

DOROTHEE GALL

Augustinus' Abrechnung mit der Antike in *De civitate Dei*

1. Anlass und Thema der Schrift

Augustinus' Schrift *De civitate Dei* entstand in den Jahren 413–426. Zu dieser Zeit war ihr Verfasser bereits Bischof von Hippo Regius in der römischen Provinz Africa (im heutigen Algerien); ein von vielfältigen biographischen Brüchen und schweren Krisen geprägter Lebenslauf hatte den 354 im afrikanischen Thagaste geborenen Augustinus zunächst nach Rom und Mailand und dann zurück nach Africa und in dieses Amt geführt. Vier Jahre nach dem Abschluss von *De civitate Dei* starb er im von Vandalen belagerten Hippo Regius.

Der vordergründige Auslöser für *De civitate Dei* ist die Plünderung Roms durch die Westgoten unter Alarich im Jahr 410. Nach Augustinus' eigener Aussage wurden für diese Katastrophe Roms die Christen verantwortlich gemacht: Indem sie den traditionellen römischen Götterkult unterbanden und die Opfer verboten, zerstörten sie den Vertrag der Römer mit den Göttern, der zuvor Roms Bestand gesichert hatte:

Sed adhuc mihi quaedam dicenda sunt aduersus eos, qui Romanae rei publicae clades in religionem nostram referunt, qua diis suis sacrificare prohibentur. (Aug. civ. 1,36)¹

Ich habe jedoch zunächst noch einiges vorzubringen wider die, welche die Niederlage des römischen Staates auf unsere Religion zurückführen, sofern sie durch diese gehindert werden, ihren Göttern zu opfern.²

¹ Alle Textangaben folgen der Ausgabe: *De civitate Dei*. Corpus Christianorum. Series Latina XLVII und XLVIII, 1 et 2, ed. B. Dombart/A. Kalb, Turnhout 1955.

² Alle Übersetzungen nach: 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.

Die Auseinandersetzung mit diesem Vorwurf steht im Zentrum des ersten Teils von *De civitate Dei*: Augustinus sucht nachzuweisen, dass es Plünderungen von Städten mit Mord und Brandschatzung auch schon vor der Epoche der Christen gegeben habe und die Römer sich ihre Niederlage selbst zuzuschreiben hätten: Ihre eigene Sittenlosigkeit habe die Plünderung Roms herbeigeführt – die im übrigen weitaus milder ausgefallen sei als viele andere Eroberungen von Städten, weil die Angreifer selbst Christen gewesen seien und die heiligen Stätten mit allen, die dorthin geflohen waren, verschont hätten:

[...] *qui ea mala, quae pro suorum morum peruersitate merito patiuntur, blasphemantes Christo inputant; quod autem illis etiam talibus propter Christum parcitur, nec dignantur adtendere [...].* (Aug. civ. 1,3)

Sie geben für die Übel, die sie bei der Verkehrtheit ihrer Sitten verdienstermaßen erdulden, schmähsüchtigerweise unserm Christus Schuld; daß sie aber trotz ihrer Strafwürdigkeit um Christi willen Schonung erfahren, das würdigen sie nicht im Geringsten, [...].

Und wenig später im Text erörtert Augustinus ausführlicher:

Quidquid ergo uastationis trucidationis depraedationis concremationis afflictionis in ista recentissima Romana clade commissum est, fecit hoc consuetudo bellorum; quod autem nouo more factum est, quod inusitata rerum facie inmanitas barbara tam mitis apparuit, ut amplissimae basilicae implendae populo cui parceretur eligerentur et decernerentur, ubi nemo feriretur, unde nemo raperetur, quo liberandi multi a miserantibus hostibus ducerentur, unde captiuandi ulli nec a crudelibus hostibus abducerentur: hoc Christi nomini, hoc Christiano tempori tribuendum quisquis non uidet, caecus, quisquis uidet nec laudat, ingratus, quisquis laudanti reluctatur, insanus est. absit, ut prudens quisquam hoc feritati inputet barbarorum. Truculentissimas et saeuissimas mentes ille terruit, ille frenauit, ille mirabiliter temperauit, qui per prophetam tanto ante dixit: Visitabo in uirga iniquitates eorum et in flagellis peccata eorum; misericordiam autem meam non dispergam ab eis. (Aug. civ. 1,7)

Was sich also bei der jüngst erfolgten Vernichtung Roms zutrug an Verwüstung, Mord, Raub, Brand und Not, das hat der Kriegebrauch verschuldet; was aber dabei Neues vorkam, die ganz ungewohnte Erscheinung, wonach sich rohe Barbaren so milde zeigten, daß man, um des Volkes zu schonen, die weiträumigsten Kirchen auswählte und zu Sammelplätzen bestimmte, an denen niemand getötet, niemand der Freiheit beraubt werden sollte, wohin zu ihrer Rettung viele von mitleidigen Feinden geführt, von wo zur Gefangennahme auch von grausamen Feinden niemand fortgeführt werden durfte: das muß man dem Namen Christi und dem christlichen Zeitalter zuschreiben, und wer das nicht einsieht, ist blind, wer es einsieht und nicht anerkennt, ist undankbar, wer gegen die Anerkennung Widerspruch erhebt, ist nicht bei Trost. Kein Verständiger wird ein derartiges Verhalten wilden Barbaren als solchen zutrauen. Vielmehr wurde ihr blutdurstiger und grausamer Sinn zurückgeschreckt, gezügelt und wunderbar zur Milde gestimmt von dem, der durch den Mund des Propheten längst vorher gesprochen hat: „Ich suche mit der Rute ihre Frevel heim und mit Streichen ihre Sünden; doch meine Huld werde ich ihnen nicht entziehen“.

Der erste Großteil des Werkes (Buch 1–10) ist also vor allem auf die Verteidigung des Christentums ausgerichtet. Nicht die Vernachlässigung der Opfer stürzte Rom ins Unglück. Vielmehr erfuhren die Römer das, was auch früher schon – etwa beim Galliereinfall des frühen 4. Jahrhunderts v. Chr. – geschehen war und was sie selbst noch schlimmer anderen Völkern angetan hatten (Aug. *civ.* 1,6).

Die Apologetik der Bücher 1–10 von *De civitate Dei* hat aber zwei Stoßrichtungen: Auf der Oberfläche argumentiert sie gegen Versuche, den antiken Götterkult zu erneuern, also gegen renitente ‚Heiden‘, die im Einfall der Westgoten die Strafe der Götter sahen; der Streit um den Victoria-Altar hatte vor Augen geführt, dass die paganen Kulte auch nach der Etablierung des Christentums als Staatsreligion noch ihre Vertreter in mächtigen Ämtern hatten. Wichtiger aber noch dürfte die Stoßrichtung gegen Zweifler im eigenen Lager sein, deren Gottvertrauen durch den Fall Roms, der ja auch die gläubigen Christen getroffen hatte, erschüttert war. Ihnen antwortet Augustinus: Dass Mord und Verwüstung in der Stadt nicht nur böse, sondern auch gute Menschen trafen, stehe nicht in Widerspruch zur göttlichen Allmacht und Gnade.

Denn zunächst einmal wiege für die Guten der Verlust ihres weltlichen Besitzes nicht schwer:

Interest autem plurimum, qualis sit usus uel earum rerum, quae prosperae, uel earum, quae dicuntur aduersae. Nam bonus temporalibus nec bonis extollitur nec malis frangitur; malus autem ideo huiusce modi infelicitate punitur, quia felicitate corrumpitur. Ostendit tamen Deus saepe etiam in his distribuendis euidentius operationem suam. (Aug. civ. 1,8)

Es ist jedoch ein gewaltiger Unterschied in der Art des Verhaltens gegenüber dem sogenannten Glück und Unglück. Der Gute läßt sich so wenig durch zeitliche Güter zum Übermut verleiten als durch zeitliche Übel niederbeugen; der Böse dagegen wird deshalb durch derartiges Unglück gestraft, weil er durch Glück verdorben wird.

Andererseits bedürfen aber auch die Guten der Züchtigung, zumal sie sich im irdischen Leben um äußerer Vorteile willen nicht konsequent von den Bösen abgrenzen und sie zu bessern suchen:

[...] quamuis bonis malorum uita displiceat et ideo cum eis non incidant in illam damnationem, quae post hanc uitam talibus praeparatur, tamen, quia propterea peccatis eorum damnabilibus parcunt, dum eos in suis licet leuibus et uenialibus metuunt, iure cum eis temporaliter flagellantur, quamuis in aeternum minime puniantur [...]. (Aug. civ. 1,9)

Obgleich also die Guten das Leben der Bösen mißbilligen und darum nicht mit ihnen der Verdammnis anheimfallen, die nach dem irdischen Leben solche Menschen erwartet, so werden sie doch, weil sie aus derlei Gründen deren verdammungswürdige Sünden schonen und durch diese Furcht selbst Sünden begehen, wenn auch nur leichte und verzeihliche, mit Recht zusammen mit ihnen von zeitlicher Züchtigung betroffen, jedoch nicht auf ewig gestraft.

Daher könne auch der Tod für Christen kein Übel sein; sie wissen ja, dass nicht das diesseitige und vergängliche Leben zählt, sondern das jenseitige und ewige:

Non itaque multum curandum est eis, qui necessario morituri sunt, quid accidat ut moriantur, sed moriendo quo ire cogantur. Cum igitur Christiani

nouerint longe meliorem fuisse religiosi pauperis mortem inter lingentium canum linguas quam impii diuitis in purpura et bysso, horrenda illa genera mortium quid mortuis obfuerunt, qui bene uixerunt? (Aug. civ. 1,11)

Also sollen sich die dem Tode unrettbar Verfallenen nicht viel darum kümmern, was ihren Tod herbeiführt, wohl aber darum, wohin sie der Tod führt. Da nun die Christen wissen, dass der Tod des frommen Armen bei den Hunden, die ihn beleckten, weit besser war, als der des gottlosen Reichen in Purpur und Byssus, was haben jene schauerlichen Todesarten den Toten geschadet, die gut gelebt haben?

Die Zitate belegen, wie Augustinus von Anfang seiner Schrift an ein Gegensatzschema von Gut und Böse konstruiert: Die Bösen pflegen schreckliche Hoffart, Ausschweifung, Habsucht und abscheuliche Ungerechtigkeit und Gottlosigkeit (*horrendam superbiam luxuriamque et auaritiam atque execrabiles iniquitates et impietates*, Aug. civ. 1,9), die Guten meiden diese Laster, sind aber in ihren Bemühungen oft zu ängstlich und lau und bedürfen der göttlichen Gnade. Ihnen mehr noch als den Nicht-Christen bietet Augustinus Deutungshilfen, die ihnen ermöglichen sollen, ihren Glauben zu verteidigen, sich der Frage nach der Rechtfertigung Gottes zu stellen und mit Stolz ihre eigene Zugehörigkeit zu den Guten, den *boni*, zu erfahren.

