

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,¹ 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,² zum Teil auch in der Wiedergabe des *Cicero christianus* Lactanz³, sowie einschlägige Partien zur Fragestellung von Augustinus⁴ 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*⁵, 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.⁶

1. Staat und Gerechtigkeit bei Cicero

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

¹ 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.

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

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

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

⁵ Vgl. Günzel (2020).

⁶ 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)⁷

‚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)⁸

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

⁷ 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.

⁸ 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.⁹

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

⁹ 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 Überlieferungssituation¹⁰ 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,

¹⁰ 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.¹¹ Erkenntnistheoretisch teilt Cicero die Auffassung von Karneades vollkommen, wie er an verschiedenen Stellen seiner philosophischen Werke deutlich macht.¹²

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

¹² 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.¹³

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 selbst¹⁴ und bei Lactanz¹⁵ 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.

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

¹⁴ Vgl. vor allem Aug. *civ.* 2,21 und 19,21.

¹⁵ 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.*¹⁶

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

¹⁶ 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)¹⁷ – 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*:¹⁸ *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

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

¹⁸ 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.¹⁹ 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 inneohnt. 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.“²⁰ 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.²¹ 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

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

²⁰ Zitiert nach Hirschberger (2017), 263.

²¹ 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.²² 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 Laelius²³, 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.

²² 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.

²³ 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 ablegen²⁴ – 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 Vorbemerkung²⁵ 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-

²⁴ 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).

²⁵ 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 Teil²⁶ 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

²⁶ 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 be-trauert, 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 Gerechtig-keit 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 spä-teren; aber die wahre Gerechtigkeit herrscht nur in dem Gemeinwesen, des-sen 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 Gerech-tigkeit, 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).²⁷ Es ist nicht die Absicht des Augustinus, die Frage nach dem

²⁷ 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.²⁸

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

²⁸ 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 Menschenatzungen 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 Lactanz²⁹ 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,³⁰ 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 führen³¹, 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.³² 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

²⁹ Vgl. oben S. 73–75.

³⁰ Vgl. oben S. 81f.

³¹ Zur Dämonologie bei Augustinus vgl. Gall (2020), 33–35.

³² Vgl. Gnilka (2012).

der Auffassung des Augustinus auch vielen Irrtümern³³, 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

³³ 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 Haupt³⁴. 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.³⁵ 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.

³⁴ Vgl. Aug. *civ.* 2,21.

³⁵ Vgl. oben S. 81f.

3. Didaktische Perspektiven³⁶

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 stoischen 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

³⁶ 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.“³⁷ 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 Chresis³⁸ einer christlichen Läuterung unterzogen, wie Augustinus selbst diesen Vorgang beschrieben hätte?

³⁷ Bockenförde (1991), 112.

³⁸ 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.³⁹

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. brevique 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.

³⁹ 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; *existere, 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. Gliederung⁴⁰

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 Afterdienst 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).

⁴⁰ 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.