bildes schließlich einen Altar, darauf eine Christus-Statue. Sie wiederum vergegenwärtigt, dass christliche Prämissen und christliches Denken für Augustinus Ausgangsbasis in allen seiner Schriften waren. Dabei weisen der Bischofsstab und die Mitra, die auf dem Altar liegen, auf Augustins jahrzehntelanges Amt in Hippo Regius hin. Das Gemälde vereinigt somit Eigenschaften Augustins und Charakteristika seines Werkes und dürfte sich als Basis für eine erste Begegnung mit dem Literaten, Religionsphilosophen und Kirchenvater gut eignen.

<sup>28</sup> Vgl. hierzu ausführlich Glied (2020).

<sup>29</sup> Grundlegend ist die Schrift *De musica*, verfasst etwa 389 n. Chr., überarbeitet 408/409.



Vittore Carpaccio, Vision des Hl. Augustinus (1502). Öl auf Leinwand, 141 × 210 cm.

## Literatur

### Textausgaben

Augustinus, *De civitate dei*. Corpus Christianorum. Series Latina XLVII/XLVIII, 1 et 2, ed. B. Dombart/A. Kalb, Turnhout 1955.

Augustinus, *Contra Academicos, De beata vita, De ordine*, ed. Simone Adam, Therese Fuhrer, Berlin/Boston 2017 (BT).

Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus zweiundzwanzig Bücher über den Gottesstaat. Aus dem Lat. übers. von Alfred Schröder. (Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus ausgew. Schriften 1–3, BKV, 1. Reihe, Band 1, 16, 28) Kempten; München 1911–16.

### Forschungsliteratur

Böhme, Hartmut; Bergemann, Lutz; Dönike, Martin; Schirmmeister, Albert; Toepfer, Georg; Walter, Marco; Weitbrecht, Julia (Hg.) (2011), *Transformation. Ein Konzept zur Erforschung kulturellen Wandels*, München.

Brändle, Rudolf (1996), SYNKATABASIS als hermeneutisches und ethisches Prinzip in der Paulusauslegung des Johannes Chrysostomus, in: Schöllgen, Georg; Scholten, Clemens (Hg.), *Exegese und ihre Hermeneutik in Antike u. Christentum*. FS Ernst Dassmann, Münster, 297–307.

- Burton, Philip H. (2012), Augustine and language, in: Vessey, Mark; Reid, Shelley (Hg.), *A companion to Augustine*, Chichester, 113–124.
- Flüchter, Sascha (2002), *Cogito ergo sum? – Erkenntnistheoretische Grundlegung bei Augustinus (civ. XI 26) und Descartes*. Vortragsmanuskript: <https://saschafuechter.de/wp-content/uploads/2015/07/Cogito-ergo-sum-bei-Descartes-und-Augustinus.pdf> (abgerufen am 28.2.2022).
- Fuhrer, Therese (1992), Das Kriterium der Wahrheit in Augustinus' *Contra Academicos*, in: *Vigiliae Christianae* 46, 257–275.
- Fuhrer, Therese (1997), *Augustin contra Academicos (vel De Academicis)* Bücher 2 u. 3, Berlin.
- Fuhrer, Therese (2004), *Augustinus*, Darmstadt.
- Fuhrer, Therese (2007), Die akademische Skepsis, in: Drecoll, Volker H. (Hg.), *Augustin Handbuch*, Kap. B.II.2, Tübingen, 60–65.
- Fuhrer, Therese (2013), Tage und Nächte in Cassiciacum. Die antimanichäische Theodizee in Augustins Dialog *De ordine*, in: Sonntagbauer, Wolfgang & Klopff, Johannes, *Welt – Seele – Gottheit*. Festschrift für Wolfgang Speyer zum 80. Geburtstag, Wien, 41–57.
- Gall, Dorothee (2020), Augustinus' Abrechnung mit der Antike in *De civitate Dei*, in: Sauer, Jochen (Hg.), *Augustinus: De civitate Dei*. Fachwissenschaftliche und fachdidaktische Zugänge (= *Acta Didactica Classica* 2), Heidelberg, 11–46.
- Geerlings, Wilhelm (2002), *Augustinus – Leben und Werk*, Paderborn.
- Gliech, Andreas (2020), Bibliographie einer Bekehrung. Die lektüregestützte Suche nach dem richtigen Glaubens- und Gottesverständnis in den *Confessiones*, in: Sauer, Jochen (Hg.), *Augustinus: De civitate Dei*. Fachwissenschaftliche und fachdidaktische Zugänge, 47–87.
- Gnilka, Christian (1984), *XPHEIΣ*. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur. I: Der Begriff des „rechten Gebrauchs“. Basel–Stuttgart.
- Gnilka, Christian (1993), *XPHEIΣ*. Chrēsis. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur. II: Kultur und Conversion. Basel–Stuttgart.
- Gnilka, Christian (<sup>2</sup>2012), *Der Begriff des rechten Gebrauchs*, Basel.
- Hagendahl, Harald (1967), *Augustine and the Latin Classics*, Göteborg.
- Horn, Christoph (1997), Welche Bedeutung hat das augustinische Cogito (Buch XI 26), in: ders., *Augustinus, De civitate dei*, Berlin, 109–129.
- Hübner, Wolfgang (2007), *Klassische lateinische Literatur und Rhetorik*, in: Drecoll, Volker H. (Hg.), *Augustin Handbuch*, Kap. B.II.2, Tübingen, 60–65.
- Ehlers, Widu-Wolfgang (2011), Der Philosoph Cicero, in: *Forum Classicum* 54.4, 264–273.
- Matthews, Gareth B. (1992): *Thought's Ego in Augustine and Descartes*, Ithaca/London.
- Sauer, Jochen (2021), Adressaten, Dialogfiguren und der implizite Leser in Augustinus' Cassiciacum-Dialogen, in: Müller, Gernot M. (Hg.), *Figurengestaltung und Gesprächsinteraktion im antiken Dialog*, Stuttgart, 241–260.
- Langeloh, Jacob (2017), *Erzählte Argumente: Exempla und Historische Argumentation in Politischen Traktaten C. 1265–1325*, Leiden.
- Pieri, Bruna (1999), *Retica, conversione, introversione: su alcuni aspetti dello stile di Agostino*, in: *Bollettino di Studi Latini* 29.2, 523–540.
- Uhle, Tobias (2012), *Augustin und die Dialektik. Eine Untersuchung der Argumentationsstruktur in den Cassiciacum-Dialogen*, Tübingen.
- Weerembeck, B. (1930), *Sur la langue de S. Augustin*, in: *Miscellanea Augustiniana*, 463–483.

## Material

### M 1: Spannungsaufbau auf Satzebene (Aug. *civ.* 1,1 als Beispiel)

Der erste Satz von Buch 1 der Schrift bildet einen Spannungsbogen, der gleich zu Beginn mit dem Akkusativterm *Glorissimam civitatem Dei* den Gegenstand der Schrift benennt, den Sinnzusammenhang aber erst am Ende mit dem Prädikat (*defendere*) *suscepi* auflöst.

*Gloriosissimam civitatem Dei*

Das Akkusativobjekt weckt sofort eine Erwartung: Man wünscht sich ein Prädikat und ein Subjekt, ggf. auch eine Infinitiv- oder AcI-Erweiterung. Doch es folgen zunächst Präpositionalobjekte und davon abhängige Nebensätze.

*siue in hoc temporum cursu,*

*cum inter impios peregrinatur ex fide uiuens,*

*siue in illa stabilitate sedis aeternae,*

*quam nunc expectat per patientiam*

*quoadusque iustitia conuertatur in iudicium,*

*deinceps adeptura per excellentiam*

*uictoria ultima et pace perfecta*

Erst dann folgt – nach einem Ablativus absolutus – ein Infinitiv, zu dem *gloriosissimam civitatem Dei* das Akkusativobjekt ist.

*hoc opere instituto et mea ad te promissione debito*

*defendere aduersus eos,*

*qui conditori eius deos suos praeferunt,*

Es folgt die Nennung des Adressaten, dann wird die Spannung durch das Prädikat gelöst:

*fili carissime Marcelline,*

*suscepi,*

*opus magnum et arduum,*

*sed deus adiutor noster est.*

Die Apposition *opus magnum et arduum* korreliert inhaltlich mit der Komplexität des Satzgefüges, im Kontrast steht der kurze Hauptsatz *sed deus adiutor noster est*.

M 2: Das augustinische ‚Cogito‘ in *De vera religione* und *De civitate Dei*

Aug. *vera rel.* 39,73 (Übersetzung auf S. 14f., Anm. 4)

*Omnis,  
qui se dubitantem intellegit,  
uerum intellegit,  
et de hac re, quam intellegit, certus est;  
de uero igitur certus est.  
Omnis ergo, qui, utrum sit ueritas, dubitat,  
in seipso habet uerum, unde non dubitet.*

Aug. *civ.* 11,26 (Übersetzung, s.u.<sup>30</sup>)

*Nam et sumus  
et nos esse nouimus  
et id esse ac nosse diligimus.  
In his autem tribus, quae dixi, nulla nos falsitas ueri similis turbat.  
Non enim ea sicut illa, quae foris sunt, ullo sensu corporis tangimus, uelut  
colores uidendo, sonos audiendo,  
odores olfaciendo, saporos gustando,  
dura et mollia contrectando sentimus,  
[...]  
Nulla in his ueris Academicorum argumenta formido dicentium:  
Quid si falleris?  
Si enim fallor, sum.  
Nam qui non est, utique nec falli potest;  
ac per hoc sum, si fallor.*

<sup>30</sup> Nämlich wir existieren, wir wissen um unser Sein, und wir lieben dieses Sein und Wissen. Und in diesen drei Stücken beunruhigt uns keine Möglichkeit einer Täuschung durch den bloßen Schein der Wahrheit. Denn wir erfassen sie nicht wie die Dinge außer uns mit irgendeinem leiblichen Sinn, wie wir die Farben durch Schauen, die Töne durch Hören, die Düfte durch Riechen, die Gegenstände des Geschmackssinnes durch Schmecken, Hartes und Weiches durch Befühlen sinnlich wahrnehmen [...] In diesen Stücken fürchte ich durchaus nicht die Einwendungen der Akademiker, die da entgegenhalten: Wie aber, wenn du dich täuschest? Wenn ich mich nämlich täusche, dann bin ich. Denn wer nicht ist, kann sich natürlich auch nicht täuschen; und demnach bin ich, wenn ich mich täusche (Übers. A. Schröder).

DAGMAR KIESEL (ERLANGEN)

## Zwischen Cicero und Erbsünde

### Augustinische Perspektiven auf die stoische Theorie der Emotionen

#### Zusammenfassung

In *De finibus* kritisiert Cicero die stoische Emotionstheorie mit Blick auf die dort integrierte Güterlehre. Dabei ist sein Kritikpunkt zweideutig formuliert: Einerseits behauptet er, dass die Stoiker die Vor- und Nachteile des Lebens nicht als Güter bzw. Übel betrachten, andererseits beansprucht er zu zeigen, dass sie dies (zwar nicht gemäß dem Wortlaut, aber der Sache nach) sehr wohl tun. Augustin übernimmt in *civ.* sowohl die Kritik Ciceros als auch deren Ambiguität. Der Beitrag argumentiert für die These, dass Augustins eigene Emotionstheorie in *civ.* die von Cicero und ihm selbst bemängelte axiologische Unklarheit der stoischen Lehre de facto übernimmt und zwei verschiedene Güterkonzepte impliziert. Während das Dichotomiemodell dafür plädiert, dass nur die ewige Seligkeit rechtmäßiger Bezugspunkt von Emotionen ist, erlaubt das Hierarchiemodell auch die (schwächere) emotionale Bindung an zeitliche Güter und Übel.

## 1. Hinführung

„Denn nichts anderes treibt den Menschen zum Philosophieren als das Verlangen nach Glückseligkeit“ (*nulla est igitur causa philosophandi, nisi finis boni*, Aug. *civ.* 19,1)<sup>1</sup> schreibt Augustin und gibt damit den Commonsense der antiken Philosophenschulen wieder. Uneins sind diese über die Frage, worin das Glück besteht: in der Lust (Epikur), der Tugend (Stoa) oder in einem tugendgeleiteten Leben, das neben dem seelischen Gut der sittlichen Exzellenz auch mit leiblichen und äußeren Gütern hinreichend ausgestattet ist (Platon, Aristoteles). Allen antik-philosophischen Traditionen wiederum ist gemeinsam, dass sie die

<sup>1</sup> Augustinus, *De civitate dei*. Corpus Christianorum. Series Latina XLVII/XLVIII, 1 et 2, ed. B. Dombart/A. Kalb, Turnhout 1955.

Erlebnisqualität der je eigenen Glückskonzeption mit Bezug auf die emotionale Verfasstheit des Weisen ausbuchstabieren. Glück, so der Gedanke, manifestiert sich auch im Zustand des (je nach Schulmeinung weitgehenden oder völligen) Befreitseins von aversiven Affekten. Der negative Hedonismus Epikurs, der das Freisein von seelischer Unruhe und leiblichem Schmerz als höchste Form der Lust definiert, nimmt für sich in Anspruch, den Menschen von falschen Überzeugungen und den durch sie bedingten Ängsten zu befreien, und stellt die Erfüllung elementarer menschlicher Bedürfnisse sowie die Erträglichkeit körperlicher Schmerzen in Aussicht. Die Verinnerlichung epikureischer Lehrsätze resultiere in einem Zustand der Seelenruhe (*ataraxía*) im Sinne des Freiseins von schmerzlichen Emotionen. Auch die Stoiker plädieren für die Freiheit des Weisen von Affekten (*apátheia*), allerdings in einem gänzlich anderen systematischen Kontext: Affekte gründen in (oder sind identisch mit) falschen Werturteilen, insofern einem Gegenstand oder Sachverhalt, der zu den für das Glück gleichgültigen Dingen gehört, fälschlicherweise zugesprochen wird, ein Gut oder Übel zu sein. Platon und Aristoteles dagegen gestehen zu, dass auch der Weise Affekte ausbildet, diese aber zum Zweck seiner tugendhaften Lebensführung gezielt einsetzt, modelliert und mäßigt (*metriopátheia*).

Augustin setzt sich mit den Affektenlehren des paganen Denkens kritisch auseinander und entwickelt dabei eine eigene Theorie der Emotionen, die sich von den Vorgängerkonzepten signifikant unterscheidet. Insofern er für den postlapsarischen Menschen die Realisierung der *vita beata* in der irdischen Existenz negiert und sie auf die jenseitige Seligkeit verlagert, ist auch die Vorstellung seelischer Schmerzfreiheit und innerem Frieden auf Erden obsolet. Vielmehr gilt ihm das mannigfaltige und unsägliche Elend des Menschenlebens als gottgefügte und gerechte Strafe für die Ursünde (*peccatum originale*). Das affektive Leiden ist somit ebenso ein Verweis auf die prinzipielle Sündhaftigkeit der Adamskinder wie auf die göttliche Gnade als einziges Heilmittel für die Misere des gefallen Menschen.

Aus dieser rigiden Position ergibt sich die stoische Theorie der Emotionen als Hauptgegner Augustins: Die stoische Lehre ist nämlich in ihrer anspruchsvollen Zielsetzung unter allen antiken Affektenlehren

die am weitesten vom augustinischen Verständnis Entfernte: Sie behauptet erstens, dass das generelle Freisein von aversiven Affekten für den Weisen möglich ist, und dass dies zweitens aus eigener Kraft erreichbar ist.

Im neunten sowie im vierzehnten Buch von *De civitate dei* unterzieht Augustin die stoische Emotionstheorie diesbezüglich einer harschen Kritik. Dass sich die Auseinandersetzung mit den Stoikern ausgerechnet in diesem Werk findet, ist kein Zufall. Augustin wendet sich hier nämlich nicht nur gegen den Vorwurf paganer Kräfte, die Christianisierung des Reiches habe den Zorn der heidnischen Gottheiten hervorgerufen und so die Plünderung Roms durch die Westgoten im Jahr 410 ermöglicht. In gleicher Weise motiviert ihn auch ein seelsorgerliches Anliegen: Nicht nur die heidnische Bevölkerung, auch seine christlichen Schwestern und Brüder waren mit dem Verlust von Haus und Habe, Vertreibung, Vergewaltigung, Folter und Tod konfrontiert. Diese traumatischen Erfahrungen resultierten in massivem emotionalem Leid: Trauer, Verzweiflung, Verbitterung, Hoffnungslosigkeit und die Frage nach der Fürsorge Gottes trieben die christliche Gemeinde um und bedurften dringend des pastoralen Zuspruchs. Im Vordergrund der augustinischen Überlegungen steht – wie wir noch sehen werden – allerdings weniger der Trost der vom Unglück Gebeutelten, sondern die Rechtfertigung Gottes angesichts des Leidens seiner Gläubigen.

Die Darstellung und Kritik der stoischen Emotionstheorie, die Augustin mit einer Zurückweisung der Vorstellung verbindet, emotionales Leid könne im Erdenleben vermieden werden, vollzieht sich auf Basis der ciceronischen Erörterung der stoischen Lehre in *De finibus bonorum et malorum* sowie den *Tusculanae disputationes*. Cicero, dessen *Hortensius* die Begeisterung des 19-jährigen Augustin für die Philosophie als Liebe zur Weisheit entzündete,<sup>2</sup> begleitet ihn vom Rhetorikstudium bis zum Tod und er ist auch für die augustinische Kenntnis der Stoa der wichtigste Referenzautor. Der Rhetor und Philosoph bemüht sich im Geiste der akademischen Skepsis, wonach sich sicheres Wissen

<sup>2</sup> Vgl. Aug. *conf.* 3,4,8.

nicht erbringen lässt, um den Nachweis des Wahrscheinlichen (*probabile*)<sup>3</sup>. Ebendeshalb verweigert er sich bewusst einer dogmatischen Festlegung und ist bereit, seine Positionen und Einschätzungen zu revidieren. In besonderer Weise gilt dies für seine Haltung zur Stoa: In *fin.* beurteilt er die stoische Emotionstheorie mit Blick auf die dort vorausgesetzte Güterlehre noch als unklar, selbstwidersprüchlich sowie unplausibel und behauptet, die Stoiker würden wie die alten Akademiker und die Peripatetiker zwar nicht gemäß dem Wortgebrauch, wohl aber der Sache nach die Auffassung vertreten, es gebe neben der Tugend und dem Laster auch außermoralische Güter und Übel, die einen (positiven bzw. negativen) Beitrag zur *vita beata* leisten. In den *Tusc.* vertritt er jedoch die gegenteilige These und unterstützt die stoische Position, allein die Tugend sei ein glücksrelevantes Gut.<sup>4</sup>

Wie ich im Folgenden zeigen möchte, teilt Augustin in *civ.* einerseits expressis verbis die Kritik Ciceros an der stoischen Affektenlehre in *fin.* Zugleich jedoch entwickelt er seine eigenen Überlegungen zur menschlichen Emotionalität vor dem Hintergrund einer den Erörterungen in *civ.* implizierten, jedoch nicht en détail ausgearbeiteten Güterlehre, die ganz ähnliche Widersprüche und Inkohärenzen aufweist wie die von ihm kritisierte stoische Lehre.

Meine Ausführungen sind folgendermaßen gegliedert: Ich beginne mit einer Einführung in die unterschiedlichen systematischen Kontexte der stoischen und der augustinischen Theorie der Emotionen. Beide betrachten die menschliche Emotionalität im Rahmen des Leitmotivs eines Lebens gemäß der Natur, jedoch differieren sie erheblich in ihrem Verständnis sowohl der Natur des Kosmos als auch der menschlichen Natur. Im Anschluss erörtere ich die stoische Emotionstheorie und deren Kritik durch Cicero und Augustin. Der zweite Hauptteil dieses Beitrags diskutiert Augustins eigene Theorie der Affekte mit dem Ziel, eine vergleichbare Inkohärenz der Güterlehre Augustins und deren Folgen

<sup>3</sup> Vgl. Müller (2019), 60.

<sup>4</sup> Zu Unterschieden zwischen beiden Werken vgl. genauer Müller; Müller (Hg.) (2020a). Cicero benennt die oben genannte Differenz ausdrücklich in *Tusc.* 5,32–33.

für seine Deutung und Bewertung der Emotionen in *civ.* nachzuweisen. Ein Fazit fasst die Ergebnisse zusammen.

## 2. Stoa und Augustin über das Leben gemäß der Natur

Das stoische Welt- und Menschenbild ist optimistisch und sieht eine göttliche Vernünftigkeit in der Ordnung der Natur walten, die auch den Menschen mit der Anlage zur Vernunft ausgestattet hat.<sup>5</sup> Zwei Prinzipien gestalten den Kosmos: Die Materie ist passiv-aufnehmend und wird von dem göttlichen Prinzip vollständig durchdrungen, aktiv gestaltet, gelenkt und durchformt. Das göttliche Prinzip „zeichnet sich durch vollendete Vernunft aus“ (*perfectione rationis excellere*, Cic. *nat. deor.* 2,30<sup>6</sup>), gleichwohl ist es gemäß der stoischen Annahme, dass nur Körperliches das Vermögen hat zu wirken oder Wirkungen zu erfahren, wie die Materie körperlicher Natur.<sup>7</sup> Als solche manifestiert es sich, so schon der Schulgründer Zenon, sowohl „als ein schöpferisch wirkendes Feuer“ (*ignem esse artificiosum*, Cic. *nat. deor.* 2,57) wie auch als belebender Atemstrom (Cicero übersetzt das griechische *pneuma* mit *spiritus*, Cic. *nat. deor.* 2,19). Die mit Vernunft und Weisheit (*sapientem esse*, Cic. *nat. deor.* 2,30) ausgestattete göttliche Natur des Weltalls ist gemäß Zenon „eine vollendete Künstlerin, die sich um den Nutzen und Vorteil aller Geschöpfe kümmere und Sorge“ (*plane artifex ab eodem Zenone dicitur, consultrix et provida utilitatum opportunitatumque omnium*, Cic. *nat. deor.* 2,58). Insbesondere gilt dies für den vernunftbegabten Menschen, der in der Scala Naturae nach dem Göttlichen den zweithöchsten Rang einnimmt. Cicero hält in diesem Sinne fest, „dass der Mensch gerade seinen Geist, seinen Verstand, seine Vernunft, In-

<sup>5</sup> Zur stoischen Naturphilosophie vgl. Forschner (2018), 93–161.

<sup>6</sup> Die folgende Darstellung der stoischen Lehre bezieht sich auf *De natura deorum*, wo Cicero den Stoiker Balbus die stoische Physik erläutern lässt. Zu *nat. deor.* vgl. jüngst Diez (2021). Edition: M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia, Fasc 45: *De natura deorum*, ed. W. Ax, Leipzig 1933 (Nachdruck Berlin 2008).

<sup>7</sup> Die Stoiker sind in diesem Sinne keine Materialisten, sondern vertreten eine korporalistische Position. Dazu: Schriefl (2019), 81–85.

telligenz und Klugheit göttlicher Fürsorge verdankt“ (*animus ipsum mentemque hominis, rationem, consilium, prudentiam [...] divina cura perfecta*, Cic. *nat. deor.* 2,147). Anders als die Vernunft der Natur ist die des Menschen gleichwohl unvollkommen und bedarf der aktiven Vervollkommnung durch den Einzelnen. Diese Vervollkommnung geschieht durch ein Leben gemäß der Tugend als einziges Gut. Da die „Tugend eine Eigenschaft des Weltalls“ ist (*mundi est propria virtus*, Cic. *nat. deor.* 2,39), fassen die Stoiker die tugendorientierte Existenz begrifflich als „naturgemäß leben“ (*convenienter naturae vivere*, Cic. *fin.* 4,14)<sup>8</sup> bzw. in anderer Übersetzung derselben lateinischen Phrase als „in Übereinstimmung mit der Natur leben“ (*convenienter naturae vivere*, Cic. *fin.* 4,41). Dieses naturgemäße Leben ist möglich, weil der Mensch zur Betrachtung und Nachahmung des Weltalls geschaffen<sup>9</sup> und mit entsprechenden Fähigkeiten versehen wurde. So dient beispielsweise der aufrechte Gang dem „Blick auf den Himmel zur Erkenntnis der Götter“ (*ut deorum cognitionem caelum intuentes capere possent*, Cic. *nat. deor.* 2,140). Ungleich wichtiger noch als die menschliche Anatomie sind das menschliche Erkenntnisvermögen ebenso wie seine sittlichen Möglichkeiten. In beides setzen die Stoiker großes Vertrauen. Cicero lässt in diesem Sinne den Stoiker Balbus mit Blick auf die Bewegungen der Gestirne sagen:

*Quae contuens animus accedit ad cognitionem deorum, e qua oritur pietas, cui coniuncta iustitia est reliquaeque virtutes, e quibus vita beata existit par et similis deorum, nulla alia re nisi immortalitate, quae nihil ad bene vivendum pertinet, cedens caelestibus.* (Cic. *nat. deor.* 2,153)

Bei der Betrachtung dieser Erscheinungen gelangt der Geist zur Erkenntnis der Götter, die zur Frömmigkeit führt; mit ihr verbunden sind die Gerechtigkeit und die übrigen Tugenden, aus denen ein glückliches Leben hervor-

<sup>8</sup> M. Tullius Cicero, *De finibus bonorum et malorum*, ed. Th. Schiche, Leipzig 1915 (Nachdruck Stuttgart 1961).

<sup>9</sup> Vgl. Cic. *nat. deor.* 2,37.

geht, das dem der Götter<sup>10</sup> vollkommen gleicht und nur hinsichtlich der Unsterblichkeit, die allerdings für ein gutes Leben ganz belanglos ist, den Himmlischen nachsteht. (Übers.: Ursula Blank-Sangmeister)

Sowohl die epistemischen als auch die sittlichen Vermögen des Menschen sind gemäß stoischer Auffassung derart groß, dass ein tugendhaftes und glückliches Leben aus eigener Kraft möglich ist. Hat der Einzelne beides realisiert, ist er den Göttern ähnlich geworden:<sup>11</sup> „Jeder bedeutende Mann war also stets von göttlichem Geist umhaucht“ (*Nemo igitur vir magnus sine aliquo adflatu divino umquam fuit*, Cic. nat. deor. 2,167). Weil die Vernunft der Götter und Menschen wesensähnlich ist, gilt „auf beiden Seiten dieselbe Wahrheit und dasselbe Gesetz: das Rechte anzuordnen und das Schlechte zu bekämpfen“ (*eadem veritas utrobique sit eademque lex, quae est recti praeceptio pravique depulsio*, Cic. nat. deor. 2,79). Die Welt ist folglich eine Kosmopolis, die von den Göttern gemeinschaftlich wie ein Staat regiert wird und in der den würdigen Menschen ein ebenbürtiger Platz zugewiesen wird:

*Est enim mundus quasi communis deorum atque hominum domus aut urbs utrorumque; soli enim ratione utentes iure ac lege vivunt.* (Cic. nat. deor. 2,154)

Das Weltall ist nämlich sozusagen das gemeinsame Haus der Götter und der Menschen oder die Stadt beider; denn nur sie besitzen Vernunft und leben nach Recht und Gesetz. (Übers.: Ursula Blank-Sangmeister)

Obwohl die Stoiker die Existenz einer vollständigen kausalen Verknüpfung alles Geschehens im Kosmos durch die göttliche Vernunft sowie

<sup>10</sup> Obwohl die Stoiker streng genommen nur einen Gott kennen (nämlich das göttliche Prinzip), nehmen sie häufig mittels Allegorese Bezug auf die Gottheiten der traditionellen Religion. Dabei stehen die antiken Götter „als Bezeichnungen für bestimmte Charakteristika, Fähigkeiten, Aktivitäten oder Wirkungsweisen *Gottes* oder für Dinge, die *Gott* hervorbringt“ (Wildberger [2006], 24–25).

<sup>11</sup> Fast alle antiken Philosophenschulen betrachten die Verähnlichung mit Gott (*homoiōsis theō*) als höchstes Ideal menschlicher Existenz, auch die Stoiker. Dazu: Sedley (2017).

einer göttlichen Vorsehung (Cicero übersetzt das griechische *prónoia* mit *providentia*, Cic. *nat. deor.* 2,58) behaupten,<sup>12</sup> steht die Hinwendung zur Tugend bzw. zum Laster sowie die Einstellung zu den Widerfahrnissen des Lebens in der menschlichen Verfügungsgewalt (*in nostra potestate*).<sup>13</sup>

Von einer derart positiven Sicht der Natur des Menschen und seiner epistemischen wie moralischen Vermögen ist Augustin weit entfernt. Zwar geht auch er im Einklang mit dem biblischen Zeugnis (und in Anknüpfung an die platonische Tradition)<sup>14</sup> von der neidlosen Güte und Fürsorge des Schöpfergottes aus. Gott als das höchste Gute (*summum bonum*) schafft alle Dinge gut, insofern sie durch Maß (*modus*), Gestalt (*species*) und Ordnung (*ordo*) bestimmt sind.<sup>15</sup> Diese prinzipielle Güte besitzt auch der Mensch qua seiner Geschöpflichkeit. Da Gott die Welt und alle Dinge und Wesen in ihr jedoch *ex nihilo* geschaffen hat, ergibt sich die Möglichkeit eines Verlusts an ontologischer und ethischer Güte. Wie der verwachsene, von Ungeziefer befallene und kaum Frucht tragende Kirschbaum einen gewissen Grad an Maß, Gestalt und Ordnung verloren hat und damit ein *ontologisches* Defizit aufweist, so ergibt sich beim Menschen darüber hinaus ein *ethisches* Defizit, wenn er von der göttlichen Welt- und Werteordnung (*lex aeterna*) abweicht. Die Orientierung an der *lex aeterna* ist dem Menschen von Gott geboten, in diesem Sinne ist sie die christliche Variante des stoischen Gedankens eines Lebens gemäß der Natur. Ein Zuwiderhandeln gegen die *lex aeterna* kann die Schöpfungsgüte des Menschen nicht auslöschen, sie hat jedoch – so die neuplatonisch inspirierte augustinische Auffassung – einen graduellen Verlust an Gutheit (*privatio boni*) zur Folge.<sup>16</sup>

Die anthropologische Natur des ersten Menschenpaares war im Wortsinn paradiesisch: Als aus dem Nichts geschaffene Wesen waren Adam und Eva potenziell sterblich. Die göttliche Fürsorge jedoch hätte

<sup>12</sup> Vgl. genauer Forschner (2018), 122–136.

<sup>13</sup> Zum Problem der Vereinbarkeit von Determinismus und Willensfreiheit in der Stoa vgl. Forschner (2008).

<sup>14</sup> Vgl. Plat. *Tim.* 29e.

<sup>15</sup> Vgl. Aug. *nat. b.* und Fischer (1994).

<sup>16</sup> Vgl. genauer Brachtendorf (2005), 136–143.

ihnen bei Wohlverhalten ein ewiges Leben in der Glückseligkeit des Paradieses gewährt. Auch andere leibliche Seinsmängel wie Krankheit, Schmerz und Verfall hätten sich nicht manifestiert. Ungleich bedeutender ist jedoch die *moralische* Natur des ersten Menschenpaares: Vor dem Sündenfall war es Adam und Eva noch möglich, ein sündenfreies Leben zu führen (*posse non peccare*). Dieses sittliche Vermögen verloren sie erst mit dem aus Hochmut (*superbia*) vollzogenen Biss in die verbotene Frucht. Mit der Sünde der beiden ersten Menschen wurde die menschliche Natur verändert.<sup>17</sup> Weil der Mensch dem göttlichen Gebot nicht gefolgt ist, wird ihm nun zur Strafe – so die Argumentation des Kirchenvaters – das Vermögen des Gehorsams entzogen: „Ungehorsam [ward] mit Ungehorsam vergolten“ (*inoboedientiae [...] inoboedientia retributa est*, Aug. *civ.* 14,15). Von da an sind alle Adamskinder mit dem Unvermögen, nicht zu sündigen (*non posse non peccare*), geschlagen. Die Veränderung der menschlichen Natur betraf demnach nicht nur ihre nun aktualisierte physische und psychische Verletzlichkeit sowie ihre Sterblichkeit, sondern auch ihre moralischen Fähigkeiten. Wir sind zu einem sündenfreien Leben aus eigener Kraft nicht mehr in der Lage, weil Willensschwäche (*difficultas*) und moralische Unwissenheit (*ignorantia*) uns als Ursündenstrafen belasten. Diese „schreckliche, tiefe Unwissenheit, aus der all und jeder Irrtum entspringt, der sämtliche Adamskinder wie in finsternem Schoße aufnimmt“ (*quid enim aliud indicat horrenda quaedam profunditas ignorantiae, ex qua omnis error existit, qui omnes filios Adam tenebroso quodam sinu suscipit*, Aug. *civ.* 22,22) unterscheidet das augustinische Menschenbild eklatant von der stoischen Sicht: Die postlapsarische Natur des Menschen bedarf eines ausdrücklichen, nur einzelnen Individuen in einem unverdienten Gnadentat verordneten Eingreifens Gottes, um ein Leben gemäß der *lex aeterna* (also: gemäß der gottgefühten Natur) zu realisieren. Augustin geht mit der Stoa konform, dass ein tugendhaftes Leben zugleich das glückliche Leben als auch das Leben gemäß der göttlich bestimmten Natur ebenso wie der (im Falle Augustins ursprünglichen) Menschenatur verwirklicht. Doch während die Stoiker (und Cicero) der Auffas-

<sup>17</sup> Vgl. Aug. *civ.* 14,12.

sung sind, dass dem Menschen von den Göttern die grundsätzliche Gabe verliehen wurde, gemäß freier Willensentscheidung ein tugend- und naturgemäßes Leben zu führen, glaubt Augustin nach der Ausarbeitung seiner Lehre von Erbsünde und Gnade in *Simpl.* 1,2 (396/8 n. Chr.), dass dies nach dem Sündenfall kein generelles anthropologisches Merkmal mehr ist: Die Menschheit als Ganze qualifiziert sich als *massa damnationis*<sup>18</sup> und ist als solche unfähig zu einem tugendgeleiteten Leben gemäß der *lex aeterna*. Die Tugend des postlapsarischen Menschen ist eine reine „Gabe Gottes“ (*donum dei*, Aug. *civ.* 4,20) und entspringt keinerlei menschlichem Verdienst. Augustin vertritt demnach die zuhöchst paradoxe Position, dass ein Leben gemäß der göttlichen Weltordnung ebenso wie gemäß der *ursprünglichen* Menschennatur zwar geboten, aber für die *postlapsarische* Menschennatur ohne die Gnade Gottes unmöglich ist. Und selbst für den gnadenerweckten Menschen ist auf Erden eine vollendete Tugend, wie sie der (oder die) stoische Weise repräsentiert, nicht realisierbar. Auch wenn sich mit göttlicher Hilfe der gute Wille (*bona uoluntas*) im Handeln durchsetzt; die bösen menschlichen Strebenstendenzen (*peruersae uoluntates*) werden nicht gänzlich ausgemerzt und führen zu einer Zwietracht in der Seele, die das pagan-philosophische Ideal durch Tugend initiiertes innerseelischer Harmonie als Illusion entlarvt:

*Quamdiu ergo nobis inest haec infirmitas, haec pestis, hic languor, quomodo nos iam saluos, et si nondum saluos, quomodo iam beatos illa finali beatitudine dicere audebimus?* (Aug. *civ.* 19,4)

Solange also diese Schwäche, diese Pest, dieses Siechtum in uns steckt, wie können wir es da wagen zu behaupten, wir seien schon gesund, und wenn noch nicht gesund, wir seien gar endgültig glücklich! (Übers.: Wilhelm Thimme)

Vollkommene Tugend und die mit ihr realisierte *beatitudo* gibt es nur in der jenseitigen Seligkeit, nicht aber auf Erden. Da Augustin wie die Stoiker davon ausgeht, dass die Tugend, das Leben gemäß der gott-

<sup>18</sup> Vgl. Fredriksen (1999).

gefügten Natur und das Freisein von aversiven Affekten einander bedingen, hält er das angestrebte Ideal von emotionaler Stabilität und Ausgeglichenheit in der irdischen Existenz für nicht realisierbar.

### 3. Die stoische Theorie der Emotionen und ihre Kritik bei Cicero und Augustin

Cicero erörtert die stoische Emotionstheorie ausführlich sowohl in *De finibus bonorum et malorum* als auch in den *Tusculanae disputationes* und entwickelt für die griechische Terminologie der frühen Stoa lateinische Übersetzungen. Bei der folgenden Einführung in die Nomenklatur referenziere ich in Klammern jeweils den griechischen Begriff sowie den von Cicero gewählten lateinischen Terminus.

Die Stoiker definieren mit Zenon den Affekt (*páthos; perturbatio animi*) als „eine von der richtigen Vernunft abgewandte naturwidrige Bewegung der Seele“ (*aversa a recta ratione contra naturam animi commotio*, Cic. *Tusc.* 4,11).<sup>19</sup> Lust (*hédonē; laetitia, voluptas*), Kummer (*lypē; aegritudo*), Begierde (*epithymía; libido*) und Furcht (*phóbos; metus*) werden als die vier generischen Affekte bestimmt, denen alle Unterarten entspringen. Genuss (*delectatio*), Schadenfreude (*malivolentia*) und Prahlen (*iactatio*) sind der Lust, Neiden (*invidentia*), Mitleid (*misericordia*), Grübeln (*aerumna*) dem Kummer untergeordnet, wohingegen Zorn (*ira*), Bedürfnis (*indigentia*) und Sehnsucht (*desiderium*) Unterarten der Begierde, und Verzagtheit (*formido*), Scham (*pudor*) und Schrecken (*terror*) Unterarten der Furcht darstellen.<sup>20</sup>

Naturwidrig sind diese Affekte insofern, als sie der Zustimmung der irregehenden Vernunft zu falschen Werturteilen entspringen: Lust bzw. Kummer beruhen auf dem falschen axiologischen Urteil, ein gegenwärtiges Ding oder Sachverhalt (beispielsweise Gesundheit oder Krank-

<sup>19</sup> M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia, Fasc 44: *Tusculanae disputationes*, ed. M. Pohlenz, Leipzig 1918 (Nachdruck Stuttgart 1982).

<sup>20</sup> Vgl. Cic. *Tusc.* 4,16.

heit) sei ein Gut bzw. ein Übel,<sup>21</sup> während Begierde und Furcht die Vorstellung zugrundeliegt, ein möglicherweise bevorstehendes Ereignis, Gegenstand oder Sachverhalt sei ein Gut bzw. ein Übel. Wir begehren einen lukrativen Job, weil wir ihn als ein Gut betrachten, und wir fürchten uns vor der Krebsdiagnose, weil wir Krankheit und Tod als Übel ansehen. Ein Gut oder Übel ist nach stoischer Lehre jedoch allein die Tugend (*aretē; virtus*) bzw. die Lasterhaftigkeit (*kakía; vitiositas*); alle außermoralischen Vor- und Nachteile (Gesundheit – Krankheit, Reichtum – Armut, Ehre – Ehrverlust etc.) sind für das Glück des Menschen gleichgültig (*adiáphoron; indifferens*, Cic. *fin.* 3,53). Ebendeshalb kennt der (oder die) stoische Weise aufgrund seiner (oder ihrer) untrüglichen Einsicht in den Wert der Dinge keine Affekte, sondern ausschließlich gute Gefühle (*eupátheiai; constantiae*). Gute Gefühle sind nach der Darstellung Ciceros gemäßigte, nicht-exzessive und vernunftgeleitete Bewegungen der Seele, die sich gleichwohl auf außermoralische Vor- und Nachteile – also auf die *indifferentia* – beziehen und naturgemäße Entsprechungen der Affekte sind: Das beherrschte und kluge (*constanter prudenterque*) Streben (*boúlēsis; voluntas*) ersetzt beim Weisen die Begierde, statt Lust zeigt er sanfte und beherrschte (*placide atque constanter*) Freude (*chará; gaudium*) und statt Furcht eine vernünftige Vorsicht (*eulábeia; cautio*).<sup>22</sup> Für den Affekt des Kummers gibt es nach stoischer Lehre sowie gemäß Ciceros Position in *Tusc.* keine vernunftbestimmte Entsprechung, wobei die Begründung für diese These nicht nur wenig überzeugend, sondern auch terminologisch unklar ist:

[...] *praesentis autem mali sapientis nulla est, stultorum aegritudo est, eaque adficiuntur in malis opinatis animosque demittunt et contrahunt rationi non obtemperantes* [...]. (Cic. *Tusc.* 4,14)

Bei einem gegenwärtigen Übel aber zeigt der Weise keine Regung, die der Toren ist der Kummer; ihn empfinden sie in vermeintlichen Übeln, und sie lassen davon ihre Seele schwächen und sich verkrampfen, weil sie nicht der Vernunft gehorchen. (Übers.: Ernst A. Kirfel)

<sup>21</sup> Vgl. Cic. *Tusc.* 4,11.

<sup>22</sup> Vgl. Cic. *Tusc.* 4, 12–14.

Sind die Dinge, auf die der Tor mit Affekten und der Weise mit guten Gefühlen reagiert, nun *tatsächlich* Güter und Übel oder sind es eben nur *vermeintliche* Güter und Übel, die der Weise mit Recht als irrelevant für das Glück betrachtet? Ciceros Eingeständnis, dass die Natur selbst den Menschen antreibt (*impellit ipsa natura*, Cic. *Tusc.* 4,12), das gut Erscheinende anzustreben, impliziert – trotz gegenteiliger Wortwahl – der Sache nach das tatsächliche Gutsein dieser Dinge: Aus den Prämissen, dass die Natur göttlich ist und das Leben gemäß der Natur die vollendete Daseinspraxis des Menschen darstellt, ergibt sich der Schluss, dass jedes von der Natur angelegte Streben Dingen gelten muss, die tatsächlich dem Glück des Menschen dienen und folglich gut sind. Cicero ist sich der Inkohärenz der stoischen Güterlehre durchaus bewusst und nimmt auf unterschiedliche Weise dazu Stellung. Sein wichtigstes Argument ist ein pragmatisches: Wenn es den hochgesinnten und tapferen Mann auszeichnet, alles Menschliche zu verachten (*humana omnia spernentem illum esse, quem magnanimum et fortem virum dicimus*, Cic. *Tusc.* 4,61), dann ist die spitzfindige Frage, ob es sich bei diesen menschlich-allzumenschlichen Dingen um wirkliche Güter und Übel oder lediglich um Vor- und Nachteile handelt, zweitrangig gegenüber der Intention, den Leidenschaften den Garaus zu machen. Und dies, so Ciceros Überlegung, geschieht am besten, indem der Wert der Dinge, auf die sich die Affekte beziehen, herabgesetzt wird.

[...] *atque ut in malis opinatis tolerabilia, sic in bonis sedatiora sunt efficienda ea quae magna et laetabilia ducuntur. [...] sint sane bona, quae putantur, honores divitiae voluptates cetera, tamen eis ipsis potiundis exultans gestiensque laetitia turpis est [...].* (Cic. *Tusc.* 4, 65–66)

[...] und wie bei den vermeintlichen Übeln Erträglichkeit erreicht werden muss, so muss bei den Gütern das, was als groß und erfreulich angesehen wird, als unbedeutender dargestellt werden. [...] Mögen freilich Güter sein, was man als solche ansieht, nämlich Ehrenämter, Reichtum, Vergnügungen und das Übrige, so ist doch bei ihrem Erwerb eine überschäumende und ausgelassene Lust schändlich [...]. (Übers.: Ernst A. Kirfel)

Die Herabwertung der außermoralischen Dinge, für die Cicero hier zum Zwecke emotionaler Ausgeglichenheit und Selbstgenügsamkeit plädiert, setzt er im fünften Buch der *Tusc.* in die Tat um, indem er den absoluten Wert der Tugend als einziges glücksrelevantes Gut erörtert (die so genannte Suffizienz-These). Im Einklang mit den Stoikern<sup>23</sup> geht er von folgender Prämisse aus:

*Atqui nisi stabili et fixo et permanente bono beatus esse nemo potest. [...] Nam qui timebit ne quid ex is deperdat, beatus esse non poterit. (Cic. Tusc. 5,40)*

Aber glücklich sein kann man nur auf Grund eines beständigen, festen und dauerhaften Gutes. [...] Denn wer fürchtet, etwas davon zu verlieren, wird nicht glücklich sein können. (Übers.: Ernst A. Kirfel)

Weil allein die Tugend in der Verfügungsgewalt des Menschen steht, ist nur sie stabil, andauernd und unerschütterlich. Alle anderen Sachverhalte, Ereignisse und Gegenstände entziehen sich der absoluten Kontrolle. Wer diese außermoralischen Vor- und Nachteile jedoch für Güter hält, schätzt sie qua ihres Gutseins (für den Menschen) auch als glücksrelevant ein und kann ebendeshalb aus Mangel an ihnen oder aus Furcht vor ihrem Verlust nie im Vollsinn des Wortes glücklich und emotional ausgeglichen sein. Dies gilt auch für diejenigen Positionen (die alten Akademiker und die Peripatetiker), die der Auffassung sind, dass Güter wie Besitz, Gesundheit, Ansehen, Attraktivität etc. neben der Tugend verblassen und nur einen relativ geringen Wert besitzen. Eben weil es für den Glücklichen keinerlei maßgebliche Bedrohungen seiner *beatitudo* geben darf, fürchtet er auch nicht „den Tod oder den Schmerz, [...] die Armut, die Schande und die Entehrung“ (*mortem aut dolorem [...], paupertatem, ignominiam infamiam*, Cic. *Tusc.* 5, 15) und ist sich selbst in seiner aktualisierten Tugendhaftigkeit stets genug. Sogar unter Folterqualen, so Cicero, ist das Glück für den Weisen gegenwärtig.<sup>24</sup>

<sup>23</sup> Vgl. Sen. *dial.* 7,4,2.

<sup>24</sup> Vgl. Cic. *Tusc.* 5,75.

Von dieser offensichtlichen Unterstützung der stoischen Emotions-  
theorie sowie der ihr zugehörigen Güterlehre ist Cicero in *De finibus*  
noch weit entfernt.<sup>25</sup> Der zentrale Kritikpunkt ist zweideutig formuliert:  
Einerseits behauptet Cicero, dass Zenon sich veranlasst gesehen habe,  
„von den Erfindern seiner Lehre [sc. den alten Akademikern und Peri-  
patetikern] wie von seinen Eltern abzuweichen“ (*ab inventoribus tam-  
quam a parentibus dissentiret*, Cic. *fin.* 4,14). Andererseits kommt er  
zu dem Schluss, „dass dein Zenon [...] mit Aristoteles und jenen Philo-  
sophen in der Sache einig ist, sich aber in der Sprache von ihnen unter-  
scheidet“ (*Zenonem tuum [...] cum Aristotele et illis re consentire, ver-  
bis discrepare*, Cic. *fin.* 4,72). Gegenstand der Debatte ist die Frage, ob  
es außer der Tugend als höchstes Gut noch weitere Güter gibt, die einen  
Beitrag zur *vita beata* leisten. Cicero stellt zunächst fest, dass die alten  
Philosophen die Auffassung vertreten haben, die Natur des Menschen  
bestehe aus Seele und Leib, weshalb „nach ihrem Wunsch die Weisheit,  
die die Gefährtin der Natur und ihre Helferin sei, den ganzen Menschen  
behüten und betreuen sollte“ (*sed cum sapientiam totius hominis  
custodem et procuratricem esse vellent, quae esset naturae comes et  
adiutrix*, Cic. *fin.* 4,17). Zu dieser Fürsorge für den ganzen Menschen  
als leib-seelisches Wesen gehört gemäß den alten Philosophen auch die  
Versorgung mit leiblichen Gütern wie Gesundheit, Stärke und  
Schmerzfreiheit, die nach der Tugend zur Vollständigkeit des mensch-  
lichen Erfüllungsglücks notwendig sind.<sup>26</sup>

Bei den Stoikern ist die Bewertung der außermoralischen Vor- und  
Nachteile deutlich – und wie Cicero an dieser Stelle meint, unnötig –  
komplizierter. Gemäß der stoischen Oikeiosis-Lehre, die Cicero in *fin.*  
Cato referieren lässt, entwickelt jedes Lebewesen unmittelbar nach der  
Geburt „eine Zuneigung und Hinwendung zu sich selbst“ (*ipsum sibi*

<sup>25</sup> Die beiden Schriften liegen zeitlich nur wenig auseinander. „*De finibus* entstand zwi-  
schen März und Juli 45 v. Chr, die [...] *Tusculanae disputationes* wohl direkt im An-  
schluss [...]“ (Müller; Müller [2020b], 15–16). Gleichwohl könnte der Tod von Ciceros  
Tochter Tullia (Februar 45) einen Einfluss auf die veränderte philosophische Zielrich-  
tung in *Tusc.* gehabt haben. Möglicherweise erhoffte sich Cicero von der stoischen  
*apatheia* Heilung von der Trauer über den Tod des geliebten Kindes.

<sup>26</sup> Ciceros Einschätzung diesbezüglich ist korrekt. Vgl. Plat. *Leg.* 1, 631b–c und Arist.  
*eth. Nic.* I 10, 1099a–b.

*conciliari et commendari*, Cic. *fin.* 3,16), die der Selbsterhaltung in guter, d.h. naturgemäßer Verfassung dient. Dabei wird das für diesen Zweck Förderliche (Nahrung, Wärme, Wohlbefinden, Zuwendung etc.) gesucht, während das Schädliche (Hunger, Kälte, Schmerz, Einsamkeit etc.) vermieden wird. Auch nach vollzogener Vernunftentwicklung „ist man verpflichtet, an dem festzuhalten, was der Natur gemäß ist, und das abzuwehren, was ihr widerspricht“ (*deinceps ut ea teneat, quae secundum naturam sint, pellatque contraria*, Cic. *fin.* 3,20). Diese Pflicht wird von den Stoikern als *kathēkon* begrifflich gefasst und von Cicero mit *officium* übersetzt.

Das pflichtgemäße Handeln ist befasst mit den für das menschliche Glück gleichgültigen Dingen. Dennoch unterteilen sich die *indifferentia* in bevorzugte (*prohēgména; praeposita*) und zurückgesetzte (*apoprohēgména; reiecta*), wobei die bevorzugten Dinge „als etwas Gleichgültiges mit durchschnittlichem Wert“ (*quod sit indifferens cum aestimatione mediocri*, Cic. *fin.* 3,53) definiert sind. Dabei besitzen die bevorzugten Dinge einen Auswahl-, aber keinen Strebenswert, d.h. sie sollten vernünftigerweise gewählt werden, haben aber für sich genommen keinen Wert mit Blick auf die *vita beata*. Leben, Gesundheit, Heimat, Ansehen sind in diesem Sinne zu wählen, sie machen aber ein von der Tugend bestimmtes Leben nicht glücklicher, ebenso wie der drohende Tod, Krankheit, Verbannung oder Schande das Glück des tugendgeleiteten Lebens nicht trüben können.

Diese stoische Position kritisiert Cicero in *fin.* vehement, wobei er auf zwei unterschiedliche Strategien zurückgreift. Einerseits nimmt er die These Zenons ernst, wonach bevorzugte bzw. zurückgesetzte gleichgültige Dinge keine Güter bzw. Übel darstellen, und fragt, „wie so wesentliche Dinge, die die Natur dem Menschen nahelegte, plötzlich von der Weisheit aufgegeben werden konnten“ (*quo modo hae tantae commendationes a natura profectae subito a sapientia relictas sint*, Cic. *fin.* 4,26). Beispiele, die die Stoiker zur Erläuterung ihrer Position anführen, werden von Cicero ridiculisiert: Dass ein Weiser eher ein Leben wählt, in dem „ein Salbfläschchen oder ein Striegel hinzukomme“ (*ampulla aut strigilis accedat*), aber mit diesen Luxusartikeln nicht glücklicher sei als ohne sie, scheint ihm ein Scherz zu sein (*mihi in hoc Stoici iocari*

*videantur*, Cic. *fin.* 4,30). Dagegen mache es, so Cicero, wie augenscheinlich am Gesichtsausdruck (*vultus*, Cic. *fin.* 4,31) erkennbar sei, einen erheblichen Unterschied für das Glück des Weisen, ob ihm auf der Folterbank eines Tyrannen die Glieder entstellt würden oder nicht. Ciceros Kritik ist jedoch nicht so zu verstehen, dass kleine Freuden wie das Salbfläschchen gar keinen Beitrag zur *vita beata* leisten würden, er ist lediglich der Auffassung, dass es einen deutlichen graduellen Unterschied zum Phänomen der Folter gibt. Grundsätzlich aber gehören nach seiner Position sowohl das Salbfläschchen als auch das Freisein von Folterqualen zu den naturgemäßen und folglich glücksrelevanten Gütern des Lebens:

*Nummus in Croesi divitiis obscuratur, pars est tamen divitiarum. Quare obscurentur etiam haec, quae secundum naturam esse dicimus, in vita beata; sint modo partes vitae beatae.* (Cic. *fin.* 4,31)

Ein Pfennig verschwindet zwar im Reichtum des Krösus, ein Teil des Reichtums ist er aber doch. Mögen deshalb die Dinge, die wir als naturgemäß bezeichnen, in einem glücklichen Leben auch verschwinden, wenn sie nur Teile des glücklichen Lebens sind. (Übers.: Harald Merklin)

Während diese erste Kritikstrategie davon ausgeht, dass sich Zenon in seiner radikalen Negierung der *indifferentia* als Güter bzw. Übel tatsächlich von der Position der alten Akademiker und Peripatetiker abgewandt hat, geht die zweite Strategie einen anderen Weg: Cicero behauptet nun, dass sich die Differenzen zwischen Zenon und seinen philosophischen Vorgängern lediglich auf der terminologischen Ebene feststellen lassen, während sie de facto auf der Sachebene übereinstimmen:

[...] *quae Zeno aestimanda et sumenda et apta naturae esse dixit, eadem illi bona appellant, vitam autem illi eam, quae constaret ex iis rebus, quas dixi, aut plurimis aut gravissimis. Zeno autem, quod suam, quod propriam speciem habeat, cur appetendum sit, id solum bonum appellat, beatam autem vitam eam solam, quae cum virtute degatur.* (Cic. *fin.* 4,60)

Was Zenon als schätzenswert, als wert, gewählt zu werden, und als naturgemäß bezeichnete, das nennen jene Güter; als ein glückliches Leben aber

bezeichnen sie dasjenige, das aus den meisten oder wichtigsten erwähnten Dingen bestehe. Zenon dagegen nennt nur das ein Gut, was seinen eigenen spezifischen Charakter hat, um dessentwillen es zu erstreben ist, als ein glückliches Leben aber bezeichnet er nur eines, das man in Tugend bringt. (Übers.: Harald Merklin)

Cicero stellt die rhetorische Frage:

*Quid enim interest, divitias, opes, valetudinem bona dicas ane praeposita, cum ille, qui ista bona dicit, nihilo plus iis tribuat quam tu, qui eadem illa praeposita nominas?* (Cic. *fin.* 4,23)

Was macht es denn für einen Unterschied, ob man Reichtum, Macht und Gesundheit Güter oder bevorzugte Dinge nennt, obwohl doch der, der sie als Güter bezeichnet, ihnen damit nicht mehr zuerkennt als du, der jene Dinge ‚bevorzugt‘ nennt. (Übers.: Harald Merklin)

Tatsächlich jedoch gestehen die alten Akademiker ebenso wie die Peripatetiker den genannten Dingen sehr wohl mehr zu als Zenon: Sie halten sie nicht nur für Güter, sondern eben auch für glücksrelevant. Da Cicero dies weiß, kann seine Kritik nur so verstanden werden, dass er aufgrund der (aus seiner Sicht in *fin.*) augenscheinlichen Unplausibilität der stoischen Güterlehre derselben unterstellt, sie verberge hinter spitzfindigen (*spinosum*, Cic. *fin.* 3,3) begrifflichen Unterscheidungen die Tatsache, dass auch ihr die Glücksrelevanz äußerer und leiblicher Vor- und Nachteile bewusst ist.

Augustins Kritik der stoischen Emotionstheorie und Güterlehre in *civ.* (Buch 9) schlägt in ebendiese ciceronische Kerbe:

*Hos autem, id est Stoicos, Cicero in libris de finibus bonorum et malorum uerbis magis quam rebus aduersus Platonicos seu Peripateticos certare conuincit; quandoquidem Stoici nolunt bona appellare, sed commoda corporis et externa, eo quod nullum bonum uolunt esse hominis praeter uirtutem, tamquam artem bene uiuendi, quae nonnisi in animo est. haec autem isti simpliciter et ex communi loquendi consuetudine appellant bona; sed in comparatione uirtutis, qua recte uiuitur, parua et exigua. ex quo fit, ut ab utrisque quodlibet uocentur, seu bona seu commoda, pari tamen aestimatione pensentur, nec in hac quaestione Stoici delectentur nisi nouitate*

*uerborum. uidetur ergo mihi etiam in hoc, ubi quaeritur utrum accidant sapienti passiones animi, an ab eis sit prorsus alienus, de uerbis eos potius quam de rebus facere controuersiam. nam et ipsos nihil hinc aliud quam Platonicos et Peripateticos sentire existimo, quantum ad uim rerum adinet, non ad uocabulorum sonum. (Aug. civ. 9,4)*

Doch legt Cicero in seinen Büchern über das höchste Gut und Übel überzeugend dar, dass die Stoiker mit den Platonikern und Peripatetikern mehr um Worte als um Sachen streiten. So wollen die Stoiker nicht von Gütern sprechen, wenn es sich nur um leibliche oder äußerliche Annehmlichkeiten handelt, weil sie kein anderes menschliches Gut anerkennen als die Tugend, nämlich die Kunst, recht zu leben, die ihren Sitz ausschließlich im Geiste hat. Jene aber nennen diese Annehmlichkeiten unbedenklich mit gewöhnlichem Sprachgebrauch Güter, freilich, verglichen mit der Tugend der rechten Lebensführung, nur kleine und geringe. Wie man sie auch nennen mag, sei es Güter, sei es Annehmlichkeiten, jedenfalls werden sie hüben und drüben gleich gewertet, und so haben die Stoiker bei der Behandlung dieser Frage nur eine neue Redeweise aufgebracht. Ebenso scheint sich mir auch bei der Frage, ob der Weise von Gemütsregungen bewegt werde, oder ob sie ihm fremd bleiben, der Streit mehr um Worte als um Sachen zu drehen, und ich bin der Meinung, dass die Stoiker, soweit der Sachverhalt und nicht der Wortlaut in Betracht kommt, hierüber nichts anderes denken als die Platoniker und Peripatetiker auch. (Übers.: Wilhelm Thimme)

Zur Illustration seiner Überlegungen erzählt Augustin eine Anekdote aus den *Noctium Atticarum* des Aulus Gellius (Buch 19,1). Der Schriftsteller berichtet von einer stürmischen Seefahrt, bei der auch ein stoischer Philosoph zu den Mitreisenden zählte. Als die hohen Wellen das Schiff zum Schwanken brachten, „ward jener Philosoph blass vor Furcht“ (*is philosophus, [...] ui timoris expalluit*, Aug. civ. 9,4). Auf die interessierte Nachfrage des Schriftstellers hin, weshalb der Stoiker deutliche Anzeichen von Furcht gezeigt habe, verwies dieser auf die stoische Lehre, dass auch das Gemüt des Weisen von „Vorstellungen, Fantasien genannt“ (*quod animi uisa, quas appellant phantasias*, Aug. civ. 9,4), bewegt werde. Im Unterschied zum *stultus* verweigere die Vernunft des Weisen allerdings der Vorstellung, beispielsweise der

Schiffbruch sei ein Übel, die Zustimmung, sodass sein Geist nicht in die *passiones* verstrickt werde.

Das Konzept, auf das Augustin hier anspielt, ist die stoische Lehre von den Voraffekten (*propátheiai*). Aulus Gellius referenziert nach Augustin „das Buch des Stoikers Epiktet“ (*Stoici Epicteti librum*, Aug. civ. 9,4), doch bekannt ist die Lehre vor allem durch Seneca. Ihm zufolge sind plötzliches „Erbleichen, das Hervordringen von Tränen“ (*pallorem et lacrimas procidentis*) bloße „Körperstöße“ (*corporis hos esse pulsus*, Sen. dial. 4,3,1).<sup>27</sup> Weil diesen Voraffekten jedoch keine Zustimmung (*synkatáthesis*; *assensio*) seitens der Vernunft des Weisen zu falschen Werturteilen (hier: ‚Schiffbruch ist ein Übel‘) folgt, können diese nicht als Affekt im eigentlichen Sinne gelten. Die augustinische Lesart jedoch unterstellt, dass es sich bei den Voraffekten sehr wohl um Affekte (einschließlich den ihnen zugrundeliegenden Werturteilen) handelt, er liefert also eine Deutung, die dem stoischen Verständnis widerspricht:<sup>28</sup>

*Nam profecto si nihili penderet eas res ille philosophus, quas amissurum se naufragio sentiebat, sicuti est uita ista salusque corporis, non ita illud periculum perhorresceret, ut palloris etiam testimonio proderetur. [...] quod autem aiunt ea nec bona appellanda esse, sed commoda, uerborum certamini, non rerum examini deputandum est.* (Aug. civ. 9,4)

Denn wenn jener Philosoph die Dinge, mit deren Verlust ihn der Schiffbruch bedrohte, also das Leben und leibliche Unversehrtheit, völlig für nichts gehalten hätte, würde ihn die Gefahr nicht so erschreckt haben, wie sein Erblassen es bezeugte. [...] Wenn man sie aber überhaupt keine Güter, sondern nur Annehmlichkeiten nennen will, streitet man um Worte und nicht um Sachverhalte. (Übers.: Wilhelm Thimme)

Neben der Kritik Ciceros ist für den Bischof von Hippo auch das biblische Ethos relevant. Dieses plädiert nicht für ein Ausmerzen der Affekte, sondern für deren Gebrauch im „Dienst der Gerechtigkeit“ (*in usum iustitiae*, Aug. civ. 9,5). Zorn, Trauer, Furcht und Mitleid sind

<sup>27</sup> L. Annaei Senecae Dialogorum libri duodecim, Oxford 1977.

<sup>28</sup> Für eine genauere Kritik der augustinischen Lesart vgl. Brachtendorf (1997), 297–299.

dann gut, wenn sie zum Gewinn der ewigen Seligkeit für andere ebenso wie für die eigene Person dienen und in diesem Sinne vernunftgemäß sind:

*Nam et misericordiam Stoicorum est solere culpae; sed quanto honestius ille Stoicus misericordia perturbaretur hominis liberandi quam timore naufragii.* (Aug. civ. 9,5)

Freilich, die Stoiker pflegen auch das Mitleid zu verdammen, aber wie viel ehrenhafter wäre es gewesen, wenn jener Stoiker von dem mitleidigen Wunsche, einen Menschen zu retten, bewegt worden wäre als von Angst vor dem Schiffbruch! (Übers.: Wilhelm Thimme)

Abermals zieht Augustin Cicero heran, der in *Lig.* 12,37 das Mitleid (*misericordia*) als Tugend (*virtus*) qualifiziert hat, „während die Stoiker sich nicht schämten, es unter die Fehler einzureihen“ (*quam Stoicos inter uitia numerare non pudet*, Aug. civ. 9,5). In der unmittelbar folgenden Passage jedoch behauptet Augustin das Gegenteil. Mit erneutem (fälschlichem) Verweis auf Epiktet<sup>29</sup> und einem Zitat aus *Cic. orat.* 1,11,47 erinnert er sich und den Leser daran, dass zwischen Platonikern, Peripatetikern und Stoikern ja Einigkeit herrsche, insofern sie unisono erklärten, „dass dergleichen Erregungen auch in der Seele des Weisen [...] Eingang finden“ (*huiusmodi passiones in animum sapientis admittunt*, Aug. civ. 9,5), und somit auch das Mitleid kein moralisches Gebrechen (*uitium*) sein könne. Gleichwohl ist, so Augustin, die Überlegung berechtigt, ob der mit diesem Affekt verbundene seelische Schmerz eine Straffolge der Ursünde ist, während die heiligen Engel ohne schmerzliches Mitleiden den Elenden zu Hilfe kommen.

Im Buch 14 setzt Augustin seine Kritik an der stoischen Emotions-theorie fort. Allerdings argumentiert er nun wieder auf der Basis des stoischen Selbstverständnisses, wonach der Weise von Affekten frei ist (*apatheia; impassibilitas*, Aug. civ. 14,9). Augustin erörtert zunächst die vier generischen Affekte und die stoische Lehre der drei guten Gefühle (*constantiae*), wobei er als Quelle Cicero heranzieht. Wie schon im

<sup>29</sup> Epiktet lehnt in *ench.* 16 den Mitleidsaffekt ab.

neunten Buch vertritt er die Position, dass Affekte im irdischen Leben ihren Platz haben. Ihre Rechtmäßigkeit ist dabei an die ihnen implizierte Intention gebunden, Gerechtigkeit im Sinne Gottes zu realisieren. Insofern diese Gerechtigkeit gleichzeitig vernunftgemäß ist, haben die Kriterien zur Legitimation von Emotionen eine gewisse Ähnlichkeit mit den stoischen Kriterien der guten Gefühle. Augustin diskutiert daher insbesondere die Traurigkeit (er gebraucht in Abgrenzung zum ciceronischen *aegritudo* den Begriff *tristitia*, Aug. civ. 14,7), da die Stoiker kein der Traurigkeit entsprechendes gutes Gefühl kennen. Aus christlicher Perspektive jedoch ist die Traurigkeit über eigene und fremde Sünden sehr wohl angebracht und integraler Bestandteil von Reue und Buße. In diesem Sinne ist die Traurigkeit eine vernunftgemäße und gerechte affektive Reaktion: Dass die Sünde ein Übel ist, kann niemand ernsthaft bestreiten. Wie Augustin am Beispiel der tränenreichen Trauer des Alkibiades illustriert, der von Sokrates über die eigene Schlechtigkeit belehrt wurde, müssten dies auch die Stoiker so sehen.<sup>30</sup> Da „die Stoiker aber behaupten, nicht der Tor, sondern der Weise könne nicht traurig sein“ (*Stoici autem non stultum, sed sapientem aiunt tristem esse non posse*, Aug. civ. 14,8), gesteht ihnen der Kirchenvater diesbezüglich innere Kohärenz zu. Schließlich sind die Schlechtigkeit des Weisen und die darauffolgende Reue per definitionem ausgeschlossen.

Gleichwohl zeigt sich an diesem Punkt die entscheidende Differenz der systematischen Kontexte der stoischen und der augustinischen Emotionstheorie: Weil für die Sündenfall-Natur des Menschen ein sündenfreies Leben nicht möglich ist, wird es auch für die Frömmsten immer Anlass zur Buße und somit zur Traurigkeit geben. Zudem erfüllen die als Strafe intendierten Übel (Siechtum, Sterblichkeit, Mühen des Erwerbslebens etc.) nur dann ihren Zweck, wenn sie mit emotionalem Leiden verbunden sind. Darüber hinaus „unterliegen [wir] diesen Gefühlen infolge unserer menschlichen Schwäche“ (*habemus ergo eas ex humanae condicionis infirmitate*) und „weinen bisweilen, auch wenn wir’s nicht wollen, obschon es nicht sündige Begierde, sondern reine Liebe ist, die uns bewegt (*aliquando, quamuis non culpabili cupiditate, sed laudabili caritate moueamur, etiam dum nolimus flemus*, Aug. civ.

<sup>30</sup> Auch Cicero diskutiert in *Tusc.* 3,77–78 das Beispiel des Alkibiades.

14,9). Dieser Punkt zeigt zweierlei: Zum einen negiert Augustin für den postlapsarischen Menschen die Kontrollierbarkeit der Affekte (auch der rechtmäßigen), und zum anderen scheint die stoische Vorstellung der vollständigen emotionalen Selbstregulation des Weisen für ihn durchaus das Ideal zu sein. Als realisierungsfähig gilt ihm dieses jedoch nur in der paradiesischen Vergangenheit sowie in der jenseitigen Zukunft. Wie Adam und Eva vor der Ursünde nur Freude (*gaudium*) und Liebe (*amor*) kannten,<sup>31</sup> so wird es auch „im seligen und zugleich ewigen Leben [...] sowohl rechte als auch unverlierbare Liebe und Freude geben, dagegen keine Furcht und keinen Schmerz“ (*beata uero eademque aeterna amorem habebit et gaudium non solum rectum, uerum etiam certum; timorem autem ac dolorem nullum*, Aug. *civ.* 14,9). Da die fromme Freude und Liebe der Seligen vernunftgemäß sind und den Geist nicht verwirren, sieht Augustin hier die *apátheia* verwirklicht. Ein Verständnis von *apátheia* im Sinne vollständiger Freiheit von Emotionen dagegen lehnt Augustin ab und urteilt, „dass solche Stumpfheit alle Laster an Schlechtigkeit noch übertrifft“ (*quis hunc stuporem non omnibus uitii iudicet esse peiorem*, Aug. *civ.* 14,9). Im Einklang mit der stoischen Deutung der *apátheia* ist zweifellos die augustinische Lesart. So schreibt Seneca mit Blick auf das stoische Ideal von Wohlwollen und Eintracht, dass „das Leben der Menschen [...] durch gegenseitige Liebe [...] eng zu einer solidarischen Hilfgemeinschaft verbunden [wird]“ (*humana vita [...] mutuo amore in foedus auxiliumque commune constringitur*, Sen. *dial.* 3,5,3).

#### 4. Die Emotionstheorie Augustins und die Ambivalenz seiner Güterlehre

Die Kritik an der stoischen Emotionstheorie in *civ.* 9 und 14 basiert auf Augustins eigenem Konzept der Affekte. Hinsichtlich der Terminologie orientiert sich Augustin mit wenigen Ausnahmen an Cicero und übersetzt das griechische *pathos* mit *perturbatio animi*, *affectus* bzw. *affectio*

<sup>31</sup> Vgl. Aug. *civ.* 14,10.

sowie mit dem Neologismus *passio* des Apuleius.<sup>32</sup> Er übernimmt darüber hinaus die stoische Einteilung in vier generische Affekte, die er als *laetitia*, *tristitia*, *cupiditas* und *timor* begrifflich fasst.<sup>33</sup> Anders als die Stoiker klassifiziert Augustin Emotionen jedoch nicht als primär kognitives (Affekte als falsche Werturteile), sondern in erster Linie als voluntatives Phänomen: Emotionen sind „allesamt [...] nichts anderes als Willensrichtungen“ (*omnes nihil aliud quam uoluntates sunt*, Aug. civ. 14,6). Umgekehrt kann Augustin auch den Willen selbst als Emotion fassen: Der Wille zeigt sich als Manifestation der Liebe (*amor*).<sup>34</sup> Die Ineinssetzung der Emotion ‚Liebe‘ mit dem Willen ergibt sich aus dem beiden gemeinsamen Moment der Intentionalität: Sowohl die Liebe als auch der Wille (und die mit ihm verbundenen Affekte) sind intentional, beide haben einen Gegenstand, auf den sie sich beziehen und den sie erstreben:

*Nam quid est cupiditas et laetitia nisi uoluntas in eorum consensione quae uolumus? et quid est metus atque tristitia nisi uoluntas in dissensione ab his quae nolumus?* (Aug. civ. 14,6)

Denn was ist Begierde und Lust anderes als Wille, der bejaht, was wir wollen, was Furcht und Traurigkeit anders als Wille, der verneint, was wir nicht wollen? (Übers.: Wilhelm Thimme)

Ebendieser Bezugsgegenstand gibt den Ausschlag, ob es sich um einen guten Willen (*bona uoluntas*), eine fromme Liebe und eine gerechte und vernunftgemäße Emotion oder um einen pervertierten Willen (*peruersa uoluntas*), eine sündige Liebe und eine verwerfliche Emotion handelt. Jeder Wille, jede Liebe und jede Emotion sind auf einen Gegenstand gerichtet, der von der wollenden, liebenden und fühlenden Person als Gut oder Übel gewertet wird. Im Einklang mit den Stoikern geht Augustin davon aus, dass wir uns über das Gut- oder Übelsein von Dingen

<sup>32</sup> Vgl. Aug. civ. 9,4–5 und Brachtendorf (1997), 296.

<sup>33</sup> Vgl. O’Daly; Zumkeller (1986sq.), 167.

<sup>34</sup> Vgl. die Symmetrie von *amor* und *uoluntas* in Aug. conf. 13,9,10.

oder Widerfahrnissen irren können.<sup>35</sup> Legitim und gottgefällig sind jedoch nur diejenigen Emotionen, die sich auf *tatsächliche* Güter und Übel beziehen. Augustin muss also zur Bestimmung sittlich erwünschter Emotionen eine Güterlehre vorlegen. Problematisch sind hier zwei Dinge: Erstens präsentiert Augustin im Kontext seiner Emotionstheorie keine ausgearbeitete Axiologie, sondern legt dieselbe nur implizit zugrunde. Zweitens handelt es sich genau genommen nicht um *eine*, sondern um *zwei verschiedene* Güterlehren, die – miteinander kombiniert – ebendie Inkohärenz aufweisen, die Augustin (und Cicero in *fin.*) bei den Stoikern kritisiert.

Beide Konzepte bestimmen als höchstes Gut für den Menschen die ewige Seligkeit bei Gott. Sie unterscheiden sich aber darin, ob – so das von mir im Folgenden so genannte Hierarchiemodell – neben diesem höchsten Gut weitere äußere und leibliche Güter existieren, die als niedrigere Güter maßvoll geliebt werden dürfen, oder ob – so das Dichotomiemodell – die ewige Seligkeit nicht nur das *höchste*, sondern auch das *einzig*e der Liebe wertere Gut für den Menschen darstellt und somit auch nur diese geliebt werden und Gegenstand unserer Emotionen sein darf.<sup>36</sup>

Das Hierarchiemodell formuliert Augustin folgendermaßen:

*Haec bona sunt et sine dubio dei dona sunt. sed si neglectis melioribus, [...] bona ista sic concupiscuntur, ut uel sola esse credantur uel his, quae meliora creduntur, amplius diligentur: necesse est miseria consequatur et quae inerat augeatur.* (Aug. civ. 15,4)

Auch das sind Güter und ohne Frage Gaben Gottes. Wenn aber diese Güter unter Vernachlässigung der edleren [...] derart begehrt werden, dass man sie entweder für die einzigen hält, oder sie doch mehr liebt als die nach unserer Überzeugung besseren, dann muss unweigerlich Elend folgen und das schon vorhandene noch gemehrt werden. (Übers.: Wilhelm Thimme)

<sup>35</sup> Insofern auch Augustin davon ausgeht, dass bei Emotionen Werturteile eine Rolle spielen, gesteht er Emotionen einen kognitiven Anteil zu.

<sup>36</sup> Zur Unterscheidung von Hierarchie- und Dichotomiemodell vgl. Kiesel (2018).

Wer entweder *ausschließlich* äußere und leibliche Güter liebt oder sie zumindest *mehr* liebt als die ewige Seligkeit, wird sowohl in diesem Leben mit Elend bestraft werden, weil er sein Herz an vergängliche Dinge hängt, als auch in der jenseitigen Existenz: Menschen, die die ewige Seligkeit nicht als höchstes Gut lieben, werden auch nicht mit ihr belohnt. Das Hierarchiemodell entspricht der augustinischen (und ciceronischen in *fin.*) Lesart der stoischen Güterlehre, wonach die Stoiker zwar nicht ausdrücklich, aber der Sache nach im Einklang mit den alten Akademikern und Peripatetikern die Auffassung vertreten, dass es neben Tugend und Laster als höchstes Gut bzw. höchstes Übel auch äußere und leibliche glücksrelevante Güter gibt.

Das Dichotomiemodell, wonach die ewige Seligkeit nicht nur das höchste, sondern auch das *einzig*e der Liebe würdige Gute für den Menschen darstellt, gründet in dem formalen Kriterium, das Augustin zur Bestimmung der Dinge festlegt, die legitimer Gegenstand seiner Liebe, seines Wollens und seiner Emotionen sind: Das Geliebte „muss so beschaffen sein, dass man es nicht gegen seinen Willen verlieren kann“ (*tale esse debet quod non amittat invitus*). Denn „[w]er immer [...] auf das Gut, das er genießt, nicht vertraut, wie kann der glücklich sein in so großer Furcht vor Verlust?“ (*Quisquis autem de bono quo fruitur non confidit, in tanto timore amittendi beatus esse qui potest*, Aug. *mor.* 1,3,5).<sup>37</sup> Dies ist, wie wir gesehen haben, exakt die Position Ciceros in *Tusc.* 5,40 wie auch die der Stoiker.

Augustin evaluiert nun die gängigen menschlichen Güter hinsichtlich ihrer zuverlässigen Dauerhaftigkeit und kommt zu folgendem Ergebnis: Alle zeitlichen Güter sind per definitionem vergänglich und daher verlierbar. Der Besitz leiblicher Güter wie Gesundheit, Attraktivität oder die Unversehrtheit der Sinne liegt nicht vollständig in unserer Macht, und auch äußere Güter wie Besitz, Ansehen oder Karriere können aus verschiedenen Gründen verloren gehen. Freunde oder Familienangehörige können sterben oder sich von uns lossagen, aus der Heimat können wir vertrieben werden. Eben weil all diese Dinge vom Ver-

<sup>37</sup> Augustinus, *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum*, Corpus Christianorum. Series Latina XC, rec. J. B. Bauer, Wien 1992.

lust bedroht sind, sind sie keine geeigneten Kandidaten für Güter, die das menschliche Glück (mit-)konstituieren. Gemäß dem Dichotomiemodell sollten sie daher kein Gegenstand der Liebe und demzufolge auch kein Bezugspunkt unserer Emotionen sein. Liebenswert im eigentlichen Sinne sind nur ewige Güter, die sich alle einfinden in der ewigen Seligkeit bei Gott. Augustin beschreibt dieses glückseligmachende Beisammensein mit Gott als „ewige[.] Ruhe und Seligkeit seiner Anschauung“ (*in aeternam requiem et contemplationis eius*, Aug. civ. 7,31), als „Gott anhängen“ (*adhaerere deo*, Aug. civ. 10,3) oder auch als „ewigen Frieden“ (*aeternam pacem*, Aug. civ. 19,10).

Da die alleinige Orientierung an der ewigen Seligkeit identisch ist mit der christlichen Tugend, entspricht das Dichotomiemodell der orthodox-stoischen Auffassung, wonach nur Tugenden bzw. Laster glücksrelevante Güter bzw. Übel darstellen. Zugleich manifestiert sich die Tugend bei Augustin als fromme Form der Liebe (*amor dei, caritas*).<sup>38</sup> Wer hingegen sein Wollen, seine Liebe und seine Emotionen auf vergängliche Güter richtet, wird in einem ultimativen Sinne mit Unglück bestraft, insofern ihn die ewige Verdammnis erwartet. Diese Form der Liebe ist also ebenso dysfunktional (sie verfehlt die *beatitudo*) wie sündhaft und wird mit einem abwertenden Terminus als Begehrlichkeit (*concupiscentia, cupiditas*) bezeichnet.

Die beiden Formen der Liebe sind auch in der augustinischen Geschichtsphilosophie und Eschatologie zentral und charakterisieren die in civ. ausgeführten Bürgerschaften: Während die irdische Bürgerschaft (*ciuitas terrena* oder *diaboli*) von der falschen Liebe zu vergänglichen und verlierbaren Gütern gebeutelt wird und Glück sowie Seelenheil verfehlt, ist bei der Bürgerschaft Gottes (*ciuitas dei*) die Gottesliebe dominant. Augustin schreibt:

*Fecerunt itaque ciuitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum dei, caelestem uero amor dei usque ad contemptum sui.*  
(Aug. civ. 14,28)

<sup>38</sup> Zur Identität von *uirius, amor dei* und *bona uoluntas* vgl. Kiesel (2016).

Demnach wurden die zwei Bürgerschaften durch zweierlei Liebe begründet, die irdische durch Selbstliebe, die sich bis zur Gottesverachtung steigert, die himmlische durch Gottesliebe, die sich bis zur Selbstverachtung erhebt. (Übers.: Wilhelm Thimme)

Die Radikalität, die in dem von Augustin gewählten Ausdruck *contemptus sui* zum Ausdruck kommt, legt nahe, dass er hier im Rahmen des Dichotomiemodells spricht: Die gebotene Selbstverachtung manifestiert sich als Verachtung aller irdischen Güter. Gerade im Kontext der seelsorgerlichen Bemühungen Augustins, das Leiden der christlichen Gemeinde während der Plünderung Roms zu erklären (und aus theologischer Perspektive zu rechtfertigen), ist dies hochproblematisch: Weil die (vermeintlich) Frommen sich selbst und die zeitlichen Güter nicht verachten, werden sie mit schmerzlichen Affekten gezeißelt:

*Flagellantur enim simul, non quia simul agunt malam uitam, sed quia simul amant temporalem uitam, non quidem aequaliter, sed tamen simul, quam boni contemnere deberent, ut illi correpti atque correcti consequerentur aeternam [...].* (Aug. civ. 1,9)

Denn in gleicher Weise werden sie gezüchtigt, nicht als führten sie das gleiche böse Leben, sondern weil sie beide das zeitliche Leben lieben. Gewiss lieben es nicht beide gleich sehr, aber doch beide, während die Guten es verachten müssten, auf dass auch die andern, gestraft und gebessert, gleichfalls das ewige Leben ergreifen. (Übers.: Wilhelm Thimme)

Die Formulierung, dass Fromme das zeitliche Leben verachten müssten, zeigt klar, dass Augustin nicht im Rahmen des Hierarchiemodells spricht, wonach zeitliche Güter sehr wohl – wenn auch in geringerem Maß als ewige Güter – geliebt und erstrebt werden dürfen, sondern das Dichotomiemodell zugrunde legt. Auch der Fortgang der augustini-schen Überlegungen bestätigt diese Deutung:

*Illi autem infirmiores, qui terrenis his bonis, quamuis ea non praeponerent Christo, aliquantula tamen cupiditate cohaerebant, quantum haec amando peccauerint, perdendo senserunt. tantum quippe doluerunt, quantum se doloribus inseruerant [...].* (Aug. civ. 1,10)

Die Schwächeren aber, die die irdischen Güter zwar Christus nicht vorzogen, aber doch mit mehr oder weniger Begehrlichkeit an ihnen hingen, haben durch ihren Verlust zu spüren bekommen, wie sehr sie sich durch falsche Liebe versündigt. Denn nur so weit empfanden sie Schmerz, als sie sich selbst den Schmerzen ausgeliefert hatten. (Übers.: Wilhelm Thimme)

Für das radikal-asketische Dichotomiemodell einschlägig ist auch diese Passage:

*Quos enim fames necauit, malis uitae huius, sicut corporis morbus, eripuit: quos autem non necauit, docuit parcius uiuere, docuit productius ieiunare.* (Aug. civ. 1,10)

Denn die der Hunger tötete, hat er nicht anders, als wäre er eine Krankheit des Leibes, den Übeln dieses Lebens entführt, die er aber nicht tötete, hat er gelehrt, mehr als bisher von magerer Kost zu leben und anhaltender zu fasten. (Übers.: Wilhelm Thimme)

Gleichwohl findet sich auch das gemäßigte Hierarchiemodell der Güter mehrfach in *civ.* Während Augustin in *civ.* 1,10 noch behauptet hatte, dass die falsche Liebe zu zeitlichen Gütern den durch Raub, Vertreibung und Gewalt verursachten seelischen Schmerz (also: aversive Affekte) verantwortet, vertritt er in den späteren Büchern, die das Elend des Erdendaseins und die jenseitige Seligkeit der Begnadeten bezeugen sollen, die gegenteilige Perspektive:

*Et ipse dolor testimonium est boni adempti et boni relict. nisi enim bonum relictum esset, bonum amissum dolere non posset.* (Aug. civ. 19,13)

Gerade der Schmerz bezeugt, dass Gutes weggenommen und Gutes geblieben ist. Wäre nichts Gutes geblieben, gäbe es ja keinen Schmerz über den Verlust des Guten. (Übers.: Wilhelm Thimme)

Insbesondere im Rahmen seiner Kritik an der stoischen Emotionstheorie und der mit ihr verbundenen Güterlehre zieht Augustin das Hierarchiemodell heran: „Von diesen [zeitlichen] Übeln behaupten freilich die Stoiker mit erstaunlicher Dreistigkeit, sie seien gar keine“ (*quae mala Stoici philosophi miror qua fronte mala non esse contendant,*

Aug. *civ.* 19,4). Zum Nachweis seiner gegen die Philosophie gerichteten These, dass im Irdischen die vollendete *beatitudo* unmöglich sei, listet er in *civ.* 19,4–10 seitenweise Übel, die das Leben der Adamskinder schwer belasten, und spricht in diesem Zusammenhang nicht von vermeintlichen Gütern, die zu Unrecht geliebt und begehrt werden, sondern von „ursprünglichen Gütern der Natur“ (*primis naturae [...] bonis*, Aug. *civ.* 19,4). Das „Elend dieses Lebens“ (*uitae huius miserias*, Aug. *civ.* 19,4) zeige sich, so Augustin, nicht nur am Verlust leiblicher Güter (Verlust oder Schwächung von Gliedmaßen, Entstellung und Deformation, Siechtum, Mattigkeit oder Lähmung) sowie an äußeren Übeln (Verlust von Freunden durch Tod, Gefangenschaft, Treulosigkeit), sondern auch an möglichen Einschränkungen seelischer Güter (Wahnsinn, Demenz etc.).