2. *Civitas Dei* und *civitas terrena*

Für den Dualismus von Guten und Bösen prägt Augustinus ein Begriffspaar, dessen einer Teil auch den Titel der Schrift ausmacht: *civitas Dei* und *civitas terrena*. Beide Begriffe führt er im Anfang und Schluss der *praefatio* ein, die zugleich Widmung an seinen Freund, den kaiserlichen Tribun Marcellinus, ist:

Gloriosissimam ciuitatem Dei 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, hoc opere instituto et mea ad te promissione debito defendere aduersus eos, qui

conditori eius deos suos praeferunt, fili carissime Marcelline, suscepi, magnum opus et arduum, sed Deus adiutor noster est. [...] Vnde etiam de terrena ciuitate, quae cum dominari adpetit, etsi populi seruiant, ipsa ei dominandi libido dominatur, non est praetereundum silentio quidquid dicere suscepti huius operis ratio postulat si facultas datur. (Aug. civ. praef.)

Teuerster Sohn Marcellin! In diesem an dich gerichteten Werke, mit dem ich zugleich ein Versprechen einlöse, habe ich es übernommen, den glorreichen Gottesstaat, sowohl wie er sich im Ablauf der Weltzeit darstellt, da er, „aus dem Glauben lebend“, unter Gottlosen pilgert, als auch wie er in der Stetigkeit des ewigen Wohnsitzes ruht, die er zur Zeit „in Geduld erhofft“, bis sich die Gerechtigkeit wendet zum Gerichte“, dann aber in Herrlichkeit erlangen wird mit dem letzten Sieg und in vollkommenem Frieden, diesen Gottesstaat also will ich verteidigen gegen die, die seinem Gründer ihre Götter vorziehen: ein großes und schweres Werk, doch Gott ist unser Beistand. [...]. Darum soll auch vom Weltstaat, der, lüstern nach Herrschaft, dennoch seinerseits, wenschon sich die Völker dienend beugen, von der Herrschbegierde beherrscht wird, hier die Rede sein, soweit es der Plan des Werkes erheischt und sich die Möglichkeit bietet.

Der Begriff *civitas* hat in diesem Kontext keinerlei ethnische, geographische oder politische Bedeutung. Er meint die Gemeinschaft als Verbindung von Gleichgesinnten im irdischen und jenseitigen Bereich. Die *civitas Dei* als Gemeinschaft der von Gott Auserwählten umfasst im Jenseits die standhaften Engel, die nicht von Gott abgefallen sind, und im Diesseits die guten und demütigen Menschen, die sich dem Bösen verweigern. Ihnen stehen in der *civitas terrena* die gefallenen Engel und die bösen und stolzen Menschen gegenüber.

Beide *civitates* existieren nebeneinander und miteinander; in ihnen vollzieht sich der Lauf der Geschichte bis zum Jüngsten Gericht. Den Menschen ist nicht einsichtig, wer welcher *civitas* angehört, denn während ihres irdischen Lebens können sich die einen noch der Gemeinschaft der Guten zuwenden, die anderen aber noch von ihr abfallen. Zudem ist es Aufgabe des Menschen, in der pilgernden *civitas Dei* der ewigen Seligkeit entgegen zu streben:

Haec et alia, si qua uberius et commodius potuerit, respondeat inimicis suis redempta familia domini Christi et peregrina ciuitas regis Christi.

Meminerit sane in ipsis inimicis latere ciues futuros, ne infructuosum uel apud ipsos putet, quod, donec perueniat ad confessos, portat infensos; sicut ex illorum numero etiam Dei ciuitas habet secum, quamdiu peregrinatur in mundo, conexos communiōe sacramentorum, nec secum futuros in aeterna sorte sanctorum, qui partim in occulto, partim in aperto sunt, qui etiam cum ipsis inimicis aduersus Deum, cuius sacramentum gerunt, murmurare non dubitant, modo cum illis theatra, modo ecclesias nobiscum replentes. De correctione autem quorundam etiam talium multo minus est desperandum, si apud apertissimos aduersarios praedestinati amici latitant, adhuc ignoti etiam sibi. Perplexae quippe sunt istae duae ciuitates in hoc saeculo inuicemque permixtae, donec ultimo iudicio dirimantur; de quarum exortu et procurso et debitis finibus quod dicendum arbitror, quantum diuinitus adiuuabor, expediam propter gloriam ciuitatis Dei, quae alienis a contrario comparatis clarius eminebit. (Aug. civ. 1,35)

Diese und ähnliche, nach Gelegenheit ausführlichere Er widerungen mag die erlöste Gefolgschaft Christi des Herrn und der pilgernde Staat Christi des Königs den Feinden entgegenhalten. Sie sollen indes dabei stets vor Augen haben, daß unter diesen Feinden auch künftige Mitbürger verborgen sind, damit sie es wenigstens bei diesen nicht für vergebliche Geduld halten, ihre Anfeindungen zu ertragen, bis aus ihnen Anhänger werden; wie ja auch hinwieder der Gottesstaat, solange er hienieden pilgert, bei sich solche aus den Reihen der Feinde birgt, die verbunden sind mit ihm durch die Gemeinschaft der Sakramente, doch nicht mit ihm teilnehmen werden an dem ewigen Lose der Heiligen; sie scheuen sich nicht einmal, mit den Feinden zu murren gegen den Gott, dem sie zugeschworen haben, und füllen bald mit diesen die Theater, bald mit uns die Kirchen. An der Besserung mancher auch von ihnen darf man jedoch umso weniger verzweifeln, da unter den offenkundigsten Gegnern prädestinierte Freunde verborgen weilen, sich selbst unbewußt. Denn die beiden Staaten sind in dieser Welt ineinander verschlungen und mit einander vermischt, bis sie durch das letzte Gericht getrennt werden. Über deren Ursprung, Fortgang und gebührendes Ende werde ich, soweit Gottes Hilfe mir beisteht, zum Ruhme des Gottesstaates, der durch den Vergleich mit dem Gegenteil umso heller erstrahlt, auseinandersetzen, was ich zu sagen für nötig erachte.

Die Lehre von den beiden *civitates* greift weit über den vordergründigen Anlass der Apologetik hinaus: Hier wirken verschiedene Elemente der augustini schen Theologie miteinander, die sich im Laufe seines Schrift-

tums entwickelt haben – sowohl in seiner Auseinandersetzung mit antik-paganem Kulturgut wie auch im innerkirchlichen Streit gegen die ‚Häresien‘ der Manichäer, Donatisten und Pelagianer.

3. Der Dualismus von Gut und Böse

Augustinus erfuhr als Kind eine christliche Erziehung, ohne zunächst getauft zu sein (die Kindertaufe war noch unüblich); zugleich wurde er aber auch umfänglich in den Wissenskanon der Antike eingeführt. Im Alter von ca. 20 Jahren wandte er sich für neun Jahre der Sekte der Manichäer zu.³

Die von dem Perser Mani begründete Kirche der Manichäer führte sich primär auf jüdisch-christliches Gedankengut zurück und verstand sich selbst als Teil des Christentums. Ihr institutioneller Charakter grenzte sie von den gnostischen Sekten ab und machte sie zur starken Konkurrenz für die ‚katholische‘ Kirche. Immerhin gelang den Manichäern die Ausbreitung bis nach China; sie blieben bis ins 5. Jahrhundert in Europa und weit länger im Osten eine starke Konkurrenz des katholischen Christentums.

Augustinus’ Hinwendung zum Manichäismus,⁴ dem sein Gönner Romanianus anhing, mag opportunistischen Motiven gefolgt sein, dürfte aber auch seinem Ungenügen an den christlichen Texten geschuldet sein, die seinen intellektuellen Ansprüchen nicht gerecht wurden: Insbesondere in der Frage, wie das Böse in die Welt gekommen ist, lässt ja der biblische Schöpfungsbericht einige Fragen offen: Wenn Gott alles geschaffen hat, hat er dann auch das Böse geschaffen – und warum? Wenn Gott das Böse aber nicht geschaffen hat, ist es dann wie Gott, insofern es von allem Anfang an existiert? Wirkt es unabhängig von

³ Aug. *conf.* 4,1,1: *Per idem tempus annorum novem, ab undevicensimo anno aetatis meae usque ad duodetricesimum, seducebamur et seducebamur [...]*. (Augustinus, *Confessiones*, ed. M. Skutella, Stuttgart/Leipzig 1996); vgl. auch Aug. *conf.* 5,4,10.

⁴ Eine umfängliche Darstellung zu Augustinus und dem Manichäismus gibt Arnoldi (2011), 5–90.

oder gar gegen Gottes Willen? Und ist Gott dann also nicht der allmächtige Schöpfer und Lenker aller Dinge?

Der Manichäismus antwortete auf diese Frage mit einem eigenen Schöpfungsmythos, der sich als Synthese aus jüdisch-christlichen Elementen, gnostischer Philosophie und buddhistischer Lehre darstellte und Gott die Verantwortung für das Böse entzog: Gut und Böse existieren von Anfang an und in ewigem Gegensatz zueinander. Ursprünglich sind sie getrennt, gegenwärtig aber vermischt; es ist das Ziel der Geschichte, diese Vermischung rückgängig zu machen und die beiden Welten wieder voneinander zu trennen.

Die Manichäer erfuhren unter Kaiser Diokletian ebenso wie die Christen Verfolgung und Vertreibung. Wie die Christen profitierten sie dann zunächst vom sogenannten Mailänder Toleranzedikt (322), gerieten aber mit dem wachsenden Erfolg des ‚katholischen‘ Christentums erneut in Bedrängnis. Kurz bevor Augustinus sich ihnen zuwandte, hatte Valentinian I. sie als *infames* stigmatisiert, in einem Erlass, der ihren Rechtsstatus, nicht zuletzt im Hinblick auf das Erbrecht, einschränkte; 380 erklärte das Dekret *Cunctos populos*, erlassen von Theodosius I und Valentinian II, das Christentum zur Staatsreligion und stellte alle anderen Religionen unter Strafe. Weiterhin gab es aber in Africa und Italien starke manichäische Gruppierungen: Auch in Rom bewegte Augustinus sich noch in manichäischen Kreisen, seine Berufung als kaiserlicher Rhetor in Mailand scheint er u.a. einflussreichen Manichäern verdankt zu haben.

Der intellektuell verführerische Gedanke von der Eigenexistenz des Bösen, das letztlich gleichberechtigt mit Gott auftritt, entlastet Gott von der Verantwortung für das Böse, entzieht ihm aber auch die Allmacht. Daher hat sich Augustinus später wiederholt und engagiert von den Manichäern distanziert – womit die Theodizee-Frage letztlich ungelöst blieb. Dass er der Frage, warum das Leid der Verwüstung Roms auch die Guten traf, relativ ausführlich nachgeht, demonstriert aber die Relevanz der Theodizee-Frage für ihn selbst und für sein Publikum. Die Antwort steht stoischem Gedankengut nahe: Durch Leid und Verlust prüfen die Götter die Menschen.

Der manichäische Gut-Böse-Dualismus und die manichäische Weltalterlehre dürften an dem dualistischen Weltbild von *De civitate Dei* mitgewirkt haben. Entscheidend ist aber die augustinische Variation und Abgrenzung, die die gedankliche Konkludenz dem frommen Gottesbild opfert: Das Böse ist nicht gleichzeitig mit Gott entstanden und Gottes Antagonist, es ist Gott unterworfen und Teil des göttlichen Heilsplans. Augustinus' rigorose Abkehr von den Manichäern ist aber vermutlich nicht nur dogmatischen Fragen wie der Allmacht Gottes – auch über das Böse – geschuldet, sondern zugleich dem Wunsch, eine starke und einheitlich alle umfassende ‚katholische‘ Kirche zu etablieren; dieses Ziel wird mit der Einbindung Augustins in kirchliche Ämter für ihn immer wichtiger.

4. Augustinus und der Staat

Augustinus' Konzept der beiden *civitates* greift jüdisch-christliche Motive auf, wie die Vorstellung vom himmlischen Jerusalem, die metaphorische Benennung Roms als Babylon oder auch das Jesuswort „Mein Reich ist nicht von dieser Welt“ (Joh. 18,36).⁵ Es steht dagegen in schroffem Kontrast zu den geläufigen Geschichtsbildern der Antike: Dem zyklischen Geschichtsbild des Pythagoras und der Stoa mit ihrer Lehre von Weltenbrand und Wiedergeburt widerspricht Augustinus ebenso wie dem von Hesiod und anderen gestalteten Epochenmodell der Deszendenz vom goldenen zum ehernen Zeitalter. Auch der römisch-kaiserzeitlichen Ideologie eines Vergil und Horaz, die in der Gegenwart die Utopie eines saturnischen Reiches von Frieden und Fruchtbarkeit verwirklicht sahen, steht Augustinus fern: Für ihn gibt es keine historische Gesetzmäßigkeit von Aufstieg oder Abstieg und auch keine geschichtliche Erfüllung in der Zeit. Der Sinn der Geschichte ist metaphysisch: der Kampf der beiden Reiche gegeneinander und die Sammlung der Gerechten in der *civitas Dei*.

⁵ Zu Augustinus' Quellen für das *civitas*-Konzept s. van Oort (1997), S. 163–167.

Im theologischen Konzept Augustins wird die Politik für den Heilsweg weitgehend irrelevant: Der irdische Staat kann das Glück seiner Bürger nicht garantieren, sie nicht zur Erlösung führen.⁶ Dennoch konzediert Augustinus, dass der Staat und seine Regierenden von Bedeutung für das Leben der Menschen sind:

Quapropter si uerus Deus colatur eique sacris ueracibus et bonis moribus seruiatur, utile est ut boni longe lateque diu regnent; neque hoc tam ipsis quam illis utile est, quibus regnant. Nam quantum ad ipsos pertinet, pietas et probitas eorum, quae magna Dei dona sunt, sufficit eis ad ueram felicitatem, qua et ista uita bene agatur et postea percipiatur aeterna. In hac ergo terra regnum bonorum non tam illis praestatur quam rebus humanis; malorum uero regnum magis regnantibus nocet, qui suos animos uastant scelerum maiore licentia; his autem, qui eis seruiendo subduntur, non nocet nisi propria iniquitas. (Aug. civ. 4,3)

Wird demnach der wahre Gott verehrt und dient man ihm mit wahrhaftem Kult und guten Sitten, so ist es von Vorteil, wenn gute Menschen weithin und lange Zeit herrschen; und zwar ist das weniger für sie als für die Regierten von Vorteil. Denn den Regenten genügt ihre Gottesfurcht und Rechtschaffenheit, diese großen Gaben Gottes, um sie des wahren Glückes teilhaft zu machen, das darin besteht, daß man sowohl hienieden sein Leben gut zubringe als auch nachher das ewige Leben erlange. Auf dieser Welt also ist die Herrschaft guter Menschen nicht so fast für sie, als für die menschlichen Verhältnisse eine Wohltat; dagegen ist die Herrschaft schlechter Menschen in erster Linie für die Regenten selbst verderblich, die ihre Seelen infolge der größeren Freiheit in Lastern zugrunde richten, während ihren Untergebenen nur die eigene Bosheit zum Verderben wird.

⁶ Pfeilschifter (2017) schreibt Augustinus eine eher unpolitische Haltung zu: „Diese Neigung zum Unpolitischen korreliert mit Augustins theologischem Bild von Reich und Kaiser. Er modelliert den himmlischen Hof Gottes, anders als viele seiner Zeitgenossen, nicht nach dem irdischen des Kaisers. Und er hält den Kaiser auch nicht für die Entsprechung Christi – was auch vorkam – und nähert ihn diesem auch nicht an. Die so populäre Weltreichelehre spielt bei Augustinus eine untergeordnete Rolle, und das Imperium Romanum ist ihm nicht das Katechon, das den Antichrist für den Moment aufhält. Das Reich hat keine eschatologische Aufgabe. Es ist umgekehrt auch nicht identisch mit der *civitas terrena*, Reich und Kaiser sind keine Agenten des Teufels. Für den Weg zur *civitas Dei* aber spielen letztlich ganz andere Kriterien die wesentliche Rolle.“

Politische Tugenden und die Teilhabe an politischen Prozessen können also nützlich und gottgefällig sein, verblassen aber gegenüber den wahren Tugenden der Heiligen:

[...] *dum illud constet inter omnes ueraciter pios, neminem sine uera pietate, id est ueri Dei uero cultu, ueram posse habere uirtutem, nec eam ueram esse, quando gloriae seruit humanae; eos tamen, qui ciues non sint ciuitatis aeternae, quae in sacris litteris nostris dicitur ciuitas Dei, utiliores esse terrenae ciuitati, quando habent uirtutem uel ipsam, quam si nec ipsam. Illi autem, qui uera pietate praediti bene uiuunt, si habent scientiam regendi populos, nihil est felicius rebus humanis, quam si Deo miserante habeant potestatem. Tales autem homines uirtutes suas, quantascumque in hac uita possunt habere, non tribuunt nisi gratiae Dei, quod eas uolentibus credentibus petentibus dederit, simulque intellegunt, quantum sibi desit ad perfectionem iustitiae, qualis est in illorum sanctorum angelorum societate, cui se nituntur aptare. Quantumlibet autem laudetur atque praedicetur uirtus, quae sine uera pietate seruit hominum gloriae, nequaquam sanctorum exiguis initiis comparanda est, quorum spes posita est in gratia et misericordia ueri Dei.* (Aug. civ. 5,19)

[...] denn darüber sind alle wahrhaft Frommen einig, daß ohne wahre Frömmigkeit, d. h. ohne die wahre Verehrung des wahren Gottes niemand wahre Tugend besitzen könne und daß die Tugend, die sich in den Dienst des irdischen Ruhmes stellt, die wahre nicht ist; daß jedoch, wer nicht Bürger des ewigen Staates ist, der in unseren heiligen Schriften der Staat Gottes genannt wird, dem irdischen Staat größeren Nutzen schaffe, wenn er nur wenigstens diese Art von Tugend besitzt, als wenn er nicht einmal sie hat. Wenn aber solche, die in wahrer Frömmigkeit ein gutes Leben führen, die Kunst Völker zu regieren besitzen, so ist es für die Menschheit das größte Glück, wenn sie durch Gottes Erbarmnis die Gewalt haben. Solche Menschen jedoch führen ihre Tugenden, so groß oder klein, als sie sie hienieden haben können, ausschließlich auf Gottes Gnade zurück, weil er sie denen verleiht, die danach verlangen, an ihn glauben und darum bitten, und sehen zugleich auch ein, wieviel ihnen noch mangle bis zur vollkommenen Gerechtigkeit, wie sie sich findet in der Gemeinschaft der heiligen Engel, der sie sich anzugliedern streben. Und so sehr man die Tugend, die ohne wahre Frömmigkeit sich in den Dienst irdischen Ruhmes stellt, erheben und rühmen mag, sie kommt durchaus nicht den bescheidenen Anfängen der

Heiligen gleich, die ihre Hoffnung auf die Gnade und Barmherzigkeit des wahren Gottes setzen.

Damit grenzt sich Augustinus auch vom christlichen Rom-Patriotismus ab, den nicht wenige seiner Zeitgenossen (Paulus Orosius, Eusebius, Ambrosius, Hieronymus) vertraten und dem zufolge das gegenwärtige Zeitalter seit Konstantin den Lauf der Geschichte in einem christlichen Zeitalter vollendet, das die Identität von *Romanitas*, *humanitas* und *christianitas* herstellt.⁷ Für Augustinus ist das Ideal der *civitas Dei* nicht im historischen Prozess zu verwirklichen; sie hat keine Heimat in der Zeit, sondern strebt als pilgernde Gemeinschaft der jenseitigen Glückseligkeit entgegen, die ihr durch die Gnade Gottes geschenkt wird.⁸

Dennoch ist der gegenwärtige Staat unter der Herrschaft christlicher Kaiser für Augustinus von Bedeutung – nicht als Verwirklichung einer Utopie, aber als Instrument der Kirchenpolitik. Das zeigt sich insbesondere im Donatistenstreit.

Die Donatisten stellten eine Abspaltung von der afrikanischen Kirche dar: Benannt nach Donatus von Karthago, ihrem Primas, bekämpften sie ab ca. 312 alle christlichen Amtsträger, die unter den Christenverfolgungen durch Diokletian vom Glauben abgefallen waren bzw. die heiligen Schriften und Gerätschaften zur Verbrennung ausgeliefert hatten. Solche Männer hatten nach donatistischer Auffassung – auch bei späterer Reue und Rückkehr in die Gemeinschaft der Kirche – die Berechtigung verloren, Sakramente zu erteilen; nach ihrem Urteil waren Priester- und Bischofsweihen, falls sie von den Abtrünnigen vollzogen worden waren, ungültig.

⁷ Ausführlicher dazu Fortin (1997), 59-61.