Das biblische Zeugnis, das Augustin heranzieht, unterstützt das Hierarchiemodell der Güter und wird von ihm auch so gedeutet. Lev 26,12 interpretiert er folgendermaßen:

*Ego ero unde satientur, ego ero quaecumque ab hominibus honeste desiderantur, et uita et salus et uictus et copia et gloria et honor et pax et omnia bona.* (Aug. *civ.* 22,30)

Ich werde es sein, der sie [in der ewigen Seligkeit] sättigt, werde den Menschen alles sein, wonach sie ehrbar sich sehnen, Leben, Gesundheit, Nahrung, Reichtum, Ruhm, Ehre, Friede und alle Güter. (Übers.: Wilhelm Thimme)

Gleichfalls mit Bezug auf die jenseitige Seligkeit zitiert er Jes 66,13: „Ich will euch trösten, wie einen seine Mutter tröstet“ (*quemadmodum si quem mater consoletur, ita ego uos consolabor*, Aug. *civ.* 20,21). Dies ist besonders bemerkenswert (und bedenklich), weil Augustin in der seelsorgerlichen Begleitung der christlichen Gemeinde nach der Plünderung Roms diese eben *nicht* tröstet wie eine Mutter, nämlich mit Verständnis, Zuwendung und Mitgefühl, sondern mit moralisierenden Ermahnungen. Wie wir gesehen haben, invalidiert<sup>39</sup> er das Leiden der

<sup>39</sup> Der Begriff der Invalidierung meint die Leugnung von „Gefühlsäußerungen [...] als gültige Reaktionen auf Ereignisse“ (Linehan [2006], 38).

Beraubten, Hungernden, Geflohenen, Vergewaltigten<sup>40</sup> und Gefolterten,<sup>41</sup> indem er im Rahmen des Dichotomiemodells deren Bindung an äußere und leibliche Güter als Ausdruck einer falschen Liebe verurteilt und damit den traumatisierten Menschen die Schuld an ihrem Leiden zuschiebt.

Dass Augustin mit Blick auf die irdische Existenz hauptsächlich mit dem Dichotomiemodell der Güter argumentiert, mit Bezug auf die jenseitige Seligkeit jedoch auf Basis des Hierarchiemodells, entbehrt nicht einer gewissen Folgerichtigkeit: Die äußeren, leiblichen und manche seelischen Güter sollten nach dem Dichotomiemodell ja deshalb kein Gegenstand unserer Liebe und unserer Emotionen sein, weil sie verlierbar sind und folglich unsere emotionale Stabilität und unser Glück bedrohen. In der ewigen Seligkeit jedoch sind all diese Güter (leibliche und seelische Unversehrtheit, das Glück der Gemeinschaft etc.) sehr wohl unverlierbar und in Fülle vorhanden. Hier bringt also die emotionale Bindung an sie keine Gefährdung der *beatitudo* mit sich, sondern vielmehr im Verein mit der Schau Gottes deren Vollendung.

## 5. Fazit

Die stoische Emotionstheorie, ihr Verständnis menschlichen Glücks und die mit beidem verbundene Güterlehre sind hochdifferenziert, sie erscheinen aber auch widersprüchlich und nicht in Gänze plausibel: Kommt den Vor- und Nachteilen des menschlichen Lebens tatsächlich keine Glücksrelevanz zu und haben sie deshalb nicht den Status von

<sup>40</sup> Vgl. *civ.* 1,28, wo Augustin überlegt, ob nicht so manche christliche Jungfrau durch Vergewaltigung von ihrem unziemlichen Stolz über die eigene Keuschheit geheilt wurde.

<sup>41</sup> Einige Römer wurden gefoltert, um die Preisgabe von Besitztümern zu erzwingen, darunter auch solche, die mittellos waren. Augustin kommentiert dies: „Wenn diese jedoch liebend gern etwas gehabt hätten, waren sie nicht fromm und willig arm. Ihnen sollte zum Bewusstsein gebracht werden, dass nicht der Vermögensbesitz, sondern das Verlangen danach solche Qualen verdient“ (*et hi forte habere cupiebant nec sancta uoluntate pauperes erant; quibus demonstrandum fuit non facultates, sed ipsas cupiditates talibus dignas esse cruciatibus*, Aug. *civ.* 1,10).

echten Gütern und Übeln? Wenn das glückliche Leben aber ausschließlich in der Tugend besteht, weshalb entzieht sich dann der stoische Weise, obschon er vollendet glücklich ist, dem an diesen Vorteilen armen und an Nachteilen überreichen Leben durch Selbstmord?<sup>42</sup>

Cicero arbeitet die Inkohärenz der stoischen Güterlehre in *fin.* heraus, wenngleich seine Kritik selbst nicht widerspruchsfrei ist. Wie wir gesehen haben, argumentiert er zugleich für die These, dass die stoische Güterlehre von den alten Akademikern und Peripatetikern abweicht, wie für die gegenteilige These, dass sie tatsächlich mit diesen konform ist. Augustin übernimmt in seiner Auseinandersetzung mit der Stoa sowohl die Argumentationsstrategien Ciceros als auch deren Zweideutigkeit und behauptet einerseits, dass die *perturbationes* gemäß den Stoikern eben doch in der Seele des Weisen Eingang finden, und andererseits, dass die Stoiker eine durch Tugend erreichte *apatheia* für möglich halten.

Während Cicero in den *Tusc.* wohl aus pragmatischen Gründen (der Leser soll zu einer Haltung der Überlegenheit gegenüber den Widerfahrnissen des Lebens erzogen werden) auf die stoische Lehre einschwenkt, wählt Augustin den gegenteiligen Weg: Die Vorstellung, ein tugendhaftes, sündenfreies und glückliches Leben sei auf Erden realisierbar, ist für ihn der Inbegriff paganer *superbia*, die ungeachtet der moralisch depravierten Sündenfallnatur des Menschen auf dessen sittliche Kräfte vertraut und das unverdiente Gnadengebot Gottes mit großer Geste verwirft. Nichtsdestotrotz: Unverlierbarkeit und Ewigkeit als Kriterien des höchsten Gutes übernimmt Augustin von den Stoikern (und von Cicero in den *Tusc.*). Doch weil die Tugend aufgrund der moralischen Unwissenheit (*ignorantia*) und Willensschwäche (*difficultas*) des postlapsarischen Menschen nicht in dessen Einflussbereich liegt, kann diese nicht (wie bei den Stoikern) als das höchste Gut gelten. Ausschließlich die ewige Seligkeit bei Gott erfüllt die genannten Kriterien. Dort sind dann allerdings auch die *apátheia* einschließlich der guten Gefühle Freude und Liebe ebenso wie die vollkommene Tugend als Gnadengabe Gottes verwirklicht.

<sup>42</sup> Vgl. die Kritik Augustins in *civ.* 19,4.

Paradoxerweise findet sich die von Cicero in *fin.* ebenso wie von Augustin selbst diagnostizierte Zweideutigkeit der stoischen Güterlehre auch bei dem Kirchenvater: Insbesondere in *civ.* argumentiert er sowohl auf der Basis des Hierarchiemodells der Güter, wonach es neben der ewigen Seligkeit auch niedere äußere, leibliche und seelische Güter gibt, die geliebt werden dürfen, wie auch im Rahmen des Dichotomiemodells, wonach nur die ewige Seligkeit rechtmäßiger Gegenstand unserer Liebe und Bezugspunkt unserer Emotionen ist. Dabei lassen sich gewisse Muster feststellen: Bei der Beschreibung des paradiesischen ebenso wie des jenseitigen Glücks zieht er das Hierarchiemodell heran. Glückseligkeit zeigt sich demnach nicht nur im frommen Beisammensein mit Gott, sondern auch im Besitz leiblicher, äußerer und seelischer Güter: Wie Adam und Eva vor dem Sündenfall frei von Schmerz, körperlichem und geistigem Verfall und Streitigkeiten waren, so sind auch die Seligen im Reich Gottes ungeachtet ihres Sterbealters im leiblich-seelischen Idealzustand prosperierender Jugendlichkeit.

Mit Blick auf die Leiden im Erdenleben allerdings gebraucht Augustin weitgehend das Dichotomiemodell und rechtfertigt im Rahmen des Theodizeeproblems das Elend der Frommen mit Bezug auf deren falsche und sündhafte Liebe zu vergänglichen Gütern. Bezeichnend ist die Ausnahme von der Regel: Kritisiert er (wie in *civ.* 19) die paganphilosophische Auffassung, die *beatitudo* sei in diesem Leben erreichbar, sowie die stoische Güterlehre, dann kann er das Elend des Erden-daseins und seine zahllosen (echten) Übel nicht genug betonen.

In jedem Fall verschärft sich die Problematik der augustinischen Güter- und Affektenlehre im Vergleich mit der stoischen Position deutlich. Augustin knüpft nämlich einerseits an die allgemein-menschliche Intuition an, dass äußere, leibliche und seelische Güter einen Beitrag zum menschlichen Glück leisten, andererseits legitimiert er das Streben nach diesen Gütern nur im Kontext der ewigen Seligkeit, während er die irdische Liebe zu ihnen als Ausdruck einer sündhaften Form der Liebe zu vergänglichen Gütern diskreditiert. Damit ist sein Ethos das Paradigma eines jenseitsorientierten Denkens, das alles Streben nach leib-seelischem Heil auf die kommende Welt verlegt und für das Leben in

dieser Welt eine asketische Haltung emotionaler Distanz gegenüber allem Vergänglichen anempfiehlt.

## Literatur

### Textausgaben

Augustinus, *De civitate dei*. Corpus Christianorum. Series Latina XLVII/XLVIII, 1 et 2, ed. B. Dombart/A. Kalb, Turnhout 1955.

Augustinus, *Vom Gottesstaat*, 2 Bde., übers. von Wilhelm Thimme, München 1997<sup>4</sup>.

Augustinus, *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum*, Corpus Christianorum. Series Latina XC, rec. J. B. Bauer, Wien 1992.

Augustinus, *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum* / *Die Lebensführung der katholischen Kirche und die Lebensführung der Manichäer (Lat./Dt.)*, eingeleitet, kommentiert und hg. von Elke Rutzenhöfer, Paderborn et al. 2004.

M. Tullius Cicero, *De finibus bonorum et malorum*, ed. Th. Schiche, Leipzig 1915 (Nachdruck Stuttgart 1961).

M. Tullius Cicero, *De finibus bonorum et malorum* / *Über das höchste Gut und das größte Übel (Lat./Dt.)*, übers. und hg. von Harald Merklin, Stuttgart 2007.

M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia, Fasc 45: *De natura deorum*, ed. W. Ax, Leipzig 1933 (Nachdruck Berlin 2008).

M. Tullius Cicero, *De natura deorum* / *Über das Wesen der Götter (Lat./Dt.)*, übers. und hg. von Ursula Blank-Sangmeister, Nachwort von Karl Thraede, Stuttgart 2011.

M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia, Fasc 44: *Tusculanae disputationes*, ed. M. Pohlenz, Leipzig 1918 (Nachdruck Stuttgart 1982).

M. Tullius Cicero, *Tusculanae disputationes* / *Gespräche in Tusculum (Lat./Dt.)*, übers. und hg. von Ernst A. Kirfel, Stuttgart 2008.

L. Annaei Senecae *Dialogorum libri duodecim*, ed. L.D. Reynolds, Oxford 1977.

L. Annaeus Seneca, *De ira* / *Über die Wut (Lat./Dt.)*, übers. und hg. von Julia Wildberger, Stuttgart 2007.

### Forschungsliteratur

Brachtendorf, Johannes (1997), Cicero and Augustine on the Passions, in: *Revue des Études Augustiniennes* 43, 289–308.

Brachtendorf, Johannes (2005), Augustins »Confessiones«, Darmstadt.

Diez, Christopher (2021), Ciceros emanzipatorische Leserführung. Studien zum Verhältnis von dialogisch-rhetorischer Inszenierung in *De natura deorum*, Stuttgart.

- Fischer, Norbert (1994), *bonum*, in: Mayer, Cornelius (Hg.), *Augustinus-Lexikon*, Bd. 1, Basel/Stuttgart, 671–681.
- Forschner, Maximilian (2008), *Stoa: Schicksal und Verantwortung*, in: an der Heiden, Uwe; Schneider, Helmut (Hg.), *Hat der Mensch einen freien Willen? Die Antworten der großen Philosophen*, Stuttgart, 60–73.
- Forschner, Maximilian (2018), *Die Philosophie der Stoa. Logik, Physik und Ethik*, Darmstadt.
- Fredriksen, Paula (1999), *Massa*, in: Fitzgerald, Allan D. (Hg.), *Augustine through the Ages*, 545–547.
- Kiesel, Dagmar (2016), *Voluntas, amor, virtus*. Zur spezifischen Eigenart des augustiniischen Tugendkonzepts, in: Kiesel, Dagmar; Ferrari, Cleophea (Hg.), *Tugend*, Frankfurt am Main, 59–85.
- Kiesel, Dagmar (2018), *Die Ambivalenz des Guten. Augustin über den gerechten Krieg*, in: Kiesel, Dagmar; Ferrari, Cleophea (Hg.), *Gerechter Krieg?*, Frankfurt am Main, 99–131.
- Linehan, Marsha M. (2006), *Dialektisch-Behaviorale Therapie der Borderline-Persönlichkeitsstörung*, München.
- Müller, Jörn (2019), *Willensfreiheit bei Cicero? Eine philosophische Spurensuche in De fato*, in: Kiesel, Dagmar; Ferrari, Cleophea (Hg.), *Willensfreiheit*, Frankfurt am Main, 57–82.
- Müller, Jörn; Müller, Gernot Michael (2020a), *Cicero ethicus. Die Tusculanae disputationes im Vergleich mit De finibus bonorum et malorum*, Heidelberg.
- Müller, Jörn; Müller, Gernot Michael (2020b), *Einleitung*, in: dies. (Hg.), *Cicero ethicus. Die Tusculanae disputationes im Vergleich mit De finibus bonorum et malorum*, Heidelberg.
- Schriegl, Anna (2019), *Stoische Philosophie. Eine Einführung*, Stuttgart.
- Sedley, David (2017), *Becoming Godlike*, in: Bobonich, Christopher (Hg.), *The Cambridge Companion to Ancient Ethics*, Cambridge, 319–337.
- O’Daly, Gerard J. P.; Zumkeller, Adolar (1986sq.), *affectus (passio, perturbatio)*, in: Mayer, Cornelius (Hg.), *Augustinus-Lexikon*, Bd. I, 166–180.
- Wildberger, Julia (2006), *Seneca und die Stoa. Der Platz des Menschen in der Welt*, 2 Bde., Berlin/New York.



TOM VAN DE LOO (BIELEFELD)

## Staat und Gerechtigkeit bei Cicero und Augustinus

### Zusammenfassung

Der Zusammenhang zwischen Staat und Gerechtigkeit ist sowohl für Cicero als auch für Augustinus von grundlegender Bedeutung. Die hier präsentierten Ausführungen sollen diesen Zusammenhang für beide Autoren erhellen. Dabei zeigt sich in Ciceros staatsphilosophischer Schrift *De re publica*, dass die Verwirklichung der Gerechtigkeit (*iustitia*) für den Staat in der Weise konstitutiv ist, dass ein Fehlen derselben die Existenz dieses Staates als Staat (*res publica*) in Frage stellt, dass also z. B. eine Tyrannis nicht als Staat im eigentlichen Sinne bezeichnet werden kann, da in ihm kein auf *iustitia* beruhender *consensus iuris* bestehe. Zentral in diesem Zusammenhang ist für Cicero, dass die beiden Begriffe *ius* und *iustitia* abhängig von der Vorstellung einer *lex naturalis*, also dem stoischen Naturrechtsgedanken, gedacht werden müssen. Dieses Naturrecht ist absolut bindend, aber als von Gott verfügtes Recht menschlicher Verfügung enthoben. Genau an diesem Punkt setzt Augustinus in seiner Schrift *De civitate Dei* an, wenn er seinerseits den Begriff der (*vera*) *iustitia* christlich füllt, mithin also den Gerechtigkeitsbegriff Ciceros im Sinne der Chresis (Gnilka) im christlichen Sinne (um-)deutet und zunächst als Anerkennung des wahren christlichen Gottes versteht, dessen Verehrung in gläubigem Dienst geschieht, womit man Gott das Seine zuteile (in Anlehnung an die klassische Definition der Gerechtigkeit als *suum cuique tribuere*). Weil genau diese Anerkennung des wahren christlichen Gottes im römischen Staat nicht gegeben war, müsse seine Existenz unter konsequenter Anwendung der Argumentation Ciceros negiert werden. Erst wenn man diese strenge Bindung der Staatsdefinition an den Begriff der Gerechtigkeit aufgibt, kann man nach Augustinus auch von einem römischen Staat sprechen. Auf der Grundlage der detaillierten Ausführung dieser Zusammenhänge werden zum Abschluss des Beitrages einige didaktische Perspektiven eröffnet, die die Relevanz der Gedanken beider Autoren im Hinblick auf heutiges Denken deutlich machen sollen. Konkret geht es um die Frage der Staatsdefinition, die Bedeutung der Verwirklichung von Gerechtigkeit im Staat, den Umgang mit der Erkenntnis der geschichtlichen Bedingtheit und Relativität zentraler Begriffe wie der Gerechtigkeit sowie um das Verhältnis antiker Philosophie und christlich-spätantiker Theologie.

Der vorliegende Beitrag ist die schriftliche Fassung eines Kurzvortrages,<sup>1</sup> der einen interpretatorischen Zugang zu einer Gruppe von Texten bieten soll, deren Ausgangspunkt in der bekannten Staatsdefinition Ciceros in seinem Werk *De re publica* (1,39–41) zu sehen ist und die darüber hinaus Abschnitte Ciceros zur Frage nach dem Zusammenhang von Staat und Gerechtigkeit,<sup>2</sup> zum Teil auch in der Wiedergabe des *Cicero christianus* Lactanz<sup>3</sup>, sowie einschlägige Partien zur Fragestellung von Augustinus<sup>4</sup> enthalten. Die Texte habe ich in verschiedenen Leistungskursen in der hier präsentierten Reihenfolge auf der Grundlage der Abiturvorgaben zu Augustinus, *De civitate Dei* in NRW behandelt. Die mit der Sachanalyse verbundenen gelegentlichen didaktischen Hinweise zum Thema sind daher auch Ergebnis der Reflexion der dort gemachten unterrichtlichen Erfahrungen. Thematisch zeigen sich enge Berührungspunkte zu den Ausführungen von Peter M. Günzel in Band 2 der Reihe *Acta Didactica Classica*<sup>5</sup>, zu denen die hier vorgetragenen, unabhängig von Günzel entstandenen Überlegungen als Ergänzung und Erweiterung treten sollen. Aus diesem Grunde verzichte ich an dieser Stelle auf allgemeine einleitende Bemerkungen, wie sie bei Günzel zu finden sind, und verweise dazu auf seinen Beitrag.<sup>6</sup>

## 1. Staat und Gerechtigkeit bei Cicero

Bekanntlich erfolgen die Überlegungen, die Augustinus in seinem geschichtstheologischen Werk *De civitate Dei* zur Wirklichkeit des Staates

<sup>1</sup> Der Vortrag wurde erstmals im April 2019 vor den Fachleitungen für Latein und Griechisch NRW im Römermuseum in Haltern gehalten, ein zweites Mal in gekürzter Form auf der Fachtagung Latein zu Augustinus, *De civitate Dei* an der Universität Bielefeld im Juni 2019.

<sup>2</sup> Vgl. bes. den Schluss von Buch 2 und das gesamte Buch 3 von *De re publica*.

<sup>3</sup> Vgl. insbesondere Lucius Caecilius Firmianus Lactantius, *Epitome divinarum institutionum* 50f.; ausführlicher äußert sich Lactanz zum Sachverhalt in den *Divinae institutiones* 5,14–16.

<sup>4</sup> Gemeint sind die bekannten Partien zur Thematik: *De civitate* 2,21f.; 4,4; 19,21–24.

<sup>5</sup> Vgl. Günzel (2020).

<sup>6</sup> Vgl. ebd., 89–99.

entwickelt, auch in Auseinandersetzung mit Ciceros staatstheoretischer Schrift *De re publica*. Für eine vertiefte Auseinandersetzung mit der Position Augustins ist daher eine gründliche Kenntnis der Haltung Ciceros unabdingbar.

Einen geeigneten Ausgangspunkt bietet bekanntermaßen in diesem Zusammenhang Ciceros Definition der Begriffe ‚Staat‘ und ‚Volk‘, wie er sie im ersten Buch Scipio Africanus minor in den Mund legt:

*Est igitur, inquit Africanus, res publica res populi; populus autem non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus, sed coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus. eius autem prima causa coeundi est non tam imbecillitas, quam naturalis quaedam hominum quasi congregati. non est enim singulare nec solivagum genus hoc.* (Cic. rep. 1,39)<sup>7</sup>

‚Es ist also‘, sagte Africanus, ‚das Gemeinwesen die Sache des Volkes, ein Volk aber nicht jede irgendwie zusammengescharte Ansammlung von Menschen, sondern die Ansammlung einer Menge, die in der Anerkennung des Rechtes und der Gemeinsamkeit des Nutzens vereinigt ist. Ihr erster Beweggrund aber zusammenzukommen, ist nicht so sehr die Schwäche als eine sozusagen natürliche Geselligkeit der Menschen; ist doch diese Gattung nicht einzellebend und einzelgängerisch.‘ (Übers. Karl Büchner)<sup>8</sup>

Die Staatsdefinition, die Cicero bietet, ist denkbar knapp. Indem er die *res publica* etymologisch und damit quasi tautologisch mit der *res populi* gleichsetzt, kann erst durch die inhaltliche Bestimmung des Begriffs *populus* klarwerden, was mit Staat bzw. *res publica* genau gemeint sein kann. Und so setzt Cicero seinen Gedankengang folgerichtig mit der Definition von *populus* fort. Zwei Bestimmungen sind es nach ihm, die ein Volk zu einem Volk machen und von einer zufälligen Ansammlung von Menschen unterscheiden: der *iuris consensus* und die *utilitatis communio*. Während die zweite Bestimmung, nämlich der

<sup>7</sup> Text hier wie im Folgenden aus: M. Tulli Ciceronis De re publica, De legibus, Cato Maior De senectute, Laelius de amicitia, recog. breviq. adnot. crit. instr. J.G.F. Powell (OCT), Oxford 2006.

<sup>8</sup> Übersetzung wie auch im Folgenden aus: Cicero, Der Staat. Lateinisch und Deutsch, hrsg. und übers. v. Karl Büchner (Sammlung Tusculum), München/ Zürich 41987.

gemeinsame Nutzen, recht unmittelbar einleuchtet, ist bei der ersten Bestimmung, dem *iuris consensus*, ein genauerer Blick vonnöten. Der lateinische Begriff *consensus* bedeutet zunächst so viel wie ‚Übereinstimmung‘, ‚übereinstimmender Beschluss‘, ‚übereinstimmende Verabredung‘, womit ich drei repräsentative Angaben aus dem ausführlichen lateinisch-deutschen Handwörterbuch von Karl-Ernst Georges herausgegriffen habe. Es drängt sich demnach die Vorstellung auf, dass mit dem Ausdruck *consensus iuris* eine Übereinstimmung in der Rechtsauffassung gemeint ist, die durch Übereinkunft entstanden ist, so dass aus der Eigenart dieser Übereinkunft bzw. den je verschiedenen Auffassungen dessen, was Recht ist, auch spezifische Unterschiede zwischen verschiedenen Völkern deutlich würden. So gesehen würde es sich beim Begriff *ius* um sogenanntes positives Recht handeln, das – modern gesprochen – im politischen Diskurs ausgehandelt und verabschiedet wird. Schaut man allerdings auf die Übersetzung von Karl Büchner, der *consensus iuris* mit ‚Anerkennung des Rechtes‘ wiedergibt, entsteht der Eindruck, dass mit *ius* eine Form von Recht gemeint ist, die dem politischen Diskurs vorgegeben und daher nicht verhandelbar ist, sondern Anerkennung fordert. Demnach wäre dann *ius* im Sinne des Naturrechts zu verstehen, wie es beispielsweise die stoische Philosophie propagiert, also eine Rechtsauffassung, die nicht zur Disposition steht, sondern aus der vernünftigen Ordnung der Natur abzuleiten ist. Tatsächlich dürfte Cicero *ius* in diesem Sinne verstanden haben, wie vor allem seine Ausführungen zum Ende des zweiten und insbesondere im dritten Buch von *De re publica* zeigen.<sup>9</sup>

Denn nachdem er im ersten Buch nach der Definition von ‚Staat‘ und ‚Volk‘ die drei grundlegenden Staatsformen Monarchie, Aristokratie und Demokratie erläutert hat, außerdem deren Entartungen und den Kreislauf der Verfassungen, der aus diesen Formen notwendigerweise

<sup>9</sup> Insofern ist m. E. auch keine Disjunktion bei Cicero zwischen den Begriffen *ius* und *iustitia* zu erkennen, wie sie Günzel (2020), 101, anzudeuten scheint, wenn er in der Frage der Bedeutung der Gerechtigkeit für den Staatsbegriff darauf verweist, dass Plato in der *Politeia* in der Gerechtigkeit das zentrale Fundament des Staates sehe, wovon sich Cicero emanzipiere.

entsteht, lässt er am Ende des ersten Buches erkennen, dass einzig eine Mischverfassung aus den drei Grundformen allen Anforderungen an einen idealen Staat genügt und vor allem Stabilität desselben verspricht. Das zweite Buch führt dann anhand der römischen Geschichte aus, dass diese Mischverfassung im römischen Staat real existiert, um schließlich – ausgehend vom klugen (*prudens*) Staatsmann, der allein die Geschicke des Staates zum Wohle aller zu lenken weiß – die Bedeutung der Gerechtigkeit für den Staat hervorzuheben, ein Thema, dessen ausführlichere Erörterung für den folgenden Tag vereinbart wird. In diesem Sinne formuliert Scipio am Ende von Buch 2:

*Tum Scipio: ‚Assentior vero, renuntioque vobis nihil esse quod adhuc de re publica dictum putemus aut quo possemus longius progredi, nisi erit confirmatum non modo falsum illud esse, sine iniuria non posse, sed hoc verissimum esse, sine summa iustitia rem publicam geri nullo modo posse. Sed, si placet, in hunc diem hactenus: reliqua—satis enim multa restant—differamus in crastinum.‘ Cum ita placuisset, finis disputandi in eum diem factus est. (Cic. rep. 2,70)*

Da sagte Scipio: ‚Ich stimme ganz bei und sage euch, daß es nichts ist, was wir bis jetzt über das Gemeinwesen gesagt glauben und wohin wir weiter vorwärtsschreiten können, wenn nicht fest bewiesen wird, daß nicht nur jenes falsch sei, daß ohne Unrecht das Gemeinwesen nicht geführt werden könne, sondern daß dies festeste Wahrheit sei, daß es ohne höchste Gerechtigkeit keinesfalls möglich sei. Aber wenn es euch recht ist, für diesen Tag soweit; das übrige – steht doch noch ziemlich viel aus – wollen wir auf den morgigen verschieben.‘ Als das gut schien, wurde für diesen Tag ein Ende der Erörterung gemacht. (Übers. Karl Büchner)

Im dritten Buch, das aufgrund der schlechten Überlieferungssituation<sup>10</sup> große Lücken aufweist, die nur zum Teil durch Zitate bei Augustinus und Lactanz geschlossen werden können, wird das Thema ‚Staat und Gerechtigkeit‘ in einer für Cicero typischen Art und Weise dargeboten,

<sup>10</sup> Zur Überlieferung von Ciceros *De re publica*, insbesondere zur Schwierigkeit der detaillierten Rekonstruktion des Gedankengangs in Buch 3, vgl. Powell (2006), v–xxiii; s. auch Günzel (2020), 100.

indem er nämlich die Methode des *in utramque partem disserere* anwendet. Konkret heißt dies, dass sich im Gespräch des dritten Buches von *De re publica* zwei Redner gegenüberstehen, die gegensätzliche Ansichten vertreten, nämlich auf der einen Seite Lucius Furius Philus, der im Sinne der gewählten Methode die eine Position vertritt, nach der Gerechtigkeit für den Staat Dummheit sei und nur Ungerechtigkeit den Bestand des Staates garantieren könne. Gewissermaßen um sich zu rechtfertigen, macht Philus allerdings gleich zu Beginn des Gesprächs deutlich, es handle sich um eine Position, die er nur aus methodischen Gründen vertrete, aber nicht tatsächlich teile, so dass er davon spricht, er übernehme ein *patrocinium improbitatis* (Cic. *rep.* 3,8). Die Begründung der gegensätzlichen Auffassung, nämlich dass Gerechtigkeit für den Staat unabdingbar sei, fällt an Gaius Laelius Sapiens, dessen Ausführungen die zweite Hälfte des Buches bilden.

Es ist bezeichnend, dass Philus in seinen Darlegungen ausführlich auf Karneades (214/213 – 129/128 v. Chr.) zurückgreift, den bekannten griechischen Philosophen der mittleren Akademie, der in der Nachfolge des Arkesilaos einen grundsätzlich skeptischen Standpunkt vertrat, nach dem die Erkenntnis der Wahrheit schlechthin nicht möglich sei und daher dem Philosophen nichts übrigbleibe, als nach dem jeweils Wahrscheinlichen (lat. *probabile* oder *veri simile*) zu fragen, was sich am besten ermitteln ließe, wenn man jeweils gegensätzliche Auffassungen gegenüberstelle und miteinander vergleiche.<sup>11</sup> Erkenntnistheoretisch teilt Cicero die Auffassung von Karneades vollkommen, wie er an verschiedenen Stellen seiner philosophischen Werke deutlich macht.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Zur mittleren und neueren Akademie (zu letzterer wird auch Cicero gezählt) vgl. Hirschberger (2017), 289–291.

<sup>12</sup> Vgl. z. B. Cic. *nat. deor.* 1,11–12; *div.* 1,6–7 und vor allem *ac.* 2,7–9. – Augustinus hat interessanterweise zwischenzeitlich (nach seiner Abwendung vom Manichäismus, aber noch vor seiner Hinwendung zum Christentum) mit der skeptischen Grundhaltung der mittleren und neueren Akademie sympathisiert (vgl. *Aug. conf.* 5,19), sich aber schon einige Monate vor seiner Taufe Ostern 387 mit seinem Werk *Contra Academicos* entschieden davon distanziert und in Auseinandersetzung mit einschlägigen Partien aus Ciceros philosophischem Werk versucht, den skeptischen Standpunkt als unhaltbar zu widerlegen. Es handelt sich um einen ähnlichen Rezeptionszusammenhang wie bei *De re publica* und *De civitate Dei*: In beiden Fällen geht es dem Kirchenvater um eine

Ethisch vertritt er allerdings zumeist die Position der Stoa, auch wenn er dieser Position anders als die Stoiker selbst nicht den Rang des *verum*, sondern eben nur des *probabile* zukommen lassen will. Es dürfte neben der thematischen Passung also auch eine Reverenz an das philosophische Vorbild des Skeptikers Karneades sein, die Cicero dazu bewog, dessen Position ausführlich durch den Dialogpartner Philus referieren zu lassen. In der Sache lag dies ohnehin nahe, da von eben jenem Karneades erzählt wird, er habe im Jahr 155 v. Chr. im Rahmen einer Philosophengesandtschaft nach Rom dort an einem Tag auf dem Forum ein flammendes Plädoyer für die Gerechtigkeit gehalten, das er am zweiten Tag vor demselben Publikum durch den Nachweis, dass Gerechtigkeit Dummheit sei, wieder zu Fall gebracht habe.<sup>13</sup>

Wie lautet nun im Einzelnen die Argumentation des Philus/Karneades? Dazu sind wir neben den erhaltenen Teilen des Textes im *De re publica*-Palimpsest auf die Wiedergaben bei Augustinus selbst<sup>14</sup> und bei Lactanz<sup>15</sup> angewiesen. In besonders prägnanter Weise bietet Lactanz in seiner Zusammenfassung der *Divinae institutiones*, der sogenannten *Epitome divinarum institutionum*, ein Kurzreferat von Teilen der Argumentation in Buch 3 von Ciceros Schrift *De re publica*. Dort heißt es:

*50. Plurimi quidem philosophorum, sed maxime Plato et Aristoteles de iustitia multa dixerunt [...] extollentes eam summa laude virtutem, quod suum cuique tribuat, quod aequitatem in omnibus servet. [...] Nec immerito extitit Carneades homo summo ingenio et acumine, qui refelleret istorum orationem et iustitiam, quae fundamentum stabile non habebat, everteret, non quia vituperandam esse iustitiam sentiebat, sed ut illos defensores eius ostenderet nihil certi, nihil firmi de iustitia disputare. [...]*

Überwindung des Standpunktes Ciceros und eine Neudefinition. Zum angedeuteten Themenkreis bei Cicero und zu seiner didaktischen Aufbereitung vgl. Barié (1994), 6–14; Weddigen (1994), 5–22.

<sup>13</sup> Die Historizität dieser Episode ist umstritten; vgl. dazu Günzel (2020), 113.

<sup>14</sup> Vgl. vor allem Aug. *civ.* 2,21 und 19,21.

<sup>15</sup> Vgl. Lact. *inst.* 5,14–16 und *epit.* 50–51.

51. *Cuius haec fuit disputatio: nullum esse ius naturale; itaque omnes animantes ipsa ducente natura commoda sua defendere et ideo iustitiam, si alienis utilitatibus consulit, suas negligit, stultitiam esse dicendam. Quodsi omnes populi, penes quos sit imperium, ipsique Romani, qui orbem totum possederint, iustitiam sequi velint ac suum cuique restituere, quod vi et armis occupaverunt, ad casas et egestatem revertentur. Quod si fecerint, iustos quidem, sed tamen stultos iudicari necesse est, qui, ut aliis prosint, sibi nocere contendant. Deinde si reperiat aliquis hominem, qui aut aurum pro orichalco aut argentum pro plumbo vendat per errorem, atque id emere necessitas cogat, utrum dissimulabit et emet parvo an potius indicabit? Si indicabit, iustus utique dicetur, quia non fefellit, sed idem stultus, qui alteri fecerit lucrum, sibi damnum. Sed facile de damno est. Quid? Si vita eius in periculum veniet, ut eum necesse sit aut occidere aut mori, quid faciet? Potest hoc evenire, ut naufragio facto inveniat aliquem imbecillum tabulae inhaerentem aut victo exercitu fugiens reperiat aliquem vulneratum equo insidentem; utrumne aut illum tabula aut hunc equo deturbabit, ut ipse possit evadere? Si volet iustus esse, non faciet, sed idem stultus iudicabitur, qui dum alterius vitae parcat, suam prodet. Si faciet, sapiens quidem videbitur, quia sibi consulat, sed idem malus, quia nocebit.*<sup>16</sup>

Die meisten Philosophen, aber insbesondere Plato und Aristoteles äußerten vieles über die Gerechtigkeit, [...] indem sie diese Tugend mit höchstem Lob rühmten, weil sie jedem das Seine zuteile, weil sie die Gleichheit in allem wahre. [...] Doch nicht zu Unrecht trat Carneades auf, ein Mann von höchstem Talent und Scharfsinn, der ihre Argumentation widerlegte und eine Gerechtigkeit, die kein festes Fundament hatte, zu Fall brachte, nicht weil er glaubte, man müsse die Gerechtigkeit kritisieren, sondern, um zu zeigen, dass jene Verteidiger von ihr nichts Sicheres, nichts Festes über die Gerechtigkeit erörterten. [...]

Sein Argumentationsgang war folgender: Es gebe kein Naturrecht; deshalb verteidigten alle Lebewesen unter Führung der Natur selbst ihre Vorteile und deshalb müsse man die Gerechtigkeit, wenn sie sich um die Vorteile Fremder Sorge, die eigenen aber vernachlässige, Dummheit nennen. Wenn nun aber alle Völker, die über ein Reich verfügten, und gerade die Römer, die den ganzen Erdkreis besäßen, der Gerechtigkeit folgen und jedem das

<sup>16</sup> Text aus: Lactantius, *Epitome divinarum institutionum*, ed. Eberhard Heck et Antonie Wlosok (BT), Stuttgart/Leipzig 1994, 74–77.

Seine zurückgeben wollten, das sie mit Gewalt und mit Waffen in Besitz genommen hätten, dann würden sie in den Zustand armseliger Hütten zurückkehren. Wenn sie dies nun täten, muss man notwendigerweise zu dem Urteil kommen, dass sie zwar gerecht seien, aber dennoch dumm, da sie, um anderen zu nutzen, sich selbst zu schaden sich anschickten. Wenn ferner jemand einen Menschen antrifft, der irrtümlich entweder Gold als Messing oder Silber als Blei verkauft, und wenn die Not dazu zwingt, es zu kaufen, wird der Käufer es dann verheimlichen und für wenig Geld kaufen oder wird er darauf hinweisen? Wenn er darauf hinweist, wird er jedenfalls gerecht genannt werden, weil er nicht betrogen hat, aber zugleich dumm, weil er dem anderen einen Gewinn bereitet hat, sich selbst aber einen Verlust. Aber im Hinblick auf einen möglichen Verlust ist es noch leicht. Was, wenn sein Leben in Gefahr geraten wird, so dass es notwendig ist, entweder zu töten oder zu sterben, was wird er dann tun? Es kann passieren, dass er nach einem Schiffbruch einen Verletzten, der sich an eine Schiffsplanke klammert, oder nach einer Niederlage des eigenen Heeres auf der Flucht einen Verwundeten, der auf einem Pferd sitzt, zufällig findet. Wird er jenen von der Schiffsplanke oder diesen vom Pferd stoßen, um selbst zu entkommen? Wenn er gerecht sein will, wird er es nicht tun, aber zugleich für dumm gehalten werden, er, der, während er das Leben eines anderen verschont, sein eigenes preisgibt. Wenn er es aber tut, wird er zwar weise erscheinen, weil er sich um sich selbst kümmern wird, aber zugleich böse, weil er Schaden zufügen wird. (eigene Übersetzung)

Die Argumentation des Carneades ist ebenso scharfsinnig wie suggestiv. Zum einen verknüpft sie geschickt Beispiele aus dem individual-ethischen Bereich (Schiffbruch, Flucht aus dem Schlachtfeld) mit dem Handeln von ganzen Staaten. Zum anderen schafft sie ein scheinbares Dilemma durch die Bildung zweier Begriffspaare: auf der einen Seite *iustitia* und *stultitia*, auf der anderen Seite *iniuria* und *sapientia*, so dass der Eindruck entstehen muss, man könne unmöglich zugleich weise und gerecht sein. Das gilt insbesondere für große Staaten wie den römischen, wie unter Einbeziehung der bekannten Definition für Gerechtigkeit, es gehe um das *suum cuique tribuere*, nachgewiesen wird. Denn große Reiche sind nur dadurch groß geworden, dass sie diesen fundamentalen Grundsatz der Gerechtigkeit verletzt haben. Man fühlt sich sofort an die Frage Augustins erinnert: *Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi*

*magna latrocinia?* (Aug. *civ.* 4,4)<sup>17</sup> – Wenn daher die Gerechtigkeit beseitigt ist, was sind dann Königreiche, wenn nicht große Räuberbanden? Wollte man der Gerechtigkeit genüge tun, müsste man Rom wieder auf die Größe zur Zeit seiner Gründung reduzieren.

Neben dieser Begründung stützt ein zweiter Argumentationsgang, wieder im Rückgriff auf Karneades, die Behauptung, Gerechtigkeit sei ein praktisch wertloser Begriff, nämlich der Hinweis auf die geschichtliche Bedingtheit der Vorstellungen von dem, was Gerechtigkeit bedeutet. Auch für dieses Argument ist Lactanz als Textzeuge heranzuziehen, diesmal in seinen umfangreicheren *Divinae institutiones*:<sup>18</sup> *iura sibi homines pro utilitate sanxisse, scilicet uaria pro moribus, et apud eosdem pro temporibus saepe mutata, ius autem naturale esse nullum.* – Recht hätten sich die Menschen nach dem Nutzen gesetzt, natürlich verschiedenen entsprechend den Sitten, und bei denselben Leuten sei es zeitentsprechend häufig geändert worden, ein Naturrecht gäbe es aber nicht. (Übers. Karl Büchner) Zusammenfassend lässt sich also sagen, dass die Ausführungen des Philus/Karneades darauf hinauslaufen, dass Gerechtigkeit im Sinne des *suum cuique tribuere* mit Klugheit oder Weisheit (*sapientia*) unvereinbar ist, dass ferner die Vorstellungen davon, was Gerechtigkeit genauer sei, historisch bedingt divergieren, so dass dem Begriff sowohl ein solides theoretisches Fundament als auch seine praktische Anwendbarkeit fehlt.

Bei der Antwort des Laelius auf diese Erörterung muss wie schon bei den Darlegungen des Philus berücksichtigt werden, dass der trümmerhafte Zustand des Textes im Palimpsest zahlreiche zum Teil sehr umfangreiche Lücken aufweist, die nur teilweise durch die Parallelüberlieferung bei Lactanz und anderen Autoren geschlossen werden können. So viel lässt sich aber sagen: Sowohl auf die angeblich geschichtliche Bedingtheit des Begriffs der Gerechtigkeit als auch auf die

<sup>17</sup> Alle Texte aus *De civitate Dei* nach: Augustinus, *De civitate Dei*, ed. B. Dombart – A. Kalb (BT), 2 Bde., Stuttgart/Leipzig 1993.

<sup>18</sup> Lact. *inst.* 5,16 (= Cic. *rep.* 3,21 Ziegler / 3,8 u. 12 Powell). Der Lactanztext ist entnommen aus L. Caelius Firmianus Lactantius, *Divinarum institutionum libri septem*. Fasc. 3: Libri V et VI, ed. Eberhard Heck et Antonie Wlosok (BT), Berlin 2009.

Bedeutung der Gerechtigkeit für die Existenz eines Staates geht er ausdrücklich ein.

Schauen wir zunächst auf seine Ausführungen zum Naturrecht, von dem ja Philus behauptet hatte, dass es ein solches nicht gebe. Laelius setzt dem Folgendes entgegen:

*Est quidem vera lex recta ratio naturae congruens, diffusa in omnis, constans, sempiterna, quae vocet ad officium iubendo, vetando a fraude deterreat; quae tamen neque probos frustra iubet aut vetat nec improbos iubendo aut vetando mouet. Huic legi nec obrogari fas est neque derogari aliquid ex hac licet neque tota abrogari potest, nec vero aut per senatum aut per populum solui hac lege possumus, neque est quaerendus explanator aut interpres Sextus Aelius; nec erit alia lex Romae alia Athenis, alia nunc alia posthac, sed et omnes gentes et omni tempore una lex et sempiterna et immutabilis continebit unusque erit communis quasi magister et imperator omnium deus; ille legis huius inuentor, disceptator, lator, cui qui non parebit, ipse se fugiet ac naturam hominis aspernatus hoc ipso luet maximas poenas, etiamsi cetera supplicia quae putantur effugerit. (Cic. rep. 3,33 Ziegler = 3,27 Powell)*

Es ist aber das wahre Gesetz die richtige Vernunft, die mit der Natur in Einklang steht, sich in alle ergießt, in sich konsequent, ewig ist, die durch Befehle zur Pflicht ruft, durch Verbieten von Täuschung abschreckt, die indessen den Rechtschaffenen nicht vergebens befiehlt oder verbietet, Ruchlose aber durch Geheiß und Verbot nicht bewegt. Diesem Gesetz etwas von seiner Gültigkeit zu nehmen, ist Frevel, ihm irgendetwas abzuändern, unmöglich, und es kann ebensowenig als Ganzes außer Kraft gesetzt werden. Wir können aber auch nicht durch den Senat oder das Volk von diesem Gesetz gelöst werden, noch wird in Rom ein anderes Gesetz sein, ein anderes in Athen, ein anderes jetzt, ein anderes später, sondern alle Völker und zu aller Zeit wird ein einziges, ewiges und unveränderliches Gesetz beherrschen und einer wird der gemeinsame Meister gleichsam und Herrscher aller sein: Gott! Er ist der Erfinder dieses Gesetzes, sein Schiedsrichter, sein Antragsteller, wer ihm nicht gehorcht, wird sich selber fliehen und das Wesen des Menschen verleugnend wird er gerade dadurch die schwersten Strafen büßen, auch wenn er den übrigen Strafen, die man dafür hält, entgeht. (Übers. Karl Büchner)

Es ist klar erkennbar, dass Laelius in der zitierten Passage auf die stoische Vorstellung vom Naturrecht (*lex naturalis*) zurückgreift.<sup>19</sup> Danach gibt es neben dem positiven, geschichtlich bedingten und veränderlichen menschlichen Recht ein göttliches Recht, das identisch ist mit der göttlichen Vernunft, die der Ordnung der Natur als gestaltende Macht innewohnt. Chrysipp formuliert: „Ein und dasselbe nennen wir Zeus, die gemeinsame Natur von allem, Schicksal, Notwendigkeit; und das ist auch die Gerechtigkeit und das Recht, die Einheit und der Friede.“<sup>20</sup> Dieses Recht ist jedem vernunftbegabten Wesen, also allen Menschen, unmittelbar zugänglich und befähigt es kraft seines Gewissens zum rechten Urteilen und Handeln, das sich besonders im angemessenen Verhalten den Mitmenschen gegenüber zeigt, wobei Frauen und Sklaven ausdrücklich mitgemeint sind. Insofern trägt diese Vorstellung vom Naturrecht einen ausgesprochen humanistischen Zug und wirkt sich auch auf die staatliche Rechtsordnung aus, die nur dann in ihren positiven Rechtsbestimmungen akzeptabel ist, wenn diese mit dem Naturrecht übereinstimmen.<sup>21</sup> Was aber, wenn diese Übereinstimmung nicht gegeben ist, sondern der Staat in eine der im ersten Buch beschriebenen Entartungen der Tyrannei, Oligarchie oder Ochlokratie abgeglitten ist? Die Schlussfolgerung entwickelt Laelius im Gespräch mit Scipio:

*Scipio: „Ergo illam rem populi, id est rem publicam, quis diceret tum cum crudelitate unius oppressi essent universi, neque esset unum vinculum iuris nec consensus ac societas coetus, quod est populus? [...] Ergo ubi tyrannus est, ibi non vitiosam, ut heri dicebam, sed, ut nunc ratio cogit, dicendum est plane nullam esse rem publicam. [...] Vides igitur ne illam quidem quae tota sit in factionis potestate, posse vere dici rem publicam. [...] Quae enim fuit tum Atheniensium res, cum post magnum illud Peloponnesiacum bellum triginta viri illi urbi iniustissime praefuerunt?“ [...] Tum Laelius: „Ac nullam quidem citius negaverim esse rem publicam quam istam, quae tota plane sit in multitudinis potestate. Nam si nobis non placebat Syracusis*

<sup>19</sup> Zum stoischen Naturrechtsbegriff vgl. Pohlenz (1992), 131–140; Hirschberger (2017), 263–265.

<sup>20</sup> Zitiert nach Hirschberger (2017), 263.

<sup>21</sup> Vgl. zu diesen Zusammenhängen vor allem Pohlenz (1992), 137–140.

*fuisse rem publicam neque Agrigenti neque Athenis, cum essent tyranni, neque hic cum decemviri, non video, qui magis in multitudinis dominatu rei publicae nomen appareat, quia primum mihi populus non est, ut tu optime definisti, Scipio, nisi qui consensu iuris continetur, sed est tam tyrannus iste conventus, quam si esset unus, hoc etiam taetrius, quia nihil ista, quae populi speciem et nomen imitatur, immanius belua est.“ (Cic. rep. 3,43–45)*

Scipio: „Wer hätte jenes also ein Gemeinwesen, das heißt die Sache des Volkes nennen können, damals, als alle durch die Grausamkeit *eines* Mannes unterdrückt waren und es nicht das eine Band des Rechtes noch Einverständnis und Verbundenheit der Gemeinschaft gab, was erst ein Volk macht? [...] Wo also ein Tyrann ist, dort, muß man sagen, ist nicht ein verdorbenes, wie ich gestern sagte, sondern wie jetzt der Gedanke zwingt, überhaupt kein Gemeinwesen. [...] Du siehst also, daß auch jenes, das ganz in der Macht einer Clique ist, nicht wahrhaft ein Gemeinwesen genannt werden kann. [...] Was war denn damals die Sache der Athener, als nach dem berühmten peloponnesischen Kriege jene dreißig Männer der Stadt aufs ungerechteste geboten?“ [...] Da sagte Laelius: „Und zwar würde ich bei keinem rascher bestreiten, daß es ein Gemeinwesen sei als bei dem, das einfach ganz in der Macht der Masse ist. Denn wenn wir entschieden, daß in Syrakus nicht ein Gemeinwesen bestanden habe, noch in Agrigent und Athen, da die dreißig Tyrannen herrschten, noch hier, als die Zehn-Männer herrschten, sehe ich nicht, warum in der Herrschaft der Masse der Begriff des Gemeinwesens mehr in Erscheinung treten sollte; denn erstens ist mir nur das ein Volk, wie du sehr gut umschrieben hast, das durch die Anerkennung des Rechts zusammengehalten wird, aber diese Vereinigung ist genau so ein Tyrann, als ob es *einer* wäre; sogar darum noch scheußlicher, weil nichts ungeheurerlicher ist als dieses Untier, das das Aussehen und den Namen eines Volkes nachahmt.“ (Übers. Karl Büchner)

Deutlich werden hier die Gedankengänge des ersten und des dritten Buches zusammengeführt und daraus die entsprechenden Schlussfolgerungen gezogen. Dies wird vor allem im Blick auf die im ersten Buch vorgenommene Definition des Staates und des Volkes getan, namentlich im Hinblick auf den *consensus iuris* als Grundlage von Volk und Staat. Dies wird jetzt mit stoischem Gedankengut gefüllt: Ein Tyrann, der durch die Unterdrückung des Volkes elementar in den Widerspruch zur *lex naturalis* gerät, die die Achtung jedes Menschen fordert, zeigt

eben gerade nicht die Gerechtigkeit, die dem staatlichen Recht zugrunde liegen müsste, das nach stoischer Auffassung nur dann Gültigkeit beanspruchen darf, wenn es in Übereinstimmung zu dieser *lex naturalis* steht. Damit aber entfällt der *iuris consensus*, die ‚Anerkennung des Rechtes‘, wie Büchner in der Sache völlig zutreffend wiedergibt, und damit gibt es kein Volk und auch keinen Staat.<sup>22</sup> Es ist also falsch, bei der Tyrannis, der Oligarchie oder der Ochlokratie nur von einem schlechten Staat zu reden, denn diesen Formen des Gemeinwesens fehlt eben das den Staat konstituierende Recht auf der Grundlage des Naturrechts. Es ist wichtig, diese Zusammenhänge zu sehen und auch im Unterricht deutlich zu machen, denn genau auf der Grundlage dieser Denkfigur setzt auch die Kritik Augustins an Cicero an.

Fassen wir zusammen: Den Ausgang nimmt Cicero in der Definition der Begriffe ‚Staat‘ und ‚Volk‘, wobei insbesondere dem *consensus iuris* herausragende Bedeutung zukommt, wie Buch 3 zeigt. Denn auf die Infragestellung der Bedeutung der Gerechtigkeit für den Staat durch Philus im Anschluss an Karneades folgt die Rehabilitierung der Gerechtigkeit, verstanden im stoischen Sinne als *lex naturalis*, durch Laelius<sup>23</sup>, der einen untrennbaren Zusammenhang zwischen göttlich begründetem Recht und der Legitimation des Staates sieht, die nur dann gegeben ist, wenn dessen Gesetzgebung und Rechtsprechung in Übereinstimmung mit dieser göttlichen Vernunft erfolgt.

<sup>22</sup> In diesem Zusammenhang ist es sehr aufschlussreich, dass Cicero in mehreren Briefen die Diktatur Caesars genau in diesem Sinne deutet und von einer Nicht-Existenz des römischen Staates spricht; vgl. unten, S. 87, Anm. 27.

<sup>23</sup> Nur am Rande sei erwähnt, dass die Antwort des Laelius die subtilen Einwände des Philus/Karneades nicht alle aufgreift, geschweige denn entkräftet, ein Umstand, den schon Lactanz bemerkt hat; vgl. *Lact. inst.* 5,16,13: *arguta haec plane ac uenenata sunt et quae Marcus Tullius non potuerit refellere. nam cum faciat Laelium Furio respondentem pro iustitiaque dicentem, inrefutata haec tamquam foueam praetergressus est.* – Spitzfindig und vergiftet sind diese Ausführungen (d. h. die Ausführungen des Karneades gegen die Gerechtigkeit) und von der Art, dass Marcus Tullius sie nicht widerlegen konnte. Denn als er Laelius dem Furius (Philus) antwortete und für die Gerechtigkeit sprechen ließ, ist er an diesen Ausführungen wie an einer Fallgrube vorbeigegangen. (eigene Übersetzung)

## 2. Staat und Gerechtigkeit bei Augustinus

Im Folgenden soll es um die Auseinandersetzung Augustins mit dem Staatsbegriff Ciceros in seiner Schrift *De civitate Dei* gehen. Zur richtigen Einordnung dieser Auseinandersetzung seien zwei Vorbemerkungen gemacht, eine biographische, in der es um den geistigen Standpunkt des Kirchenvaters geht, und eine definitorische, die zur Klärung und Abgrenzung der Begriffe *civitas* und *res publica* beitragen soll.

Zunächst also die biographische Vorbemerkung: Augustinus schreibt sein geschichtstheologisches Werk *De civitate Dei* als Christ. Diese zunächst banal klingende Feststellung impliziert aber Folgendes: Augustinus ist – in langem Ringen, wovon die *Confessiones* Zeugnis ablegen<sup>24</sup> – zu der Auffassung gelangt, dass der christliche Glaube in seiner katholischen Ausprägung objektiv wahr ist, dass also die Dogmen und ethischen Postulate der christlichen Religion universelle Gültigkeit haben. Auch wenn wir also rückblickend seine geistige Position auch in ihrer historischen Bedingtheit wahrnehmen, etwa in ihrer Abhängigkeit vom Neuplatonismus, ändert das nichts daran, dass er selbst sich mit seinem kirchlichen Standpunkt im Besitz eines objektiven, zur Unterscheidung von wahr und falsch befähigendem Kriterium sah.

Die zweite Vorbemerkung<sup>25</sup> ist wie gesagt begrifflicher Natur und dient der Unterscheidung der Termini *civitas* und *res publica*. Es ist im Grunde irreführend, dass der Titel der Schrift *De civitate Dei* im Deutschen oft mit ‚Vom Gottesstaat‘ wiedergegeben wird. Denn das impliziert die Vorstellung, als handle es sich bei der *civitas Dei* um eine sichtbare, staatsähnliche Gemeinschaft wie die Kirche. Der Gegen-

<sup>24</sup> Man schaue in diesem Zusammenhang vor allem auf die Bücher 7 und 8 der *Confessiones*, Buch 7 mit dem ausführlich geschilderten Suchen nach dem rechten Verständnis des Geistigen im Unterschied zum Körperlichen, bis im Sinne des Neuplatonismus in einer fast ekstatischen Erhebung der entscheidende Erkenntnisdurchbruch gelingt (vgl. vor allem Aug. *conf.* 7,10), Buch 8 mit dem langen Zögern vor dem endgültigen Übertritt zum Christentum bis hin zu dem berühmten *Tolle-lege*-Erlebnis (vgl. Aug. *conf.* 8,12).

<sup>25</sup> Zu den folgenden Ausführungen vgl. insbesondere Gilson/Böhner (1954), 223–231, bes. 227–229; Hirschberger (2017), 373–375; Gall (2020), 20–27.

begriff *civitas terrena* würde dann für weltliche Staaten im Unterschied zur sichtbar verfassten Kirche stehen. Tatsächlich liegen die Dinge komplizierter. Für Augustinus gehören alle Menschen zur *civitas Dei*, die an den einen, wahren, christlichen Gott glauben und ihr Leben danach ausrichten, ihn als höchstes Gut anzuerkennen, dessen volle Erlangung erst im Jenseits auf der Grundlage eines tugendhaften Lebens im Diesseits möglich ist. Zu einem gottgefälligen Leben gehört daher vor allem die Einsicht in die Relativität und Vorläufigkeit alles Irdischen, so dass die irdischen Güter keinen Selbstzweck darstellen, den man genießen kann (*frui*), sondern bestenfalls Mittel, durch deren rechten Gebrauch (*uti*) man zur ewigen Glückseligkeit gelangt. Genau hierin liegt der Unterschied zu denjenigen, die der *civitas terrena* oder auch *civitas diaboli* angehören. Denn sie lassen die Ausrichtung ihres Lebens auf das wahre höchste Gut vermissen, sie dienen nicht dem wahren Gott, sondern sie beschränken ihr Dasein auf den Genuss des irdischen Lebens, sind also auf sich und die Welt bezogen (Augustinus spricht vom *homo in se incurvatus*), anstatt Gott und den Nächsten zu lieben. Wer zu welcher Gemeinschaft gehört, ist für die Menschen nicht ohne weiteres erkennbar. Es ist vor allem nicht zulässig, die *civitas Dei* mit der Kirche gleichzusetzen, mag es doch durchaus solche Mitglieder der Kirche geben, die dem Irdischen verhaftet sind. Letztlich ist die menschliche Geschichte ein Nebeneinander beider Größen, deren Scheidung erst im letzten Gericht am Ende der Geschichte erfolgt. Ja selbst in jedem einzelnen Menschen ist der Widerstreit beider Prinzipien zu finden, zum einen in der Entscheidung für das Gute, zum anderen im sündhaften Hängen an der Welt. Der Begriff *res publica* bezeichnet im Gegensatz dazu die tatsächliche staatliche Verfasstheit eines Volkes und ist zunächst neutral zu sehen. Die Qualität von Staaten kann sehr unterschiedlich sein, eine staatliche Ordnung ist aber nach Augustinus zwingend nötig, da nur sie ein Absinken der Menschheit in ein anarchisches Chaos verhindert.

Die Auseinandersetzung Augustins mit Ciceros Staatsbegriff zerfällt in zwei Teile. Im ersten Teil<sup>26</sup> von *De civitate Dei* (Buch 1–10), der apologetisch-polemischen Auseinandersetzung mit dem Vorwurf, Rom sei nur deshalb in die Gewalt der Westgoten unter Alarich geraten, weil es sich von den heidnischen Göttern, die Roms Größe garantiert hätten, abgewandt habe, ist es vor allem die Stelle 2,21, die einschlägig ist, während aus dem zweiten geschichtstheologischen Teil (Buch 11–22) vor allem die Kapitel 19,21 und 24 zu analysieren sind. Ich werde die Texte in dieser Reihenfolge, in der ich sie auch im Unterricht präsentiert habe, behandeln.

*Sed si contemnitur qui Romanam rem publicam pessimam ac flagitiosissimam dixit, nec curant isti quanta morum pessimorum ac flagitiosissimorum labe ac dedecore impleatur, sed tantummodo ut consistat et maneat: audiant eam non, ut Sallustius narrat, pessimam ac flagitiosissimam factam, sed, sicut Cicero disputat, iam tunc prorsus perisse et nullam omnino remansisse rem publicam. inducit enim Scipionem, eum ipsum qui Carthaginem extinxerat, de re publica disputantem, quando praesentiebatur ea corruptione, quam describit Sallustius, iam iamque peritura. eo quippe tempore disputatur, quo iam unus Gracchorum occisus fuit, a quo scribit seditiones graues coepisse Sallustius. nam mortis eius fit in eisdem libris commemoratio.*

(Es folgt eine Paraphrase des dritten Buches von *De re publica*.)

*Quando ergo res publica Romana talis erat, qualem illam describit Sallustius, non iam pessima ac flagitiosissima, sicut ipse ait, sed omnino nulla erat secundum istam rationem, quam disputatio de re publica inter magnos eius tum principes habita patefecit. sicut etiam ipse Tullius non Scipionis nec cuiusquam alterius, sed suo sermone loquens in principio quinti libri commemorato prius Enni poetae uersu, quo dixerat: Moribus antiquis res stat Romana uirisque, „quem quidem ille uersum, inquit, uel breuitate uel ueritate tamquam ex oraculo quodam mihi esse effatus uidetur. nam neque uiri, nisi ita morata ciuitas fuisset, neque mores, nisi hi uiri praefuissent, aut fundare aut tam diu tenere potuissent tantam et tam vaste lateque imperantem rem publicam. itaque ante nostram memoriam et mos ipse*

<sup>26</sup> Eine Übersicht über Anlass, Gliederung und Intention von *De civitate Dei* für Schülerinnen und Schüler findet sich im Anhang, S. 100.

*patrius praestantes uiros adhibebat, et ueterem morem ac maiorum instituta retinebant excellentes uiri. nostra uero aetas cum rem publicam sicut picturam accepisset egregiam, sed euanescentem uetustate, non modo eam coloribus isdem quibus fuerat renouare neglexit, sed ne id quidem curauit, ut formam saltem eius et extrema tamquam liniamenta seruaret. quid enim manet ex antiquis moribus, quibus ille dixit rem stare Romanam, quos ita obliuione obsoletos uidemus, ut non modo non colantur, sed iam ignorentur? nam de uiris quid dicam? mores enim ipsi interierunt uirorum penuria, cuius tanti mali non modo reddenda ratio nobis, sed etiam tamquam reis capitis quodam modo dicenda causa est. nostris enim uitiiis, non casu aliquo, rem publicam uerbo retinemus, re ipsa uero iam pridem amisimus. “ haec Cicero fatebatur, longe quidem post mortem Africani, quem in suis libris fecit de re publica disputare, adhuc tamen ante aduentum Christi: quae si diffamata et praeualescente religione Christiana sentirentur atque dicerentur, quis non istorum ea Christianis inputanda esse censeret? quam ob rem cur non curarunt dii eorum, ne tunc periret atque amitteretur illa res publica, quam Cicero longe, antequam Christus in carne uenisset, tam lugubriter deplorat amissam? uiderint laudatores eius etiam illis antiquis uiris et moribus qualis fuerit, utrum in ea uiguerit uera iustitia an forte nec tunc fuerit uiua moribus, sed picta coloribus; quod et ipse Cicero nesciens, cum eam praeferret, expressit. sed alias, si Deus uoluerit, hoc uidebimus. enitar enim suo loco, ut ostendam secundum definitiones ipsius Ciceronis, quibus quid sit res publica et quid sit populus loquente Scipione breuiter posuit – adtestantibus etiam multis siue ipsius siue eorum quos loqui fecit in eadem disputatione sententiis – numquam illam fuisse rem publicam, quia numquam in ea fuerit uera iustitia. secundum probabiliore autem definitiones pro suo modo quodam res publica fuit, et melius ab antiquioribus Romanis quam a posterioribus administrata est; uera autem iustitia non est nisi in ea re publica, cuius conditor rectorque Christus est, si et ipsam rem publicam placet dicere, quoniam eam rem populi esse negare non possumus. si autem hoc nomen, quod alibi aliterque uulgatum est, ab usu nostrae locutionis est forte remotius, in ea certe ciuitate est uera iustitia, de qua scriptura sancta dicit: gloriosa dicta sunt de te, ciuitas Dei. (Aug. civ. 2,21)*

Gibt man aber nichts auf den, der den römischen Staat den schlechtesten und sittenlosesten nannte, und kümmern sich unsere Gegner nicht darum,

welche Flut und Schmach der äußersten Entsittlichung sich über ihn ergieße, zufrieden, wenn er nur bestehen bleibt, so sollen sie vernehmen, daß er nicht, wie Sallust erzählt, zum schlechtesten und sittenlosesten Staate geworden sei, sondern daß er, wie Cicero ausführt, damals schon völlig zugrunde gegangen ist und überhaupt kein Staat mehr war. Cicero läßt nämlich Scipio, denselben, der Karthago zerstört hatte, über den Staat sich äußern zu einer Zeit, da man schon vorausahnte, er werde an dem Verderbnis, von dem Sallust schreibt, in kurzer Frist zugrunde gehen; denn die Ausführungen sind in die Zeit nach dem Morde eines der beiden Gracchen verlegt, von wo an Sallust die schweren Aufstände datiert; sein Tod wird in jenem Werke Ciceros erwähnt.

[...]

Und demnach war das römische Gemeinwesen, als es sich in dem Zustande befand, wie ihn Sallust schildert, nicht mehr bloß äußerst schlecht und sittenlos, wie er sich ausdrückt, sondern es war überhaupt kein Gemeinwesen mehr, wenn wir es an dem Maßstab messen, welchen die von den Größen des damaligen Gemeinwesens gepflogene Untersuchung ergab. Wie auch Tullius selbst nicht mit Scipios oder eines andern, sondern mit seinen eigenen Worten zu Beginn des fünften Buches im Anschluß an den von ihm zitierten Vers des Dichters Ennius: „Auf den Sitten und Männern der alten Zeit beruht der römische Staat“ sich dahin äußert: „Diesen Vers in seiner Gedrängtheit und Wahrheit hat er, so möchte ich glauben, einem Orakelspruch entnommen. Denn weder hätten einzelne Männer, wenn nicht die Bürgerschaft so gesittet gewesen wäre, noch hätten die Sitten, wenn nicht solche Männer an der Spitze gestanden wären, einen so bedeutenden, so gerecht und weithin herrschenden Staat zu gründen oder so lange zu behaupten vermocht. So drängte vordem die Sitte darauf hin, hervorragende Männer zu verwenden, und diese ausgezeichneten Männer wahrten hinwiederum die alte Sitte und die Einrichtungen der Vorfahren. Unsere Zeit aber, die den Staat überkommen hat als ein prächtiges, aber vor Alter verblasendes Gemälde, hat es nicht nur verabsäumt, dieses Gemälde in den ursprünglichen Farben zu erneuern, sondern hat nicht einmal für die Erhaltung seiner Form und sozusagen seiner Umrißlinien gesorgt. Was ist denn noch übrig von den alten Sitten, auf denen nach Ennius' Worten der römische Staat beruht? Vergessen sehen wir sie und veraltet, so sehr, daß man nichts mehr davon weiß, geschweige denn sie übt. Und was soll ich von den Männern sagen? Gerade infolge des Mangels an Männern sind ja die Sitten dahingeschwunden, und wir stehen einem Unheil gegenüber, das uns nicht nur die Pflicht der Verantwortung auferlegt, sondern uns geradezu

wie Kapitalverbrecher zur Verteidigung nötig. Denn nicht durch einen Zufall, sondern durch unsere Schuld haben wir vom Staat nur noch den Namen, während wir der Sache längst verlustig gegangen sind.“ Dies Geständnis machte Cicero lange nach dem Tode des Africanus, den er in seinem Werke die Lehre über den Staat erörtern ließ, aber noch vor der Ankunft Christi; würden solche Ansichten nach der Ausbreitung und dem Ob-siegen der christlichen Religion gehegt und geäußert, so würden unsere Gegner diese Zustände ohne Zweifel den Christen zur Last legen. Warum haben demnach ihre Götter nicht vorgebeugt, sondern den Staat, dessen Verlust Cicero lange vor der Ankunft Christi im Fleische so kläglich betrauert, damals zugrunde gehen lassen? Seine Lobredner mögen zusehen, in welchem Zustand sich das Gemeinwesen selbst unter jenen alten Römern und unter der Herrschaft der alten Sitten befand, ob darin wahre Gerechtigkeit blühte oder ob es etwa selbst damals schon nicht lebendig gewesen sei an sittlicher Kraft, sondern lediglich geschminkt mit farbiger Pracht, wie das auch Cicero unbewußt andeutete, da er von ihm in dem Bilde eines Gemäldes sprach. Wir werden das ja ein andermal, wenn es Gott gefällt, ins Auge fassen. Ich werde mich nämlich an seinem Orte bemühen, an der Hand der Definitionen Ciceros, in denen er mit den Worten Scipios kurz die Begriffe Gemeinwesen und Volk feststellt (zur Bekräftigung dienen viele in derselben Erörterung enthaltene Ausprüche Ciceros selbst und derer, die er redend einführt), den Nachweis zu führen, daß jenes Gebilde niemals ein Gemeinwesen war, weil darin niemals wahre Gerechtigkeit zu finden war. Nach anderen Definitionen jedoch, die der Wahrheit näher kommen dürften, war es in seiner Art allerdings ein Gemeinwesen und dieses wurde von den Römern der alten Zeit besser verwaltet als von den späteren; aber die wahre Gerechtigkeit herrscht nur in dem Gemeinwesen, dessen Gründer und Leiter Christus ist, wenn man dieses Gebilde auch ein Gemeinwesen nennen will, da es ja unbestreitbar eine Sache des Volkes ist. Wenn aber diese Bezeichnung, die für einen andern Begriff und in anderem Sinne üblich ist, der bei uns gebräuchlichen Ausdrucksweise vielleicht weniger entspricht, so sagen wir: in dem Staate herrscht die wahre Gerechtigkeit, von dem die Heilige Schrift rühmt: „Herrliches wird von dir gesagt, Staat Gottes“. (Übers. Alfred Schröder)

Kapitel 2,21 zeigt einen erkennbar polemischen Charakter. Den eben skizzierten Vorwurf, Rom sei seine Hinwendung zum Christentum zum Verhängnis geworden, kontert Augustinus mit dem Verweis auf Sallust und Cicero, beide Autoren des ersten Jahrhunderts vor Christus, einer

Zeit ohne Christentum also, das daher definitiv nicht für die damals zu beobachtenden Mängel des Staates verantwortlich gemacht werden kann. Von Sallust übernimmt Augustinus das Schema fortschreitender Dekadenz im römischen Staat. Einem ruhmreichen und vor allem moralisch untadeligen Anfang steht nach dem Wendepunkt des zweiten punischen Krieges die Zeit der späten Republik gegenüber, die geprägt ist von Gewalt im Innern, Korruption, Habgier und Eigennutz der politisch Verantwortlichen. Gesteigert wird diese Beobachtung nun durch Verweis auf Cicero. Denn, so die Argumentation des Augustinus, während Sallust die Existenz eines wenn auch noch so schlechten römischen Staates voraussetze, ergebe sich aus Ciceros Werk, dass es im ersten Jahrhundert vor Christus, also noch vor dem geschichtlichen Auftreten des Christentums, schon keinen römischen Staat mehr gegeben habe. Dazu greift er vor allem auf die im ersten Teil dieses Beitrages interpretierten Abschnitte aus dem ersten und dritten Buch von *De re publica* zurück, aus denen der Zusammenhang zwischen Staat und Gerechtigkeit, wie wir gesehen haben, in der Weise hervorgeht, dass ein Staat ohne Gerechtigkeit, z.B. die Tyrannei eines Einzelnen, schlichtweg kein Staat mehr ist. Da nun aber der moralische Verfall der *Romana res publica* zu Lebzeiten eines Cicero oder eines Sallust so weit fortgeschritten gewesen sei, dass es wahre Gerechtigkeit in diesem Staat nicht mehr gegeben habe, habe nach der Argumentation Ciceros dieser eben nicht mehr existiert. Es zeigt das argumentative Geschick des Augustinus, dass er zum Nachweis dieser Schlussfolgerung auf Cicero selbst zurückgreift und das Proömium des fünften Buches von *De re publica* zitiert, in dem es unter anderem heißt: *Nostris enim vitiis, non casu aliquo, rem publicam verbo retinemus, re ipsa vero iam pridem amisimus* (Cic. *rep.* 5,1). – Denn durch unsere eigenen Verfehlungen, nicht durch irgendein Unglück, bewahren wir unseren Staat zwar dem Wort nach, in Wirklichkeit haben wir ihn aber schon längst verloren (eigene Übersetzung).<sup>27</sup> Es ist nicht die Absicht des Augustinus, die Frage nach dem

<sup>27</sup> Die Auffassung, dass es letztlich keinen römischen Staat mehr gebe, äußert Cicero vor allem im Hinblick auf die Herrschaft Caesars in seiner Briefkorrespondenz häufiger; vgl. z.B. Cic. *Att.* 9,5,2; zur Sache Meier (2017), 301–307; Gall (2020), 37 mit Anm. 22.

Zusammenhang zwischen Staat und Gerechtigkeit an dieser Stelle erschöpfend zu behandeln, denn zunächst geht es ihm nur darum zu zeigen, dass schon in vorchristlicher Zeit römische Autoren vom Verlust der *Romana res publica* sprechen. Allerdings kündigt er an, diese Erörterung im weiteren Verlauf des Werkes nachholen zu wollen, was er dann auch in Buch 19 tut.<sup>28</sup>

Die Kapitel 21 und 24 aus dem 19. Buch von *De civitate Dei* bilden ohne Zweifel ein besonders lehrreiches Beispiel des Umgangs der spätantiken Theologie der Kirchenväter mit dem antiken philosophischen Erbe, wie die Nachzeichnung der dortigen Gedankenführung zeigen wird. Beginnen wir mit Kapitel 21:

*Quapropter nunc est locus, ut quam potero breuiter ac dilucide expediam, quod in secundo huius operis libro me demonstraturum esse promisi, secundum definitiones, quibus apud Ciceronem utitur Scipio in libris de re publica, numquam rem publicam fuisse Romanam. Breuiter enim rem publicam definit esse rem populi. Quae definitio si uera est, numquam fuit Romana res publica, quia numquam fuit res populi, quam definitionem uoluit esse rei publicae. Populum enim esse definiuit coetum multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatum. Quid autem dicat iuris consensum, disputando explicat, per hoc ostendens geri sine iustitia non posse rem publicam; ubi ergo iustitia uera non est, nec ius potest esse. Quod enim iure fit, profecto iuste fit; quod autem fit iniuste, nec iure fieri potest. Non enim iura dicenda sunt uel putanda iniqua hominum constituta. cum illud etiam ipsi ius esse dicant, quod de iustitiae fonte manauerit, falsumque esse, quod a quibusdam non recte sentientibus dici solet, id esse ius, quod ei, qui plus potest, utile est. Quocirca ubi non est uera iustitia, iuris consensu sociatus coetus hominum non potest esse et ideo nec populus iuxta illam Scipionis uel Ciceronis definitionem; et si non populus, nec res populi, sed qualiscumque multitudinis, quae populi nomine digna non est. Ac per hoc, si res publica res est populi et populus non est, qui consensu non sociatus est iuris, non est autem ius, ubi nulla iustitia est: procul dubio*

<sup>28</sup> Dass diese Erörterung ganze 17 Bücher auf sich warten lässt, ist für Augustinus nicht untypisch, dessen Gedankenführung oft eher verschlungen erscheint, da er in der Argumentation auch vielen Seitenwegen folgt, ohne allerdings für sich selbst die eigentliche Intention aus dem Blick zu verlieren; vgl. dazu Marrou (1982), 516–521.

*colligitur, ubi iustitia non est, non esse rem publicam. Iustitia porro ea uirtus est, quae sua cuique distribuit. Quae igitur iustitia est hominis, quae ipsum hominem Deo uero tollit et inmundis daemonibus subdit? Hocine est sua cuique distribuere? An qui fundum aufert eius, a quo emptus est, et tradit ei, qui nihil habet in eo iuris, iniustus est; et qui se ipsum aufert dominanti Deo, a quo factus est, et malignis seruit spiritibus, iustus est?*

Daher ist hier der rechte Platz, den im zweiten Buch dieses Werkes in Aussicht gestellten Nachweis in möglichster Kürze und Deutlichkeit zu erbringen, daß nämlich Rom nie ein Staat war, wenn wir von den Begriffsbestimmungen ausgehen, die Scipio bei Cicero in dem Werk über den Staat gebraucht. Er bestimmt den Begriff kurz dahin, der Staat sei eine Volkssache. Ist diese Begriffsbestimmung richtig, so war das römische Reich nie ein Staat, weil es nie Volkssache war, und das ist ja der Begriff eines Staates nach Scipios Bestimmung. Als Begriff ‚Volk‘ nämlich stellt er fest eine durch Rechtsübereinkunft und Interessengemeinschaft verbundene Menschenvereinigung. Was er unter Rechtsübereinkunft versteht, erklärt er im Verlauf der Untersuchung und zeigt dabei, daß ohne Gerechtigkeit ein Staat nicht geleitet werden könne; wo also die wahre Gerechtigkeit mangelt, da kann es auch kein Recht geben. Denn was nach Recht geschieht, geschieht ohne weiteres gerechterweise; was dagegen ungerechterweise geschieht, kann auch nicht nach Recht geschehen. Unbillige Menschensatzungen darf man doch nicht für Recht ausgeben oder halten; selbst nach Ansicht der Weltstaatsvertreter hat ja als Recht nur zu gelten, was aus dem Quell der Gerechtigkeit geflossen ist, und irrig ist die von unrichtig Urteilenden oft geäußerte Meinung, Recht sei das, was für den Stärkeren vorteilhaft sei. Wo also die wahre Gerechtigkeit mangelt, da kann es keine durch Rechtsübereinkunft verbundene Menschenvereinigung und also auch kein Volk geben, gemäß jener Begriffsbestimmung Scipios oder Ciceros; und sohin kann auch nicht von Volkssache die Rede sein, sondern höchstens von der Sache irgendeiner Menge, für die der Name Volk viel zu gut wäre. Demnach ergibt sich folgender unanfechtbarer Schluß: Wenn der Staat Volkssache ist und zum Begriff Volk der Zusammenschluß durch Rechtsübereinkunft gehört, Recht aber nur da sich findet, wo sich Gerechtigkeit findet, so kann da, wo die Gerechtigkeit mangelt, von einem Staate keine Rede sein. Nun ist aber Gerechtigkeit die Tugend, die jedem das Seine zuteilt. Wie kann man also von Gerechtigkeit beim Menschen reden, wenn nichts Geringeres als eben der Mensch dem wahren Gott entzogen und den unreinen Dämonen unterstellt wird? Heißt das, jedem das Seine zuteilen? Oder

wie? wer ein Grundstück dem rechtmäßigen Besitzer wegnimmt und es jemand gibt, der kein Recht daran hat, ist ungerecht; und wer sich selbst der Herrschaft Gottes, seines Schöpfers, entzieht und sich in den Dienst der bösen Geister begibt, wäre gerecht? (Übersetzung: Alfred Schröder)

Die Argumentation, die Augustinus hier bietet, ist denkbar einfach. Sie besteht fast ausschließlich aus bekannten Elementen Ciceros: Der Staat ist Sache des Volkes, das Volk gekennzeichnet durch den *consensus iuris*, das Recht (*ius*) ist aber untrennbar mit der wahren Gerechtigkeit (*iustitia*) verknüpft. Gerechtigkeit schließlich wird im Anschluss an die antike Ethik wie schon bei Lactanz<sup>29</sup> als die Tugend bezeichnet, die jedem das Seine zukommen lasse (*suum cuique tribuere*). Soweit bewegen wir uns noch ganz in den Bahnen vorchristlicher antiker Philosophie. Erst mit den daraus gezogenen Schlussfolgerungen gibt sich Augustinus als christlicher Denker zu erkennen. Denn selbstverständlich geht er, wie aus den beiden Vorbemerkungen zu Augustinus klar wird,<sup>30</sup> von der objektiven Existenz des christlichen Schöpfergottes aus, der Ursprung und Ziel jedes Geschöpfes und auf den deshalb die gesamte Existenz des Menschen hinzuordnen ist, was die Anerkennung Gottes sowie die Bereitschaft, ihm zu dienen, impliziert. Und deshalb kann es wahre Gerechtigkeit nur in einem Staat geben, wo Gott das Seine zukommt, was die Abkehr von den heidnischen Göttern, für Augustinus Dämonen, die die Menschen in die Irre führen<sup>31</sup>, voraussetzt, die im römischen Staat erst durch das Christentum gekommen sei. Denn nur dann, wenn der Mensch sich selbst dem christlichen Gott dienend unterwirft, gibt er Gott das Seine. Diese christliche Füllung des Begriffs der Gerechtigkeit ist ein klassischer Fall für das, was Christian Gnilka den rechten Gebrauch (Chresis) nennt.<sup>32</sup> Die Erkenntnisse der heidnischen Philosophie werden in das eigene Denken integriert, sofern sie sich mit dem christlichen Glauben, der das unterscheidende Kriterium bildet, vereinbaren lassen. Natürlich unterlagen die Philosophen nach

<sup>29</sup> Vgl. oben S. 73–75.

<sup>30</sup> Vgl. oben S. 81f.

<sup>31</sup> Zur Dämonologie bei Augustinus vgl. Gall (2020), 33–35.

<sup>32</sup> Vgl. Gnilka (2012).

der Auffassung des Augustinus auch vielen Irrtümern<sup>33</sup>, aber sie haben eben auch Wahres erkannt, so wie z.B. den Gehalt der Tugend der Gerechtigkeit und ihre Bedeutung für den Staat, und hieran kann der christliche Denker mühelos anknüpfen. Dass der Begriff der Gerechtigkeit dabei eine veränderte Bedeutung erhält, ist unbestritten. Aber dass sich Augustinus damit nicht allzu weit von Cicero und dem stoischen Naturrechtsdenken entfernt, zeigt der Rückgriff auf Cic. *rep.* 3,21: *Cur igitur Deus homini, animus imperat corpori?* – Warum also herrscht Gott über den Menschen, der Geist über den Körper? Was bei Cicero noch ganz im Kontext stoischer Metaphysik und Ethik zu verstehen ist, wird bei Augustinus christianisiert und in diesem Sinne konsequent weitergeführt.

Bleibt der Blick auf Kapitel 24 des 19. Buches von *De civitate Dei*:

*Si autem populus non isto, sed alio definiatur modo, velut si dicatur; ‚Populus est coetus multitudinis rationalis rerum, quas diligit, concordi communione sociatus‘, profecto, ut videatur qualis quisque populus sit, illa sunt intuenda, quae diligit. Quaecumque tamen diligit, si coetus est multitudinis non pecorum, sed rationalium creaturarum et eorum quae diligit concordi communione sociatus est, non absurde populus nuncupatur; tanto utique melior, quanto in melioribus, tantoque deterior, quanto est in deterioribus concors. Secundum istam definitionem nostram Romanus populus populus est et res eius sine dubitatione res publica.*

Wenn aber das Volk nicht auf diese, sondern auf eine andere Art und Weise definiert wird, wenn zum Beispiel gesagt wird: „Das Volk ist die Versammlung einer vernunftbegabten Menge, verbunden in der einträchtigen Gemeinschaft in den Dingen, die es liebt“, dann muss man in der Tat, um zu sehen, wie beschaffen ein jedes Volk ist, auf jene Dinge schauen, die es liebt. Was auch immer es freilich liebt, wenn es die Versammlung einer Menge nicht von Vieh, sondern vernunftbegabten Geschöpfen ist und verbunden ist in der einträchtigen Gemeinschaft in den Dingen, die es liebt, ist es nicht abwegig, es Volk zu nennen; umso besser jedenfalls, in je besseren Dingen es einträchtig ist, umso schlechter, in umso schlechteren Dingen es

<sup>33</sup> Vgl. dazu z.B. Aug. *civ.* 19,1–3.

einträchtig ist. Gemäß dieser unserer Definition ist das römische Volk ein Volk und sein Gemeinwesen ohne Zweifel ein Staat. (eigene Übersetzung)

Sichtlich geht es Augustinus darum, die offenkundige Realität staatlicher Ordnung begrifflich auch bei solchen Gebilden zu retten, denen es an wahrer Gerechtigkeit mangelt. Dazu verändert er die Definition Ciceros für *populus* in einem entscheidenden Punkt, indem er das Volk als vernunftbegabte Menge beschreibt, die geeint ist durch das gemeinsame Interesse an den Dingen, die sie liebt. Der Vorteil dieser Definition liegt auf der Hand. Indem nur noch formal ein gemeinsames Interesse eines Volkes für seine Existenz vorausgesetzt wird, spielen moralische Qualitäten im Hinblick auf die reale Existenz des Staates keine Rolle mehr. Allerdings sind sie relevant in der qualitativen Bewertung der verschiedenen Staaten. Und hier gilt natürlich, dass diese Qualität umso höher anzusetzen ist, je erhabener das gemeinsame Interesse des Volkes ist. Das heißt, dass ein Volk, das durch die Verehrung des wahren Gottes geeint wäre, einen idealen irdischen Staat bilden würde. Das wäre dann letztlich die *civitas Dei* mit Christus als Haupt<sup>34</sup>. Aber Augustinus ist Realist genug, um zu wissen, dass es einen solchen Staat irdisch nicht gibt, so sehr er ihn sicher gewünscht hätte. Das Nebeneinander von *civitas Dei* und *civitas terrena* macht das innerweltlich unmöglich.<sup>35</sup> Insofern ist es ein wichtiger gedanklicher Schritt, auch staatlichen Gebilden, die nicht ideal sind, die Staatlichkeit nicht abzuspochen. Letztlich wird damit mindestens eine relative Autonomie der staatlichen Wirklichkeit behauptet, deren vorrangige Funktion in der Ordnung des irdischen Daseins besteht. Insofern ist Augustinus zwar weit entfernt von einem Gedanken an die weltanschauliche Neutralität des Staates, wie sie für modernes Staatsdenken konstitutiv ist, er ist aber auf gewisse Weise ein wichtiger Wegbereiter dieses Prinzips.

<sup>34</sup> Vgl. Aug. *civ.* 2,21.

<sup>35</sup> Vgl. oben S. 81f.

### 3. Didaktische Perspektiven<sup>36</sup>

Ich meine, dass es vier didaktische Perspektiven sind, die aus dem Gesagten deutlich wurden und die mit Schülerinnen und Schülern zu verfolgen lohnende Erkenntnisprozesse in Gang bringen dürfte.

Zunächst stellt sich die Frage nach den Staatsdefinitionen, die die beiden antiken Denker Cicero und Augustinus bieten. Die dabei in den Blick genommenen Aspekte (gemeinsame Rechtsauffassung, gemeinsamer Nutzen, gemeinsames Interesse) können dann in einem zweiten Schritt um weitere Punkte erweitert werden wie die nach der Regierungsform (Monarchie, Aristokratie, direkte oder repräsentative Demokratie) oder die Frage nach der Gewaltenteilung in Exekutive, Legislative und Judikative. Dabei sollte insbesondere die Bundesrepublik Deutschland einem prüfenden Blick unterzogen werden, vor allem im Hinblick auf die Frage, ob es in ihr so etwas wie eine *communio utilitatis* oder eine *communio rerum quas diligit* gibt oder ein *consensus iuris* herrscht (Grundgesetz).

Vor allem die letzte Bemerkung leitet zum zweiten didaktischen Gesichtspunkt weiter, nämlich zur Frage nach Recht und Gerechtigkeit im Staat. Wie zu sehen war, spielte die Frage nach der Gerechtigkeit im Staat bei beiden antiken Denkern eine zentrale Rolle. Gleichzeitig war für sie die Verbindung zwischen Recht und Gerechtigkeit unmittelbar einleuchtend. Schließlich gingen beide von einem Rechtsbegriff aus, der im Sinne einer *lex naturalis* bzw. *divina* menschlicher Verfügung vorgegeben, also nicht als positives und menschengemachtes Recht zu fassen ist, sondern unabhängig von der jeweiligen geschichtlichen Situation dieses oder jenes Staates absolute Geltung beansprucht. Für Augustinus wie für den stoischer Anschauung folgenden Cicero gründet dieser absolute Geltungsanspruch letztlich in der göttlichen *ratio*. Auf diese Weise wird man heute in einer weltanschaulich neutralen Demokratie nicht mehr argumentieren können. Gleichwohl ist die absolute

<sup>36</sup> Die unter dieser Überschrift präsentierten Überlegungen müssen parallel zu den Vorschlägen von Günzel (2020), 109–113, gesehen werden, auf die hier ausdrücklich und empfehlend verwiesen wird.

Geltung etwa der Menschenrechte ein zentrales Element zivilisierten Zusammenlebens im 21. Jahrhundert. Man fühlt sich an das berühmte Diktum von Wolfgang Bockenförde erinnert: „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.“<sup>37</sup> Genau diese Frage der Begründung nicht zur Disposition stehender Grundrechte unter den Bedingungen der Moderne dürfte zu einem fruchtbaren Austausch führen.

Eng damit verknüpft ist schließlich ein weiterer Aspekt. Wie gezeigt ist der Begriff der Gerechtigkeit einem geschichtlichen Wandel unterworfen. Während Cicero den Begriff ganz im Sinne der stoischen Philosophie versteht, füllt Augustinus den Begriff christlich und sieht in ihm vor allem die Frage nach der rechten Verehrung Gottes berührt. Auch für uns heute ist die Frage nach der Gerechtigkeit fundamental, auch wenn dabei eher Fragen der materiellen Verteilungsgerechtigkeit oder der politischen Partizipation aller an Entscheidungsprozessen berührt sind. Vor diesem Hintergrund lohnt es sich, ein Bewusstsein für die geschichtliche Bedingtheit vieler Begriffe zu schaffen und damit auch ein solches für die Relativität des eigenen Standpunktes, ganz im Sinne von Historischer Kommunikation. Dass dies nicht Beliebigkeit bedeutet, versteht sich von selbst. Spannend ist sicher die Frage, wie man solcher Beliebigkeit entkommt, wenn das geschichtliche Geworden-Sein eines zentralen Begriffs wie der Gerechtigkeit so deutlich vor Augen liegt.

Ein letzter Themenbereich könnte in der Frage liegen, wie der Prozess der Aneignung antiker Philosophie durch die christliche Theologie, wie sie exemplarisch in der Gestalt des Augustinus greifbar wird, letztlich zu werten ist. Handelt es sich dabei um eine Hellenisierung des Christentums, wie vor allem die protestantische liberale Theologie des 19. und frühen 20. Jahrhunderts formuliert hatte, oder wird hier diese Philosophie im Sinne der Chresis<sup>38</sup> einer christlichen Läuterung unterzogen, wie Augustinus selbst diesen Vorgang beschrieben hätte?

<sup>37</sup> Bockenförde (1991), 112.

<sup>38</sup> Vgl. oben S. 90f.

In jedem Fall dürfte deutlich geworden sein, dass die Behandlung der Texte Ciceros und Augustins zur Frage nach dem Verhältnis von Staat und Gerechtigkeit grundlegende Fragen des menschlichen Zusammenlebens berühren, die zu einem vertieften Verständnis der eigenen staatlichen Wirklichkeit ebenso wie der geschichtlichen Bedingtheit des eigenen Daseins führen. In diesem Sinne versteht sich dieser Beitrag als vehementes Plädoyer für die Behandlung dieser Texte.<sup>39</sup>

## Literatur

### Textausgaben

Augustinus, *De civitate Dei*, ed. B. Dombart – A. Kalb (BT), 2 Bde., Stuttgart/Leipzig 1993.

S. Aureli Augustini *Confessionum libri XIII*, ed. Martinus Skutella, editionem correctiorem ed. H. Jürgens et W. Schwab (BT), Berlin 2009.

M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia. Fasc. 42: *Academicorum reliquiae cum Lucullo*, rec. O. Plasberg, Leipzig 1922 / Stuttgart/Leipzig 1965.

M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia. Fasc. 46: *De divinatione* rec. W. Ax, Leipzig 1938 / Stuttgart 1996.

M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia. Fasc. 45: *De natura deorum*, post O. Plasberg ed. W. Ax, Leipzig 1932 / Berlin 2008.

M. Tulli Ciceronis *De re publica*, *De legibus*, *Cato Maior De senectute*, *Laelius de amicitia*, recog. brevisque adnot. crit. instr. J.G.F. Powell (OCT), Oxford 2006.

L. Caelius Firmianus Lactantius, *Divinarum institutionum libri septem*. Fasc. 3: Libri V et VI, ed. Eberhard Heck et Antonie Wlosok (BT), Berlin 2009.

Lactantius, *Epitome divinarum institutionum*, ed. Eberhard Heck et Antonie Wlosok (BT), Stuttgart/Leipzig 1994.

### Übersetzungen

Augustinus von Hippo, *De Civitate Dei*. Zweiundzwanzig Bücher über den Gottesstaat (BKV), in: *Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus zweiundzwanzig Bücher über den Gottesstaat*. Aus dem Lateinischen übers. von Alfred Schröder. (Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus ausgewählte Schriften 1–3, Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 1, 16, 28), Kempten/München 1911–16.

<sup>39</sup> Für die einschlägigen Schulausgaben zu Cicero und Augustinus sei auf das Literaturverzeichnis verwiesen; der in der Regel nicht in Schulausgaben verfügbare Text Lact. *epit.* 50f. ist in annotierter Form im Anhang zu finden.

Aurelius Augustinus, Vom Gottesstaat, übers. von W. Thimme, eingel. v. C. Andresen, Bd. I, München 1977.

Cicero, Der Staat. Lateinisch und Deutsch, hrsg. und übers. v. Karl Büchner (Sammlung Tusculum), München/Zürich 1987.

## Forschungsliteratur

Barié, Paul (1994): Talpam num lumen desiderare putas? Leseprobe aus dem (fast) unbekanntem Cicero: Lucullus 7–9. *AU* 37, 6/1994, 6–14.

Böckenförde, Ernst Wolfgang (1991), Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte (= Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft. Nr. 914). Frankfurt.

Gall, Dorothee (2020), Augustinus' Abrechnung mit der Antike in *De civitate Dei*, in: Jochen Sauer (Hrsg.), Augustinus: *De civitate Dei*. Fachwissenschaftliche und fachdidaktische Zugänge (= Acta Didactica Classica 2), Heidelberg, 11–46.

Gilson, Etienne/Böhner, Philotheus (1954), Christliche Philosophie von ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues, Paderborn.

Gnilka, Christian (2012), Der Begriff des rechten Gebrauchs (= Chresis. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur I), Basel.

Günzel, Peter M. (2020), Ciceros Staatsdefinition in Augustins *De civitate Dei*, in: Jochen Sauer (Hrsg.), Augustinus: *De civitate Dei*. Fachwissenschaftliche und fachdidaktische Zugänge (= Acta Didactica Classica 2), Heidelberg, 89–115.

Hirschberger, Johannes (1949), Geschichte der Philosophie. Bd. I: Altertum und Mittelalter, Darmstadt (12., verbesserte Auflage 1981, Nachdr. Darmstadt 2017).

Marrou, Henri Irene (1982), Augustinus und das Ende der antiken Bildung, Paderborn.

Meier, Christian (2017), *Res publica amissa*: eine Studie zu Verfassung und Geschichte der späten römischen Republik, Frankfurt.

Pohlenz, Max (1992), Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung. 7. Auflage, Göttingen.

Weddigen, Klaus: Disputare – Bedingungen und Beschränkung. Cicero, de natura deorum I 10–12. *AU* 37, 6/1994, 15–22.

## Schulausgaben

Blank-Sangmeister, Ursula (2007), Augustinus, *De civitate Dei* (clara 20), Göttingen.

Buchner, Hans (1977), Augustinus. *De civitate Dei*. Mit Begleittexten (ratio 3), Bamberg.

Buchner, Hans (1977), Augustinus. *De civitate Dei*. Mit Begleittexten. Schülerkommentar (ratio 3), Bamberg.

Buchner, Hans (1977), Augustinus. *De civitate Dei*. Mit Begleittexten. Lehrerkommentar (ratio 3), Bamberg.

Glücklich, Hans Joachim (1997), De re publica: Texte mit Erläuterungen. Arbeitsaufträge, Begleittexte, Vokabular und Stilistik (Exempla: Lateinische Texte 15), Göttingen.

Glücklich, Hans Joachim (2010), Ciceros „De re publica“ im Unterricht (Consilia 15), Göttingen.

Larsen, Norbert; Müller, Stefan (2018), Zwei Staaten – zwei Welten. Augustinus, *De civitate Dei* (Ratio express 11), Bamberg.

## Material

M 1: Lactantius, *Epitome divinarum institutionum* 50f.

- (50) Plurimi quidem philosophorum, sed maxime Plato et Aristoteles de iustitia multa dixerunt (...) extollentes eam summa laude virtutem, 3 quod suum cuique tribuat, quod aequitatem in omnibus servet. (...) Nec immerito extitit Carneades, homo summo ingenio et acumine, qui refelleret istorum orationem et iustitiam, quae fundamentum 6 stabile non habebat, everteret, non quia vituperandam esse iustitiam sentiebat, sed ut illos defensores eius ostenderet nihil certi, nihil firmi de iustitia disputare. (...)
- 9 (51) Cuius haec fuit disputatio: nullum esse ius naturale; itaque omnes animantes ipsa ducente natura commoda sua defendere et ideo iustitiam, si alienis utilitatibus consulit, suas neglegit, stultitiam esse 12 dicendam. Quodsi omnes populi, penes quos sit imperium, ipsique Romani, qui orbem totum possederint, iustitiam sequi velint ac suum cuique restituere, quod vi et armis occupaverunt, ad casas et egestatem

### Hilfen:

**2** *extollere* – in die Höhe heben, emporheben, preisen; **3** *quique, quaeque, quodque* – jeder; *aequitas, -tatis, f.* – hier: Ausgewogenheit; **4** *immerito* – zu Unrecht; *exsistere, exsisto, ex(s)ititi* – auftreten, zum Vorschein kommen; *acumen, -minis, n.* – Schärfe, Scharfsinn; **6** *evertere* – zu Fall bringen; **9ff.** *esse* usw.: Warum Infinitive? **10** *animantes* = *animalia*; *commodum, -i* – Vorteil; **12** *penes* (m. Akk.) – bei; **13f.** *suum cuique*: vgl. Z.3; *restituere* – wiederherstellen, zurückerstaten; **14** *ad casas et egestatem* – svw. in den ärmlichen Zustand von Bewohnern primitiver Hütten;

15 revertentur. Quod si fecerint, iustos quidem, sed tamen stultos  
iudicari necesse est, qui, ut aliis prosint, sibi nocere contendant.  
Deinde si reperiat aliquis hominem, qui aut aurum pro orichalco  
18 aut argentum pro plumbo vendat per errorem, atque id emere  
necessitas cogat, utrum dissimulabit et emet parvo an potius in-  
dicabit? Si indicabit, iustus utique dicetur, quia non fefellit, sed  
21 idem stultus, qui alteri fecerit lucrum, sibi damnum. Sed facile  
de damno est. Quid? Si vita eius in periculum veniet, ut eum  
necesse sit aut occidere aut mori, quid faciet? Potest hoc eve-  
24 nire, ut naufragio facto inveniat aliquem imbecillum tabulae in-  
haerentem aut victo exercitu fugiens reperiat aliquem vulnera-  
tum equo insidentem; utrumne aut illum tabula aut hunc equo  
27 deturbabit, ut ipse possit evadere? Si volet iustus esse, non fa-  
ciet, sed idem stultus iudicabitur, qui, dum alterius vitae parcit,  
suam prodet. Si faciet, sapiens quidem videbitur, quia sibi con-  
30 sulet, sed idem malus, quia nocebit.

### Hilfen:

**16** *contendere* – sich anstrengen, kämpfen, eilen, behaupten; **17** *orichalcum*, *-i* – Messing; **18** *vendere* – verkaufen; **19** *utrum ... an ...* : zur Einleitung einer Doppelfrage; *parvo*: Abl. pretii; **20** *utique* – auf jeden Fall; **21** *lucrum*, *-i* – Gewinn (Gegenteil: *damnum*); **24** *naufragium*, *-i* – Schiffsbruch; **24** *imbecillus*, *-a, -um* – schwach, krank; *tabula*, *-ae* – hier: Schiffsplanke; **25** *in-haerere* – an o. auf etwas hängen, sich festklammern; **26** *utrumne*: leitet den ersten Teil einer Doppelfrage ein, deren zweiter Teil hier gedanklich zu ergänzen wäre; kann im Dt. unübersetzt bleiben.

## M 2: Überblick über AUGUSTINUS, *De civitate Dei*

### Inhalt

- A. *Der Anlass des Werkes*
- B. *Gliederung*
- C. *Geistesgeschichtliche Bedeutung*

#### A. *Der Anlass des Werkes*

Nach der Eroberung und Plünderung Roms durch die Westgoten unter Alarich im Jahr 410 brach ein schon länger schwelender Konflikt zwischen heidnischer Aristokratie (u.a. Symmachus, der als römischer Senator immer wieder für eine Zulassung heidnischer Kulte eintrat) und christlicher Kirche (bes. Ambrosius v. Mailand und Augustinus) erneut offen aus. Im Zusammenhang mit der Eroberung Roms durch die Westgoten wurde nun dem Christentum der Vorwurf gemacht, dass dieses die Schuld am Fall Roms trage. Denn offensichtlich habe sich der christliche Gott als zu schwach erwiesen, um Rom zu schützen. Eine gewissenhafte Verehrung der alten römischen Staatsgötter hätte dagegen den Fortbestand des römischen Staates wie in früheren Zeiten gesichert. Augustins Antwort auf diesen Vorwurf geht weit über diesen hinaus und begnügt sich nicht mit seiner Widerlegung. Im Kern ging es ihm um die Frage nach dem Wesen und der Funktion der Religion und ihrem Verhältnis zum weltlichen Staat sowie nach dem Sinn der Geschichte.

*B. Gliederung*<sup>40</sup>

Teil I: Wider die heidnische Frömmigkeit des Weltstaates (Buch 1–10):

- a. Die Verfechter des heidnischen Götterkultes aus Gründen irdischer Wohlfahrt (1–5):

Wider die Lästerungen der Heiden, die das Christentum für den Fall Roms verantwortlich machen (1). Die Götter haben den römischen Sittenverfall nicht verhindert (2). Auch äußere Schicksalsschläge haben die Götter nicht abgewandt (3). Die Größe Roms ist nicht den Göttern zu verdanken (4). Warum Gott Rom groß gemacht hat (5).

- b. Die Verfechter des heidnischen Götterkultes im Hinblick auf die jenseitige Seligkeit (6–10):

Die Götter der Dichterfabeln und des Staatskultes (nach Varro) können ewiges Leben nicht verleihen (6). Auch die ‚auserlesenen‘ Götter Varros verleihen das ewige Leben nicht (7). Die Platoniker (spez. Apuleius) und ihre Götter- bzw. Dämonenlehre (8). Dämonen sind als Mittler zwischen Gott und Mensch ungeeignet (9). Der Dienst der guten Engel und der Aferdienst der Dämonen spez. nach Porphyrius (10).

Teil II: Die Geschichte der beiden Bürgerschaften: Gottesstaat und Weltstaat (Buch 11–22):

- a. Der Ursprung der ‚beiden Bürgerschaften‘ (11–14):

Der Ursprung der beiden Staaten in der Engelwelt (11). Die Ursache des Engelfalls. Die Erschaffung des Menschen (12). Der Abfall des Menschen und seine Bestrafung mit dem Tod (13). Eine weitere Folge des Abfalls: der Aufruhr des Fleisches (14).

<sup>40</sup> Nach: Aurelius Augustinus, Vom Gottesstaat, übersetzt von W. THIMME, eingeleitet von C. ANDRESEN, Bd. I, München 1977, S. XVII f.

b. Die ‚beiden Bürgerschaften‘ im Verlauf ihrer Geschichte (15–18):

Der Werdegang der beiden Staaten bis zur Sintflut (15). Von Noah bis Abraham und von Abraham bis David (16). Von David bis zur babylonischen Gefangenschaft (17). Das Nebeneinander von Weltstaat und Gottesstaat: von Abraham bis Christus (18).

c. Der für ‚beide Bürgerschaften‘ gebührende Ausgang ihrer Geschichte (19–22):

Vom Endziel: höchstes Gut, Gerechtigkeit und wahrer Friede (19). Die Weissagung vom Jüngsten Gericht (20). Die Ewigkeit der Höllenstrafen (21). Die ewige Seligkeit des Gottesstaates (22).

### C. Geistesgeschichtliche Bedeutung

Die Bedeutung des Werkes für die Entwicklung der europäischen Philosophie und Theologie kann kaum hoch genug eingeschätzt werden. Insbesondere zwei Ideen sind es, die sich als besonders fruchtbar in der Folgezeit erwiesen haben:

1. Indem Augustinus die Geschichte als das gemeinsame Existieren von *Civitas Dei* und *Civitas diaboli* versteht, kommt er zu einer richtungsweisenden Verhältnisbestimmung von weltlichem Staat und religiöser Wirklichkeit: Die *Civitas Dei* ist für ihn zunächst die Gemeinschaft der Engel und Menschen, die Gott verehren und mit ihm und untereinander in ewiger, glückseliger Gemeinschaft leben. So gesehen ist also der Gottesstaat eine transzendente Größe. Allerdings leben schon in dieser Welt viele Menschen, die Mitglieder dieses Gottesstaates sind. Sie sind es dann, wenn sie den Erfordernissen dieses Gottesstaates entsprechen, nämlich wenn sie den wahren christlichen Gott verehren und seinen Geboten entsprechend leben. Da Augustinus Realist ist, weiß er, dass diese Charakterisierung bei weitem nicht auf alle Mitglieder der Kirche zutrifft. Insofern wäre also eine Identifizierung des irdischen Gottes-

staates mit der Kirche falsch; vielmehr gilt: Viele, die Mitglieder der Kirche sind, sind keine wahren Bürger des Gottesstaates, und auch umgekehrt: Viele, die nicht der christlichen Kirche angehörten oder angehören, sind dennoch wahre Bürger des Gottesstaates (z.B. die Patriarchen und Propheten des Alten Testaments). Man kann daher auch nicht sagen, dass irdische Staaten einfachhin identisch sind mit der *Civitas diaboli*. Denn diese besteht in ihrem Wesen aus den Engeln und Menschen, die sich endgültig von Gott losgesagt haben und eine Unterwerfung unter seine Gebote verweigern. Zwar gehören nach Augustinus Auffassung viele Bürger der irdischen Staaten, besonders viele Regierende (vor allem diejenigen, die ihre Untertanen zum Götzendienst verführt haben) zu dieser *Civitas diaboli*, aber da auch die wahren Christen gleichzeitig Bürger dieser Staaten sind, ist auch hier eine einfache Identifizierung unzulässig. Im Gegenteil: Die irdischen Staaten sind sogar auf eine gewisse Weise von Gott gewollt. Denn da die Menschen seit dem Sündenfall eine Neigung zum Egoismus haben, würde die Welt im Chaos versinken, wenn es nicht die ordnende Macht des Staates gäbe, die das Zusammenleben durch Gesetze regelt, die natürlich umso besser sind, je mehr darin der Verehrung des wahren Gottes Rechnung getragen wird. Aber da nicht alle Bereiche des menschlichen Zusammenlebens explizit religiös sind, gibt es eine relative Autonomie des irdischen Staates von der Religion.

2. Augustinus vertritt als Christ ein lineares Geschichtsbild, d.h.: Für ihn hat die Geschichte einen klar bestimmbaran Anfang und ein ebenso klar bestimmbares Ende. Denn die Geschichte beginnt mit der Schöpfung und dem Sündenfall des Menschen, hat ihren Höhepunkt in Tod und Auferstehung Jesu Christi und findet ihren Abschluss im Jüngsten Gericht und der Vollendung der *Civitas Dei* im himmlischen Jerusalem, also der ewigen Seligkeit, in der es keinen Mangel mehr geben wird, sowie der Vollendung der *Civitas diaboli* in der ewigen Verdammnis. Auch wenn dieses Konzept im Detail von vielen Denkern nicht geteilt wird, so war doch die Grundkonzeption von (positivem) Anfang, Abfall sowie Fortschritt hin auf eine erneute Vollendung überaus wirkmächtig.

Denker wie Hegel oder Marx sind prinzipiell der gleichen Auffassung, auch wenn sie das System anders füllen: Bei Marx etwa entspricht der Urkommunismus dem Menschen im Paradies, die Einführung von Klassen (der Besitzlosen und der Besitzenden) dem Sündenfall und der Verlauf der Geschichte bis zum erneuten Kommunismus (also der klassenlosen Gesellschaft) hin dem gleichzeitigen Existieren von *Civitas Dei* und *Civitas diaboli*. Die Vollendung des himmlischen Jerusalem findet sich bei ihm in der durch Revolution heraufzuführenden erneuten Etablierung einer klassenlosen Gesellschaft.

JOHANNES MAXIMILIAN NIEßEN (AACHEN)

## Nachdenken über Geschichte mit Augustin (ausgehend von *De civitate Dei*)

### Zusammenfassung

Der vorliegende Beitrag begründet, inwiefern sich die Oberstufenlektüre der Abiturautoren im Grundkursbereich, namentlich Augustin, Seneca, Livius und Ovid, ausgehend von Augustin inhaltlich auf das Nachdenken über Geschichte fokussieren lässt. Dazu werden exemplarische, in Augustins Werk *De civitate Dei* identifizierbare Geschichtskonzepte mit deren Darstellung bei den genannten klassisch-paganen Vorläufern Augustins verglichen: Ausgehend von einigen grundlegenden begrifflichen Unterscheidungen bei Augustin und Sallust werden zunächst Gemeinsamkeiten und Unterschiede im geschichtsphilosophischen Denken Senecas und Augustins herausgearbeitet. Anschließend wird anhand der Erzählung vom Raub der Sabinerinnen gezeigt, inwiefern Livius und Augustin Geschichte gleichermaßen als Drama zu konstruieren in der Lage sind, wobei insbesondere dargestellt wird, wie Augustin in seiner eigenen Dramenfassung mit der livianischen Vorlage umgeht. Schließlich wird unter Berücksichtigung des diesbezüglichen Forschungsstands der Mythos der vier Zeitaltermetalle in Ovids *Metamorphosen* mit der bildsprachlich komplexen *aetates*-Lehre Augustins verglichen. Den Beitrag beschließen Überlegungen zu unterrichtlichen Umsetzungsmöglichkeiten eines vertieften Nachdenkens über Geschichte im lateinischen Lektüreunterricht der Oberstufe zusammen mit einer didaktisierten Textauswahl und möglichen Aufgabenformaten zu den untersuchten Grundkurs-Autoren und ihren Werken.

## 1. Einleitung

Augustins Werk *De civitate Dei* reiht sich in den nordrhein-westfälischen Abiturvorgaben neben bestimmten klassischen Autoren und deren Werken ein: Senecas *Epistulae morales ad Lucilium*, Livius' *Ab urbe condita*, Ovids *Metamorphosen* und Vergils *Aeneis*. Nicht nur als solche, sondern gerade auch im Kontext ihrer im Lektürekanon der Oberstufe zu berücksichtigenden Vorläufer bedarf die Lektüre von *De civitate Dei* eines fachwissenschaftlichen und fachdidaktisch plausiblen Rahmens.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Mit Bezügen zu Seneca geht das entsprechende Modellvorhaben der Landesregierung ([www.schulentwicklung.nrw.de/lehrplaene/upload/klp\\_SII/1a/Modellvorhaben\\_Kont](http://www.schulentwicklung.nrw.de/lehrplaene/upload/klp_SII/1a/Modellvorhaben_Kont)

Der folgende Beitrag versucht für die vier Abiturautoren im Grundkursbereich, d.h. Seneca, Livius, Ovid und Augustin, ausgehend von letzterem das Nachdenken über Geschichte als gedankliche Klammer zu begründen.<sup>2</sup> Damit schlägt der Beitrag eine unterrichtlich zwar nicht bindende oder erschöpfende, zumindest aber plausible und damit nicht willkürliche inhaltliche Fokussierung vor. Diese soll es Schüler\*innen wie Lehrkräften ermöglichen, eine gewinnbringende (Re-)Lektüre der für die Grundkurs-Vorgaben maßgeblichen Klassiker ausgehend von Augustin zu betreiben. Umgekehrt ließe sich mithilfe dieser Fokussierung der Blick ausgehend von den Klassikern auf Augustin richten und nicht zuletzt begründen, dass die Lektüre von Seneca, Livius und Ovid – auch für den Fall, dass Augustin aus den Abiturvorgaben wieder wegfällt – durch Exkurse zu ihrer Rezeption bei Augustin bereichert werden kann.

Die Grundkurs-Lektüre als Ganze ausgehend von *De civitate Dei* auf diese im Folgenden näher zu plausibilisierende „regulative Idee“<sup>3</sup> eng zu führen, erhofft sich insbesondere, der historischen Kommunikation als Ziel des altsprachlichen Unterrichts Rechnung zu tragen. Dafür sei bemerkt, dass bereits Augustin selbst historische Kommunikation betreibt: bei seiner Rezeption der lateinischen Klassiker,<sup>4</sup> bei der Re-

inuitaet\_im\_Wandel\_Baustein\_1.pdf) sehr zurückhaltend um (vgl. zu den Gründen QUA-LiS [2018], 9, Anm. 22) und lässt Bezüge zu Ovid vermissen.

<sup>2</sup> In der Fachdidaktik stellt bereits Lühr (1978), 22 unter der Überschrift „Römisches (antikes) Geschichtsdenken“ unterschiedliche Geschichtsmodelle ausgehend von Laktanz dar, um so die Berücksichtigung dieses Autors im Schulunterricht zu plausibilisieren. Roser (1970), 55 legitimiert mit einem solchen „Grundmodell“ die Ovid-Lektüre. Das methodische Problem, dass es sich beim Nachdenken über Geschichte ausgehend von Augustin nicht um eine philologisch strengen Anforderungen genügende Rezeption im engeren Sinne handelt, muss dabei nicht zuletzt aus fachdidaktischen Gründen ein Stück weit in Kauf genommen werden. Dass auch aus fachwissenschaftlicher Sicht mit diesem Problem sinnvoll umgegangen werden kann, zeigt etwa der Aufsatz von Fuhrer (2012) für einen Vergleich von Augustin mit Ovid.

<sup>3</sup> Mit diesem Ausdruck bezeichnete Immanuel Kant dasjenige Konzept, welches der vorliegende Beitrag für Augustin und seine Vorläufer plausibel machen möchte. Vgl. etwa den Aufsatz „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ von Kant (2011), zum Ausdruck „Idee“ vor allem 48 [= A 408].

<sup>4</sup> Der für eine Relektüre ausgehend von Augustin notwendigerweise komparatistische Zugriff ist in der Forschung beispielsweise bei Hagendahl (1967); O'Donnell (1980);

zeption seiner eigenen Persona<sup>5</sup> und schließlich bei seiner literarischen Vorarbeit für die eigene Rezeption durch seine schriftstellerische Nachwelt.<sup>6</sup> Um die inhaltliche Fokussierung zu begründen, seien zudem die Überlegungen leitend, dass Augustins historische Kommunikation die Geschichte selbst thematisiert und Schüler\*innen historische Kommunikation in exemplarischer Weise lernen können, indem sie sich direkt mit dem Nachdenken über Geschichte bei Augustin und seinen Vorläufern beschäftigen.

Im Folgenden sollen drei unterschiedliche Konzepte des Nachdenkens über Geschichte bei Augustin vorgestellt und untersucht werden, die sich mittelbar oder unmittelbar der produktiven Auseinandersetzung mit seinen Vorgängern verdanken und durch Vergleich mit diesen herausarbeiten lassen: Geschichtsphilosophie bei Seneca, Drama bei Livius und sprachliche Bilder bei Ovid.

## 2. Augustin und Seneca: philosophisches Nachdenken über Geschichte in der Begegnung von Deszendenz- und Aszendenztheorie

Eine Philosophie der Geschichte lässt sich bereits für die Antike nachweisen.<sup>7</sup> Auch das Vokabular Augustins ist für geschichtsphilosophisches Denken anschlussfähig, insofern dieser zwischen Ereignissen (*res*

Gnilka (1993) und Gnilka (<sup>2</sup>2012), vor allem 322–333 sowie Shanzer (2012) konzeptionell grundgelegt, was der vorliegende Beitrag zur Voraussetzung macht. Vgl. für eine unterrichtliche Berücksichtigung der Rezeption paganer Klassiker durch Augustin etwa den Unterrichtsentwurf von Schmitz; Wissemann (2017). Entsprechend ließe sich Augustins Nachdenken über Geschichte auch mit Vergil vergleichen, was aber aus Gründen einer Beschränkung im Rahmen dieses Beitrags nicht geleistet wird.

<sup>5</sup> Vgl. zu dieser im Rahmen des vorliegenden Beitrags nicht eigens thematisierten Möglichkeit einer Rezeption des frühen durch den späten Augustin etwa den Aufsatz von Smalbrugge (2019).

<sup>6</sup> Vgl. Pollmann (2010).

<sup>7</sup> Vgl. die Darstellungen von Demandt (2011), 34–123 oder Engels (2015), insb. 47–122.

*gestae*) und Geschichte (*historia rerum gestarum*) unterscheidet.<sup>8</sup> Für einen reflektierenden Umgang mit der Geschichte spricht sich Augustin indirekt auch dadurch aus, dass er sich in seinem Werk *De civitate Dei contra paganos* von Historikern im engeren Sinne (*historici*) deutlich abgrenzt.<sup>9</sup>

Bei diesem in der Zeit von 412 bis 426<sup>10</sup> verfassten Werk Augustins handelt es sich um eine in polemischer und apologetischer Absicht an die römischen Heiden und Christen gleichermaßen gerichtete Schrift. Augustin stellt die römische Geschichte insgesamt als eine *series calamitatis*<sup>11</sup> dar. Ob oder inwiefern in *De civitate Dei* im engeren Sinne philosophisch über Geschichte nachgedacht wird, ist in der Forschung umstritten. In der heutigen Philosophie dominiert argumentativ die kritische Lesart, die etwa bei Kurt Flasch mit dem schriftstellerischen Interesse des späten Augustin an theologischen und apologetischen Zwecken begründet wird: „Wir haben es mit einer theologischen Rahmenkonstruktion, nicht mit einer historisch konkreten Philosophie der Geschichte zu tun.“<sup>12</sup> Aus Sicht der klassischen Philologie resümiert auch Karla Pollmann, dass Augustin das „innerweltliche pagane Geschichtskonzept einer christlich-eschatologischen Geschichtsauffassung einverleibt“<sup>13</sup>. Mit Christof Müller bleibt in jedem Fall festzuhalten, dass der

<sup>8</sup> *Historia est, cum sive divinitus, sive humanitus res gesta commemoratur.* (Aug. *de Gen. ad litt. Imperf.* 2,5 = MPL vol. 34, col. 222). Vgl. zur Stelle Flasch (<sup>3</sup>2003), 157. Vgl. auch Aug. *civ.* 6,4; 18,44 mit ThLL VI 3, 2836,32–33; 2839,43–46 s.v. *historia*. Vgl. zu dieser für die Geschichtsphilosophie zentralen begrifflichen Unterscheidung Demandt (2011), 21–23.

<sup>9</sup> *Si enarrare vel commemorare conemur, nihil aliud quam scriptores etiam nos erimus historiae* (Aug. *civ.* 3,18 = Dombart; Kalb [<sup>5</sup>1981], I,126,21–23). Vgl. zur Stelle O'Donnell (1980), 160. Zur besseren Orientierung werden alle Textstellen aus *De civitate Dei* durch die Angabe von Band, Seite und Zeile der Ausgabe Sancti Aurelii Augustini episcopi de civitate Dei libri viginti duo, recognoverunt Bernardus Dombart et Alfonsus Kalb, Stuttgart <sup>5</sup>1981 (BT) referenziert. Sämtliche Übersetzungen stammen vom Verfasser.

<sup>10</sup> Die den Werken Augustins zugrunde gelegte Periodisierung orientiert sich an Fuhrer (2004), 60–63.

<sup>11</sup> Aug. *civ.* 13,14 = Dombart; Kalb (<sup>5</sup>1981), I,573,6–7 mit Scholtz (1974), 347.

<sup>12</sup> Flasch (<sup>3</sup>2003), 369.

<sup>13</sup> Pollmann (1997), 39.

Anlass für Augustins Werk *De civitate Dei*, d.h. die historischen Ereignisse des Jahres 410, ein wichtiger „Motor“<sup>14</sup> für dessen verstärktes schriftstellerisches Geschichtsinteresse gewesen sein müssen.

## 2.1 Augustins Beanspruchung der Deszendenztheorie Sallusts

In den ersten zehn Büchern von *De civitate Dei* wendet sich Augustin gegen die Heiden und versucht den Nachweis zu führen, dass der Vorwurf haltlos sei, wonach die christliche Religion für den Untergang Roms im Jahr 410 verantwortlich sei. Augustin zufolge macht die Geschichte sowohl Prognosen als auch Rückschlüsse möglich. Dies illustriert Augustin, indem er im zweiten Buch von *De civitate Dei* die römische Geschichte in Anschluss an den seinerzeit als Schulautor geltenden Sallust als Geschichte des Niedergangs der römischen Republik interpretiert und somit als Kausalzusammenhang versteht:

*Porro si illa tempora talia reperiuntur, quibus pulcherrima atque optima fuisse praedicatur Romana res publica, quid iam de consequenti aetate dicendum aut cogitandum arbitramur, cum „paulatim mutata“, ut eiusdem historici verbis utar, „ex pulcherrima atque optima pessima ac flagitiosissima facta est“? (Aug. civ. 2,18 = Dombart; Kalb [51981], I,75,14–19<sup>15</sup>)*

Wenn sich nun aber jene Zeiten, in denen das römische Gemeinwesen als herrlichstes und bestes gerühmt wird, derartig zeigen, was meinen wir über das folgende Zeitalter sagen oder denken zu müssen, wenn es „allmählich“, um mich der Worte desselben Geschichtsschreibers zu bedienen, „vom herrlichsten und besten zum schlechtesten und frevelhaftesten geworden ist? (eig. Übers.)

<sup>14</sup> Müller (1993), 160.

<sup>15</sup> Mit Sall. *Catil.* 5,9. In Aug. *trin.* 4,16,21 kritisiert Augustin den Geltungsbereich der historischen Ursachenforschung und die Möglichkeit tragfähiger Prognosen dagegen noch als bloßen Glauben: *Nonne ista omnia non per illam incommutabilem sapientiam sed per locorum ac temporum historiam quaesierunt et ab aliis experta atque conscripta crediderunt?*

Augustin ruft Sallust somit weniger als Zeugen für die bloße geschichtliche Ereignisabfolge als vielmehr für das Konzept der Deszendenztheorie als solches auf: Mit den *maiorum mores* ging es demnach *non paulatim, ut antea, sed torrentis modo*<sup>16</sup>, nicht allmählich, wie vorher, sondern nach Art eines Sturzbachs‘ (eig. Übers.) bergab.

Insbesondere die im Kontext von Augustins Stoßrichtung *contra paganos* wichtige Frage nach der Schuld für diese Entwicklung der Geschichte unterstreicht seine Beanspruchung der Deszendenztheorie. Wenn Augustin die paganen Götter (*dii sui*) und die christliche Religion (*religio Christiana*) als Parallelismus und Klimax gegenüberstellt, macht er sich nämlich die von beiden Weltanschauungen geteilte philosophische Annahme, dass ein göttliches Subjekt in der Geschichte walte, zu Nutze, um die Frage, wer dieses Subjekt in der Geschichte ist, zugunsten des christlichen Gottes entscheiden zu können:

*Et tamen luxu atque avaritia saevisque ac turpibus moribus ante adventum Christi rem publicam pessimam ac flagitiosissimam factam non inputant diis suis; adflictionem vero eius, quamcumque isto tempore superbia deliciaeque eorum perpessae fuerint, religioni increpitant Christianae.* (Aug. civ. 2,19 = Dombart; Kalb [<sup>5</sup>1981], I,77,4–9)

Und dennoch rechnen sie nicht ihren eigenen Göttern an, dass das Gemeinwesen vor der Ankunft Christi durch Ausschweifung und Habgier sowie wilde und schändliche Sitten zum schlechtesten und frevelhaftesten wurde; aber welchen Schaden auch immer in dieser Zeit ihr Hochmut und ihre Genüsse erlitten, machen sie der christlichen Religion zum Vorwurf. (eig. Übers.)

Der für die Interpretation der historischen Ereignisse als Kausalität und damit für das Verständnis dieser Funktionalisierung nötige Theoriehintergrund der Deszendenztheorie wird von Augustin allerdings nicht ausdrücklich erläutert, sondern offenbar bei seinen Lesern vorausgesetzt. Zu dessen Begründung hätte Augustin konzeptionell auf Seneca

<sup>16</sup> Aug. civ. 2,18 = Dombart; Kalb (<sup>5</sup>1981), I,75,25–26; 19 = Dombart; Kalb (<sup>5</sup>1981), I,76,25–26 = Sall. *hist. frg.* 1,13 McGushin [= *hist. frg.* 1,16 Maurenbrecher].

zurückgreifen können, für den sich ein philosophischen Ansprüchen genügendes Nachdenken über Geschichte ausdrücklich plausibilisieren lässt.<sup>17</sup> Aus diesem Grund soll dessen Konzept im Folgenden für einen Vergleich mit Augustins Nachdenken über Geschichte herangezogen werden.

## 2.2 Gottesvorstellung, Teleologie und *ordo*-Gedanke bei Seneca und Augustin

Während ein systematisches Nachdenken über Geschichte, das auch Vorhersagen über das zukünftige Weltgeschehen ermöglicht, besonders im Rahmen von Senecas in seinen *Naturales quaestiones*<sup>18</sup> entfalteter Kosmologie deutlich wird, lässt sich dieses auch in für den Schulunterricht einschlägigen Texten anhand seines Dialogs *De providentia*<sup>19</sup> sowie seines 90. Briefes<sup>20</sup> skizzieren und in Hinblick auf Ähnlichkeiten und Unterschiede mit Augustins Konzeption auswerten: Das Subjekt der von Seneca insgesamt als Entwicklung charakterisierten Kulturgeschichte ist im Unterschied zum christlichen Gott irgendein Wächter (*aliqui custos*):

*Supervacuum est in praesentia ostendere non sine aliquo custode tantum opus stare nec hunc siderum coetum discursumque fortuiti impetus esse.*  
(Sen. *dial.* 1,1,1–2)

Überflüssig ist es gegenwärtig zu zeigen, dass ein so bedeutendes Werk nicht ohne irgendeinen Wächter bestehe, und dass diese Zusammenkunft und dieser Umlauf der Sterne nicht Ergebnis eines zufälligen Impulses sei. (eig. Übers.)

<sup>17</sup> Vgl. Nießen (2016). Vgl. für vergleichbare Beobachtungen bei Livius Mineo (2015).

<sup>18</sup> Lucii Annaei Senecae naturalium quaestionum libros, recognovit Harry M. Hine, Stuttgart/Leipzig 1996 (BT).

<sup>19</sup> = Sen. *dial.* 1. Lucii Annaei Senecae dialogorum libri duodecim, recognovit brevique adnotatione critica instruxit Leighton Durham Reynolds, Oxford 1977 (OCT).

<sup>20</sup> Lucii Annaei Senecae ad Lucilium epistulae morales, recognovit et adnotatione critica instruxit Leighton Durham Reynolds, Oxford 1965 (OCT).

Senecas Konzept einer teleologischen, d.h. zweckgerichteten Naturentwicklung, wonach etwa aus kleinsten Samen Gewaltiges wachse (*ut ex minimis seminibus nascantur ingentia*, Sen. dial. 1,1,2), stellt hingegen eine Gemeinsamkeit zu Augustin dar: *Causa pendet ex causa; privata ac publica longus ordo rerum trahit* (Sen. dial. 1,5,7), Ursache hängt von Ursache ab; eine lange Ordnung der Dinge zieht das Private und Öffentliche mit sich.‘ (eig. Übers.)<sup>21</sup>

Die menschliche, sich in der Geschichte vollziehende Beteiligung am Schöpfungsplan ist nämlich auch bei Augustin Teil einer natürlichen, d.h. der göttlichen Ordnung (*ordo*), wie er in *De civitate Dei* feststellt: *Hoc naturalis ordo praescribit, ita Deus hominem condidit*.<sup>22</sup> ‚Dies schrieb die natürliche Ordnung vor, so gründete Gott den Menschen.‘ (eig. Übers.) Gottesgedanke und Teleologie als Vergleichspunkte zu Senecas Konzeption werden bereits in Augustins Frühschrift *De ordine* grundgelegt: Dass sich die Seele (*anima*) nach einer Ordnung richte (*tenere*), setze dabei das Erkennen (*intellegere*) selbiger, nämlich die Reflexion auf den Vater des Alls (*parens universitatis*) als ihrem Urheber voraus;<sup>23</sup> ihm verdanke sich ein Gesetz (*lex*), welches, wie Augustin mit einer rhetorischen Frage verdeutlicht, für die gesamte Schöpfung und damit auch für die Geschichte gelte: *Ubi non lex? ubi non meliori debitum imperium?* (Aug. ord. 1,8,26)<sup>24</sup> ‚Wo gibt es kein Gesetz? Wo keine dem Besseren geschuldete Herrschaft?‘ (eig. Übers.) Seneca formuliert vergleichbar, wenn er vom Weisen (*sapiens*) sagt, dass er das Gesetz des Lebens (*vitae legem*) für das Universum (*ad universa*) erforscht habe (*investigaverit*).<sup>25</sup> Ob oder inwiefern sich in Augustins *ordo*-Gedanke eine christliche Wendung der stoischen Teleologie ausdrückt, bleibt jedoch diskutabel. Kurt Flasch etwa macht geltend, dass der *ordo*-Gedanke des frühen Augustin zwar in der Theologie des

<sup>21</sup> Vgl. zum Ausdruck *ordo* bei Seneca auch Sen. dial. 1,1,2; Sen. nat. 1,1,4; 2,13,3–4; 32,4.

<sup>22</sup> Aug. civ. 19,15 = Dombart; Kalb (51981), II,381,14–15.

<sup>23</sup> Vgl. Aug. ord. 2,18,47–48.

<sup>24</sup> Aurelius Augustinus, Contra Academicos, De Beata Vita, De Ordine, edd. Therese Fuhrer, Simone Adam, Leipzig 2017 (BT).

<sup>25</sup> Vgl. Sen. epist. 90,34.

späten Augustin aufgehe, aber dadurch keineswegs außer Geltung gesetzt werde.<sup>26</sup>

Um die Unterschiede zwischen Seneca und Augustin deutlich werden zu lassen, soll noch ein Blick auf Senecas 90. Brief geworfen werden, der allerdings Senecas Überlegungen zu Funktion und Einteilung der stoischen Philosophie aus den Briefen 16 und 89 sachlich und gegebenenfalls unterrichtlich voraussetzt:

*Haec [sc. philosophia] docuit colere divina, humana diligere, et penes deos imperium esse, inter homines consortium. Quod aliquamdiu inviolatum mansit, antequam societatem avaritia distraxit et paupertatis causa etiam iis quos fecit locupletissimos, fuit; desierunt enim omnia possidere, dum volunt propria. (Sen. epist. 90,3)*

Diese [= die Philosophie] lehrte, das Göttliche zu verehren, das Menschliche zu schätzen, und dass bei den Göttern die Herrschaft sei, unter den Menschen die Gütergemeinschaft: Dies blieb eine gewisse Zeit lang uneinträchtigt, bevor die Habgier die Gesellschaft auseinanderriß und auch denjenigen, die sie sehr wohlhabend machte, zur Ursache der Armut ge- reichte. Sie hörten nämlich auf, alles zu besitzen, als sie Eigenes wollten. (eig. Übers.)

Was nach Seneca die Philosophie in der Rückschau, nämlich aus der Geschichte, erkennen lasse, sei ein sozialer und bedürfnisloser Naturzustand vor Beginn des menschlichen Vernunftgebrauchs. Dieser Zustand bildet Seneca zufolge den Ausgangspunkt für eine Kulturentwicklung, die – wie durch das Motiv *avaritia* bereits angedeutet – ihren Weg über einen Verfallzustand nehme:

*Primo supervacua coepit concupiscere, inde contraria, novissime animum corpori addixit et illius deservire libidini iussit. [...] Recessit enim ille naturalis modus desideria ope necessaria finiens. (Sen. epist. 90,19)*

<sup>26</sup> Vgl. Flasch (<sup>3</sup>2003), 381. Vgl. zum *ordo*-Gedanken im Kontext von Augustins Geschichtsreflexion auch Müller (1993), 35–42. Müller (1993), 39 zufolge seien bei Augustin Teleologie und Kausalität „zwei Wirkungsweisen“ der göttlichen Vorsehung.

Zuerst begann sie Überflüssiges zu begehren, zweitens Entgegengesetztes, zuletzt überließ sie den Geist dem Körper und ließ ihn seiner Lust dienen. [...] Es ging nämlich jenes natürliche Maß zurück, das die Wünsche mit der nötigen Macht beendete. (eig. Übers.)

Auch in Augustins Auseinandersetzung mit Sallust ist davon die Rede, dass unter anderem die Habgier (*avaritia*) der Auslöser für den Niedergang der römischen Republik gewesen sei.<sup>27</sup> Seneca und Augustin lassen durch die motivische Parallele der *avaritia* gleichermaßen erkennen, dass sie in Hinblick auf ihre jeweils eigene Gegenwart pessimistisch und mit Blick auf die Zukunft optimistisch eingestellt sind und insofern deszendenz- und aszendenztheoretische Konzeptionen der Geschichtsdeutung miteinander verbinden.<sup>28</sup> Bei Seneca sei die menschliche Kulturgeschichte aber schließlich zur Vervollkommnung durch die praktische Philosophie fähig:<sup>29</sup>

*virtus non contingit animo nisi instituto et edocto et ad summum adsidua exercitatione perducto.* (Sen. *epist.* 90,46)

Die Tugend wird dem Geist nicht zuteil, wenn er nicht eingerichtet, ausgebildet und durch ständige Übung zum Höchsten geführt worden ist. (eig. Übers.)

Dass Senecas die Deszendenz- und Aszendenztheorie gleichermaßen integrierende Konzeption noch dazu in der stoischen Vorstellung eines sich wiederholenden Kreislaufs gipfelt, legt er in seinen *Naturales quaestiones* dar. Demnach erfolge, wenn der kulturelle Verfall seinen Höhepunkt erreicht habe, nach reinigender *inundatio* (Sen. *nat.* 3,29,3) oder vernichtender *conflagratio* (Sen. *nat.* 3,28,7; grch. ἐκπύρωσις) eine Neuschöpfung der Welt:

<sup>27</sup> Vgl. Aug. *civ.* 2,19 = Dombart; Kalb (<sup>5</sup>1981), I,77,4–9.

<sup>28</sup> Aus diesem Grund ordnet bereits Leisegang (1928), 347–348 beide Denker einer gemeinsamen „Denkform“ zu.

<sup>29</sup> Vgl. zu dieser Interpretation Müller (2003), 408–417.

*antiquus ordo reuocabitur. omne ex integro animal generabitur, dabitur-que terris homo inscius scelerum et melioribus auspicis natus.* (Sen. nat. 3,30,7–8)

Die alte Ordnung wird wiederhergestellt werden. Jedes Lebewesen wird aus dem Unbeschädigten erzeugt werden und ein Mensch, der keine Verbrechen kennt und der zu besseren Geschicken geboren ist, wird den Ländern gegeben werden. (eig. Übers.)

Der Möglichkeit einer solcherart zyklischen Perspektive auf die Geschichte im Sinne einer wie bei den Stoikern prinzipiell wiederholbaren Palingenese (παλιγγενεσία) erteilt Augustin allerdings in *De civitate Dei* eine ausdrückliche Absage:

*et hoc itidem atque itidem sine ullo fine priorum et posteriorum certis intervallis et dimensionibus saeculorum factum et futurum; [...] Quis haec audiat? quis credat? quis ferat?* (Aug. civ. 12,21 = Dombart; Kalb [51981], I,544,22–545,1)<sup>30</sup>

und dies geschah und wird geschehen immer und immer wieder ohne irgendein Ende durch sichere Abstände und Abmessungen der früheren und zukünftigen Zeitalter [...]. Wer soll sich das anhören? Wer es glauben? Wer es ertragen? (eig. Übers.)

Das philosophische Nachdenken über die Geschichte lässt sich für Seneca und Augustin insgesamt folgendermaßen beschreiben: Beide

<sup>30</sup> Vgl. zur Stelle Leisegang (1928), 402–403 und Wachtel (1960), 42–43 sowie zu Augustins Gründen Angehrn (1991), 47. Flasch (<sup>3</sup>2003), 396 bemerkt, dass sich Augustin mit einer pauschalen Ablehnung von zyklischen Theorien der Geschichte (*circuitus temporum* bzw. *volumina venientium et praetereuntium saeculorum*, Aug. civ. 12,14 mit Häußler [1964], 338 und Scholtz [1974], 347) auch gegen biblische Vorstellungen hätte wenden müssen, da sich etwa im biblischen Buch *Kohelet* (vgl. *Prd* 1,3–11) Elemente zyklischen Denkens identifizieren lassen. Während Müller (1993), 297 das „Zusammenjochen“ unterschiedlicher Geschichtstypologien bei Augustin als „problematisch und inkonsistent“ bezeichnet, macht Leisegang (1928), 347 den interpretatorischen Lösungsvorschlag, dass sich Augustins theologisch-mythische, theistische Denkform von der philosophischen, pantheistischen Kreislauftheorie der Stoiker dadurch unterscheide, dass dieser Kreislauf, wenn überhaupt, nur einmalig durchlaufen werde.

Schriftsteller verbinden bei ihrer Geschichtsdeutung deszendenz- und aszendenztheoretische Konzeptionen; Senecas stoische Vorstellung, dass sich die Geschichte zyklisch wiederhole, lehnt Augustin aus theologischen Gründen allerdings ab. Vor diesem Hintergrund benennt Augustin wie Seneca prinzipiell Gott, Teleologie und *ordo*-Gedanken als Regulative der Geschichte. Seneca versteht im Rahmen seiner auf Vervollkommnung der *ratio* in der *philosophia* abzielenden, letztlich durch die stoische *providentia* garantierten teleologischen Kulturentwicklung auch Unglück als Gelegenheit zur Tugend (*calamitas virtutis occasio est*, Sen. *dial.* 1,4,6). Augustin betont demgegenüber für die menschliche Geschichte die deszendenztheoretische Perspektivierung, wozu er sich an Sallusts Einschätzung der römischen Geschichte orientiert; vor allem im zweiten und dritten Buch von *De civitate Dei* reflektiert Augustin etwa den Umstand, dass ein Unglück (*calamitas*) nicht allein dadurch gut werde, dass es einem höheren, möglicherweise seinerseits fragwürdigen Zweck diene.

Da Augustin diesen Gedanken durch seine literarische Auseinandersetzung mit einem anderen römischen Historiker veranschaulicht, soll im Folgenden sein Umgang mit Livius' Schilderung des Raubs der Sabinerinnen dargestellt werden.

### 3. Augustin und Livius: Nachdenken über Geschichte im Modus des Dramas

Nachdem Augustin im zweiten Buch von *De civitate Dei* in direkter Bezugnahme auf den Schulautor Sallust eine die innerrömische Deszendenz veranschaulichende *calamitas* festgestellt hat,<sup>31</sup> thematisiert er im dritten Buch die äußere *calamitas*, die Rom im Verhältnis zu anderen Völkern charakterisiert und als Akteur auf der welthistorischen Bühne noch fragwürdiger erscheinen lässt.<sup>32</sup> Dazu schildert Augustin

<sup>31</sup> Vgl. Aug. *civ.* 2,18.

<sup>32</sup> Der erzählerische Bogen erstreckt sich von dem für die Gründung Roms in gewisser Weise ursächlichen Untergang des mythischen Troia (sowie des historischen Ilium) bis zu

ausführlich die schon unmittelbar nach der Gründung Roms ‚aufkeimenden‘ Konflikte der Römer mit ihren Nachbarvölkern (*vicini*) bzw. späteren Bundesgenossen.

Auch Augustins Version der Erzählung vom Raub der Sabinerinnen, der sich daran anschließenden kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen den Römern und ihren Nachbarvölkern und schließlich deren Beilegung in Aug. *civ.* 3,13 steht unter diesen erzählerischen Vorzeichen und gewinnt so gegenüber ihrer Parallele in Aug. *civ.* 2,17 eine besondere Stoßrichtung. Durch die narrativen und motivischen Wiederaufnahmen rezipiert insbesondere Aug. *civ.* 3,13 dabei zugleich die ihrerseits in vielen Schultextausgaben berücksichtigte erzählerische Vorlage bei Livius (Liv. 1,9–13).<sup>33</sup> Dies wird dadurch plausibel, dass die Schilderungen in beiden Fällen das Nachdenken über römische Geschichte in einer dramatischen Einzelszene verarbeiten, wobei nur in Aug. *civ.* 3,13

den kriegerischen Auseinandersetzungen mit den Karthagern – mit Fokus auf der Niederlage bei Cannae auf römischer und dem Untergang Sagunts auf karthagischer Seite – sowie Mithridates VI. von Pontos.

<sup>33</sup> Titi Livi ab urbe condita, recognoverunt et adnotatione critica instruxerunt Robertus Seymour Conway et Carolus Flamstead Walters. Tomus I. Libri I–V, Oxford 1960, Nachdruck der Ausgabe Oxford 1914 (OCT). Rosen (1982), 22 und von Haehling (2020), 42 zufolge übt Augustin in der ersten Pentade von *De civitate Dei* im Rahmen seiner Kritik an der römischen Geschichte zugleich Kritik am Traditionalismus der *exempla* aus der römischen Frühzeit. Von Haehling (2020), vor allem 25–26; 34; 36; 46–49, vertritt die These, dass Augustin Livius rezipiert, um dessen Geschichtsauffassung zu widerlegen, was – neben anderen Textbeispielen – anhand der Sabinerinnen-Episode nachgewiesen wird. Zugleich bemerkt von Haehling (2020), 49, dass Augustin bei aller inhaltlichen Distanzierung Livius in literarischer Hinsicht keineswegs geringschätze, was eine wichtige Bedingung für die folgenden Überlegungen darstellt. Während sich Augustin auf die außerrömische, gewissermaßen weltgeschichtliche Bedeutung dieser Ereignisse konzentriert, umfasst die Livius-Erzählung allerdings beide Aspekte einer inner- und außerrömischen Perspektivierung, was sich laut Ogilvie (1965), 65 an ihrer Komposition erkennen lässt. Aug. *civ.* 2,17 wird für Augustins Umgang mit der livianischen Vorlage in Aug. *civ.* 3,13 zwar erzählerisch vorausgesetzt, liefert demgegenüber jedoch noch zwei weitere *exempla*, die in der Kapitelüberschrift als *aliae iniquitates* bezeichnet werden. Vgl. zu einem kurzen Vergleich der Livius-Erzählung mit Aug. *civ.* 2,17 Pollmann (1997), 28–31 sowie von Haehling (2020), 26–29. Zu einem Vergleich der Figur des Camillus bei Livius und Augustin unter der Perspektive der Geschichtsreflexion sei zudem auf den Aufsatz von Conybaere (1999) verwiesen.

wie schon bei Livius die Intervention der Sabinerinnen zur Beilegung des Konflikts eigens berücksichtigt wird. Die unterschiedliche Funktion dieser Szene soll im Folgenden zusammen mit weiteren Vergleichspunkten dargestellt werden, wobei die Interpretationshypothese lautet, dass sich Augustin Livius' Darstellung insgesamt insofern anschließt, als er diese Erzählung wie sein Vorgänger als Tragödie konstruiert.<sup>34</sup>

Augustin konzentriert sich jedoch gegenüber Livius, welcher den eigentlichen Raub und die sich an diesen anschließenden kriegerischen Auseinandersetzungen gleichermaßen thematisiert, nur auf letztere und wählt damit einen ganz bestimmten Ausschnitt der livianischen Gesamterzählung aus. Dies hat zur Folge, dass sich bei Augustin der Umschlagpunkt (die Peripetie) der Tragödie gegenüber demjenigen von Livius verschiebt: Bildet bei Livius der Raub selbst die Peripetie und stellt der Eingriff der Sabinerinnen ins Kriegsgeschehen ein innerhalb der Gesamterzählung retardierendes Moment dar, fungiert letzterer bei Augustin gerade als eigentlicher Höhepunkt seiner Tragödie.<sup>35</sup> Im Folgenden soll die dramatische Struktur beider Erzählungen zunächst tabellarisch dargestellt werden, um Ähnlichkeiten und Unterschiede erkennbar werden zu lassen:

<sup>34</sup> Vgl. Pollmann (1997), 30. Vgl. zu der entsprechenden Livius-Interpretation etwa Burck (<sup>2</sup>1964), 144; Ogilvie (1965), 65; 70; 76 sowie Kowalewski (2002), 20, Anmerkung 18.

<sup>35</sup> Diese Interpretation erhält ihre indirekte Bestätigung dadurch, dass Kowalewski (2002), 28 in Anschluss an Burck (<sup>2</sup>1964), 144 geltend macht, dass bei Livius die Intervention der Sabinerinnen die Peripetie darstelle. Wie bereits Augustin bei seiner Livius-Rezeption richten Burck (<sup>2</sup>1964) und Kowalewski (2002) den Fokus nämlich nicht auf die Gesamterzählung, sondern ausschließlich auf „das Hauptstück, de[n] Sabinerkampf“ (Burck [<sup>2</sup>1964], 144). Nach Ogilvie (1965), 70 ist „the atmosphere of a Greek tragedy“ aber bereits ab Liv. 1,9 nachweisbar.

Tabelle 1: Die Sabinerinnen-Episode bei Livius und Augustin im synoptischen Vergleich

Formale Struktur der Tragödie <sup>36</sup>	Darstellung bei Livius	Darstellung bei Augustin
Exposition (ἄρχή)	Liv. 1,9 ( <i>Iam res Romana adeo erat ualida ...</i> ): Anlass, Personenkonstellation, Romulus' Plan	Aug. civ. 3,13 = Dombart; Kalb ( <sup>5</sup> 1981), I,110,29–111,25 ( <i>Quo modo nec Iuno...</i> ): [kommentierende Rahmung: Prolog mit Schlüsselbegriffen zur Personenkonstellation ( <i>Romanos, miserae feminae</i> ), Thema ( <i>coniugia</i> ), Zusammenfassung der Handlung und deren mythologische Kontextualisierung] Aug. civ. 3,13 = Dombart; Kalb ( <sup>5</sup> 1981), I,111,25–112,4 ( <i>Romani autem soceros interficiebant in proeliis...</i> ): Ausgangslage: Die Römer haben Schlachten mit den Sabinern geschlagen.
steigende Handlung (δέσις)	Liv. 1,9 ( <i>Multi mortales conuenere...</i> ): Die Nachbarvölker gehen auf die Einladung ein	Aug. civ. 3,13 = Dombart; Kalb ( <sup>5</sup> 1981), I,112,4–14 ( <i>Neque enim et apud Romanos parva fuerunt illa discrimina...</i> ): Belagerung der Römer durch die Sabiner, bei der die Römer ins Hintertreffen geraten
Peripetie (περιπέτεια/μεταβάσις)	Liv. 1,9 ( <i>Vbi spectaculi tempus uenit...</i> ): Raub der Sabinerinnen	Aug. civ. 3,13 = Dombart; Kalb ( <sup>5</sup> 1981), I,112,14–17 ( <i>nec finis esset tanti mali...</i> ): Intervention der Sabinerinnen
fallende Handlung (λύσις)	Liv. 1,10–13 ( <i>Iam admodum mitigati animi raptis erant...</i> ): vorläufige Versöhnung; Belagerung der Römer durch die Sabiner	Aug. civ. 3,13 = Dombart; Kalb ( <sup>5</sup> 1981), I,112,17–20 ( <i>Deinde Titum Tatium...</i> ): Titus Tatius wird zu Romulus' Mitregenten
ggf. retardierendes Moment	Liv. 1,13 ( <i>Tum Sabinae mulieres...</i> ): Intervention der Sabinerinnen	Aug. civ. 3,13 = Dombart; Kalb ( <sup>5</sup> 1981), I,112,20 ( <i>Unde et ipso interfecto</i> ): Romulus lässt seinen Mitregenten töten <sup>37</sup>

<sup>36</sup> Nach Aristot. *poet.* 11,1452a; 18,1455b.

<sup>37</sup> Die Ermordung des Tatius wird laut von Haehling (2020), 28–29 exklusiv bei Augustin erwähnt und findet sich noch nicht bei Livius. Daran erkennt man, dass Augustin

Tabelle 1: *Fortsetzung*

Lösung (τέλος)	Liv. 1,13 ( <i>silentium et repentina fit quies...</i> ): endgültige Versöhnung	Aug. <i>civ.</i> 3,13 = Dombart; Kalb (51981), I,112,21–26 ( <i>regnum solus</i> [sc. <i>Romulus</i> ] <i>obtinuit...</i> ): Romulus als Monarch; [kommentierende Rahmung: Epilog und Bewertung durch den Erzähler]
-------------------	--	---

### 3.1 Livius' Drama vom Raub der Sabinerinnen

Das Vorhaben und das eigentliche Rauben (*rapere*)<sup>38</sup> der Sabinerinnen werden bei Livius im neunten Kapitel des ersten Buches von *Ab urbe condita* geschildert. Die Szene des Raubs wird äußerlich durch zwei indirekte Reden des Romulus gerahmt: zu Beginn die noch friedfertige Brautwerbung bei den Nachbarvölkern durch das Sprachrohr von Gesandten (*legati*),<sup>39</sup> am Ende Romulus' Zusicherung einer rechtsgültigen Ehe (*matrimonium*) an die geraubten Sabinerinnen.<sup>40</sup> Den Topos der Möglichkeit, aus der Geschichte lernen zu können, richtet der livianische Romulus dabei mit Blick auf den Ausgang der Erzählung und somit die Lösung des Dramas, die *laeta pax* (Liv. 1,13,6), den fröhlichen Frieden – mithin auf die Katharsis aus: *saepe ex iniuria postmodum gratiam ortam* (Liv. 1,9,15) ‚Oft sei aus einem Unrecht bald darauf eine Gunst entstanden‘ (eig. Übers.).

Livius' Erzählung insofern als Drama rezipiert, als Augustins Verschiebung des Dramenhöhepunkts entsprechend die Anlage der fallenden Handlung verändert.

<sup>38</sup> D.h. vergewaltigen: „rape“ (Ogilvie [1965], 65).

<sup>39</sup> Vgl. Liv. 1,9,3–4 und zur Originalität dieser livianischen Konzeption Ogilvie (1965), 67.

<sup>40</sup> Vgl. Liv. 1,9,14–16. Der Erzähler lässt Romulus über die Rechtssicherheit des Ehebundes, in dessen Genuss die Sabinerinnen gekommen seien, ‚dozieren‘ (*docebat*, Liv. 1,9,14). Der livianische Romulus beansprucht dabei für sich die Iurisdiktionsgewalt darüber, wem ein *conubium* zusteht. Mit der Konturierung des Romulus als Gesetzgeber schließt der livianische Erzähler an Liv. 8,1–7 an (vgl. Burck [21964], 142); innerhalb des Kapitels selbst wird die rechtliche Stellung der Ehe erzählerisch bereits durch Ausdrücke wie *compar conubium* (Liv. 1,9,5) oder die Aitologie zum Hochzeitsruf *Thalassio*, der *nuptialis uox* (Liv. 1,9,12), vorbereitet.

Der dieses Lernen ermöglichende, einen Anspruch auf Objektivität erhebende Blickwinkel auf die Geschichte wird bei Livius durchgehend durch die auktoriale Erzählperspektive erzeugt, die den Erzähler schon zu Beginn feststellen lässt: *ad uim spectare res coepit* (Liv. 1,9,6) ‚Die Sache begann auf Gewalt hinauszulaufen‘ (eig. Übers.). Aus einer solchen Perspektive lässt der Erzähler sogar die Gelegenheit zum Raub als Kairos erscheinen: *Cui tempus locumque aptum ut daret* (Liv. 1,9,6), *Vbi tempus [...] uenit* (Liv. 1,9,10). Die zu erwartende Gewalt beim Raub selbst wird erzählerisch dadurch ‚abgefedert‘, dass der Akt *rapere* selbst nur in einem Einzelsatz geschildert und dabei sprachlich mit *forte* und *inciderat* gleich zweimal als bloß zufällig kommentiert wird: *Magna pars forte in quem quaeque inciderat raptae* (Liv. 1,9,11). Die nachträglichen, kommentierenden Erläuterungen des Erzählers zum offenbar planvollen Vorgehen der Römer bei der ‚Auswahl‘ ihrer Opfer suggerieren eine gewisse Milde. Mit dem Hinweis, dass die Beschwerde der Eltern der Opfer an ihren Gott (*deumque inuocantes cuius ad sollemne ludosque per fas ac fidem decepti uenissent*, Liv. 1,9,13) letztlich unangemessen sei, postuliert der Erzähler schließlich eine den Römern vom Schicksal bzw. der Geschichte zuge dachte und insofern notwendige und unabwendbare Verpflichtung.<sup>41</sup>

Dass Romulus mit seinem Überzeugungsversuch offenbar Erfolg hat, zeigt das bei Livius im Zusammenhang der Gesamterzählung nach dem Raub die fallende Handlung einleitende Moment *Iam admodum mitigati animi raptis erant* (Liv. 1,10,1) ‚Schon hatten die Geraubten bis zu einem gewissen Maße besänftigte Gemüter‘ (eig. Übers.), welches Romulus’ Aufforderung an die Sabinerinnen *darent animos* (Liv. 1,9,14) aufgreift und zugleich auf die schlussendliche *laeta pax* vorausweist. Der Zwischenerfolg, dass die Frauen *mitigati animi* waren, fungiert mit Blick auf das Ende der Gesamterzählung in Liv. 1,13 somit proleptisch und erscheint umso mehr als erzählerisch leistungsstarke Konstruktion, da zu Beginn der Episode die realen Ausgangsbedingungen erzählerisch als denkbar schlechte gezeichnet werden. Der livianische Erzähler konstruiert die Erzählung konsequent auf die Lösung des

<sup>41</sup> Vgl. Burck (21964), 142.

Dramas hin und deutet die römische Geschichte insofern als zweckgerichtete Erfolgsgeschichte.<sup>42</sup>

Die folgenden Kapitel Liv. 1,10–13 verzögern allerdings zunächst die schlussendliche, im Drama als vom Gang der Geschichte determiniert konstruierte Lösung des Konflikts, indem sie ausgehend vom Raub eine Kaskade erfolgloser Rachefeldzüge dreier Stämme (*Caeninnenses*, *Antemnates*, *Crustumini*) beginnen und so abermals die römische Erfolgsgeschichte in Konturen erkennen lassen. Die Schilderung gipfelt vorläufig in der Bestürmung der Römer durch die Sabiner,<sup>43</sup> bei der die Sabiner sogar die Oberhand gewinnen können. Erzählerisch wird die thematische Verschiebung vom Raub auf die kriegerische Auseinandersetzung sogar den Sabinern in den Mund gelegt, indem sie den Römern zum Vorwurf machen, *aliud esse uirgines rapere, aliud pugnare cum uiris* (Liv. 1,12,8) ‚Es sei eine Sache, Jungfrauen zu vergewaltigen, eine andere, mit Männern zu kämpfen‘ (eig. Übers.). Das für die Darstellung der kriegerischen Auseinandersetzung sinntragende Sachfeld (*tela uolantia*, *transuerso impetu facto*, *infestas acies*) ist die Hintergrundkulisse für das ausführlich geschilderte Auftreten und Verhalten der sabinischen Frauen (*mulieres*) und insbesondere die den Konflikt beiliegende Intervention der inzwischen geschwängerten Sabinerinnen:

<sup>42</sup> Die von den anderen Völkern als neue Emporkömmlinge und latente Bedrohung bestehender Verhältnisse auf der italischen Halbinsel wahrgenommenen Römer werden dazu an zwei Stellen mit einer der organischen Naturentwicklung entlehnten Metaphorik illustriert: *crescentem molem* (Liv. 1,9,5) und *tam breui rem Romanam creuisse* (Liv. 1,9,9). Nicht nur die konkrete Völkerschaft, sondern die abstrakte *res Romana* selbst unterliege demnach einem natürlichen Wachstum bzw. einer Naturteleologie – letztlich eine selbsterfüllende Prophezeiung, wenn es in Liv. 1,12,10 schließlich heißt: *Sed res Romana erat superior*. Die Römer, die umgekehrt auf die zum Erhalt der abstrakten *res Romana* reale Notwendigkeit der ‚Partnerwahl‘ mit der Umsetzung von Romulus’ Plan reagieren, werden ihrerseits entsprechend als jugendlich, gewissermaßen ‚voll im Saft stehend‘ charakterisiert: *hominis aetatem* (Liv. 1,9,1), *Romana pubes* (Liv. 1,9,6), *iuuentus Romana* (Liv. 1,9,10). Dass die Römer dabei als bei den Nachbarvölkern ubiquitär unbeliebtes, gewissermaßen in nuce schlechtes Volk charakterisiert werden (*Nusquam benigne legatio audita est*, Liv. 1,9,5), fügt sich erzählerisch insofern in die Naturteleologie ein, als dies vom Ergebnis her als historisch fatale Fehleinschätzung der Nachbarvölker gedeutet wird.

<sup>43</sup> Vgl. Liv. 1,12.

*Tum Sabinae mulieres, quarum ex iniuria bellum ortum erat, crinibus passis scissaque ueste, uicto malis muliebri pauore ausae se inter tela uolantia inferre, ex transuerso impetu facto dirimere infestas acies, dirimere iras, hinc patres, hinc uiros orantes, ne se sanguine nefando soceri generique respergerent, ne parricidio macularent partus suos, nepotum illi, hi liberum progeniem.* (Liv. 1,13,1–2)

Da wagten die sabinischen Frauen, weil wegen des an ihnen begangenen Unrechts der Krieg entstanden war, nachdem das Übel die Angst der Frauen besiegt hatte, sich mit gelösten Haaren und zerrissenen Kleidern zwischen die fliegenden Geschosse zu werfen, durch einen Andrang von der Seite die verfeindeten Linien und den Zorn zu zerstreuen, indem sie hier die Väter, dort die Männer anflehten, dass sie sich als Schwiegerväter und Schwiegersöhne nicht mit frevelhaftem Blutvergießen besudelten, und dass sie nicht durch Verwandtenmord ihre Kinder befleckten, jene die Nachkommenschaft ihrer Enkel, diese die ihrer Kinder. (eig. Übers.)

### 3.2 Augustins Rezeption des livianischen Dramas in Aug. *civ.* 3,13

Augustin verzichtet nun im Unterschied zu Livius gänzlich auf eine Schilderung des Raubs und lässt die Handlung beim Krieg der Römer mit den Sabinern einsetzen: *Romani autem soceros interficiebant in proeliis*<sup>44</sup> ‚Die Römer aber töteten ihre Schwiegerväter in Schlachten‘ (eig. Übers.) Das bei Augustin die steigende Handlung antreibende Motiv des Zorns (*ira*) ist auch in der Darstellung von Livius wiederzufinden. Augustin macht aber insbesondere geltend, dass der Zorn der Eltern gerechtfertigt sei (*iustissima ira*). Dies lassen zwar auch die als Streitschlichterinnen auftretenden Sabinerinnen am Ende der Erzählung in Liv. 1,13,2 nicht unerwähnt: *si conubii piget, in nos uertite iras* ‚Wenn euch das Eherecht beschämt, wendet euren Zorn gegen uns!‘ (eig. Übers.); allerdings berufen sie sich bei Livius im Unterschied zur Schilderung bei Augustin auf Romulus’ Argumentation, die die Ehe (*matrimonium*) als die gegenüber einem Verbleib der Sabinerinnen bei ihren Eltern praktisch bessere Alternative charakterisiert. Gegenüber Livius kommt Augustin erzählerisch relativ unmittelbar auf den Umstand zu sprechen,

<sup>44</sup> Aug. *civ.* 3,13 = Dombart; Kalb (<sup>5</sup>1981), I,111,25–26.

dass die Römer in ihrer kriegerischen Auseinandersetzung mit den Sabinern zunächst ins Hintertreffen gerieten und zu unterliegen drohten:

*Neque enim et apud Romanos parva fuerunt illa discrimina, si quidem ad obsidionem quoque perventum est civitatis clausisque portis se tuebantur.*  
(Aug. civ. 3,13 = Dombart; Kalb [51981], I,112,4–6)

Auch bei den Römern nämlich waren jene Gefahren nicht gering, weil es ja auch zur Belagerung der Stadt kam und sie sich hinter verschlossenen Toren zu verteidigen versuchten. (eig. Übers.)

Die Handlungsträger der Erzählung bei Augustin, die *miseræ feminae* und ihre ‚Ehemänner‘ (*mariti*), werden antithetisch gegenübergestellt – verbunden durch das grammatisch auf *feminae* bezogene Partizip *conciliatae* und zugleich getrennt durch die Junktur *nondum ex iniuria*<sup>45</sup>. Die ausführliche Schilderung wie bei Livius vermeidet Augustin, indem er sich bei seiner eigenen Version weniger den Frauen selbst oder der livianischen Hintergrundkulisse (*non armis victricibus*) widmet, sondern sich auf den moralischen Umschlag vom Übel (*tantum malum*) des Krieges zur *pietas* der Sabinerinnen als Peripetie konzentriert. Während Livius mit Blick auf die Lösung des Dramas prospektivisch schon die Kinder (*partus*) und Nachkommenschaft (*progenies*) – also zukünftige Römer<sup>46</sup> – in den Blick nimmt, spricht Augustin beim Auftritt der Frauen noch retrospektivisch und passivisch von Vergewaltigten (*raptæ*):

*nec finis esset tanti mali, nisi raptæ illae laceratis crinibus emicarent et provolutæ parentibus iram eorum iustissimam non armis victricibus, sed*

<sup>45</sup> Aug. civ. 3,13 = Dombart; Kalb (51981), I,111,6–7.

<sup>46</sup> Das von Romulus geltend gemachte Eherecht ist dasjenige der Republik und Kaiserzeit, das erzählerisch in die römische Frühzeit zurückprojiziert wird, zumal wenn beim damaligen Leser als bekannt vorausgesetzt werden darf, dass die aus dem *conubium* hervorgegangen Kinder frei geborene römische Bürger waren. Vgl. dazu die einschlägigen Lemmata von Schieman (2003/2012a), vor allem 159; Schieman (2003/2012b); Treggiari (2003/2012) sowie Vanotti (2003/2012). Das römische Recht wird als Rechtswirklichkeit in der Weise erzählerisch vorausgesetzt, wie auch die Verehrung Iupiters als römische Hauptgottheit offenbar als religionsgeschichtliches Faktum vorausgesetzt wird (vgl. Ogilvie [1965], 70).

*supplici pietate sedarent.* (Aug. *civ.* 3,13 = Dombart; Kalb [51981], I,112,14–17)

Und eines so großen Unheils wäre kein Ende gewesen, wenn nicht jene Geraubten mit gelösten Haaren hervorgestürzt wären und, nachdem sich sie ihren Vätern zu Füßen geworfen hatten, deren äußerst gerechtfertigten Zorn nicht mit siegreichen Waffen, sondern mit demütiger Frömmigkeit beruhigt hätten. (eig. Übers.)

Im Unterschied zu Livius wird bei Augustin die Geschichte dadurch reflektiert, dass sein ‚Drama‘ als Ganzes schließlich durch einen kommentierenden Prolog und Epilog gerahmt wird: Zu Beginn von Aug. *civ.* 3,13 lässt Augustin dazu eine durchgehende Bezugnahme auf pagane Autoren und mythologische Gestalten erkennen. So charakterisiert der Erzähler etwa in Anschluss an Verg. *Aen.* 1,282 die Römer als *rerum dominos* und erklärt sie somit ähnlich wie der livianische Erzähler die *res Romana* zum Subjekt der Geschichte. Zugleich deutet Augustin mit Blick auf den Raub der Sabinerinnen die genau im Gegensatz zu Livius stehende Theorie zur Entwicklung in der römischen Geschichte an, wonach die Unfähigkeit der Römer zu Eheschließungen *bono et aequo more*<sup>47</sup> schon in der Mythologie vorgezeichnet sei. Wie Livius beansprucht Augustin somit für seine Schilderung historische Objektivität. Gleich zweimal lässt er dazu einen Interlokutor den offenkundigen Erfolg des Unternehmens proleptisch feststellen: *At enim vicerunt in hac conflictione Romani vicinos suos.* [...] *Vicerunt ergo Romani*<sup>48</sup> ‚Aber in diesem Konflikt besiegten freilich die Römer ihre Nachbarvölker. [...] Die Römer siegten also‘ (eig. Übers.). Diese Einschätzung wird allerdings sogleich mit den für diesen Sieg in Kauf genommenen Verlusten bilanziert, wozu anschauliche Ausdrücke gewählt werden: *sanguine, vulneribus, funeribus, strage, manibus cruentis.* Dem vom livianischen Erzähler beanspruchten objektiven Standpunkt, dem etwa Robert Ogilvie anrechnet, nicht parteiisch zugunsten der römi-

<sup>47</sup> Aug. *civ.* 3,13 = Dombart; Kalb (51981), I,111,1–2.

<sup>48</sup> Aug. *civ.* 3,13 = Dombart; Kalb (51981), I,111,6–7; 15.

schen Perspektive zu sein,<sup>49</sup> hält Augustin also die Tatsache entgegen, dass es auf beiden Seiten zu Verlusten kam.

Am Ende seiner Schilderung stellt Augustin schließlich den bloß exemplarischen Charakter der von ihm geschilderten Erzählung heraus, indem er das Kapitel mit einer Kaskade von mit Interrogativpronomina eingeleiteten rhetorischen Fragen und einer Praeteritio beschließt:

*Vides quanta hinc dici et quam multa possent, nisi quae supersunt nostra curaret intentio et sermo in alia festinaret.* (Aug. *civ.* 3,13 = Dombart; Kalb [1981], I,112,24–26)

Du siehst, wie viel von hier an gesagt werden könnte, wenn sich unsere Aufmerksamkeit nicht um das Übrige kümmerte und unsere Rede zu anderen Dingen eilte. (eig. Übers.)

Insbesondere auf die in der livianischen Version von Romulus geltend gemachten, die Ehe betreffenden *iura* reagiert der Erzähler bei Augustin mit der von Anaphern und Polyptota gefolgt rhetorischen Frage *Quae sunt ista iura nuptiarum*<sup>50</sup>, ‚Was sind das für Eherechte?‘ (eig. Übers.), um damit an das problembeladene Verhältnis von *ius* und *iustitia* im Kontext der *civitas* aus Aug. *civ.* 2,17 zu erinnern, das auch in Aug. *civ.* 4,4; 19,21 und 19,24 noch einmal eine zentrale Rolle spielt. Augustins Kritik an der von Sabinern und Römern in der Schilderung des Livius ins Auge gefassten *ciuitas una*<sup>51</sup> wird damit in einen die Geschichtsreflexion prinzipiell überschreitenden argumentativen Zusammenhang gestellt.

Augustins in seiner Auseinandersetzung mit römischen Historikern wie Sallust und Livius erkennbarer Kulturpessimismus hinsichtlich seiner eigenen und der ihm unmittelbar vorangegangenen historischen

<sup>49</sup> „There is no apologetic tone“ (Ogilvie [1965], 65). Dagegen Kowalewski (2002), 17–18; 20 und von Haehling (2020), 26–28, denen zufolge Livius mit seiner Version der Erzählung den Frevel des Raubs in Hinblick auf die für sein Werk programmatische Vorbildfunktion der römischen Frühzeit abzumildern versucht. Laut Heldmann (2016), 217 unterscheidet sich durch die Darstellung Roms als „objektiv unfertig und unreif für die Freiheit“ Livius’ Darstellung von derjenigen Ciceros (vgl. Cic. *rep.* 2,12).

<sup>50</sup> Aug. *civ.* 3,13 = Dombart; Kalb (1981), I,112,21–22.

<sup>51</sup> Vgl. Liv. 1,13,4.