⁸ Vgl. Pfeilschifter (2017), 14: „Statt dessen verteufelte Augustinus den Staat nicht, und er vergötterte ihn nicht. Kaiser und Reich blieben blaß, für sein Welt- und Gottesbild spielten sie keine wesentliche Rolle. Und wir können einen dieser gar nicht so seltenen Scherze der Geschichte konstatieren: Effizienz und Effektivität des Imperium Romanum sicherten einem afrikanischen Denker einen Freiraum, den er zum Entwurf eines Ordnungsmodells nutzte, das ohne dieses Imperium auskam. So schuf Augustinus eine wesentliche Voraussetzung dafür, daß die lateinische Kirche recht unbeschadet den Untergang dieses Imperiums überlebte.“

Der Donatismus machte also die Gültigkeit des Sakraments nicht von der kirchlichen Autorisierung durch Priester- oder Bischofsweihen abhängig, sondern von der individuellen Reinheit des Spenders. Damit vertrat er einen aus Augustinus' Sicht gefährlichen Subjektivismus und erschütterte die Autorität der Kirche. Die Donatisten sahen sich aber auch in Opposition zum Staat überhaupt, dem sie kein Mitwirkungsrecht an Missionierung oder theologischen Prozessen zugestanden. Hierin sah Augustinus eine Gefährdung der globalen Ausbreitung der Kirche, die allenfalls in kleinen Bereichen, nicht aber weltweit ohne bzw. gegen den Staat gelingen konnte.⁹ Prinzipiell einverstanden mit der donatistischen Distanz zum Staat, hielt er den Staat doch für ein notwendiges Instrument zu Schutz und Stärkung der Kirche.

Der Donatistenstreit in der Provinz Africa war allerdings auch durch materielle Interessen mitgeprägt. Wer die Rechtmäßigkeit der Bischofsweihe in Frage stellte, bedrohte auch den kirchlichen Zugriff auf bedeutende finanzielle Mittel, die dem Episkopat zur Verfügung standen. Augustinus hatte hier also durchaus auch handfeste Vorteile für die Kirche im Blick. Dazu bediente er sich des Kaisertums, das auch seinerseits von der Ächtung der Donatisten profitierte. Kaiser Honorius ließ in Absprache mit Augustinus die Donatisten verfolgen und zog ihre Güter für den Staat ein.¹⁰

Die ‚katholische‘ Kirche hatte seit dem Ende der Christenverfolgung mehrmals von der kaiserlichen Autorität profitiert: Das Mailänder To-

⁹ Flasch (1994), a.O. 164: „Im Streit mit den Donatisten entdeckte der Kirchenvater Augustin den Staat: Er forderte Gewaltmaßnahmen des Staates gegen christliche Häretiker.“

¹⁰ Vorausgegangen waren Begegnungen zwischen Donatisten und ihren kirchlichen Gegnern, bei denen unter anderem der kaiserliche Tribun Marcellinus, ein Freund Augustins und Widmungsempfänger von *De civitate Dei*, als Schiedsrichter wirkte. Dazu Fuhrer (2004), 42: „Die enge zeitliche Nähe der Katastrophe von 410 und der staatlichen Maßnahmen in Africa gegen die Donatisten, die in der Widmung gerade dieser antipaganen Schrift an den antidonatistischen Schiedsrichter manifest wird, ist vielleicht nicht zufällig: Durch die immer wiederkehrenden Goteneinfälle war ja Rom nicht nur militärisch, sondern – infolge der von der gotischen Siegermacht angeordnete Zahlungen – auch finanziell geschwächt. Durch die Enteignung der Donatisten hat Honorius die Staatskasse wohl zumindest partiell sanieren können.“

leranzedikt und vor allem die Einrichtung als Staatsreligion hatten ihre Ausbreitung gefördert; das durch Konstantin einberufene Konzil von Nicäa hatte nicht zuletzt mittels staatlicher Autorität den Streit zwischen Katholiken und Arianern geschlichtet und im Sinne der Einheit der Kirche gewirkt.

Augustinus hatte aber auch als Kind den Rückschlag unter dem sogenannten Apostaten Julian miterlebt, in dessen Regierungszeit die Christen wieder aus den Ämtern gedrängt und in einigen Teilen des Reiches auch verfolgt wurden. Das mag an der Kompromisshaltung mitwirken, die *De civitate Dei* prägt. Einer umfänglichen Akzeptanz des – nunmehr christlich geprägten – römischen *imperium* entzieht er sich. Seine schroffe Kritik an römischer Verkommenheit und römischen Lastern ist prinzipiell zeitlos, wird aber doch vor allem aus der römischen Geschichte abgeleitet. Die christlichen Kaiser erfahren bei ihm keine Kritik, aber sie sind auch nicht besonders prominent in seinem Werk. Mit Honorius hat er in der Verfolgung der Häretiker eng zusammengearbeitet. Eine umfänglichere Würdigung erfährt aber allein Theodosius. Am Ende von Buch 5 rühmt er ihn als Vorbild von Milde und Friedfertigkeit – um dann abschließend die Bedeutung seines kaiserlichen Amtes zu relativieren:

Haec ille secum et si qua similia, quae commemorare longum est, bona opera tulit ex isto temporali uapore cuiuslibet culminis et sublimitatis humanae; quorum operum merces est aeterna felicitas, cuius dator est Deus solis ueraciter piis. Cetera uero uitae huius uel fastigia uel subsidia, sicut ipsum mundum lucem auras, terras aquas fructus ipsiusque hominis animam corpus, sensus mentem uitam, bonis malisque largitur; in quibus est etiam quaelibet imperii magnitudo, quam pro temporum gubernatione dispensat. (Aug. civ. 5,26)

Diese und ähnliche gute Werke, die zu erwähnen zu weit führen würde, nahm er mit sich aus dem irdischen Dunstkreis, der auch die höchsten Gipfel menschlicher Hoheit umgibt; und der Lohn für diese Werke ist ewiges Glück, das Gott spendet und allein den wahrhaft Frommen spendet. Was es dagegen in diesem Leben gibt an ragenden Höhen oder an schlichten Behelfen, wie die Welt selbst, das Licht, die Luft, Erde, Wasser, Früchte, des

Menschen Leib und Seele, Sinne, Geist, Leben, spendet er Guten und Bösen; und zu diesen Dingen zählt auch die Herrschaft in jedem beliebigen Umfang, wie er ihn zuteilt nach Maßgabe seines Weltregierungsplanes.

Nicht durch seine kaiserliche Stellung tut sich Theodosius hervor, sondern durch seine christlichen Tugenden. Allein in dieser Bewährung qualifiziert er sich für die *civitas Dei*. Denn die Herrschaft kann Guten und Bösen zuteilwerden, und Gott verfügt über sie im Rahmen seines Heilsplans.

Zuvor (5,24) hat Augustinus grundsätzlich erläutert, dass die weltlichen Herrscher nicht wegen ihrer Macht als glücklich zu betrachten sind – denn weltliche Macht besaßen auch die heidnischen Verehrer der falschen Götter – sondern allein dann, wenn sie gerecht regieren, sich nicht dem Hochmut hingeben, ihre Macht dazu benutzen, den wahren Glauben zu verbreiten und überhaupt die Tugenden der Milde, Mäßigung und *beneficentia* besitzen:

Neque enim nos Christianos quosdam imperatores ideo felices dicimus, quia uel diutius imperarunt uel imperantes filios morte placida reliquerunt, uel hostes rei publicae domuerunt uel inimicos ciues aduersus se insurgentes et cauere et opprimere potuerunt. Haec et alia uitae huius aerumnosae uel munera uel solacia quidam etiam cultores daemonum accipere meruerunt, qui non pertinent ad regnum Dei, quo pertinent isti; et hoc ipsius misericordia factum est, ne ab illo ista qui in eum crederent uelut summa bona desiderarent. Sed felices eos dicimus, si iuste imperant, [...].
(Aug. civ. 5,24)

Denn wir unsererseits bezeichnen einige von den christlichen Kaisern allerdings als glücklich, aber nicht deshalb, weil sie verhältnismäßig lang regiert haben oder weil sie ruhig sterben konnten, ihren Söhnen eine gefestete Herrschaft hinterlassend, oder weil sie die Feinde des Staates bezwungen haben oder weil es ihnen vergönnt war, Bürgeraufstände gegen ihre Regierung hintanzuhalten oder niederzuwerfen. Derlei Spende und Tröstung in dieses Lebens Mühsal ward auch manchen Dämonenanbetern gewährt, die am Reiche Gottes keinen Anteil haben, wie jene; und das hat Gott so gefügt aus Erbarmnis, damit die, die an ihn glauben würden, solche Güter nicht als die höchsten von ihm begehrten. Vielmehr nennen wir sie glücklich, wenn sie ein gerechtes Regiment führen, [...].

Nicht am äußeren Erfolg ihrer Herrschaft, sondern an ihren christlichen Tugenden werden die Herrscher gemessen. Dazu gehört freilich auch die Bereitschaft, an der Stabilisierung der Kirche mitzuwirken.

Gegen die donatistische Staatsfeindlichkeit sucht Augustinus seinen Frieden mit dem Staat zu machen, den er als Instrument zum Schutz der Kirche, ihrer Ausbreitung und ihrer Reinigung von Häresien braucht. Er tut dies aber nicht gemäß einem Rom-freundlichen Weltbild, das in der konstantinischen Wende den Neubeginn einer staatlich garantierten christlichen Heilszeit sieht. Vielmehr rückt er das Verhältnis von Staat und Kirche in eine gewisse Offenheit. Der göttliche Heilsplan verwirklicht sich weder im Staat, noch gegen den Staat, sondern jenseits des Staates.¹¹ Das politische *imperium* ist nicht die Heimat der *civitas Dei*, die auf einer übergeordneten metaphysischen Ebene angesiedelt ist: Es gibt zwar Überschneidungen und Schnittmengen; heilsgeschichtlich ist die politische Staatsform und die Qualität der Regierenden aber irrelevant.

5. Das Menschenbild

Wenn Kurt Flasch Augustins umfangreiches Gesamtwerk in drei zeitlich differenzierte Gruppen ordnet,¹² verdeutlicht er einen Entwicklungsprozess, in dem sich Augustinus zunehmend von seiner Prägung durch die antike Literatur und Philosophie befreit, zugleich aber auch in wachsend dogmatischem Maße kirchenpolitischen Zwecken einer Stärkung und Ausbreitung des christlichen Glaubens verpflichtet ist: Eine erste Schriftengruppe, entstanden zwischen 386 und 388, also kurz nach seiner Taufe in Mailand, umfasst die Dialoge von Cassiciacum. Sie tragen

¹¹ Vgl. Horn (1997), 15: „Die Romfeindschaft zahlreicher Kirchenväter teilt er ebenso wenig wie die Politikverachtung der Donatisten. Er empfiehlt christlichen Lesern politische Loyalität gegenüber dem Staat und schätzt einerseits die Tugenden von christlich motivierten Herrschern, ohne andererseits ihre Einflußmöglichkeiten für sehr weitreichend zu halten.“

¹² Flasch (1994), 13f. Einen systematischen Werküberblick bietet Fuhrer (2004), 57–60.

eine starke philosophische Prägung und gehen aus von der Vereinbarkeit antiker Philosophie, vor allem des Neuplatonismus und seiner monotheistischen Theologie, mit christlichem Denken.