Zeitumstände, den er mit der Geschichtsphilosophie Senecas zu teilen scheint, macht sein Nachdenken über Geschichte schließlich auch mit Ovids Schilderung vom Mythos der vier Zeitalter in dessen *Metamorphosen* vergleichbar.<sup>52</sup> Im Folgenden soll das sprachliche Bild der Zeitaltermetalle mit Augustins *aetates*-Lehre kontrastiert werden, die u.a. ganz am Schluss von *De civitate Dei* ihren Platz gefunden hat.

#### 4. Augustin und Ovid: Nachdenken über Geschichte in sprachlichen Bildern

Die Form, in welcher Augustin seine *aetates*-Lehre an so prominenter Stelle präsentiert,<sup>53</sup> verdankt sich wohl nicht zuletzt dem Umstand, dass diese Konzeption im Laufe von Augustins schriftstellerischem Schaffen immer weiter ausdifferenziert worden ist. Um den Vergleich mit Ovids Schilderung der vier Zeitalter anzustrengen und zugleich Augustins „Bildkomplex“<sup>54</sup> gerecht zu werden, erscheint es daher sinnvoll, auch kurz die Entwicklung und bildsprachliche Vielschichtigkeit von Augustins *aetates*-Lehre zu skizzieren.

##### 4.1 Literaturgeschichtlicher und stilistischer Überblick über die augustianische *aetates*-Lehre

Bereits in einer in den Jahren 388 bis 390 verfassten Auslegung des ersten Buch Mose, *De Genesi contra Manichaeos* (Aug. *Gen. c. Manich.* 1,23,35–41), legt Augustin seine *aetates*-Lehre in einer Weise dar, wie er sie noch in *De civitate Dei* weitgehend beibehält. Prinzipiell unterscheidet er dabei zwischen sechs Zeitaltern der biblisch-historischen Zeit, die auf eine weitere, eschatologische Zeit ausgerichtet sind.

<sup>52</sup> Begrifflich ist bei Ovid z.B. auch die Habgier, der *amor sceleratus habendi* (Ov. *met.* 1,131) thematisch. Vgl. Kubusch (1986), 191; 220 und Schmitzer (1990), 44–45.

<sup>53</sup> Vgl. Aug. *civ.* 22,30 = Dombart; Kalb (<sup>5</sup>1981), II,634,29–635,25 und zur Stelle Fuhrer (2004), 148–149.

<sup>54</sup> Fuhrer (2004), 148. Vgl. auch Fuhrer (2012), 263.

Augustin berücksichtigt bei seiner Darstellung mindestens drei Vergleichsebenen, die sich wechselseitig erhellen:<sup>55</sup>

Die sechs historischen Zeitalter (*aetates*) macht Augustin in sämtlichen einschlägigen Textstellen in erster Linie linear an der biblischen Generationenfolge (*generationes*) fest: Dazu differenziert er zwischen fünf Zeitaltern vor und einem sechsten, hinsichtlich seines zeitlichen Umfangs nicht näher bestimmten Zeitalter nach der Geburt Christi bis zu dessen Wiederkunft (*adventus*). Innerhalb der ersten fünf unterscheidet Augustin wiederum zwei Zeitalter von Adam bis zur Sintflut und von Noah bis zu Abraham sowie drei Zeitalter von Abraham bis David, von David bis zum Babylonischen Exil sowie von dort bis zur Geburt Christi.<sup>56</sup>

<sup>55</sup> Andeutungsweise bei Angehrn (1991), 54.

<sup>56</sup> Vgl. Aug. *civ.* 16,43; 22,30. Für die Generationenfolge orientiert sich Augustin an der Jesus-Genealogie im Prolog des *Matthäus-Evangeliums* (vgl. Aug. *serm.* 259,2 mit Schwarte [1966], 32–39; 279; 282; 285). Wachtel (1960), 34 zufolge verdankt sich Augustins Beschränkung auf die biblische Generationenfolge einem „Auswahlprinzip von den für die Heilsgeschichte relevanten Ereignissen bzw. Epochen her[...]“. Wenngleich Müller (1993), 176–249 für die augustinische Geschichtshermeneutik grundsätzlich das gleiche Prinzip veranschlagt, findet ihm zufolge auch die „politische Geschichte Israels“ (Müller [1993], 173; Hervorhebung im Original) in Augustins Darstellung ihren Niederschlag. Häußler (1964), 335 und Fuhrer (2012), 273 identifizieren zudem eine Textstelle aus einer Augustin-Predigt, in der Augustin den Lebensaltervergleich (s.u.) auf die außerbiblische Geschichte anwendet: *seniuit mundus* (Aug. *serm.* 81,8). Da Augustin im Textzusammenhang von Aug. *civ.* 16,43 schließlich noch eine Aussage zur Bucheinteilung seiner Schrift *De civitate Dei* macht (*duas aetates secundam et tertiam liber iste continet*, Aug. *civ.* 16,43 = Dombart; Kalb [1981], II,196,11–12) erscheint es somit insgesamt naheliegend, dass seine *aetates*-Lehre die weltliche Geschichte genauso zu veranschaulichen beansprucht wie die biblische, was auch Augustins in den Jahren 426 bis 427 entstandene *Retractationes* bestätigen. Diesem Spätwerk zufolge trägt die Gliederung der letzten zwölf Bücher von *De civitate Dei* der Entwicklung der gesamten Geschichte Rechnung: *Duodecim ergo librorum sequentium primi quatuor continent exortum duarum civitatum, quarum est una Dei, altera huius mundi. Secundi quatuor, excursum earum sive procursum. Tertii vero, qui et postremi, debitos fines* (Aug. *retract.* 2,43,2 = MPL vol. 32, col. 648). Dabei wird ein neuplatonisches Exitus-Reditus-Schema, das als Schema zur Werkeinteilung noch im Mittelalter Anwendung findet, an den Ausdrücken *exortus*, *excursus* bzw. *procursum* und *fines* erkennbar (vgl. zu diesem Schema auch Müller [1993], 300).

Im Schlusskapitel von *De civitate Dei* macht Augustin auf einer zweiten Vergleichsebene seine Orientierung an der auf die priester-schriftliche Schöpfungserzählung zurückgehenden Vorstellung der sechs Schöpfungstage (*dies*), dem Hexaemeron, deutlich.<sup>57</sup> Hinzu komme folglich ein siebtes Zeitalter, das in einem dem Ruhetag Gottes nach dem sechsten Schöpfungstag analogen ‚Sabbat‘ der Menschen (*sabbatum nostrum*) bestehe.<sup>58</sup>

Im Kontext dessen, was Augustin an anderen Stellen von *De civitate Dei* darstellt, ist im Epilog von *De civitate Dei* schließlich eine dritte Vergleichsebene implizit thematisch, die Augustin bereits in *De Genesi contra Manichaeos* geschildert hat. Durch Ausdrücke wie *tamquam* bringt er einen Vergleich der Zeitalter mit dem Altern eines einzelnen Menschen zur Sprache:

*Sicut autem unius hominis, ita humani generis, quod ad Dei populum pertinet, recta eruditio per quosdam articulos temporum tamquam aetatum profecit.* (Aug. civ. 10,14 = Dombart; Kalb [<sup>5</sup>1981], I,424,5–7)<sup>59</sup>

<sup>57</sup> Vgl. Aug. civ. 22,30 und zur Stelle Wachtel (1960), 58–59. Vgl. zu den biblischen Wurzeln des Hexaemeron Fuhrer (2012), 268–269 und zu dessen Rezeption in der spätantiken Literatur Schwarte (1966), 119–259, der allerdings 17–32; 273–280 geltend macht, dass die Weltalterlehre als typologische Heptaemeronauslegung als genuine Leistung Augustins zu werten sei.

<sup>58</sup> Der Sabbat als geschichtstheologisches Konzept findet sich bei Philon Alexandrinus, den Augustin durch die Vermittlung über Ambrosius kennt (vgl. Leisegang [1928], 377–398, vor allem 392–398; vgl. zu Ambrosius Schwarte [1966], 32) und Origenes. Auffällig ist bei Augustin die Erwähnung eines sich an diesen Sabbat anschließenden achten Tags (*dominicus dies* bzw. *octavus aeternus*), da mit einem solchen Ausblick auf eine Zeit nach dem Sabbat abermals die Möglichkeit einer zyklischen Perspektive auf die Geschichte bei Augustin in den Raum gestellt wird. Vgl. zu dieser Interpretation Flasch (<sup>3</sup>2003), 377 sowie abermals Anmerkung 30. Fuhrer (2012), 271, Anmerkung 28 und Müller (1993), 297 nehmen dagegen eine Gleichsetzung des siebten und achten Tages bei Augustin an.

<sup>59</sup> Vgl. auch Aug. civ. 16,43 und zur Stelle Scholtz (1974), 347 sowie Wachtel (1960), 60–61. Vgl. zur Forschungsgeschichte dieses erstmals von Häußler (1964) als „Lebensaltervergleich“ bezeichneten Konzepts in Kürze Fuhrer (2012), 262, Anmerkung 4. Vgl. zur Überlieferung dieses Konzepts in der klassischen und spätantiken Literatur grundlegend Häußler (1964) sowie Schwarte (1966), 43–52; Lühr (1978); Rosen (1982), 12; 17; 28–31; Pollmann (1997), 34; Fuhrer (2004), 148; Fuhrer (2012), 265–267 und bei

Wie aber die richtige Erziehung eines einzigen Menschen, so schritt auch die des Menschengeschlechts, insoweit es das Volk Gottes betrifft, durch gewisse Zeitabschnitte wie in Altersstufen voran. (eig. Übers.)

Den Übergang vom ersten (*aetas prima*) zum zweiten und dritten Zeitalter (*aetates secunda et tertia*) vergleicht Augustin mit der Entwicklung vom Kleinkindalter (*infantia*) zur Kindheit (*pueritia*). In Hinblick auf diese Entwicklung wird die Sintflut (*diluvium*) innerpsychisch als Auslöschung der Erinnerung des Kleinkindes gedeutet: *Quotus enim quisque est, qui suam recordetur infantiam?*<sup>60</sup> ‚Wie viele nämlich gibt es, die sich an ihr Kleinkindalter erinnern?‘ (eig. Übers.). In *De Genesi contra Manichaeos* berichtet Augustin von den Entwicklungsstufen des einzelnen Menschen noch ausführlicher: Demnach unterscheide sich die Kindheit (*pueritia*) von der Adoleszenz (*adolescencia*) durch die Befähigung zur Fortpflanzung (*generare*);<sup>61</sup> motivisch markiert den Übergang in die ‚Pubertät‘ die babylonische Sprachverwirrung (*confusio linguarum*).<sup>62</sup>

Die folgende tabellarische Übersicht vermittelt einen Überblick über die unterschiedlichen Vergleichsebenen, die in Augustins *aetates*-Lehre thematisch werden.<sup>63</sup>

den für den vorliegenden Beitrag zentralen Autoren Livius und Seneca ausführlich Heldmann (2016), 225–229. Laut Schwarte (1966), 45; 54 konzentriert sich der Lebensaltervergleich bei Augustins Vorläufern bloß auf die römische Geschichte. Vgl. auch Kühnen (1962), 77–86.

<sup>60</sup> Aug. *civ.* 16,43 = Dombart; Kalb (<sup>5</sup>1981), II,196,8–9. Ebenso Aug. *Gen. c. Manich.* 1,23,35: *infantia nostra tamquam oblivionis diluvio deletur*. Vgl. auch Aug. *civ.* 21,16 mit Scholtz (1974), 347.

<sup>61</sup> Vgl. Fuhrer (2012), 271.

<sup>62</sup> Vgl. Aug. *Gen. c. Manich.* 1,23,36–37. In Aug. *Gen. c. Manich.* 1,25,43 benennt Augustin auf einer weiteren Vergleichsebene schließlich noch die Stufen der Erkenntnis und Tugenden sowie die Stufen eines diese fruchtbar machenden gelungenen Lebens (*recta vita*): Glaube, Wissenschaft, Wahrheit, sodann gutes äußerliches Handeln und schließlich die Übereinstimmung von äußerlichem und innerlichem Handeln bis zur ewigen Ruhe im Jenseits.

<sup>63</sup> Vgl. Müller (1993), 295–302 zu weiteren Schemata, wie der der Heptaemerontypologie implizite Schöpfungsanalogie oder dem Kontrast ‚Morgen/Abend‘ bzw. ‚hell/dunkel‘.

Tabelle 2: Augustins *aetates*-Lehre im Überblick

maßgebliche Textstelle(n)	Vergleichsebene	Anzahl und Bezeichnung	Denkform(en) <sup>64</sup>
Aug. <i>Gen. c. Manich.</i> 1,23,35–41; Aug. <i>civ.</i> 10,14; 16,43; 22,30 (und öfter)	biblische (sowie ggf. weltliche) Generationenfolge ( <i>aetates, generationes</i> )	6 + 1 ( <i>adventus Christi</i> )	erster theologisch-mythischer Typus: Kreislauf von Höherentwicklung zu Verfall + Erlösung und Zurückführung; Exitus-Reditus-Schema; Teleologie
Aug. <i>Gen. c. Manich.</i> 1,23,35–41; Aug. <i>civ.</i> 22,30	Schöpfungs- und Vollendungstag(e) ( <i>dies</i> )	6 + 1 (+ 1: <i>octavus aeternus</i> )	ggf. einmalig zyklisch; Teleologie, sofern man Gott als die Erstsache versteht
Aug. <i>Gen. c. Manich.</i> 1,23,35–41; Aug. <i>serm.</i> 81,8; Aug. <i>civ.</i> 10,14; 16,43; 21,16	Lebensalter eines einzelnen Menschen ( <i>unusquisque homo, unus homo</i> )	6 + 1: <i>infantia, pueritia, adolescentia, iuventus, media/senioris aetas/πρεσβύτης</i> <sup>65</sup> , <i>senectus</i> (+ <i>homo novus</i> )	erster theologisch-mythischer Typus: Kreislauf von Höherentwicklung zu Verfall + Erlösung und Zurückführung; Exitus-Reditus-Schema; Teleologie
Aug. <i>Gen. c. Manich.</i> 1,25,43	Erkenntnis-, Tugend- und Lebensstufen ( <i>recta vita, intellectus et actio</i> )	6 + 1: <i>lux fidei, firmamentum disciplinae, mens, veritas, in actionibus operari/corporales actiones, bonas cogitationes motus omnes animi sui regat + quies perpetua</i>	zweiter theologisch-mythischer Typus: linearer Fortschritt; Teleologie; Exitus-Reditus-Schema

<sup>64</sup> Die Zuordnung erfolgt zum Teil im Anschluss an die bereits von Leisegang (1928) entwickelten Kriterien.

<sup>65</sup> Auch: *gravitas*, vgl. Gnlika (1983), 999 mit weiteren Stellen bei Augustin.

Tabelle 2: *Fortsetzung*

Aug. <i>civ.</i> 16,43; Aug. <i>retract.</i> 2,43,2	Gliederung der Bücher 11–22 von <i>De civitate Dei</i>	3 (x 4 = 12): <i>exortus</i> , <i>excursus/procur-</i> <i>sus, fines</i>	Exitus-Reditus-Schema
--	---	---	-----------------------

#### 4.2 Ovids Mythos der Zeitaltermetalle im Vergleich zu Augustins *aetates*-Lehre

Ovids Schilderung des Mythos vom goldenen, silbernen, bronzenen und eisernen Zeitalter (Ov. *met.* 1,89–150<sup>66</sup>) gehören zum Standardrepertoire der Ovidlektüre und haben daher in der Regel Eingang in entsprechende Schultextausgaben gefunden. Nach vorne lässt sich das Narrativ von der Kosmogonie aus dem Chaos und der Schöpfung der Menschen abgrenzen; das Ende des Menschengeschlechts wird nach dem Zwischenspiel der Gigantomachie durch eine große Flut besiegelt. Bei Seneca initiiert in vergleichbarer Weise die *inundatio* den Weltuntergang.<sup>67</sup> Die biblische Sintflut (*diluvium*) kennzeichnet bei Augustin dagegen nur den Einschnitt zwischen den beiden ersten der insgesamt sechs Zeitalter; den endgültigen Übergang von Verfall zu Erlösung markiert die Wiederkunft Christi. Während das Flut-Motiv somit bei allen drei Schriftstellern thematisch ist, unterscheiden sich bei Augustin und Ovid die sprachlichen Bilder der *aetates*-Lehre und der Zeitaltermetalle.

Bei Ovid wird die Reihenfolge der Metalle an ihrer absteigenden Wertigkeit *argentea proles [...] auro deterior, fulvo pretiosior aere* (Ov. *met.* 1,113–115); *venae peioris* (Ov. *met.* 1,127) festgemacht, so dass die Geschichte als lineare Entwicklung und deszendenztheoretisch zu interpretieren ist; wie in der Kulturentwicklungstheorie Senecas kor-

<sup>66</sup> Publii Ovidii Nasonis *Metamorphoses*, ed. William Scovil Anderson, Leipzig 41988 u.ö. (BT). Vgl. zu einer fundierten Einzelinterpretation den Aufsatz von Roser (1970).

<sup>67</sup> Vgl. Sen. *nat.* 3,27,1–30,8.

reliert der Verfall allerdings auch mit kulturellem und technischem Fortschritt.<sup>68</sup>

Im Rahmen der unter anderem von Vergil propagierten augusteischen „*aurea aetas*-Ideologie“<sup>69</sup> scheint zunächst eine weitere, ein zyklisches Geschichtsverständnis voraussetzende Interpretation denkbar, wonach ein zweites goldenes Zeitalter noch zu Ovids eigenen Lebzeiten unter der Herrschaft des Augustus wiederkehren solle.<sup>70</sup> Die dazu nötige Interpretation der Geschichte als Zyklus ist nach Dafürhalten von Ulrich Schmitzer für Ovid jedoch in Abrede zu stellen, insofern die augusteische Ideologie insbesondere in den *Metamorphosen* einer differenzierten Kritik unterzogen wird.<sup>71</sup>

Therese Fuhrer bezeichnet Ovids Mythos der Zeitaltermetalle und die in Augustins *aetates*-Lehre zur Sprache gebrachte Vergleichsebene der Lebensalter als die „beiden geläufigsten antiken Systeme der Epochenperiodisierung“<sup>72</sup>, wobei sie das Fazit zieht, dass der augustinische Lebensaltervergleich gegenüber den Zeitaltermetallen die größere Variabilität besitze.<sup>73</sup> Die tabellarische Übersicht über die Vielzahl der in Augustins *aetates*-Lehre letztlich thematischen Vergleichsebenen lässt erkennen, dass dieses Urteil für Augustin mehr als berechtigt ist: Augustins am Ende von *De civitate Dei* dargestellte *aetates*-Lehre um-

<sup>68</sup> Vgl. Roser (1970), 66; Kubusch (1986), 191; Heckel (2003/2012a), 913 sowie Fuhrer (2012), 263. Den eigentlichen Kontrast und damit Schwerpunkt der Schilderung bilden bei Ovid allerdings das erste, goldene und das letzte, eiserne Zeitalter; silbernes und bronzene Zeitalter werden nur eingefügt, um die Kontinuität der Deszendenz nicht zu unterbrechen (vgl. Roser [1970], 72; 74).

<sup>69</sup> Schmitzer (1990), 295, Anmerkung 242. Vgl. zu dieser Begrifflichkeit auch Schmitzer (1990), 39; 45; 69; 313.

<sup>70</sup> Vgl. Roser (1970), 77 und Fuhrer (2012), 263–264. Vgl. mit Schmitzer (1990), 40 etwa Verg. *ecl.* 4,4–10; *georg.* 2,513–540; *Aen.* 6,791–794 sowie Heckel (2003/2012b), 707–708 und Roser (1970), 77.

<sup>71</sup> Vgl. Schmitzer (1990), 49–50. Vgl. mit Schmitzer (1990), 40–41 auch Ov. *ars* 2,275–278 sowie Ov. *am.* 3,8; 10 für Ovids frühe, noch unverkennbar kritische Haltung. Vgl. dazu auch Kubusch (1986), 193–212; 222–223; 237. Vgl. zu Augustins Kritik an der *pax Augusta* Wachtel (1960), 96.

<sup>72</sup> Fuhrer (2012), 276.

<sup>73</sup> Vgl. Fuhrer (2012), 264. Vgl. dafür, dass auch Ovid der Lebensaltervergleich geläufig war, Ov. *met.* 15,420–422 mit Häußler (1964), 330.

fasst sogar deutlich mehr als nur den Lebensaltervergleich und überbietet somit Ovids Konzeption der Zeitaltermetalle um ein Vielfaches. Eine Gemeinsamkeit beider Konzeptionen in Hinblick auf deren Beitrag zum Nachdenken über Geschichte fasst Fuhrer folgendermaßen zusammen:

Sie münden in der Gegenwart, die entweder als letzte Stufe in der Entwicklung der Geschichte gesehen wird – als Eisernes Zeitalter oder als Greisenalter – oder auch als Neubeginn nach dem Erreichen der letzten Stufe – als wiederkehrendes Goldenes Zeitalter oder als neue Jugend.<sup>74</sup>

Während Fuhrers These vor dem Hintergrund von Schmitzers Befund für Ovid zu relativieren ist und die Ablehnung zyklischen Geschichtsdenkens somit eine Gemeinsamkeit von Ovid und Augustin darstellt, wird doch ein zentraler inhaltlicher Unterschied zwischen Ovid und Augustin deutlich, wenn man sich mit Fuhrer auf das jeweils letzte Zeitalter, die *ferrea aetas* bei Ovid bzw. die *senectus* bei Augustin, konzentriert: Während für Ovid eine positive Deutung des letzten Zeitalters nicht in Frage kommt, postuliert Augustin eine Umdeutung des Greisenalters und damit eine „positive Umkodierung der Gegenwart“<sup>75</sup>. Im Unterschied zu Ovid oder auch Vergil knüpfe Augustin diese Deutungsmöglichkeit allerdings an die Bedingung, dass ein Leben als neuer Mensch (*homo novus*) nicht kollektiv, sondern nur individuell zu erreichen sei.<sup>76</sup>

Insofern die vier Zeitalter Ovids im Konsens der Forschung einen „auf den irdischen Bereich beschränkte[n] Abschnitt“<sup>77</sup> darstellen, sollen abschließend noch Überlegungen dazu angestellt werden, ob oder inwiefern Ovid für die auf eine Eschatologie hin ausgelegte „Ge-

<sup>74</sup> Fuhrer (2012), 276.

<sup>75</sup> Fuhrer (2012), 273. Vgl. auch Wachtel (1960), 86.

<sup>76</sup> Vgl. Wachtel (1960), 82; Häußler (1964), 331 und Fuhrer (2012), 272–275. Unter Berufung auf Aug. *trin.* 4,4,7 handelt es sich nach Schwarte (1966), 30–31, 280 bei dem noch zur Zeit der *senectus* geborenen *homo novus* um Christus.

<sup>77</sup> Schmitzer (1990), 39. Vgl. auch Fuhrer (2012), 276.

schichtstranszendenz<sup>78</sup> Augustins offen ist, wie sie sich in dessen theologischen Spekulationen über ein siebtes Zeitalter (*adventus Christi, sabbatum nostrum, quies perpetua*) ausdrückt. Dazu lohnt ein Blick auf den ebenfalls in Schultextausgaben in der Regel berücksichtigten Epilog im 15. Buch von Ovids *Metamorphosen* (*Ov. met.* 15,871–879): Das Subjekt in der Geschichte ist nach Aussage dieses Textes mit Iuppiter (*Iovis ira*) offenbar ein Gott.<sup>79</sup> Aber es ist der Dichter Ovid, der im Unterschied zu *Ov. am.* 3,8,45 den Verlust des goldenen Zeitalters nicht dem Menschen, sondern diesem Gott anlastet.<sup>80</sup> Die erzählerisch mit der Trennung der Seele (*melior pars*) vom Körper (*corpus*)<sup>81</sup> vorbereitete Apotheose des Dichters Ovid und seines Werks lässt die Deutung einer poetologischen Aussage über eine Geschichtstranszendenz zu. Ovid beansprucht ein „Selbstverständnis als *vates*“<sup>82</sup> und im Rahmen seiner ‚Theologie‘ stünde sein Werk demnach jenseits der Geschichte. Augustin, der sich, wie bereits erwähnt, selbst nicht als Historiker verstanden wissen wollte, formuliert ganz am Ende seines Werkes ein gegenüber Ovid deutlich bescheideneres Selbstverständnis:

*Videor mihi debitum ingentis huius operis adiuvente Domino reddidisse. Quibus parum vel quibus nimium est, mihi ignoscant.* (*Aug. civ.* 22,30 = Dombart; Kalb [<sup>3</sup>1981], II,635,26–28)

Ich scheine mir die Schuld dieses gewaltigen Werks mit Hilfe des Herrn erstattet zu haben. Die, denen es zu wenig oder wem es zu viel ist, mögen mir vergeben. (eig. Übers.)

<sup>78</sup> Angehrn (1991), 52. Vgl. auch Flasch (<sup>3</sup>2003), 397–400, Fuhrer (2004), 137–139 und Müller (1993), 238.

<sup>79</sup> Vgl. *Ov. met.* 15,871. Ausdrücklich gegen eine Identifikation von Iuppiter und Augustus spricht sich Bömer (1986), 488 aus. Laut Schmitzer (1990), 296 nimmt Ovid die Identifikation von Iuppiter mit Augustus zumindest billigend in Kauf.

<sup>80</sup> Vgl. Kubusch (1986), 187; 192.

<sup>81</sup> Vgl. *Ov. met.* 15,873; 875 und zur Stelle Bömer (1986), 489.

<sup>82</sup> Bömer (1986), 490. Vgl. auch *Ov. trist.* 4,10,129–130.

## 5. Nachdenken über Geschichte mit Augustin: Ertrag für unterrichtliche Zusammenhänge

Aktuell auf dem Markt befindliche Schultextausgaben zu lateinischen Klassikern tragen Titel wie „Das Prinzip Wandel“<sup>83</sup> oder „Erzählte Geschichte“<sup>84</sup>. Solcherlei Titel deuten an, dass mit der Lektüre von beispielsweise Ovid oder Livius der Anspruch verbunden wird, nicht nur die Autoren oder deren Textgattungen, sondern auch das Nachdenken über Geschichte selbst zum Unterrichtsgegenstand zu machen.<sup>85</sup>

Unterschiedliche Konzepte des Nachdenkens über Geschichte diskutieren bereits die antiken Schriftsteller untereinander und in deren Nachgang die wissenschaftliche Forschung. Der vorliegende Beitrag hat exemplarische und doch maßgebliche Konzepte bei Seneca, Livius und Ovid ausgehend von und im Vergleich zu deren Behandlung in Augustins Werk *De civitate Dei* vorgestellt, um aufzuzeigen, wie sich die Lektüre so unterschiedlicher Autoren thematisch sinnvoll miteinander verknüpfen und bereichern lässt. Zur Sprache gekommen sind Geschichtsphilosophie, Drama und sprachliche Bilder. Die jeweiligen sprachlichen und literarischen Vergleichspunkte stellen umgekehrt eine Schlüsselfunktion der Augustin-Lektüre für den lateinischen Lektüreunterricht heraus, ohne Augustins Beitrag dabei bloß auf eine *interpretatio Christiana* der klassischen Literatur reduzieren zu müssen.<sup>86</sup> Augustin denkt zwar vielleicht nicht philosophisch – jedenfalls nicht in der Weise des Stoikers Seneca – über Geschichte nach, aber dennoch – das zeigt der Vergleich mit Livius und Ovid – erzählerisch und bildsprachlich anspruchsvoll und insofern ein Stück weit systematisch. Wenn gleich ein systematisches Nachdenken über Geschichte in antiken Texten zwar erst seinen Anfang findet, sind doch gerade diese gedanklich-

<sup>83</sup> Zitzl (2014).

<sup>84</sup> Lobe; Müller; Müller (2015).

<sup>85</sup> So etwa die Textausgabe von Lobe (2011) und zuletzt Lobe (2021).

<sup>86</sup> Laut Gnilka (2012) muss sich die *interpretatio Christiana* vielmehr gerade am ‚rechten Gebrauch‘ (*usus iustus*, χρησις ὀρθή) solcher Konzepte messen lassen, um so den formalästhetischen Anforderungen der klassischen Literatur gerecht zu werden.

literarischen Suchbewegungen dem seitens der Schüler\*innen zu erwerbenden Orientierungswissen in produktiver Weise analog, insbesondere dann, wenn sie durch die jungen Leser\*innen im Diskurs mit den antiken Texten, der Lehrkraft und untereinander nachvollzogen werden können. Zumal der Eigenwert des augustininischen Nachdenkens über Geschichte in mancherlei Hinsicht in einer *aemulatio* seiner Vorgänger besteht, hilft er deren Konzepte zu erhellen. Nicht zuletzt Schüler\*innen lässt sich aus der Rückschau von Augustin das systematische Nachdenken über Geschichte bei Seneca, Livius oder Ovid vor Augen führen. Mit Augustin über Geschichte nachzudenken, erfordert im Unterricht allerdings ein dezidiert kontrastives Arbeiten mit den lateinischen Originaltexten – mehr noch als dies vielleicht im Rahmen von Unterrichtsreihen zu jeweils nur einem der in diesem Beitrag besprochenen Autoren möglich wäre. Lässt man sich auf dieses Wagnis ein, bietet sich eine Vielzahl an unterrichtlichen Berücksichtigungs- und Umsetzungsmöglichkeiten:

So ließe sich die Autorenlektüre in der Qualifikationsphase insgesamt an der Thematik ‚Geschichte‘ ausrichten und entsprechend sequenzialisieren. Für eine solche thematische Lektüre ausgehend von Augustins Werk *De civitate Dei* böte es sich an, eher kurze, zentrale Textstellen auszuwählen, diese möglichst übersetzen zu lassen und – vor allem – sprachlich-stilistisch zu interpretieren sowie miteinander zu vergleichen. Für eine Auswahl aus *De civitate Dei* kann dieser Beitrag Anregungen liefern (etwa Aug. *civ.* 2,17–21 [in Auswahl]; 3,13; 22,30); eine geeignete Textauswahl bei Seneca, Livius und Ovid zu treffen, ist angesichts des Umstands, dass die meisten Schultextausgaben die für ein kontrastives Arbeiten zum Thema ‚Geschichte‘ zentralen Texte wie die Briefe 16, 89 oder 90 von Seneca, die Erzählung vom Raub der Sabine- rinnen bei Livius (Liv. 1,9–13) oder den Mythos von den vier Zeitaltern bei Ovid (Ov. *met.* 1,89–150) enthalten, denkbar unaufwendig.

Sofern man sich mit der lateinischen Lektüre in der Qualifikationsphase nicht insgesamt der Thematik ‚Geschichte‘ verschreiben möchte, böte sich alternativ an, diese Thematik als ein kursbegleitendes Langzeitprojekt zu konzipieren. So wäre es beispielsweise möglich, die

Schüler\*innen zu den im vorliegenden Beitrag vorgestellten Autoren und Konzepten einen ‚Steckbrief‘ wie den folgenden erstellen zu lassen (z.B. digital über ein Padlet), der sich im Laufe der Qualifikationsphase immer weiter ergänzen ließe.<sup>87</sup>

Tabelle 3: Steckbrief zu den Geschichtskonzeptionen der vier Abiturautoren

	Seneca	Livius	Ovid	Augustin
Wer ist das Subjekt in der Geschichte?	<i>aliqui custos, providentia</i>	<i>res Romana</i>	<i>Iuppiter</i>	<i>Deus</i>
Denkform: linear oder zyklisch?	zyklisch	linear	linear	linear
Entwicklung: deszendenztheoretisch oder aszendenztheoretisch?	sowohl als auch	aszendenztheoretisch	sowohl als auch	sowohl als auch
zentrale Motive, sprachlich-stilistische Gestaltungsmittel	<i>providentia, ordo, avaritia, inundatio, conflagratio</i>	<i>conubium, matrimonium, rapere, ira</i>	<i>aetates, insbesondere aurea aetas, amor sceleratus habendi</i>	<i>calamitas, aetates, generationes, dies, ordo, avaritia, ira, diluvium</i>
...				

Ausgehend von einem solchen Steckbrief ließen sich weiterführende Aufgaben zur Urteilsbildung entwickeln, anschließen und in das Padlet einbinden, wie z.B. zur Frage danach, welche der Konzeptionen inhaltlich oder sprachlich-literarisch am meisten überzeugt oder heutzutage (noch) aktuell ist und warum. Gegebenenfalls lohnt sich ein vergleichender Blick in zentrale Texte zum Kulturpessimismus oder Fortschrittsoptimismus der Neuzeit oder in die Sekundärliteratur. Schließlich sind kreative und produktionsorientierte Aufgabenstellungen denkbar: z.B. können Schüler\*innen die Tragödie vom Raub der Sabinerinnen bei Livius und Augustin szenisch interpretieren, ein alternatives

<sup>87</sup> Das zugehörige Padlet ist abrufbar unter: [https://padlet.com/johannes\\_maximilian\\_niessen/w1gm7d9z6l5bsa1f](https://padlet.com/johannes_maximilian_niessen/w1gm7d9z6l5bsa1f) (zuletzt abgerufen am 25.07.2021).

Drama zur eigenen Geschichtsreflexion konzipieren oder sich vor oder nach der Beschäftigung mit Ovid und Augustin selbst sprachliche Bilder überlegen, die nach ihrem Dafürhalten die Geschichte in angemessener Weise zu repräsentieren vermögen. Was etwa hätten die jeweiligen Autoren heutzutage auf sozialen Medien wie Instagram, Facebook, Twitter usw. zu sagen? Das Potential zu fächerverbindendem Arbeiten liegt auf der Hand: neben den Fächern Geschichte oder Philosophie ließen sich etwa Bezüge zum Fach Deutsch (vor allem zur Dramentheorie) oder zum Fach Literatur zu Nutze machen.

## Literatur

### Textausgaben

Aristoteles: Poetik. Griechisch/Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Manfred Fuhrmann, Stuttgart 1994 (RUB).

Patrologia Latina, ed. Jacques Paul Migne, Bde. 32–47, Paris 1841–1849 (MPL).

Sancti Aurelii Augustini episcopi de civitate Dei libri viginti duo, recognoverunt Bernardus Dombart et Alfonsus Kalb, Stuttgart<sup>5</sup>1981 (BT).

Aurelius Augustinus, Contra Academicos, De Beata Vita, De Ordine, edd. Therese Fuhrer, Simone Adam, Leipzig 2017 (BT).

Titii Livi ab urbe condita, recognoverunt et adnotatione critica instruxerunt Robertus Seymour Conway et Carolus Flamstead Walters. Tomus I. Libri I–V, Oxford 1960, Nachdruck der Ausgabe Oxford 1914 (OCT).

Publii Ovidii Nasonis Metamorphoses, ed. William Scovil Anderson, Leipzig<sup>4</sup>1988 u.ö. (BT).

Lucii Annaei Senecae ad Lucilium epistulae morales, recognovit et adnotatione critica instruxit Leighton Durham Reynolds, Oxford 1965 (OCT).

Lucii Annaei Senecae dialogorum libri duodecim, recognovit brevique adnotatione critica instruxit Leighton Durham Reynolds, Oxford 1977 (OCT).

Lucii Annaei Senecae naturalium quaestionum libros, recognovit Harry M. Hine, Stuttgart/Leipzig 1996 (BT).

### Forschungsliteratur

Angehrn, Emil (1991), Geschichtsphilosophie, Berlin/Köln/Stuttgart.

Bömer, Franz (1986), P. Ovidius Naso. Metamorphosen. Kommentar von Franz Bömer. Buch XIV–XV, Heidelberg.

Burck, Erich (<sup>2</sup>1964), Die Erzählungskunst des T. Livius, Berlin/Zürich.

- Conybaere, Catherine (1999), 'Terrarum orbi documentum': Augustine, Camillus, and learning from history, in: *Augustinian studies* 30,2, 59–74.
- Demandt, Alexander (2011), *Philosophie der Geschichte. Von der Antike zur Gegenwart*, Köln/Weimar/Wien.
- Engels, David (Hg.) (2015), *Von Platon bis Fukuyama. Biologistische und zyklische Konzepte in der Geschichtsphilosophie der Antike und des Abendlandes*, Brüssel.
- Flasch, Kurt (2003), *Augustin. Einführung in sein Denken*, Stuttgart.
- Fuhrer, Therese (2004), *Augustinus*, Darmstadt.
- Fuhrer, Therese (2012), Erneuerung im Alter. Augustins aetates-Lehre, in: Fitzen, Thorsten; Linden, Sandra; Liess, Kathrin; Elm, Dorothee (Hg.), *Alterszäsuren. Zeit und Lebensalter in Literatur, Theologie und Geschichte*, Berlin/Boston, 261–287.
- Gnilka, Christian (1983), Artikel „Greisenalter“, in: *RAC* 12, 995–1094.
- Gnilka, Christian (2012), *Der Begriff des rechten Gebrauchs*, Basel.
- Gnilka, Christian (1993), *Kultur und Conversion*, Basel.
- Hagedahl, Harald (1967), *Augustine and the Latin Classics*. 2 Vols., Göteborg.
- Häußler, Reinhard (1964), Vom Ursprung und Wandel des Lebensaltervergleichs, in: *Hermes* 92,3, 313–341.
- Heckel, Hartwig (2003/2012a), Artikel „Kulturentstehungstheorien. II. Griechenland und Rom“, in: *DNP* 6, 910–914.
- Heckel, Hartwig (2003/2012b), Artikel „Zeitalter“, in: *DNP* 12,2, 706–708.
- Heldmann, Konrad (2016), Livius über Monarchie und Freiheit und der römische Lebensaltervergleich, in: *WJA NF* 13, 209–230.
- Kant, Immanuel (2011), *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, in: Kant, Immanuel, *Werke in sechs Bänden hg. v. Wilhelm Weischedel*. Bd. 6, Darmstadt, 31–50 [= A 385–411].
- Kowalewski, Barbara (2002), *Frauengestalten im Geschichtswerk des T. Livius*, München/Leipzig.
- Kubusch, Klaus (1986), *Aurea saecula, Mythos und Geschichte: Untersuchung eines Motivs in der antiken Literatur bis Ovid*, Frankfurt am Main.
- Kühnen, Franz Josef (1962), *Seneca und die römische Geschichte*, Diss. Köln.
- Leisegang, Hans (1928), *Denkformen*, Berlin/Leipzig.
- Lühr, Franz-Frieder (1978), Weltreiche und Lebensalter. Ein Kapitel Laktanz, in: *AU* 21,5, 19–35.
- Müller, Christof (1993): *Geschichtsbewußtsein bei Augustinus. Ontologische, anthropologische und universalgeschichtlich/heilsgeschichtliche Elemente einer augustinischen „Geschichtstheorie“*, Würzburg.
- Müller, Reimar (2003), *Die Entdeckung der Kultur. Antike Theorien über Ursprung und Entwicklung der Kultur von Homer bis Seneca*, Düsseldorf/Zürich.
- Mineo, Bernard (2015), *Livy's Historical Philosophy*, in: Mineo, Bernard (Hg.), *A Companion to Livy*, Chichester, 139–152.
- Nießen, Johannes Maximilian (2016), *Seneca als Geschichtsphilosoph*, in: *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft* 123,1, 23–37.

- O'Donnell, James J. (1980), *Augustine's Classical Readings*, in: *Recherche augustinienne et patristiques* 15, 144–175.
- Ogilvie, Robert Maxwell (1965), *A commentary on Livy. Books 1–5*, Oxford.
- Pollmann, Karla (2010), *Alium sub meo nomine: Augustine between His Own Self-Fashioning and His Later Reception*, in: *ZAC* 14, 409–424.
- Pollmann, Karla (1997), *Augustins Transformation der traditionellen römischen Staats- und Geschichtsauffassung (Buch I–V)*, in: Horn, Christoph (Hg.): *Augustinus. De civitate dei*, Berlin, 25–40.
- Rosen, Klaus (1982), *Über heidnisches und christliches Geschichtsdenken in der Spätantike*, München.
- Roser, Friedbert (1970), *Die vier Weltalter in Ovids ‚Metamorphosen‘ (Met. I 89–150)*, in: *AU* 13,5, 54–77.
- Schiemann, Gottfried (2003/2012a), Artikel „Conubium“, in: *DNP* 3, 158–159.
- Schiemann, Gottfried (2003/2012b), Artikel „Matrimonium“, in: *DNP* 7, 1029–1030.
- Schmitz, Dietmar; Wissemann, Michael (2017), *ubi thesaurus tuus, ibi et cor tuum. Rezeption und Wertschätzung klassischer Autoren bei Augustinus*, in: *Pegasus Online* 17, 166–202, online abrufbar unter: [http://pegasus.altphilologenverband.de/2017\\_1/pegasus\\_2017\\_05\\_schmitz-wissemann\\_druck.pdf](http://pegasus.altphilologenverband.de/2017_1/pegasus_2017_05_schmitz-wissemann_druck.pdf) (abgerufen am 25.07.2021).
- Schmitzer, Ulrich (1990), *Zeitgeschichte in Ovids Metamorphosen. Mythologische Dichtung unter politischem Anspruch*, Stuttgart.
- Scholtz, Gunter (1974), Artikel „Geschichte, Historie“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* hg. v. Joachim Ritter. Bd. 3. G-H, Basel/Stuttgart, 344–398.
- Schwartz, Karl-Heinz (1966), *Die Vorgeschichte der Augustinischen Weltalterlehre*, Bonn.
- Shanzer, Danuta (2012), *Augustine and the Latin classics*, in: Vessey, Mark (Hg.): *A companion to Augustine*, Oxford, 161–174.
- Smalbrugge, Matthias (2019), *Augustine's Reception of Augustine: How to Compare Images and How to Write History*, in: *Sacris erudiri* 58, 145–170.
- Treggiari, Susan (2003/2012), Artikel „Ehe. III. Rom“, in: *DNP* 3, 896–899.
- Vanotti, Gabriella (2003/2012), Artikel „Sabini (Σαβῖνοι)“, in: *DNP* 10, 1185–1188.
- von Haehling, Raban (2020), *Augustin und das livianische Geschichtswerk. Überlegungen zur Rezeption paganer Geschichtsschreibung in ‚De civitate Dei‘*, in: *Gymnasium* 127,1, 21–51.
- Wachtel, Alois (1960), *Beiträge zur Geschichtstheologie des Aurelius Augustinus*, Bonn.

## Schülerausgaben

- Blank-Sangmeister, Ursula (Hg.). 2007. *Augustinus, De civitate Dei (Reihe clara. Heft 20)*, Göttingen.
- Brendel, Wulf (Hg.). 2013. *Livius. Ab urbe condita (Reihe classica. Bd. 1)*, Göttingen.
- Dold, Thomas (Hg.). 2002. *Ovid. Metamorphosen. Ausgewählte Texte (Reihe Scripta Latina)*, Paderborn.
- Datené, Verena (Hg.). 2015. *Ovid, Metamorphosen (Reihe classica. kompetenzorientierte lateinische Lektüre. Bd. 8)*, Göttingen.

- Gressel, Dennis; Pridik, Karl-Heinz (Hg.). 2011. Ovid. Metamorphosen (Reihe Libellus), Stuttgart/Leipzig.
- Larsen, Norbert; Müller, Stefan (Hg.). 2018. Zwei Staaten – zwei Welten. Augustinus, *De civitate Dei* (Reihe ratio express. Heft 11), Bamberg.
- Leiters, Ursula (Hg.). 2015. Kaleidoskop des Lebens. Seneca, *Epistulae morales*. Mit einer Auswahl aus den Dialogen (Reihe ratio express. Heft 7), Bamberg.
- Lobe, Michael (Hg.). 2011. Aurea aetas – Das Zeitalter des Augustus. Mit Texten von Sueton, Vergil, Livius und Horaz (Reihe ratio), Bamberg.
- Lobe, Michael (Hg.). 2021. Highlights der römischen Geschichte. Lektüretaining mit Eutrops *Breviarium Historiae Romanae* (Reihe ratio express. Heft 13), Bamberg.
- Lobe, Michael; Müller, Christian; Müller, Stefan (Hg.). 2015. Erzählte Geschichte. Livius, *Ab urbe condita* (Reihe ratio express. Heft 1), Bamberg.
- Zitzl, Christian (Hg.). 2014. Das Prinzip Wandel. Ovid, *Metamorphosen* (Reihe ratio express. Heft 2), Bamberg.

## Internetquellen

- QUA-LiS (Hg.) (2018), Modellvorhaben Proponunt Graeci ... adsumunt Romani ... concludunt Christiani (*de civitate Dei* 2,13). Kontinuität im Wandel – Augustinus als Transformator antipaganer Ethik und Staatsphilosophie. Baustein 1: exemplarische Unterrichtsreihe, online abrufbar unter: [https://www.schulentwicklung.nrw.de/lehrplaene/upload/klp\\_SII/1a/Modellvorhaben\\_Kontinuitaet\\_im\\_Wandel\\_Baustein\\_1.pdf](https://www.schulentwicklung.nrw.de/lehrplaene/upload/klp_SII/1a/Modellvorhaben_Kontinuitaet_im_Wandel_Baustein_1.pdf) (abgerufen am 25.07.2021).

## Material

Bei dem vorgelegten Material handelt es sich um eine Auswahl kurzer, für den Unterricht aufbereiteter Texte mit Arbeitsaufträgen, erweitert um ergänzende Aufgaben-Pools für die kursorische Lektüre.

### M 1: Die Weltentstehung bei Seneca und Augustin

Das Material bietet eine Textbasis für einen Vergleich der Geschichtsphilosophie Senecas mit der Augustins. Es ist gut in der Qualifikationsphase einsetzbar, z.B. als Exkurs zu Augustin im Rahmen der Seneca-Reihe oder umgekehrt im Rahmen der Abiturwiederholung von Seneca bzw. Augustin.

### M 2a: Die Intervention der Sabinerinnen bei Livius und Augustin

In den Materialien werden die Schilderungen der Intervention der Sabinerinnen bei Livius (Liv. 1,13,1–2) und Augustin (Aug. *civ.* 3,13) gegenübergestellt. In der Qualifikationsphase ist dieses Material nicht nur als Teil einer Reihe zu Augustin einsetzbar, sondern auch gut als Augustin-Exkurs im Rahmen einer Sequenz zu Livius' Erzählung vom Raub der Sabinerinnen.

### M 2b: Geschichte als Drama bei Livius und Augustin

Das Material umfasst einen Aufgaben-Pool zur produktionsorientierten, szenischen Interpretation von Liv. 1,9–13 und Aug. *civ.* 3,13 in Anschluss an die kursorische Lektüre der beiden Textstellen. Grundlage ist eine mit dem Kurs teilweise oder vollständig angefertigte Übersetzung beider Texte.

### M 3a: Aufgabenpool zur kursorischen Ovid-/Augustin-Lektüre

Bei dem Material handelt es sich um einen Aufgaben-Pool zur kursorischen Lektüre von Ov. *met.* 1,89–150 und Aug. *civ.* 22,30.

### M 3b: Ewigkeit und Endlichkeit bei Ovid und Augustin

Das Material stellt Ov. *met.* 15,871–879 und den Schluss von Aug. *civ.* 22,30 vergleichend gegenüber. Einsetzbar ist das Material gut für den Übergang zu einer Augustin-Reihe oder im Rahmen der Abiturwiederholung von Ovid am Ende der Augustin-Reihe. Außerdem ist es gut am Ende einer Ovid-Reihe einsetzbar, sei es in der Qualifikations-, sei es in der Einführungsphase, soweit Ovids *Metamorphosen* bereits in der Einführungsphase gelesen werden.

## M 1: Die Weltentstehung bei Seneca und Augustin

### Text 1: Seneca, *Naturales quaestiones*

In seinen „**Naturwissenschaftlichen Untersuchungen**“ (*Naturales quaestiones*) denkt der römische Philosoph **Seneca** immer wieder über die Geschichte nach und berichtet davon, wie sich die **Stoiker** den Gang der Geschichte vorstellen. In diesem Zusammenhang kommt er auch darauf zu sprechen, was der stoischen Vorstellung zufolge nach dem Weltuntergang geschieht:

- 7 Antiquus ordo revocabitur.
- 8 Omne ex integro animal generabitur, dabiturque terris homo inscius scelerum et melioribus auspiciis natus.

**ex integro:** von Neuem (*wörtlich:* aus dem Unbeschädigten);

**animal, animalis, n.:** Wesen;

**inscius, -a, -um:** mit *Genitiv*;

**melioribus auspiciis:** *Dativ des Zwecks*;

**auspicium, -i, n.:** Anfang, Beginn, Schicksal, Geschick.

(Textnachweis: Seneca, *Naturales quaestiones*, 3,30,7–8)

Text 2: Augustinus, *De civitate Dei*

In Bezug auf die Streitfrage (lat. *controversia*) nach dem Anfang der Welt referiert auch der spätantike Philosoph **Augustin** die Position einiger Philosophen zum Gang der Geschichte:

- 1 Hanc autem se philosophi mundi huius non aliter putaverunt  
 posse vel debere dissolvere, nisi ut circuitus temporum induce-  
 rent, quibus eadem semper fuisse renovata atque repetita in  
 rerum natura atque ita deinceps fore sine cessatione adsever-  
 5 arent volumina venientium et praetereuntium saeculorum; sive  
 in mundo permanente isti circuitus fierent, sive certis interval-  
 lis oriens et occidens mundus eadem semper quasi nova, quae  
 transacta et ventura sunt, exhiberet. [...] Et hoc itidem atque  
 itidem sine ullo fine priorum et posteriorum certis intervallis  
 10 et dimensionibus saeculorum factum et futurum [...] Quis haec  
 audiat? Quis credat? Quis ferat?

**Hanc:** ergänzen Sie <controversiam>, gemeint ist die Streitfrage;

**Hanc ... dissolvere:** Ordnen/Ergänzen Sie den AcI zu Philosophi huius mundi putaverunt se hanc <controversiam> non aliter dissolvere posse vel debere;

**dissolvere, dissolvo, dissolvi, dissolutum:** lösen, beantworten;

**nisi ut:** außer dass;

**circuitus:** Akk. Pl. m.: Kreisläufe;

**inducere, induco, induxi, inductum:** einführen, erfinden;

**quibus ... adseverarent:** Mit AcI verschränkter Relativsatz: von denen Sie behaupten, dass...;

**quibus ... saeculorum:** Ordnen Sie folgendermaßen: quibus adseverarent semper eadem renovata atque repetita in rerum natura fuisse atque ita deinceps sine cessatione volumina venientium et praetereuntium saeculorum fore;

**deinceps:** danach;

**fore:** = futura esse (PFA zum Ausdruck der Nachzeitigkeit im AcI);

**volumen, -inis, n.:** = circuitus;

**sive ... sive:** sei es, dass ..., sei es, dass...;

**oriens et occidens mundus:** Participium coniunctum: die entstehende und vergehende Welt;

**eadem quasi nova, quae transacta et ventura sunt:** Akk. Pl. n.: dasselbe, das – gewissermaßen als neu – vorübergegangen ist oder kommen wird;

**Et hoc ... factum et futurum:** Ergänzen Sie <esse> und konstruieren Sie den Satz als von den Fragen Quis ... Quis ... Quis abhängigen AcI: dass auch dies ... geschah und geschehen werde;

**itidem:** auf dieselbe Weise;

**audiat, credat, ferat:** jeweils Deliberative;

**ferre, fero, tuli, latum:** = sufferre: ertragen.

(Textnachweis: Augustin, *De civitate Dei* 12,14; 21 mit Auslassungen)

*Denken Sie bei Ihrer Bearbeitung der folgenden Aufgaben daran, lateinische Zitate und Textbelege anzugeben!*

Aufgaben zur Texterschließung und Übersetzung des Seneca-Textes:

1. **Benennen** Sie den zentralen Begriff aus Senecas Text und **begründen** Sie kurz Ihre Auswahl.
2. **Beschreiben** Sie, in welchem sachlogischen Verhältnis Satz 7 und Satz 8 zueinander stehen. **Untersuchen** Sie dazu den Wortgebrauch.
3. **Übersetzen** Sie nun den kurzen Textabschnitt.

Aufgaben zur Interpretation des Seneca-Textes:

4. **Fassen** Sie das in dem kurzen Textabschnitt zum Ausdruck kommende Geschichtsverständnis der Stoiker in Ihren eigenen Worten **zusammen**.
5. **Arbeiten** Sie **heraus**, mit welcher Stilfigur diese Geschichtsauffassung unterstützt wird.

Aufgaben zur Texterschließung und Übersetzung des Augustin-Textes:

6. **Wiederholen** Sie ggf. die grammatische Konstruktion des *AcI* und **bestimmen** Sie anschließend mithilfe der Angaben am Rand sämtliche Bestandteile der in Augustins Text vorkommenden *AcIs*. **Visualisieren** Sie möglichst Ihre Arbeitsergebnisse (z.B. digital) für Ihre Mitschüler\*innen.
7. **Übersetzen** Sie nun den Textausschnitt aus Augustins Schrift *De civitate Dei*.

Aufgabe zur Interpretation des Augustin-Textes:

8. **Untersuchen** Sie, welche sprachlich-stilistischen Gestaltungsmittel in Augustins Text genutzt werden.

Aufgabe zum Vergleich des Seneca-Textes mit dem Augustin-Text:

9. **Erörtern** Sie, wie sich Augustin in seinem Text in Bezug auf die Vorstellung der Stoiker positioniert, wie sie in dem Seneca-Text zum Ausdruck kommt. **Formulieren** Sie dazu zunächst möglichst unterschiedliche Interpretationshypothesen.

[Eine arbeitsteilige Bearbeitung der beiden Texte ist – z.B. zur Binnendifferenzierung nach Umfang und Anspruchsniveau – denkbar.]

## M 2a: Die Intervention der Sabinerinnen bei Livius und Augustin

Auf den Mythos von der Gründung Roms durch Romulus folgt die Erzählung vom **Raub der Sabinerinnen**. Um dem in Rom herrschenden ‚Mangel‘ an Frauen Abhilfe zu schaffen, hat Romulus mithilfe einer List das Nachbarvolk der Sabiner dazu bringen können, zu einem Fest zu erscheinen, um bei dieser Gelegenheit die anwesenden Töchter der Sabiner rauben zu lassen. Die Väter der geraubten Sabinerinnen machen anschließend zu einem Rachezug gegen Rom mobil. Als die Kriegshandlungen zwischen Römern und Sabinern gerade ihren Höhepunkt erreichen, nimmt die Geschichte eine unerwartete Wendung, die uns sowohl **Livius** als auch **Augustin** überliefern:

Text 1: Livius, *Ab urbe condita*

- 1 Tum Sabinae mulieres, quarum ex iniuria bellum ortum erat, crinibus passis scissaque veste, victo malis muliebri pavore, ausae se inter tela volantia inferre, ex transverso impetu facto dirimere infestas acies, dirimere iras hinc patres, hinc viros orantes, ne se  
5 sanguine nefando soceri generique respergerent, ne parricidio macularent partus suos, nepotum illi, hi liberum progeniem.

**Tum Sabinae mulieres ... ausae ...:** *Konstruieren Sie den Satz ausgehend von dem Hauptsatzprädikat ausae <sunt>;*

**Sabinus, -a, um:** sabinisch;

**quarum ex iniuria:** *gemeint ist der Raub der Sabinerinnen;*

**crinibus passis scissaque veste, victo [...] muliebri pavore, impetu facto:** *jeweils Ablativi absoluti;*

**crinis, -is, m.:** Haar;

**pandere, pando, pandi, passum:** (auf-)lösen;

**scindere, scindo, scidi, scissum:** zerreißen;

**victo malis muliebri pavore:** nachdem das Übel die Angst der Frauen besiegt hatte;

**audere, audeo, ausus sum** (Semideponens): wagen (etwas zu tun);

**ausae:** *Ergänzen Sie <sunt>. Es folgt eine Infinitivkonstruktion;*

**ex transverso:** von der Seite;

**dirimere, dirimo, diremi, diremptum:** auflösen, stören;

**tela volantia, orantes:** *jeweils Participia coniuncta;*

**infestus, -a, um:** verfeindet;

**hinc ... hinc:** hier ... dort;

**orantes:** *Bezugswort sind die Sabinae mulieres;*

**ne ... ne:** *von orantes abhängige Begehrrsätze im Konjunktiv;*

**nefandus, -a, -um:** gottlos, frevelhaft, verbrecherisch;  
**socer, -i, m.:** Schwiegervater;  
**gener, -i, m.:** Schwiegersohn;  
**respergere, respergo, respersi, respersum:** bespritzen, besudeln;  
**parricidium, -i, n:** Verwandtenmord;  
**partus, -us, m.:** Kind;  
**nepotum:** *Ergänzen Sie* <progeniem>;  
**progenies, progeniei, f.:** Nachkommenschaft.

(Textnachweis: Livius, *Ab urbe condita* 1,13,1–2)

## Text 2: Augustinus, *De civitate Dei*

- 1 Nec finis esset tanti mali, nisi raptae illae laceratis crinibus emicarent et provolutae parentibus iram eorum iustissimam non armis victricibus, sed supplici pietate sedarent.

**esset, emicarent, sedarent:** *Übersetzen Sie den Irrealis so, als ob im Satz stattdessen die Verbformen* fuisset, emicuissent, sedavissent *verwendet worden wären;*  
**tanti mali:** *Genitiv der Gesamtmenge;*  
**laceratis crinibus, armis victricibus, supplici pietate:** *Ergänzen Sie zu <cum> laceratis crinibus, <cum> armis victricibus, <cum> supplici pietate;*  
**provolutae parentibus:** *Participium coniunctum; Bezugswort sind die raptae;*  
**provolvere, provolvo, provolvi, provolutum:** *sich zu Füßen werfen;*  
**parentibus:** *gemeint sind an dieser Stelle nur die Väter;*  
**sedare, sedo:** *beruhigen, besänftigen.*

(Textnachweis: Augustin, *De civitate Dei* 3,13)

*Denken Sie bei Ihrer Bearbeitung der folgenden Aufgaben daran, lateinische Zitate und Textbelege anzugeben:*

Aufgaben zur Texterschließung und Übersetzung:

1. Die handlungstragenden Personen sind bei Livius und Augustin die gleichen.
  - a) **Benennen** Sie die handlungstragenden Personen, indem Sie das grammatische Subjekt des *Tum*-Satzes bei Livius bzw. des *nisi*-Satzes bei Augustin bestimmen.
  - b) Mit welchem lateinischen Begriff bezeichnen jeweils Livius und Augustin die handlungstragenden Personen? **Erörtern** Sie den Bedeutungsunterschied ggf. unter Zuhilfenahme eines zweisprachigen Wörterbuchs!
  
2. Bilden Sie für jeden Text eine Arbeitsgruppe und **ordnen** Sie in Ihrer Gruppe zentrale Begriffe einem sinnvoll gewählten Sachfeld **zu** [alternative Binnendifferenzierung mit Vorgabe des Sachfelds: **Stellen** Sie Begriffe zum Sachfeld ‚Krieg‘ **zusammen**].
  
3. **Übersetzen** Sie nun in ihren Arbeitsgruppen den jeweiligen Text.

Aufgabe zur Interpretation:

4. **Vergleichen** Sie Augustins Darstellung der Szene mit der des Livius, indem Sie Gemeinsamkeiten und Unterschiede **herausarbeiten** und beispielsweise tabellarisch gegenüberstellen.  
 Hilfreiche Fragen für den Vergleich:
  - Worin besteht das jeweilige Motiv der handlungstragenden Personen?
  - Welche sprachlich-stilistischen Gestaltungsmittel verwenden Livius und Augustin?
  - Wie bewerten Livius und Augustin jeweils das geschilderte Ereignis?

## M 2b: Geschichte als Drama (Livius und Augustin)

Entscheiden Sie sich, ob Sie sich in den kommenden Unterrichtsstunden mit der Schilderung des Raubs der Sabinerinnen bei Livius (Liv. 1,9–13) oder Augustin (Aug. *civ.* 3,13) kreativ beschäftigen wollen und bilden Sie entsprechende Arbeitsgruppen.

1. **Recherchieren** Sie Informationen zur antiken Dramentheorie des Aristoteles.<sup>88</sup> **Gliedern** Sie anschließend Ihren Übersetzungstext entsprechend der formalen Struktur des antiken Dramas, indem Sie den Übersetzungstext in Sinnabschnitte einteilen und diese in die folgende Tabelle eintragen. **Begründen** Sie Ihre Einteilung möglichst auch mit lateinischen Begriffen und Textbelegen!

formale Struktur des antiken Dramas	Darstellung bei Livius bzw. Augustin	handelnde Personen
1. Akt: Exposition		
2. Akt: steigende Handlung		
3. Akt: Peripetie		
4. Akt: fallende Handlung		
5. Akt: Lösung		

2. **Skizzieren** Sie ausgehend von Ihrer Einteilung ein Drehbuch/Storyboard (z.B. mit <https://www.storyboardthat.com/de>) für das Drama des Raubs der Sabinerinnen bei Livius bzw. Augustin. Überlegen Sie sich dazu auch, wer jeweils die handelnden Personen sind und welche Dialogpartien es gibt.

<sup>88</sup> Beispielsweise mit der zweisprachigen Reclam-Ausgabe von Aristoteles' *Poetik* (Textstellen: Aristot. *poet.* 11,1452a; 18,1455b).

3. Üben Sie den dritten Akt [Möglichkeit zur Binnendifferenzierung: weitere Akte] ein, filmen Sie ihn oder führen Sie ihn vor dem Kurs auf (Bühnenbild, Requisiten und lateinische Dialogpartien sind ausdrücklich erwünscht).

Beobachtungsauftrag für den Rest des Kurses:

4. **Gleichen** Sie die Inszenierung Ihrer Mitschüler\*innen mit der jeweiligen Textvorlage **ab** und **beurteilen** Sie entsprechend, ob oder inwiefern die szenische Interpretation gelungen ist.
5. **Vergleichen** Sie abschließend die szenische Umsetzung des dritten Akts des Livius-Dramas mit der szenischen Umsetzung des dritten Akts des Augustin-Dramas [sowie gegebenenfalls verschiedener Livius- bzw. Augustin-Inszenierungen untereinander, wenn es mehrere Gruppen pro Text geben sollte]. Was fällt Ihnen auf? Lassen sich Ihre Beobachtungen an der jeweiligen Textvorlage absichern?

M 3a: Aufgaben-Pool zur kursorischen Lektüre von *Ov. met.* 1,89–150  
und *Aug. civ.* 22,30

Vorbereitende Aufgaben:

1. Was verbinden Sie mit dem Begriff ‚Geschichte‘? **Schreiben** Sie Ihre spontanen Assoziationen auf kleine Zettel und **clustern** Sie die Zettel anschließend nach selbstgewählten Kriterien.
2. **Stellen** Sie Ihnen bekannte sprachliche Bilder (Metaphern, Vergleiche, ...) **zusammen**, mit denen sich Geschichte beschreiben lässt. **Ergänzen** Sie ggf. Ihr Cluster entsprechend. Welches sprachliche Bild beschreibt Geschichte Ihrer Ansicht nach am besten und warum?
3. Kann man aus der Geschichte lernen? Welche der von Ihnen identifizierten sprachlichen Bilder sprechen (eher) dafür? Welche (eher) dagegen? **Begründen** Sie kurz Ihre Einschätzung.

Aufgaben zur Erschließung des Ovid-Textes:

4. **Stellen** Sie ausgehend vom ersten Wort des lateinischen Textes (*Ov. met.* 1,89–150) weitere vergleichbare Schlüsselwörter **zusammen** und **arbeiten** Sie auf dieser Grundlage das zentrale sprachliche Bild des Textes **heraus**.
5. **Gliedern** Sie den Text entsprechend diesem sprachlichen Bild in [Möglichkeit zur Binnendifferenzierung: vier] Abschnitte.
6. **Charakterisieren** Sie die Vorstellung von Geschichte, welche durch dieses sprachliche Bild zum Ausdruck kommt und **erörtern** Sie, ob oder inwiefern es gemäß dieser Vorstellung möglich ist, aus der Geschichte zu lernen (berücksichtigen Sie zur Lösung dieser Aufgabe auch noch einmal Ihre Arbeitsergebnisse aus den Aufgaben 2 und 3).

*Denken Sie bei Ihrer Bearbeitung der folgenden Aufgaben daran, lateinische Zitate und Textbelege anzugeben:*

Textimmanente Interpretation auf Grundlage einer mit dem Kurs teilweise oder vollständig angefertigten Übersetzung der Texte:

7. [ggf. arbeitsteilig:] Welche sprachlichen Bilder nutzt Ovid / Augustin, um Geschichte zu beschreiben? **Ergänzen** Sie Ihr Cluster um die lateinischen Begriffe und deren deutsche Bedeutung.
8. Was ist die Aussageabsicht des Ovid- / Augustin-Textes? **Untersuchen** Sie, wie das von Ovid / Augustin verwendete sprachliche Bild diese Aussageabsicht unterstützt. Warum benutzt Ovid / Augustin gerade dieses sprachliche Bild? Was sagen die sprachlichen Bilder bei Ovid / Augustin über die Möglichkeit einer Entwicklung in der Geschichte oder die Möglichkeit, aus der Geschichte zu lernen, aus?
9. Überzeugt Sie Ovids / Augustins Verständnis von Geschichte? Warum (nicht)? **Nehmen Sie Stellung.**

## M 3b: Ewigkeit und Endlichkeit bei Ovid und Augustin

Die beiden folgenden Texte finden sich jeweils ganz am Ende von **Ovids *Metamorphosen*** bzw. **Augustins Schrift *De civitate Dei***:

Text 1: Ovid, *Metamorphosen*

- 871 Iamque opus exegi, quod nec Iovis ira nec ignis  
nec poterit ferrum nec edax abolere vetustas.  
Cum volet, illa dies, quae nil nisi corporis huius  
ius habet, incerti spatium mihi finiat aevi:  
875 Parte tamen meliore mei super alta perennis  
astra ferar nomenque erit indelebile nostrum,  
quaque patet domitis Romana potentia terris,  
ore legar populi perque omnia saecula fama,  
879 si quid habent veri vatum praesagia, vivam.

**quod ... vetustas:** *Ordnen Sie folgendermaßen zu:* quod nec Iovis ira nec ignis nec ferrum nec edax vetustas abolere poterit;

**edax, edacis:** gefräßig;

**Cum volet:** Wenn er wollen wird;

**nil nisi corporis huius ius:** nur Recht über diesen Körper;

**finiat:** *Optativ;*

**Parte meliore mei:** *Ergänzen Sie zu <cum> parte meliore mei;*

**perennis, -e:** dauernd, ewig, beständig;

**volet, ferar, legar, vivam:** Futur-Formen;

**nomenque ... nostrum:** *Ordnen Sie folgendermaßen zu:* et nomen nostrum indelebile erit.

*Der lyrische Sprecher verwendet den Pluralis maiestatis;*

**quaque:** soweit, wo(hin) auch immer;

**domitis terris:** *Partizipialkonstruktion;*

**ore legar populi:** ich werde mit dem Mund des Volkes gelesen werden;

**fama:** Ablativ;

**si quid:** = si aliquid;

**veri:** *Genitiv der Gesamtmenge;*

**vates, vatis, m./f.:** Wahrsager, Seher;

**praesagium, -i, n.:** Vorhersage.

(Textnachweis: Ovid, *Metamorphosen* 15,871–879)

Text 2: Augustinus, *De civitate Dei*

- 1 Videor mihi debitum ingentis huius operis adiuvente Domino reddidisse. Quibus parum vel quibus nimium est, mihi ignoscant! Quibus autem satis est, non mihi, sed Deo mecum gratias congratulantes agant! Amen. Amen.

**debitum reddere:** die Schuld begleichen;

**adiuvante Domino:** Ablativus absolutus: mit Hilfe des Herrn (*gemeint ist Gott*);

**Quibus:** *Übersetzen Sie jeweils mit ‚Wem‘;*

**ignoscant, agant:** *Konjunktive im Hauptsatz: Optativ / Iussiv;*

**gratias agere m. Dat.:** jemandem danken;

**congratulantes:** Participium coniunctum: indem sie beglückwünschen.

(Textnachweis: Augustinus, *De civitate Dei* 22,30)

Aufgaben zur Interpretation:

*Denken Sie bei Ihrer Bearbeitung der folgenden Aufgaben daran, lateinische Zitate und Textbelege anzugeben:*

1. **Lesen** Sie vor der Arbeit mit den beiden Textausschnitten die Übersetzung vom Mythos der Zeitaltermetalle bei Ovid (*Ov. met.* 1,89–150) und der *aetates*-Lehre Augustins (*Aug. civ.* 22,30). **Nehmen** Sie anschließend **Stellung** zu der Frage, ob oder inwiefern sich Ovids und Augustins Aussageabsicht und Geschichtsauffassung durch die beiden Werkenden verändern.
2. **Vergleichen** Sie die beiden Werkenden miteinander, indem Sie inhaltliche und/oder sprachlich-stilistische Gemeinsamkeiten und Unterschiede herausarbeiten.
3. **Erörtern** Sie die Frage, wer jeweils der lyrische Sprecher und der Adressat der beiden Werkenden ist. Formulieren Sie dazu zunächst möglichst unterschiedliche Interpretationshypothesen.
4. **Recherchieren** Sie die Bedeutung des Begriffs ‚Sphragis‘ (σφραγίς) und **diskutieren** Sie, ob oder inwiefern es sich bei den Texten von Ovid und Augustin um eine Sphragis handelt.

JULIA POHL (PADERBORN)

## *Duo fuerunt et adulterium unus admisit*

### Augustins Transformation des antiken Exempels der Lukretia

#### Zusammenfassung

Für Augustinus ist das Beispiel von in Gefangenschaft vergewaltigten Christinnen Anlass, die Lukretia-Figur in den Blick zu nehmen. Im Kern seiner Analyse setzt sich Augustinus mit den Gründen der livianischen Lukretia, sich selbst zu töten, auseinander. Ihr entscheidendes Motiv sieht Augustinus in ihrer extremen Orientierung an Ansehen und Ruf. Sie sei *laudis avida nimium* (Aug. civ. 1,19) – allzu ruhmstüchtig. Sie habe geglaubt, sie könne nur durch ihren Tod plausibel machen, dass sie keine Schuld an dem Beischlaf mit dem Königssohn treffe. Lukretias Fokussierung auf ihren Ruf (und somit, so Augustinus, ihr Verlangen nach irdischem Ansehen) stellt Augustinus die Orientierung am eigenen Gewissen entgegen, das allein von Gott wahrgenommen werde. Die Opposition der beiden Handlungsmotive lässt sich letztlich auf die Unterscheidung zwischen der *civitas terrena* und der *civitas dei*<sup>1</sup> zurückführen.<sup>2</sup> Nicht die Wahrnehmung der Menschen, sondern nur das eigene Gewissen, zu dem Gott Zugang habe, ist das Kriterium für Schuld oder Unschuld. Lukretia ist in ihrem Streben nach Ruhm unter den Menschen bzw. der Angst vor Verlust ihrer Ehre ganz der *civitas terrena* verbunden.

## 1. Thematische Hinführung

Um die Leistung Augustins, antike Wissensordnungen in eine neue christliche Gedankenwelt und Werteordnung zu transformieren, sichtbar zu machen, greift die Fachdidaktik oft auf Subtexte Ciceros oder Vergils zurück.<sup>3</sup> Doch gerade in der staats-theoretisch-theologischen Schrift

<sup>1</sup> Zum Begriffspaar *civitas terrena* und *civitas caelestis* vgl. Gall (2020).

<sup>2</sup> Vgl. Führer (2004), 138.

<sup>3</sup> Vgl. beispielsweise Günzel (2020) sowie van de Loo (in diesem Band) zu Cicero, *De re publica*, Schmitz/Wissemann (2017) zu Vergil, Sallust u.a.

*De civitate Dei* spielt auch die Livius-Rezeption eine nicht unwesentliche Rolle. Dies verwundert nicht, bilden doch die Normen, die im Handeln der vorbildhaften Männer und Frauen der römischen Frühzeit, der kanonisierten römischen *Exempla*, vergegenwärtigt sind, eine wichtige Basis für das römische Normengefüge. Augustinus gesteht einigen von diesen Exempla durchaus mutiges und uneigennütziges Handeln zu und verdeutlicht, dass es nicht zuletzt an ihnen lag, dass es Gott gefallen habe, dem römischen Staat jene Macht zuzugestehen, die er im Verlauf der Jahrhunderte erworben habe.<sup>4</sup> Eine jeweils kurze Kritik römischer Exempla, wie beispielsweise des Torquatus, des Mucius Scaevola oder des Curtius, findet sich im fünften Buch (5,18).<sup>5</sup> Die für die christliche Ethik besonders wichtigen Exempla Regulus und Lukretia befinden sich bereits im ersten Buch (1,15; 1,19).

Insbesondere dann, wenn Livius' Werk *Ab urbe condita* (und darin die erste Dekade) im Unterricht bereits behandelt worden ist, bietet es sich an, jene livianischen Exempla zu betrachten, die Augustinus in seiner Schrift *De civitate Dei* einer Kritik unterzieht.<sup>6</sup> Konsequenterweise schlägt auch das Modellvorhaben des Landes NRW die Behandlung eines zentralen Exemplum vor, nämlich das der Lukretia. Dies ist Anlass, im Rahmen des vorliegenden Beitrags die Figur der Lukretia bei Augustinus genauer in den Blick zu nehmen.

## 2. Lukretia bei Livius und Augustinus

Die Auseinandersetzung mit dem Exemplum der Lukretia findet sich bei Augustinus innerhalb der Reihe „traditioneller Prototypen römischer

<sup>4</sup> Aug. civ. 5,12: *Proinde uideamus, quos Romanorum mores et quam ob causam deus uerus ad augendum imperium adiuuare dignatus est, in cuius potestate sunt etiam regna terrena.* – Wollen wir demnach zusehen, um welcher moralischen Eigenschaften willen und weshalb der wahre Gott, in dessen Gewalt auch die irdischen Reiche stehen, den Römern zur Ausbreitung ihrer Herrschaft verhelfen wollte.

<sup>5</sup> Vgl. für eine Unterrichtsreihe zu Augustinus und Livius Simons (2021).

<sup>6</sup> Vgl. den Vorschlag von Schmitz/Wissemann (2017), der Augustinus-Lektüre jeweils die Lektüre einer klassischen Vorlage voranzustellen.

Tugend“,<sup>7</sup> die er in Buch I seiner Schrift *De civitate Dei* einer Kritik unterzieht. Zu den einflussreichsten Versionen der Lukretia-Geschichte, die in der Literatur über die Jahrhunderte hinweg häufig und unterschiedlich rezipiert wurde,<sup>8</sup> zählt u.a. die des Livius (Liv. 1,57,4–58,12). Bei Livius ist Lukretia Musterbeispiel für *castitas* (vgl. Liv. 1,57,10)<sup>9</sup> und *pudicitia* (vgl. Liv. 1,58,5;7).

Augustinus stützt sich in seinem apologetischen Werk *De civitate Dei* besonders auf diese livianische Version der Geschichte.<sup>10</sup> Augustinus' Urteil über Lukretias Handeln unterscheidet sich sehr deutlich von den Bewertungen, die Livius vornimmt: Während sich Lukretia bei Livius in ihrer Standhaftigkeit und ihrem entschlossenen Handeln nahtlos in die Reihe der vorbildhaften Heroen der Frühzeit Roms eingliedert, kritisiert Augustinus ihre Entscheidung, sich selbst zu töten, da sie damit einen unschuldigen Menschen getötet habe (nämlich sich selbst), und ihr Motiv, zu sehr auf ihren Ruf und ihren Ruhm bedacht zu sein. Mit der Diskussion um Lukretias Tat und ihrer Kritik verfolgt Augustinus das Ziel, die bei der Eroberung Roms 410 n. Chr. bzw. in Gefangenschaft<sup>11</sup> vergewaltigten Christinnen zu rehabilitieren und sie von dem erdrückenden Anspruch, den Lukretias Beispiel erhebt, nämlich nicht ohne Schande weiterleben zu können, zu befreien.

<sup>7</sup> Pollmann (1997), 27: „Diese Exempla-Technik wird von Augustin aufgegriffen, und er analysiert traditionelle Prototypen römischer Tugend aus seiner (nicht nur polemischen) Perspektive.“

<sup>8</sup> Vgl. Donaldson (1982), 3; dazu ebd., 5: „The most important surviving narratives are those of Livy [...]; Dionysius of Halicarnassus [...]; Ovid [...]; Plutarch [...].“

<sup>9</sup> T. Livi Ab urbe condita, recognovit et adnotatione critica instruxit Robertus Maxwell Ogilvie, Tomus I, Libri I–V, Oxford 1974.

<sup>10</sup> Vgl. Tornau (2006), 190.

<sup>11</sup> Nach Tornau (2006), 172 verbindet Augustinus Kriegsgefangenschaft und sexuelle Gewalt und weist darauf hin, dass „[v]or dem Hintergrund dieser Tradition [...] die Vergewaltigten des Jahres 410 für Christen eine entsetzliche Erfahrung gewesen sein [müssen]“ (ebd., 182). Vgl. dazu Donaldson (1982), 29: „During the event which prompted the writing of *The City of God*, the sack of Rome by Alaric and the Goths in 410 AD, a number of Christian nuns had been raped.“

## 2.1 Die Figur der Lukretia bei Livius

Livius lässt die Geschichte der Lukretia mit einem Wettstreit zwischen dem Königssohn Sextus Tarquinius und Collatinus während der Belagerung der Stadt Ardea beginnen. Die beiden Männer prahlen bei einem Trinkgelage mit ihren Ehefrauen: *Suam quisque laudare miris modis* (Liv. 1,57,6).<sup>12</sup> Im Laufe dieses Wettstreits kommt es dazu, dass sich die Männer aufmachen, ihre Frauen zu besuchen. Lukretia, die Frau des Collatinus, finden sie zwischen ihren Mägden vorbildlich bei nächtlicher Arbeit vor. Als die Männer ankommen, werden sie von ihr freundlich aufgenommen. Dabei habe, so berichtet Livius, eine *mala libido* (Liv. 1,57,10) von Sextus Tarquinius Besitz ergriffen, sodass er einige Tage später zurück nach Collatia zu Lukretia kommt. Sobald sich Tarquinius sicher ist, dass alle schlafen, geht er in Lukretias Schlafzimmer und droht ihr mit gezücktem Schwert, sie zu töten, sollte sie auch nur einen Laut von sich geben. Weder Liebesgeständnisse noch Drohungen des Tarquinius können Lukretia umstimmen. Erst als er die Drohung miteinflicht, er werde Lukretia töten, einen toten Sklaven neben sie legen und behaupten, er hätte beide beim Ehebruch ertappt, kann er Lukretia beugen. An dieser Stelle bricht Livius die Darstellung der Handlung zwischen Sextus Tarquinius und Lukretia ab. Die Vergewaltigung wird in größtmöglicher Kürze mit einem Ablativus absolutus unter Verwendung militärischer Sprache ausgedrückt (*expugnato decore muliebri*, Liv. 1,58,5) und darauf hingewiesen, wie sich Sextus Tarquinius schnell entfernt. Lukretia schickt daraufhin einen Boten, um ihren Vater, ihren Mann und mit ihnen einen vertrauten Freund herbeizuholen. Es bedürfe eines Entschlusses zu handeln, denn eine schlimme Sache sei passiert. Die Männer finden bei ihrer Ankunft Lukretia niedergeschlagen (*maestam*, Liv. 1,58,6) vor, sie weint und erzählt ihrem Ehemann und ihrem Vater, dass sie ihre Keuschheit verloren habe, und deutet an, dass sie entschlossen sei, sich umzubringen. Doch zuvor lässt sie ihren Vater und ihren Mann Rache auf Tarquinius schwören. Vater und

<sup>12</sup> Im Folgenden inhaltliche Wiedergabe des lateinischen Originals: Liv. *a.u.c.* 1,57,6–1,58,12.

Ehemann versuchen ihr zu erklären, dass sie keine Schuld treffe, doch ihr Entschluss ist gefasst: Sie stößt sich ein Messer, das sie unter ihrer Kleidung versteckt hält, ins Herz.

Dabei zeigt Lukretia bei Livius unmissverständlich ihren Anspruch auf, anderen ein Vorbild sein zu wollen:

*nec ulla deinde impudica Lucretiae exemplo uiuet.* (Liv. 1,58,10)

Und es soll künftig keine Frau, die ihre Ehre verloren hat, unter Berufung auf Lukretia weiterleben.

Durch ihre Vorbildfunktion reiht sich die Lukretia-Erzählung in die von Livius entfalteten Erzählungen nachahmungswerter Beispiele der römischen Geschichte ein. Lukretias Beispiel im Speziellen markiert den Übergang von der Königszeit, die unter dem letzten König Tarquinius Superbus in eine Willkürherrschaft ausgeartet sei, zur Republik.<sup>13</sup> Für Livius sei das Schicksal der Tarquinier, so Ogilvie, eine Tragödie mit einer Moral, da in dieser Geschichte die *pudicitia* die *superbia* besiege.<sup>14</sup> Um den abstrakten Sieg der *pudicitia* über die *superbia* dem Leser vor Augen zu stellen, nutzt Livius die Figur der Lukretia, für die Darstellung der *superbia* verwendet Livius den Sohn des letzten römischen Königs Tarquinius Superbus, Sextus Tarquinius.<sup>15</sup> Lukretias Exemplum der *pudicitia* steht somit in Zusammenhang mit einem historischen Ereignis, dem Übergang vom Königtum zur Republik.<sup>16</sup>

<sup>13</sup> Vgl. Stevenson (2011), 186: „The great complication is that, although her motivation is not primarily political, she must have been aware of the political implications of her act for Tarquin's perverted monarchy, given that Tarquin's son was involved. The moral ideal she represents is in this case incompatible with ongoing tyrannical rule and requires civic freedom (*libertas*). Thus her suicide opens the way for Brutus to become the liberator of the city (*liberatorem urbis*, 1.60.2). There had been rapes as a result of tyrannical attitudes and behavior before, e.g., Rhea Silvia, and perhaps the *superbia* that led to the rape of the Sabine women. This time, however, the representative of Rome was in the wrong, so that the monarchy itself had to be removed for justice to return.“

<sup>14</sup> Vgl. Ogilvie (1965), 196.

<sup>15</sup> Vgl. Kowalewski (2002), 128.

<sup>16</sup> Vgl. ebd., 107.

Bemerkenswert ist es, so Stefan Freund, dass Lucretia allein ihre angegriffene Sittsamkeit verteidige:<sup>17</sup> So kommt es auch, dass sie sich nicht von den tröstenden Worten ihres Vaters und denen ihres Mannes umstimmen lässt. Gewissermaßen zeigt sie an dieser Stelle eine eiserne Standhaftigkeit, die sie den beiden auch preisgibt und entschlossen anzeigt:

*ego me etsi peccato absoluo, supplicio non libero* (Liv. 1,58,10)

Auch wenn ich mich von der Schuld loslöse, befreie ich mich nicht von der Strafe. (eig. Übers.)

Der in dem Konzessivsatz ausgedrückte Gegensatz zwischen Lucretias Unschuld und der gleichwohl zu vollziehenden Strafe wird für Augustinus' Lucretia-Kritik von zentraler Relevanz sein: Da Lucretia unschuldig sei, habe sie eine Unschuldige getötet. Livius' Wortwahl deutet darauf hin, dass die Situation einem Gerichtsverfahren entspreche.

Wenn Lucretia sagt: *nec ulla deinde impudica Lucretiae exemplo uiuet* (Liv. 1,58,10), so klingt dies wie eine Begründung für die Strafe, die Lucretia an sich selbst vollziehen wird: Sie könne es nicht dulden, dass sie als schlechtes Beispiel für schamlose Frauen fortbestünde.

Ihr Tod werde damit, so Lucretia, nicht nur ihre Unschuld bekräftigen, sondern auch zum Vorbild dienen, um über sittenlose Frauen zu urteilen. Mit diesen Worten stellt sie zudem deutlich klar, dass es für sie keinen Ausgang geben wird. Ihr fester Entschluss wird anschließend dadurch manifestiert, dass sie sich selbst tötet: Ohne zu zögern, sticht sie sich das Messer in die Brust. Sie ist bis zuletzt standhaft in ihrem Entschluss.

<sup>17</sup> Vgl. Freund (2008), 319. Freund verweist in diesem Zusammenhang vertiefend auf die Textstelle 1,58,10 bei Livius und dort insbesondere auf „die Ausdrücke der Urteilsfindung (*peccato absolvere, supplicio non liberare*)“, des Weiteren verweist er auf Aug. civ. 1,19 (ebd.).

## 2.2 Die Figur der Lucretia bei Augustinus

Augustinus' Argumentation beginnt mit der Nennung eines Vorwurfs, dem sich vergewaltigte Christinnen ausgesetzt sähen, nämlich dass sie weiterlebten, ohne sich befleckt oder entehrt zu sehen. Die Erzählung von den Nonnen, die nach ihrer Vergewaltigung weiterlebten,<sup>18</sup> sehe Augustinus, so Tornau, dagegen als Exempel von echter *uirtus* an.<sup>19</sup> Auch wenn die vergewaltigten Jungfrauen körperlich geschändet seien, hätten sie ihre innere Tugend (*uirtus animi*) nicht verloren.<sup>20</sup> Hatte Livius seine Lucretia noch sagen lassen: *ceterum corpus est tantum uiolatum, animus insons* (Liv. 1,58,7), so stellt Augustinus in diesem Zusammenhang klar, dass niemandem Schuld zukomme, der gegen seinen Willen vergewaltigt werde (Aug. *civ.* 1,18), und dass vergewaltigte Frauen auch körperlich ohne Schande seien (ebd.). Dieser Satz, der zu Beginn von *civ.* 1,19 wiederholt wird, stoße bei denjenigen auf Kritik, die ihre Lucretia als leuchtendes Beispiel hervorheben:

*An forte huic perspicuae rationi, qua dicimus corpore obpresso nequaquam proposito castitatis ulla in malum consensione mutato illius tantum esse flagitium, qui obprimens concubuerit, non illius, quae obpressa concumbenti nulla uoluntate consenserit, contradicere audebunt hi, contra quos feminarum Christianarum in captiuitate obpressarum non tantum mentes, uerum etiam corpora sancta defendimus?*

Werden etwa die, gegen welche wir nicht nur die seelische, sondern auch die leibliche Heiligkeit der in der Gefangenschaft vergewaltigten christlichen Frauen behaupten, dieser einleuchtenden Beweisführung zu widersprechen wagen, worin wir dargetan haben, daß bei Vergewaltigung eines Leibes, wenn nur der Vorsatz der Keuschheit nicht durch Zustimmung zur Sünde irgendwie zu Fall kommt, das Verbrechen lediglich auf seiten dessen liegt, der den Beischlaf mit Gewalt erzwingt, nicht aber auf seiten der Frau,

<sup>18</sup> Vgl. Donaldson (1982), 29.

<sup>19</sup> Vgl. Tornau (2006), 179.

<sup>20</sup> Vgl. ebd., 180 mit dem Hinweis, dass die „vergewaltigten geweihten Jungfrauen [...] trotz des Verlustes ihrer körperlichen Integrität weiterhin im Besitz der *uirtus animi* sind“.

die in den erzwungenen Beischlaf mit keiner Willensregung einwilligt?  
(Übers. Alfred Schröder)<sup>21</sup>

Anschließend fasst Augustinus die Lucretia-Geschichte kurz zusammen und macht (in Übereinstimmung mit Livius' Deutung) noch einmal klar, dass Lucretia keine Schuld treffe: *duo fuerunt et adulterium unus admisit.*

*Lucretiam certe, matronam nobilem ueteremque Romanam, pudicitiae magnis efferunt laudibus. huius corpore cum uiolenter obpresso Tarquini regis filius libidinose potitus esset, illa scelus inprobissimi iuuenis marito Collatino et propinquo Bruto, uiris clarissimis et fortissimis, indicauit eosque ad uindictam constrinxit. deinde foedi in se commissi aegra atque inpatiens se peremit. quid dicemus? adultera haec an casta iudicanda est? quis in hac controuersia laborandum putauerit? egregie quidam ex hoc ueraciterque declamans ait: mirabile dictu, duo fuerunt et adulterium unus admisit. splendide atque uerissime. intuens enim in duorum corporum commixtione unius inquinatissimam cupiditatem, alterius castissimam uoluntatem, et non quid coniunctione membrorum, sed quid animorum diuersitate ageretur adtendens: duo, inquit, fuerunt, et adulterium unus admisit.*

Sie rühmen freilich gar hoch ihre Lucretia, eine vornehme Römerin der alten Zeit. Als sich der Sohn des Königs Tarquinius ihres Leibes unter Vergewaltigung bemächtigte, seine Lust zu büßen, zeigte sie die Schandtat des verworfenen jungen Mannes ihrem Gemahl Collatinus und ihrem Verwandten Brutus an, zwei rühmlich bekannten und tapferen Männern, und nahm ihnen das Versprechen ab, sie zu rächen. Danach beging sie Selbstmord, da sie den Kummer über den an ihr verübten Frevel nicht ertragen konnte. Was ist dazu zu sagen? Soll man sie für eine Ehebrecherin oder für eine keusche Frau halten? Wer möchte sich mit dieser Frage den Kopf zerbrechen? Trefflich und der Wahrheit entsprechend hat jemand darauf das Wort geprägt: „Sonderbar, zwei waren es und nur einer hat den Ehebruch

<sup>21</sup> Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus zweiundzwanzig Bücher über den Gottesstaat. Aus dem Lateinischen übers. von Alfred Schröder. (Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus ausgewählte Schriften 1–3, Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 1, 16, 28) Kempten; München 1911–16.

begangen“. Sehr schön und sehr wahr. Er sah bei der Vermischung der zwei Leiber auf die unreine Begierde des einen und den keuschen Sinn der andern und faßte nicht das ins Auge, was durch Vereinigung der Leiber geschah, sondern das, was in den ungleichen Seelen vor sich ging, und konnte so sagen: „Zwei waren es und nur einer hat den Ehebruch begangen“. (Übers. Alfred Schröder)

Dass sich Lukretia nach der Unterrichtung ihres Mannes und des Brutus umbrachte, führt Augustinus auf zwei Eigenschaften zurück: Lukretia sei *aegra* (voller Kummer) und *inpatiens* (unfähig zu leiden) gewesen. Gegenüber dem Adjektiv *maesta*, mit dem Livius Lukretias Zustand beschrieben hatte (Liv. 1,58,6), suggeriert das von Augustinus verwendete negativ konnotierte Adjektiv *aegra*, dass Lukretia nicht nur ‚betrübt‘ oder ‚traurig‘, sondern auch ‚krank‘ bzw. ‚von Sinnen‘ gewesen sei.

Danach eröffnet Augustinus folgende Frage: *Quid dicemus? Adultera haec an casta iudicanda est? Quis in hac controuersia laborandum putauerit?* (Aug. civ. 1,19). Zwei Optionen werden gegeben: Lukretia ist entweder eine Ehebrecherin, oder sie ist keusch geblieben. Indem Augustinus diese Fragen in der ersten Person Plural formuliert, bezieht er den Leser in seine Überlegungen ein. Die Antwort auf diese Frage gibt Augustinus in einprägsamer Formulierung: *Mirabile dictu, duo fuerunt et adulterium unus admisit* (Aug. civ. 1,19). Anhand dieses Einwurfs kann Augustinus nun seine Argumentation beginnen und stellt zunächst fest, dass nur einer den Ehebruch begehen kann, wenn der andere nicht damit übereinstimmt und somit seelisch nicht involviert ist.

Ausgehend von dieser Feststellung, dass nur einer den Ehebruch begangen habe, nämlich der Sohn des Tarquinius Superbus und nicht Lukretia, stellt Augustinus dem Leser vor Augen, wie ungerecht unterschiedlich die beiden bestraft wurden: Die Tarquinier wurden lediglich vertrieben, doch Lukretia erhielt mit dem Tod die höchste Strafe. Urheberin ihres Todes sei aber wiederum Lukretia selbst. Somit ist sie, wie Augustinus weiter schließt, schuldig, einen unschuldigen Menschen getötet zu haben. Dieses Argument kleidet Augustinus in die Form eines kleinen Gerichtsverfahrens:

*Sed quid est hoc, quod in eam grauius uindicatur, quae adulterium non admisit? Nam ille patria cum patre pulsus est, haec summo est mactata supplicio. Si non est illa inpudicitia qua inuita obprimitur, non est haec iustitia qua casta punitur. uos appello, leges iudicesque Romani. nempe post perpetrata facinora nec quemquam scelestum indemnatum inpune uoluistis occidi. Si ergo ad uestrum iudicium quisquam deferret hoc crimen uobisque probaretur non solum indemnatum, uerum etiam castam et innocentem interfectam esse mulierem, nonne eum, qui id fecisset, seueritate congrua plecteretis? Hoc fecit illa Lucretia; illa, illa sic praedicata Lucretia innocentem, castam, uim perpressam Lucretiam insuper interemit. proferte sententiam. quod si propterea non potestis, quia non adstat quam punire possitis, cur interfectricem innocentis et castae tanta praedicatione laudatis?*

Aber wie kommt es, daß die, die den Ehebruch nicht begangen hatte, eine schwerere Strafe davontrug? Der Wüstling wurde nämlich mitsamt seinem Vater verbannt, die Frau aber traf die härteste aller Strafen. Wenn Erleiden von Vergewaltigung keine Unkeuschheit, so ist Bestrafung einer keuschen Frau keine Gerechtigkeit. Euch rufe ich auf, römische Richter und Gesetze! Ihr wolltet ja unter Strafe bei vorfallenden Verbrechen nicht einmal den Übeltäter, bevor er verurteilt wäre, dem Tod überliefert wissen. Brächte man also dieses Verbrechen vor euer Gericht und bewiese man euch, daß hier ein Weib nicht nur ohne vorgängiges Urteil, sondern selbst ein keusches und schuldloses Weib zu Tode gebracht worden sei, würdet ihr den, der das getan, nicht mit gebührender Strenge strafen? Das hat Lucretia getan, ja, die vielgepriesene Lucretia hat die schuldlose, keusche, vergewaltigte Lucretia auch noch getötet. Fället das Urteil! Könnt ihr das nicht, weil die Schuldige nicht vor Gericht steht, warum rühmt ihr dann mit soviel Preisen die Mörderin einer schuldlosen und keuschen Frau? (Übers. Alfred Schröder)

Um diese Ungerechtigkeit, die an Lukretia begangen wurde, zu unterstreichen, beruft sich Augustinus auf die römische Rechtslage, ruft die römischen Gesetze und Richter an und zeigt die Gesetzeslage nach römischem Recht auf mit dem Ziel, „den Vorbildcharakter der Lucretia zu dekonstruieren.“<sup>22</sup> Er geht dabei von folgendem Grundsatz aus:

<sup>22</sup> Gall (2020), 39.

Unter Strafe steht es, jemanden, der etwas verbrochen hat, unverurteilt zu töten. Damit hat Augustinus die Grundlage für die Anführung seiner folgenden Argumente geschaffen. Mithilfe eines Gedankenspiels, in dem er den Fall der Lukretia, die ja auch ohne Urteil getötet wurde, vor das angedachte römische Gericht stellt, kann er anführen, dass auch jemand Keusches und Unschuldiges getötet worden sei: *uerum etiam castam et innocentem interfectam esse mulierem* (Aug. civ. 1,19). Sein Argument, dass bei einem Selbstmord ein unschuldiger Mensch getötet werde, stellt für Augustinus den einzigen Anhaltspunkt aus christlicher Sicht dar, da er sich auf das fünfte Gebot, dass man nicht töten solle, beziehen kann.<sup>23</sup> Damit schuf Augustinus in seinem Werk die Voraussetzung für die kirchliche Verurteilung von Selbstmord.<sup>24</sup> An dieser Stelle bezeichnet er Lukretia daher als *interfectorix* (Aug. civ. 1,19: *interfectoricem*), als eine Mörderin und übt gleichzeitig Kritik an dem allgemeinen Lob der Lukretia. Auf diese Weise hinterfragt er, so auch Tornau, die Mustergültigkeit des alten Exemplum.<sup>25</sup>

Es folgt die Betrachtung von Lukretias Motiven für ihren Tod. Die Antinomie zwischen dem ‚irdischen‘ Bewertungskriterium, dem guten oder schlechten Ruf, und dem ‚göttlichen‘, dem reinen, auf dem richtigen Verhalten beruhenden Gewissen, entfaltet Augustinus ausführlich in folgendem Abschnitt:

*Quod ergo se ipsam, quoniam adulterum pertulit, etiam non adultera occidit, non est pudicitiae caritas, sed pudoris infirmitas. pudit enim eam turpitudinis alienae in se commissae, etiamsi non secum, et Romana mulier, laudis auida nimium, uerita est ne putaretur, quod uiolenter est passa cum uiueret, libenter passa si uiueret. unde ad oculos hominum testem mentis suae illam poenam adhibendam putauit, quibus conscientiam demonstrare non potuit. sociam quippe facti se credi erubuit, si, quod alius*

<sup>23</sup> Vgl. Lind (1999), 21f., insb. 21: „Er [Augustinus] lieferte das wichtigste kirchenrechtliche Argument für die Verurteilung des Selbstmords“.

<sup>24</sup> Vgl. ebd.

<sup>25</sup> Vgl. Tornau (2006), 191.

*in ea fecerat turpiter, ferret ipsa patienter. non hoc fecerunt feminae Christianae, quae passae similia uiuunt tamen nec in se ultae sunt crimen alienum, ne aliorum sceleribus adderent sua, si, quoniam hostes in eis concupiscendo stupra commiserant, illae in se ipsis homicidia erubescendo committerent. habent quippe intus gloriam castitatis, testimonium conscientiae; habent autem coram oculis dei sui nec requirunt amplius, ubi quid recte faciant non habent amplius, ne deuiant ab auctoritate legis diuinae, cum male deuitant offensionem suspicionis humanae.*

Wenn sie also ob der Notzüchtigung, obgleich nicht Ehebrecherin, Selbstmord verübt hat, so tat sie das nicht aus Liebe zur Keuschheit, sondern aus schwächerer Scham. Sie schämte sich fremder Schandtät, an ihr, nicht mit ihr begangen, und dieses römische Weib, nach Ruhm mehr als begierig, fürchtete, wenn sie am Leben bliebe, in der öffentlichen Meinung als eine Frau zu gelten, die gern über sich ergehen ließ, was sie gewaltsam über sich hatte ergehen lassen. Darum glaubte sie zum Zeugnis ihrer Gesinnung jene Strafe den Menschen vor Augen halten zu sollen, da sie ihnen ihr Gewissen nicht vorweisen konnte. Sie schämte sich, als Genossin der Tat zu gelten, wenn sie das, was ein anderer schändliches an ihr getan, geduldig ertragen würde. Nicht so handelten die christlichen Frauen, die ähnliches erduldeten und gleichwohl noch leben und nicht am eigenen Leib ein fremdes Verbrechen gerächt haben, damit sie nicht den Untaten anderer noch eigene hinzufügten, wenn sie deshalb, weil Feinde an ihnen aus Gier Notzucht verübt hatten, nun an sich aus Scham Selbstmord verüben würden. Sie haben eben innerlich den Ruhm der Keuschheit, das Zeugnis des Gewissens; sie haben ihn aber vor den Augen ihres Gottes und sie suchen da nichts, wo ihnen die Möglichkeit, recht zu handeln, benommen ist, damit sie nicht, um mit Unrecht dem Anstoß des Verdachtes in den Augen der Menschen auszuweichen, in den Augen Gottes von den Vorschriften seines Gesetzes abwichen. (Übers. Alfred Schröder)

Augustinus stellt in aller Schärfe fest, dass Lukretia sich nicht aufgrund ihrer Liebe zur Keuschheit (*pudicitiae caritas*), sondern aus schwächerer Scham (*pudoris infirmitas*) umgebracht hätte (Aug. *civ.* 1,19). Augustinus schreibt ihr an dieser Stelle die Eigenschaft *laudis auidanimum* (Aug. *civ.* 1,19) zu. Dadurch weist er ihr implizit, so Tornau,

die „Grundsünde des Stolzes (*superbia*)“ zu.<sup>26</sup> *Superbia* leite dabei den Willen der Menschen, die zur *civitas terrena* gezählt werden.<sup>27</sup> Tornau (2006), 192, schreibt treffend:

„Damit erweist sich die antibiblische Ruhmesgier der Lucretia als ein Sonderfall des Bedürfnisses, nicht nach dem Maßstab Gottes, sondern nach dem der Menschen zu leben und den Menschen gefällig zu sein, mit anderen Worten: der Grundsünde des Stolzes (*superbia*), die die Willensausrichtung aller Mitglieder der *terrena civitas* bestimmt.“

Anhand dieses Argumentationsschritts dient das Beispiel der Lukretia als Negativfolie zum Beispiel der vergewaltigten Christinnen.

Augustinus hält fest, dass sich diese genau anders verhalten hätten, sie hätten die Taten nicht an sich selbst gerächt. Sie würden sich nicht aus Scham umbringen wie Lukretia. Um das vermeintliche Vorbild der Lukretia noch stärker negativ erscheinen zu lassen, zeigt Augustinus die Christinnen nun mit den Attributen Keuschheit (*gloriam castitatis*, Aug. *civ.* 1,19) und Gottesfürchtigkeit (*ne deuiant ab auctoritate legis diuinae*, ebd.).

### 3. Fazit

In seiner Argumentation deutet Augustinus das Exemplum der Lukretia um und enthebt den durch sie verkörperten Wert der *pudicitia* aus seinen kulturellen, römischen Grundsätzen: Nicht das Urteil der Menschen zählt bei der Bewertung einer positiven Eigenschaft, sondern das Urteil Gottes.<sup>28</sup> Es gilt also, nicht dem Ruf, sondern dem Gewissen zu folgen. Lukretia wird damit von einem normgebenden Exempel zu einem Gegenbild wahrer *pudicitia*: Denn schwächliche Scham (*pudoris infirmitas*), nicht Liebe zur Keuschheit (*pudicitiae caritas*) habe ihr Handeln

<sup>26</sup> Ebd., 192.

<sup>27</sup> Vgl. ebd.

<sup>28</sup> Vgl. ebd., 193.

bestimmt: Keine Christin müsse aufgrund einer erlittenen Vergewaltigung eine Strafe an sich vollziehen. Augustinus instrumentalisiert auf dieser Grundlage die Figur der Lucretia für sein Werk, um mit ihr ein Gegenbeispiel für die in Gefangenschaft vergewaltigten Christinnen aufzubauen. Dies gelingt ihm erst, nachdem er in seiner Argumentation in *civ.* 1,19 Lucretia von ihren römischen Grundsätzen befreit und ihre Intention in der für ihn passenden Weise dekonstruiert hat, sodass er sie letztlich der *civitas terrena* zugehörig und schuldig, aus Scham handelnd darstellen kann. Damit hat Lucretia die Funktion inne, die Haltung der Christinnen, deren Verhalten die wahre Tugend widerspiegelt, zu kontrastieren und aufzuzeigen, dass dieses Gut durch das widerfahrene Leid nicht verloren gegangen ist.

## Literatur

### Textausgaben und Übersetzung:

T. Livi Ab urbe condita, recognovit et adnotatione critica instruxit Robertus Maxwell Ogilvie, Tomus I, Libri I-V, Oxford 1974.

Sancti Aurelii Augustini Episcopi, de civitate dei, libri XXII, recognoverunt Bernardus Dombart et Alfonsus Kalb, Vol. I, Lib. I-XIII, duas epistulas ad firmum addidit Johannes Divjak, editio quinta, Stuttgartiae in aedibus B. B. Teubneri MCMLXXXI.

Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus zweiundzwanzig Bücher über den Gottesstaat. Aus dem Lateinischen übers. von Alfred Schröder. (Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus ausgewählte Schriften 1–3, Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 01, 16, 28) Kempten; München 1911–16.

### Forschungsliteratur:

Donaldson, Ian (1982): *The rapes of Lucretia. A Myth and its Transformations*, Oxford.

Freund, Stefan (2008): *Pudicitia Saltem in Tuto Sit*. Lucretia, Verginia und die Konstruktion eines Wertbegriffs bei Livius, in: *Hermes* 136, 3, 308–325.

Fuhrer, Therese (2004): *Augustinus, Darmstadt (Klassische Philologie kompakt)*.

Gall, Dorothee (2020): Augustinus' Abrechnung mit der Antike in *De civitate Dei*, in: Sauer, Jochen (Hg.), *Augustinus, De civitate Dei*. Fachwissenschaftliche und fachdidaktische Zugänge, Bielefeld (*Acta Didactica Classica*), 11–46.

Kowalewski, Barbara (2002): Frauengestalten im Geschichtswerk des T. Livius, München/Leipzig (Beiträge zur Altertumskunde Band 170).

Lind, Vera (1999): Selbstmord in der Frühen Neuzeit. Diskurs, Lebenswelt und kultureller Wandel am Beispiel der Herzogtümer Schleswig und Holstein, Göttingen (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 146).

Ogilvie, Robert Maxwell (1965): A Commentary on Livy, Books 1–5, Oxford.

Pollmann, Karla (1997): Augustins Transformation der traditionellen römischen Staats- und Geschichtsauffassung, in: Horn, Christoph (Hg.), Augustinus, De civitate Dei, Berlin, 25–40.

Schmitz, Dietmar; Wissemann, Michael (2017): *ubi thesaurus tuus, ibi et cor tuum*: Rezeption und Wertschätzung klassischer Autoren bei Augustinus, in: PegOn 17, 166–202.

Stevenson, Tom (2011): Women of Early Rome as *Exempla* in Livy, *Ab Urbe Condita*, Book 1. The Classical World 104, 2, 175–189.

Tornau, Christian (2006): Zwischen Rhetorik und Philosophie: Augustins Argumentationstechnik in „De civitate Dei“ und ihr bildungsgeschichtlicher Hintergrund, Berlin [u.a.].

## Didaktische Literatur:

Simons, Benedikt (2021): Augustinus und Livius – Das Ende Roms (RAABITs Latein), Stuttgart.

## Material

Bei dem hier vorgelegten Material handelt es sich um eine Auswahl kurzer, für den Unterricht aufbereiteter Texte aus Augustinus, *De civitate Dei* 1,19.

M 1: Die vergewaltigten Christinnen sind schuldlos.

In dem langen Schachtelsatz von erhöhter syntaktischer und gedanklicher Schwierigkeit formuliert Augustinus ein Analogieargument: Dass Lukretia an ihrer Vergewaltigung keine Schuld trage, trifft auch für die Christinnen zu.

M 2: Auf die innere Haltung kommt es an: *cupiditas* vs. *voluntas*.

In aller Kürze fasst Augustinus die Geschichte um Lukretia zusammen. Die Vergewaltigung der Lukretia wird dabei lediglich durch einen Ablativus absolutus im Nebensatz erwähnt. Damit kann die Diskussion über die Rolle der inneren Haltung beim Ehebruch eröffnet werden. Die Betrachtung von *cupiditas* und *voluntas* macht eine spätere Schuldzuweisung erst möglich.

M 3: Die Lukretia-Geschichte geht ungerecht aus!

Es werden Zweifel an der Geschichte der Lukretia formuliert. Kann wirklich nur eine Person am Ehebruch schuld sein? Ist Lukretias Strafe gerecht, wenn sie keusch bestraft wurde durch ihren eigenen Selbstmord? Mit dieser Textstelle baut Augustinus das Gerüst für seinen späteren Argumentationsgang auf.

M 4: Die Anklage: Das Verbrechen der Lukretia.

Mit dieser Textstelle, die in ihrer Form einer Gerichtsrede folgt, geht Augustinus auf Lukretias Verbrechen, ihren Selbstmord, ein. Letztlich wirft er ihr vor, dass sie eine keusche und unschuldige Frau, nämlich sie selbst, getötet habe.

M 5: Der Vorwurf: Lukretia ist schuldig!

Die Argumentation führt zum Ergebnis, dass Lukretia des Mordes schuldig ist.

M 6: Die Christinnen als die wahren Vorbilder?!

Das Verhalten der Christinnen steht in positivem Kontrast zu Lukretias Tod.

## M 1: Die vergewaltigten Christinnen sind schuldlos

Niemand kann Lukretia für ihre Vergewaltigung die Schuld geben, niemand ebenso den vergewaltigten Christinnen. Diesen Schluss formuliert Augustinus in Form einer rhetorischen Frage.

1 An forte **huic perspicuae rationi,**  
 2 **qua** dicimus  
 3 corpore oppresso  
 4 nequaquam proposito castitatis ulla in malum consen-  
 5 sione mutato  
 6 **illius** tantum esse flagitium,  
 7 **qui** opprimens concupuerit,  
 8 non illius,  
 9 **quae** oppressa  
 10 concumbenti nulla voluntate consenserit,  
 11 contradicere audebunt **hi**,  
 12 contra **quos**  
 13 feminarum Christianarum in captivitate oppressarum  
 14 non tantum mentes, verum etiam corpora sancta  
 15 defendimus?

*perspicuus, a, um*: offenbar;

*opprimere, opprimo, oppressi, oppressum*: hier: bedrängen, niederdrücken;

*nequaquam* (Adv.): keineswegs;

*propositum, i* (n): Vorhaben, Plan;

*proposito-mutato*: Abl. abs.;

*castitas, castitatis* (f): Keuschheit;

*concumbere, concumbo, concubui, concubitum*: mit jmdm. schlafen, sich zu jmdm. legen;

*non illius* ergänze (*tantum esse flagitium*);

*feminarum*: Genitiv-Attribut zu *mentes*

*non tantum ... verum etiam*: nicht nur...sondern auch;

(Textnachweis: Augustinus, *De civitate Dei* 1,19,1)

M 2: Auf die innere Haltung kommt es an: *cupiditas* vs. *voluntas*

- 1 Lucretiam certe, matronam nobilem veteremque Romanam,  
 2 pudicitiae magnis efferunt laudibus.  
 3 Huius corpore cum violenter oppresso Tarquini regis  
 4 filius libidinose potitus esset,  
 5 illa scelus improbissimi iuvenis marito Collatino et propinquo  
 6 Bruto, viris clarissimis et fortissimis, indicavit  
 7 eosque ad vindictam constrinxit.  
 8 Deinde foedi in se commissi aegra atque inpatiens se peremit.  
 [...]
   
 9 Intuens enim in duorum corporum commixtione  
 10 **unius iniquatissimam** cupiditatem,  
 11 **alterius castissimam** voluntatem,  
 12 et non,  
 13 quid coniunctione membraorum,  
 14 sed quid **animorum diversitate** ageretur,  
 15 adtendens:  
 16 „Duo“, inquit, „fuerunt, et adulterium unus admisit.“

*alqm laudibus efferre*: preisen;

*cum*: an den Satzanfang setzen;

*huius corpus violenter oppressum*: ihr gewaltsam niedergestreckter Körper;

*libidinosus*: lüstern;

*potiri, potior, potitus sum (m. Abl.)*: sich bemächtigen;

*illa*: gemeint ist Lucretia;

*vindicta, ae (f)*: Rache;

*constringere, constringo, constrinxi, constrictum*: verpflichten;

*foedum*: die hässliche Sache; Schandtat;

*aeger/patiens* (hier mit Gen. konstruiert);

*intuens*: PPA von *intueri, intueor, intuitus sum*: betrachten;

*commixtio, commixtionis (f)*: Vereinigung;

*inquinatus, a, um*: schmutzig, schändlich;

*castus, a, um*: rein, keusch;

*membrum, i (n)*: Glieder, Körper;

*diversitas, diversitatis (f)*: Verschiedenheit;

*agere, ago, egi, actum*: hier: hervorbringen;

*attendere, adtendo, adtendi, adtentum*: seine Aufmerksamkeit auf etw. richten, beachten

(Textnachweis: Augustinus, *De civitate Dei* 1,19,1f.;4)

M 3: Die Lukretia-Geschichte geht ungerecht aus!

- 1 Quid dicemus?  
2 Adultera haec an casta iudicanda est?  
3 Quis in hac controversia laborandum putaverit?  
4 Egregie quidam ex hoc veraciterque declamans ait:  
5 „Mirabile dictu, duo fuerunt et adulterium unus admisit.“  
6 Splendide atque verissime!  
[...]  
7 Sed quid est hoc,  
8 quod in eam gravius vindicatur,  
9 quae adulterium non admisit?  
10 Nam ille patria cum patre pulsus est,  
11 haec summo est mactata supplicio.  
12 Si non est illa inpudicitia,  
13 qua invita opprimitur,  
14 non est haec iustitia,  
15 qua casta punitur.  
16 Vos appello, leges iudicesque Romani!

*adultera, ae* (f): Ehebrecherin;

*laborandum* ergänze *esse*;

*veraciter* (Adv.) von *verax, veracis*: wahr;

*dictu*: Supinum II von *dicere*: zu übersetzen mit Inf.;

*adulterium, i* (n): Ehebruch;

*eam*: gemeint ist Lukretia;

*vindicare, vindico, vindicavi, vindicatum in+Akk*: gegen jemanden vorgehen;

*ille*: gemeint ist Sextus Tarquinius;

*mactare, macto, mactavi, mactatum*: bestrafen

(Textnachweis: Augustinus, *De civitate Dei* 1,19,3;4f.)

## M 4: Die Anklage: Das Verbrechen der Lucretia

1 Nempe post perpetrata facinora  
 2 nec quemquam scelestum indemnatum impune voluistis occidi.  
 3 Si ergo ad vestrum iudicium  
 4 quisquam deferret hoc crimen  
 5 vobisque probaretur non solum indemnata,  
 6 verum etiam castam et innocentem  
 7 interfectam esse mulierem,  
 8 nonne eum,  
 9 qui id fecisset,  
 10 severitate congrua plecteretis?  
 11 **Hoc fecit illa Lucretia; illa, illa sic praedicata Lucretia**  
 12 **innocentem, castam, vim perpressam Lucretiam insuper**  
 13 **interemit.**  
 14 Proferte sententiam!  
 15 Quod si propterea non potestis,  
 16 quia non adstat,  
 17 quam punire possitis,  
 18 cur interfectricem innocentis et castae tanta praedicatione laudatis?

*perpetrare, perpetro, perpetravi, perpetratum*: vollenden;

*scelestus, -i (m)*: Verbrecher;

*indemnatus, a, um*: ohne Urteil(sspruch);

*probare, proba, probavi, probatum*: (hier:) darlegen;

*castus, a, um*: (sitten)rein, anständig;

*plectere*: strafen;

*perpeti, perpetior, perpressus sum*: erdulden, ertragen;

*quia non adstat*: inhaltlich zu ergänzendes Subjekt ist Lucretia;

*interfectorix, interfectoricis (f)*: Mörderin

(Textnachweis: Augustinus, *De civitate Dei* 1,19,5–7)

## M 5: Der Vorwurf: Lucretia ist schuldig!

<p>Si purgatur adulterium, homicidium cumuletur; nec omnino invenitur exitus, ubi dicitur: „Si adulterata, cur laudata; si pudica, cur occisa?“ Nobis tamen in hoc tam nobili feminae huius exemplo ad istos refutandos, qui Christianis feminis in captivitate compressis alieni ab omni cogitatione sanctitatis insultant, sufficit quod in praeclaris eius laudibus dictum est: „Duo fuerunt et adulterium unus admisit.“</p> <p>Talis enim ab eis Lucretia magis credita est, quae se nullo adulterino potuerit maculare consensu. Quod ergo se ipsam, quoniam adulterium pertulit, etiam non adultera occidit, &lt;id&gt; non est pudicitiae caritas, sed pudoris infirmitas. Pudit enim eam turpitudinis alienae in se commissae, etiamsi non secum &lt;commissa est&gt;. Et Romana mulier, laudis avida nimium, verita est ne putaretur, quod violenter est passa, cum viveret, libenter passa, si viveret.</p>	<p>Leugnet man den Ehebruch, so belastet man umso mehr den Mord; man findet überhaupt keinen Ausweg aus dem Dilemma: „War sie ehebrecherisch, warum rühmt man sie? War sie keusch, warum tötete sie sich?“ Uns jedoch genügt zur Zurückweisung derer, die, der Vorstellung heiliger Gesinnung unfähig, die in der Gefangenschaft vergewaltigten christlichen Frauen verspotten, es genügt uns an dem berühmten Beispiel dieser Frau der Hinweis auf das, was man zu deren Ruhm und Verherrlichung sagt: „Zwei waren es und nur einer hat den Ehebruch begangen“.</p> <p>Man hat nämlich bei Lucretia gerne angenommen, dass sie sich nicht durch ehebrecherische Einwilligung habe beflecken können. Wenn sie also ob der Notzüchtigung, obgleich nicht Ehebrecherin, Selbstmord verübt hat, so tat sie das nicht aus Liebe zur Keuschheit, sondern aus schwächerer Scham. Sie schämte sich fremder Schandtät, an ihr, nicht mit ihr begangen, und dieses römische Weib, nach Ruhm mehr als begierig, fürchtete, wenn sie am Leben bliebe, in der öffentlichen Meinung als eine Frau zu gelten, die gern über sich ergehen ließ, was sie gewaltsam über sich hatte ergehen lassen. (Übers. Alfred Schröder)</p>
--	---

(Textnachweis: Augustinus, *De civitate Dei* 1,19,9f.)

## M 6: Die Christinnen als die wahren Vorbilder?!

1 Unde ad oculos hominum testem mentis suae illam poenam  
 2 adhibendam putavit,  
 3 quibus conscientiam demonstrare non potuit.  
 4 Sociam quippe facti se credi erubuit,  
 5 si,  
 6 quod alius in ea fecerat turpiter,  
 7 ferret ipsa patienter.  
 8 Non hoc fecerunt feminae Christianae,  
 9 quae passae similia vivunt tamen  
 10 nec in se ultae sunt crimen alienum,  
 11 ne aliorum sceleribus adderent sua,  
 12 si,  
 13 quoniam hostes in eis concupis-  
 14 cendo supra commiserant,  
 15 illae in se ipsis homicidia erubescendo  
 16 committerent.  
 17 Habent quippe intus gloriam castitatis, testimonium conscientiae;  
 18 Habent autem coram oculis Dei sui nec requirunt amplius,  
 19 ubi  
 20 quid recte faciant  
 21 non habent amplius,  
 22 ne deviant ab auctoritate legis divinae,  
 23 cum male devitant offensionem suspicionis  
 24 humanae.

*factum, -i (n):* Tat  
*erubescere, erubesco, erubui:* erröten  
*pati, patior, passus sum:* erleiden  
*ulcisci, ulciscor, ultus sum:* rächen  
*concupiscere, concupisco, cupivi, cupitum:* verlangen  
*stuprum, -i (n):* Schändigung  
*homicidium, -i (n):* Mord  
*castitas, castitatis (f):* Keuschheit  
*testimonium, -i (n):* Beweis

(Textnachweis: Augustinus, *De civitate Dei* 1,19,11f.)

HANS-JOACHIM HÄGER (BERLIN/MÜNCHEN/MINDEN)

## Augustinus und die christliche Transformation antiker Freundschaftstraditionen

Eine philologisch-motivanalytische Vergleichsstudie mit  
didaktisch-methodischen Impulsen für die praktische  
Umsetzung im lateinischen Lektüreunterricht

*In tiefer Dankbarkeit meinem verehrten Lehrer  
Prof. Dr. Christian Gnilka gewidmet*

### Zusammenfassung

Nach einigen kurzen Reflexen zu Anlage und Intention der Studie folgt die Analyse des augustinischen Freundschaftsverständnisses, das mit zunehmendem Alter Augustins – vornehmlich nach seiner Konversion zum Christentum im Jahre 386 n. Chr. – eine bemerkenswerte Entwicklung nahm. Um eben jene Dynamik im Freundschaftsdenken Augustins angemessen nachzuzeichnen, ist sein Gesamtwerk in den Blick zu nehmen, hier zuvorderst die aussagekräftige Epistel 258. In diesem Kontext soll neben der Frage, welcher Gattung der besagte Brief innerhalb der antiken Epistolographie angehört, zugleich auch das knifflige Datierungsproblem erörtert werden. Erst durch die Klärung dieser Frage wird die korrekte Verortung im augustinischen Freundschaftsdenken möglich. Vordringliche Intention der Studie ist der philologisch-motivanalytische Vergleich zwischen den heidnisch-paganen und den augustinischen Gedanken zur Freundschaft, wobei hier einerseits die maßgeblichen antiken Einflüsse auf das augustinische Freundschaftsverständnis aufgedeckt werden sollen, andererseits die Frage zu beantworten ist, wie Augustinus einen heidnisch-paganen Wertbegriff aufnimmt und ihn im christlichen Sinne transformiert. In einem letzten Zugriff werden einige didaktisch-methodische Impulse für eine schulische Auseinandersetzung mit den antiken Freundschaftstraditionen präsentiert, wobei unter Einbezug literarisch-ästhetischer Medien darauf abgezielt wird, im Sinne einer vertieft angelegten rezeptionsdiagnostischen Hermeneutik und in nachhaltiger Auseinandersetzung mit Wertvorstellungen einen existentiellen Transfer in die Alltagswelt heutiger Schülerinnen und Schüler zu gewährleisten. Dadurch wird sichergestellt, dass die vergleichende literarische Beschäftigung mit heidnisch-paganen und mit christlichen Freundschaftstraditionen einen echten Mehrwert in sich trägt.

Hans-Joachim Häger (2022): Augustinus und die christliche Transformation antiker Freundschaftstraditionen. Eine philologisch-motivanalytische Vergleichsstudie mit didaktisch-methodischen Impulsen für die praktische Umsetzung im lateinischen Lektüreunterricht, in: Jochen Sauer (Hg.), *Antike Konzepte neu denken bei Augustinus. Transformationen klassischer Texte in De civitate Dei* und weiteren Werken, Heidelberg: Propylaeum, 179–286. DOI: <https://doi.org/10.11588/propylaeum.1089.c15016>.

## 1. Freundschaft als Thema im (Latein-)Unterricht

Ἄνευ γὰρ φίλων οὐδεὶς ἔλοιτ' ἂν ζῆν, ἔχων τὰ λοιπὰ ἀγαθὰ πάντα (Arist. *eth. Nic.* 8,1,1,1155 a5f.). Mit dieser pointierten Feststellung deutet bereits Aristoteles an, welchen Stellenwert die Freundschaft im Leben eines jeden Menschen einnimmt. Die Aussage des Aristoteles ist zeitlos und wirkt bis in die Gegenwart hinein. Freundschaft ermöglicht nicht nur das Zusammenleben der Menschen, sondern macht es, ganz im aristotelischen Sinne, schön und wertvoll zugleich. Diese Ansicht teilt auch Marcus Tullius Cicero: *solem enim e mundo tollere videntur qui amicitiam e vita tollunt* ... (Cic. *Lael.* 47). Bereits diese beiden vorgenannten Zitate deuten an, wie intensiv sich die heidnisch-pagane Literatur der griechischen und römischen Antike mit dem Phänomen der *φιλία* bzw. der *amicitia* beschäftigt hat<sup>1</sup> – einem Phänomen, das in der deutschen Sprache durch den Begriff „Freundschaft“ nur höchst unzulänglich wiedergegeben werden kann:<sup>2</sup>

Er [scil.: der Begriff „Freundschaft“] umfasst alle Formen menschlichen Zusammenlebens, die Geschäftsbeziehung wie die Kameradschaft im Kriege, die Arbeitsgemeinschaft wie die Lebensformen von Ehe, gesellschaftlicher Gruppenbildung und politischer Parteienbildung, kurz das Ganze menschlichen Gemeinschaftslebens. (Gadamer [1999], 202)

<sup>1</sup> Vgl. dazu treffend Nietzsche (<sup>2</sup>1903), 67: „Das Höchste, was die bewußte Ethik der Alten erreicht hat, ist die Theorie der Freundschaft.“ Vgl. dazu auch Dugas (1976), 2: „L'amitié est, dans le monde antique, [...] la passion exclusive ou dominante.“ Vgl. auch Meister (1967), 323: „Ihre großen Denker sind es auch, die geniale, noch heute nicht übertroffene Versuche gemacht haben, das Wesen der Freundschaft zu begreifen und ihre verschiedenen Erscheinungen in ein System zu bringen.“ Vgl. ähnlich Fürst (1997), 413. Umfassende Abhandlungen zum antiken Freundschaftsverständnis unter Aussparung der christlichen Autoren der Spätantike haben Fürst (1996) und Rollinger (2014) vorgelegt. Vgl. auch – mit Erfassung der spätantik-christlichen Reflexionen – White (1992) und Pizzolato (1993). Vgl. ferner Treu (1972). Zum Wert der Freundschaft in der Antike – vornehmlich in der römischen Gesellschaft – vgl. auch Curtius (<sup>2</sup>1903), 183–202, Brinckmann (1963), 9–21 und Fraisse (1974). In der neueren Forschung vgl. Konstan (1997), 122–124.

<sup>2</sup> Vgl. dazu auch Williams (2012), 30–34. 259–354 und Rollinger (2014), 73.

Dass der Begriff „Freundschaft“ diese von Gadamer entfalteten facettenreichen Bedeutungsebenen (einschließlich sozialer, politischer und philosophischer Konnotationen) in sich trägt,<sup>3</sup> liegt nicht zuletzt an den weit zurückreichenden, in der hellenistisch-römischen Welt grundgelegten Freundschaftstraditionen, die allesamt – wird Gadamer (ibid.) gefolgt – aus einem Gefühl der Solidarität herrühren und zur Konstitution einer der menschlichen Natur entsprechenden Identität der Gemeinschaft beitragen können.<sup>4</sup> Letzteres gilt in besonderem Maße für Kinder und Jugendliche. Für sie spielen Freundschaften im Rahmen ihrer eigenen Identitätsbildung – sowohl im privaten als auch im schulischen Kontext – eine zentrale Rolle, entscheiden doch Freundschaften über das eigene Wohlbefinden und nicht zuletzt über das Ansehen innerhalb der Klassen- und Schulgemeinschaft.<sup>5</sup> Kurz gesagt: Freundschaft ist als anthropologische Elementarerfahrung im Hinblick auf ihre ethischen Aspekte zu greifen:

Auch sie [scil.: die Freundschaft] basiert auf anthropologischen Erfahrungswerten wie Intimität, Sympathie, erotischer Zuneigung und naturwüchsiger Verbundenheit, die sich im Evolutionsprozess als Garanten des Überlebens allmählich entfaltet haben. [...] Gleichwohl, ein solches Gefühl der Vertraulichkeit bedarf zu seinem Fortbestehen, zu seiner Gestaltung und zu seiner Pflege im Sinne von Freundschaft eines wechselseitigen subjektiven Engagements der Beteiligten und eines tugendhaften Könnens [...] in wechselseitiger interessensfreier Fürsorge, Zuneigung und Wertschätzung

<sup>3</sup> Vgl. dazu unter Nennung der Grundlagenliteratur Rebenich (2012), 374.

<sup>4</sup> Vgl. dazu auch Bekes (2019), 5. Zu den verschiedenen Konnotationen von Freundschaft vgl. auch Meister (1967), 323f. In der neueren Forschung vgl. umfassend Konstan (1997), 1–23.

<sup>5</sup> Vgl. treffend Steenblock (2019), 27: „Sein besonderer Lebensweltbezug tritt Lehrkräften an allen Ecken und Enden ihrer Arbeit entgegen: von dramatischen Szenen bei Fragen der Sitzordnung über Gruppenbildung auf dem Pausenhof bis hin zum Partnerlook vor dem Abitur.“ Überdies ist Bekes (2019), 5 zuzustimmen, wenn er in Bezug auf schulische Freundschaftsbeziehungen konstatiert: „Sie verheißen zum einen Sehnsucht, Anziehung, Begehren, Hoffnung, Aufbruch, Verbundenheit und Glück; zum anderen aber auch Schmerz, Leid, Entblößung, Enttäuschung, Verlust und Verrat.“ Vgl. ähnlich Siekmann (2019), 7.

[...] In dieser Hinsicht ist sie [...] Grundlage gelingenden Lebens. (Bekes [2019], 5)

Dieser unbedingte Lebensweltbezug hat nicht nur im Ethik-, Philosophie- und Religionsunterricht, sondern auch im altsprachlichen Unterricht seinen festen Platz – entweder im Zuge der in vielen Bundesländern obligatorischen Senecalectüre oder im Kontext der sich in den Episteln spiegelnden Freundschaften des jüngeren Plinius oder aber in der sehr konkreten Freundschaft Ciceros zu seinem engen Vertrauten, Berater und Verleger Titus Pomponius Atticus. Letzterem hat Cicero sogar eine eigene Schrift über die Freundschaft gewidmet. Obgleich auch die christlichen Autoren der Spätantike, allen voran Paulinus von Nola und Augustinus, über Freundschaft reflektiert und diese für das Leben der Menschen als wesentlich bzw. existentiell erachtet haben, werden ihre Gedanken im schulischen Lektüreunterricht weitestgehend ausgespart, was u. a. daran abzulesen ist, dass ihre Reflexionen in keinem einzigen aktuellen deutschsprachigen Lektüreheft Eingang gefunden haben. Diesem Desiderat wird im vorliegenden Beitrag Rechnung getragen, zumal wir von Augustinus wissen, dass dieser sich gerne mit Freunden umgab.<sup>6</sup>

Vor dem oben skizzierten schulrelevanten Hintergrund macht es sich die vorliegende Studie zur Aufgabe, den Entwicklungsprozess im augustinischen Freundschaftsverständnis nachzuzeichnen und für den schulischen Lektüreunterricht nutzbar zu machen. Zu diesem Zweck soll das gesamte Œuvre Augustins in den Blick genommen werden, primär jedoch dessen 258. Epistel, mit der eines der eindrucklichsten literarischen Zeugnisse über das Wesen wahrer Freundschaft tradiert worden ist.

Die nun folgende Abhandlung erstreckt sich – grob skizziert – auf folgende Eckpunkte: *Eigenverständnis* (= Entwicklung des augustini-

<sup>6</sup> Vgl. van der Meer (<sup>3</sup>1958), 258–264, hier 258: „Sein Haus stand immer offen, ohne Freunde konnte er nicht leben.“ Untermuert wird dies durch Augustinus selbst; vgl. *Aug. ord.* 2,8,25. Vgl. zuletzt auch Kiesel (2008), 112f., Krüger (2011), 78f. und Mayer (<sup>7</sup>2018), 81.

schen Freundschaftsideals) – *literarische Tradition* (= Einflüsse antiker Freundschaftstraditionen auf das augustinische Denken) – *Vergleich* (= motivanalytischer Vergleich zwischen den heidnisch-paganen und den augustinischen Reflexionen) – *schulischer Transfer* (= didaktisch-methodische Impulse für die Behandlung im schulischen Lektüre-Unterricht).

## 2. Augustinus und die Freundschaft

### 2.1 Grundlegende Vorbemerkungen

Freundschaft ist zweifellos ein zentraler Aspekt des Lebens, Denkens und Fühlens Augustins (\* 354, † 430 n. Chr.): *nec esse sine amicis poteram beatus* (Aug. *conf.* 6,16,20).<sup>7</sup> Von daher ist es nicht verwunderlich, dass der Bischof von Hippo auch als Siebzigjähriger nach vielen Läuterungen seines Denkens mit beeindruckenden Worten bekennt:

*quid nos consolatur in hac humana societate erroribus aerumnisque plenissima nisi fides non ficta et mutua dilectio verorum et bonorum amicorum?* (Aug. *civ.* 19,8).<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Aus der reichen Literatur zu Augustinus – von van der Meer (<sup>3</sup>1958), 20 treffend als kaum auszutrinkendes Meer bezeichnet – sei hinsichtlich der Nachzeichnung des Lebens Augustins verwiesen auf den nicht mehr dem aktuellen Forschungsstand entsprechenden, jedoch kenntnisreich gearbeiteten und sehr lesenswerten Aufsatz von Campenhausen (<sup>3</sup>1972). In der jüngeren Forschung vgl. bes. Mühlenberg (1998).

<sup>8</sup> Vgl. dazu Adam (<sup>2</sup>1958), 10: „Dieses Bedürfnis nach seelischer Verbundenheit mit Gleichgesinnten begleitete ihn sein ganzes Leben hindurch und bot später die natürliche Grundlage, auf der seine Liebes- und Gemeinschaftstheologie erwuchs.“ Vgl. ähnlich van Bavel (2009), 25f. Vgl. zuvor auch O’Meara (1954), 86: „One of the remarkable features of Augustine’s character – his capacity for making friends.“ In der jüngeren Augustinusforschung vgl. ähnlich White (1992), 185. Zum stark entwickelten Gefühlsleben, das Augustinus von Geburt an mitgegeben war, vgl. Mausbach (<sup>2</sup>1929), bes. 20–34. Vgl. dazu auch Nolte (1939), 8 und van der Meer (<sup>3</sup>1958), bes. 253–258.

Was kann es dann in dieser an Irrungen und Sorgen überreichen menschlichen Gesellschaft für uns Tröstlicheres geben als echte Treue und gegenseitige Liebe wahrer und guter Freunde? (Übers. Wilhelm Thimme [2007])

Wie alle anderen Kirchenväter vor ihm hat auch Augustinus kein Werk, das sich ausschließlich mit *amicitia* befasst, hinterlassen.<sup>9</sup> Dennoch spielt jene in seinem Gesamtwerk – vornehmlich in den *Confessiones* und den Briefen sowie in *De civitate Dei* – eine nicht unerhebliche Rolle.<sup>10</sup>

In den folgenden Ausführungen soll die mehreren Phasen unterworfenen Entwicklung des Freundschaftsverständnisses Augustins nachgezeichnet werden, indem zunächst die in seinen Schriften verstreuten Reflexionen über die Freundschaft nach inhaltlichen und chronologischen Gesichtspunkten zusammengestellt werden.<sup>11</sup> Auf der Grundlage der

<sup>9</sup> Vgl. dazu Adam (<sup>2</sup>1958), 9: „Bei ihm findet man kein System, sondern ein üppiges Wuchern seiner Gedanken aus der immer neu ansetzenden und neu gebärenden Fruchtbarkeit seiner psychologischen Innen- und Tiefenschau.“ Das mit *liber de amicitia* betitelte Werk, das lange Zeit Augustinus zugeschrieben wurde, ist in der Augustinusforschung mittlerweile als Zusammenfassung der im 12. Jahrhundert entstandenen, von Aelred von Rievaulx verfassten Schrift *De spiritali amicitia* erkannt worden. Vgl. dazu aufschlussreich McEvoy (1981); vgl. auch – wenngleich nur in Form einiger weniger Reflexe – White (1992), 255 mit dortiger Anm. 7. Eine Sonderstellung nimmt die 16. *Collatio Cassians* ein. In ihr wird die alle Menschen umfassende Nächstenliebe gepriesen, die ihren nachhaltigsten Ausdruck im Klosterleben finde. Grundlagen eines harmonischen Zusammenlebens der Glaubensbrüder seien Weltverachtung, Verzicht auf den eigenen Willen, Vermeidung des Zorns und Todesbereitschaft; zur Sonderstellung der 16. *Collatio Cassians* in der christlichen spätantiken Literatur vgl. grundlegend Neuhausen (1975 und 1981). In der jüngeren Forschung vgl. White (1992), 174–184 und Konstan (1996), 105f.

<sup>10</sup> Brown (<sup>2</sup>1982), 27 geht noch einen Schritt weiter und behauptet, kein Denker der frühen Kirche habe sich so eingehend mit menschlichen Beziehungen beschäftigt wie Augustinus. An folgenden Stellen seines Gesamtwerkes kommt Augustinus ausführlich auf Freundschaft zu sprechen: Aug. *soliloq.* 1,2,7–1,12,21; *divers. quaest.* 2,3–5,8; *conf.* 4,4,7–4,15,24; *trin.* 9,6,11; *in epist. Ioh.* 8,5; *civ.* 19, 8; *epist.* 73 (an Hieronymus); id. 130 (an Proba); id. 192 (an Celestinus); id. 258 (an Marcianus).

<sup>11</sup> Das Freundschaftsverständnis des Augustinus ist in der Forschung oftmals in den Fokus des Interesses gerückt; vgl. dazu bes. Nolte (1939), Fabre (1949), McNamara (1958), van der Meer (<sup>3</sup>1958), Monagle (1971), Pizzolato (1974), Geerlings (1981),

Auswertung dieser Reflexionen soll das – in der Forschung häufig nicht deutlich genug formulierte – augustinische Freundschaftsideal, das sich in seiner endgültigen Form erst im Spätwerk Augustins zeigt, ermittelt werden. Dabei ist neben der Frage, inwieweit der Kirchenvater in seinem Freundschaftsdenken von den heidnisch-paganen Freundschaftstraditionen beeinflusst wurde, auch dringlich zu klären, wie es Augustinus verstand, diese Traditionen in seinem Sinne umzudeuten und für den christlichen Glauben nutzbar zu machen. In diesem Kontext fungieren zahlreiche prominente hellenistisch-römische Denker als Impulsgeber für das augustinische Freundschaftsdenken, allen voran Platon, Aristoteles, Cicero und Seneca (als Vertreter der heidnisch-paganen Antike), Ambrosius und Paulinus von Nola (als Vertreter der christlich geprägten Spätantike). Auf der Folie dieser zahlreichen literarischen Einflüsse entwickelt sich vor den Augen der augustinischen Leserschaft das lebendige Bild der Freundschaft eines Mannes, der – wie Kardinal Michele Pellegrino in Anlehnung an *Aug. conf. 2,2,2* treffend konstatiert hat –, „a beaucoup aimé et fut beaucoup aimé“<sup>12</sup>.

## 2.2 Augustinus und sein Freundschaftsideal – ein lebenslanger Prozess

Das Freundschaftsverständnis des Augustinus war zeit seines Lebens mehreren Wandlungen unterworfen<sup>13</sup>, wobei eine geradlinige Entwicklung

Brown (<sup>2</sup>1982), Hadot (1986–1994), McEvoy (1986), van Bavel (1987), Lienhard (1990), Cassidy (1992), White (1992), Pizzolato (1993), Konstan (1996) und (1997), 149–173, Paffenroth (2005), Kiesel (2008), 115–210, Rebenich (2008 und 2012), Jaeger (2010) und Krüger (2011), bes. 78–85. Weitere Spezialstudien werden im Laufe der vorliegenden Abhandlung separat aufgeführt.

<sup>12</sup> Pellegrino (1960), 122. Vgl. ähnlich Thimme (1910), 200, der Augustinus als „Virtuosen der Freundschaft“ bezeichnet. Vgl. dazu auch Burt (1999), 56 und Krüger (2011), 81.

<sup>13</sup> Richtig erkannt bereits von Nolte (1939), 12: „Mit der Entwicklung seiner geistigen Persönlichkeit änderte sich auch die Auffassung über Wesen und Ziel der Freundschaft.“ In der jüngeren Forschung auch richtig erkannt von Kiesel (2008), 116, Krüger (2011), 78–85 und Rebenich (2012), 369f.

erkennbar ist.<sup>14</sup> Im Einzelnen sind vier Phasen zu unterscheiden:<sup>15</sup> Zunächst sind seine Reflexionen über die Freundschaft, wie den *Confessiones* zu entnehmen ist, von den antiken heidnisch-paganen Traditionen geprägt, sodann folgt – von seinem Bekehrungsjahr 386 bis ca. 398 n. Chr. – eine neuplatonisch-christlich gefärbte Auffassung, bis er

<sup>14</sup> Die Aufwärtsentwicklung des augustinischen Freundschaftsdenkens erkennen auch Nolte (1939), 12, Zumkeller (<sup>2</sup>1968), 35, Treu (1972), 430, Geerlings (1981), bes. 268–274 und McEvoy (1986), 43f. In der jüngeren Augustinusforschung vgl. Lienhard (1990), 289f., White (1992), 185 und Pizzolato (1993), 296. Dagegen wenig überzeugend Epp (1999), 14–16, deren Untersuchung hinsichtlich der Freundschaft im Mittelalter zwar sehr wertvoll ist, aber hinsichtlich der Zusammenfassung der augustinischen Freundschaftsreflexionen jegliche Systematik vermissen lässt. Zwar nennt Epp (ibid.) einschlägige Belegstellen aus dem augustinischen Gesamtwerk, reiht diese jedoch unverbunden aneinander. Völlig unzureichend Lotz (1979), 264–282, der bei seiner Analyse des augustinischen Freundschaftsdenkens ausschließlich die *Confessiones* als Quelle heranzieht, was – wie in dieser Studie zu zeigen sein wird – nicht genügt, um das dynamische Freundschaftsverständnis des Kirchenvaters angemessen darzustellen.

<sup>15</sup> Das verdienstvolle Werk von Nolte (1939), das noch immer als Standardwerk bei der Untersuchung des augustinischen Freundschaftsdenkens zu gelten hat, kommt der oben vorgestellten Einteilung am nächsten, indem ebendort drei Entwicklungsphasen überzeugend herausgearbeitet werden (vgl. id. 12): erstens die Phase der Jugendfreundschaften, zweitens die neuplatonisch-christlich geprägte Phase nach der Konversion Augustins, drittens die auf der *caritas Christiana* beruhende Phase. Zwar erkennt Nolte treffend (id. 78), dass Augustinus in seinen späten Schriften die *amicitia* unter den Christen gegenüber der alle Menschen – auch die Feinde – umfassenden *caritas* enthebt und als *vera amicitia* bezeichnet, doch Nolte geht nicht so weit und unterteilt – wie dies in der vorliegenden Abhandlung getan wird – die letzte Phase in zwei einzelne Phasen. In enger Anlehnung an Nolte spricht auch Lienhard (1990), bes. 289–296 von insgesamt zwei Wandlungen bzw. drei Phasen im augustinischen Freundschaftsdenken. Die letzte, exklusiv christliche Phase im augustinischen Freundschaftsverständnis arbeitet Rebenich (2012), 369f. in jeder Hinsicht überzeugend heraus. Vgl. dazu auch Krüger (2011), 85, die zwar die dynamische Stufung des augustinischen Freundschaftsverständnisses erkennt, jedoch keine dezidierte Zuordnung vornimmt. Lediglich für zwei Phasen plädiert – ähnlich wie unlängst Kiesel (2008), 115–210 – Geerlings (1981), 268–274. Letzterer unterscheidet recht unscharf zwischen dem „frühen Augustin“ und dem „späten Augustin“, lässt aber die neuplatonisch-christlich geprägte Auffassung von Freundschaft, die sich – wie noch nachzuweisen sein wird – von seiner Konversion im Jahre 386 bis zur Abfassung der *Confessiones* um 398 n. Chr. erstreckt, zu Unrecht außer Acht.

schlussendlich, nunmehr ganz biblisch-theologisch argumentierend, mit Freundschaft nicht nur die Liebe zu einzelnen Personen, sondern vielmehr die Liebe zu allen Menschen bezeichnet. Diese – auch in der Forschung erkannte<sup>16</sup> – dritte Phase wird in den beiden letzten Lebensjahrzehnten Augustins nochmals übertroffen. Dann nämlich lässt Augustinus neben der ausschließlich von Christen gelebten *amicitia*, welche die *caritas* als konstitutives Element voraussetzt, keine andere Erscheinungsform von Freundschaft mehr gelten. Mit anderen Worten: Diese Auffassung ist zwar in großen Teilen mit der vorangegangenen verquickt, differiert aber insofern, als sie beispielsweise – wie im Folgenden gezeigt wird – die Freundschaft der Christen untereinander über die Freundschaft zu Nichtchristen bzw. Feinden stellt. Vor diesem Hintergrund wird diese vierte Phase des augustinischen Freundschaftsdenkens in der vorliegenden Abhandlung „exklusiv christlich“ genannt.<sup>17</sup>

Gehen wir nun daran, diese geradlinige Entwicklung anhand der überlieferten literarischen Zeugnisse des Augustinus nachzuzeichnen. Bereits als Knabe habe Augustinus – so ist in den *Confessiones*<sup>18</sup> zu lesen – seine Sehnsucht nach Freundschaft beteuert: *falli nolebam, memoria vivebam, locutione instruebar, amicitia mulcebar, fugiebam dolorem, abiectiorem, ignorantiam* (Aug. *conf.* 1,20,31). Der erste uns bekannte Freundeskreis um Augustinus bildete sich etwa im Jahre 372 n. Chr. und setzte sich aus jungen Manichäern<sup>19</sup> – unter diesen befand sich auch

<sup>16</sup> Vgl. dazu exemplarisch Nolte (1939), 12 und Lienhard (1990), bes. 289–296.

<sup>17</sup> Rebenich (2012), 373f. wählt hier – durchaus überzeugend – den Begriff „orthodox“, während Krüger (2011), 83 zwischen „elitär“ und „exklusiv“ changiert.

<sup>18</sup> Aus der reichen Literatur zur Erschließung der *Confessiones* seien folgende Werke genannt: zum Titel der *Confessiones*, zur Terminologie von *confiteri* und zum Stil der *Confessiones* vgl. bes. Verheijen (1949), bes. 11–82; zum Geistesleben Augustins und der Spätantike im Allgemeinen vgl. Pellegrino (1960); zur Psalmensprache in den *Confessiones* vgl. Knauer (1955). Zu den *Confessiones* als Autobiographie von besonderer Art vgl. Misch (<sup>2</sup>1931), 637–678. In der jüngeren Augustinusforschung als Einleitung in die *Confessiones* geeignet: Feldmann (1986–1994).

<sup>19</sup> Zu den Manichäern, die in ihrer Lehre eine „nachweisbare Wahrheit“ propagierten (vgl. Aug. *conf.* 3,6,10), kam Augustinus als „Hörender“ (*auditor*), da ihn die Lektüre

Augustins langjähriger Wegbegleiter Alypius<sup>20</sup> – zusammen. Die meisten Manichäer lebten – wie Alypius – ohne Frau. Überdies waren sie höchst intelligent und selbstbewusst. Augustinus liebte es, mit ihnen zu plaudern, zu lachen und Bücher zu besprechen (vgl. *Aug. conf.* 4,8,13; id. 4,8,20). Sie diskutierten ferner über Musik und Schönheit im Allgemeinen (vgl. *Aug. conf.* 4,13,20). Allerdings sei einer dieser Freunde – so wird in den *Confessiones* berichtet – nach einer schweren Krankheit früh verstorben, wodurch Augustinus zutiefst betroffen war:<sup>21</sup>

*quo dolore contenebratum est cor meum, et quidquid aspiciebam mors erat. et erat mihi patria supplicium et paterna domus mira infelicitas, et quidquid cum illo communicaveram, sine illo in cruciatum immanem verterat.* (*Aug. conf.* 4,4,9)<sup>22</sup>

Wie tief war da der Schmerz, der mein Herz verfinsterte! In allem, was mir vor Augen trat, begegnete mir der Tod. Meine Vaterstadt war mir eine Folter, mein Elternhaus Stätte außerordentlichen Elends, und alles, was ich mit ihm zusammen unternommen hatte, verkehrte sich ohne ihn zu einem unerträglich qualvollen Tun. (Übers. Kurt Flasch und Burkhard Mojsisch [2009])

der Heiligen Schrift aufgrund deren einfacher Sprache abgestoßen hatte, er aber weiterhin seine vom ciceronischen *Hortensius* (*Aug. conf.* 3,4,8) ausgelöste Wahrheitssuche fortsetzen wollte. Zur Lehre des Manichäismus allgemein und zu ihrer Bedeutung für den Lebensweg Augustins vgl. in der älteren Augustinusforschung Alfarcic (1918), 95–159 und Courcelle (<sup>2</sup>1968), 60–78. In der neueren Forschung vgl. Feldmann (1995) und van Oort (1995).

<sup>20</sup> Zum Lebenslauf des Alypius und dessen Freundschaft zu Augustinus vgl. in der älteren Augustinusforschung McNamara (1958), 53–62. In der jüngeren Forschung vgl. Feldmann, Schindler & Wermelinger (1986–1994). Zum Charakterbild des Alypius vgl. van der Meer (<sup>3</sup>1958), 259: „Der derbe, kurz angebundene und anscheinend trockene Alypius blieb lebenslänglich sein bester Freund und wahrscheinlich sein weltkundiger und praktischer Ratgeber.“ Vgl. zuletzt auch Jaeger (2010).

<sup>21</sup> Zu dieser zentralen Stelle im vierten Buch der *Confessiones* hat Feldmann (1993) umfassend gehandelt. Vgl. zuvor Pfligersdorffer (1983) und McEvoy (1986), bes. 48–54. Vgl. ferner in der älteren Augustinusforschung Pellegrino (1960), 119–122.

<sup>22</sup> Zur Verzweiflung Augustins nach dem Tod seines Jugendfreundes vgl. bes. Brown (<sup>2</sup>1982), 54.

Dieser Verlust hatte Augustinus vollständig aus der Fassung gebracht, was wiederum seinem frühen Freundschaftsverständnis – hier ist Krüger (2011), 79 zuzustimmen – eine tief emotionale Note verleiht:

*factus eram ipse mihi magna questio et interrogabam animam meam, quare tristis esset et quare conturbaret me valde. (ibid.)*

Ich war mir selbst ein großes Rätsel geworden und fragte meine Seele, warum sie betrübt sei und mich über die Maßen in Verwirrung stürzte. (Übers. Kurt Flasch und Burkhard Mojsisch [2009])

Zugleich kann der frühe Tod des so geschätzten, namentlich nicht näher bezeichneten Gefährten<sup>23</sup> als existentielles Schlüsselerlebnis<sup>24</sup> in der geistigen Entwicklung Augustins verstanden werden, da es ihn dazu bewegte, nach einem neuen Freundschaftsideal zu suchen – ein Prozess, der erst lange nach seiner Bekehrung (386 n. Chr.) infolge seiner Erfahrungen mit dem klösterlichen Gemeinschaftsleben abgeschlossen sein wird.<sup>25</sup> Dann nämlich wird Augustinus zur Erkenntnis gelangt sein, die

<sup>23</sup> McNamara, die in ihrer Abhandlung sämtliche für Augustinus bedeutsame Freundschaften anhand der uns vorliegenden Quellen analysiert, sieht diese besondere Beziehung gegründet auf „more than sensual pursuits and motivated by a similarity of interests and deep, mutual affection“ (id. 43).

<sup>24</sup> Treffend Pellegrino (1960), 122: „L’épisode rapporté met en lumière un aspect primordial de l’âme d’ Augustin qui ressentit, comme bien peu, les joies et les douleurs de l’amitié.“ Vgl. ähnlich Geerlings (1981), 273f. Für das erste Schlüsselerlebnis bzw. für die erste geistige Wende sieht Hauschild (<sup>2</sup>2000), 231 in der Lektüre des ciceronischen *Hortensius* den entscheidenden Auslöser: „373 erlebte er [scil.: Augustinus] eine erste geistige Wende durch die Lektüre von Ciceros *Hortensius*: die Bekehrung zur Philosophie – zur Bemühung um Weisheit – als wichtigsten Lebensinhalt.“ Zur Bedeutung des ciceronischen *Hortensius* im Denken Augustins vgl. grundlegend Courcelle (1963), 56–60, bes. 57 mit dortiger Anm. 1. Vgl. auch Testard I (1958), 11–19, Hagendahl I (1967), 177–181 und Hagendahl II (1967), 486–497.

<sup>25</sup> Vgl. dazu auch Zumkeller (<sup>2</sup>1968), 51: „Gewiß ist der Freundeskreis in Cassiciacum um Augustinus noch keine klösterliche Gemeinschaft. Aber hier liegen bereits die Anfänge des Neuen, das sich in Thagaste und Hippo verwirklichen sollte.“ Die Neigung Augustins zu einem asketischen Leben mit seinen Freunden kommt insbesondere in den Werken *De moribus Ecclesiae Catholicae* und *De sancta virginitate* zum Tragen. Vgl.

Jugendfreundschaften seien – auch diejenige mit dem besagten, früh verstorbenen Gefährten – nicht so stark gewesen, wie es anfangs den Anschein hatte, da etwas Entscheidendes gefehlt habe, und zwar die gemeinsame Liebe zu Gott: *maxime quippe me reparabant atque recreabant aliorum amicorum solacia, cum quibus amabam quod pro te amabam* (Aug. *conf.* 4,8,13; vgl. ähnlich id. 4,9,14).<sup>26</sup> Überdies habe Augustinus sein eigenes Leben doch stärker geliebt als das des Freundes:

*miser eram, et miser est omnis animus vincit amicicia rerum mortalium et dilaniatur, cum eas amittit, et tunc sentit miseriam, qua miser est et antequam amittat eas. [...] ita miser eram et habebam cariorem illo amico meo vitam ipsam miseram.* (Aug. *conf.* 4,6,11)<sup>27</sup>

Ich fühlte mich unwohl, und unwohl fühlt sich jeder, der von der Freundschaft mit Sterblichem gefesselt ist, und wird hin- und hergerissen, wenn er es verliert; jetzt empfindet er sein Unwohlsein auch, das ihn freilich auch vor dem Verlust schon bedrückt. [...] Ich fühlte mich so unwohl und hielt gerade dieses Leben im Unwohlsein für mehr wert als meinen verlorenen Freund. (Übers. Kurt Flasch und Burkhard Mojsisch [2009])

dazu unter Nennung konkreter Belegstellen White (1992), 258 mit dortiger Anm. 60. Zu den einzelnen Freundschaftsbünden, die sich um Augustinus bildeten (beispielsweise in Cassiacum oder später im Gartenkloster von Hippo), vgl. bes. Zumkeller (<sup>2</sup>1968), 33–134, bes. 56–104, Verheijen (1980), 295–299 und Hadot (1986–1994), 291f.

<sup>26</sup> Hinsichtlich des Begriffs *amare* hat Pétré (1948), 90–96 überzeugend nachgewiesen, dass Augustinus – wann immer er Freundschaft im gebenden bzw. aktiven Sinne meint – die Begriffe *amare* und *diligere* verwendet. Zum Charakter der in Aug. *conf.* IV geschilderten Jugendfreundschaften handelt ansprechend, wenngleich recht metaphorisch im Ausdruck Pfligersdorffer (1983), 332f.

<sup>27</sup> Vgl. als weitere Belegstelle Sen. *epist.* 81,12. Zur stoischen Grundhaltung, wonach nur unter Weisen wahre Freundschaft zu verwirklichen sei, vgl. mit weiteren Belegstellen Fürst (1996), 127. Eine Zusammenfassung aller Reflexionen Senecas zur Freundschaft gibt Knoche (1975). Vgl. dazu auch Fraisse (1974), 424–433 und Fürst (1996), 187–193. Überzeugend konstatiert Maurach (1970), 33–54, hier 54: „Die Bestimmung der echten Freundschaft war [...] ein zwar wichtiges, aber doch auch zweitrangiges Thema, denn das Wesentliche ist die Findung der Autarkie, das Mittel zum *beate vivere*; das *vivere* kam danach.“

Daraus ist zu folgern, dass Augustinus sein eigenes Leben nicht – wie von Jesus im Johannesevangelium gefordert (Ioh. 15,13f.) – für den Freund hingegeben hätte, selbst wenn er jenem dadurch das Leben hätte erhalten können.<sup>28</sup>

Insgesamt gesehen war in den Jugendfreundschaften des Augustinus das gesellige Element stark ausgeprägt, weshalb hier in Anlehnung an das augustinische Bekenntnis *amabam pulchra inferiora* (Aug. *conf.* 4,13,20) von einer natürlichen, auf unterschwelligem Motiven gründenden Freundschaft gesprochen werden kann – eine Freundschaft, die noch ganz in der Tradition des heidnisch-paganen Freundschaftsideals stand und auf gegenseitiges Wohlwollen der Freunde ausgerichtet war: *quos utique amicos gratis diligebam vicissimque ab eis me diligere gratis sentiebam* (Aug. *conf.* 6,16,26).<sup>29</sup> Hierzu passt die von Augustinus in Anlehnung an Cicero (Cic. *Lael.* 20) betonte Wichtigkeit der *consensio*: *amicitia quoque hominum caro nodo dulcis est propter unitatem de multis animis* (Aug. *conf.* 2,5,10). Dennoch dürfen diese Jugendfreundschaften keinesfalls unterschätzt oder gar übersprungen werden, da insbesondere für Augustinus galt: „Der Weg zu Gott ist dem Menschen der Mensch“ (Guardini [1950], 27)<sup>30</sup>. Der tiefe Wahrheitsgehalt dieses Satzes findet sich bei kaum einem Kirchenvater so erfüllt wie bei

<sup>28</sup> Vgl. dazu Nolte (1939), 22: „Und doch war die Freundschaft bloß an der Oberfläche geblieben. Nicht volle innere Wertung war Grund des Verstehens. Und mag Augustin auch sprechen von der Hälfte meiner Seele, so war das Verhältnis nicht zur geistigen Seelendurchdringung und Seelenverbindung gekommen.“ Klauck (1991), 5 bezeichnet die Forderung der Lebenshingabe für den Freund als „Zuspitzung der Liebeserfüllung“, die jedoch nicht originär neutestamentlich, sondern eine zum Sprichwort verdichtete Sentenz aus der hellenistischen Freundschaftslehre sei; solche Forderungen fänden sich bereits bei Platon (Plat. *symp.* 179 b5–c3) und bei Seneca (Sen. *epist.* 9,10). Vgl. dazu auch Schnackenburg (1975), 125 und Gnlika (<sup>2</sup>1985), 119.

<sup>29</sup> Bereits richtig konstatiert von Monagle (1971), 84; Nolte (1939), 16 geht sogar so weit und spricht den Jugendverbindungen Augustins die Bezeichnung „Freundschaft“ ab, was – wie oben gezeigt worden ist – vermessen ist.

<sup>30</sup> Vgl. ähnlich Pfligersdorffer (1983), 332f.

Augustinus, da dieser bei seinem geistigen Streben zu Gott ständig des Umgangs mit Freunden bedurfte.<sup>31</sup>

Der Neuplatonismus und die Bekanntschaft mit Ambrosius, dem damaligen Bischof von Mailand, führten Augustinus nach unzeitigem Suchen dem ersehnten Ziel – dem Ruhen in Gott (*Aug. conf.* 1,1,1) – näher (*Aug. conf.* 6,3,3).<sup>32</sup> Auch diesen Weg beschritt Augustinus nicht auf sich allein gestellt, sondern in Begleitung seiner Freunde. Nach seiner Bekehrung im Sommer des Jahres 386 n. Chr. zog er sich mit einigen Gefährten auf das Landgut Cassiciacum zurück, um sich dort auf die Taufe, die im Frühjahr des Jahres 387 n. Chr. erfolgen sollte, vorzubereiten (*Aug. conf.* 9,3,5f.). Dabei verlieh die Freude an dem in Christus gefundenen Heil – verbunden mit gegenseitiger Hilfs- und Opferbereitschaft – den Mitgliedern der Lebensgemeinschaft inneren Schwung und lebendige Tatkraft.<sup>33</sup> Ziel des gemeinschaftlichen Lebens in Cassiciacum war es, aufgrund des intensiven Studiums der Heiligen Schrift, insbesondere der Paulusbriefe, und neuplatonischer Werke immer tiefer in die Geheimnisse Gottes und des Glaubens einzutauchen und sich dadurch angemessen auf das Sakrament der Taufe vorzubereiten (*Aug. [id.]*).<sup>34</sup>

<sup>31</sup> Überzeugend herausgearbeitet von Courcelle (1963), 26. Vgl. ähnlich Verheijen (1980), 238. In der jüngeren Augustinusforschung vgl. White (1992), 211f.

<sup>32</sup> Vgl. Hübner (1985/1986), 166: „Für Augustin war der Neuplatonismus die Brücke zum Christentum, wie für so viele andere gebildete Heiden seiner Zeit.“ Vgl. ähnlich Mausbach (<sup>2</sup>1929), 10 und Zumkeller (<sup>2</sup>1968), 46f. Zur kaum zu unterschätzenden Rolle des Ambrosius in der geistigen Entwicklung vgl. grundlegend Courcelle (<sup>2</sup>1968), 93–138, hier 138: „Plusieurs sermons d’Ambroise lui ont révélé, spécialement entre avril et juin 386, l’existence d’une philosophie opposée au manichéisme et conciliable avec le christianisme. On voit combien il est arbitraire et artificiel de découper sa conversion milanaise en phases chronologiques ou logiques: influence philosophique exercée par des laïcs, influence religieuse exercée par Ambroise. Par ses sermons *De Isaac* et *De bono mortis*, Ambroise l’initiait en meme temps au spiritualisme chrétien et aux doctrines plotiniennes.“

<sup>33</sup> Zum Charakter der Lebensgemeinschaft in Cassiciacum vgl. Zumkeller (<sup>2</sup>1968), bes. 42–51. Vgl. auch unlängst Jaeger (2010).

<sup>34</sup> Vgl. Zumkeller (<sup>2</sup>1968), 45: „In Stunden der Muße hielt Augustinus mit den Freunden ausgedehnte Diskussionen über philosophische Fragen [...] man lebte in Familiengemeinschaft [...] nach gemeinsamem Morgengebet ging jeder an seine Arbeit.“ Vgl.

Daraus wiederum ist zu schlussfolgern: Freundschaft bewährt sich für Augustinus nicht mehr nur im geselligen, unbeschwerten Zusammensein, sondern primär im gemeinsamen, ernsthaften Bemühen um Weisheit:

*Ratio: sed quaero abs te, cur eos homines quos diligis, vel vivere, vel tecum vivere cupias? Augustinus: ut animas nostras et Deum simul concorditer inquiramus.* (Aug. *soliloq.* 1,12,20)

Die Vernunft: Aber ich frage dich, wozu du wünschst, daß die Menschen, die du liebst, leben oder bei dir leben. Augustinus: Um unsere Seelen und Gott in herzlicher Gemeinschaft zu erforschen. (Übers. Hanspeter Müller [<sup>3</sup>2002])

Dieser sich hier abzeichnende Fortschritt im Freundschaftsverständnis des Augustinus spiegelt sich sowohl in den *Confessiones*, in denen die Begriffe *amicitia*, *beatitudo* und *sapientia* wiederholt zueinander in Bezug gesetzt werden,<sup>35</sup> als auch in den in Cassiciacum verfassten Schriften *Contra Academicos*, *De beata vita* und *De ordine*.<sup>36</sup> „Tugend ist das

dazu auch Sauer (2019), 42, der in den sog. Cassiciacum-Dialogen die folgende Intention Augustins erkennt: „Er möchte seine Dialogpartner verändern und fördern.“ Neben dem intensiven Studium der Heiligen Schrift ließ es sich Augustinus in Cassiciacum im Zuge der Beantwortung der Frage nach dem Sinn der *vitae necessaria* als Voraussetzung für die erfolgreiche Suche nach der Wahrheit nicht nehmen, täglich seinen Vergil zu lesen (vgl. dazu Aug. *ord.* 1,8,26). Vgl. in der Forschung auch unter Nennung weiterer Textbelege Fuhrer (2013), 46 und Glied (2020).

<sup>35</sup> Vgl. dazu pointiert McEvoy (1986), 76 und Kiesel (2008), 128f.

<sup>36</sup> Die Frühdialoge in Cassiciacum unterscheiden sich von den *Confessiones* insofern, als hier der Name „Christus“ vergeblich gesucht wird. Demgegenüber sind neuplatonische Einflüsse unverkennbar. Letztere sind zwar bemerkenswert, lassen jedoch an der Konversion Augustins zum Christentum keine Zweifel aufkommen. Christentum und Neuplatonismus sind aus augustinischer Sicht eng miteinander verzahnt, was sich nicht zuletzt in der geistigen Entwicklung des Kirchenvaters widerspiegelt. Denn zunächst setzt sich – so berichten es die *Confessiones* – Augustinus intensiv mit den *Platonico-rum libri* auseinander (vgl. bes. Aug. *conf.* VII), was ihn nicht nur zur Überzeugung der Immaterialität Gottes führt, sondern auch zu einem ausgiebigen Studium der Paulusbriefe, um sich schließlich aus dem weltlichen Leben zurückzuziehen und sein Leben ganz in den Dienst Gottes zu stellen. Überdies geht Augustinus in seinen *Retractiones*

Ziel, und man sucht den tugendhaften Freund, der einem in diesem Streben gleicht.“ (Krüger [2011], 79). Dabei sucht Augustinus den antiken heidnisch-paganen Freundschaftsbegriff mit dem neutestamentlichen Liebesgebot zu verknüpfen, indem er die ciceronische *divinarum humanarumque rerum cum benivolentia et caritate consensio* (Cic. *Lael.* 20)<sup>37</sup> auf einen neuen Grund stellt:

*mecum enim familiarissimus amicus meus non solum de probabilitate humanae vitae verum etiam de ipsa religione concordat, quod est veri amici manifestissimum indicium, si quidem amicitia rectissime atque sanctissime definita est rerum humanarum et divinarum cum benivolentia et caritate consensio.* (Aug. *c. Acad.* 3,6,13)<sup>38</sup>

Mit mir stimmt mein vertrautester Freund nicht nur in den annehmbaren Anschauungen von diesem Leben überein, sondern sogar auch in der Religion. Das aber ist das überzeugendste Kennzeichen eines wahren Freundes. Ist doch die Freundschaft sehr richtig und voll frommer Empfindung definiert

mit keinem Wort auf eine Diskrepanz zwischen Neuplatonismus und Christentum ein, was die These der engen Verwandtschaft unterstreicht; zum Einfluss des Neuplatonismus auf die geistige Entwicklung Augustins vgl. Courcelle (<sup>2</sup>1968), bes. 157–174; in der jüngeren Augustinusforschung vgl. Flasch (<sup>2</sup>1994), 37–41. Vgl. auch umfassend Drecoll (1999), bes. 25–143. Zu den in Cassiciacum verfassten Dialogen Augustins vgl. die wertvolle Einführung von Voss (1972). Vgl. auch sehr kenntnisreich Sauer (2019).<sup>37</sup> Zur häufigen Übernahme der ciceronischen Definition von Freundschaft im Gesamtwerk Augustins vgl. Nolte (1939), 42 und McNamara (1958), 144. Zur vollständigen Sammlung der von Augustinus herangezogenen Worte Ciceros unter Klärung der wechselnden Wertschätzung Ciceros vgl. grundlegend Testard I (1958), 49–66. In der jüngeren Augustinusforschung vgl. mit einigen wenigen Reflexen Hadot (1986–1994), 288f. Vgl. auch McEvoy (1986), 47: „His [scil.: Cicero’s] style might be admirable, but his heart not.“ Zu den Zitaten der Klassiker im Gesamtwerk Augustins (von Cicero über Vergil bis hin zu Terenz) vgl. grundlegend Becker (1908), 62–120.

<sup>38</sup> In ihrer Behandlung von Aug. *c. Acad.* 3,6,13 überzeugt Hadot (1986–1994), 288 kaum. Hadot konstatiert lediglich die Übernahme der ciceronischen Definition, übersieht jedoch die hier bedeutsame Verknüpfung mit dem christlichen Glauben, weswegen ihre Interpretation der augustinischen Nutzbarmachung Ciceros in *Contra Academicos* an der Oberfläche bleibt und nicht tief genug gedeutet ist. Ebenfalls wenig überzeugend in dieser Frage Geerlings (1981), 269 und Lienhard (1990), 291.

als ‚mit Wohlwollen und Zuneigung verbundene Übereinstimmung in göttlichen und menschlichen Dingen‘. (Übers. Bernd Reiner Voss et al. [1972])

Hier wird die bereits vorhandene wohlwollende Zuneigung zwischen den beiden Freunden Augustinus und Alypius durch das Element des gemeinsamen Gottvertrauens erweitert (*de ipsa religione concordat*), was – so betont Augustinus – der sicherste Grund für eine Freundschaft sei (vgl. den bewusst gesetzten Superlativ in der Junktur *manifestissimum indicium veri amici*). Dass es sich bei der *religio* um den gemeinsamen Glauben an Gott handelt, zeigt neben der christlichen Prägung der *religio*<sup>39</sup> auch die Tatsache, dass sowohl Alypius als auch Augustinus einige Monate zuvor jeweils aufgrund eines Wortes aus der Heiligen Schrift (bei Augustinus war dies Rom. 13,13f., bei Alypius Rom. 14,1) zu Gott bekehrt worden sind (vgl. Aug. *conf.* 8,12,29f.).<sup>40</sup> Folglich ist der christliche Glaube Gegenstand der *consensio* geworden, wodurch die Freundschaft zwischen Alypius und Augustinus aufgehört hat, sich auf zwischenmenschliche Belange zu beschränken. Somit ist die heidnisch-pagan geprägte *divinarum humanarumque rerum consensio* Ciceros zu einer in Christus begründeten, mit wohlwollender Zuneigung verbundenen Übereinstimmung in menschlichen und göttlichen Dingen transformiert worden.