Eine zweite Gruppe gehört der Übergangszeit der Jahre 388–395 an und ist bereits in Africa abgefasst. Hier distanziert sich der mittlerweile zum Priester geweihte Augustinus nicht nur dezidiert von den Manichäern (*De Genesi contra Manichaeos*), sondern auch vom Platonismus und der Philosophie überhaupt (*De vera religione*): Trotz einiger grundlegender Übereinstimmung mit dem Christentum könne die Philosophie den Menschen nicht zur Glückseligkeit führen, die allein der christliche Glaube und Kult garantieren.

Die dritte und letzte Werkgruppe Augustins umfasst die zwischen 395 und 430 entstandenen Schriften aus seiner Zeit als Bischof. Hierzu gehören die 397/8 verfassten *Confessiones* und *De civitate Dei* (413–426). Die *Confessiones* entfalten Augustinus' Abkehr vom antiken Bildungskosmos, dem er in seiner Tätigkeit als Redelehrer und kaiserlicher Rhetor in Mailand noch tief verpflichtet war, und führen den ‚Bekennenden‘ zu einer neuen von Askese und Ergebung in den göttlichen Willen geprägten Existenz. Exemplarisch vermitteln sie damit ein neues Menschenbild, das in schroffem Widerspruch zum Bildungsideal antiker *humanitas* oder zum paganen Ideal sittlicher Autarkie steht. *De civitate Dei* stellt den etablierten Weltbildern und Geschichtskonzepten ein gedankliches System der Entweltlichung und Enthistorisierung entgegen.

Die zunehmende Distanzierung von und Abrechnung mit Rom und der heidnischen Antike überhaupt in *De civitate Dei* markiert das Ende eines Prozesses, zu dessen Beginn Augustinus noch von der weitgehenden Vereinbarkeit des antiken Welt- und Menschenbildes mit dem Christentum ausgeht. Von dieser versöhnlichen Haltung distanziert er sich zunehmend; ein Prozess, an dem innerkirchliche Streitigkeiten, seine eigene zunehmend pessimistische Konzeption vom Menschen und dessen Errettung durch die göttliche Gnade und sein wachsender Rang in

der Institution Kirche bedeutend mitwirken. Aus dem intellektuell geprägten jugendlichen Sektierer ist der mächtige Bischof von Hippo Regius geworden, dessen Ziel eine allumfassende Weltkirche ist.¹³

Aus dem augustinischen Diesseits-Jenseits-Dualismus, der dem Leben in der Welt nur die Rolle eines Übergangs zuweist, erwächst eine deutliche Zurückweisung des antiken Ideals vom tätigen Staatsbürger und *virtus*-Träger: „Die Vorstellung eines endzeitlichen Gerichts relativiert [...] jeden geschichtlichen Tun-Ergehens-Zusammenhang; persönlicher oder politischer Erfolg und Mißerfolg steht zur moralischen Qualität der Handlungen in keiner unmittelbaren Relation.“¹⁴ Augustinus versteht den gottgefälligen Christen nicht als in der Welt und für seine Mitmenschen wirkenden Akteur; Bewährung ereignet sich weit eher im Leiden als im Handeln.

In seiner Gnadenlehre führt Augustinus die Erlösung des Menschen, also seine Teilhabe an der *civitas Dei*, allein auf die göttliche Gnade zurück. Im Sündenfall Adams im Paradies sieht er eine Urschuld begründet, die sich auf alle Nachfahren Adams vererbt: Sie alle werden mit der ‚Erbsünde‘ geboren und können diese Schuld nicht in eigener Leistung abbüßen; sie bedürfen dazu eines göttlichen Gnadenaktes.

Für Augustinus kann das – im Zusammenhang mit der nicht hinterfragbaren Allmacht und dem Allwissen Gottes – nur bedeuten, dass von Anfang der Schöpfung an festgelegt ist, wer die Erlösung erfahren wird. Dieses deterministische Konzept entlastet den Menschen von dem Anspruch, sich selbst zu vervollkommen, entwertet ihn aber auch: Es leugnet die Freiheit des menschlichen Willens und sieht den Menschen

¹³ Vgl. Jaspers (1957), 123: „Die allgemein menschliche Grunderfahrung, bei wirklichem Ernst des eigenen Tuns doch mich ergriffen zu wissen von dem, was nicht ich selber bin, daher mit meinem Tun im Dienste zu stehen, nimmt bei Augustin die bestimmte historische Gestalt des Dienstes in dieser Kirche an.

Bei Augustin ist der große Vorgang auf dem höchsten kirchlich erreichten geistigen Niveau im Ursprung zu studieren. Die Möglichkeiten schienen bei ihm manchmal noch weiter, noch offener, als sie sich später zeigten, nahmen dann aber auch schon bei Augustin selbst die ganz bestimmten Fassungen an, durch die auf den Geleisen kirchlicher Macht, die längst gelegt waren, das Selbstbewußtsein dieser Macht sich verstand.“

¹⁴ Horn (1997), 5.

durchgängig unter dem Stigma der Erbsünde, also als von Lastern und Versuchungen getriebenes Wesen an.

Ein deterministisches Weltbild vertrat schon die stoische Philosophie, die dafür vor allem von den Epikureern viel Kritik erntete; demnach liegt alles Geschehen im Vorwissen des *logos*; von ihm geht das *fatum* aus, das sich unbeirrbar vollzieht. Die epikureische Kritik entwickelte aus diesem Gedanken die Frage nach der Verantwortung des Menschen für seine Handlungen: Wie konnte ein Mensch subjektiv schuldig werden, wenn dieses Schuldig-Werden für ihn vorherbestimmt war?

Diese Problematik nimmt Augustinus in *De civitate Dei* durchaus zur Kenntnis: Nicht ohne Raffinesse handelt er den Widerspruch zwischen *fatum* und *liberum arbitrium* anhand der entsprechenden Darlegungen bei Cicero ab, der den stoischen Determinismus zurückweist (Cic. *div.* 2). Gegen den *fatum*-Glauben setzt er den Glauben an den einzigen und allwissenden Gott, um dann – ganz in stoischer Methodik – die Vereinbarkeit von göttlichem Vorherwissen und menschlicher Freiheit zu verteidigen:

*Nos aduersus istos sacrilegos ausus atque impios et Deum dicimus omnia scire antequam fiant, et uoluntate nos facere, quidquid a nobis non nisi uolentibus fieri sentimus et nouimus. [...] Non est autem consequens, ut, si Deo certus est omnium ordo causarum, ideo nihil sit in nostrae uoluntatis arbitrio. Et ipsae quippe nostrae uoluntates in causarum ordine sunt, qui certus est Deo eiusque praescientia continetur, quoniam et humanae uoluntates humanorum operum causae sunt; atque ita, qui omnes rerum causas praesciuit, profecto in eis causis etiam nostras uoluntates ignorare non potuit, quas nostrorum operum causas esse praesciuit. (Aug. *civ.* 5,9)*

Diesen verdammlichen und gottlosen Versuchen gegenüber behaupten wir, daß einerseits Gott alles weiß, bevor es geschieht, und daß andererseits wir all das mit freiem Willen tun, was immer wir nach dem Zeugnis unserer Empfindung und unseres Bewußtseins nur mit freiem Willen tun. [...]. Aber wenn bei Gott die Ordnung aller Ursachen feststeht, so folgt daraus noch nicht, daß nichts der freien Entscheidung unseres Willens anheimgegeben sei. Es befindet sich nämlich eben unser Wille auch unter der Ordnung der Ursachen, die bei Gott feststeht und in sein Vorherwissen aufgenommen ist, weil auch der Wille des Menschen Ursache der Betätigung des Menschen

ist. Und sonach mußte dem, der die Ursache aller Dinge vorauswußte, natürlich auch unter diesen Ursachen unser Wille bekannt sein, von dem er vorauswußte, daß er Ursache unserer Handlungen sei.

Die Freiheit des Menschen liegt nach Augustinus in der „freien Zustimmung zum Willen Gottes“. Denn aus sich heraus vermag der Mensch nur das Böse, „zur Realisierung des Guten bedarf es eines göttlichen Beistands, der Gnade, die ihrerseits aber die freie Zustimmung bzw. Offenheit des menschlichen Willens für sie voraussetzt.“¹⁵ Damit stellt sich Augustinus in Widerspruch zu einer vor allem in der Westkirche einflussreichen Sekte, die noch umfassender als die Donatisten einen Sonderweg innerhalb der christlichen Kirche verfolgte: die Pelagianer. Namensgeber ist der Brite Pelagius (ca. 350–420), der um 390 nach Rom gekommen war und dort mit seinem Schüler Caelestius und anderen eine Reformbewegung asketischer Prägung hervorbrachte. Von der katholischen Lehre weichen die Pelagianer vor allem hinsichtlich von Erbsünde und Kindertaufe ab; zugrunde liegt ein weit optimistischeres Menschenbild. Die Pelagianer verstehen den Sündenfall Adams nicht als nachwirkend, weisen also nicht jedem Menschen von Geburt an eine Erbschuld zu.¹⁶ Insofern bedarf es keines göttlichen Gnadentaktes für die Erlösung; vielmehr hat jeder Mensch die Chance und Fähigkeit, sein Leben so zu gestalten, dass er die Gnade verdient. Das pelagianische Menschenbild, das „dem uralten pagan-philosophischen Menschenbild entspricht“, bewertet Augustinus als Hochmut (*superbia*) und stellt ihm „das Gottvertrauen gegenüber“.¹⁷ Dass in diesem optimistischeren Menschenbild antike Vorstellungen weiterlebten, war ihm durchaus bewusst: Nicht zufällig ist der Vorwurf der *superbia* in *De civitate Dei* gegenüber den Menschen der Antike fast omnipräsent.

Augustinus war einer der erbittertsten Gegner der Pelagianer, deren Verurteilung als Häretiker er schließlich durchsetzte. Seine Argumente

¹⁵ Peetz (1997), 67.