Zusammenfassend betrachtet war das Leben, das Augustinus in dieser neuplatonisch-christlich geprägten Zeit führte, von Anfang an ein Leben in Gemeinschaft, und das blieb es, solange er lebte. Hierbei ist entscheidend, dass Augustinus nach seiner Konversion im Jahre 386 n. Chr. den Umgang mit den Freunden konsequent auf Gott hin betrachtet.

<sup>39</sup> Zum christlichen Sinngehalt des Begriffs *religio* in den Schriften Augustins vgl. exemplarisch Aug. *civ.* 4,1; id. 8,23; vgl. dazu bes. Aug. *util. cred.* 12,27: *cum de religione, id est cum de colendo atque intellegendo deo agitur, ii minus sequendi sunt, qui nos credere vetant, rationem promptissime pollicentes*. Vgl. unter Nennung weiterer Belegstellen Lenfant (1965), ohne Seitenangabe s. v. *religio*.

<sup>40</sup> Zur Bedeutung des Paulus im Denken des Augustinus vgl. Mausbach (<sup>2</sup>1929), 139–156. Zur Rolle des Paulus bei der Bekehrung Augustins vgl. ebenfalls Mausbach (<sup>2</sup>1929), 9–11. Vgl. dazu auch Schaffner (1959), bes. 50–59. In der jüngeren Forschung vgl. Kienzler (1998), 212.

Diese Freundschaften sind „Ausfluß der Gottesgemeinschaft und führen zu Gott zurück. Damit beginnt die Freundschaft den wahren Untergrund zu bekommen“ (Nolte [1939], 64). Obgleich Augustinus in dieser zweiten Phase seines Freundschaftsdenkens noch immer von den antiken Freundschaftstraditionen beeinflusst wird und sie zum Ausgangspunkt seiner eigenen Reflexionen macht, geht er durch Umdeutung der heidnisch-paganen zu einer rein christlich geprägten *consensio* über die antike Freundschaftsauffassung hinaus und hebt sie auf eine neue Stufe. Denn nunmehr liebt Augustinus seine Freunde in Gott.<sup>41</sup>

Etwa im Jahre 398 n. Chr. – zur Zeit der Abfassung der *Confessiones*<sup>42</sup> – wandelt sich das augustinische Freundschaftsverständnis ein weiteres Mal. Ebendort zeichnet Augustinus in den ersten acht Büchern seine Konversion – von ihm als Weg zu Gott bezeichnet (Aug. *conf.* 8,8,19)<sup>43</sup> – zum christlichen Glauben nach, die nach etlichen Umwegen (Hörerschaft bei den Manichäern, Wahrheitssuche bei den Skeptikern) in der sogenannten Mailänder Gartenszene ihren Abschluss gefunden

<sup>41</sup> Zur *consensio* im antiken sowie im christlichen Freundschaftsdenken vgl. konzise Pétré (1948), 322. Vgl. auch Nolte (1939), 37: „Gott und in ihm der Mensch: das ist nun das werdende Ideal der Freundschafts liebe bei Augustinus.“ Treffend hierzu auch Hadot (1986–1994), 289.

<sup>42</sup> Zur Abfassungszeit der *Confessiones* vgl. von Albrecht (<sup>3</sup>2012), 1434. Demnach sei die Entstehungszeit zwischen 396 und 401 n. Chr. anzusetzen. Kardinal Michele Pellegrino, dem hier gefolgt wird, grenzt diesen Zeitraum ein und erwägt als Abfassungszeit den Zeitraum 397/398 n. Chr.; zum Gesamtzusammenhang vgl. Ders. (1960), 241–246, bes. 243.

<sup>43</sup> Zum Bild der Wanderung Augustins zu Gott unter Aufarbeitung der Entwicklung des Wegebildes in der spätantiken christlichen Literatur und unter Nennung weiterer Belegstellen – darunter Aug. *epist.* 104,12; Aug. *conf.* 7,21,27 – vgl. Gnilka (1993), 45–54. Dass die Bekehrung im Christentum kein punktuell festlegbarer Vorgang ist, hat Gnilka überzeugend herausgearbeitet; vgl. dazu id. 93–104, hier 101: „Unter Conversion ist nicht allein der – allerdings entscheidende – Schritt vom Heidentum zum Christentum zu verstehen, sondern auch der Entschluss, die ganze Kraft seiner Begabung mit letztem Ziel für das Christentum vollständig zu gebrauchen. [...] Solcher [...] Entschluß [...] bedeutet eine Hinwendung zu einem ganz entschieden christlichen, religiösen Leben, eine Abkehr von all dem, was damit nicht in Einklang zu bringen ist, oft eine Art der Zurückgezogenheit, eine Form asketischen Lebens, die aber erfüllt sein kann von emsiger Tätigkeit.“

zu haben schien (Aug. *conf.* 8,12,28–30), in Wirklichkeit aber Basis und Impuls für eine im Laufe seines weiteren Lebens immer tiefer erfahrene Hingabe zu Gott war.<sup>44</sup> So erfolgte auch die Taufe des Augustinus, welche die Zugehörigkeit zur christlichen Glaubensgemeinschaft auch nach außen hin markierte, erst ein Jahr nach dem Mailänder Garten-erlebnis: *et baptizati sumus et fugit a nobis sollicitudo vitae praeteritae* (Aug. *conf.* 9,6,14). Von Bedeutung ist hierbei die Erkenntnis des Augustinus, dass er Gott auf seinem langen Weg – um im Bild zu bleiben – ein Stück entgegengekommen ist, dieser aber den letzten Schritt selbst vollzogen hat: *convertisti enim me ad te* (Aug. *conf.* 8,12,30). Demzufolge ist der eigentliche Bekehrungsvorgang in der gnadenvollen Aktivität Gottes begründet und durch die Bildhaftigkeit der Darstellung in den *Confessiones* psychologisch scharf gezeichnet. Vorbereitet wird die Gartenszene im achten Buch der *Confessiones* durch die – der Erzählung Spannung verleihenden – Bekehrungsbeispiele des Marius Victorinus (Aug. *conf.* 8,6,14–8,6,15) und mündet in die plötzlich eintretende Konversion<sup>45</sup>, die für Augustinus nicht nur den Verzicht auf seine Ehrsucht<sup>46</sup>, sondern vor allem die Auslöschung seiner Sinnenlust bedeutet (erkennbar beispielsweise an dem ständig wiederkehrenden

<sup>44</sup> Metaphorisch – beinahe dem Vorbild Augustins in den *Confessiones* folgend – formuliert Mausbach (<sup>2</sup>1929), 9: „Gerade aus den Bekenntnissen lernen wir die allmähliche, stufenweise Vorbereitung des Umschwungs kennen. Dem Anbruch des Tages ging eine lange Dämmerung vorher; und nach Sonnenaufgang blieben Nebelstreifen und Wolken am Himmel zurück.“ Vgl. auch Bonner (1993), 118: „The conviction of the centrality of Christ, the God-man [...] was the determinant of his thinking and of his theology, and the vital step to this conviction was taken at Milan in the summer of 386.“

<sup>45</sup> Nach antiker Vorstellung hat eine übernatürliche Erleuchtung plötzlich zu erfolgen; vgl. dazu Gensichen (1980), 477.

<sup>46</sup> Wie sehr Augustins Leben von Ehrsucht geprägt war, zeigt die auffallend häufige – bis zu seiner Bekehrung zwölffmalige – Verwendung des Begriffs *honor* bzw. *honores* (u. a. Aug. *conf.* 4,2,3; id. 6,6,9; id. 8,1,2); zu weiteren Belegstellen vgl. Cooper (1991), 435f. Vgl. dazu auch Schaffner (1959), 263f.: „Wer nur den Menschen gefallen will, der kann Christi Diener nicht sein. [...] Ehre, Macht, Reichtum, Ansehen ist nichts als Vergänglichliches, nur ein Schatten, der vergeht. [...] Das ist kein Pessimismus, den Augustinus hier vertritt, er hat die Wirklichkeit tief durchschaut und selbst die Prahlerie und Vergänglichkeit der Menschen [...] erlebt.“

Bild des Gefangenseins und an der asyndetisch angeordneten Klimax in Aug. *conf.* 6,6,9: *inhiabam honoribus, lucris, coniugio*). Demzufolge war es letztlich die Gnade Gottes, die Augustinus zum christlichen Glauben bekehrte, so dass die *Confessiones* mit einigem Recht als „Geschichte der Barmherzigkeit Gottes in einem Einzelfall“<sup>47</sup> verstanden werden können. Diese Einsicht schlägt sich auch im augustinischen Freundschaftsdenken nieder. Denn Augustinus definiert Freundschaft sodann nicht mehr nur als eine auf gegenseitiges Wohlwollen gegründete Zuneigung zwischen einzelnen Menschen, sondern als eine alle Menschen umfassende, gottgegebene Liebe:

*amicitia [...] non est vera, nisi cum eam tu agglutinans inter haerentes sibi caritate diffusa in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis.* (Aug. *conf.* 4,4,7)<sup>48</sup>

Denn echt ist eine Freundschaft nur, wenn du sie stiftest als festes Band zwischen Menschen, die auf dich vertrauen, ein Band, fest durch die Liebe, die in unseren Herzen ausgegossen ist durch den Heiligen Geist, der uns geschenkt worden ist. (Übers. Kurt Flasch und Burkhard Mojsisch [2009])

Diese Definition von Freundschaft, die auf der gottgegebenen *caritas* fußt, lehnt sich in ihrem zweiten Teil eng an einen Vers aus dem Römerbrief an: ἡ δὲ ἐλπὶς οὐ κατασχώνει, ὅτι ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐκκέχυται ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν διὰ πνεύματος ἁγίου τοῦ δοθέντος

<sup>47</sup> Dieses Zitat stammt von Prof. Dr. Christian Gnilka, getätigt am 11.04.2000 im Rahmen seiner Vorlesung über die augustinischen *Confessiones* an der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster. Über das Wesen der *Confessiones* vgl. auch Schaffner (1959), 54 und Pellegrino (1960), 51.

<sup>48</sup> Die Definition Aug. *conf.* 4,4,7 bezeichnet McNamara (1958), 225 mit einigem Recht als „most original contribution to the idea of friendship“. Vgl. ähnlich Thimme (1910), 9. Vgl. auch Nolte (1939), 36 und VanWormer (1955), 425. Das in den *Confessiones* angedeutete Freundschaftsideal (Aug. *conf.* 4,4,7) wertet auch Pizzolato (1993), 301 als Höhepunkt des augustinischen Freundschaftsdenkens: „Il rapporto tra amicizia e carità è già impostato e pressoché definitivamente risolto prima del 400.“ Vgl. dazu auch White (1992), 196. Als weitere Schlüsselstelle in diesem Kontext nennt Krüger (2011), 81 Aug. *doct. christ.* 1,28,61.

ἡμῶν (Rom. 5,5) – ein Wort, dem später bei der augustiniischen Trinitäts- und Gnadenlehre eine kaum zu unterschätzende Bedeutung zukam.<sup>49</sup>

Eine Zwischensicherung lautet wie folgt: Augustinus hat spätestens zur Abfassung seiner *Confessiones* – wir schreiben ungefähr das Jahr 398 n. Chr. – die dritte Stufe in seinem Freundschaftsdenken erreicht. Nunmehr erachtet er die Freundschaft als ein *munus divinum* (Aug. *conf.* 4,4,7)<sup>50</sup>, wobei hieraus zu folgern ist, dass auch die *caritas*, die zusammen mit der *consensio* das Wesen der *amicitia* ausmacht, eine Gabe Gottes ist.<sup>51</sup> Bei alledem jedoch sei – so mahnt Augustinus an anderer Stelle – zu bedenken, dass die Freundesliebe nicht nur ein Gnadengeschenk Gottes sei, sondern – hier spiegelt sich die Lehre von der Willensfreiheit des Christen wider – vom Menschen selbst gewollt sein müsse: *amicitia, voluntas erga aliquem rerum bonarum, illius ipsius causa quem diligit cum eius pari voluntate* (Aug. *divers. quaest.* 31,3).<sup>52</sup> Dies wiederum entspricht exakt der Erkenntnis, die Augustinus in der rückblickenden Analyse seiner Bekehrung zieht. Denn wie der Mensch auf seinem Weg Gott entgegenkommen muss, damit dieser ihn in einem letzten Schritt zu sich hin bekehren kann, so verhält es sich auch in puncto Erlangung der *amicitia*. Diese von Gott angebotene *amicitia*

<sup>49</sup> Zur Bedeutung von Rom. 5,5 in der augustiniischen Trinitäts- und Gnadenlehre vgl. Lienhard (1990), 223 mit dortiger Anm. 40 unter Verweis auf Aug. *spir. et litt.* 3,5. Vgl. auch White (1992), 210 mit dortiger Anm. 48 unter Verweis auf Aug. *trin.* 9,4,6.

<sup>50</sup> Zum augustiniischen Verständnis, wonach Freundschaft ein *munus divinum* sei, vgl. auch Aug. *spir. et litt.* 2,2.

<sup>51</sup> Vgl. ähnlich Aug. *conf.* 4,9,14. Bezüglich der *caritas* im augustiniischen Denken konstatiert Schaffner (1959), 67 treffend: „Eine doppelte Bewegung ist ihr [scil.: *caritas*] zu eigen: es ist die Liebe des persönlichen Gottes zu den Menschen, die sich zuerst kundtut (Gal. 2,20; Phil. 2,1–11; 1. Joh. 3,1.16; 4,7–10), vor allem in der Menschwerdung des Gottessohnes; und die Antwort des Menschen auf diese Liebe (1. Kor. 13), aber immer in dem Bewußtsein, daß aller Menschenliebe zu Gott die Liebe Gottes zu den Menschen schon vorausgeht und sie trägt (1. Joh. 4,19). Diese *caritas* begreift in sich den *amor Dei* und den *amor proximi*, die Gottesliebe und die Nächstenliebe.“ Vgl. dazu auch McNamara (1958), 220f., Kiesel (2008), 199–210, hier bes. 205–210 und Krüger (2011), 72. 74.

<sup>52</sup> Zur Abfassungszeit der Schrift *De diversis quaestionibus LXXXIII*, die zwischen 388 und 396 n. Chr. anzusetzen ist, vgl. von Albrecht (<sup>3</sup>2012), 1434. Zum Willenselement im augustiniischen Freundschaftsverständnis handelt prägnant Pizzolato (1993), 301f.

muss der Mensch auch selbst wollen, obgleich er auf die Heiligung der Freundschaft keinen Einfluss hat. Denn jene erfolgt – wie die Schlüsselstelle Aug. *conf.* 4,4,7 andeutet – durch den Heiligen Geist.<sup>53</sup>

Allerdings bleibt Augustinus nicht auf dieser Stufe seiner Freundschaftsauffassung stehen, sondern grenzt in den Schriften seiner späten Schaffenszeit die auf *caritas* beruhende Freundschaft unter den christlichen Glaubensbrüdern von allen anderen Formen der Freundschaft ab. In einem um 412 n. Chr. verfassten Brief an Proba (Aug. *epist.* 130)<sup>54</sup> verurteilt Augustinus zunächst alle gewöhnlichen Beziehungen, die – hier spielt der Kirchenvater auf die natürlichen Freundschaften seiner eigenen Jugendzeit an – nur auf das eigene Wohlbefinden der Partner abzielen (Aug. *epist.* 130,13). Zwar betont Augustinus, dass aufgrund der gemeinsamen natürlichen Abstammung und aufgrund des allgemeinen Liebesgebots der *caritas* alle Menschen – auch die eigenen Feinde – geliebt werden müssten (*ibid.*), überhöht aber diese Ansicht dadurch, dass er die Freundesliebe unter den Glaubensbrüdern von der allumfassenden Nächsten- und Feindesliebe abgrenzt:

*ita nemo est in genere humano, cui non dilectio etsi non pro mutua caritate pro ipsa tamen communis naturae societate debeatur. sed hi nos multum iusteque delectant, a quibus vicissim sancte casteque diligimur. ista cum habentur, ut teneantur, cum autem non habentur, ut habeantur, orandum est.* (Aug. *epist.* 130,13)<sup>55</sup>

<sup>53</sup> Überzeugend Pizzolato (1975), 867: „E l’amicizia come amore che esce per tornare, si configura comme atto limitato e rischioso, ma anche a misura dei limiti spaziali e temporali dell’uomo, e pertanto essa appresta alla carità, che è spirale sempre aperta all’infinito.“ Vgl. auch Aug. *epist.* 73,10; vgl. dazu Mayer (?2018), 80: „Der Freundschaft ist darum nach Augustinus eine triadische Struktur zu eigen [sic!], die sich von der Analogie der Verbindung des Vaters mit dem Sohn in der Liebe des Heiligen Geistes herleitet. Weil Gott die Liebe ist, bleibt der in Gott, der in der Liebe bleibt.“

<sup>54</sup> Zu der in der Augustinusforschung unumstrittenen Abfassungszeit von Aug. *epist.* 130 vgl. Divjak (2001), 1032. Zur Freundschaft Augustins zu Proba, einer Christin von vornehmer römischer Herkunft, und insbesondere zur 130. Epistel des augustinischen Briefcorpus vgl. McNamara (1958), 148f.

<sup>55</sup> Die hier erkennbare Überhöhung der *amicitia* unter den Christen gegenüber allen anderen Erscheinungsformen von Freundschaft hat bereits Lienhard (1990), 295f. konstatiert.

So gibt es niemanden im Menschengeschlechte, dem man nicht Liebe, wenn auch nicht als wechselseitige Zuneigung, so doch wegen der Gemeinsamkeit der Natur schuldig wäre. Aber an jenen haben wir mit Recht große Freude, die uns in heiliger und keuscher Weise entgegenlieben. Besitzt man solche Freunde, so soll man beten, daß man sie behalte. (Übers. Alfred Hoffmann [1917])

Die Überhöhung der Freundschaft unter den christlichen Glaubensbrüdern spiegelt sich auch in der sprachlich-stilistischen Gestaltung des letzten Satzes, der durch den syntaktischen Parallelismus, das Polyptoton von *habere*, durch die betonte Endstellung der Gerundivkonstruktion *orandum est* und nicht zuletzt durch das satzeinleitende Adversativum *sed* der inhaltlichen Aussage zusätzliches Gewicht verleiht. Insbesondere der letzte Satz legt die Annahme nahe, dass Augustinus nunmehr sein endgültiges Freundschaftsideal gefunden hat. Demnach könne sich vollkommene Freundschaft ausschließlich unter christlichen Glaubensbrüdern verwirklichen.<sup>56</sup> Zwar hat sich dieses Ideal im Jahre 395 n. Chr. in einem Schreiben an Paulinus von Nola bereits abgezeichnet (Aug. *epist.* 27)<sup>57</sup>, doch erst hier wird es explizit von allen anderen Erscheinungsformen der Freundschaft abgesetzt. Für Augustinus verbietet sich eine Freundschaft mit Sündern und Feinden Gottes, die er in seiner im Jahre 400 n. Chr. veröffentlichten Schrift *De cathecizandis rudibus* aus der universellen Glaubensgemeinschaft der Christen ausschließt (vgl. Aug. *cath. rud.* 11).<sup>58</sup> Nur eine Freundschaft, die in Gott geschlossen

<sup>56</sup> Auch in der ungefähr im Jahre 414 n. Chr. verfassten Epistel an Macedonius deutet sich das exklusiv-christliche Freundschaftsideal Augustins an; hier betont Augustinus die Notwendigkeit, wahre Freundschaft aus der Liebe zur ewigen Wahrheit, die Gott sei, herzuleiten. Denn niemand könne wahrhaft eines Menschen Freund sein, wenn er nicht zuvor mit der Wahrheit selbst befreundet sei; vgl. zum Gesamtzusammenhang Aug. *epist.* 155,12.

<sup>57</sup> Zum Briefwechsel und zur freundschaftlichen Beziehung zwischen Paulinus von Nola und Augustinus vgl. Fabre (1949), 236–243, McNamara (1958), 127–132, Mratschek (2002), 473–486 und Kiesel (2008), 160–163.

<sup>58</sup> Vgl. ähnlich Cypr. *epist.* 59,20 und Ambr. *off.* 2,22,133. Gregor von Nazianz sah allein in den Christen die „Botschafter der Wahrheit“; vgl. dazu Greg. Naz. *epist.* 100. Zum Gesamtzusammenhang vgl. Rebenich (2012), 369–373; Cassidy (1992), 136 und

ist, kann nach Ansicht des späten Augustinus als *amicitia vera ac sempiterna* gelten.<sup>59</sup> Volle Strahlkraft entfaltet dieses Freundschaftsideal des Augustinus in den Werken seines letzten Lebensjahrzehnts. So definiert Augustinus in seiner Schrift *contra epistulas Pelagianorum* – um 420 n. Chr. abgefasst – die Freundschaft ein letztes Mal:

*quid est enim aliud amicitia, quae non aliunde quam ex amore nomen accepit et nusquam nisi in Christo fidelis est, in quo solo esse etiam sempiterna ac felix potest?* (Aug. c. Pelag. 1,1,1)

Denn was ist die Freundschaft anderes, die nicht anderswoher als aus der Liebe heraus ihren Namen erhalten hat und nirgends als nur in Christus, in dem allein sie auch ewig und glücklich sein kann, ihren festen Grund hat? (eigene Übersetzung)

Auch in seinem Hauptwerk der Spätzeit, *De civitate Dei*, schimmert nicht nur die hohe Wertschätzung der Freundschaft an sich, sondern auch die vierte und letzte Stufe des augustinischen Freundschaftsideals durch (vgl. Aug. *civ.* 19,8).<sup>60</sup> Nachdem Augustinus dort zunächst aus eigenem Erleben heraus auf die Sorge hinweist, die sich um das leibliche und seelische Wohl des Freundes gemacht werden müsse, kommt er schlussendlich zu einer bemerkenswerten Feststellung. Denn gravierender als der leibliche Tod sei für den Freund das geistige Sterben des Anderen, das durch Glaubensabfall und durch Übertretung der Gebote

Krüger (2011), 83 weisen darauf hin, dass Augustins unversöhnlich scheinende Ansicht dennoch eine Perspektive aufzeige: So solle der Feind deshalb geliebt werden, da er ja zum Freund werden könnte; überdies solle darauf hingearbeitet werden, dass der Feind zum Bruder und Freund werde.

<sup>59</sup> Vgl. ähnlich Paul. Nol. *epist.* 11,2. Zum Gesamtzusammenhang vgl. Mratschek (2002), 491–498. Vgl. auch treffend Paffenroth (2005), 60: „Augustine conceives of God as a third partner in any true friendship, as God gives the friends each other, and the friends love God together.“

<sup>60</sup> Vgl. dazu Lienhard (1990), 295 mit dortiger Anm. 44: „The whole chapter is a beautiful tribute to friendship.“ Zur Abfassungszeit des Spätwerkes *De civitate Dei*, das zwischen 412 und 426 n. Chr. verfasst und sukzessive veröffentlicht wurde, vgl. von Albrecht (<sup>3</sup>2012), 1434.

verursacht werde.<sup>61</sup> Von daher gesehen sei der irdische Tod oftmals sogar ein Glücksfall:

*ex quo fit, ut bonis amicis mortuis gratulemur et, cum mors eorum nos contristet, ipsa nos certius consoletur, quoniam caruerunt malis, quibus in hac vita etiam boni homines vel conteruntur vel depravantur vel in utroque periclitantur.* (Aug. civ. 19,8)

So geschieht es denn, daß wir gute Freunde zu ihrem Tode beglückwünschen und gerade ihr Tod, obschon er uns betrübt, uns doch den sichersten Trost gewährt. Denn nun sind sie von den Übeln frei, von denen in diesem Leben auch die guten Menschen entweder zermürbt oder verdorben werden, oder doch in beiderlei Hinsicht Gefahr laufen. (Übers. Wilhelm Thimme [2007])

Ein ähnlicher Gedanke findet sich auch in der Erinnerung des Augustinus an seinen Sohn Adeodatus, der mit ihm zusammen das Sakrament der Taufe empfangen hatte (vgl. Aug. *conf.* 9,6,14). Die Dankbarkeit darüber, dass der Sohn sich nun nicht mehr mit Sünden beflecken könne, überwiegt die Trauer über dessen frühen Tod (*ibid.*).<sup>62</sup>

Zusammenfassend sei betont, dass der in *De civitate Dei* modellierte geistige Reifungsprozess des Augustinus einer langen Entwicklung unterworfen war – einer Entwicklung, die sich auch nachhaltig auf sein Freundschaftsdenken auswirkte.<sup>63</sup> Waren es zunächst die ganz der antiken

<sup>61</sup> Zum Gesamtzusammenhang von Aug. civ. 19,8 vgl. umfassend VanWormer (1955), 422–436. In der jüngeren Augustinusforschung vgl. konzise Pizzolato (1993), 311f.

<sup>62</sup> Vgl. auch die in der Augustinusforschung hinsichtlich ihrer Echtheit umstrittene 385. Predigt Augustins, in deren Verlauf Augustinus die Entwicklung von der *amicitia consuetudinis* (d. i. die natürliche, gewöhnliche Freundschaft) zur *amicitia rationis* (d. i. die Freundschaft auf Grundlage des christlichen Glaubens) nachzeichnet. Zum Gesamtzusammenhang vgl. Geerlings (1981), 268.

<sup>63</sup> Ob jedoch – wie dies bei Geerlings (1981), 272 zu lesen ist – hinsichtlich jenes exklusiv christlichen Freundschaftsideals Augustins davon gesprochen werden kann, die Leserschaft treffe hier auf einen „verhärteten Augustin, der sich offensichtlich der Annehmlichkeiten und Freuden der früheren Freundschaften nicht mehr zu erinnern weiß“, erscheint fraglich, da Augustinus – wird seinem Biographen Possidius geglaubt – bis in das hohe Alter hinein das Zusammensein mit seinen Freunden genoss. Vgl. dazu

Freundschaftstradition verpflichteten, auf gegenseitiges Wohlwollen ausgerichteten Jugendfreundschaften, die Augustinus in den schönen, intensiven Bildern der *Confessiones* nachzeichnete (1. Phase), überhöhte er diese Beziehungen zum einen durch die theoretische Umdeutung der ciceronischen *consensio* (Cic. *Lael.* 20) zu einer in Christus gegründeten, mit wohlwollender Zuneigung verbundenen Übereinstimmung in göttlichen und menschlichen Dingen, zum anderen durch die konkrete Umsetzung seiner Reflexionen in einem ganz dem Dienste Gottes gewidmeten Leben (2. Phase).<sup>64</sup> Liebt Augustinus seine Freunde bereits nach seiner im Jahre 386 n. Chr. erfolgten Konversion in Christus, ging spätestens zur Zeit der Abfassung der *Confessiones* um 398 n. Chr. die *amicitia* zunehmend in der *caritas* auf (vgl. *Aug. conf.* 4,4,7), ohne jedoch in der Folgezeit terminologisch ganz aus dem Wortschatz des Augustinus getilgt zu sein (3. Phase).<sup>65</sup> Allerdings sollte sich Augustins Freundschaftsideal noch einmal – ein letztes Mal – wandeln: Die letzte Stufe seines Freundschaftsdenkens erklimm Augustinus spätestens ab 412 n. Chr., indem er die in Gott gegründete, exklusiv unter Christen gelebte Freundschaft untereinander über alle sonstigen Erscheinungsformen von *amicitia* stellte, auch über die alle Menschen, sogar die Feinde umfassende *caritas* (4. Phase) – ein Ideal, das an die Freundschaft aus heutiger Sicht einen überaus hohen Anspruch richtet.

Possidius, *vita Augustini* 31: *dicere autem nobis inter familiaria colloquia consueverat.* Überdies sei erwähnt, dass Augustinus jene Haltung als sein persönliches Ideal verstanden wissen will, was durch Bemerkungen in seinem Spätwerk belegt wird. Hier – beispielsweise *Aug. epist.* 130,13 – bekennt der Kirchenvater, dass der Freundschaft in all ihren Erscheinungsformen kaum Grenzen zu setzen seien. Nicht zuletzt deshalb mutet Geerlings These recht kühn an.

<sup>64</sup> Vgl. pointiert McEvoy (1986), 75: „St. Augustine brought [...] some of the central developments of his mature notion of *amicitia* embroider the famous definition of Cicero, changing its emphasis certainly, but retaining its elements, giving to each important feature a fully Christian interpretation.“

<sup>65</sup> Vgl. dazu treffend Krüger (2011), 84: „*Amicitia* ist dann notwendiger Bestandteil der Nächstenliebe und auf diese Weise fest integriert.“ Vgl. ähnlich Paffenroth (2005), 53f. Mit Hadot (1986–1994), 287 ist festzustellen, dass *amicitia* in den Schriften Augustins – wie bereits im ciceronischen *Laelius* – zu verstehen ist als ein Teilaspekt der Menschenliebe, der ferner die Begriffe *benivolentia*, *caritas* und *amor* zuzuordnen sind.

### 2.3 Augustinus und die heidnisch-paganen Freundschaftstraditionen

Augustinus gehört zu denjenigen Persönlichkeiten der Spätantike, die hinsichtlich ihrer Ausbildung und der Ausübung ihres Berufes von der antiken Kultur sowie deren Bildungselementen nachhaltig beeinflusst wurden. So ist es nicht verwunderlich, dass auch sein Freundschaftsverständnis – insbesondere in der ersten Hälfte seines Lebens – von den antiken heidnisch-paganen Freundschaftstraditionen geprägt war.<sup>66</sup>

Beginnen wir mit dem Einfluss der Reflexionen aus der attisch-hellenistischen Frühzeit auf das Freundschaftsdenken Augustins.<sup>67</sup> Indem Sokrates (\* um 470, † 399 v. Chr.) die Philosophie auf den Menschen selbst hinlenkte, stellte er die Ethik in den Vordergrund, wodurch der Begriff der Freundschaft zu einem ethischen Topos wurde.<sup>68</sup> Platon (\* um 427, † 347 v. Chr.) hat in seinem Dialog *Lysis* (entstanden nach 399 v. Chr.)<sup>69</sup> das Für und Wider der Freundschaft erörtert.<sup>70</sup> Bei ihm ist sowohl die Forderung nach *ισότης*, die im glei-

<sup>66</sup> Zuzustimmen ist VanWormer (1955), 423: „Unlike Cicero, Plato and Aristoteles he never sought to formulate a philosophy of friendship, and yet through his frequent reflections and scattered references to his relationship with his friends, he repeats with his own inimitable expressiveness all the truth that the enlightened reason of the pagan philosophers could give them.“

<sup>67</sup> Das griechische Wort zur Bezeichnung für Freundschaft ist *φιλία*, das sich mit dem heutigen Freundschaftsbegriff nicht vollständig deckt. Es kennzeichnet in erster Linie die Beziehung zu den Angehörigen, erst sekundär die zu den Freunden eines Menschen. Zur Etymologie des griechischen Begriffs *φιλία* vgl. Treu (1972), 419. Demnach könnten im Verbum *φιλεῖν* Freundschaft und Liebe kaum getrennt werden, ebenso wie *amare* zu *amor* und *amicitia* gehöre. Überdies bestehe Verwandtschaft zur *οικεία*, *ἑταιρεία* und *ἐπιτήδεια*; vgl. dazu auch Dirlmeier (1931), 7. 86. In der jüngeren Forschung vgl. bes. Schinkel (2003), 155–192.

<sup>68</sup> Zur Rolle des Sokrates in der Tradition antiker Freundschaftslehren vgl. von Reibnitz (1998), 672; vgl. auch umfassend Fürst (1996), 54–77.

<sup>69</sup> Zu dem Entstehungsdatum und einer konzisen Übersicht über die Forschungsliteratur vgl. Kiesel (2008), 83f. mit dortiger Anm. 17.

<sup>70</sup> Der platonische Dialog *Lysis* wird in der Forschung als erste Abhandlung über die Freundschaft gewertet. Ob die bei Diog. Laert. 2,124 bezeugte Schrift *περὶ φίλου* des

chen Streben der Freunde zum Guten hin besteht, als auch die Zweckbetonung dem materiellen Bereich entzogen und auf die sittlich-moralische Ebene verlagert. Dabei gilt: Nur derjenige hat Freunde, der weise ist und dadurch dem anderen nützt (Plat. *Lys.* 210 c5–d4). Daraus wiederum ergibt sich das übergeordnete Ziel, durch gegenseitige Förderung im Streben nach ἀρετή voranzukommen. Somit wird φιλία – wie Epp (1999), 10 überzeugend herausgearbeitet hat – zum Mittel, das zur philosophischen Erkenntnis der Idee des Guten, des πρώτου φίλου, führt (Plat. *Lys.* 219 c5–d2).<sup>71</sup> Obgleich Platon den Begriff φιλία neben ἐπιθυμία und ἔρως stellt und ihm dadurch eine unzweifelhaft erotische Komponente zuweist (Plat. *Lys.* 221 e3–5),<sup>72</sup> versteht er unter Freundschaft eine nicht nur durch emotionale Nähe geprägte, sondern auch auf rationalem Wollen gegründete Verbindung. Letztere äußert sich beispielsweise im politischen Sinne des Einvernehmens unter den Bürgern, das durch Gerechtigkeit entsteht (Plat. *rep.* 1,351 d4–6).<sup>73</sup>

Dass es Ziel der Politik sei, Freundschaft anzuregen, bekräftigt auch Aristoteles (\* um 384, † 322 v. Chr.), der φιλία als soziales Phänomen untersucht und darüber im achten und neunten Buch der *Ethica Nicomachea* in einem politischen Zusammenhang, im Kontext des Kreislaufs

Sokratesschülers Simmias von Theben, eines der Dialogpartner des Sokrates im *Phaidon*, älter sei, lässt sich gemäß vorherrschender Forschungsmeinung nicht ausmachen; vgl. dazu Fürst (1996), 54f. und (1997), 423f. mit dortiger Anm. 31.

<sup>71</sup> Zum Freundschaftsverständnis Platons vgl. auch Chiereghin (1995), Fürst (1996), 64–77 und (1999), 46–48 und Kiesel (2008), 83f.

<sup>72</sup> Die Verschränkung von φιλία und ἔρως bei Platon deutet auf eine homoerotische Freundschaft in Form der Päderastie, die in der antiken Kultur ein bekanntes Phänomen darstellte; vgl. dazu Chiereghin (1995), 522. Zu homoerotischen Freundschaften in der Antike vgl. noch immer grundlegend Kroll (1924). In der jüngeren Forschung vgl. Price (1989), 1–102. 207–235 und Fürst (1996), 67–69.

<sup>73</sup> Vgl. auch Plat. *polit.* 311 b7–c7 und Plat. *rep.* 4,442 c10–d1. In der Forschung vgl. auch Scotti (1995), 42: „A Platone [...] la ricerca delle affinità e delle differenze fra l'idea di amicizia e quella di amore; e, inoltre, il riconoscimento del valore politico dell'amicizia, del suo costituire l'ordine predisposto su cui si fonda la giustizia.“

der Verfassungen, schreibt.<sup>74</sup> Aristoteles differenziert in seiner Freundschaftslehre drei Arten von *φιλία* (Arist. *eth. Nic.* 8,3,3,1156 a6–19): Er unterscheidet zwischen der Freundschaft um des Angenehmen (*ἡδύ*), um des Nützlichen (*χρήσιμον*) und um des Guten (*ἀγαθόν*) willen. Jede dieser drei Freundschaftsarten kann einerseits unter Gleichgestellten, andererseits unter Personen verschiedenen Ranges bestehen. Doch als vollkommene Freundschaft, als *τελεία φιλία*, könne – hier folgt er Platon (Plat. *Lys.* 214 d3–7) – nur die Beziehung zwischen Gleichgestellten um des Guten willen verstanden werden: *τελεία δ' ἐστὶν ἡ τῶν ἀγαθῶν φιλία καὶ κατ' ἀρετὴν ὁμοίων* (Arist. *eth. Nic.* 8,3,4,1156 b7f.).<sup>75</sup> Das Gute aber liegt – hier unterscheidet sich die aristotelische von der platonischen Auffassung – nicht mehr außerhalb des Freundes, sondern in der Person des Freundes selbst: *τῷ δὲ φίλῳ φασὶ δεῖν βούλεσθαι τὰγαθὰ ἐκείνου ἔνεκα* (Arist. *eth. Nic.* 8,2,2,1155 b31). Darüber hinaus gründe sich *τελεία φιλία* auf Gegenseitigkeit (Arist. *eth. Nic.* 8,2,2,1156 a2f.),<sup>76</sup> Zusammenleben (Arist. *eth. Nic.* 8,5,6,1157 b19) und charakterlicher Gleichheit der Freunde (Arist. *eth. Nic.* 9,4,4,1166 a31f.).<sup>77</sup>

Die Bedeutung des aristotelischen Freundschaftsdenkens liegt in der schon von Platon vorgezeichneten ethischen Begründung von *φιλία*, insbesondere in der Betonung des gegenseitigen Wohlwollens sowie in der Erkenntnis, dass *φιλία* auch eine politische Komponente aufweist. Denn auf dem Guten gegründete persönliche Freundschaften seien die Voraussetzung für ein gerecht geordnetes Gemeinwesen (Arist. *eth.*

<sup>74</sup> Zur aristotelischen Freundschaftslehre vgl. Steinberger (1955), Hoffmann (1972), Price (1989), 103–161, Berti (1995), 102–114, Fürst (1996), 77–120 und (1999), 48–50, Burton (2000), 88–104 und – einschließlich einer konzisen Übersicht über die Forschungsliteratur – Kiesel (2008), 84–86 mit dortiger Anm. 27.

<sup>75</sup> Zur charakterlichen Gleichheit der Freunde als Grundsatz antiker Freundschaftstheorien vgl. Berti (1995), 106f. und Fürst (1996), 236–242.

<sup>76</sup> Vgl. dazu auch Dirlmeier (1931), 87 und Brinckmann (1963), 8–11.

<sup>77</sup> Treffend resümiert Kiesel (2008), 85: „Die Freundschaft [scil.: nach aristotelischem Verständnis] ist vollkommen, wenn beide Partner den gleichen Grad an sittlicher Integrität erreicht haben. Wahre Freundschaft impliziert zumindest in moralischer Hinsicht die höchstmögliche Gleichheit zweier Menschen, sodass man zu Recht behaupten kann, der Freund sei gleichsam ein anderes Selbst [...].“

*Nic.* 8,11,13,1161 a32–b9).<sup>78</sup> Zweifelsohne hat Aristoteles die Begriffsgeschichte der Freundschaft bis in die Gegenwart entscheidend geprägt,<sup>79</sup> was letztlich darin begründet liegt, dass sein Freundschaftsbegriff sehr umfassend angelegt ist und erstaunlich modern wirkt, da beispielsweise auch Gatten-, Eltern-, Kindes- und Geschwisterliebe als Freundschaftsbeziehungen verstanden werden: ἐν κοινωνίᾳ γὰρ ἡ φιλία (Arist. *eth. Nic.* 8,9,11,1159 b31f.).<sup>80</sup>

Ganz in platonischer bzw. aristotelischer Tradition stehend, betont Augustinus, mit Hilfe der Freundschaft zur Weisheit bzw. sittlichen Vollkommenheit gelangen zu können (Plat. *Lys.* 219 c5–d2; Arist. *eth. Nic.* 9,9,9,1169 b8–10; Aug. *conf.* 4,8,13). Dieses Streben wird auch in den von Augustinus geschlossenen Jugendfreundschaften deutlich, die – wie dies Aristoteles postuliert (Arist. *eth. Nic.* 8,2,2,1156 a2f.) – vorrangig auf gegenseitigem Wohlwollen beruhen (Aug. *conf.* 4,4,7–4,12,19; Aug. *fid. invis.* 2,4; Aug. *catech. rud.* 4,7). Ferner übernimmt Augustinus die aristotelische Forderung nach einem gemeinsamen Leben (Arist. *eth. Nic.* 8,5,6,1157 b 19; Aug. *conf.* 6,14,24; id. 9,3,5; Aug. *epist.* 258,2. 4) sowie nach charakterlicher Gleichheit der Freunde (Arist. *eth. Nic.* 9,4,4,1166 a 31f.; Aug. *conf.* 4,8,13; Aug. *serm.* 228,2). Folglich müsse der Freund – auch hier stimmen Aristoteles und Augustinus überein – wie ein *alter ego* bzw. wie eine ψυχὴ μία geliebt werden (Arist. *eth. Nic.* 9,8,8,1168 b6–8; Aug. *conf.* 4,6,11; Aug. *epist.*

<sup>78</sup> Zur Freundschaft in der griechischen πόλις vgl. Jaeger (1973), 1008–1010. 1035f. Vgl. auch Hoffmann (1972), 166: „Denn gerade weil Aristoteles seine Ethik erwachsen ließ aus dem Vollbewußtsein des Gemeinschaftslebens im Freistaate, deshalb sah er auch – hierin schärfer blickend als Platon –, daß Recht und Gerechtigkeit nicht ausreichen, um das menschliche Gemeinschaftsleben fortschreitend zu versittlichen.“ Vgl. ähnlich Price (1989), 179–205, Berti (1995), 104–108, Konstan (1997), 53–92 und Kiesel (2008), 86.

<sup>79</sup> Vgl. dazu auch von Reibnitz (1998), 672: „Seine Darstellung ist der Ausgangspunkt für alle nachfolgenden Theorien der Freundschaft geworden.“ Vgl. ähnlich Schrey (1983), 591 und Epp (1999), 10.

<sup>80</sup> Zum umfassenden Bedeutungsgehalt der aristotelischen φιλία vgl. konzise Berti (1995), 102f. „[...] secondo Aristotele [...] va tenuto presente che per Aristotele il termine "amicizia" (*philia*) ha un ambito semantico molto più vasto di quello che esso ha per noi. Esso indica infatti qualunque forma di affetto tra esseri umani, dall'attrazione erotica [...] alla solidarietà tra concittadini [...], che costituisce il fondamento della società politica.“

28,1; id. 110,4).<sup>81</sup> Ferner herrscht Einigkeit zwischen Augustinus auf der einen sowie Aristoteles bzw. Platon auf der anderen Seite hinsichtlich des Wesens der *τελεία φιλία* bzw. *vera amicitia*, die sich nur in der Beziehung zwischen zwei moralisch vortrefflichen Menschen um des Guten willen bewähre (Plat. *Lys.* 214 d3–7; Arist. *eth. Nic.* 8,3,4,1156 b7f.; Aug. *serm.* 87,10.12). Dabei liege das Gute – hier gehen Aristoteles bzw. Augustinus über Platon hinaus – nicht außerhalb des Freundes, sondern im Freund selbst verankert (Arist. *eth. Nic.* 8,2,2,1155 b31; Aug. *epist.* 130,13). Trotz der grundsätzlichen Einmütigkeit wird hier zugleich auch die größte Differenz zwischen der aristotelischen und augustinischen Auffassung sichtbar. Denn während der Mensch gemäß aristotelischer Sichtweise nur Träger einer selbst erworbenen ἀρετή ist, gründet sich die Vollkommenheit des Christen auf der Erkenntnis seines wahren Seins, des ihm innewohnenden Gottes: *ecce ubi est, ubi sapit veritas? intimus cordi est* (Aug. *conf.* 4,12,18; vgl. auch Aug. *epist.* 258,4; Aug. *soliloq.* 1,3,8). Somit ist Selbsterkenntnis bzw. Selbstliebe im augustinischen Freundschaftsverständnis ein wichtiger Faktor, der bei den Christen – hier offenbart sich ein weiterer wesentlicher Unterschied zu Platon und Aristoteles – bereits durch seine Verankerung im christlichen Glauben gegeben ist.<sup>82</sup> Dennoch ist der nicht unerhebliche Einfluss, den vornehmlich Aristoteles auf das Freundschaftsdenken des Augustinus ausübte, unverkennbar, was sich allein schon daran zeigt, dass aristotelische Reflexionen zur Freundschaft sogar noch im Spätwerk des Augustinus immer wieder durchscheinen (vgl. beispielsweise in den Predigten oder den nach 400 n. Chr. abgefassten Briefen).<sup>83</sup>

<sup>81</sup> Die vollkommene Gleichsetzung der Freunde findet sich auch bei Cic. *Lael.* 80: *est enim is, qui est tamquam alter idem*. Vgl. ähnlich auch Cic. *fam.* 7,5,1; id. 13,1,5; Cic. *off.* 1,56. Vgl. dazu auch Sen. *epist.* 109,16. In der Forschung vgl. dazu Kiesel (2008), 121 und Rollinger (2014), 61.

<sup>82</sup> Überzeugend herausgearbeitet von Holl (1923), 28. 46.

<sup>83</sup> Zum aristotelischen Einfluss auf das Freundschaftsdenken des Augustinus vgl. auch van Bavel (1987), 59–72.

Epikur (\* um 342, † 271 v. Chr.)<sup>84</sup> und seine Schüler, die in ihrer Lehre den gegenseitigen Nutzen in der Freundschaft betonten (Epicur. *Sent. Vat.* 23; vgl. auch Cic. *fin.* 1,82.84),<sup>85</sup> forderten sogar die Aufopferung des eigenen Lebens für den Freund (Diog. Laert. 10,121). Während Epikur in der Freundschaft darüber hinaus ein Mittel sah, um den an sich hilfsbedürftigen Menschen vor der bedrohlichen gesellschaftlich-politischen Umwelt in Sicherheit zu bringen, ist dem Freundschaftsdenken der Alten Stoa die politische Dimension nicht entzogen. Allerdings ist diesem Denken – anders als bei Epikur – die innigliche, persönliche Konnotation fremd. Denn gemäß stoischer Lehre hat die *φιλία* als weltumspannende Freundschaft zu gelten, konzise gesagt: Die *φιλία* konkretisiert sich in allgemeiner Menschenliebe, der *φιλανθρωπία*, was der Grundidee der Stoa hinsichtlich der Existenz einer rationalen

<sup>84</sup> Zum Leben und zur Lehre Epikurs vgl. exemplarisch Schmid (1962). Zu den Reflexionen Epikurs bzgl. der Freundschaft vgl. Ders. (id.), 723–726. Vgl. dazu auch Fraisse (1974), 287–330, Fürst (1996), 130–135 und (1997), 422f., Konstan (1997), 108–113 und Burton (2000), 104–109.

<sup>85</sup> Vgl. dazu Seneca (ca. 1–65 n. Chr.), der – als ein Vertreter der jüngeren Stoa – für diesen epikureischen Gedanken durchaus Sympathien hegt: *Ita sapiens se contentus est, non ut velit esse sine amico, sed ut possit; et hoc, quod dico «possit», tale est: amissum aequo animo fert. Sine amico quidem numquam erit: in sua potestate habet, quam cito reparat. Quaeris, quomodo amicum cito facturus sit? [...] Hecaton ait: «Ego tibi monstrabo amatorium sine medicamento, sine herba, sine ullius veneficae carmine: si vis amari, ama.»* (Sen. *epist.* 9,5f.) Vgl. dazu den Kommentar von Götttsching & Scholz (2017), 9f.: „Erst lieben, dann geliebt werden, erst selbst Interesse und Zuneigung zeigen, dann Interesse und Zuneigung entgegennehmen und die Freundschaft leben – eine knappe Formel für eine Vorstellung von Freundschaft, die äußerst pragmatisch wirkt [...].“ Allerdings ist Seneca keineswegs Naivität vorzuwerfen, im Gegenteil: Er warnt vor einer ausschließlich auf den gegenseitigen Nutzen ausgerichteten *amicitia*; vielmehr bestehe die Schönheit wahrer Freundschaft darin, dass sich in ihr das Wesen der *virtus* erfülle (vgl. dazu Sen. *epist.* 9,8f.). Vgl. dazu Hachmann (1997) und Merklin (2005), 189–193. In diesen Zusammenhang gehört auch die Ansicht Senecas, wonach das gegenseitige Vertrauen konstitutives Element der Freundschaft sei (vgl. Sen. *epist.* 3,2f.). Letzteres spiegelt sich im Wertbegriff der *fides*. Zu den Bedeutungsebenen der *fides* vgl. umfassend Hellegouarc’h (2017), 23–35.

Weltordnung entspricht.<sup>86</sup> Dieser Idee müsse der Mensch folgen, indem er seine leidenschaftliche Natur zügele und ἀντάρκεια entwickle (Sen. *epist.* 109,15).<sup>87</sup> In idealer Form sei Freundschaft – dies ist der wesentliche Zug der stoischen Freundschaftslehre – nur unter weisen Männern möglich: *quia hoc inter sapientes solum consortium est, inter quos amicitia est; ceteri non magis amici sunt quam socii* (Sen. *benef.* 7,12,2).

In Entsprechung zum griechischen Begriff φιλία (bzw. φίλος und φιλεῖν) sprachen die Römer von *amicitia* (bzw. *amicus* und *amare*),<sup>88</sup> wohingegen die innige Beziehung zweier Menschen zumeist mit *familiaritas* bezeichnet wurde.<sup>89</sup> Zwar stimmte die römische *amicitia* aufgrund ihrer starken gesellschaftlich-politischen Ausrichtung mit der griechischen φιλία grundsätzlich überein, wies aber in ihrer politischen Dimension viel mehr Konnotationen auf<sup>90</sup> und sparte bis in die republikanische Zeit hinein eine auf inniglichen Gefühlen gründende persön-

<sup>86</sup> Dazu konstatiert Pohlenz (<sup>4</sup>1970), 141: „Sie [scil.: die Freundschaft] erwächst aus der naturgegebenen Zuneigung zu unseren Mitmenschen und vollendet sich in der geistigen Gemeinschaft, in der völligen Gleichheit von Weltanschauung und Gesinnung.“ Vgl. ähnlich von Reibnitz (1998), 673, Lesses (1993), 71 und Konstan (1997), 113. Zur Analyse der stoischen Freundschaftslehre vgl. Fürst (1996), 126–130. 193–195 und (1997), 427–430.

<sup>87</sup> Die Verbindung von φιλία und ἀντάρκεια ist ein klassisches Element der antiken Freundschaftstheorien; vgl. dazu mit weiteren Belegstellen Fürst (1996), 78 mit dortiger Anm. 210 und 188 mit dortiger Anm. 636. Fürst nennt als Belegstellen u. a. Plat. *Lys.* 214 e2–215 c2; Arist. *eth. Nic.* 9,9,1169 b3–1170 b19.

<sup>88</sup> Vgl. dazu auch Meister (1967), 325.

<sup>89</sup> Zu dem Substantiv *familiaritas* als Terminus für innige zwischenmenschliche Beziehungen vgl. ThLL 6.1 (1912–1926), 254–256, s. v. *familiaritas*, hier 254, 30–73. In dieser Bedeutung vgl. in den ciceronischen Schriften exemplarisch Cic. *Phil.* 9,13; Cic. *p. red. in sen.* 12.

<sup>90</sup> Zu Belegen für *amicitiae* als Bezeichnung parteilicher Gruppierungen vgl. ThLL 1 (1900), 1902–1914 s. v. *amicus*, hier 1908, 45–60. Vgl. dazu auch Brunt (1988), 352: „If a Roman called a man *amicus*, it meant that he was a political ally.“ Zu Belegen für außenpolitische *amicitiae* vgl. ThLL 1 (1900), 1891–1898 s. v. *amicitia*, hier 1893, 71–1894, 59; vgl. dazu auch ThLL 1 (1900), 1902–1914 s. v. *amicus*, hier 1909, 34–1910, 24. In der Forschung vgl. auch Suerbaum (1995), 161f. und Fürst (1996), 139. Einen prägnanten Überblick über die verschiedenen Konnotationen der politischen *amicitia* in der römischen Antike unter Nennung weiterführender Literatur präsentiert Meister

liche Bindung gänzlich aus.<sup>91</sup> Beispielsweise sahen die Römer – anders als Aristoteles – im Verhältnis naher Verwandter oder der Ehegatten zueinander keine *amicitia*. Ebenso fehlte im römischen Freundschaftsverständnis die von den Epikureern erhobene Forderung nach Aufopferung von Leib und Leben für den Freund.<sup>92</sup> Überdies lag ein eigenständiger Wesenszug der politisch gefärbten *amicitia* darin, dass der Einzelne in einer Freundschaft stets das eigene Interesse durchsetzte und wahrte.<sup>93</sup> In diesem Kontext wird in der jüngeren soziokulturellen Forschung – vor allem von Brunt (1988), Wallace-Hadrill (1989), Schofield (1998), Rebenich (2008) und Rollinger (2014) – die *amicitia* in die unmittelbare Nähe zum Klientelwesen gerückt.<sup>94</sup> Dabei hätten die *amici* sowohl aus einer unterschiedlichen als auch (und dies vornehmlich) aus der gleichen Schicht stammen können. Etwaige bestehende hierarchische Unterschiede hätten durch gemeinsame Interessen, einen gemeinsamen Bildungshintergrund, ähnliche charakterliche Vorzüge

(1967), 325–327. In der jüngeren Forschung vgl. auch Heil (2005), 110–115, Williams (2012), 54 und Rollinger (2014), 50–52.

<sup>91</sup> Vgl. dazu exemplarisch Curtius (1903), 199, Brinckmann (1963), 52, Meister (1967), 325, Treu (1972), 422 und Schrey (1983), 592. Vgl. auch treffend Gotter (1996), 345: „Die innere Kohärenz des Adels [...] beruhte auf der grundsätzlichen Fiktion, daß jeder, der etwas galt, zu jedem anderen Bedeutenden in einem positiven persönlichen Verhältnis stand. Diese allgemeine *amicitia*-Vermutung war die Grundlage des Umgangs miteinander.“

<sup>92</sup> Als beeindruckendes Exemplum gilt der Epikureer Philonides (\* ca. 175, † 150 v. Chr.); über diesen gibt ein Kommentar zu Rom. 5,7 folgende Lebensbeschreibung: „Für den am meisten Geliebten unter den Verwandten oder unter den Freunden würde er [scil.: der Philosoph Philonides] wohl bereitwillig den Hals darbieten.“ Zum Gesamtzusammenhang vgl. Deissmann (<sup>4</sup>1923), 94f.

<sup>93</sup> Zur Zweckwertung von *amicitia* in der römischen Politik vgl. exemplarisch Steinberger (1955), 45–50, Kroll (<sup>2</sup>1963), 56, Büchner (1970), 70, Pizzolato (1993), 100–106 und Fürst (1996), 140f.

<sup>94</sup> Eine Definition des traditionellen heidnisch-paganen Patronageverhältnisses findet sich ausgerechnet in der christlichen Literatur der Spätantike; vgl. dazu Aug. *civ.* 2,20; Aug. *en. Ps.* 88,2,14.

und durch eine gegenseitige (wenngleich nicht überzubewertende) Zuneigung ausgeglichen oder zumindest überdeckt werden können.<sup>95</sup>

Ebenfalls kaum zu unterschätzen ist die Wirkung des ciceronischen *Laelius* auf das Freundschaftsverständnis des Augustinus.<sup>96</sup> Denn Augustinus lehnt sich oftmals wörtlich an Passagen aus dem *Laelius* an oder macht diese zumindest zum Ausgangspunkt für seine eigenen Reflexionen über Freundschaft.<sup>97</sup> Auch bei Marcus Tullius Cicero (\* 106, † 43 v. Chr.) findet sich der Begriff *amicitia* bis zur Abfassung des *Laelius* (im Jahre 44 v. Chr.) ausnahmslos in Anwendung auf gesellschaftlich-politische Verhältnisse: [...] *et in re publica et in amicitia adiunctum esse patiari* (Cic. *fam.* 5,7,3).<sup>98</sup> Im *Laelius*<sup>99</sup> jedoch versucht

<sup>95</sup> Vgl. dazu zuletzt überzeugend Rollinger (2014), 412–414.

<sup>96</sup> Zur Bedeutung des ciceronischen *Laelius* für Augustinus vgl. Testard I (1958), 46. 63–65. Hier gelangt Testard nach der Analyse der Textpassage Aug. *conf.* 4,10,15–4,16,31 zur Auffassung, Augustinus habe unmittelbar nach dem *Hortensius* den *Laelius* gelesen und einige Grundgedanken dieses Werkes in seine verlorengegangene Schrift *De pulchro et apto* eingearbeitet.

<sup>97</sup> Zu der von Augustinus vorgenommenen Anleihe an die ciceronischen *amicitia*-Reflexionen im *Laelius* vgl. Pizzolato (1974), 203–215. Pizzolato will nach Auswertung sämtlicher Zitate aus dem *Laelius* im Gesamtwerk Augustins erkannt haben, dass der Einfluss des ciceronischen Freundschaftsdenkens auf den Kirchenvater in der Zeit zwischen seiner Konversion im Jahre 386 n. Chr. bis zur Abfassung der *Confessiones* um 398 n. Chr. besonders stark ausgeprägt war. Vgl. dazu auch van Bavel (1987), der sämtliche Anleihen Augustins bei Cicero nebeneinanderstellt, jedoch keine Deutung folgen lässt. Zur Kenntnis der philosophischen Schriften Ciceros und seines Einflusses auf die geistige Entwicklung Augustins im Allgemeinen vgl. Testard I (1958), 49–66.

<sup>98</sup> Vgl. dazu auch Steinberger (1955), 51–54 und Fürst (1996), 139–142. Zur Analyse der ciceronischen Freundschaftsreflexionen in der älteren Forschungsliteratur vgl. Kroll (2<sup>1963</sup>), 55–68. 227–231, Büchner (1964), bes. 420–428, Steinmetz (1967) und Zielinski (6<sup>1973</sup>), bes. 83f. In der neueren Forschung vgl. Suerbaum (1995), 136–167, Fürst (1996), 138–182 und (1997), 423–427 und (1999), 56–62, Konstan (1997), 124–131 und Rollinger (2014), 52–79.

<sup>99</sup> Wie Platon betitelte Cicero einige seiner philosophischen Dialoge nach dem wichtigsten Gesprächspartner. Zum Titel und Thema des *Laelius* vgl. umfassend Neuhausen (1981), 25–47. Vgl. auch Fürst (1996), 144f. Zum gedanklichen Aufbau des *Laelius* vgl. Fürst (1996), 144–176, hier bes. 163 und (1999), 58 mit dortiger Anm. 52. Neben dem wertvollen Kommentar von Neuhausen vgl. wesentlich knapper, jedoch durchaus nützlich Powell (1990).

Cicero, die politisch ausgerichtete *amicitia* seiner Zeit mit neuem Sinngehalt zu füllen und sie mit dem privaten Bereich in Einklang zu bringen:

*nihil aliud nisi omnium divinarum humanarumque rerum cum benivolentia et caritate consensio.* (Cic. *Lael.* 20)<sup>100</sup>

Freundschaft ist nämlich nichts anderes als Übereinstimmung in allen göttlichen und menschlichen Dingen. (Übers. Horst Dieter und Liselot Huchthausen [1989])

Nachdem Ciceros Dialogfigur Laelius die *amicitia* zunächst – in römischer Tradition stehend – als Übereinstimmung in religiösen (*divinarum rerum consensio*)<sup>101</sup> sowie in politischen Dingen (*humanarum rerum consensio*)<sup>102</sup> definiert hat,<sup>103</sup> betont er kurz darauf – in eine adverbiale Präpositionalphrase gekleidet – ihre private Komponente: *cum benivolentia et caritate* (Cic. *Lael.* 20).<sup>104</sup> Demzufolge postuliert Cicero

<sup>100</sup> Vgl. dazu konzise Schrey (1983), 592. Die handlungsethische Verknüpfung der griechischen Traditionen mit dem ciceronischen Freundschaftsverständnis ist von Pizzolato (1993), 106–128 sorgfältig herausgearbeitet worden.

<sup>101</sup> Zum Verständnis der *res divinae* im ciceronischen Denken vgl. exemplarisch Müller & Seyffert (21965), 126. Demgemäß ist unter der *rerum divinarum consensio* der gemeinsame Glauben an eine alles durchdringende und ordnende Weltseele zu verstehen.

<sup>102</sup> Im Gegensatz zu den *res divinae* stehen die *res humanae* im ciceronischen Denken für das sittliche Verhalten der Menschen, für die *mores hominum*, deren vollkommene Form die *virtus* ist. Unter dieser versteht Cicero in erster Linie römische Staatsgesinnung, die für ihn und die römische Nobilität von großer Bedeutung war: *nihil est enim virtute amabilius* (Cic. *Lael.* 28). Mit der Ausrichtung auf den Staat ist aus ciceronischer Sicht auch das Gute bestimmt: ein *vir bonus* ist, wer der *res publica* dient. Dieser Wesenszug der römischen *virtus* prägt die ciceronische *amicitia*; vgl. dazu auch Kroll (21963), 23. 243, Müller & Seyffert (21965), 544 und Treu (1972), 422.

<sup>103</sup> Nicht nachvollziehbar ist die These Neuhausens (1981), 95, wonach es eine Definition der Freundschaft im *Laelius* nicht gebe. Neuhausen übersieht, dass beispielsweise Augustinus Cic. *Lael.* 20 als Definition angesehen und als solche gekennzeichnet hat: *nosti quippe, ut definitur amicitiam, Romani ut ait quidam, maximus auctor Tullius eloquii*. [...] (Aug. *epist.* 258,1).

<sup>104</sup> Zum Element des gegenseitigen Wohlwollens, das sich in *benivolentia* und *bene velle* äußert, vgl. Pétré (1948), 40 mit dortiger Anm. 1. Als einschlägige Belegstellen im ciceronischen Gesamtwerk nennt Pétré (*ibid.*) Cic. *Lael.* 26; *id.* 29; Cic. *inv.*

als Grundbedingung einer Freundschaft die Verknüpfung von religiöser, sittlicher und politischer Übereinstimmung mit gegenseitiger Zuneigung.<sup>105</sup> Augustinus stimmt in seinem Freundschaftsdenken in weiten Teilen mit Cicero überein,<sup>106</sup> was im Folgenden anhand einiger ausgewählter Aussagen exemplifiziert werden soll. So sei beispielsweise nur derjenige als wahrer Freund zu bezeichnen, der mit sich selbst im Einklang stehe, was nur möglich sei, wenn er den Weg zur Wahrheit und Tugend gefunden habe oder zumindest ein Stück weit auf ihm vorangekommen sei (Cic. *Lael.* 92; Aug. *epist.* 155,1; id. 258,3). Solange man sich aber selbst als Feind betrachte, könne man keines anderen Freund sein. Habe man jedoch die wahre Freundschaft verwirklicht, sei sie von ewiger Dauer, da sich in ihr die gegenseitige Zuneigung aus der gemeinsamen Liebe zum Guten herleite (für Cicero zur *virtus*, für Augustinus zu Gott) und weder auf Affekten, die vernunftgemäß abzulehnen seien, noch auf flüchtiger Interessengleichheit beruhe (Cic. *Lael.* 100; Aug. *c. Pelag.* 1,1,1; Aug. *epist.* 258,4). Augenfällig ist ferner die wörtliche Übernahme von Cic. *inv.* 2,166f. in Augustins Schrift *De diversis quaestionibus* (Aug. *divers. quaest.* 31,3), wo Augustinus den freien Willensakt bei der Schließung eines Freundschaftsbundes betont. Nicht

2,55,166. Zum Bedeutungsgehalt von *caritas* bei Cicero vgl. ebenfalls grundlegend Pétré (id.), 32–40. Demzufolge verstehe Cicero unter *caritas* eine dauerhafte Zuneigung, die insbesondere auf höhere Werte bzw. auf die Eltern gerichtet sei. Entstehen könne *caritas* nur durch die Vereinigung von *amor* und *virtus*, woran gleichsam abzulesen ist, dass „*caritas* a été préféré par Cicéron à *amor*, au moins dans les traités philosophiques“ (Pétré [id.], 40). Überdies darf aus den Untersuchungen Pétrés gefolgert werden, dass die *caritas* aufgrund ihrer Entstehung aus *amor* und *virtus* im ciceronischen Verständnis sowohl eine emotionale als auch eine politische Komponente aufweist.

<sup>105</sup> Dass *amicitia* – wie hier im *Laelius* verdeutlicht – in engem Zusammenhang mit *benivolentia*, *caritas* und *amor* zu sehen ist, deutet Cicero auch in anderen Schriften an: Cic. *fin.* 3,73; id. 5,65; Cic. *off.* 1,17,53–58. Vgl. dazu auch Suerbaum (1995), 158f., der in der verquickenden Annäherung des politischen und privaten Sinngehaltes der *amicitia* eine Kritik Ciceros am römischen Klientelwesen erkennen will.

<sup>106</sup> Zu demselben Ergebnis gelangt – ohne dies überzeugend zu belegen – Flasch (1994), 148; dagegen umfassend und überzeugend begründet van Bavel (1987), der zu folgendem Fazit kommt (id.), 71: „In this he was undoubtedly influenced by Cicero.“ Vgl. ähnlich McEvoy (1986), bes. 73–75.

minder bedeutsam ist die sowohl bei Cicero als auch bei Augustinus wahrnehmbare hohe Wertschätzung der *consensio* in der Freundschaft (Cic. *Lael.* 20; Aug. *conf.* 2,5,10; Aug. *epist.* 258,4). Grundsätzlich jedoch darf nicht nur von einer bloßen Übernahme des ciceronischen Gedankengutes in die augustinischen Opera gesprochen werden (so z. B. bei Hadot [1986–1994], 288f.). Dies würde Augustinus und seiner Intention nicht gerecht. Augustinus transformiert den heidnisch-paganen *amicitia*-Begriff Ciceros in die Gedankenwelt der christlichen Spätantike, verleiht ihm eine neue Deutung und vervollkommnet ihn zugleich. Dies ist in der Augustinusforschung bislang nicht deutlich genug herausgearbeitet worden. Exemplarisch sei hier an das unter Kap. 2.2 dieser Abhandlung analysierte Beispiel Aug. *c. Acad.* 3,6,13 erinnert. Eben dort liegt keine bloße Übernahme der ciceronischen *divinarum humanarumque cum benivolentia et caritate consensio* vor. Vielmehr ist der Gesamtkontext zu beachten. Zwar übernimmt Augustinus die ciceronische Definition als Ausgangspunkt seiner eigenen Reflexionen, erweitert sie jedoch dadurch, dass er die innige Freundschaft zwischen zwei Partnern auf den festen Grund des christlichen Glaubens stellt (*de ipsa religione concordare*) und somit die heidnisch-pagan geprägte *consensio* im christlichen Sinne umdeutet. Für Ciceros Freundschaftsdenken hat zu gelten: Auch wenn sich Cicero von der stoischen Grundhaltung, vollkommene Freundschaft könne nur unter Weisen geschlossen werden (vgl. Cic. *Lael.* 20), distanziert, bleibt die ciceronische *amicitia*, welche die *virtus* im römischen Sinne immer voraussetzt, auch im *Laelius* – mag sie noch so sehr dem privaten Bereich angenähert sein (Cic. *Lael.* 20) – ausgesprochen politischer Natur (vgl. dazu exemplarisch Cic. *Lael.* 19).<sup>107</sup>

<sup>107</sup> Vgl. dazu auch treffend Konstan (1997), 131: „But in the crisis leading up to and following Caesar’s assassination, Cicero seems to have been especially preoccupied with the relationship between friendship and political allegiance.“ Vgl. ähnlich Hadot (1986–1994), 289, Pizzolato (1993), 106–128, Fürst (1996), 142 und Rollinger (2014), 65.

## 2.4 Neuplatonische und christliche Einflüsse im *amicitia*-Verständnis

Neben Aristoteles und Cicero waren auch die Gedanken des Ambrosius (\* 340, † 397 n. Chr.) und der Neuplatoniker für die Entwicklung des augustinischen Freundschaftsdenkens von kaum zu unterschätzender Bedeutung. Klar erkennbar wird dieser Einfluss in dem schon früh gefassten, jedoch erst nach seiner Bekehrung im Jahre 386 n. Chr. umgesetzten Vorhaben Augustins, mit einigen wenigen Freunden und Verwandten eine Lebens-, Lehr- und Lerngemeinschaft zu bilden. Dieses Ideal hatten zwar schon mehrere Philosophenschulen – zu erinnern sei an die Akademie Platons und an die Lebensgemeinschaft der Epikureer<sup>108</sup> – angestrebt und auch umgesetzt, doch im Denken des Augustinus nahm ein derartiges Vorhaben erst durch das Einwirken des Ambrosius<sup>109</sup> (vgl. *Ambr. off.* 2,20,97–101) und der Neuplatoniker konkrete Formen an (vgl. dazu *Aug. conf.* 6,14,24).<sup>110</sup> So kam es, dass der damalige um Augustinus in Mailand gebildete enge Freundeskreis, der sich

<sup>108</sup> Dass dieses Ideal sogar von den Stoikern angestrebt wurde, zeigt eine Passage aus einer der *Epistulae morales* des jüngeren Seneca: *plus tamen tibi et viva vox et convictus quam oratio proderit; in rem praesentem venias oportet, primum quia homines amplius oculis quam auribus credunt, deinde quia longum iter est per praecepta, breve et efficax per exempla [...] Platon et Aristoteles et omnis in diversum itura sapientium turba plus ex moribus quam ex verbis Socratis traxit [...] Nec in hoc te accerso tantum, ut proficias, sed ut prosis; plurimum enim alter alteri conferemus* (Sen. *epist.* 6,5f.). Zum Gesamtzusammenhang vgl. Hadot (1969), 164–173. Vgl. auch von Reibnitz (1998), 673, gemäß deren Deutung Freundschaft nach stoischer Auffassung zu verstehen ist als „Triebkraft der Selbstvollendung, ein auf Gegenseitigkeit beruhendes (Selbst-)Erziehungsprojekt“. Zur Bedeutung der stoischen Lehre im Freundschaftsdenken Augustins vgl. Testard I (1958), 49–66. Vgl. dazu auch Hadot (1986–1994), 289–291.

<sup>109</sup> Zur Terminologie von Freundschaft im Werk des Ambrosius vgl. umfassend Otten (1963). Vgl. dazu auch Dudden (1935), 532f. und Diederich (1948), 219. In der jüngeren Forschung vgl. White (1992), 111–128 und Pizzolato (1993), 269–276. Vor dem Hintergrund der Untersuchung von McGuire (1988) ist anzunehmen, dass Augustinus in seinem Streben nach Abgeschiedenheit im engsten Freundeskreis zuvorderst von Ambrosius beeinflusst worden ist. Denn bereits Ambrosius habe das asketische Gemeinschaftsleben der Kleriker für erstrebenswert gehalten. Vgl. dazu auch McGuire (id.), 47.

<sup>110</sup> Zum neuplatonischen Einfluss auf das Freundschaftsdenken Augustins vgl. konzise Hadot (1986–1994), 291–293. Überzeugend arbeitet Hadot heraus, dass der Neuplato-

intensiv mit den *Platonicorum libri* auseinandersetzte, das Vorhaben fasste, sich von den irdischen Dingen abzuwenden und sich durch wissenschaftliche Betätigung intellektuell und moralisch weiterzuentwickeln (ibid.). Doch all dies blieb zum damaligen Zeitpunkt ein Vorhaben, das Augustinus erst einige Jahre später – zum ersten Mal auf dem Landgut Cassiciacum, anschließend im Klostergarten von Hippo Regius – in die Tat umsetzte.<sup>111</sup> Dennoch ist festzustellen, dass Ambrosius und vor allem die Neuplatoniker um Plotin und Porphyrios bedeutenden Anteil daran hatten, dass das Leben, das Augustinus nach seiner Mailänder Bekehrung in Cassiciacum zu führen begann, ein Leben in Gemeinschaft war – eine Gemeinschaft von einigen Wenigen, die daran gingen, sich gegenseitig in ihrer geistigen Entwicklung voranzubringen und im Dienste Gottes zu leben (vgl. Aug. *conf.* 9,4,7).

Nachdem im Denken des mittlerweile konvertierten Augustinus der Heiligen Schrift zentrale Bedeutung zugekommen war und der Bischof von Hippo Regius spätestens zur Zeit der Abfassung der *Confessiones* die dritte, rein christlich geprägte Stufe seines Freundschaftsdenkens erreicht hatte, dachte er *caritas* als Freundschaft, die sich auf alle Menschen – auch auf die Feinde – erstreckte (vgl. Aug. *epist.* 130,13). Hier steht er in unmittelbarer Nachfolge Christi, der seine Jünger zur allumfassenden, auf Gott gegründeten ἀγάπη aufgefordert hatte (Ioh. 15,14–17; Matth. 22,37–40). Dies jedoch läuft Augustins bisherigem – ganz in der heidnisch-paganen Tradition wurzelnden – Freundschaftsideal, das die Freundschaft nur zwischen einigen wenigen Menschen vorsah, zuwider. Sein nunmehr geläutertes Ideal sieht alle Bindungen – auch die freundschaftlich geprägten – nur noch in Beziehung auf Christus hin (vgl. Aug. *epist.* 258,2–4). Dies geht mit einer veränderten Motivation,

nismus hinsichtlich des Ideals einer Lern-, Lebens- und Lehrgemeinschaft die Reflexionen sämtlicher Philosophenschulen in sich aufgenommen hat, wie etwa die von Platon zuerst geäußerte und von den Stoikern aufgegriffene Erkenntnis, sittliche Vollkommenheit könne nur wenigen Menschen, sozusagen einer Elite, zugänglich gemacht werden.

<sup>111</sup> Zu den Wesenszügen sämtlicher Freundeskreise im Leben Augustins unter Nennung weiterführender Literatur vgl. oben Anm. 25.

Freundschaften entstehen zu lassen, einher.<sup>112</sup> Denn es wird nicht mehr höchste Glückseligkeit im diesseitigen Leben, sondern die Teilhabe an der Herrlichkeit Gottes – dem sog. *frui deo* – in einem jenseitigen Leben angestrebt (vgl. Aug. *doctr. Christ.* 1,22,20; Aug. *epist.* 130,13f.; id. 258,4f.).<sup>113</sup> Irdische Freundschaft könne ihm – so erkennt Augustinus – keine Erfüllung schenken, da die tiefste Sehnsucht des Menschenherzens letztlich nur in Gott gestillt werde, zu dem jede irdische Freundschaft nur ein Weg sei:

*quaerentes enim inveniunt eum et invenientes laudabunt eum. quaeram te, domine, invocans te et invocem te credens in te: praedicatus enim es nobis. Invocat te, domine, fides mea, quam dedisti mihi, quam inspirasti mihi per humanitatem filii tui, per ministerium praedicatoris tui. (Aug. conf. 1,1,1)*

Denn wenn sie ihn suchen, finden sie ihn, und wenn sie ihn finden, loben sie ihn. Suchen will ich dich, Herr, und dich dabei anflehen. Anrufen will ich dich und dabei an dich glauben. Denn verkündigt bist du uns. Es ruft dich, Herr, mein Glaube an, den du mir geschenkt hast, den du mir eingabst durch die Menschwerdung deines Sohnes und durch den Dienst dessen, der dich verkündigt. (Übers. Kurt Flasch und Burkhard Mojsisch [2009])<sup>114</sup>

<sup>112</sup> Vgl. dazu auch Konstan (1996), 100.

<sup>113</sup> Zum Verständnis des *frui deo* als einer vollständigen Verwirklichung jeder irdischen Wahrheitssuche vgl. unter Heranziehung der zentralen Sekundärliteratur Gnillka (<sup>2</sup>2012), 121–140, hier 125f.: „Das Ziel der *fruitio Dei* wird vollständig erst im Jenseits erreicht: [...] das Zeitliche wird gebraucht, um in den Genuß des Ewigen zu gelangen. Das Ziel ist dem Menschen von Gott gesetzt, der sich Seiner Geschöpfe annimmt. Das *frui* ist Lieben (*amore inhaerere*), drückt aber keine isolierte Beziehung des Einzelnen zu Gott aus, sondern eine gemeinschaftliche.“ Vgl. dazu auch Pollmann (1996), 129f. und Kiesel (2008), 174 mit dortiger Anm. 392.

<sup>114</sup> Vgl. ähnlich Aug. *epist.* 258,4f.; zum Endziel jeder irdischen Wahrheitssuche vgl. auch Aug. *epist.* 249,1; Aug. *civ.* 19,5,8; id. 22,30. Vgl. dazu auch Ratzinger (1954), 39f.: „Wir kommen einen Schritt vorwärts, wenn wir hören, daß die Nächstenliebe der sicherste Weg ist zur Gottesliebe – ein Durchgangsstadium also zu einem Endgültigen hin. [...] Was sich so von Gott her am Menschen ereignet hat, ist vorbildlich für das, was sich nun unter der heilenden Kraft dieses Gottes unter uns ereignen soll: [...] Das

Gleichwohl ändert die hier geäußerte Erkenntnis des Augustinus, der gemäß die tiefste Sehnsucht des Menschenherzens erst im *frui deo* gestillt werde, nichts an seiner hohen Wertschätzung gegenüber irdischer Freundschaft. Diese sei eine gnadenvolle Gabe Gottes, der sich in Jesus Christus den Menschen liebevoll zugeneigt habe (vgl. *Aug. conf.* 4,4,7; *id.* 7,21,27; *Aug. epist.* 258,3f.; *Aug. spir. et litt.* 2,2).<sup>115</sup> In diesem Punkt stimmt er mit Paulinus von Nola (\* ca. 353, † 431 n. Chr.) überein (vgl. *Paul. Nol. epist.* 11,5).<sup>116</sup> Im Konsens mit den meisten der zuvor behandelten Kirchenväter (darunter Basilius und Ambrosius) ist Paulinus überzeugt, aufgrund der allumfassenden *caritas* zur vollkommenen und ewigen Vereinigung mit Gott zu gelangen.<sup>117</sup> Diese *caritas* verwirklichte sich am ehesten – hier folgt er Basilius (*Basil. epist.* 154) – in einem gemeinsamen asketischen Leben mit den christlichen Glaubensbrüdern. Doch das wesentliche, über die Reflexionen aller zuvor behandelten Kirchenväter hinausgehende, mit Augustinus geteilte Merkmal ist die tiefe Überzeugung des Paulinus, Freundschaft könne nicht aus

erbarmende Tun der Menschen untereinander erscheint also eng geeint mit dem Erbarmungstun Gottes an uns und dazu ganz geformt aus dem Lehrgehalt des Glaubenswortes der Schrift.“ Vgl. dazu auch O’Meara (1954), 88.

<sup>115</sup> Zur Einmütigkeit zwischen Paulinus von Nola und Augustinus hinsichtlich ihres exklusiv christlich geprägten Freundschaftsideals vgl. treffend Lienhard (1990), 296: „Both Paulinus and Augustine left to the Christian world impressive monuments to the value of friendship; and together, these two friends, who never saw each other, elaborated [...] the first truly Christian concept of friendship.“

<sup>116</sup> Erschöpfend behandelt von Fabre (1949). In der jüngeren Forschung vgl. White (1992), 146–251, die jedoch keine über Fabre hinausgehenden Erkenntnisse liefert; vgl. ferner Lienhard (1977), Pizzolato (1993), 287–296 und Pieretti (1995), 678–683. Vgl. auch konzise Skeb (1998). Vgl. umfassend Trout (1999), bes. 188–251, der aber ebenfalls keine über Fabre hinausgehenden Ergebnisse präsentiert. Vgl. zuletzt auch Kiesel (2008), 92f.

<sup>117</sup> Unverständlich Thraede (1970), 131 mit dortigen Anm. 212 und 213, der in Paulins Feststellung der ewigen Dauer seiner Freundschaft in Christus lediglich eine konventionelle Topik erkennen will. Kann die Übernahme jenes literarischen Topos zwar zugestanden werden, ist dennoch an der inneren Überzeugung des Paulinus – mag Thraede noch so sehr dessen Gattungsgebundenheit herausstreichen – nicht zu zweifeln. Alle Versuche, diesbezüglich irgendwelche Zweifel aufkommen zu lassen, sind vage und in den Bereich der Hypothese zu verbannen.

eigenem Antrieb erlangt werden, sondern sei ein „più beatifico dono di Dio“<sup>118</sup>:

*ut enim aequae diligere dignentur in humilitate nostra gratiam domini, tamen illud in te speciale nobis donum est, quod praedestinos nos invicem nobis in caritate Christi iunctissima prioris quoque vitae amicitia signavit, adhuc eorum, quae nunc per Christum avertimur, amatores.* (Paul. Nol. *epist.* 11,5)

Denn wie sie auch ebenso in unserer unbedeutenden Person die Gnade des Herrn lieben wollen, so vermittelst du uns doch jenes besondere Geschenk, daß die ganz enge Freundschaft, die wir auch im früheren Leben pflegten, gezeigt hat, daß wir in der Liebe Christi füreinander bestimmt sind. Bis dahin liebten wir noch Dinge, von denen wir uns jetzt in Christus abwenden. (Übers. Matthias Skeb [1998])

Hier sei an Ambrosius erinnert, der zwar ebenfalls die *amicitia* in der *caritas* aufgehen lässt, sie aber nicht explizit als gottgegeben ausweist (Ambr. *off.* 3,21,124–3,22,139). Augustinus geht jedoch nicht so weit wie Paulinus und ersetzt – wann immer er von der auf Christus gegründeten Freundschaft spricht – den Terminus *amicitia* durch *caritas*: „Agostino non propugna quindi un radicalismo caritativo“ (Pizzolato [1993], 309).<sup>119</sup> Denn Augustinus ist sich weiterhin des umfassenden Wesens der *amicitia* bewusst:

*item amicitia non angustis finibus terminanda est: omnes enim, quibus amor et dilectio debetur, amplectitur, quamvis in alios propensius, in alios suspensiu inclinetur: pervenit autem usque ad inimicos, pro quibus etiam orare praecipimur. ita nemo est in genere humano, cui non dilectio, etsi*

<sup>118</sup> Pieretti (1995), 681. Vgl. ähnlich Fabre (1949), 139.

<sup>119</sup> Zuzustimmen ist auch Cassidy (1992), 140: „Augustine’s emphasis on *caritas* and on the motif of the body of Christ never conflicted with or over-rode the importance which he attached to the love of friendship.“ Zur Terminologie der Freundschaft in Christus im Denken des Paulinus vgl. Fabre (1949), 148. In der jüngeren Forschung vgl. – in dezidiertem Übereinstimmung mit Fabre (*ibid.*) – Konstan (1996), 97f.

*non pro mutua caritate, pro ipso tamen communis naturae societate debeat. (Aug. epist. 130,13)*

Auch sind der Freundschaft nicht enge Grenzen zu ziehen; sie umfaßt vielmehr alle, denen man Liebe und Zuneigung schuldet, wenn man auch zu dem einen mehr, zu dem anderen weniger sich hingezogen fühlt; sie reicht sogar bis zu den Feinden, da uns befohlen ist, auch für sie zu beten. So gibt es niemanden im Menschengeschlechte, dem man nicht Liebe, wenn auch nicht als wechselseitige Zuneigung, so doch wegen der Gemeinsamkeit der Natur schuldig wäre. (Übers. Alfred Hoffmann [1917])

Demgegenüber herrscht zwischen Paulinus und Augustinus Einmütigkeit in der Auffassung über die höchste Form von irdischer Freundschaft. Diese nämlich könne sich nur in einer auf der gottgegebenen *caritas* gründenden *amicitia* zwischen christlichen Glaubensbrüdern bewähren. Vornehmlich in Paulins Briefen begegnet immer wieder die Feststellung, nur die unter Christen geschlossene Freundschaft könne als vollkommen gelten (Paul. Nol. *epist.* 13,2; vgl. Aug. *c. Pelag.* 1,1,1; Aug. *epist.* 130,13f.; id. 258,2–4).<sup>120</sup> Konstituiert wird jene durch die Vereinigung der Freunde mit dem *corpus Christi*, in welchem die *caritas Christi* die weltliche *dilectio* von Freunden überhöht:

*quia tam religiose nos semper uterque dileximus, ut ad nostram inter nos dilectionem nulla adici posset affectio nisi caritas Christi, quae sola omnem sensum affectumque supereminet. (Paul. Nol. epist. 11,5)<sup>121</sup>*

<sup>120</sup> Vgl. ähnlich Paul. Nol. *epist.* 11,1–5; 17,1f.; 18,1f.; 23,2f.; 40,1f.

<sup>121</sup> Zur Terminologie von *caritas* bei Paulinus von Nola vgl. grundlegend Pétré (1948), 30–98. Gemäß Pétré kennt Paulinus neben dem Begriff *caritas* noch *affectus*, *affectio*, *amor* und *dilectio* als Termini für Liebe; zum Verhältnis von *dilectio* und *caritas* bei Paulinus vgl. Fabre (1949), 144–146. In der jüngeren Forschung vgl. Lienhard (1990). Den 11. Brief hat Paulinus an Sulpicius Severus gerichtet, mit dem ihn eine innige Freundschaft verband. Diese beschreibt Buse (1856), 98 wie folgt: „Ihre Herzen waren gleichsam miteinander verschmolzen; bei der unverbrüchlichsten Treue, der rückhaltlosesten Vertraulichkeit, war ihre gegenseitige Liebe eine so grosse, so heilige, dass nur eins noch hinzutreten konnte, nämlich die Liebe Christi.“

Denn wir haben uns beide immer so aufrichtig geliebt, daß zu unserer Zuwendung zueinander kein Gefühl hinzugefügt werden kann außer der Liebe Christi, die allein jedes Verstehen und jedes Gefühl übersteigt. (Übers. Matthias Skeb [1998])

Zugleich sei wahre Freundschaft – so betont Paulinus – von der asketischen Lebensform der Freunde abhängig (Paul. Nol. [ibid.]). Demnach wird verständlich, dass Paulinus unmittelbar nach seiner Konversion die früheren Freundschaften – beispielsweise die zu Ausonius – aufgab, um sich ganz seinem neuen Leben zu widmen.

An der literarisch modellierten Freundschaft zwischen Augustinus und Paulinus, die sich niemals getroffen haben, ist abzulesen, dass auf dem Wege des *epistulare colloquium* über räumliche Grenzen hinweg eine innige Freundschaft gepflegt werden konnte, wofür mit Aug. *epist.* 27 und Paul. Nol. *epist.* 6 eindrucksvolle Zeugnisse vorliegen. Allerdings ist es nicht der Briefverkehr als solcher, der die Christen im Geiste eint; ihre Freundschaft hat tiefere Wurzeln:

*nec mirum, si et absentes adsumus nobis et ignoti nosmet novimus, cum unius corporis membra simus, unum habeamus caput, una perfundamur gratia, uno pane vivamus, una incedamus via, eadem habitemus domo. [...] tam in spiritu quam in corpore domini unum sumus.* (Paul. Nol. *epist.* 6,2)

Es ist nicht überraschend, wenn wir trotz unserer räumlichen Trennung beieinander sind und wir uns trotz unserer Fremdheit kennen. Denn wir sind Glieder des einen Leibes, haben ein einziges Haupt, werden von der einen Gnade durchströmt, leben von dem einen Brot, gehen auf dem einen Weg einher und wohnen in demselben Haus. [...] Wir sind so sehr im Geiste wie im Leib des Herrn eins. (Übers. Matthias Skeb [1998])

An diesen Worten Paulins, der hier auf das Bibelwort des Leibes und der Glieder zurückgreift (1. Cor. 12,12–31), lässt sich sehr schön ablesen, wie die Freundschaft unter den Christen das *παρουσία*-Motiv, das auf die Einheit im Geiste abzielt, überhöht.<sup>122</sup> Denn die Einheit im

<sup>122</sup> Zum *παρουσία*-Motiv in der antiken Epistolographie vgl. Thraede (1970), 109–125.

Geiste wird nicht erst durch den Briefkontakt realisiert, sondern hat auch ohne einen solchen Bestand: „Der antike Gedanke der Reziprozität, die Verpflichtung zu gegenseitiger Unterstützung geht hier auf die geistig-spirituelle Ebene über.“ (Krüger [2011], 74)<sup>123</sup> In diesem Sinne weist Paulinus mit seinen Worten auf die im gemeinsamen Glauben bestehende Einheit hin, die nicht nur eine Verbundenheit auf geistiger Ebene ist, sondern zuvorderst die Einheit in Gott. Ganz ähnlich formuliert es Augustinus: *amicitia nostra vera ac sempiterna erit et non solum invicem nos sed etiam ipsi domino sociabit* (Aug. *epist.* 258,4). Wie mit den räumlichen verhält es sich mit den zeitlichen Grenzen, die für die *veri amici* – wie zuvor auch die räumlichen Trennungen – ohne Bedeutung sind. Denn die innige Verkettung der Christen mit Gott vermag auch der irdische Tod nicht zu sprengen, im Gegenteil: Die Christen gelangen erst im jenseitigen Leben – von allen irdischen Mängeln befreit – in Gemeinschaft mit Gott und durch Teilhabe an dessen Herrlichkeit zur höchsten Glückseligkeit (vgl. Aug. *epist.* 249,1; id. 258,4f.).

Zusammengefasst bedeutet das: Zweifellos haben viele verschiedene Einflüsse das Freundschaftsdenken Augustins geprägt. Waren es in der frühen Phase seines literarischen Schaffens vornehmlich die aristotelischen und ciceronischen Freundschaftsreflexionen, die Augustinus nachhaltig prägten, kam es nach seiner Konversion zunächst zu dem von Ambrosius und den Neuplatonikern postulierten Gemeinschaftsleben im Kreise der engsten Freunde. Zugleich jedoch wuchs die Bindung an die Heilige Schrift, in der Gott eine alle Menschen – sogar die Feinde – umfassende *ἀγάπη* bzw. *caritas* forderte (Matth. 22,37–40).<sup>124</sup> Fortan prägte den Kirchenvater die Auffassung von Nächstenliebe, die er als notwendigen Bestandteil der Freundschaft deutete. Diese verwirklichte sich – hier stimmt er mit Paulinus von Nola überein – in ihrer höchsten Form ausschließlich unter den christlichen Glaubensbrüdern, die ihr Leben ganz dem Dienste Gottes widmeten, um letztendlich im

<sup>123</sup> Vgl. ähnlich Aug. *epist.* 30,2; vgl. zum Gesamtkontext Rebenich (2012), 371.

<sup>124</sup> Die *ἀγάπη* ist die Bezeichnung für die spezifisch christliche Liebe, ihr lateinisches Synonym ist die *caritas*. Zu den terminologischen Abgrenzungen der griechischen Begriffe *φιλία* und *ἀγάπη* vgl. Treu (1972), 425f. und Chydenius (1977), 5.

jenseitigen Leben zur vollkommenen Glückseligkeit – zum *frui deo* – durch Teilhabe an der Herrlichkeit Gottes zu gelangen (vgl. Aug. *epist.* 258; Paul. Nol. *epist.* 13,2). Hierbei gilt es, auf eine in der Forschung bislang nicht deutlich genug, von Krüger (2011), 75 unlängst klar benannte Parallele zwischen den heidnisch-paganen und christlichen Freundschaftsreflexionen hinzuweisen. Denn allen Reflexionen über Freundschaft ist ein bestimmtes Element gemeinsam: das Element der Exklusivität. So wie Platon, Aristoteles und Cicero glaubten, wahre Freundschaft könne nur zwischen wenigen tugendhaften Menschen verwirklicht werden, waren die Stoiker gleichermaßen davon überzeugt, nur die Freundschaft unter Weisen könne als vollkommen gelten. Nicht anders Paulinus von Nola und der späte Augustinus: Sie erachteten die ausschließlich unter Christen gelebte *amicitia* höher als alle anderen Erscheinungsformen von Freundschaft. Freilich ist dieses exklusive Freundschaftsideal je nach philosophischer bzw. theologischer Ausrichtung unterschiedlich ausgedeutet,<sup>125</sup> doch im Kern zielt es auf denselben Sachverhalt – auf die Freundschaft zwischen bestimmten, jedoch nicht zwischen allen Menschen.

Rückblickend ist im augustinischen Freundschaftsdenken ein wahres Sammelbecken an unmittelbaren Einflüssen zu konstatieren, was in Anbetracht der vielen Wandlungen in der geistigen Entwicklung Augustins nicht verwunderlich ist. Da eben diese Einflüsse sowohl heidnisch-paganer als auch christlicher Natur sind (erinnert sei einerseits an Aristoteles, Cicero, andererseits an das Neue Testament und Paulinus von Nola), darf das augustinische Freundschaftsdenken nicht verengt dargestellt werden.<sup>126</sup> Vielmehr ist dieses als ein Musterfall für das christliche Denken in der Spätantike zu betrachten – ein Denken, das

<sup>125</sup> Vgl. dazu pointiert Rebenich (2012), 371: „The Christian ascetic took the place of the Stoic sage.“

<sup>126</sup> Vgl. Cassidy (1992), 140: „The ideals of unity, equality and reciprocity, particularly the intimate and affective character of unity, were ideals which characterized Augustine’s writings on *caritas*. They are also a testimony to the importance which Augustine never ceased to attribute to the love of friendship.“ Vgl. auch Paffenroth (2005), 62f.

zweifellos noch stark von der heidnisch-paganen Kultur geprägt war.<sup>127</sup> Letzteres konnte und wollte Augustinus zeit seines Lebens nicht verleugnen, im Gegenteil: Er nahm diese Einflüsse auf, transformierte sie, deutete sie dabei im christlichen Sinne um und machte sie – terminologisch vervollkommnet – für den christlichen Glauben nutzbar.<sup>128</sup>

## 2.5 Aug. *epist.* 258 als Musterbeispiel christlicher Chrêsislehre

Ein unschätzbare Zeugnis augustinischen Freundschaftsdenkens bietet die 258. Epistel<sup>129</sup>, in welcher der Kirchenvater drei Phasen der Freund-

<sup>127</sup> Dass Augustinus sogar lange nach seiner Konversion und dem gemeinschaftlichen Leben in Cassiciacum bei seinen Reflexionen über die Freundschaft vom ciceronischen Freundschaftsideal ausging, belegen auch seine Worte in der zwischen 393 und 394 n. Chr. verfassten Schrift *De genesi ad litteram liber imperfectus: animarum [...] aliarum cum aliis amicitia similibus moribus confit* (Aug. *gen. ad litt. imperf.* 16,59). Demnach gründe sich *amicitia* – hier steht Augustinus ganz in der Tradition heidnisch-paganer Freundschaftsreflexionen – auf Gleichheit im sittlichen Streben.

<sup>128</sup> Vgl. ähnlich – ohne dezidiert von christlicher Transformation zu sprechen – Rebenich (2012), 374: „While in the Roman Republic and in the early Principate *amicitia* founded on shared *virtus*, which designated agreement on moral and political principles, united members of the social elite, Christian community in late antiquity was based on agreement *in rebus divinis*. Friendship – which was a gift from God – no longer rested on identical philosophical or political assumptions, but on discursively constituted religious and dogmatic norms. Augustine was one of the leading spokesmen for this new paradigm.“ Vgl. ähnlich Rebenich (2008), 30f.

<sup>129</sup> Es sei erwähnt, dass ein philologischer Kommentar zu Aug. *epist.* 258 in der Augustinusforschung bislang noch aussteht. Einige wertvolle Reflexe bieten Poque (1987) und Ihli (2002), die neben einigen Beobachtungen zum gedanklichen Aufbau der Epistel vornehmlich auf inhaltliche Fragen – insbesondere aus theologischer Perspektive – eingehen. Auf dem Hintergrund der grundlegenden Untersuchungen Goldbachers ist die Epistel 258 von nahezu allen wichtigen Handschriftengruppen überliefert; vgl. dazu ausführlich CSEL 57 (1911), 605. Eine wertvolle Einführung in die antike Epistolographie unter bes. Berücksichtigung des augustinischen Briefcorpus gibt Divjak (2001). Zur inhaltlichen Bandbreite der augustinischen Briefe vgl. bes. Mohrmann (<sup>2</sup>1975) und Löhr (2007); vgl. dazu auch Zelzer (1997), 346f. und Divjak (2001), 899–901. Zum Stil der augustinischen Briefe vgl. Mohrmann (id.), 121, Frank (1990), 265 und Zelzer (id.), 346. Zur Interpretation der augustinischen Briefe vgl. Ebbeler (2012), 23–25.

schaft zu einem gewissen Marcianus<sup>130</sup> nachzeichnet: Marcianus und Augustinus sind noch keine Christen (1. Phase), Augustinus ist Christ, Marcianus noch nicht (2. Phase), Marcianus und Augustinus sind beide Christen (3. Phase). Kurzum: Augustinus markiert in dieser Epistel alle Facetten der Freundschaft. Angefangen von den Grenzen einer Freundschaft (vgl. Aug. *epist.* 258,1: *quem tamen non habebam, quam diu in Christo non tenebam.*), kommt Augustinus nicht nur auf ihre höchste Form (vgl. Aug. *epist.* 258,4: *rerum humanarum et divinarum cum benivolentia et caritate consensio in Christo Iesu domino nostro verissima pace nostra.*), sondern auch auf ihre Entstehung infolge des gnadenvollen Eingreifens Gottes zu sprechen (vgl. *ibid.*: *gratias itaque domino, quod te mihi amicum facere tandem aliquando dignatur.*), bevor sie schließlich zu ihrem Endziel gelangt: zur ewigen Gemeinschaft der Freunde mit Gott in einem jenseitigen Leben (vgl. *ibid.*: *amicitia nostra vera ac sempiterna erit et non solum invicem nos sed etiam ipsi domino sociabit.*).

<sup>130</sup> Zum schwierigen Unterfangen der exakten Identifizierung des Marcianus vgl. Enßlin (1930); vgl. auch Jones & Martindale & Moriss (1971), Mandouze (1982) und Kiesel (2008), 156f. An dem Präskript der 258. Epistel ist eine tiefe Zuneigung Augustins zu Marcianus ablesbar. Ferner ist sowohl auf den sozialen Rang als auch auf die Stellung Marcians innerhalb der christlichen Gemeinschaft zu schließen. Deutet nämlich der erste Teil des Präskripts auf eine hochgestellte Persönlichkeit aus vornehmen Kreisen, tritt uns der Adressat im zweiten Teil des Grußformulars, der aufgrund der *Geminatio in Christo [...] in Domino* einen feierlichen Ton aufweist, als Katechumene vor Augen. Welche der beiden Rollen Marcians Augustinus größere Bedeutung zumisst, wird nicht nur anhand des wesentlich wortreicheren zweiten Präskriptteils sichtbar, sondern auch anhand der mit einem Homoioteleuton einhergehenden, lautmalenden d-Aliteration (*dilectissimo ac desiderantissimo*) und insbesondere anhand der – den zweiten Präskriptteil rahmenden und einen feierlichen Unterton erzeugenden – Gottesbezeichnungen *in Christo [...] in Domino*. Nicht zuletzt aufgrund der Begrüßung in Gott bzw. in Christus ist dem Inhalt der Epistel der Weg gewiesen: Es handelt sich um ein *epistulare colloquium* zwischen zwei Christen. Zum Katechumenat in der christlichen Gemeinschaft vgl. van der Meer (<sup>3</sup>1958), 371–375. Grundsätzlich zu den Briefpartnern des Augustinus vgl. umfassend Morgenstern (1993). Vgl. auch van der Meer (*id.*), 264–273.

Der besondere Wert der 258. Epistel, die Rebenich (2012), 369 als „comment on the famous definition of *amicitia* given by Cicero“ versteht, liegt in der dezidierten Darstellung des augustinischen Freundschaftsideals, das sich von dem antiken heidnisch-paganen Verständnis – im vorliegenden Fall von der ciceronischen Definition in Cic. *Lael.* 20 – abhebt und erst durch den gemeinsamen Glauben an Gott seine Vollkommenheit erreicht. Augustinus exemplifiziert die Entwicklung seines Freundschaftsideals anhand seiner *amicitia* zu Marcianus, die von einer unvollkommenen Freundschaft in der damaligen Zeit (vgl. Aug. *epist.* 258,1: *tunc*) zu einer vollkommenen Freundschaft zu dem Zeitpunkt der Abfassung der Epistel (vgl. Aug. *epist.* 258,2: *nunc*) geworden ist. Letztere ist nicht nur deshalb eine *amicitia vera*, weil sie nunmehr vollständig ist, sondern weil Gott – das ist der grundlegende Unterschied gegenüber den antiken heidnisch-paganen Freundschaftstraditionen – mit in die Freundschaft einbezogen ist. Dadurch manifestiert sich die Überlegenheit der christlichen Freundschaft in ihrem Ziel: Das höchste Ziel der Freundschaft ist nicht mehr das zwar angenehme, aber flüchtige Zusammensein auf Erden, sondern die ewige Gemeinschaft in und mit Gott. Da die Haltung, in der eine solche Freundschaft gelebt wird, nicht mehr jene des flüchtigen Genusses (vgl. Aug. *epist.* 258,1: *vela cupiditatum [...] aura laudis inflabas*), sondern die auf Gott gegründete vertrauensvolle Hoffnung auf das ewige Leben ist (vgl. Aug. *epist.* 258,2: *nunc in spe vitae aeternae mecum esse coepisti*), findet die Freundschaft nicht auf Erden ihre Erfüllung, sondern erst in der *aeterna vita* mit Gott. Dabei erschwert die Übereinstimmung in den göttlichen Dingen die Übereinstimmung in den menschlichen Dingen nicht, im Gegenteil: Gerade die Liebe zu Gott erlaubt es, den irdischen Dingen ihren rechten Platz zuzuweisen.<sup>131</sup> Weil nämlich die Christen

<sup>131</sup> In diesem Kontext sei ein Wort zur Briefgattung gestattet: Bei der 258. Epistel kann von einem Protretikos gesprochen werden, worauf auch das Prädikat *exhortor* in Aug. *epist.* 258,5 als *terminus technicus* hindeutet. Demnach versucht Augustinus, im Gewand einer Werbeschrift Marcianus zur strengen Befolgung der christlichen Lebensregeln zu bewegen. Diese sehen eine Änderung der bisherigen, ganz an den irdischen

die menschlichen Dinge auf Gott gerichtet beurteilen (vgl. id.: *qui eas rerum divinarum cognitione pensamus*), ist es für sie einfacher, Freundschaft entstehen zu lassen, weil die Übereinstimmung in den *res divinae* notwendigerweise auch die Übereinstimmung in den *res humanae* nach sich zieht. Deshalb wird der Bereich des Menschlichen vom Göttlichen keinesfalls in Frage gestellt, er wird ihm vielmehr untergeordnet. Folglich ist das Denken des Augustinus als theozentrisch zu deklarieren, was auch die Veränderung der Wortstellung in der aus Cic. *Lael.* 20 übernommenen Definition der *res humanae* vor den *res divinae* unter Beweis stellt. Nur im Hinblick auf Gott kann alles Weltliche in seinem wahren Wert erkannt werden.<sup>132</sup> Demnach kann es bei genauer Betrachtung (vgl. Aug. *epist.* 258,2: *quantum ratio indicat*) keine Freundschaft geben, die auf Übereinstimmung in den *res humanae* beruht, jedoch über Uneinigkeit in den *res divinae* hinwegsieht. Demgegenüber kann Freundschaft – so wird in Aug. *epist.* 258,2 konstatiert – in den Augen eines Nichtchristen auch ohne Übereinstimmung in den *res divinae* Bestand haben. Ein Beispiel dafür bietet Marcianus, aus dessen Sicht auch nach der Konversion des Augustinus eine auf Zuneigung basierende *consensio* in den *res humanae* bestanden hat.

Der Höhepunkt der augustininischen Freundschaftsreflexion in der 258. Epistel ist der vierte Paragraph, in welchem die christliche Transformation der ciceronischen Definition in Cic. *Lael.* 20 unter Heranziehung einer Passage aus dem Matthäusevangelium (Matth. 22,37–40) erfolgt:

*Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo et ex tota anima tua et ex tota mente tua et: Diliges proximum tuum tamquam te ipsum; in his duobus praeceptis tota lex pendet et prophetae.* (Aug. *epist.* 258,4)

Annehmlichkeiten orientierten Lebensführung Marcians vor, was die christliche Transformation des Terenzwortes (Ter. *Andr.* 189) in Aug. *epist.* 258,5 unterstreicht: *nunc hic dies aliam vitam adfert, alios mores postulat*. Vgl. dazu auch – ohne jedoch auf die christliche Transformation des Terenzwortes einzugehen – Löhr (2007), 418.

<sup>132</sup> Die veränderte Wortstellung sehen McEvoy (1986), 79 und Krüger (2011), 84 im neuplatonischen Einfluss auf das augustininische Seelenverständnis begründet. Entsprechend der Aszendenzbewegung der Seele zu Gott gehe die Blickrichtung Augustins vom Menschen hin zu Gott.

‚Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben aus deinem ganzen Herzen, aus deiner ganzen Seele und aus deinem ganzen Geiste heraus‘, und: ‚Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst; in diesen beiden Geboten ist das ganze Gesetz mitsamt den Propheten verankert.‘ (eigene Übersetzung)

Eben diese Worte aus der Heiligen Schrift, in welcher die göttliche Botschaft des Gesetzes und der Propheten zusammengefasst wird, beinhaltet für Augustinus zwei Bereiche, in denen bei wahrer Freundschaft Übereinstimmung herrschen muss. Dabei kennzeichnet die Liebe zu Gott den Gegenstand der *res divinae*, die Nächstenliebe jenen der *res humanae*. Freundschaft erschöpft sich – dies markieren die beiden Bibelworte (Mt 22,37 und id. 22,39) – nicht nur im zwischenmenschlichen Bereich. Sie geht notwendigerweise einher mit der Übereinstimmung in den *res divinae*. Durch das Hineinfließen der beiden Bibelworte aus dem Matthäusevangelium in die ciceronische Definition wird die starke politische Ausrichtung der römischen *amicitia* gänzlich zurückgedrängt und stattdessen die Verbundenheit in der Liebe sowohl zu Gott als auch zum Nächsten in den Vordergrund gestellt. Vor diesem Hintergrund hat die ciceronische Definition eine Reinigung erfahren. Denn es handelt sich bei der *amicitia* nicht mehr um eine vornehmlich auf gemeinsame politische Interessen ausgerichtete, sondern um eine ganz im Dienste Gottes stehende Gemeinschaft. In einem Glanzstück christlicher Chrêsislehre nimmt Augustinus Gott mit in die Freundschaft hinein. Es geht nicht mehr nur – wie noch in den antiken heidnisch-paganen Freundschaftstraditionen – um die Beziehung allein zwischen Menschen, es geht vielmehr um die Beziehung zwischen den Menschen und Gott. Daher muss das Doppelgebot der Liebe (Matth. 22,37–40) befolgt werden, um wahre und ewige Freundschaft zu erlangen: *haec duo si tecum firmissime teneas, amicitia nostra vera ac sempiterna erit* (Aug. *epist.* 258,4). Nur Übereinstimmung in den *res humanae* reicht zur Erlangung der *amicitia vera ac sempiterna* nicht aus. Es muss notwendigerweise die Liebe zu Gott hinzukommen. Nur so „the friendship will at last be perfect“ (Hagendahl II [1967], 524). Demzufolge ist hier nicht nur ein hoher Anspruch an Freundschaft, sondern auch die Exklusivität im augustinischen Freundschaftsdenken deutlich erkennbar.

Eine Zwischensicherung lautet wie folgt: Die vorliegende Abhandlung hatte in Kap. 2.2 die Entwicklung des augustinischen Freundschaftsdenkens nachgezeichnet und war unter Berücksichtigung des augustinischen Gesamtwerkes zu dem Ergebnis gekommen, dass vier Entwicklungsstufen zu unterscheiden sind. Die erste Stufe umfasst die dem antiken heidnisch-paganen Freundschaftsverständnis verhafteten Jugendfreundschaften des Augustinus, zur zweiten Stufe gehören die bereits auf Gott gegründeten Freundschaften seiner neuplatonisch-christlichen Lebensphase, wohingegen auf der dritten Stufe die *caritas* verstärkt an die Stelle der *amicitia* tritt, ohne diese jedoch terminologisch gänzlich aus dem Wortschatz zu verdrängen. Die vierte und letzte Stufe können wir spätestens um 420 n. Chr. in den Schriften des Bischofs von Hippo konkret fassen (Anklänge gab es bereits früher, so z. B. im Jahre 412 n. Chr. in *Aug. epist.* 130,13f.). Insbesondere in seiner im Jahre 420 n. Chr. verfassten Schrift *contra duas epistulas Pelagianorum* überhöht die in Gott gegründete *amicitia* alle sonstigen Erscheinungsformen von Freundschaft, auch die alle Menschen, sogar die Feinde umfassende *caritas* (vgl. dazu bes. *Aug. c. Pelag.* 1,1,1). Betrachten wir nunmehr die oben dargestellte, aus der Analyse der 258. Epistel herrührende Erkenntnis, wonach nur zwischen Christen eine *amicitia vera ac sempiterna* zu verwirklichen sei (vgl. dazu bes. *Aug. epist.* 258,1f.), so ist der vorliegende Brief in die vierte und letzte Stufe des augustinischen Freundschaftsdenkens einzuordnen.

Diese gedankliche Einordnung erlaubt zugleich Rückschlüsse auf die Briefdatierung, die in der Augustinusforschung bislang nicht zufriedenstellend geklärt worden ist.<sup>133</sup> Aufgrund der eindeutigen Zuordnung

<sup>133</sup> In der Augustinusforschung finden sich sowohl Anhänger einer Früh- als auch einer Spätdatierung: Für eine Frühdatierung zwischen 386 und 395 n. Chr. spricht sich Divjak (2001), 1007. 1036 ohne eine konkrete Begründung aus. Für eine Datierung ungefähr zur Zeit der Abfassung der *Confessiones* plädiert – ebenfalls ohne Angabe einer näheren Erläuterung – Lienhard (1990), 292. Für eine Spätdatierung (zwischen 411 und 430 n. Chr.) spricht sich Hadot (1986–1994), 288 ohne jede Erklärung aus. Ebenfalls für eine Datierung in die späte Schaffenszeit Augustins hinein plädieren – auch ohne konkrete Begründung – Rebenich (2012), 359 und Poque (1987), 297: „On pourrait penser à 412 ou 413.“

in die vierte und letzte Stufe des augustinischen Freundschaftsdenkens ist die Epistel nicht vor dem Jahre 412 n. Chr. verfasst, in dem erste Anklänge an das endgültige Freundschaftsideal zu konstatieren sind (vgl. dazu Aug. *epist.* 130,13f.). Was hier angedeutet wird, spricht Augustinus in der vorliegenden Epistel explizit aus: *ut tibi scriberem antiquissimo amico, quem tamen non habebam, quam diu in Christo non tenebam.* (Aug. *epist.* 258,1). Diese eindeutige Stellungnahme lässt ferner den Schluss zu, dass die 258. Epistel unter besonderer Berücksichtigung der augenfälligen Parallelstelle in der Schrift *contra duas epistulas Pelagianorum* (Aug. *c. Pelag.* 1,1,1) in das letzte Lebensjahrzehnt des Augustinus – zwischen 420 und 430 n. Chr. – zu datieren ist. Diese Spätdatierung wird von den Ergebnissen der philologischen Analyse untermauert. Zunächst sind es die zu Beginn (Aug. *epist.* 258,1) und zum Ende (Aug. *epist.* 258,5) erwähnten *occupationes*, die auf eine Zeit schließen lassen, in der Augustinus bereits Bischof gewesen ist.<sup>134</sup> Letzteres lässt auf eine Zeit nach 396 n. Chr. schließen,<sup>135</sup> was die in der Forschung unbegründet postulierte Frühdatierung (386–395 n. Chr.) entkräftet. Für eine Spätdatierung spricht des Weiteren das in der 258. Epistel dreifach herangezogene verallgemeinernde *utcumque* (vgl. Aug. *epist.* 258,2–5), das an zwei Stellen in Verknüpfung mit einem Perfekt (Aug. *epist.* 258,2) bzw. Plusquamperfekt (Aug. *epist.* 258,3) auf das bereits abgeschlossene Vertrautwerden des Augustinus mit dem christlichen Glauben in der neuplatonisch-christlich geprägten Zeit zwischen 386 und 395 n. Chr. hindeutet.<sup>136</sup> Hierzu passt auch die Verwendung des Superlativs in der Junktur *antiquissimus amicus* (Aug. *epist.* 258,1), das auf die zeitlich weit zurückliegende Freundschaft zwischen Marcianus und Augustinus hindeutet. Bedeutsam für die richtige Datierung

<sup>134</sup> Zum augustinischen Motiv der zahlreichen Pflichten seines Bischofsamtes vgl. Altaner (1967), 7–9. 168 mit dortiger Anm. 3. Vgl. dazu auch Marrou (<sup>2</sup>1995), 305 mit dortiger Anm. 12.

<sup>135</sup> Zur Datierung der Bischofsweihe Augustins, die zum Jahreswechsel 395/396 n. Chr. erfolgte, vgl. van der Meer (<sup>3</sup>1958), 28f. und Hauschild (<sup>2</sup>2000), 234.

<sup>136</sup> Zum allmählichen Vertrautwerden Augustins mit dem christlichen Glauben in der neuplatonisch-christlich geprägten Zeit vgl. oben Anm. 36.

der 258. Epistel sind überdies die vielen Anklänge an die *Confessiones*, die – wie oben gezeigt worden ist<sup>137</sup> – um 398 n. Chr. abgefasst wurden. Hier ist insbesondere die in Aug. *epist.* 258,5 zu beobachtende Sonderbedeutung des Verbs *confiteri* als Lobpreis Gottes anzuführen, das zum Zwecke der christlichen Transformation des Vergilzitats Verg. *ecl.* 4,13f. der Prophetin Sibylle in den Mund gelegt wird.<sup>138</sup> Anzuführen sind auch die in den *Confessiones* ständig wiederkehrenden Motive der Lichtmetapher (Gott als *lumen cordis*)<sup>139</sup>, der Kritik an der Nichtigkeit

<sup>137</sup> Zur Abfassungszeit der augustinischen *Confessiones* vgl. oben Anm. 42.

<sup>138</sup> Das Verb *confiteri* findet sich im klassischen Latein sowohl im allgemeinen Sinne als auch in der Rechtssprache in der Bedeutung „gestehen“ bzw. „bekennen“; vgl. ThLL 4 (1906–1909), 226,26–233,18; vgl. auch Lewis & Short (1969), 415; vgl. ferner – jedoch ohne Nennung von Belegstellen – Mohrmann (<sup>2</sup>1965), 124. In der patristischen Literatur erfahren sowohl das Verb *confiteri* als auch das Substantiv *confessio* einen Bedeutungswandel und werden in erster Linie als Glaubens- und Sündenbekenntnis der Christen verstanden, so etwa Aug. *civ.* 1,10; id. 5,10; id. 8,19; Hier. *epist.* 82,5. Vgl. dazu unter Nennung weiterer Belegstellen ThLL 4 (1906–1909), 230,32–231,31. Zum Bedeutungswandel des Verbs *confiteri* bzw. des Substantivs *confessio* in der christlichen Literatur der Spätantike vgl. Janssen (1938), 150–163. Vgl. auch Mohrmann (1965), 208–210. In den *Confessiones* Augustinus tritt noch eine weitere christlich gefärbte Bedeutungskonnotation hinzu: das Lobpreisen Gottes. Zur Etymologie von *confiteri* bzw. *confessio* in den *Confessiones* Augustinus vgl. grundlegend Verheijen (1949), 11–82, hier 82: „C’est l’emploi des mots *confessio* et *confiteri* qui nous a montré le chemin. Les texts dans lesquels ces mots étaient employés nous ont permis de jeter un regard sur le trésor de sentiments spirituels et religieux que renfermait le coeur de St Augustin. Un livre, quel que soit son auteur, doit avoir pris racine dans le coeur de celui qui l’a écrit, mais les racines des Confessions ont, elles, pénétré jusqu’aux dernières profondeurs de l’âme humaine que seule la chaude et vivifiante lumière de Dieu peut rendre visibles à nos yeux.“ Zu der von Augustinus vorgenommenen christlichen Deutung der vierten Ekloge Vergils vgl. Hübner (2007), 53–57, hier 57.

<sup>139</sup> Zur Gleichsetzung Gottes mit dem Licht in den *Confessiones* vgl. Aug. *conf.* 3,4,8; id. 10,23,33. Das Verb *elucere* in der Bedeutung „erleuchten“ findet sich bereits in der heidnisch-paganen Literatur, so etwa Cic. *fam.* 4,3,2; id. 12,5,3; Cic. *Lael.* 101; Cic. *off.* 1,103. Allerdings erhält die Bedeutung von *elucere* erst bei Augustinus ihren vollen Sinn als von Gott gnadenvoll gewirkte Erleuchtung, so etwa Aug. *conf.* 5,7,13; id. 5,14,25; id. 6,10,17. Zum umfassenden Sinngehalt von *elucere* vgl. unter Nennung weiterer Belegstellen ThLL 5.2 (1931–1953), 424,62–426,56.

der *cupiditates*<sup>140</sup> und die Gleichsetzung der *veritas* mit Gott bzw. Christus.<sup>141</sup> Einen weiteren Hinweis auf eine Spätdatierung der 258. Epistel gibt die deutlich markierte Reserviertheit des Augustinus gegenüber den Dichtern Lucan und Terenz, die erst im Spätwerk des Augustinus erkennbar ist (vgl. das distanzschaffende Indefinitpronomen *quidam*<sup>142</sup> in Aug. *epist.* 258,1; vgl. auch die stark adversativ gefärbte Junktur *sed tamen* in Aug. *epist.* 258,5).<sup>143</sup> Schließlich sei auch der christliche Friedensgedanke genannt, auf den Augustinus eingeht (vgl. Aug. *epist.* 258,4). Dieser deutet insofern auf eine Spätdatierung, als dass Augustinus den *pax*-Begriff sowohl in seinen *Confessiones* (Aug. *conf.* 13,35,50–13,38,53) als auch besonders in seinem Spätwerk *De civitate Dei* (Aug. *civ.* 19,13–17) nachhaltig erörtert. Überhaupt gibt es in der 258. Epistel mehrere Wortanklänge an das besagte Spätwerk *De civitate Dei*, wobei folgende Entsprechungen erwähnenswert sind: das Bild der *societas Dei* (Aug. *epist.* 258,4 im Einklang mit Aug. *civ.* 10,6), das auf göttliche Wahrheit weisende Adverb *veraciter* (Aug. *epist.* 258,5 im Einklang mit Aug. *civ.* 5,8)<sup>144</sup> und nicht zuletzt das von Augustinus selten verwendete Verb *pensare* zur Kennzeichnung des rationalen Abwägens (Aug. *epist.* 258,2 im Einklang mit Aug. *civ.* 3,14; zur Verwen-

<sup>140</sup> Vgl. hier die enge inhaltliche Verwandtschaft zwischen Aug. *epist.* 258,1 und Aug. *conf.* 6,6,9.

<sup>141</sup> Zu der in den *Confessiones* immer wiederkehrenden Gleichsetzung Gottes bzw. Christi mit der *veritas* vgl. exemplarisch Aug. *conf.* 9,6,14; id. 9,10,23; id. 10,23,33.

<sup>142</sup> Vgl. dazu Kühner & Stegmann II.1 (<sup>5</sup>1976), 642f., § 5. Vgl. dazu auch unter Nennung weiterer Belegstellen Gnilka (2000), 276 mit dortiger Anm. 137.

<sup>143</sup> Zu der in den Spätwerken Augustins – insbesondere in den *Confessiones* – zu konstatierenden Distanz gegenüber Terenz vgl. Becker (1908), 75–77, hier 77: „In den früheren Schriften werden die alten Dichter gelobt oder doch wenigstens gern zitiert, während die Confessionen für sie nur absprechende und verurteilende Worte übrig haben.“

<sup>144</sup> Das Adverb *veraciter* ist von dem klassischen Adjektiv *verax* abgeleitet, erscheint aber – häufig zur Kennzeichnung der göttlichen Wahrheit – erst in der christlichen Literatur der Spätantike, so etwa Hier. *epist.* 56,3. Besonders häufig ist es bei Augustinus anzutreffen; vgl. exemplarisch Aug. *civ.* 5,8; Aug. *conf.* 11,10,12; id. 12,16,23. Weitere Belegstellen bieten Hrdlicka (1931), 35 und Lewis & Short (1969), 1971.

dung des Substantivs *pensor* vgl. Aug. *civ.* 15,27).<sup>145</sup> Aufgrund aller dieser philologischen Erkenntnisse – vor allem aber aufgrund der bedeutsamen Parallelstellen aus den Spätschriften *contra duas epistulas Pelagianorum* (Aug. *c. Pelag.* 1,1,1) und *De civitate Dei* (Aug. *civ.* 19,8) – ist die Epistel dem Spätwerk des Augustinus zuzurechnen, wobei die Jahre zwischen 420 und 430 n. Chr. als Abfassungszeitpunkt anzusetzen sind.

Eine Zusammenfassung lautet wie folgt: Die 258. Epistel belegt eindrücklich, wie es Augustinus versteht, die ursprünglich heidnisch-pagane *amicitia*-Definition Ciceros im christlichen Sinne umzudeuten.<sup>146</sup> So tritt Gott, der sich in seinem Sohn Jesus Christus geoffenbart hat, durch die Verschmelzung des Doppelgebots der Liebe mit der ciceronischen Definition in die bisher nur unter Menschen geschlossene Freundschaft ein. Dabei richtet jenes von Augustinus in der 258. Epistel postulierte Freundschaftsideal nicht nur einen hohen Anspruch an die *amicitia*, sondern erhebt sie durch die in Gott gegründete Liebe unter christlichen Glaubensbrüdern zur *amicitia vera ac sempiterna* und zeichnet sie somit vor allen anderen Erscheinungsformen von Freundschaft aus. Die christliche Transformation der heidnisch-paganen *amicitia*-Definition Ciceros ist das Hauptanliegen Augustins in seiner 258. Epistel, die als *opusculum* über Freundschaft zu verstehen und dazu prädestiniert ist, an die Stelle eines von Augustinus nicht geschriebenen Werkes über *amicitia*, das mit dem ciceronischen *Laelius* vergleichbar wäre, zu treten.

<sup>145</sup> Das Bild des rationalen Abwägens (*pensare*) ist nachklassisch und wird seit Livius überwiegend zur Bezeichnung des Überdenkens eines Vorhabens verwendet, so etwa Liv. 22,51,3; id. 30,32,5; id. 34,49,7. Augustinus zeichnet das Bild eines rational abwägenden Menschen noch Aug. *civ.* 3,14; Aug. *conf.* 1,8,13. Vgl. unter Nennung weiterer Belegstellen ThLL 10.1, fasc. 8 (1994), 1108,28–44 s. v. *penso*. Das Substantiv *pensor* findet sich noch Aug. *civ.* 15,27; Aug. *conf.* 5,4,7. Vgl. dazu auch Hrdlicka (1931), 11.

<sup>146</sup> Diese Leistung wird auch in der Augustinusforschung anerkannt; vgl. dazu exemplarisch Geerlings (1981), 272, McEvoy (1986), 76–80 und Lienhard (1990), 292f.

## 2.6 Fazit: Der *amicitia*-Begriff – im christlichen Sinne transformiert

Das Christentum beerbte die heidnisch-pagane Antike und eignete sich wichtige Bestandteile ihrer Bildung an. Letzteres gilt auch für die Freundschaft, deren Deutung zwar in der heidnisch-paganen Antike ihren Ursprung nahm, jedoch in besonderer Weise in der christlich-spätantiken Literatur nachgewirkt hat. Nahezu jede antike Fragestellung samt ihrer Antwort, ferner der reiche Schatz an Motiven, Topoi, Sentenzen und Denkfiguren, den die heidnischen Freundschaftstheoretiker – allen voran Platon, Aristoteles und Cicero – geschaffen hatten, ist in die christliche Kultur eingeflossen. Erinnerung sei hier zum einen an die auf Platon und Aristoteles zurückgehende Überzeugung, Freundschaft gründe sich auf gegenseitiges Wohlwollen, Zusammenleben sowie auf charakterliche Gleichheit der Freunde und sei notwendige Voraussetzung zur Erlangung der εὐδαιμονία. Erinnerung sei ferner an das ebenfalls im Griechentum durchdachte und von Cicero übernommene Motiv, wahre Freundschaft sei von ewiger Dauer. Eben jener Cicero war es, welcher die stark politisch gefärbte *amicitia* dem persönlichen Bereich angliederte, indem er sie in einen untrennbaren Zusammenhang mit *benivolentia* und *caritas* brachte (Cic. *Lael.* 20):

Es ist offensichtlich, dass sich Ciceros Freundschaftsverständnis von allen alltäglichen, banalen Bindungen freimachen will. Freundschaft ist für ihn nicht nur zweckmäßig, sondern eine tugendhafte, ehrliche und auch emotionale Bindung an einen anderen. Mehr noch: Die *vera et perfecta amicitia* basiert nicht nur auf der Tugend, sondern ist die Tugend selbst und alleine schon aufgrund dieser Tatsache erstrebenswert. Gleichzeitig ist diese Form der *amicitia* für ihn aber kein reines Abstraktum, kein Denkspiel der Philosophen: Das Streben nach Freundschaft ergibt sich vielmehr schon fast zwangsläufig aus der Interaktion der Menschen, ohne dass dabei der utilitaristische Aspekt ausschlaggebend ist. (Rollinger [2014], 61f.)

Die Kirchenväter ihrerseits – zuvorderst Ambrosius, Paulinus von Nola und Augustinus – stellten das heidnisch-pagane Freundschaftsverständnis auf einen neuen Grund. Hierzu übernahmen sie die antiken philo-

sophischen Reflexionen – hauptsächlich die ciceronischen (vgl. die ciceronische Nutzung des Ambrosius in seiner Pflichtenlehre) – und betonten das gegenseitige Wohlwollen in einer Freundschaft. Darüber hinaus drängten sie die politische Konnotation der *amicitia* zurück, indem sie die ihr seit Cicero innewohnende *caritas* mit dem Liebesgebot Christi verknüpften und somit die Ausrichtung der Freundschaft auf Gott hin betonten. Überdies stellten sie ihr Leben – in konkreter Umsetzung ihrer Reflexionen – ganz in den Dienst Gottes. Letzteres ist vornehmlich in dem asketischen Leben der Kirchenväter Basilius und Paulinus von Nola zu beobachten. So entwickelte sich in der christlichen Literatur der Spätantike ein Verständnis von Freundschaft, das den antiken heidnisch-paganen Freundschaftsbegriff reinigte, indem dessen bislang markante politische Konnotation zurückgedrängt wurde, um an deren Stelle einen unverbrüchlichen Konnex von Selbst-, Nächsten- und Gottesliebe treten zu lassen:

Die auf solche Art geschlossenen Beziehungen sind für die Ewigkeit gedacht und überstehen auch Anfechtungen schadlos. Christliche Freundschaften sind fest auf dem Felsen gebaut, der Christus heißt. Sie wurzeln aufrichtig und tief im Herzen, während weltliche Verbindungen einer schnell welkenden Blume gleichen. (Kiesel [2008], 93)

### 3. Augustins Freundschaftsideal im Lateinunterricht

#### 3.1 Grundlegende Vorbemerkungen

Soll die in der vorliegenden Studie verhandelte vierstufige Entwicklung des augustinischen Freundschaftsverständnisses Eingang in den lateinischen Lektüreunterricht finden, bieten sich dafür (mindestens) die folgenden drei Möglichkeiten der Einflechtung an:

- A. Als intertextuelles Vergleichsmedium während der Lektüre des ciceronischen *Laelius*.<sup>147</sup>
- B. Als intertextuelles Vergleichsmedium während der Lektüre der *Epistulae morales Senecas*.<sup>148</sup>
- C. Als primäre Textgrundlage während der Augustinus-Lektüre (entweder im Zuge der Lektüre der *Confessiones* oder des Spätwerkes *De civitate Dei*).

Als obligatorische Textgrundlage hinsichtlich des sich sukzessive entfaltenden Freundschaftsideals Augustins bieten sich in allen drei oben skizzierten Unterrichtseinbindungen die im zweiten Kapitel dieser Abhandlung behandelten Textpassagen an: Aug. *soliloq.* 1,12,20 (für die 1. Stufe), Aug. *c. Acad.* 3,6,13 (für die 2. Stufe), Aug. *conf.* 4,4,7 (für die 3. Stufe) und Aug. *c. Pelag.* 1,1,1; Aug. *epist.* 258,2–4 bzw. Aug. *civ.* 19,8 (für die 4. Stufe) an. Sollten diese Textpassagen im Zuge der oben unter A) bzw. B) avisierten Cicero- bzw. Senecalektüre zum Einsatz kommen, bietet sich aufgrund der zu diesem Zeitpunkt noch nicht erfolgten Augustinuslektüre (wird in NRW erst im zweiten Halbjahr der Oberprima als letzte Originallektüre empfohlen) die synoptische bzw. bilinguale Lektüre an. Was die methodische Umsetzung betrifft, so

<sup>147</sup> Sehr empfehlenswert für die unterrichtliche Auseinandersetzung mit dem ciceronischen *Laelius* ist das unlängst erschienene, auf einen kompetenzorientierten Lektüreunterricht abzielende Lektüreheft von Götttsching & Scholz (2018). Hier finden sich unzählige motivierende, schülerorientierte und zu einer kreativ-produktiven Textarbeit im Zuge der Cicerolektüre einladende Arbeitsaufträge.

<sup>148</sup> Als unterrichtsbegleitendes Lektüreheft im Kontext der Senecalektüre ist – nicht zuletzt aufgrund des beinahe unerschöpflichen Schatzes an klugen, die Originallektüre bereichernden und vertiefenden rezeptionsdiagnostischen Ansätzen – unbedingt zu empfehlen: Henneböhl (2016). Zu den senecaischen Freundschaftsreflexionen vgl. id. 119f. Mit einigen sinnhaften Arbeitsaufträgen für eine vertiefte textuelle Auseinandersetzung mit den Freundschaftsreflexionen Ciceros und Senecas wartet das nur nach außen hin schlicht erscheinende, aber keinesfalls zu unterschätzende Lektüreheft von Oswald & Pietsch & Melchart (2011) auf. Letzteres lädt die Schülerinnen und Schüler durch die lobenswerte Vielzahl an Übungstexten zu selbstständigem Arbeiten ein.

könnte der motivanalytische Textvergleich – nicht zuletzt zum Zwecke eines zeitökonomisch-effektiven Unterrichtsmanagements – auch im Rahmen eines nach Schwierigkeitsgrad differenziert angelegten Stationenlernens erfolgen.

### 3.2 Didaktisch-methodische Impulse für den Lektüreunterricht

Im Folgenden wird eine in Grundzügen skizzierte Sequenzplanung für die Einbindung des augustinischen Freundschaftsdenkens präsentiert; diese lässt sich sowohl im Zuge der Lektüre der beiden Hauptwerke *Confessiones* (Ausgangstext: Aug. *conf.* 4,4,7 als Sinnbild für die dritte Stufe des augustinischen Freundschaftsverständnisses) oder *De civitate Dei* (Ausgangstext: Aug. *civ.* 19,8 als besonders markantes Exemplum für das endgültige Freundschaftsideal Augustins) sinnhaft umsetzen. Da das augustinische Spätwerk *De civitate Dei* mindestens bis zum Jahre 2023 als verpflichtende Lektüre auf dem Weg zum Zentralabitur in NRW fungiert (hier bes. Buch 14 und 19),<sup>149</sup> sollen die nunmehr folgenden Impulse als ergänzende Impulse zu dem im Jahre 2019 über das QUA-LiS in NRW entworfenen Modellvorhaben verstanden werden.<sup>150</sup>

Neben den im Modellvorhaben des Landes NRW ausgeworfenen Kompetenzen<sup>151</sup> im Bereich der Sprach-, Text- und Kulturkompetenz sollen – ähnlich wie bei der von Häger (2020), 169f. skizzierten Sequenzplanung zum augustinischen *pax*-Begriff – folgende, vor allem im Bereich der Kulturkompetenz anzusiedelnde Kompetenzen angebahnt bzw. ausgeschärft werden:

<sup>149</sup> Vgl. dazu <https://www.standardsicherung.schulministerium.nrw.de/cms/zentralabitur-gost/faecher/getfile.php?file=5180> (zuletzt abgerufen am 22.05.2021, 16:40 Uhr).

<sup>150</sup> Vgl. dazu [https://www.schulentwicklung.nrw.de/lehrplaene/upload/klp\\_SII/Ia/Modellvorhaben\\_Kontinuitaet\\_im\\_Wandel\\_Baustein\\_1.pdf](https://www.schulentwicklung.nrw.de/lehrplaene/upload/klp_SII/Ia/Modellvorhaben_Kontinuitaet_im_Wandel_Baustein_1.pdf) (zuletzt abgerufen am 22.05.2021, 17:15 Uhr).

<sup>151</sup> Vgl. das Modellvorhaben des Landes NRW zu Augustins *De civitate Dei* (2019), 18.

- zentrale politische und ethische Leitbegriffe der Römer erläutern und ihre Bedeutung für römisches Selbstverständnis exemplarisch nachvollziehen können;
- am Beispiel einer politischen oder unpolitischen Existenz die Beweggründe dafür darstellen und sich kritisch mit Bewertungen dieser Lebensform auseinandersetzen können;
- Empfehlungen zu einer sittlichen Lebensführung erläutern und deren Anwendbarkeit für Individuum und Gesellschaft beurteilen können;
- philosophische Antworten auf Sinnfragen der menschlichen Existenz und deren Bedeutung für die eigene Lebenswirklichkeit beurteilen können;
- die Auseinandersetzung zwischen Rom und dem Christentum an konkreten Beispielen charakterisieren können.

Zentrale Lernziele innerhalb der nachstehend skizzierten Unterrichtsinhalte zur Erarbeitung des christlichen Freundschaftsdenkens Augustins sind die folgenden:

Erkennen und Reflektieren ...

- der Etymologie als einer Hilfe zur semantischen Erschließung;
- des philosophisch-theologischen Gehaltes in den Texten sowohl der heidnisch-paganen Antike als auch der christlichen Spätantike;
- des Transformierens eines ursprünglich politisch gefärbten Begriffes der heidnisch-paganen Literatur in das christliche Denken als markantes Exemplum für die christliche Chrêsislehre;

- der augustinischen Neuakzentuierung der *vera et sempiterna amicitia* als einer vor Gott geschlossenen und auf Christus gegründeten Freundschaft unter christlichen Glaubensbrüdern;
- des Strebens nach Freundschaft als einer anthropologischen Kategorie;
- der Freundschaft als einer Bedingung menschlichen Zusammenlebens und als einer Orientierung für eine verantwortliche und sinnerfüllte Lebensführung;
- des persönlichen Erlebens von (gelingenden) Freundschaft(en) im eigenen Umfeld;
- der Möglichkeit einer weltumspannenden Freundschaft als einer zentralen kulturellen Herausforderung.

Die nunmehr folgende, grob skizzierte Sequenzplanung zur Entwicklung des vierstufigen Freundschaftsverständnisses Augustins orientiert sich in ihrem Ablauf an dem gedanklichen Aufbau der vorliegenden Studie: Zunächst sollen die Schülerinnen und Schüler der jeweiligen Lerngruppe ihre eigenen Assoziationen zum Thema „Freundschaften“ benennen, um sich im direkten Anschluss das eigene soziale Umfeld und im Speziellen ihre Freundeskreise zu vergegenwärtigen. Auf dieser Grundlage sollen verschiedene Arten von Freundschaften unter Rückgriff auf Abbildungen, welche auf die Lebensweltbezüge der Schülerschaft abzielen, erarbeitet werden. Vor dem Hintergrund dieser ersten personalen Zugriffe soll – zusammen mit den Schülerinnen und Schülern der jeweiligen Lerngruppe – die Leitfrage der Sequenz entwickelt werden (z. B.: „Welches sind die Kennzeichen einer *vera amicitia*?“ oder „Welche Formen von Freundschaft gibt es, und welche davon sind besonders erstrebenswert?“). In diesem Kontext kann auch eine (vorläufige und im Laufe der Sequenz ggf. zu modifizierende) Definition, was unter „wahrer Freundschaft“ zu verstehen ist, von Seiten der Schü-

lerinnen bzw. Schüler schriftlich fixiert werden. Darauf Bezug nehmend soll die intensive Beschäftigung mit den augustinischen Gedanken zur Freundschaft begonnen werden: Nach der mikroskopisch-statarisch angelegten Lektüre des für die vierte und letzte Stufe des augustinischen Freundschaftsverständnisses höchst evidenten achten Kapitels im neunzehnten Buch des augustinischen Spätwerkes *De civitate Dei* sollen die drei diesem Ideal vorausgehenden Stufen bzw. Phasen im Rahmen einer ebenfalls mikroskopisch-statarisch erfolgenden intensiven, motivanalytisch ausgerichteten Textarbeit – eingebettet in eine arbeitsteilige Gruppenarbeit – erschlossen werden. Im Sinne eines intertextuellen, autorenübergreifenden und das Abitur zielführend vorbereitenden Textvergleichs wird das Freundschaftsdenken Augustins in die antiken heidnisch-paganen Traditionen eingeordnet, indem die gedankliche Nähe zu seinen literarischen Vorgängern (zuvorderst Aristoteles, Cicero und Seneca) untersucht wird. Dabei werden die zentralen Gedanken des Aristoteles anhand einer deutschen Übersetzung, diejenigen Ciceros und Senecas im synoptischen Lektüreformat vergleichend erarbeitet. Auf dieser zwingend erforderlichen Textgrundlage soll die Rezeption des Freundschaftsbegriffs bei Augustinus in den Fokus gerückt werden, um dadurch die Schülerinnen und Schüler die Denk- und Arbeitsweise des Kirchenvaters nachvollziehen zu lassen. Diese zeichnet sich nämlich im Sinne christlicher Chrêsis sowohl in der Bewahrung als auch in der Transformation einschließlich der Neukzentuierung eines kulturell zentralen Begriffes aus.

Als Scharnierstelle zwischen der intensiven, übersetzungslastigen Beschäftigung mit den oben genannten Originaltexten und dem Transfer in die Lebenswelt der Schülerinnen und Schüler soll – gleichsam als Sicherung des erarbeiteten Wissensstoffes – mit (auf Freiwilligkeit hin) ausgewählten Schülerinnen und Schülern ein „philosophisches Gespräch“ mit verteilten Rollen, angelehnt an die bekannte Fernsehsendung „das literarische Quartett“, durchgeführt werden. Hierfür schlüpfen die Schülerinnen und Schüler – unterstützt durch zuvor ausgeteilte „Regiekarten“ – in die Rollen des Aristoteles (für die griechische Antike), Ciceros (für die Zeit der römischen Republik), Senecas (für die römische

Kaiserzeit) und Augustins (für die christlich geprägte Spätantike). Neben einer Moderatorin bzw. einem Moderator wird auch ein Gast aus der „Neuzeit“ teilnehmen, dessen Gedanken über die Freundschaft ebenfalls eine breite Bekanntheit erlangt haben: der Philosoph Michel Eyquem de Montaigne (\* 1533, † 1592).<sup>152</sup> Die Runde der vorgenannten Philosophen befasst sich in ihrer Diskussion nicht nur mit den eigenen Definitionen bzw. Reflexionen von Freundschaft, sondern wird sich – lanciert durch die Moderatorin bzw. den Moderator – mit der folgenden provokanten Rede des Menschenfeindes in Molières gleichnamiger Komödie beschäftigen. In eben dieser wird die zeitgenössische „Manier“ gegeißelt: „Was ist da Nutz und Frommen, / dass einer mir erklärt, / Wie sehr er mich bewundert, mich liebt und schätzt und ehrt, / Was hab’ ich von dem Lächeln, mit dem er auf mich blickt, / Wenn er die gleichen Blicke in jede Richtung schickt? [...] Ich will nicht sein wie alle, mein Herr, ich warne Sie, / Denn aller Menschen Freund sein, war nie mein Ehrgeiz, nie.“<sup>153</sup> Sowohl durch die Teilnahme Montaignes an dem philosophischen Gespräch als auch durch die Einflechtung dieser provokanten Aussage aus Molières Komödie „Der Menschenfeind“ (uraufgeführt im Jahre 1666 n. Chr.) ist gewährleistet, dass neben der inhaltlichen Wiederholung des bis dahin erarbeiteten Unterrichtsstoffes im Zuge der oben genannten Addita (Montaigne; Molière) eine Lernprogression und eine Erweiterung der Text- und Kulturkompetenz auf Seiten der Schülerinnen und Schüler erfolgt.

In einem letzten Schritt wird die für den modernen, schülerorientierten Lateinunterricht konstitutive historische Kommunikation im Rahmen eines existentiellen (Lern-)Transfers angebahnt: So soll das augustianische Freundschaftsideal mit den Freundschaftsidealen und -definitionen der Schülerinnen bzw. Schüler der jeweiligen Lerngruppe abgeglichen und im Spiegel des digitalen Zeitalters bewertet werden. Ebenso wird in diesem Kontext die Frage erörtert, ob die Anzahl der Freundinnen und Freunde, die ein Benutzer über die Social-Media-Kanäle (instagram, facebook etc.) kennenlernt, bereits als *vera amicitia* zu

<sup>152</sup> Vgl. dazu auch Bussmann (2011), 134–136 und Bekes (2019), 5f.

<sup>153</sup> Zitiert nach und angeregt durch Bekes (2019), 6.

klassifizieren sei. Insgesamt betrachtet sollen in dieser letzten Phase der Unterrichtssequenz verstärkt rezeptionsdialektische Medien zum Einsatz kommen, so beispielsweise auch der Beitrag von Klaus Bartels (2006), welcher die Möglichkeit für eine weltumspannende Freundschaft auslotet und die Schülerinnen und Schüler dazu herausfordert, politisch zu denken und vor diesem Hintergrund zu der Frage Stellung zu nehmen, inwiefern die weltumspannende Freundschaft in der Gegenwart als höchste Stufe eines jeden Freundschaftsdenkens zu gelten hat. Den Abschluss der Unterrichtssequenz bildet eine Podiumsdiskussion, die sich – soziokulturell angelegt – mit einem Beitrag des Chefredakteurs des Ressorts Geschichte bei der „Zeit“, Christian Staas, beschäftigt. Dieser hatte zu der folgenden, in der Forschung erörterten These Stellung genommen: „Freundschaften ersetzen zunehmend die Familie.“ Diese These wiederum soll – in eine provokante Frage umgewandelt – als thematischer Aufhänger für die Podiumsdiskussion fungieren. Im Zuge dieser gewiss spannenden und einen jeden Menschen herausfordernden Diskussion werden die Schülerinnen und Schüler dazu angehalten, nicht nur auf ihre eigenen, zu Beginn der Sequenz geäußerten Gedanken zur Freundschaft, sondern auch auf die im Zuge der Sequenz erarbeiteten Freundschaftsreflexionen sowohl der antiken heidnisch-paganen als auch der christlichen Autoren der Spätantike – allen voran die des Augustinus oder des Paulinus von Nola – konsequent zurückzugreifen und auf diesem Wege ihre Sprach-, Text- und Kulturkompetenz auszuschärfen.

Die im Folgenden skizzierte Unterrichtssequenz folgt in ihrer kompetenzorientierten Ausrichtung dem Drei-Phasen-Modell der Textarbeit von Kuhlmann (2010), 25.

## Pre-Reading-Phase

- A. Personaler Einstieg in die Unterrichtssequenz:  
„Mein Verständnis von Freundschaft“ – die Schülerinnen und Schüler benennen ihre Assoziationen bzgl. der Freundschaft
- A.1 Darstellung der eigenen Assoziationen zum Thema „Freundschaft“ auf Grundlage ausgewählter Sinnsprüche, denen sich die Schülerinnen und Schüler begründet zuordnen (vgl. dazu auch im Anhang das Arbeitsmaterial unter M 1).
- Alternativ kann dieser personale Einstieg auch über die Zuordnung von Abbildungen, welche die Lebenswelt der Jugendlichen aufgreifen, erfolgen.<sup>154</sup>
- A.2 Vergegenwärtigung des eigenen sozialen Umfeldes der Schülerinnen und Schüler unter bes. Berücksichtigung ihrer Freundeskreise (vgl. dazu auch im Anhang das Arbeitsmaterial unter M 2).
- A.3 Erarbeitung der zentralen Leitfrage dieser Unterrichtssequenz, möglichst eigenständig von den Schülerinnen und Schülern formuliert (mögliche Antizipationen: „Welches sind die Kennzeichen einer *vera amicitia*?“ oder „Welche Formen von Freundschaft gibt es, und welche davon sind besonders erstrebenswert?“).

<sup>154</sup> Einige Beispiele für Abbildungen, welche auf die Lebenswelt der Schülerinnen und Schüler abzielen, sind zu finden bei Plate (2019), 24. Alternative Methoden für personale Einstiege in eine Unterrichtssequenz zum Thema „Freundschaft“ – z. B. auf dem Wege eines Gedankenexperiments und/oder eines Schreibgesprächs und/oder eines selbst verfassten Gedichtes – finden sich bei Pfeiffer (2009).

- A.4 Von den Schülerinnen und Schülern erfolgende schriftliche Fixierung der (vorläufigen und im Laufe der Sequenz immer wieder zu überprüfenden und ggf. zu modifizierenden) Definitionen, was unter „wahrer Freundschaft“ zu verstehen ist.

Hinweis:

Diese individuellen Definitionen müssen bei Lerngruppen, die sich eher distanziert gegenüberstehen, nicht publiziert bzw. visualisiert werden; bei vertrauensvoll miteinander agierenden Lerngruppen können die Definitionen offen – z. B. in Form einer Stafettenpräsentation – dargestellt und geclustert werden.

### While-Reading-Phase

- B. Mikroskopisch-statarische Lektüre der zentralen, die vierte Stufe des augustinischen Freundschaftsdenkens dokumentierenden Textstelle Aug. *civ.* 19,8.
- C. Ebenfalls auf dem Wege einer mikroskopisch-statarischen Lektüre: Erarbeitung der vierstufigen, sukzessiv erfolgenden Entwicklung des augustinischen Freundschaftsverständnisses auf Grundlage folgender Texte:
- C.1 Aug. *soliloq.* 1,12,20 (→ 1. Stufe)  
 C.2 Aug. *c. Acad.* 3,6,13 (→ 2. Stufe)  
 C.3 Aug. *conf.* 4,4,7 (→ 3. Stufe)  
 C.4 Aug. *c. Pelag.* 1,1,1 (→ 4. und letzte Stufe)

Hinweis:

Zum Zwecke der Ausschärfung der Text-, Kultur-, Methoden- und Urteilskompetenz sollen die Schülerinnen und Schüler am Ende der intensiven mikroskopisch-statarischen Textarbeit unbedingt die Gelegenheit erhalten, möglichst schriftlich zum Freundschaftsdenken Augustins begründet Stellung zu nehmen. Ferner sollen die zu Sequenzbeginn fixierten Definitionen der Schülerinnen und Schüler bzgl. der wahren Freundschaft mit den augustinischen Reflexionen über die *vera et sempiterna amicitia* abgeglichen und ggf. modifiziert bzw. erweitert werden.

- D. Im synoptisch-bilingualen Lektüreformat (flankiert von begleitenden Erschließungsfragen, die so zu gestalten sind, dass unter Ausschärfung sämtlicher Kompetenzbereiche [Sprach-, Text-, Kultur- und Methodenkompetenz] eine intensive und umfassende Textarbeit gewährleistet ist): Einordnung der augustinischen Reflexionen über Freundschaft im Spiegel der antiken heidnisch-paganen Freundschaftstraditionen:
- D.1 Aristoteles, *eth. Nic.* 8,2,2,1156 a2f.–8,3,4,1156 b25 (i. A.) in deutscher Übersetzung (vgl. dazu auch im Anhang das Arbeitsmaterial unter M 3)
  - D.2 Cicero, *Lael.* 18–20. 26f. 51. 100 (i. A.)<sup>155</sup>
  - D.3 Seneca, *epist.* 3,2f. (i. A.); id. 9,8–10 (i. A.)<sup>156</sup> (vgl. dazu auch im Anhang das Arbeitsmaterial unter M 4)

<sup>155</sup> Zur unterrichtlichen Aufbereitung dieser Textpassagen vgl. Biastoch (2012); vgl. auch – wenngleich nicht auf alle oben angezeigte Textstellen Bezug nehmend – Götsching & Scholz (2018).

<sup>156</sup> Für die unterrichtliche Auseinandersetzung mit den senecaïschen Freundschaftsreflexionen vgl. Hennebühl (2016), 119f. zu Sen. *epist.* 9.5–9 i. A. einschließlich eines Exkurses zu Auszügen aus Ciceros *Laelius*. Vgl. dazu auch Hennebühls ergiebigen Lehrerkommentar zur Stelle. Vgl. ferner unbedingt geeignet Reinhart & Schirok (1988), bes. 132–144, Schindler (1989), bes. 12f. und Plate (2019), 26. Zur fachwissenschaftlichen Unterfütterung vgl. Hachmann (1997).

Exkurs (ebenfalls im synoptisch-bilingualen Lektüreformat):  
Paulinus von Nola, *epist.* 11,5

- E. Zum Zwecke der dezidierten Ausschärfung der Text- und Kulturkompetenz der Schülerinnen und Schüler: Erarbeitung eines Paradebeispiels für die christliche Chrêsislehre anhand der augustinischen Transformation des ursprünglich heidnisch-paganen Freundschaftsbegriffs in die Gedankenwelt der Spätantike, einhergehend mit der christlichen Umdeutung des ciceronischen *amicitia*-Begriffs (→ exemplifiziert anhand folgender Textstellen: Aug. *c. Acad.* 3,6,13 und Aug. *epist.* 258,2–4 im motivanalytischen Abgleich mit Cic. *Lael.* 20–22 (i. A.); vgl. dazu auch im Anhang das Arbeitsmaterial unter M 5).

Post-Reading-Phase

- F. Zur inhaltlichen Wiederholung des in der While-Reading-Phase erarbeiteten Wissensstoffes einschließlich einiger Addita zur weiteren Ausschärfung der Text- und Kulturkompetenz der Schülerinnen und Schüler:  
Initiierung eines sog. philosophischen Gesprächs, in welchem die Lernenden – unterstützt durch Rollen- bzw. Regiekarten – in die Rollen des Aristoteles, Ciceros, Senecas und Augustins schlüpfen. Neben einer frei gewählten Moderatorin bzw. einem frei gewählten Moderator nimmt als zusätzlicher Gast ein Philosoph der „Neuzeit“, Michel Eyquem de Montaigne, an dem Gespräch teil (zur Vorbereitung auf diesen besonderen Gast vgl. M 6). Als „Opener“ in das philosophische Gespräch fungiert ein provokanter Auszug aus Molières Komödie „Der Menschenfeind“ (vgl. dazu auch im Anhang das Arbeitsmaterial unter M 7).

- G. Unbedingte Anbahnung eines existentiellen (Lern-)Transfers: Augustins Freundschaftsideal im Spiegel gegenwärtiger Diskussionen unter bes. Berücksichtigung der Freundschaft im digitalen Zeitalter:
- G.1 Als informierender Auftakt: Auszug aus der Shell-Jugendstudie aus dem Jahre 2019 zur zentralen Bedeutung der Freundschaft für Heranwachsende (vgl. dazu auch im Anhang das Arbeitsmaterial unter M 8).
  - G.2 Vertiefte, kritische Reflexion über Freundschaft im digitalen Zeitalter<sup>157</sup> unter Klärung der Frage, welche Haltung Augustinus und seine literarischen Vorgänger hinsichtlich der Formen von Freundschaft im digitalen Zeitalter einnehmen würden (vgl. dazu auch im Anhang das Arbeitsmaterial unter M 9).
  - G.3 Schriftliche Stellungnahme der Schülerinnen und Schüler zu der von Klaus Bartels (2006) maßgeblich inspirierten Frage, inwiefern die weltumspannende Freundschaft in der Jetztzeit als höchste Stufe eines jeden Freundschaftsdenkens zu gelten hat.
  - G.4 Zum Abschluss der Unterrichtssequenz: Durchführung einer Podiumsdiskussion, die sich mit einem Beitrag des Chefredakteurs des Ressorts Geschichte bei der „Zeit“, Christian Staas, beschäftigt. Dieser hatte zu der folgenden, in der Forschung erörterten These Stellung genommen: „Freundschaften ersetzen zunehmend die Familie.“ (vgl.

<sup>157</sup> Zahlreiche sehr gelungene, zielführende und in jeder Hinsicht schülerorientierte Materialien zu diesem Themengebiet bietet Steenblock (2019). Ebenfalls zu empfehlen sind einige der Materialien von Schröder (2021). Vgl. auch zahlreiche weitere, mittlerweile im Internet publizierte Beiträge zum Thema „Freundschaft im Zeichen der Digitalität“.

dazu auch im Anhang das Arbeitsmaterial unter M 10). Diese These wiederum soll – in eine provokante Frage umgewandelt – als thematischer Aufhänger für die Podiumsdiskussion fungieren. Dabei sollen die Schülerinnen und Schüler dazu angehalten werden, ihr im Zuge der Sequenz erworbenes Wissen und ihre ausgeschärften (Sprach-, Text-, Kultur-, Methoden- und Urteils-)Kompetenzen in die Diskussion einzuflechten und damit unter Beweis zu stellen.

- H. Auswertender Rückblick auf die Sequenz zur Freundschaft im Sinne des *Visible Feedback*<sup>158</sup> (z. B. unterfüttert durch Evaluationbögen).

## Literatur

Grundsätzlich ist auf die im Modellvorhaben<sup>159</sup> des Landes NRW eingepflegte Literatur zu verweisen (vgl. dort Seite 27–29); sie diente bei der Konzeption dieses Aufsatzes als dankbare Grundlage. Darüber hinaus wurde folgende Literatur herangezogen:

### Lehrplan:

Ministerium für Schule und Weiterbildung des Landes NRW. 2013. Kernlehrplan für die Sekundarstufe II. Gymnasium/Gesamtschule in NRW, Frechen.

### Textausgaben:

Sancti Ambrosii, *Opera* rec. Carolus Schenkl. CSEL 32.1, Prag & Wien & Leipzig 1897.

Sancti Ambrosii, *de officiis*, cura et studio Mauriti Testard. CCL 15, Turnhout 2000.

Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, rec. I. Bywater, Oxford 1894 (ND Oxford 1970).

<sup>158</sup> Vgl. dazu Häger (2021).

<sup>159</sup> Vgl. dazu auch Häger (2020).

Sancti Aureli Augustini Hipponiensis Episcopi, *Epistulae*, rec. Alois Goldbacher, Bd. 1 = CSEL 34.1: epist. 1–30, Prag & Wien & Leipzig 1895; Bd. 2 = CSEL 34.2 = epist. 31–123, Prag & Wien & Leipzig 1898; Bd. 3 = CSEL 44: epist. 124–184A, Wien & Leipzig 1904; Bd. 4 = CSEL 57: epist. 185–270, Wien & Leipzig 1911; Bd. 5 = CSEL 58: Praefatio Editoris et Indices, Wien & Leipzig 1923.

Sancti Aureli Augustini, *contra duas epistulas Pelagianorum libri IV, de spiritu et littera*, rec. Carolus F. Urba et Iosephus Zycha. CSEL 60, Wien & Leipzig 1913.

Sancti Aureli Augustini, *contra Academicos libri III, de beata vita liber I, de ordine libri II*, rec. Pius Knöll. CSEL 63, Wien & Leipzig 1922.

Sancti Aurelii Augustini Episcopi, *de civitate Dei libri XXII*, rec. Bernardus Dombart et Alfonsus Kalb, 2 Bde., Leipzig <sup>5</sup>1929 (ND Stuttgart 1981).

Sancti Aureli Augustini, *de doctrina Christiana libri IV*, rec. Guilelmus M. Green. CSEL 80, Wien 1963.

Sancti Aureli Augustini, *Confessionum libri XIII*, ed. Martin Skutella (1935). Editionem correctiorem curaverunt H. Jürgens et W. Schwab, Stuttgart 1969.

Sancti Aurelii Augustini, *de diversis Quaestionibus LXXXIII*, ed. Almut Mutzenbecher. CCL 44.1, Turnhout 1980.

Sancti Basilii Magni, *Epistolae*, acc. J.-P. Migne. PG 32, Paris 1857.

Marci Tulli Ciceronis, *Scripta quae manserunt omnia*. Fasc. 47: *Cato maior – Laelius*, rec. K. Simbeck, Stuttgart 1917 (ND Stuttgart 1976).

*Das Neue Testament*. Griechisch und Deutsch. Griechischer Text in der Nachfolge von Eberhard und Erwin Nestle gemeinsam verantwortet von Kurt Aland, Matthew Black, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger und Allen Wikgren. Hrsg. im Institut für Neutestamentliche Textforschung Münster/Westfl. von Kurt und Barbara Aland, Stuttgart <sup>26</sup>1986.

Sancti Pontii Meropii Paulini Nolani, *Epistulae*, ed. Guilelmus de Hartel. Editio altera supplementis aucta curante Margit Kamptner. CSEL 29, Wien 1999.

Lucii Annaei Senecae, *ad Lucilium Epistulae morales*, rec. L. D. Reynolds, Oxford 1965 (ND Oxford 1969).

## Lektürehefte:

Biastoch, Martin (2012), *Laelius de amicitia* (Libellus). Lektüreheft, Stuttgart.

Götttsching, Verena & Scholz, Ingvalde (<sup>2</sup>2018), *Freunde finden und gewinnen. Meilensteine und Stolpersteine der Freundschaft in Ciceros De amicitia* (Scala). Lektüreheft, Bamberg.

Hennebühl, Rudolf (2016), *Seneca: Philosophische Schriften* (Latein kreativ 4). Lektüreheft, Bad Driburg.

Oswald, Renate & Pietsch, Wolfgang J. & Melchart, Rudolf (2011), *Grundfragen der menschlichen Existenz und Religio* (Latein in unserer Zeit). Lektüreheft, Wien.

## Übersetzungen:

Hoffmann (1917), Des Heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus ausgewählte Briefe (Bibliothek der Kirchenväter 10), übers. v. Alfred Hoffmann, Kempten & München.

Huchthausen & Huchthausen (1989), Cicero. Werke in drei Bänden. Band III: Über die Weissagekunst – Laelius über die Freundschaft – Pflichtenlehre (Bibliothek der Antike; römische Reihe), übers. v. Horst Dieter und Liselot Huchthausen, Berlin & Weimar.

Müller (<sup>3</sup>2002), Aurelius Augustinus, Die Selbstgespräche: Von der Unsterblichkeit der Seele. Lateinisch und Deutsch. Gestaltung des lateinischen Textes von Harald Fuchs. Einführung, Übertragung, Erläuterungen und Anmerkungen von Hanspeter Müller, Düsseldorf & Zürich.

Rosenbach (<sup>4</sup>1995), L. Annaeus Seneca: Philosophische Schriften. Lateinisch und Deutsch. Band III: An Lucilius (Briefe 1–69), übers. u. eingel. v. Manfred Rosenbach, Darmstadt.

Skeb (1998), Paulinus von Nola, Epistulae: Briefe, übers. u. eingel. v. Matthias Skeb. Erster Teilband (Fontes Christiani 25.1), Freiburg, Basel, Wien, Barcelona, Rom & New York.

Thimme (2007), Augustinus, Vom Gottesstaat (*De civitate Dei*). Vollständige Ausgabe. Aus dem Lateinischen übertr. v. Wilhelm Thimme, eingel. und komm. von Carl Andresen, Düsseldorf.

Voss et al. (1972), Augustinus: Philosophische Frühdialoge: Gegen die Akademiker, über das Glück, über die Ordnung, eingel., übers. u. erl. v. Bernd Reiner Voss & Ingeborg Schwarz-Kirchenbauer, Willi Schwarz und Ekkehard Mühlenberg (Die Bibliothek der Alten Welt; Reihe Antike und Christentum), Zürich & München.

## Kommentare:

Neuhausen, Karl August (1981), Marcus Tullius Cicero: Laelius. Einleitung und Kommentar (Wissenschaftliche Kommentare zu griechischen und lateinischen Schriftstellern 1), Heidelberg.

Powell, Jonathan G. J. (1990), Marcus Tullius Cicero: Laelius, on Friendship (Laelius de amicitia) & The Dream of Scipio (Somnium Scipionis), ed. with Introduction, Translation & Commentary, Warminster.

## Handbücher:

Kühner, Raphael & Stegmann, Carl (<sup>5</sup>1976), Ausführliche Grammatik der lateinischen Sprache. Teil 2: Satzlehre. 2 Bde., Darmstadt.

Lewis, Charlton T. & Short, Charles (1969), A Latin Dictionary, Oxford 1879 (ND Oxford).

## Forschungsliteratur in Auswahl:

Adam, Karl (<sup>2</sup>1958), Die geistige Entwicklung des Heiligen Augustinus (Libelli 14), Darmstadt.

Albrecht, Michael von (<sup>3</sup>2012), Geschichte der römischen Literatur von Andronicus bis Boethius und ihr Fortwirken, Berlin & Boston.

- Alfaric, Pierre (1918), *L'Evolution intellectuelle de Saint Augustin*, Paris.
- Altaner, Berthold (1967), *Kleine patristische Schriften* (TU 83), Berlin.
- Bartels, Klaus (2006), Von der Kosmopolis zum Global Village: Die Idee weltumspannender Freundschaft und die Vision eines ewigen Friedens *urbi et orbi*, in: Neukam, Peter (Hg.), *Präsenz in der Antike* (DSW 40), München, 11–26.
- Bavel, Tarsicius Jan van (1987), The influence of Cicero's ideal of friendship on Augustine, in: Boeft, Jan den & Oort, Johannes van (Hg.), *Augustiniana Traiectina. Communications présentées au Colloque International d'Utrecht 13–14 novembre 1986*, Paris, 59–72.
- Bavel, Tarsicius Jan van (2009), *Von Liebe und Freundschaft. Augustinus über das christliche Leben*, Würzburg.
- Becker, Hans (1908), *Augustin. Studien zu seiner geistigen Entwicklung*, Leipzig.
- Bekes, Peter (2019), Freundschaft und Liebe, in: *Praxis Philosophie & Ethik* 3, 4–6.
- Berges, Ulrich (2000), Freundschaft: II. Altes Testament, in: *RGG* 3, 351.
- Berti, Enrico (1995), Il concetto di amicizia in Aristotele, in: *Accademia di studi italo-tedeschi Merano* (Hg.), *Il concetto di amicizia nella storia della cultura europea – Der Begriff Freundschaft in der Geschichte der Europäischen Kultur* (Atti del XXII convegno internazionale di studi italo-tedeschi. Merano 9–11 maggio 1994), Merano, 102–114.
- Bonner, Gerald (1993), Augustine's "Conversion": historical fact or literary device?, in: *Augustinus* 38, 103–119.
- Brinckmann, Wolfgang (1963), *Der Begriff der Freundschaft in Senecas Briefen*, Diss. (masch.) Köln.
- Brown, Peter (1982), *Augustinus von Hippo. Eine Biographie*. Übers., bearb. und hrsg. v. Johannes Bernard, Frankfurt a. M.
- Brunt, P[eter] A[stbury] (1988), *Amicitia in the Roman Republic*, in: Ders., *The Fall of the Roman Republic and Related Essays*, Oxford, 351–381.
- Büchner, Karl (1952), *Der Laelius Ciceros*, in: *MH* 9, 88–106.
- Büchner, Karl (1964), *Cicero. Bestand und Wandel seiner geistigen Welt*, Heidelberg.
- Büchner, Karl (1970), *Vom Bildungswert des Lateinischen* (Studien zur römischen Literatur 5), Wiesbaden.
- Burt, Donald X. (1999), *Friendship and Society. An Introduction to Augustine's Practical Philosophy*, Grand Rapids (Michigan) & Cambridge.
- Burton, Paul James (2000), *Amicitia in Roman Social and International Relations (350–146 B. C.)*, Diss. College Park.
- Buse, Adolf (1856), *Paulin, Bischof von Nola, und seine Zeit (350–450)*. 2 Bde., Regensburg.
- Bussmann, Bettina (2011), *Liebe: Freundschaft, Sexualität, Familie. Für die Sekundarstufe* (Reclams Universal-Bibliothek 15066), Stuttgart.
- Campenhausen, Hans Freiherr von (1972), *Augustinus*, in: Ders. (Hg.), *Lateinische Kirchenväter*, Stuttgart & Berlin & Köln & Mainz, 151–222.
- Cassidy, Eoin (1992), The Recovery of the Classical Ideal of Friendship in Augustine's Portrayal of *Caritas*, in: Finan, Thomas & Twomey, Vincent (Hg.), *The Relationship between Neoplatonism and Christianity. With a foreword by John J. O'Meara*, Dublin, 127–140.
- Chiereghin, Franco (1995), L'individuazione del campo problematico dell'amicizia nel *Liside* di Platone, in: *Accademia di studi italo-tedeschi Merano* (Hg.), *Il concetto di amicizia nella storia*

della cultura europea – Der Begriff Freundschaft in der Geschichte der Europäischen Kultur (Atti del XXII convegno internazionale di studi italo-tedeschi. Merano 9–11 maggio 1994), Meran, 519–528.

Chydenius, Johan (1977), *Love and the Medieval Tradition* (Commentationes Humanarum Litterarum 58), Helsinki & Helsingfors.

Cooper, Rodney H. & Ferrari, Leo C. (1991), *A Concordance to the Skutella* (1969) edition. Vol. I: A – M, Hildesheim & Zürich & New York.

Courcelle, Pierre (1963), *Les confessions de Saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité*, Paris.

Courcelle, Pierre (1968), *Recherches sur les confessions de Saint Augustin*, Paris.

Curtius, Ernst (1903), *Die Freundschaft im Alterthume*, in: Ders., *Alterthum und Gegenwart. Gesammelte Reden und Vorträge*, Bd. 1, Stuttgart & Berlin.

Deissmann, Adolf (1923), *Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt*, Tübingen.

Diederich, Mary Dorothea (1948), *Cicero and Saint Ambrose on Friendship*, in: *CJ* 43.4 (1948), 219–222.

Dirlmeier, Franz (1931), *ΦΙΛΟΣ und ΦΙΛΙΑ im vorhellenistischen Griechentum*, Diss. München.

Divjak, Johannes (2001), *epistulae*, in: *AugLex* 2, fasc. 5/6, 893–1057.

Drecoll, Volker Henning (1999), *Die Entstehung der Gnadenlehre Augustins* (Beiträge zur historischen Theologie 109), Habilitationsschrift, Tübingen.

Dudden, F. Homes (1935), *The Life and Times of St. Ambrose*. Vol. II, Oxford.

Dugas, Ludovic (1976), *L'amié antique d'après les mœurs populaires et les théories des philosophes*, ND der Auflage Paris 1894, New York.

Ebbeler, Jennifer V. (2012), *Disciplining Christians. Correction and Community in Augustine's Letters* (Oxford Studies in Late Antiquity), Oxford.

Enßlin, [Wilhelm] (1930), *Marcianus* (Nr. 28), *RE* 14.2, 1511–1534.

Epp, Verena (1999), *Amicitia. Zur Geschichte personaler, sozialer, politischer und geistlicher Beziehungen im frühen Mittelalter* (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 44), Stuttgart.

Fabre, Pierre (1949), *Saint Paulin de Nole et l'amié chrétienne* (Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome 167), Paris.

Feldmann, Erich & Schindler, Alfred & Wermelinger, Otto (1986–1994), *Alypius*, in: *AugLex* 1, 245–267.

Feldmann, Erich (1986–1994), *Confessiones*, in: *AugLex* 1, 1134–1193.

Feldmann, Erich (1993), *Ich war mir selbst zur großen Frage geworden! (Bekenntnisse 4,9). Augustinus – erster moderner (neuzeitlicher) Mensch?*, in: *Cor unum* 51, 45–61.

Feldmann, Erich (1995), *Der Übertritt Augustins zu den Manichäern*, in: *Tongerloo, Alois van & Oort, Johannes van, Manichaeic Studies*. Vol. II, Louvain, 103–128.

Flasch, Kurt (1994), *Einführung in sein Denken*, Stuttgart.

Fraïsse, Jean-Claude (1974), *Philia. La notion d'amié dans la philosophie antique. Essai sur un problème perdu et retrouvé*, Paris.