¹⁶ Die Leugnung der Erbschuld führt auch zur Ablehnung der Kindertaufe, die sich in dieser Zeit gerade durchzusetzen begann: Das schuldlos geborene Kind bedarf des Erlösungsaktes der Taufe (noch) nicht.

¹⁷ Fuhrer (2004), 45.

beruhen unter anderem auf Bibelworten, die die Gnade Gottes gegen Sünde und Verführung anrufen; letztlich dürfte es ihm aber auch hier eher pragmatisch um die Einheit der Kirche gegangen sein – zumal die Pelagianer und ihr positives Menschenbild, das dem einzelnen die Verantwortung und die Fähigkeit zusprach, den Weg zum Heil zu finden, gerade in den gebildeten Schichten auf viel Zustimmung stießen und so die Einheit der Kirche gefährdeten.

6. Die Polemik gegen die Antike

Augustinus' Methodik der Antike-Kritik hat deutlichen Unterweisungscharakter und steht der Gattung der Diatribe nahe. In kleinen Textabschnitten werden Themen aufgeworfen und in Details entfaltet; dabei bedient Augustinus sich gelegentlich eines Interlocutors und lässt so eine Art Dialog entstehen zwischen einem gebildeten Kenner und Liebhaber der antiken Literatur und dem dogmatischen Verfechter des Christentums – kaum zufällig hat der Leser mitunter den Eindruck, dass hier der junge Augustinus mit dem Bischof Augustinus streitet. Dieses Verfahren dient nicht nur dazu, die Einwände vorweg zu nehmen, die Verteidiger der antiken Kultur und Religion vorbringen könnten; sie demonstriert ebenso die umfassende Bildung des Verfassers im Bereich der *Artes*.

Augustinus stützt sich nicht selten auf die prominentesten Texte der römischen Literatur, die er sowohl als Quelle für die Absurdität antiker Glaubensinhalte und ethischer Vorschriften einsetzt wie auch als Beleg für die Verwerflichkeit römischer Sitten und des römischen Staates überhaupt.¹⁸ Die Schärfe seiner Kritik gibt einen Hinweis auf sein intendiertes Publikum: Es sind nicht so sehr die glaubensfesten Christen, sondern vielmehr alle diejenigen, die sich dem römischen Staat und überhaupt der Kultur der Antike mit ihren religiösen Riten und Festen, ihren Mythen und ihrer Literatur innerlich noch eng verbunden fühlen.¹⁹

¹⁸ Die Vielzahl der rezipierten antiken Quellen sammelt und kommentiert Angus (1906).

¹⁹ Vgl. Fortin (1997), 61: „Only by downplaying the merits of Roman political life and focusing on its defects could Augustine hope to persuade the pagan ‚holdouts‘ of his day that the time had come to embrace the new faith.“

Seine Ablehnung richtet sich natürlich in erster Linie auf den paganen Götterkult, den er als nutzlos für das Wohl der Menschen, in seiner Kultpraxis anstößig und in seiner Dogmatik absurd aufzuweisen sucht. Ich gebe einige Textbeispiele:

Gleich in 1,3 zitiert er aus Vergils *Aeneis* Iunos Rede, mit der sie Aeolus gegen die Troianer aufstachelt, und verweist auf die Kennzeichnung der troianischen Götter als Besiegte ([...] *victosque penates*, Verg. *Aen.* 1,86). Mit offensichtlicher Freude an der Pointe kehrt er die Verhältnisse um: Diese Götter konnten Rom nicht schützen, umgekehrt überlebten sie nur, weil die Römer sie schützten:

Quanto enim sapientius creditur, non Romam ad istam cladem non fuisse uenturam, nisi prius illi perissent, sed illos potius olim fuisse perituros, nisi eos quantum potuisset Roma seruasset! (Aug. *civ.* 1,3)

Hätte Rom sie nicht nach Kräften vor dem Untergang bewahrt, sie wären längst verschwunden; diese Annahme ist viel vernünftiger als die gegenteilige, daß Rom nicht zu Fall gekommen wäre, wenn sie nicht vorher verschwunden wären.

Die zahlreichen Zuschreibungen von Wirkungsbereichen und Machtübungen an die Götter führt Augustinus unter Hinweis auf die zahlreichen Überschneidungen ihrer Zuständigkeiten und Namen *ad absurdum*. In historischen Exkursen weist er die Wirkungslosigkeit der Götterverehrung auf: Der Tempel der *Concordia* konnte die Eintracht im Staat nicht stärken (3,25 und 26) – und warum überhaupt erhält sie göttlichen Status, *Discordia* aber nicht? Sein Hauptvorwurf gegen die paganen Götter ist aber, dass sie nicht dazu beigetragen haben, die Sitten der Menschen zu verbessern; vielmehr haben sie Mord und Ehebruch geduldet (3,3 und 3,6) und auch selbst praktiziert und ihren Anhängern schändliche Formen des Kults – etwa in den *spectacula* – auferlegt (1,32; 2,4).

Unter dem Aspekt ihres moralischen Versagens konfrontiert er die Götter mit dem Moral-Lehrer Persius: Während dieser die Römer zu bessern suchte, sannen sie auf das moralische Versagen ihrer Anhänger:

Hinc est quod de uita et moribus ciuitatum atque populorum a quibus colebantur illa numina non curarunt, ut tam horrendis eos et detestabilibus malis non in agro et uitibus, non in domo atque pecunia, non denique in ipso corpore, quod menti subditur, sed in ipsa mente, in ipso rectore carnis animo, eos impleri ac pessimos fieri sine ulla sua terribili prohibitione permetterent. (Aug. civ. 2,6)

Diese böswillige Absicht bestimmte die Götter, sich um die Lebensführung und die Sitten der sie verehrenden Staaten und Völker nicht zu kümmern; sie ließen es vielmehr zu, ohne irgendwie ein abschreckendes Verbot einzulegen, daß ihre Verehrer – nicht etwa an Feldern und Weinbergen, nicht an Haus und Gut, nicht am Leibe, der dem Geiste untergeordnet ist, sondern – gerade am Geiste, dem Gebieter des Leibes, in schauerliche und fluchwürdige Übel versanken und ganz entsittlicht wurden.

Der engagierte Appell am Ende des 2. Buches setzt gar die heidnischen Götter mit den Dämonen gleich:

Noli deos falsos fallacesque requirere; abice potius atque contemne in uestram emicans libertatem. Non sunt dii, maligni sunt spiritus, quibus aeterna tua felicitas poena est. [...] Incomparabiliter superna est ciuitas clarior, ubi uictoria ueritas, ubi dignitas sanctitas, ubi pax felicitas, ubi uita aeternitas. Multo minus habet in sua societate tales deos, si tu in tua tales homines habere erubuisti. Proinde si ad beatam peruenire desideras ciuitatem, deuita daemonum societatem. Indigne ab honestis coluntur, qui per turpes placantur. Sic isti a tua pietate remoueantur purgatione Christiana, quo modo illi a tua dignitate remoti sunt notatione censoria. (Aug. civ. 2,29)

Geh' nicht den falschen und trügerischen Göttern nach; weg damit, verachte sie, erhebe dich zur wahren Freiheit! Sie sind keine Götter, böse Geister sind sie, für die deine ewige Seligkeit eine Pein ist. [...] Unvergleichlich herrlicher ist die himmlische Gemeinde, in der Sieg und Wahrheit, Würde und Heiligkeit, Friede und Seligkeit, Leben und Ewigkeit herrschen. Wenn du in deiner Gemeinschaft schon solche Menschen zu haben dich schämtest, so gibt es in jener Gemeinschaft noch viel weniger solche Götter. Wenn du dich also sehnst, zur seligen Gemeinde zu gelangen, so meide die Gemeinschaft mit den Dämonen. Unwürdig der Verehrung der Rechtschaffenen sind die, die Versöhnung durch Ehrlose entgegennehmen. Wie die Schauspieler durch zensorische Rüge von deinem Ehrenstand ausgeschlossen

worden sind, so sollen die Götter durch die christliche Reinigung vor deiner Verehrung ausgeschlossen werden.

Vor allem wegen der Dämonenlehre polemisiert Augustinus nicht nur gegen den paganen Polytheismus, sondern auch gegen neuplatonische Philosophie, die er wegen ihres Monotheismus in den frühen Schriften noch würdigt: Dass die Dämonen eine Mittel- und Mittlerstellung zwischen Gott und Menschen annehmen, widerspricht dem christlichen Glauben. Die Existenz der Dämonen bestreitet Augustinus allerdings nicht. Für ihn sind sie böse Geister – die gefallenen Engel:

[...] restat, ut nullo modo credendum sit, quod Apuleius persuadere nititur et quicumque alii sunt eiusdem sententiae philosophi, ita esse medios daemones inter deos et homines tamquam internuntios et interpretes, qui hinc ferant petitiones nostras, inde referant deorum suppeticas; sed esse spiritus nocendi cupidissimos, a iustitia penitus alienos, superbia tumidos, invidentia liuidos, fallacia callidos, qui in hoc quidem aere habitant, quia de caeli superioris sublimitate deieci merito inregressibilis transgressionis in hoc sibi congruo uelut carcere praedamnati sunt; nec tamen, quia supra terras et aquas aeri locus est, ideo et ipsi sunt meritis superiores hominibus, qui eos non terreno corpore, sed electo in auxilium Deo uero pia mente facillime superant. (Aug. civ. 8,22)

[...] und demnach bleibt nur übrig, daß man keineswegs zu glauben hat, was Apuleius und alle anderen Philosophen, die der gleichen Ansicht huldigen, glauben machen wollen, daß nämlich die Dämonen in der Weise von Vermittlern und Zwischenboten Mittelglieder seien zwischen den Göttern und den Menschen mit der Aufgabe, von hier aus unsere Bitten emporzutragen und von dort her die Hilfe der Götter herabzubringen; vielmehr hat man zu glauben, daß sie Geister seien, brennend vor Begierde zu schaden, aller Gerechtigkeit bar, von Hochmut aufgeblasen, blaß vor Neid, in Ränken geübt, in der Luft zwar hausend, weil sie wegen einer nicht mehr gut zu machenden Übertretung aus der Herrlichkeit des oberen Himmels herabgestürzt und vorerst zu diesem Aufenthalt wie zu dem für sie geeigneten Kerker verurteilt sind, ohne jedoch deshalb, weil die Luft über Wasser und Land ihre Stätte hat, an Wert den Menschen überlegen zu sein, die vielmehr sie weit überragen, nicht dem erdhaften Leibe nach, wohl aber an frommer Gesinnung, wofern sie den wahren Gott zu ihrem Beistand wählen.

Wenngleich Augustinus akzeptiert, dass die Philosophie der Neuplatoniker bei allen Mängeln in einigen Fragen richtige Antworten gibt,²⁰ bestreitet er grundsätzlich den Nutzen der Philosophie, die laut Augustinus nicht zu dem Ziel führt, das sie verheißt: Glückseligkeit.

Et quidam eorum quaedam magna, quantum diuinitus adiuti sunt, inueniunt; quantum autem humanitus impediti sunt, errauerunt, maxime cum eorum superbiae iuste prouidentia diuina resisteret, ut uiam pietatis ab humilitate in superna surgentem etiam istorum comparatione monstraret; unde postea nobis erit in Dei ueri Domini uoluntate disquirendi ac disserendi locus. Verum tamen si philosophi aliquid inueniunt, quod agendae bonae uitae beataeque adipiscendae satis esse possit: quanto iustius talibus diuini honores decernerentur. (Aug. civ. 2,7)

Manche von ihnen haben wichtige Entdeckungen gemacht, soweit ihnen Gott seine Hilfe lieh; soweit ihnen aber menschliche Beschränktheit hinderlich war, sind sie in die Irre gegangen, vorab weil ihrem Hochmut die göttliche Vorsehung mit Recht widerstand, um auch an ihnen, nur eben im Widerspiel, zu zeigen, daß der Weg der Frömmigkeit von der Demut seinen Ausgang nehme und emporführe, ein Punkt, über den sich, wenn es der Wille Gottes des wahren Herrn ist, später Gelegenheit zur Untersuchung und Erörterung finden wird. Indes, wenn die Philosophen auf etwas gekommen sind, was zur Führung eines rechtschaffenen und zur Erlangung eines glückseligen Lebens hinreichend sein kann, wieviel billiger wäre es dann, ihnen göttliche Ehren zuzuerkennen!

Ganz dem jeweiligen Argumentationszweck untergeordnet ist der Rekurs auf antike Texte.²¹ Sie dienen ihm zur Bestätigung, wo sie die sittliche Dekadenz der Römer kritisieren; von denselben Autoren distanziert

²⁰ Vgl. Flasch (1994), 291: „Sie kannten nicht die Weisheit der göttlichen Abstiegsbewegung in eine Welt, die Widerstand leistet; ihre Werttafel kannte nicht die Auszeichnung der Kleinen, der Mühseligen und Beladenen. Ihre philosophische Theologie des weltbegründenden Gottes und des göttlichen Logos beanstandete Augustin nicht; er sagt ausdrücklich, das Christentum denke darin nicht anders. Augustins endgültige Kritik an den Neuplatonikern läuft darauf hinaus, daß sie zwar das Ziel richtig erkannten, aber den Weg nicht fanden, der zu ihm führt.“

²¹ Pollmann (1997), 26 unterscheidet drei Verfahrensweisen der Antike-Rezeption: die „radikale, unvereinbare Antithese zwischen negativem Heidentum und positivem Christentum“, „die Ausspielung kritischer, paganer Stimmen gegen das durch diese selbst

sich Augustinus, wenn ihre Thesen seinen Interessen nicht entsprechen. So beruft er sich auf Sallusts Urteil über den Niedergang des Staates und der Moral seiner Bürger, sucht aber dessen Geschichtsbild einer moralisch einwandfreien römischen Frühzeit zu widerlegen:

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 uerbis utar, ex pulcherrima atque optima pessima ac flagitiosissima facta est,» post Carthaginis uidelicet, ut commemorauit, excidium? (Aug. civ. 2,18)

Wenn sich nun aber schon diese Zeiten, in denen es um den römischen Staat gar herrlich und gut stand nach seinen Lobrednern, in solchem Lichte zeigen, wie haben wir dann wohl über den folgenden Zeitabschnitt zu urteilen, da „sich allmählich“, um mich der Worte desselben Geschichtsschreibers zu bedienen, „der Wandel vom herrlichsten und besten Staate zum schlechtesten und sittenlosesten vollzog“, nämlich nach der Zerstörung Karthagos, wie er erwähnt hat?

Im Rekurs auf Ciceros *De re publica* weist er nach, dass Rom niemals einen wirklichen Staat darstellte – denn ein solcher kann laut Cicero nur auf der *iustitia* beruhen, die aber in der *res publica Romana* nie verwirklicht war (Aug. civ. 2,21).²² Noch destruktiver ist sein Umgang mit den römischen *exempla*. Um den Nachweis zu führen, dass Tugend nicht mit einem Leben im falschen Glauben vereinbar ist, geht er ausführlicher auf drei Personen ein, die geradezu als Symbolfiguren römischer Werte galten: Lucretia, deren Selbstmord nach der Vergewaltigung durch Sextus Tarquinius die Vertreibung der Könige und den Wandel Roms zur *res publica* auslöste; Regulus, der sich seinem Eid getreu

kritisierte Heidentum“, „die prinzipielle Anerkennung positiver paganer Vorbilder, Werte und Verhaltensweisen, die jedoch durch das Christentum innerhalb von dessen umgreifenden heilsgeschichtlichen Rahmen überboten und vollendet werden.“

²² Vgl. Fortin (1997), 48: „Augustine does not disagree with Cicero’s definition. The philosophers are right in pointing to justice as the healthy condition of cities, but they are unable to secure its performance.“

Hannibal auslieferte, und Cato Uticensis, der den Tod in Freiheit einem Leben von Caesars Gnade vorzog.

Die Beschäftigung mit Regulus und Lucretia steht zunächst noch im engeren Kontext seiner Auseinandersetzung mit der *clades Romana* des Jahres 410: Bei dieser Gelegenheit waren auch christliche Frauen, darunter auch Nonnen, vergewaltigt worden, ein heikles Thema, dem sich Augustinus recht ausführlich widmet. Im Zentrum seiner Argumentation steht die Differenzierung zwischen dem Leib und der Seele; nur diese ist Instanz des Willens:

Sit igitur in primis positum atque firmatum uirtutem, qua recte uiuitur, ab animi sede membris corporis imperare sanctumque corpus usu fieri sanctae uoluntatis, qua inconcussa ac stabili permanente, quidquid aliud de corpore uel in corpore fecerit, quod sine peccato proprio non ualeat euitari, praeter culpam esse patientis. (Aug. civ. 1,16)

Zunächst also müssen wir hier ein für allemal feststellen, daß die Tugend, sofern sie die Grundlage des guten Lebens ist, vom Sitze der Seele aus über die Glieder des Leibes gebietet und daß der Leib heilig werde durch den Besitz eines heiligen Willens und daß, wenn dieser Wille unerschütterlich und standhaft bleibt, all das, was ein anderer mit oder an dem Leibe macht, wenn man dem, ohne selbst zu sündigen nicht entgehen kann, eine Schuld bei dem leidenden Teil nicht nach sich zieht.

Die vergewaltigte Frau ist also nicht schuldig. Wichtiger als diese für den modernen Leser selbstverständliche Rechtfertigung ist für ihn die Folgerung: Da sie nicht schuldig ist, verdient sie nicht den Tod; der Selbstmord ist ihr also – wie allen Menschen – verboten.

Die Frage, ob der Selbstmord zu rechtfertigen sei, ist in der Antike und auch im Judentum unterschiedlich beantwortet worden.²³ Eine grundsätzliche Ablehnung des Suizids, die Platon und Aristoteles ebenso wie das jüdische Gesetz aussprechen, wird gewöhnlich durch ‚Härtefallregelungen‘ gemildert. Augustinus lehnt den Selbstmord kategorisch ab;

²³ Vgl. Brandt (2010), 45–56. – Aus der Tatsache, dass zwölf Kapitel von *De ciuitate Dei* dem Thema Selbstmord gewidmet sind, schließt Walsh (Bd. 1, 2005, 186), die Berechtigung zum Suizid sei nach dem Fall Roms auch unter Christen kontrovers diskutiert worden.

er ist Mord. Diesen Grundsatz wendet er nun auf den römischen Gründungsmythos an: Lucretia hatte kein Recht, sich zu töten – vielmehr hat sie im Selbstmord eine unschuldige Frau (scil. sich selbst) umgebracht:

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 impudicitia qua inuita opprimitur, non est haec iustitia qua casta punitur. Vos appello, leges iudicesque Romani. Nempe post perpetrata facinora nec quemquam scelestum indemnatum inpune 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 perpessam Lucretiam insuper interemit. Proferte sententiam. (Aug. civ. 1,19)

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!

Augustinus zerrt Lucretia gewissermaßen vor ein römisches Gericht, um sie anzuklagen. An das Rechtssystem des römischen Staates selbst appelliert er, um den Vorbildcharakter der Lucretia zu dekonstruieren. Indem er solcherart der selbstbestimmten Behauptung von weiblicher Ehre, Würde und Integrität, die im antiken Denken den Rang Lucretias ausmacht und Teil des Gründungsaktes einer *libera res publica* ist, die Verpflichtung auf ein übergeordnetes Rechts- und Moralprinzip entgegenstellt, das den Mord wie den Selbstmord kriminalisiert, entwertet

er sowohl die politische Bedeutung wie auch das Pathos der Lucretia-Figur.²⁴

Ausgehend vom Verbot des Selbstmords verurteilt er auch Cato, der sich in Utica selbst tötete, um nicht in Caesars Hände zu fallen (Aug. *civ.* 1,23). Hier wird auch deutlich, inwieweit die Ethik von Askese und Leidensfähigkeit Augustinus' Denken prägt. Er konfrontiert Cato mit dem alttestamentarischen Hiob, der sein Leid standhaft ertrug, und mit dem römischen Feldherrn Regulus (Aug. *civ.* 1,24), der als Kriegsgefangener Hannibals nach Rom entsandt wurde, um über einen Gefangenaustausch zu verhandeln, und nicht nur von einem solchen Austausch abriet, sondern auch – getreu einem Hannibal gegebenen Schwur – in die Gefangenschaft zurückkehrte. Letztlich ist Cato Uticensis in Augustinus' Urteil nicht für die Freiheit, sondern für seinen Stolz gestorben: Er gönnte Caesar nicht den Triumph, ihn gefangen zu nehmen.

Bei Regulus folgt Augustinus der Version, nach der Hannibal den Römer foltern und töten ließ, und rühmt zunächst seine Eidtreue:

Tantus itaque uitae huius contemptor, cum saeuientibus hostibus per quaslibet poenas eam finire quam se ipse perimere maluit, magnum scelus esse, si se homo interimat, procul dubio iudicauit. Inter omnes suos laudabiles et uirtutis insignibus inlustres uiros non proferunt Romani meliorem, quem neque felicitas corruerit, nam in tanta uictoria mansit pauperrimus; nec infelicitas fregerit, nam ad tanta exitia reuertit intrepidus. (Aug. *civ.* 1,24)

Und so hat sich dieser großartige Verächter des irdischen Daseins, indem er sein Leben, weit entfernt, es sich selbst zu nehmen, wütenden Feinden zur Vernichtung unter beliebiger Marter darbot, ohne Zweifel zu der Überzeugung bekannt, daß der Selbstmord ein großes Verbrechen sei. Unter all ihren ruhmewürdigen und durch ausgezeichnete Tugend berühmten Männern bringen die Römer keinen besseren auf; ihn hat das Glück nicht verdorben, denn trotz dem großen Siege blieb er ganz arm, noch hat ihn das Unglück gebrochen, denn in die schweren Todesqualen begab er sich unverzagt.