- Frank, Karl Suso (1990), Augustinus: sapienter et eloquenter dicere, in: Vogt-Spira, Gregor (Hg.), Strukturen der Mündlichkeit in der römischen Literatur (Script-Oralia: Reihe A – Altertumswissenschaftliche Reihe 4), Tübingen, 257–269.
- Fuchs, Gerhard (1914), Die Aussagen über die Freundschaft im Neuen Testament, verglichen mit denen des Aristoteles (Nic. Eth. 8/9), Diss. Leipzig.
- Fuhrer, Therese (2013), Tage und Nächte in Cassiciacum. Die antimanichäische Theodizee in Augustins Dialog *De ordine*, in: Sonntagbauer, Wolfgang & Klopff, Johannes, Welt – Seele – Gottheit. Festschrift für Wolfgang Speyer zum 80. Geburtstag, Wien, 41–57.
- Fürst, Alfons (1996), Streit unter Freunden. Ideal und Realität in der Freundschaftslehre der Antike (BzA 85), Stuttgart & Leipzig.
- Fürst, Alfons (1997), Freundschaft als Tugend. Über den Verlust der Wirklichkeit im antiken Freundschaftsbegriff, in: Gymnasium 104, 413–433.
- Fürst, Alfons (1999), Erwerben und Erhalten. Ein Schema antiker Freundschaftstheorie in Cicero „Laelius“, in: Philologus 143, 41–67.
- Fuhrmann, Manfred (1992), Cicero und die römische Republik. Eine Biographie (Serie Piper 1219), München.
- Gadamer, Hans-Georg (1999), Freundschaft und Einsamkeit, in: Eichler, Klaus-Dieter (Hg.), Philosophie der Freundschaft, Leipzig, 201–205.
- Geerlings, Wilhelm (1981), Das Freundschaftsideal Augustins, in: ThQ 161, 265–274.
- Gensichen, Hans-Werner (1980), Bekehrung, in: TRE 5, 440–486.
- Gliech, Andreas (2020), Bibliographie einer Bekehrung. Die lektüregestützte Suche nach dem richtigen Glaubens- und Gottesverständnis in den *Confessiones*, in: Sauer, Jochen (Hg.), Augustinus: *De civitate Dei*. Fachwissenschaftliche und fachdidaktische Zugänge (Acta Didactica Classica 2), 47–87.
- Gnilka, Christian (1993), Kultur und Conversion (Chrêsis 2), Basel.
- Gnilka, Christian (2000), Prudentiana, Bd. 1: Critica, München & Leipzig.
- Gnilka, Christian (2012), Der Begriff des „rechten Gebrauchs“ (Chrêsis 1), Basel.
- Gnilka, Joachim (1985), Johannesevangelium (= NEB 4), Würzburg.
- Göttching, Verena & Scholz, Ingvalde (2017), Freunde finden und gewinnen. Meilensteine und Stolpersteine der Freundschaft in Ciceros *De amicitia* (Scala). Lehrerkommentar, Bamberg.
- Gotter, Ulrich (1996), Cicero und die Freundschaft. Die Konstruktion sozialer Normen zwischen römischer Politik und griechischer Philosophie, in: Gehrke, Hans-Joachim & Möller, Astrid (Hg.), Vergangenheit und Lebenswelt. Soziale Kommunikation, Traditionsbildung und historisches Bewußtsein (ScriptOralia 90), Tübingen, 339–360.
- Guardini, Romano (1950), Die Bekehrung des Aurelius Augustinus. Der innere Vorgang in seinen Bekenntnissen, München.
- Hachmann, Erwin (1997), Die Freundschaftsthematik in Senecas *Epistulae morales*, in: Czaplá, Beate; Lehmann, Thomas & Liell, Susanne (Hg.), Vir bonus dicendi peritus. Festschrift für Alfons Weische zum 65. Geburtstag, Wiesbaden, 135–143.
- Hadot, Ilsetraut (1969), Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung (QSGP 13), Diss. Berlin 1965, Berlin.
- Hadot, Ilsetraut (1986–1994), amicitia, in: AugLex 1, 287–293.

- Häger, Hans-Joachim (2020), Augustinus als Friedensrufer. Didaktische Impulse für ein existentielles Thema im lateinischen Lektüreunterricht der Sekundarstufe II, in: Sauer, Jochen (Hg.), Augustinus: *De civitate Dei*. Fachwissenschaftliche und fachdidaktische Zugänge (Acta Didactica Classica 2), 153–190.
- Häger, Hans-Joachim (2021), Lateinunterricht reflektieren, in: Kipf, Stefan et al. (Hg.), Basiswissen Lehrerbildung: Latein unterrichten, Hannover, 76–79.
- Hagendahl, Harald (1958), Latin Fathers and the Classics. A Study on the Apologists, Jerome and other Christian Writers (Acta Universitatis Gothoburgensis 64), 2 Bde., Göteborg.
- Hagendahl, Harald (1967), Augustine and the Latin Classics (SGLG 20), 2 Bde., Göteborg.
- Hauck, Friedrich (1928), Die Freundschaft bei den Griechen und im Neuen Testament, in: Festgabe für Theodor Zahn zum 90. Geburtstag [o. Hg.], Leipzig, 211–228.
- Hauschild, Wolf-Dieter (2000), Augustin – Biographie und Theologie, in: Ders. (Hg.), Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Bd. 1: Alte Kirche und Mittelalter, Gütersloh, 231–235.
- Heil, Andreas (2005), Gespräche über Freundschaft. Das Modell der *amicitia* bei Cicero und Horaz, in: Haltenhoff, Andreas, Heil, Andreas & Mutschler, Fritz-Heiner (Hg.), Römische Werte als Gegenstand der Altertumswissenschaft, München & Leipzig, 107–123.
- Hellegouarc’h, Joseph (1972), Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République (Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l’Université de Lille 11), Paris.
- Hoffmann, Ernst (1972), Aristoteles’ Philosophie der Freundschaft, in: Hager, Fritz-Peter (Hg.), Ethik und Politik des Aristoteles (WdF 208), Darmstadt, 149–182.
- Holböck, Ferdinand (1995), Freundschaft in der Heiligen Schrift, in: Accademia di studi italo-tedeschi Merano (Hg.), Il concetto di amicizia nella storia della cultura europea – Der Begriff Freundschaft in der Geschichte der Europäischen Kultur (Atti del XXII convegno internazionale di studi italo-tedeschi. Merano 9–11 maggio 1994), Merano, 591–598.
- Holl, Karl (1923), Augustins innere Entwicklung, Berlin = APAW.PH 4 (1922).
- Hrdlicka, Clement Louis (1931), A Study of the Late Latin Vocabulary and of the Prepositions and Demonstrative Pronouns in the Confessions of St. Augustine (PatSt 31), Diss. Washington.
- Hübner, Wolfgang (1985/1986), Autobiographie und Metamorphose. In: Jahrbuch der Universität Augsburg 1985 (erschienen 1986), Augsburg, 161–170.
- Hübner, Wolfgang (2007), Klassische lateinische Literatur und Rhetorik, in: Drecoll, Volker Henning (Hg.), Augustin Handbuch, Tübingen, 49–60.
- Ihli, Stefan (2002), Das Freundschaftsideal Augustins unter besonderer Berücksichtigung seines Briefes 258, online abrufbar unter: [http://www.ihli.eu/theologie/augustin\\_text.htm](http://www.ihli.eu/theologie/augustin_text.htm) (zuletzt abgerufen am 13.05.2021, 16:35 Uhr).
- Jaeger, C. Stephen (2010), Friendship of Mutual Perfecting in Augustine’s *Confessions* and the Failure of Classical *amicitia*, in: Classen, Albrecht – Sandidge, Marilyn (Hg.), Friendship in the Middle Ages and Early Age, Berlin, 185–200.
- Jaeger, Werner (1973), Paideia. Die Forschung des griechischen Menschen, Berlin & New York (ungekürzter photomechanischer ND in einem Band).
- Janssen, Harry H. (1938), Kultur und Sprache. Zur Geschichte der alten Kirche im Spiegel der Sprachentwicklung. Von Tertullian bis Cyprian, Nijmegen.

- Jones, Arnold H. M., Martindale, John R. & Moriss, John (1971), Marcianus (Nr. 14), in: Dies. (Hg.), *The Prosopography of the Later Roman Empire*. Vol. I: a. D. 260–395, Cambridge, 555f.
- Kienzler, Klaus (1998), Gott in der Zeit berühren. Eine Auslegung der Confessiones des Augustinus, Würzburg.
- Kiesel, Dagmar (2008), Lieben im Irdischen. Freundschaft, Frauen und Familie bei Augustin (Symposion 130), Diss. Erlangen 2007, Freiburg & München.
- Klauck, Hans-Josef (1991), Kirche als Freundesgemeinschaft? Auf Spurensuche im Neuen Testament, in: *MThZ* 42.1, 1–14.
- Knauer, George Nicolaus (1955), Psalmenzitate in Augustins Konfessionen, Göttingen.
- Knoche, Ulrich (1975), Der Gedanke der Freundschaft in Senecas Briefen an Lucilius, in: Maurach, Gregor (Hg.), *Seneca als Philosoph* (WdF 414), Darmstadt, 149–166.
- Konstan, David (1996), Problems in the History of Christian Friendship, in: *Journal of Early Christian Studies* 4.1, 87–113.
- Konstan, David (1997), *Friendship in the Classical World*, Cambridge.
- Kroll, Wilhelm (1924), Freundschaft und Knabenliebe (Tusculum – Schriften: Kulturgeschichte des Altertums in Einzeldarstellungen 4), München.
- Kroll, Wilhelm (<sup>2</sup>1963), *Die Kultur der ciceronischen Zeit*. Erster und zweiter Teil. Mit einem Beitrag von Reinhard Herbig, Darmstadt.
- Krüger, Caroline (2011), Freundschaft in der höfischen Epik um 1200: Diskurse von Nahbeziehungen, Berlin & New York.
- Kuhlmann, Peter (2010), *Lateinische Literaturdidaktik* (Studienbücher Latein), Bamberg.
- Lenfant, David (1965), *Concordantiae Augustinianae*, ND Brüssel.
- Lesses, Glenn (1993), Austere Friends: The Stoics and Friendship, in: *Apeiron* 26.1, 57–75.
- Lienhard, Joseph T. (1977), *Paulinus of Nola and Early Western Monasticism. With a Study of the Chronology of His Works and an Annotated Bibliography, 1879–1976* (Theophaneia 28), Köln & Bonn.
- Lienhard, Joseph T. (1990), Friendship in Paulinus of Nola and Augustine, in: *Augustiniana* 40, 279–296.
- Löhr, Winrich (2007), Die Briefsammlung, in: Drecoll, Volker Henning (Hg.), *Augustinus Handbuch*, Tübingen, 416–421.
- Lotz, Johannes Baptist (1979), *Die Drei-Einheit der Liebe: Eros, Philia, Agápe*, Frankfurt am Main.
- Mandouze, André (1982), Marcianus (Nr. 2), in: Ders. (Hg.), *Prosopographie de l’Afrique Chrétienne* 303–533 (Prosopographie Chrétienne du Bas-Empire 1), 691f.
- Marrou, Henri-Irénée (<sup>2</sup>1995), Augustinus und das Ende der antiken Bildung. Übers. v. Lore Wirth-Poelchau in Zusammenarbeit mit Wilhelm Geerlings, hrsg. und für die endgültige Fassung red. v. Johannes Götte, Paderborn.
- Maurach, Gregor (1970), *Der Bau von Senecas Epistulae morales* (Bibliothek der klassischen Altertumswissenschaften: Reihe 2, N. F. 30), Heidelberg.
- Mausbach, Joseph (<sup>2</sup>1929), *Die Ethik des Heiligen Augustinus*, Bd. 1, Freiburg im Breisgau.
- Mayer, Cornelius (<sup>?</sup>2018), *Augustinus-Zitatenschatz: Kernthemen seines Denkens*. Lateinisch-Deutsch mit Kurzkommentaren, Basel.

- McEvoy, James (1981), Notes on the Prologue of St. Aelred of Rievaulx's 'De Spirituali Amicitia'. With a translation, in: *Traditio* 37, 396–411.
- McEvoy, James (1986), *Anima una et cor unum: Friendship and Spiritual Unity in Augustine*, in: *RecTh* 53, 40–92.
- McGuire, Brian Patrick (1988), *Friendship & Community: The Monastic Experience 350–1250 (CistSS 95)*, Kalamazoo.
- McNamara, Marie Aquinas (1958), *Friendship in Saint Augustine (SF; neue Serie 20)*, Diss. Freiburg (Schweiz).
- Meer, Frits van der (<sup>3</sup>1958), *Augustinus der Seelsorger. Leben und Wirken eines Kirchenvaters*, Köln.
- Meister, Karl (1967), Die Freundschaft bei den Griechen und Römern, in: Oppermann, Hans (Hg.), *Römische Wertbegriffe (WdF 34)*, Darmstadt, 323–329.
- Merklin, Harald (2005), Fragwürdige Freundschaft: Epikurs Lehre von der Freundschaft im Urteil Ciceros (fin. 2, 78–85) und Senecas (epist. 9, 1–12), in: Baier, Thomas, Manuwald, Gesine & Zimmermann, Bernhard (Hg.), *Seneca. Philosophus et magister. Festschrift für Eckard Lefevre zum 70. Geburtstag (Paradeigmata 4)*, Freiburg, 187–194.
- Misch, Georg (<sup>2</sup>1931), *Geschichte der Autobiographie, Bd. 1: Das Altertum. Erste Hälfte*, Bern, 637–678.
- Mitchell, Alan C. (1997), "Greet the friends by name". New Testament evidence for the Greco-Roman *Topos* on Friendship, in: Fitzgerald, John T. (Hg.), *Greco-Roman perspectives on Friendship (Society of Biblical Literature 34)*, Atlanta, 225–262.
- Mohrmann, Christine (1965), *Études sur le Latin des Chrétiens. Tome III: Latin chrétien et liturgique*, Rom.
- Mohrmann, Christine (<sup>2</sup>1965), *Die altchristliche Sondersprache in den Sermones des hl. Augustinus, Teil I: Einführung, Lexikologie, Wortbildung*, Amsterdam.
- Mohrmann, Christine (<sup>2</sup>1975), *Der Schriftsteller Augustin. Übers. v. Carl Andresen*, in: Andresen, Carl (Hg.), *Zum Augustin-Gespräch der Gegenwart, Bd. 1 (WdF 5)*, Darmstadt, 89–121.
- Monagle, John F. (1971), Friendship in St. Augustine's Biography. Classical Notion of Friendship, in: *AugStud* 2, 81–92.
- Morgenstern, Frank (1993), *Die Briefpartner des Augustinus von Hippo. Prosopographische, sozial- und ideologiegeschichtliche Untersuchungen (Bochumer historische Studien: Alte Geschichte 11)*, Diss. Leipzig, Bochum.
- Mratschek, Sigrid (2002), *Der Briefwechsel des Paulinus von Nola. Kommunikation und soziale Kontakte zwischen christlichen Intellektuellen (Hypomnemata 134)*, Habilitationsschrift, Göttingen.
- Mühlenberg, Ekkehard (<sup>4</sup>1998), Augustin, in: *RGG* 1, 959–967.
- Müller, Carl Friedrich Wilhelm & Seyffert, Moritz (<sup>2</sup>1965), *Laelius de amicitia Dialogus*, Hildesheim (Reprografischer ND).
- Neuhausen, Karl August (1975), Zu Cassians Traktat *De Amicitia* (Coll. 16), in: Gnlika, Christian & Schetter, Willy (Hg.), *Studien zur Literatur der Spätantike (Antiquitas: Reihe 1 – Abhandlungen zur Alten Geschichte 23)*, Bonn, 181–218.
- Neuhausen, Karl August (1984), Hieronymus, Seneca und Theophrasts Schrift „Über die Freundschaft“, in: Dassmann, Ernst et al. (Hg.), *Vivarium. Festschrift für Theodor Klauser zum 90. Geburtstag (JbAC – Erg. 11)*, Münster, 257–286.

- Nietzsche, Friedrich (<sup>2</sup>1903), *Nachgelassene Werke aus den Jahren 1869–1872*, Leipzig.
- Nolte, Venantius (1939), *Augustins Freundschaftsideal in seinen Briefen. Unter Herinbeziehung seiner Jugendfreundschaften gemäß den Philosophischen Schriften und den Confessionen (Cassiciacum 6)*, Diss. Würzburg.
- O'Meara, John J. (1954), *The Young Augustine. The Growth of St. Augustine's Mind up to his Conversion*, London, New York & Toronto.
- Oort, Johannes van (1995), *Augustinus und der Manichäismus*, in: Tongerloo, Alois van & Oort, Johannes van, *Manichaean Studies. Vol. 2*, Louvain, 289–307.
- Otten, Robert T. (1963), *Caritas and Dilectio: Some observations on the vocabulary of love in the exegetical works of St. Ambrose*, in: Engels, Lodewijk et al. (Hg.), *Mélanges offerts à Mademoiselle Christine Mohrmann*, Utrecht & Anvers, 73–83.
- Oyen, Hendrik van (<sup>3</sup>1958), *Freundschaft: II. Ethisch*, in: RGG 2, 1128–1132.
- Paffenroth, Kim (2005), *Friendship as Personal, Social, and Theological Virtue in Augustine*, in: Doody, John, Hughes, Kevin L. & Paffenroth, Kim (Hg.), *Augustine and Politics (Augustine in Conversation: Tradition and Innovation)*, Lanham, 53–66.
- Pellegrino, Michele (1960), *Les Confessions de Saint Augustin, Guide de lecture* (ursprünglich in italienischer Sprache verfaßt, Turin 1956), Paris.
- Peterson, Erik (1923), *Der Gottesfreund. Beiträge zur Geschichte eines religiösen Terminus*, in: ZKG 42, 161–202.
- Pétré, Hélène (1948), *Caritas. Étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne (Spicilegium Sacrum Lovaniense 22)*, Louvain.
- Pfeiffer, Silke (2009), *Lernen an Stationen zum Thema „Freundschaft“. Individualisierung und Kooperation im Deutschunterricht*, in: *Deutschmagazin* 4, 51–58.
- Pflligersdorffer, Georg (1983), *Eine weniger beachtete Partie in Augustins Confessiones (4,4,7–12,19) in interpretierender Darstellung*, in: Händel, Paul & Meid, Wolfgang (Hg.), *Festschrift für Robert Muth zum 65. Geburtstag*, Innsbruck, 323–345.
- Pieretti, Antonio (1995), *L'amicizia come preparazione alla carità in Paolino da Nola*, in: *Accademia di studi italo-tedeschi Merano* (Hg.), *Il concetto di amicizia nella storia della cultura europea – Der Begriff Freundschaft in der Geschichte der Europäischen Kultur (Atti del XXII convegno internazionale di studi italo-tedeschi. Merano 9–11 maggio 1994)*, Merano, 678–683.
- Pizzolato, Luigi Franco (1974), *L'Amicizia in Sant'Agostino et il „Laelius“ di Cicerone*, in: *VigChr* 28, 203–215.
- Pizzolato, Luigi Franco (1975), *Interazione e compenetrazione di amicizia e carità in Sant'Agostino*, in: Barrera, P. Francesco et al. (Hg.), *Forma Futuri. Studi in onore del Cardinale Michele Pellegrino*, Turin, 856–867.
- Pizzolato, Luigi Franco (1993), *L'idea di amicizia nel mondo antico classico e cristiano*, Turin.
- Plate, Michael (2019), *Freundschaftsanfrage. Was sind die Kennzeichen wahrer Freundschaft*, in: *Praxis Philosophie & Ethik* 3, 20–26.
- Pohlenz, Max (<sup>4</sup>1970), *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung, Bd. 1*, Göttingen.
- Pollmann, Karla (1996), *Doctrina Christiana. Untersuchungen zu den Anfängen der christlichen Hermeneutik unter besonderer Berücksichtigung von Augustinus, De doctrina christiana*, Freiburg.

- Poque, Suzanne (1987), *Réflexion d'Augustin sur la conversion de son ami Marcianus (Ep. 258)*, in: *Augustinianum* 27, 297–301.
- Price, A[ntony] W. (1989), *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford.
- Ratzinger, Joseph (1954), *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche (MThS.S 7)*, München.
- Rebenich, Stefan (2008), *Freund und Feind bei Augustin und in der christlichen Spätantike*, in: Fuhrer, Therese (Hg.), *Die christlich-philosophischen Diskurse der Spätantike*, Stuttgart, 11–31.
- Rebenich, Stefan (2012), *Augustine on Friendship and Orthodoxy*, in: Vessey, M. (Hg.), *A Companion to Augustine*, Chichester, 365–374.
- Reibnitz, Barbara von (1998), *Freundschaft*, DNP 4, 671–674.
- Reinhart, Günter & Schirok, Edith (1988), *Senecas Epistulae morales. Zwei Wege der Vermittlung (Auxilia 19)*, Bamberg.
- Rollinger, Christian (2014), *Amicitia sanctissime colenda. Freundschaft und soziale Netzwerke in der späten Republik (Studien zur alten Geschichte 19)*, Diss. Trier 2013, Heidelberg.
- Salmona, Bruno (1995), *L'amicizia tra Basilio e Gregorio di Nazianzo*, in: *Accademia di studi italo-tedeschi Merano (Hg.)*, *Il concetto di amicizia nella storia della cultura europea – Der Begriff Freundschaft in der Geschichte der Europäischen Kultur (Atti del XXII convegno internazionale di studi italo-tedeschi. Merano 9–11 maggio 1994)*, Merano, 704–708.
- Sansen, Raymond (1975), *Doctrine de l'amitié chez Cicéron: Exposé – Source – Critique – Influence*, Paris.
- Sauer, Jochen (2019), *Philosophische Gesprächskreise und die Funktion der Konfrontation in Ciceros Philosophica und Augustinus' Cassiciacum-Dialogen*, in: Müller, Christof & Förster, Guntram (Hg.), *Dialog und Dialoge bei Augustinus. Vermehrte Beiträge des 14. Würzburger Augustinus-Studentages vom 17. Juni 2016 (Cassiciacum 39; Augustinus-Studien: res et signa 14)*, Würzburg, 33–65.
- Schaffner, Otto (1959), *Christliche Demut. Des Hl. Augustinus Lehre von der Humilitas (Cassiciacum 17)*, Würzburg.
- Schindler, Winfried (1989), *„speculum animi“ oder Das absolute Gespräch*, in: *AU* 32.1, 4–21.
- Schinkel, Andreas (2003), *Freundschaft. Von der gemeinsamen Selbstverwirklichung zum Beziehungsmanagement – Die Verwandlungen einer sozialen Ordnung*, Freiburg & München.
- Schmidt, Wolfgang (1962), *Epikur, Epikur*, in: *RAC* 5, 681–819.
- Schmitz, Dietmar & Wissemann, Michael (2017), *ubi thesaurus tuus, ibi et cor tuum: Rezeption und Wertschätzung klassischer Autoren bei Augustinus*, in: *PegOn* 17, 166–202.
- Schnackenburg, Rudolf (1975), *Das Johannesevangelium, Bd. 3 (HThK 4.3)*, Freiburg im Breisgau.
- Schofield, Malcolm (1998), *Political friendship and the ideology of reciprocity*, in: Cartledge, Paul, Millett, Paul & Reden, Sitta von (Hg.), *Kosmos. Essays in order, conflict and community in classical Athens*, Cambridge, 37–51.
- Schrey, Heinz-Horst (1983), *Freundschaft*, in: *TRE* 11, 590–599.
- Schröder, Achim (2021), *Das digitale Wir. Wie sich Freundschaft verändert*, online abrufbar unter: <https://www.lehrer-online.de/unterricht/sekundarstufen/geisteswissenschaften/politik-sowi/unterrichtseinheit/ue/das-digitale-wir-wie-sich-freundschaft-veraendert/> (zuletzt abgerufen am 24.05.2021, 18:05 Uhr).

- Scotti, Mario (1995), L'amicizia: natura e storia di un'idea (tra riflessione etica e rappresentazione estetica), in: Accademia di studi italo-tedeschi Merano (Hg.), Il concetto di amicizia nella storia della cultura europea – Der Begriff Freundschaft in der Geschichte der Europäischen Kultur (Acti del XXII convegno internazionale di studi italo-tedeschi. Merano 9–11 maggio 1994), Meran, 30–51.
- Siekmann, Andreas (2019), Freundschaft – Verliebtheit – Liebe. Versuch einer Differenzierung, in: Praxis Philosophie & Ethik 3, 7–13.
- Skeb, Matthias (1998), Kirche und *amicitia christiana*, in: Pontius Meropius Paulinus, Epistulae. Lateinisch-Deutsch. Übersetzt und eingeleitet von Matthias Skeb. Erster Teilband (Fontes Christiani 25.1), Freiburg im Breisgau, Basel, Wien, Barcelona, Rom & New York, 68–71.
- Stählin, Gustav (1973), φίλω, καταφιλέω, φίλημα, in: ThWNT 9, 113–144; φίλος, φίλη, φίλια, in: ThWNT 9, 144–169.
- Steenblock, Frederik (2019), Gut vernetzt oder falsch verbunden? Freundschaft im Zeitalter der Digitalisierung, in: Praxis Philosophie & Ethik 3, 27–33.
- Steinberger, Josef (1955), Begriff und Wesen der Freundschaft bei Aristoteles und Cicero, Diss. (masch.) Erlangen.
- Steinmetz, Fritz-Arthur (1967), Die Freundschaftslehre des Panaitios nach einer Analyse von Ciceros „Laelius de amicitia“ (Palingenesia 3), Wiesbaden.
- Stoeckle, Bernhard (1962), Gottgesegneter Eros. Auftrag und Erfüllung, Ettl.
- Strecker, Georg (1989), Die Johannesbriefe (KEK 14), Göttingen.
- Suerbaum, Werner (1995), Cicero (und Epikur) über die Freundschaft und ihre Probleme, in: Accademia di studi italo-tedeschi Merano (Hg.), Il concetto di amicizia nella storia della cultura europea – Der Begriff Freundschaft in der Geschichte der Europäischen Kultur (Acti del XXII convegno internazionale di studi italo-tedeschi. Merano 9–11 maggio 1994), Meran, 136–167.
- Testard, Maurice (1958), Saint Augustin et Cicéron. 2 Bde., Paris.
- Thimme, Wilhelm (1910), Augustin. Ein Lebens- und Charakterbild auf Grund seiner Briefe, Göttingen.
- Thraede, Klaus (1970), Grundzüge griechisch-römischer Brieftopik (Zetemata 48), München.
- Treu, Kurt (1972), Freundschaft, in: RAC 8, 418–434.
- Treu, Kurt (1981), Gottesfreund, in: RAC 11, 1043–1060.
- Trout, Dennis E. (1999), Paulinus of Nola. Life, Letters, and Poems (The Transformation of the Classical Heritage 27), Berkeley, Los Angeles & London.
- Van Wormer, Giles (1955), St. Augustine on Friendship, in: CrCr 7.4, 422–436.
- Verheijen, Luc M. J. (1949), Eloquentia Pedisequa. Observations sur le style des Confessions de Saint Augustin, Nijmegen.
- Verheijen, Luc M. J. (1980), Nouvelle Approche de la Règle de Saint Augustin, Abbaye de Bellefontaine.
- Vischer, Lukas (1953), Das Problem der Freundschaft bei den Kirchenvätern: Basilius der Große, Gregor von Nazianz und Chrysostomus, in: ThZ 9, 173–200.
- Voss, Bernd Reiner (1972), Einführung in die Dialoge von Cassiciacum, in: Augustins philosophische Frühdialoge: Gegen die Akademiker – Über das Glück – Über die Ordnung. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Bernd Reiner Voss, Ingeborg Schwarz-Kirchenbauer, Willi Schwarz & Ekkehard Mühlberg, Zürich & München, 7–22.

Wallace-Hadrill, Andrew (1989), *Patronage in Ancient Society*, London.

White, Carolinne (1992), *Christian Friendship in the Fourth Century*, Cambridge.

Williams, Craig A. (2012), *Reading Roman Friendship*, Cambridge.

Zelzer, Michaela (1997), Die Briefliteratur. Kommunikation durch Briefe. Ein Gespräch mit Abwesenden, in: Engels, Lodewijk & Hoffmann, Heinz (Hg.), *Spätantike mit einem Panorama der byzantinischen Literatur* (Neues Handbuch der Literaturwissenschaft 4), Wiesbaden, 321–353.

Zielinski, Thaddäus (<sup>6</sup>1973), *Cicero im Wandel der Jahrhunderte*, Stuttgart.

Zumkeller, Adolar (<sup>2</sup>1968), *Das Mönchtum des heiligen Augustinus*, Würzburg.

## Material

- M 1: Sinnsprüche zum Thema Freundschaft
- M 2: Freunde und Freundeskreise im Leben der SchülerInnen
- M 3: Aristoteles: Drei Arten der Freundschaft (in dt. Übersetzung)
- M 4: Seneca und die Freundschaft (im synoptischen Lektüreformat)
- M 5: Die augustinische Transformation des *amicitia*-Begriffes
- M 6: Michel Eyquem de Montaigne über die Freundschaft
- M 7: Auszug aus Molières Komödie „Der Menschenfeind“
- M 8: Shell-Jugendstudie (2019) zur Bedeutung der Freundschaft
- M 9: Wie steht es um Freundschaft im digitalen Zeitalter?
- M 10: Christian Staas: Ersetzen Freundschaften die Familie?

## M 1: Sinnsprüche zum Thema „Freundschaft“

### Arbeitsauftrag:

Wählen Sie aus den unten angezeigten Sinnsprüchen zum Wesen der Freundschaft denjenigen aus, der Sie am meisten anspricht, und begründen Sie Ihre Auswahl!

- A. Wer die Freundschaft aus dem Leben streicht, der nimmt doch geradezu die Sonne aus der Welt! (Marcus Tullius Cicero)
- B. Nichts gewöhnlicher als der Name Freund, nichts seltener als die Sache! (anonymisiert)
- C. Zwischen Männern und Frauen gibt es keine Freundschaft. Da gibt es nur Leidenschaft: Hass, Anbetung, Liebe – aber niemals Freundschaft. (Oscar Wilde)
- D. Freundschaft ist, wenn dich einer für gutes Schwimmen lobt, wenn du beim Segeln gekentert bist. (Werner Schneyder)
- E. Jedermanns Freund ist niemandes Freund. (anonymisiert)
- F. Ein Freund ist ein Mensch, der zu dir kommt, wenn andere gehen. (anonymisiert)
- G. Man kann mit anderen nur so gut befreundet sein wie mit sich selbst. (Andreas Tenzer)
- H. Ein bisschen Freundschaft ist mir mehr wert als die Bewunderung der ganzen Welt. (Otto von Bismarck)
- I. Was kann es dann in dieser an Irrungen und Sorgen überreichen menschlichen Gesellschaft für uns Tröstlicheres geben als echte Treue und gegenseitige Liebe wahrer und guter Freunde? (Aurelius Augustinus, Bischof von Hippo Regius)

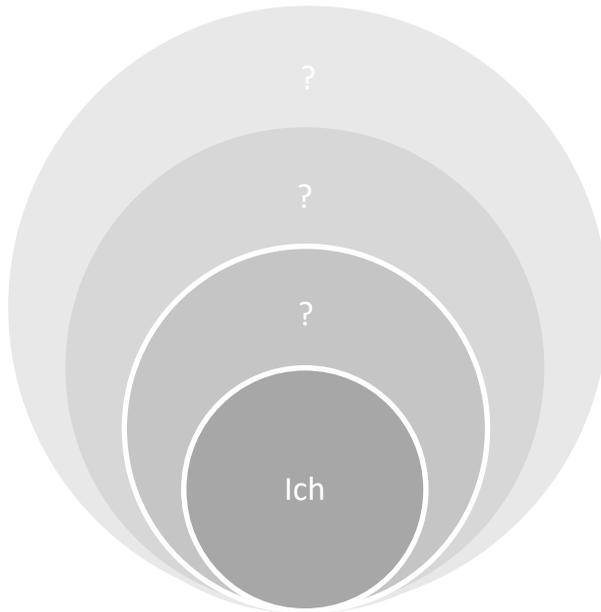
Bis auf die Zitate Ciceros und Augustins sind die Sinnsprüche entnommen worden:

Bussmann, Bettina: Liebe: Freundschaft, Sexualität, Familie. Für die Sekundarstufe (Reclams Universal-Bibliothek 15066), Stuttgart 2011, 126f.

## M 2: Freunde und Freundeskreise im Leben der SchülerInnen

### Arbeitsauftrag:

Stellen Sie unter Zuhilfenahme der unten angezeigten Kreisskizze begründet dar, welche Freundeskreise in Ihrem Leben besonders bedeutsam sind!



Die Kreisskizze und der Arbeitsauftrag sind (modifiziert) entnommen worden:

Plate, Michael: Freundschaftsanfrage. Was sind die Kennzeichen wahrer Freundschaft, in: Praxis Philosophie & Ethik 3 (2019), 20–26, hier 23.

### M 3: Aristoteles: Drei Arten der Freundschaft (in dt. Übersetzung)

#### Arbeitsauftrag:

Erarbeiten Sie auf Grundlage des unten angezeigten Textauszugs Aristoteles' Unterscheidung der drei Arten der Freundschaft und stellen Sie Ihre Erkenntnisse in einem pointiert, gerne auch kreativ, vor allem jedoch inhaltlich korrekt gestalteten Schaubild dar!

Aristoteles (\* um 384, † 322 v. Chr.) unterscheidet im achten Buch seiner „Nikomachischen Ethik“ drei Arten der Freundschaft:

- 1 [...] Demnach gibt es drei Arten der Freundschaft, entsprechend der dreifachen Beschaffenheit des Liebenswerten, da es bei jedem Liebenswerten eine Gegenliebe gibt, die nicht verborgen bleibt, und die sich Liebenden sich aus dem Grunde Gutes wünschen, um dessentwillen sie
- 5 sich lieben.  
Die sich also des Nutzens wegen lieben, lieben nicht einer den anderen an sich, sondern insofern, als ihnen voneinander Gutes widerfährt, und ebenso ist es mit denen, die sich der Lust wegen lieben: Man hat den umgänglichen Mann gern, nicht wegen seiner persönlichen Eigenschaften,
- 10 sondern weil er einem Vergnügen gewährt. Wo demnach die Liebe auf dem Nutzen beruht, da wird sie durch den Nutzen des Liebenden, und wo sie auf der Lust beruht, durch die Lust des Liebenden bestimmt, und gilt dem Geliebten nicht, insofern er der Geliebte ist, sondern insofern er Nutzen oder Lust gewährt. Diese Freundschaften sind demnach
- 15 nur mitfolgend solche. Denn in ihnen wird der Geliebte nicht darum geliebt, weil er ist, sondern weil er in einem Fall Gutes, im anderen Fall Lust gewährt. Daher sind solche Freundschaften leicht lösbar, wenn die Personen sich nicht gleich bleiben: Sind sie nicht mehr angenehm oder nützlich, so hört man auf, sie zu lieben; das Nützliche aber bleibt nicht
- 20 dauernd dasselbe, sondern bald ist dieses nützlich, bald jenes. Fällt also dasjenige weg, weshalb solche Menschen Freunde waren, so löst sich auch die Freundschaft auf, weil sie durch jenes bedingt war. [...]

- Vollkommen aber ist die Freundschaft guter und an Tugend sich ähnlicher Menschen. Denn sie wünschen einander gleichmäßig Gutes, insofern sie gut sind, und sind gut an sich. Die aber dem Freund um seiner selbst willen Gutes wünschen, sind Freunde im vollkommenen Sinne, weil sie diese Gesinnung an sich, nicht mitfolgend, haben. Daher bleibt die Freundschaft zwischen solchen Menschen bestehen, solange sie tugendhaft sind, Tugend aber ist beständig.
- In solchem Freundschaftsverhältnis ist jeder der beiden Freunde schlechthin gut und gut für den Freund. Denn die Tugendhaften sind gleichzeitig schlechthin gut und einander nützlich, und in der räumlichen Weise sind sie lustbringend, sofern die Tugendhaften sowohl schlechthin angenehm sind, als sie auch einer beim anderen Gefallen erwecken. Denn ein jeder hat Freude an seiner und verwandter Handlungsweise: Tugendhafte aber haben die gleiche oder eine ähnliche Handlungsweise.

Der Textauszug und der Arbeitsauftrag sind (leicht modifiziert) entnommen worden:  
Plate, Michael: Freundschaftsanfrage. Was sind die Kennzeichen wahrer Freundschaft, in: Praxis Philosophie & Ethik 3 (2019), 20–26, hier 25. Plate wiederum greift bei der abgedruckten Übersetzung auf folgende Quelle zurück: Aristoteles, Nikomachische Ethik, VIII. Buch, übers. v. Eugen Rolfes, Darmstadt 1995, 184ff.

#### M 4: Seneca und die Freundschaft (im synoptischen Lektüreformat)

##### Arbeitsaufträge:<sup>160</sup>

Erschließen Sie das Textverständnis der folgenden beiden Briefauszüge in synoptisch-bilingualer Lektüre, indem Sie folgende Arbeitsaufträge schriftlich (!) erledigen:

1. Stellen Sie unter Heranziehung konkreter lateinischer Textbelege dar, warum Freundschaften laut Seneca geschlossen werden sollen und was unter Freundschaft letztlich zu verstehen ist!
2. Erläutern Sie unter Heranziehung konkreter lateinischer Textbelege, woran ersichtlich wird, dass beide Briefauszüge einen belehrenden Charakter aufweisen!
3. Vergleichen Sie Senecas Aussagen über den Zweck der Freundschaft mit folgenden Zitaten, indem Sie Gemeinsamkeiten und Unterschiede herausarbeiten!
  - 3.1 Der Freund ist einer, der alles von dir weiß, und der dich trotzdem liebt. (Elbert Hubbard)
  - 3.2 Der beste Weg, einen Freund zu haben, ist der, selbst einer zu sein. (R. W. Emerson)
  - 3.3 Freundschaft ist nicht nur ein köstliches Geschenk, sondern auch eine dauernde Aufgabe. (Ernst Zacharias)
4. Nehmen Sie begründet Stellung zu Senecas Forderung: *Post amicitiam credendum est, ante amicitiam iudicandum!* (Sen. *epist.* 3,2)

Sen. *epist.* 3,2f. (i. A.)

<p>Si aliquem amicum existimas, cui non tantum credis quantum tibi, vehementer erras et non satis novisti vim verae amicitiae. Tu vero omnia cum</p>	<p>Aber wenn du einen für deinen Freund hältst, dem du nicht ebensoviel vertraust wie dir, irrst du gewaltig und kennst nicht genug die Kraft wahrer</p>
--	--

<sup>160</sup> Inspiriert wurden einige der oben angezeigten Arbeitsaufträge von Oswald, Pietsch & Melchart (2011), 3f.

amico deliberes, sed de ipso (amico) prius! Post amicitiam credendum est, ante amicitiam iudicandum. Isti vero officia permiscet, qui iudicant, cum amaverunt, et non amant, cum iudicaverunt. Diu cogita, an tibi in amicitiam aliquis recipiendus sit. Cum placuerit (aliquem amicum) fieri, toto illo pectore admitte! Tam audaciter cum illo loquere quam tecum! [...] Fidelem si putaveris, facies.

Freundschaft. Ja, in allem berate dich *mit* deinem Freund, aber *über* ihn vorher: Nachdem eine Freundschaft geschlossen ist, muss man vertrauen, vorher urteilen. Die allerdings bringen in verkehrter Reihenfolge ihre Pflichten durcheinander, die urteilen, wenn sie schon lieben, und nicht mehr lieben, wenn sie zu einem Urteil gekommen sind. Lange denke nach, ob du jemanden zu deinem Freund machen sollst! Wenn du zu einem positiven Ergebnis gekommen bist, erschließe ihm ganz dein Herz: so mutig sprich mit ihm wie mit dir selbst! [...] Treu machst du ihn, wenn du ihn dafür hältst.

Der lateinische Text wurde entnommen:

Oswald, Renate & Pietsch, Wolfgang J. & Melchart, Rudolf, Grundfragen der menschlichen Existenz und Religio (Latein in unserer Zeit). Lektüreheft, Wien 2011, 3.

Die deutsche Übersetzung wurde (mit leichten Modifikationen versehen) entnommen:

L. Annaeus Seneca: Philosophische Schriften. Lateinisch und Deutsch. Band III: An Lucilius (Briefe 1–69), übers. v. Manfred Rosenbach, Darmstadt 41995, 11. 13.

Sen. *epist.* 9,8–10 (i. A.)

Qui se spectat et propter hoc ad amicitiam venit, male cogitat. Quemadmodum coepit, sic desinet: Paravit amicum adversum vincula laturum opem; cum primum crepuerit catena,

Wer sich selbst im Auge hat und deswegen Freundschaft eingeht, ist schlecht beraten. Wie der Beginn, so das Ende. Gewonnen hat er einen Freund, der ihm gegen Fesseln Hilfe

discedet. Hae sunt amicitiae, quas temporarias populus appellat; qui utilitatis causa assumptus est, tamdiu placebit, quamdiu utilis fuerit. Hac re florentes amicorum turba circumsedet, circa eversos solitudo est, et inde amici fugiunt, ubi probantur. [...] Necessesse est initia inter se et exitus congruant: Qui amicus esse coepit, quia expedit, etiam desinet, quia expedit. Placebit aliquod pretium contra amicitiam, si ullum (pretium) in illa placet praeter ipsam. In quid amicum paro? Ut habeam, pro quo mori possim, ut habeam, quem in exilium sequar.

Der lateinische Text wurde entnommen:

Oswald, Renate & Pietsch, Wolfgang J. & Melchart, Rudolf, Grundfragen der menschlichen Existenz und Religio (Latein in unserer Zeit). Lektüreheft, Wien 2011, 3.

bringen soll: Sobald die Kette klirrt, wird er sich entfernen. Das sind Freundschaften, die das Volk als auf Zeit geschlossen bezeichnet: Wer um des Nutzens willen angenommen worden ist, wird so lange gefallen, wie er nützlich ist. Deshalb umgibt Menschen in guten Verhältnissen der Freunde Schar; um ruinierte herrscht Einsamkeit, und von dort fliehen Freunde, wo sie auf die Probe gestellt werden. [...] Unausweichlich müssen daher Anfang und Ende miteinander übereinstimmen: Wer ein Freund zu sein begonnen hat, weil es von Nutzen ist, hört auch damit auf, weil es von Nutzen ist. Gefallen wird irgendein Gewinn mehr als die Freundschaft, wenn irgendetwas an ihr gefällt außer ihr selber. Wozu mache ich jemanden zum Freund? Um einen Menschen zu haben, für den ich sterben kann, um einen Menschen zu haben, dem ich in die Verbannung folge.

Die deutsche Übersetzung wurde (mit leichten Modifikationen versehen) entnommen:

L. Annaeus Seneca: Philosophische Schriften. Lateinisch und Deutsch. Band III: An Lucilius (Briefe 1–69), übers. v. Manfred Rosenbach, Darmstadt <sup>4</sup>1995, 53. 55.

## M 5: Die augustinische Transformation des *amicitia*-Begriffes

### Arbeitsauftrag:

Analysieren Sie die augustinische Transformation des ciceronischen *amicitia*-Begriffs in das christliche Denken der Spätantike, indem Sie auf Grundlage eines intertextuellen Vergleichs unter Heranziehung konkreter lateinischer Textbelege erläutern, wie der *amicitia*-Begriff von Augustinus im christlichen Sinne umgedeutet worden ist!

### Ausgangstext: Das heidnisch-pagane *amicitia*-Verständnis Ciceros

Cic. *Lael.* 20–22 (i. A.)

Est enim amicitia nihil aliud nisi omnium divinarum humanarumque rerum cum benevolentia et caritate consensio; qua quidem haud scio an excepta sapientia nihil melius homini sit a diis immortalibus datum. Divitias alii praeponunt, bonam alii valetudinem, alii potentiam, alii honores, multi etiam voluptates. [...]

Talis igitur inter viros amicitia tantas opportunitates habet, quantas vix queo dicere. Principio qui potest esse vita vitalis [...], quae non in amici mutua benevolentia conquiescit? Quid dulcius quam habere, quicum omnia audeas sic loqui ut tecum? Qui esset tantus fructus in prosperis rebus, nisi haberes, qui illis aequae ac tu ipse gauderet? Adversas res vero ferre difficile esset sine eo, qui illas gravius etiam quam tu ferret. [...] Nam et

Freundschaft ist nämlich nichts anderes als Übereinstimmung in allen göttlichen und menschlichen Dingen, verbunden mit Wohlwollen, Liebe und Hochachtung; und der Mensch dürfte – die Weisheit vielleicht ausgenommen – von den unsterblichen Göttern kein schöneres Geschenk erhalten haben. Einige stellen den Reichtum obenan, einige die Gesundheit, andere Macht und Einfluss, wieder andere Ehrenämter. [...] Unter derartigen Männern also bietet die Freundschaft so viele Vorteile, wie ich sie kaum zu benennen vermag. Zuerst: Wer kann denn ein lebenswertes Leben führen, [...] wenn er nicht in gegenseitigem Wohlwollen bei einem Freunde Trost und Ruhe findet? Was kann angenehmer sein, als einen Freund zu haben, mit dem man so reden darf wie mit sich

secundas res splendiores facit amicitia et adversas partiens communicansque leviores.

selbst? Wieviel wäre im Glück der Genuss wert, wenn wir nicht einen Freund hätten, der sich ebenso daran freute wie wir selbst? Ein Unglück gar zu ertragen wäre schwer ohne einen Freund, den es noch mehr betrübte als uns selbst. [...] Eine solche Freundschaft nämlich lässt einerseits unser Glück in hellerem Licht erstrahlen und erleichtert andererseits widrige Umstände durch Teilnahme und Mitgefühl.

Der lateinische Text wurde entnommen:

Oswald, Renate & Pietsch, Wolfgang J. & Melchart, Rudolf, Grundfragen der menschlichen Existenz und Religio (Latein in unserer Zeit). Lektüreheft, Wien 2011, 5.

Die deutsche Übersetzung wurde (mit leichten Modifikationen versehen) entnommen:

Cicero. Werke in drei Bänden. Band III: Über die Weissagekunst – Laelius über die Freundschaft – Pflichtenlehre (Bibliothek der Antike; römische Reihe), übers. v. Horst Dieter und Liselot Huchthausen, Berlin & Weimar 1989, 132f.

Augustinische Transformation des ciceronischen *amicitia*-Begriffs:

Text 1: Aug. *c. Acad.* 3,6,13

mecum enim familiarissimus amicus meus non solum de probabilitate humanae vitae verum etiam de ipsa religione concordat, quod est veri amici manifestissimum indicium, si quidem amicitia rectissime atque sanctissime

Mit mir stimmt mein vertrautester Freund nicht nur in den annehmbaren Anschauungen von diesem Leben überein, sondern sogar auch in der Religion. Das aber ist das überzeugendste Kennzeichen eines wahren Freundes. Ist doch die Freundschaft

definita est rerum humanarum et divinarum cum benivolentia et caritate consensio.

sehr richtig und voll frommer Empfindung definiert als ‚mit Wohlwollen und Zuneigung verbundene Übereinstimmung in göttlichen und menschlichen Dingen‘.

Der lateinische Text wurde entnommen:

Sancti Aureli Augustini, contra Academicos libri III, de beata vita liber I, de ordine libri II, rec. Pius Knöll. CSEL 63, Wien & Leipzig 1922.

Die deutsche Übersetzung wurde entnommen:

Augustinus: Philosophische Frühdialoge: Gegen die Akademiker, über das Glück, über die Ordnung. Eingel., übers. und erl. v. Bernd Reiner Voss et al. (Die Bibliothek der Alten Welt; Reihe Antike und Christentum), Zürich & München 1972, 108f.

Text 2: Aug. *epist.* 258,2–4

(2) Et posteaquam illa cupere destiti, tu quidem perseverante benivolentia salvum me esse cupiebas salute mortali et ea rerum prosperitate felicem, quam mundus optare consuevit. et iam sic itaque aliquantum tibi erat mecum rerum humanarum benivola et cara consensio. nunc ergo quantum de te gaudeo, quibus explicem verbis, quando eum, quem quoquo modo habui diu amicum, habeo iam verum amicum? accessit enim rerum etiam consensio divinarum, quoniam, qui mecum temporalem vitam quondam iucundissima benignitate duxisti, nunc in spe vitae aeternae mecum esse coepisti. modo vero etiam de rebus humanis inter nos nulla dissensio est,

(2) Auch nachdem ich jene Dinge zu erstreben aufgegeben hatte, wünschtest du aber in fortwährendem Wohlwollen, dass es mir in irdischer Wohlfahrt gut gehe und ich glücklich sei in dem materiellen Wohlstand, welchen sich die Welt für gewöhnlich wünscht. Und so bestand deshalb für dich mit mir damals noch eine recht beträchtliche wohlwollende und liebevolle Übereinstimmung in den menschlichen Dingen. Mit welchen Worten soll ich jetzt also ausdrücken, wie sehr ich mich über dich freue, dass ich dich, den ich – in welcher Weise auch immer – schon lange als Freund hatte, nunmehr zum wahren Freund habe?

qui eas rerum divinarum cognitione pensamus, ne plus eis tribuamus, quam modus earum iustissime postulat, nec eas iniquo contemptu abiciendo creatori earum domino rerum caelestium atque terrestrium faciamus iniuriam. ita fit, ut, inter quos amicos non est rerum consensio divinarum, nec humanarum esse plena possit ac vera. necesse est enim, ut aliter, quam oportet, humana aestimet, qui divina contemnit, nec hominem recte diligere noverit, quisquis eum non diligit, qui hominem fecit. proinde non dico: ‚Nunc mihi plenius amicus es, qui eras ex parte‘, sed, quantum ratio indicat, nec ex parte eras, quando nec in rebus humanis mecum amicitiam veram tenebas. rerum quippe divinarum, ex quibus recte humana pensantur, socius mihi nondum eras, sive quando nec ipse in eis eram sive posteaquam ego eas utcumque sapere coepi, a quibus tu longe abhorrebas.

Denn es kam nun auch die Übereinstimmung in göttlichen Dingen hinzu, da du ja, der du mit mir das weltliche Leben einst in überaus angenehmer wohlwollender Zuneigung geführt hast, nunmehr begonnen hast, in der Hoffnung auf das ewige Leben mit mir zusammen zu sein. Nun herrscht in der Tat auch hinsichtlich der menschlichen Dinge zwischen uns keine Uneinigkeit mehr, die wir diese aufgrund der Erkenntnis der göttlichen Dinge beurteilen, um ihnen nicht mehr Bedeutung zuzumessen, als ihr Ausmaß in überaus gerechter Weise fordert, und auch nicht um ihrem Schöpfer, dem Herrn der himmlischen und der irdischen Dinge, Unrecht zu tun, indem wir sie durch ungerechte Abwertung zurückweisen. So kommt es, dass zwischen Freunden, zwischen denen keine Übereinstimmung in göttlichen Dingen besteht, auch nicht eine vollständige und wahre Übereinstimmung in menschlichen Dingen bestehen kann. Denn wer das Göttliche verachtet, muss das Menschliche anders als erforderlich einschätzen, und auch jeder, der denjenigen, der den Menschen erschaffen hat, nicht liebt, darf den Menschen nicht richtig zu lieben wissen. Deshalb sage ich nicht: ‚Nun bist du in vollkommenerer Weise mein Freund, der du es (zuvor nur)

zum Teil warst‘, sondern du warst, soweit es der Vernunftschluss anzeigt, mein Freund auch zum Teil nicht, weil du auch in den menschlichen Dingen mit mir keine wahre Freundschaft hattest. In Bezug auf die göttlichen Dinge, aufgrund derer die menschlichen Dinge richtig beurteilt werden, warst du gewiss noch nicht mein Freund, sei es, weil ich auch selbst nicht in diesen meinen Grund hatte, oder sei es, weil du, nachdem ich sie wie auch immer zu schmecken begonnen hatte, vor ihnen stark zurückschrecktest.

(3) Nolo autem suscenseas nec tibi videatur absurdum, quod illo tempore, cum in vana mundi huius aestuarem, quamvis me multum amare videreris, nondum eras amicus meus, quando nec ipse mihi amicus eram sed potius inimicus. diligebam quippe iniquitatem et vera, quia divina, sententia est, qua scriptum est in sanctis libris: Qui autem diligit iniquitatem, odit animam suam. cum ergo odissem animam meam, verum amicum quo modo habere poteram ea mihi optantem, in quibus ipse me ipsum patiebar inimicum? cum vero benignitas et gratia salvatoris nostri inluxit mihi non secundum merita mea sed secundum ipsius misericordiam, tu ab hac alienus quo modo esse poteras amicus

(3) Ich will aber nicht, dass du dich ärgerst oder dass es dir sinnlos erscheint, dass du zu jener Zeit, als ich vor Begierde nach den nichtigen Dingen dieser Welt entbrannte, noch nicht mein Freund warst, obgleich du mich offensichtlich sehr liebtest. Ich hatte mich nämlich selbst nicht zum Freund, sondern vielmehr zum Feind. Ich liebte nämlich das Unrecht, und der Sinngehalt, in welchem in den Heiligen Schriften Folgendes geschrieben steht, ist wahr, weil göttlich: ‚Wer aber Ungerechtigkeit liebt, hasst seine eigene Seele‘. Während ich also meine eigene Seele hasste, wie konnte ich den zum wahren Freund haben, der mir diese Dinge wünschte, in denen ich

meus, qui, unde beatus esse possem, penitus ignorabas et non in hoc me amabas, in quo mihi ipse iam fueram utcumque amicus effectus?

mich selbst als mein eigener Feind ertrug? ‚Als aber das Wohlwollen und die Gnade unseres Heilandes nicht entsprechend meiner Verdienste, sondern entsprechend seines Erbarmens‘ auf mich schien, wie konntest du, dem Derartiges fremd war, mein Freund sein, der du ganz und gar nicht wusstest, weshalb ich glücklich sein konnte, und der du mich nicht in diesem liebtest, in dem ich mir selbst bereits wie auch immer zum Freund geworden war?

(4) Gratias itaque domino, quod te mihi amicum facere tandem aliquando dignatur. nunc enim nobis est ‚rerum humanarum et divinarum cum benivolentia et caritate consensio‘ in Christo Iesu domino nostro verissima pace nostra. qui duobus praeceptis cuncta praeconia divina conclusit dicens: Diliges dominum deum tuum ex toto corde tuo et ex tota anima tua et ex tota mente tua et: Diliges proximum tuum tamquam te ipsum; in his duobus praeceptis tota lex pendet et prophetae. in illo primo rerum divinarum, in hoc secundo rerum humanarum est cum benivolentia et caritate consensio. haec duo si tecum firmissime teneas, amicitia nostra vera ac sempiterna erit et non solum invicem nos sed etiam ipsi domino sociabit.

(4) Dank sei also dem Herrn, dass er dich für würdig hält, dich mir letztendlich zum Freund zu machen! Denn nun haben wir ‚die mit Wohlwollen und Liebe verbundene Übereinstimmung in menschlichen und göttlichen Dingen‘ in Christus Jesus, unserem Herrn, unserem einzig wahren Frieden. Dieser hat alle göttlichen Gebote in zwei Verkündigungen zusammengefasst, als er sagte: ‚Du sollst den Herrn, deinen Gott, aus deinem ganzen Herzen, aus deiner ganzen Seele und aus deinem ganzen Geiste lieben‘, und: ‚Du sollst dienen Nächsten lieben wie dich selbst; in diesen beiden Geboten ist das ganze Gesetz mitsamt den Propheten verankert‘. In jenem ersten Gebot besteht die mit Wohlwol-

len und Liebe verbundene Übereinstimmung in göttlichen Dingen, in diesem zweiten in menschlichen Dingen. Wenn du diese beiden Gebote zusammen mit mir überaus fest befolgst, wird unsere Freundschaft wahr und immerwährend sein und uns nicht nur miteinander, sondern auch mit dem Herrn selbst verbinden.

Der lateinische Text wurde entnommen:

Sancti Aureli Augustini Hipponiensis Episcopi, *Epistulae*, rec. Alois Goldbacher, Bd. 4 = CSEL. 57, epist. 185–270, Wien & Leipzig 1911.

Die deutsche Übersetzung wurde entnommen:

Es handelt sich um eine eigenständige Übersetzung des Verfassers dieser Studie.

## M 6: Michel Eyquem de Montaigne über die Freundschaft

### Arbeitsauftrag:

An diejenige Schülerin bzw. denjenigen Schüler gerichtet, welche bzw. welcher die Rolle Montaignes in dem philosophischen Gespräch übernimmt:

Bereiten Sie sich auf Grundlage der unten angezeigten Reflexionen Montaignes über die Freundschaft auf Ihre Rolle innerhalb des philosophischen Gespräches sorgfältig vor!

Michel Eyquem de Montaigne (\* 1533, † 1592) äußert sich in einem im Jahre 1580 veröffentlichten Essay über die Freundschaft wie folgt:

- 1 [...] Was die Kinder an die Eltern bindet, ist eher der Respekt. Die Freundschaft lebt vom ungehinderten Gedankenaustausch; dieser ist zwischen Eltern und Kindern nicht möglich, wegen des zu großen Abstandes, der sie trennt; er würde wahrscheinlich natürliche Pflichten verletzen. Denn die Eltern können den Kindern nicht alles sagen, was sie innerlich denken, weil diese sonst zu einer ungehörigen Vertraulichkeit verführt würden. Aber umgekehrt steht es den Kindern auch nicht zu, ihre Eltern zu mahnen und zurechtzuweisen, was doch vielleicht die vornehmste Verpflichtung unter Freunden darstellt. [...] Warum muß denn unter Verwandten die geistige Gleichgestimmtheit herrschen, aus der die wahre, die vollkommene Freundschaft hervorst wächst? Vater und Sohn können sich charakterlich ganz fern stehen; und ebenso zwei Brüder: mein Sohn oder mein Bruder ist es auch dann, wenn er ein Starrkopf, ein Bösewicht oder ein Trottel ist. Und dann sind das eben Bindungen, die uns durch das Gesetz oder durch die Natur aufgezwungen sind, und dadurch fehlt bei ihnen etwas von der Freiwilligkeit unserer Wahl und unserer Entscheidung. Unsere freie Entscheidung kann sich aber kein Ziel setzen, das ihr so wohl ansteht als Zuneigung und Freundschaft. Ich selber verfüge freilich auf diesem Gebiet nur über die günstigsten Erfahrungen, die möglich sind: habe ich doch den besten und bis in sein hohes Alter verständnisvollsten Vater gehabt, den man sich denken kann, und stamme ich doch aus

einer Familie, in der die Einigkeit unter Geschwistern vorbildlich war und die seit Generationen dafür bekannt gewesen ist.

- 25 Die Zuneigung zu den Frauen kann man mit der Freundschaft nicht gleichsetzen, obwohl wir auch zu ihr uns selbst entscheiden; sie spielt eine andere Rolle. Das Liebesfeuer ist, wie ich zugeben muß, eingreifender, brennender und peiniger; aber zugleich ist es mutwillig und unbeständig, flatternd und sich wandelnd, eine Art Fieberglut, die auf-
- 30 und abschwilt; ein Feuer, das nur Teile von uns versengt. In der Freundschaft dagegen herrscht eine allgemeine Wärme, die den ganzen Menschen erfüllt und die außerdem immer gleich wohligh bleibt; eine dauernde Stille, ganz süße und ganz feine Wärme, die nicht sengt und nicht verletzt. Außerdem ist das Wesentliche bei der Liebe ein un-
- 35 stillbares Sehnen nach einem Ziel, das immer entweicht, sobald die Liebe in das Gebiet der Freundschaft hinübergreift, das heißt, wenn die Herzen sich finden, verliert sie an Feuer und Kraft; ihre Erfüllung ist ihr Ende; denn das Ziel, das nun erreicht ist, ist ein körperliches, und damit zieht die Gefahr der Übersättigung herauf. Bei der Freund-
- 40 schaft jedoch sind Sehnsucht und Genuß identisch; sie steigt, sie gedeiht, sie wächst durch ihren Genuß gerade erst recht, denn sie bleibt etwas Geistiges, und die Seele veredelt sich in ihr. [...]

- Die Ehe ist ein Vertrag; nur der erste Anfang ist frei, der Fortbestand wird durch Zwang und Gewalt durchgesetzt, hängt also nicht von un-
- 45 serem Willen ab; der Zweck des Vertrags ist gewöhnlich nicht die Erfüllung der Liebe; außerdem bringt die Ehe viele unerwartete Probleme mit sich, die es zu lösen gilt und die oft schon genügen, eine lebendige Zuneigung zu trüben oder in die Brüche gehen zu lassen: bei der Freundschaft ist das anders; bei ihr spielen wesensfremde Ge-
- 50 sichtspunkte geschäftlicher oder familiärer Art keine Rolle. Hierzu kommt freilich, daß Frauen in der Regel die Ansprüche an das Niveau nicht erfüllen, die man an eine Geistesgemeinschaft stellen muß, wenn daraus dieses heilige Band der Freundschaft sich entwickeln soll; es scheint so, als fehle es ihnen an seelischer Widerstandsfähigkeit, um
- 55 den Druck einer so anspruchsvollen und so dauernden Bindung auszu-

halten. Allerdings, wenn das nicht so wäre, wenn sich ein ganz freiwilliges und zwangloses Band so knüpfen ließe, daß nicht nur die völlige seelische Gemeinschaft noch dazukäme, der Mann sich also allseitig einsetzen könnte, dann würde die Freundschaft etwas noch Vollständigeres und Vollkommeneres werden; aber leider gibt es noch kein Beispiel, daß eine Frau dieses Ideal erreicht hätte; es scheint nach einhelliger Ansicht der antiken Philosophie diesem Geschlecht versagt zu sein. [...] Was wir gewöhnlich Freunde und Freundschaften nennen, ist weiter nichts als eine durch Zufall zustande gekommene nähere Bekanntschaft, an die man sich gewöhnt hat und durch die ein gewisser geistiger Austausch erleichtert wird. Aber in einer Freundschaft, wie ich sie meine, geht eine so vollständige Verschmelzung der zwei Seelen miteinander vor sich, daß an dem Punkte, wo sie sich treffen, keine Naht mehr zu entdecken ist. Die Zweiheit ist verschwunden. [...]

Der Textauszug aus Montaignes Essay über die Freundschaft ist entnommen worden:  
Bussmann, Bettina: Liebe: Freundschaft, Sexualität, Familie. Für die Sekundarstufe (Reclams Universal-Bibliothek 15066), Stuttgart 2011, 134–136 (i. A.). Bussmann wiederum greift auf folgende Übersetzung zurück: Montaigne, Michel de: Die Essais. Übers. und hrsg. v. Arthur Franz (Sammlung Dieterich 137), Buch I, Kap. 27, 109–111.

## M 7: Auszug aus Molières Komödie „Der Menschenfeind“

### Arbeitsauftrag:

An diejenige Schülerin bzw. denjenigen Schüler gerichtet, welche bzw. welcher die Moderation in dem philosophischen Gespräch übernimmt:

Stellen Sie zunächst die Gesprächsteilnehmer jeweils in einer Einzelwürdigung prägnant vor und verweisen zu Beginn des philosophischen Gespräches auf den unten angezeigten, von den Diskutantinnen bzw. Diskutanten zu erörternden Auszug aus Molières Komödie „Der Menschenfeind“!

„Was ist da Nutz und Frommen, / dass einer mir erklärt, / Wie sehr er mich bewundert, mich liebt und schätzt und ehrt, / Was hab’ ich von dem Lächeln, mit dem er auf mich blickt, / Wenn er die gleichen Blicke in jede Richtung schickt? [...] Ich will nicht sein wie alle, mein Herr, ich warne Sie, / Denn aller Menschen Freund sein, war nie mein Ehrgeiz, nie.“

### Der Auszug aus Molières Komödie „Der Menschenfeind“ ist entnommen worden:

Bekes, Peter: Freundschaft und Liebe, in: Praxis Philosophie & Ethik 3 (2019), 4–6, hier 6.

## M 8: Shell-Jugendstudie (2019) zur Bedeutung der Freundschaft

### Arbeitsauftrag:

Fassen Sie die Ergebnisse der Shell-Jugendstudie aus dem Jahre 2019 mit eigenen Worten zusammen und vergleichen Sie die aus der Studie gewonnenen Erkenntnisse mit Ihren eigenen, zu Beginn der Unterrichtssequenz ermittelten und schriftlich fixierten Erfahrungen mit Freunden bzw. Freundeskreisen!

Die Shell-Jugendstudie aus dem Jahre 2019 kommt zu folgendem Ergebnis:

- 1 Freundschaften mit Gleichaltrigen sind für Jugendliche von zentraler Bedeutung, wobei offenbar mehr die Qualität als die Quantität von sozialen Beziehungen zählt: Für 97% aller 12- bis 25-Jährigen sind „gute Freunde, die einen anerkennen und akzeptieren“ wichtig, und nur 71%
- 5 finden es ebenso wichtig, viele Kontakte zu anderen Menschen zu haben. Auch wenn ein großer Teil der Kommunikation unter *Digital Natives* über digitale Medien stattfindet, finden auch bei Ihnen Freundschaften ganz überwiegend in der „*Offline-Welt*“ statt: Nur 5% aller Jugendlichen geben an, dass sie mit der Hälfte oder mehr ihrer Freunde
- 10 nur virtuellen Kontakt haben. [...]

### Die Zusammenfassung zur 18. Shell-Jugendstudie 2019 ist entnommen worden:

Steenblock, Frederik: Gut vernetzt oder falsch verbunden? Freundschaft im Zeitalter der Digitalisierung, in: Praxis Philosophie & Ethik 3 (2019), 27–33, hier 28f.

## M 9: Wie steht es um Freundschaft im digitalen Zeitalter?

### Arbeitsauftrag:

Nehmen Sie zu Hans Kernaussage, wonach die digitale Kultur vornehmlich auf dem Zählen beruhe, begründet Stellung und ziehen Sie zur weiteren Untermauerung Ihrer Meinung passende Beispiele aus den sozialen Netzwerken (wie Instagram, Facebook, Youtube etc.) heran!

### Vorbemerkung:

*Der deutsche Philosoph Byung-Chul Han (\* 1959) sieht unser Leben in der „digitalen Welt“ mit Smartphone und Co. kritisch. Für ihn verflacht unser Zusammenleben: Aus „Love“ werde das bloße „Like“.*

- 1     Wir werden durch dieses neue Medium umprogrammiert, ohne dass wir diesen [Prozess] gänzlich erfassen. Wir hinken dem digitalen Medium hinterher, das unterhalb bewusster Entscheidung unser Verhalten, unsere Wahrnehmung, unsere Empfindung, unser Denken, unser
- 5     Zusammenleben entscheidend verändert. [...]
- Das Wort „digital“ verweist auf den Finger (*digitus*), der vor allem *zählt*. Die digitale Kultur beruht auf dem zählenden Finger. [...] Der digitale Mensch fingert in dem Sinne, dass er ständig zählt und rechnet. Das Digitale verabsolutiert die Zahl und das Zählen. Auch *Facebook*-Freunde werden vor allem gezählt. Die Freundschaft ist aber eine
- 10    Erzählung. Das digitale Zeitalter totalisiert das Additive, das Zählen und das Zählbare. Sogar Zuneigungen werden in Form von Gefällt-mir gezählt. [...] So hört heute alles, was nicht zählbar ist, auf, zu *sein*.

Der Textauszug und der Arbeitsauftrag sind (leicht modifiziert) entnommen worden:  
Steenblock, Frederik: Gut vernetzt oder falsch verbunden? Freundschaft im Zeitalter der Digitalisierung, in: Praxis Philosophie & Ethik 3 (2019), 27–33, hier 31.

## M 10: Christian Staas: Ersetzen Freundschaften die Familie?

### Arbeitsauftrag:

An diejenige Schülerin bzw. denjenigen Schüler gerichtet, welcher bzw. welche die Moderation in dem philosophischen Gespräch übernimmt:

Bereiten Sie sich auf die Podiumsdiskussion zum Abschluss der Unterrichtssequenz zur Freundschaft sorgfältig vor, indem Sie den unten angezeigten Beitrag von Christian Staas (\* 1975), Ressortleiter Geschichte bei der „Zeit“, aufmerksam durcharbeiten. Verweisen Sie zu Beginn der Podiumsdiskussion auf die von Staas in seinem Beitrag erörterte provokante Leitfrage: „Ersetzen Freundschaften zunehmend die Familie?“

- 1 [...] „Freundschaften ersetzen zunehmend die Familie“ – seit Jahren macht diese These immer wieder die Runde. Doch Wissenschaftler zweifeln sie an: Nicht die biologisch vorgegebenen Beziehungen seien in der Krise, sondern eher die selbst gewählten.
- 5 Was ist das Wichtigste im Leben? Freunde, antworteten 95 Prozent der Befragten in einer Untersuchung des BAT-Freizeit-Forschungsinstituts aus dem Jahre 2000. Partnerschaft und Familie belegten mit 90 und 88 Prozent die folgenden Plätze.  
Seit Juli 2002 versuchen auch Soziologen, Historiker, Ethnologen und
- 10 Biologen, das Phänomen Freundschaft in einem von der Volkswagen-Stiftung finanzierten Forschungsprojekt zu ergründen. Erste Vermutungen legen nahe, dass Freunde die Bedeutung der Familie jedoch keineswegs mindern. Und dass die Diskussion um das Thema nicht neu ist.
- 15 Gründeten sich Freundschaften zur Zeit Homers vor allem auf Beziehungen zu Verwandten, so bemerkte bereits um 450 v. Chr. der griechische Dramatiker Euripides: „Ein loyaler Freund ist so viel wert wie zehntausend Verwandte.“ Ähnliche Lobpreisungen ziehen sich wie ein roter Faden durch die abendländische Kulturgeschichte. Ihren Höhe-
- 20 punkt erlebte die Idealisierung der Freundschaft in der Romantik. „Toleranz und Freundschaft ist oft alles, und bei weitem das Wichtigste, was wir einander geben können“, schrieb Novalis.

Ursache des Freundschaftskults waren die gesellschaftlichen Veränderungen im 18. Jahrhundert. Hatten zuvor verbindliche Strukturen den Lebensweg bestimmt, sahen sich die Menschen nun verstärkt auf sich selbst zurückgeworfen. Viele bewegten sich erstmals über den traditionellen Familienrahmen hinaus – Freundschaften gewannen an Bedeutung.

25  
30 „Noch heute zehren wir vom Vokabular der Romantik, wenn es darum geht, Freundschaft zu beschreiben“, sagt der am Projekt der VW-Stiftung beteiligte Soziologe Rudolf Stichweh von der Universität Luzern. Das romantische Pathos hält der Forscher jedoch für überholt. An die Stelle tief gehender Seelenverwandtschaft seien heute oft variable Netzwerk-Beziehungen getreten – Bekanntschaften etwa, auch übers  
35 Internet, die sich rasch knüpften und lösen ließen.

Ein Blick in Zeitschriften und die Ratgeber-Literatur stützt diese These. Längst wird dort für ein zweckorientiertes „Net-Working“ geworben. Lebenshilfe-Bücher raten: „Suche dir Freunde, bevor du sie brauchst.“ Entsprechend steht neben den Beschwörungen der Freundschaft die Klage, diese Art von Beziehungen sei oberflächlicher geworden.

40 „Die Erwartung, Freunde könnten die neuen Verwandten sein, ist völlig überhöht“, findet der Soziologe Johannes Schmidt, ein Mitarbeiter aus Stichwehs Forschungsteam. Freunden werde beinahe Unmögliches abverlangt. In einer als unberechenbar empfundenen Welt sollen sie einerseits Anker sein, sich andererseits aber allen Wendungen eines auf Selbstverwirklichung gerichteten Lebens anpassen.

Eine paradoxe Situation, die der Systemtheoretiker Niklas Luhmann schon in den 1980er Jahren als Kennzeichen moderner Gesellschaften beschrieb. Diese eröffneten zwar mehr Möglichkeiten, Kontakte zu knüpfen, erschwerten aber das wechselseitige Verstehen, weil die Menschen individualistischer würden.

50 In einer Untersuchung des Wissenschaftszentrums Berlin von 2001 gaben 83 Prozent der Deutschen an, enge Freunde zu haben, durch-

55      schnittlich seien es 3,3. Doch ob dies viel oder wenig ist, welche Qualität diese Freundschaften haben und ob die Antworten ehrlich waren, ist fraglich.

Ann Elisabeth Auhagen, Privatdozentin für Psychologie an der Freien Universität Berlin, sieht keinen Grund zur Sorge. Dass es nach wie vor tiefe, lebenslange Freundschaften gebe, sei durch zahlreiche Untersuchungen erwiesen. Rudolf Stichweh registriert hingegen einen neuen Trend zur Familie. Sie gewinne gerade in unsicheren Zeiten wieder an Attraktivität.

60      Eine Studie des BAT-Freizeit-Forschungsinstituts vom August 2003 bestätigt die These. Demnach wenden sich die jungen Menschen wieder verstärkt Familie und Verwandten zu. „Im Vergleich zur Freundschaft hat die Familie in vielerlei Hinsicht Vorteile“, sagt Stichweh. Ihr größter ist ihre „Unkündbarkeit“. Verwandte bleiben Verwandte, auch wenn der Kontakt jahrelang gekappt ist oder man sich streitet  
70      oder sogar hasst.

Familie und Freunde erfüllen letztlich sehr unterschiedliche Aufgaben: „Freunde sind oft eine Stütze bei emotionalen Problemen, und meist springen sie ein, solange es relativ unaufwendig ist“, sagt Johannes Schmidt. „Auf Verwandte wird in der Regel zurückgegriffen, wenn es  
75      hart auf hart kommt, in existentiellen Krisen wie bei schweren Krankheiten oder auch in Geldfragen.“

Dem Lob der Freundschaft und der Angst um den Verlust familiärer Bindung scheint zumindest dieselbe Ursache zugrunde zu liegen: die Sehnsucht nach Rückhalt und Beständigkeit. Unter dem Druck der Erwartung erscheint dabei bald das eine, bald das andere Beziehungssystem gefährdet. Was die Freundschaft betrifft, hatte offenbar schon Aristoteles Zweifel. „Oh, meine Freunde, es gibt keine Freunde!“, soll er ausgerufen haben.

Der Textauszug ist (leicht modifiziert) entnommen worden:

Bussmann, Bettina: Liebe: Freundschaft, Sexualität, Familie. Für die Sekundarstufe (Reclams Universal-Bibliothek 15066), Stuttgart 2011, 137–140 (i. A.). Bussmann wiederum greift auf folgende Quelle zurück: Staas, Christian: Freundschaften ersetzen zunehmend die Familie, in: GEO Wissen 34: Partnerschaft und Familie, Hamburg 2004, 164f.

## Konkordanz mit dem Modellvorhaben NRW

### Modellvorhaben NRW

### Sammelbände (2020 und 2022)

Legitimation des Modellvorhabens/  
Einordnung des Autors und seines  
Werkes (S. 4–7)

Dorothee Gall (2020): Augustinus’  
Abrechnung mit der Antike in *De ci-  
vitate Dei* (Basistext zur Konzeption,  
zum intellektuellen Hintergrund und  
zum Anlass und Anliegen von *De ci-  
vitate Dei*, S. 11–46).

Zum Begriff der Transformation  
(S. 3f.)

Jochen Sauer (2022): Zugang zu  
Augustins philosophischer Literatur fin-  
den (zu Augustins erkenntnistheoreti-  
schen Überlegungen, zum Begriff der  
Transformation und zum Stil, S. 13–30).

Johannes Maximilian Nießen (2022):  
Nachdenken über Geschichte mit Au-  
gustin (zu Augustins Geschichtsden-  
ken im Vergleich mit dem des Li-  
vius, Ovids, Senecas, S. 105–156).

Erste Sequenz/Einstieg:  
Augustinus – *Tolle, lege!*  
(S. 10f.; 19f.)

Alexander Gliech (2020): Bibliogra-  
phie einer Bekehrung (zum Hinter-  
grund des ‚*Tolle, lege!*‘ als End-  
punkt einer Reihe von Lektüererleb-  
nissen Augustins, S. 47–87).

Zweite Sequenz:  
*Pax aeterna* und ihr irdisches  
Abbild (S. 11f.; 20f.)

Hans-Joachim Häger (2020): Augusti-  
nus als Friedensrufer (zum augustini-  
schen *pax*-Begriff mit Unterrichts-  
sequenz und vielen Beispielaufgaben,  
S. 153–190).

Publiziert in: Jochen Sauer (Hg.) (2022), Antike Konzepte neu denken bei Augustinus.  
Transformationen klassischer Texte in *De civitate Dei* und weiteren Werken, Heidel-  
berg: Propylaeum, 287f. DOI: <https://doi.org/10.11588/propylaeum.1089>.

Dritte Sequenz:

*Civitas divina* und *civitas terrena* –  
Trennung von Politik und Religion?  
(S. 8, 12f., 22)

Peter Günzel (2020): Ciceros Staatsdefinition in Augustins *De civitate Dei* (Analyse der Staatsdefinition und Vergleich mit der Verfassung der USA und des Irans, S. 89–116).

Tom van de Loo (2022): Staat und Gerechtigkeit bei Cicero und Augustinus (zur Transformation der Staatsdefinition und Gerechtigkeitsdiskussion, S. 67–104).

Vierte Sequenz:

Welchen Werten muss das Individuum im irdischen Leben folgen?  
(S. 13).

Dagmar Kiesel (2022): Zwischen Cicero und Erbsünde (zu Augustins Umgang mit der stoischen Emotionslehre, S. 31–65).

Hans-Joachim Häger (2022): Augustinus und die christliche Transformation antiker Freundschaftstraditionen (zur *amicitia* bei Augustinus und seinen paganen Vorgängern mit umfangreichen Begleittexten u. -materialien, S. 179–286).

Vertiefung zur vierten Sequenz:

Ein *exemplum* römischer Werte christlich interpretiert: die Selbsttötung der Lucretia (S. 14).

Julia Pohl (2022): *Duo fuerunt et adulterium unus admisit* (Beurteilung der Selbsttötung der Lucretia in impliziter Auseinandersetzung mit Livius; aufbereitete Texte, S. 157–178).

Vertiefung zur fünften Sequenz:

Die *praefatio* als verdichtete Darstellung des augustinischen Verständnisses der *civitates* (S. 15).

Dennis Burrichter, Benjamin Magofsky (2020): Ein spätmittelalterlicher Holzschnitt zur Begleitung und Vertiefung lateinischer Textlektüre (S. 117–151).

## Konkordanz mit ‚klassischen‘ Schulautoren

Autor, Werk	Sammelbände (2020 und 2022)
-------------	-----------------------------

### Cicero

*De re publica*  
(insb. *rep.* 1,39.41)

Peter Günzel (2020): Ciceros Staatsdefinition in Augustins *De civitate Dei*.

(insb. *rep.* 1,39; *rep.* 3)

Tom van de Loo (2022): Staat und Gerechtigkeit bei Cicero und Augustinus.

*Laelius*

Hans-Joachim Häger (2022): Augustinus und die christliche Transformation antiker Freundschaftstraditionen.

*De finibus*  
*Tusculanae disputationes*

Dagmar Kiesel (2022): Zwischen Cicero und Erbsünde.

### Livius

*Ab urbe condita*

Johannes Maximilian Nießen (2022): Nachdenken über Geschichte mit Augustin.

Julia Pohl (2022): *Duo fuerunt et adulterium unus admisit*.

Ovid*Metamorphosen*

Johannes Maximilian Nießen (2022):  
Nachdenken über Geschichte mit  
Augustin.

Seneca*Epistulae morales*

Johannes Maximilian Nießen (2022):  
Nachdenken über Geschichte mit  
Augustin.

Hans-Joachim Häger (2022): Augus-  
tinus und die christliche Transforma-  
tion antiker Freundschaftstraditionen.

## Autorenverzeichnis

Dr. **Hans-Joachim Häger**, StD, ist Seminarlehrer am ZfsL Minden und fungiert dort als Kernseminar- sowie als Fachleiter im Regierungsbezirk Detmold, Region Minden-Lübbecke. Ferner ist er für die Betreuung der Praxissemesterstudierenden im Fach Latein zuständig. Am Ratsgymnasium Minden unterrichtet er Latein und ev. Religionslehre. Ferner führt er für die Fachaufsicht Latein den Prüfungsvorsitz im Zuge der EWP zum Abitur in Westfalen. Er ist Mitglied des ‚Forum Didacticum‘ der LMU München, gehört dem Lehrstab am Institut für Klassische Philologie der Humboldt-Universität zu Berlin an und arbeitet dort im Fachbereich der Didaktik der Alten Sprachen unter Leitung von Prof. Dr. Stefan Kipf.

PD Dr. **Dagmar Kiesel** ist Lehrbeauftragte am Institut für Philosophie der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg, wo sie die Sparte Antike des Arbeitsbereichs *Philosophie der Antiken und Arabischen Welt* leitet, und zertifizierte DBT Peer Coachin. Gemeinsam mit Dr. Christopher Diez organisiert sie die GANPH-AG *Philosophische Literatur – Literarische Philosophie*. Ihre systematischen Forschungsschwerpunkte sind die Philosophie als Lebenskunst und die Überschneidungsfelder zwischen Philosophie und Psychotherapie, Philosophie und Literatur sowie Philosophie und Religion.

**Johannes Maximilian Nießen**, M.Ed., ist Studienrat am städtischen Kaiser-Karls-Gymnasium in Aachen und unterrichtet die Fächer Latein, Hebräisch und Philosophie/Praktische Philosophie. Er hält Seminare als Lehrbeauftragter im Hochschulbereich, zuletzt bei der Abteilung ‚Philosophie – Ethik‘ des Instituts für Philosophie und Theologie an der Pädagogischen Hochschule Heidelberg. Ferner engagiert er sich als stellvertretender Vorsitzender für die Region Nordrhein des Landesverbandes Nordrhein-Westfalen im Deutschen Altphilologenverband und ist dort Redaktionsmitglied der Zeitschrift ‚Latein und Griechisch in NRW‘.

**Julia Pohl**, M.Ed., ist Absolventin der Universität Bielefeld. In ihrer Masterarbeit hat sie die Medea-Episode in Ovids Metamorphosen unter narratologischen Gesichtspunkten analysiert. Nach ihrer kürzlich abgeschlossenen Lehramtsausbildung ist sie derzeit als Lehrerin für die Fächer Latein und Deutsch an der Gesamtschule Paderborn-Elsen tätig.

Dr. **Jochen Sauer**, StR i.H., ist im Fachbereich Klassische Philologie an der Universität Bielefeld tätig. Er hat u.a. zu den Philosophica Ciceros publiziert. Gegenwärtig arbeitet er zur lateinischen Literatur des 3. Jh. n. Chr., zur Poetik des antiken Dialogs sowie zum inklusiven Lateinunterricht. Er ist Mitherausgeber der Reihe ‚Acta Didactica Classica‘.

PD Dr. **Tom van de Loo** ist leitender Direktor am Zentrum für schulpraktische Lehrerbildung in Bielefeld. Zuvor war er Schulleiter am Immanuel-Kant-Gymnasium in Bad Oeynhausen und unterrichtete dort die Fächer Latein und kath. Religion. An der Universität Bielefeld hält er regelmäßig Seminare, insbesondere im Bereich der lateinischen Mediävistik sowie der Fachdidaktik der Alten Sprachen.

## Zur Reihe ‚Acta Didactica Classica‘

Die Reihe ‚Acta Didactica Classica. Bielefelder Beiträge zur Didaktik der Alten Sprachen in Schule und Universität‘ ist an der Schnittstelle zwischen klassisch-philologischer Forschung und schulischer (sowie universitärer) Lehre verortet. Sie sieht sich der zweiten und besonders der dritte Phase der Lehrer\*innenbildung verpflichtet, deren wichtige Charakteristika zum einen eine konsequente Bedarfsfokussierung und Problembezogenheit, zum anderen eine konsequente Orientierung am aktuellen Stand der Forschung sind. Gleichzeitig adressiert die Reihe Studierende und Lehrende an Universitäten, für welche die Reihe basale Einführungen in einschlägige Themen bietet.

Augustinus' Schriften lassen sich schwer verstehen, ohne die Texte, Konzepte und Modelle seiner Vorgänger zu kennen. Dies gilt besonders für *De civitate Dei*. Die Autoren dieses Bandes richten den Blick vornehmlich auf die paganen Autoren Cicero, Ovid, Livius und Seneca und nehmen exemplarisch fünf Konzepte und Theorien in den Blick: die stoische Emotionslehre, die römische Staatstheorie, Geschichtskonzepte, römische Exempla-Ethik und antikes Freundschaftsdenken. Neben fachwissenschaftlichen Zugängen bietet der Band auch didaktisches Material für den Einsatz in der gymnasialen Oberstufe. Der Band richtet sich gleichermaßen an Lehrende und Studierende aus Universität und Schule.

ISBN 978-3-96929-180-1



9 783969 291801