Dieser (stoisch geprägten) Rühmung des Römers ist freilich eine grundsätzliche Einschränkung vorweggeschickt: Augustinus weist darauf hin,

²⁴ Vgl. Pollmann (1997), 28.

dass Regulus seinen Eid bei den falschen Göttern geleistet habe, die keinen Anspruch auf Eidtreue hätten:

Merito certe laudant uirtutem tam magna infelicitate maiorem. Et per deos ille iurauerat, quorum cultu prohibito has generi humano clades isti opinantur infligi. Qui ergo propterea colebantur, ut istam uitam prosperam redderent, si uerum iuranti has inrogari poenas seu uoluerunt seu permiserunt, quid periuro grauius irati facere potuerunt? (Aug. civ. 1,15)

Gewiß, mit Recht rühmt man eine Tugend, die sich stärker erwies als ein so schreckliches Unheil. Und zwar hatte er bei den Göttern geschworen; und das Verbot ihres Kultus soll nun dieses Unglück über das Menschengeschlecht gebracht haben! Ja, wenn sie, die doch verehrt wurden, um das zeitliche Leben glücklich zu gestalten, über einen schwurtreuen Mann solche Strafen verhängten oder kommen ließen, was konnten sie denn da einem Meineidigen in ihrem Zorn noch Schlimmeres antun?

Auch hier gilt also das Prinzip, dass es wahre Tugend nur im richtigen Glauben gibt.

Das umfangliche Kapitel 5,18 recurriert noch in anderer Weise auf die Tugenden und Leistungen römischer Exempelgestalten: Sie werden in Bezug gesetzt zu dem, was ein wahrer Gläubiger für das Reich Gottes tun muss. So referiert er knapp die Handlung um C. Mucius Scaevola: Er wollte den Rom belagernden Porsenna töten, wurde dabei aber gefangen genommen und mit dem Tode bedroht:

Si Mucius, ut cum Porsenna rege pax fieret, qui gravissimo bello Romanos premebat, quia Porsennam ipsum occidere non potuit et pro eo alterum deceptus occidit, in ardentem aram ante eius oculos dexteram extendit, dicens multos tales, qualem illum uideret, in eius exitium coniurasse, cuius ille fortitudinem et coniurationem talium perhorrescens sine ulla dubitatione se ab illo bello facta pace compescuit: quis regno caelorum inputaturus est merita sua, si pro illo non unam manum neque hoc sibi ultro faciens, sed persequente aliquo patiens totum flammis corpus impenderit? (Aug. civ. 5,18)

Wenn Mucius zur Herbeiführung des Friedens mit König Porsenna, der die Römer mit einem furchtbaren Krieg bedrängte, da es ihm nicht gelang, den Porsenna selbst zu töten, an dessen statt er vielmehr einen andern tötete,

seine Rechte vor den Augen des Königs in ein brennendes Opferfeuer hielt mit den Worten, es hätten sich viele von gleicher Entschlossenheit wie er zu des Königs Untergang verschworen, worauf der König, eingeschüchtert durch solchen Mut der Verschworenen, unverzüglich den Krieg aufgab und Frieden schloß, wer möchte da seine Verdienste dem Himmelreich aufrechnen, wenn er für dasselbe freiwillig nicht die eine Hand, sondern als ein Opfer der Verfolgung den ganzen Leib den Flammen hingäbe?

Mucius' Verachtung des körperlichen Schmerzes stellt Augustinus nicht – wie Regulus' oder Catos Heldentaten – als letztlich fehlgeleitete Scheintugenden dar, sondern übertrumpft sie durch christliche Tugenden. In solchen und weiteren Beispielen bedient sich Augustinus der römischen Geschichte nach Art eines typologischen Schemas: Der Einsatz der Bürger für die *res publica Romana* wird gespiegelt im Einsatz der Christen für ihr ewiges Heimatland. Die Überlegenheit des christlichen Handelns liegt aber nicht nur in seiner höheren Sinnhaftigkeit, sondern auch in seiner Freiheit von Stolz und Ruhmsucht: Die christlichen Helden streben nicht nach irdischer Größe.

7. Schluss

Die Schwierigkeit einer Beschäftigung mit *De civitate Dei* in der Schule liegt nicht so sehr im Sprachlichen. Augustinus schreibt hier, anders als in den *Confessiones*, in gut überschaubaren Satzgefügen, die mehr auf die unmittelbare Überzeugung und Einprägsamkeit ausgerichtet sind als auf die Eleganz der *latinitas*. Auch die Argumentationsverfahren, die auf historische Beispiele rekurrieren und souverän mit antiken Texten zu jonglieren scheinen, zielen weniger auf Raffinesse und Ausgefallenheit als auf eine eher schlichte Anschaulichkeit.²⁵ Probleme bereitet

²⁵ Dazu Neumann (1998), 114: „Augustinus bleibt ohne Zweifel bis zu seinen letzten Schriften ein durch und durch rhetorisch bestimmter Autor – die auf Wirkung durchformte Sprache seiner Schriften belegt das auf jeder Seite –, und doch ist das Konzept der antiken Rhetorik, die nicht nur ein Archiv an sprachlichen und argumentativen Mitteln bereitstellte, sondern zugleich ein bestimmtes Menschenbild einschloß, in seinem Denken überwunden. Letztlich beruhte die klassische Rhetorik auf der Auffassung, daß die

dagegen das inhaltliche Konzept, die Absolutheit der Weltabkehr, die Bejahung von Schmerz und Verzicht als Mittel der moralischen Läuterung und – damit einhergehend – die Gleichgültigkeit gegenüber dem innerweltlichen menschlichen Streben nach Einfluss und Würde, die Leugnung der Bewährung aus eigener Kraft. Diese geistesgeschichtliche Wende gilt es nachzuvollziehen – ein Prozess, der für den klassischen Philologen umso herausfordernder ist, als er aus einer ganz ungewöhnlichen Lesart antiker Texte erwächst und zur Distanz gegenüber den geläufigen Vorstellungen von antiken Werten und römischer Machtentfaltung einlädt.

Das Ideal des nur auf das Jenseits verpflichteten Christen, der sich in seinem Tun und Denken der christlichen Lehre überantwortet, wie sie von der Kirche vermittelt wird, entwickelt Augustinus in einer Abgrenzung von der klassischen Antike, deren Schroffheit durch seine umfängliche Bildung in ebendieser alten Kultur nicht gemildert wird. Der Schock des Jahres 410 spielt hier sicherlich mit: Irdische Macht hat sich als hinfällig erwiesen, das jahrhundertealte Zentrum römischer Geschichte ist verwüstet. In dieser Situation stellt der Verweis auf ein unzerstörbares ewiges Reich, auf die Heimatlosigkeit aller Menschen in der irdischen Welt und das Angebot einer Neuorientierung durch die heiligen Schriften und in der Kirche auch einen Trost dar.²⁶

Dennoch bietet *De civitate Dei* eine ungewöhnliche und sicher auch für den gebildeten Zeitgenossen Augustins provozierende Perspektive auf die klassische Antike: Gegen die in der antiken Philosophie erhobene Verpflichtung des Menschen, sich selbst zu vervollkommen, setzt er den Gedanken der Erbschuld, die eine Vervollkommnung nur

absolute Wahrheit nicht erkennbar sei und dem Redner deshalb die Aufgabe zukomme, durch sein persönliches Können Überzeugung und Handlungssicherheit selbst zu erzeugen. Bei Augustinus wird die Rhetorik zu einem Hilfsmittel verkürzt, das man einsetzt, weil man es einsetzen muß, um die Bibel besser zu verstehen und ihre Wahrheit weiterzugeben.“

²⁶ Vgl. Flasch (1994), 373: „Er suchte nach einer Orientierung für die, die durch den Zusammenbruch Roms ratlos geworden sind. Er mußte den Wert des Staates, der Gesellschaft und der weltlichen Kultur neu bestimmen, nachdem seine Gnadenlehre den Zusammenbruch der antiken Wertekonzeptionen ausgesprochen und besiegelt hatte.“

im göttlichen Gnadenakt ermöglicht; die patriotischen Tugenden der Römer in Krieg und Frieden wertet er unter dem Aspekt ihrer Verpflichtung auf den schlechten Staat und die falschen Götter ab. Die Schrift demontiert die meisten antiken Ideale und *exempla*, lehnt die griechische Philosophie als unnützlich ab, interpretiert das *imperium Romanum* als machtbesessenen Imperialstaat und erklärt zudem die politische Tätigkeit für moralisch gefährlich und von geringem Nutzen. Die Differenz zwischen dem profanen Rom und dem geistigen Reich der Erlösten hebt Augustinus immer wieder hervor.²⁷

Diese Distanzierung von einem Konzept Roms als Idealstaat und christliches Reich hat zwar der Entwicklung einer Identität von Staat und Kirche (im Sinne des modernen Begriffs vom Gottesstaat) entgegengewirkt, aber nicht verhindert, dass staatliche Instanzen zu Hilfe gerufen werden, wenn Einfluss und Einheit der Kirche in Gefahr stehen: Im Streit gegen Donatisten und Pelagianer bedient sich Augustinus der staatlichen Autorität, um die ‚Ketzer‘ zu verfolgen.

In der Dogmatik von *De civitate Dei* liegt einerseits die Bilanz einer lebenslangen Beschäftigung mit der Antike; in ihr schlagen sich aber auch die wesentlichen theologischen Debatten nieder, die in Augustinus' Lebenszeit die Einheit der Kirche und ihre umfassende Autorität gefährden. So ist Augustinus' Antike-Interpretation und seine Theologie auch kirchlich-machtpolitischen Interessen des Bischofs von Hippo Regius geschuldet. Mit fesselnder Ambiguität des Urteils formuliert das Karl Jaspers:

In allen großen Ansätzen Augustins meine ich philosophische Gedankenbewegungen zu sehen, sofern die ewigen Fragen des Philosophierens zur Geltung kommen. Nirgends sonst aber meine ich so erregend, so beunruhigend die Bewegung philosophischen Denkens aus einem philosophiewidrigen Prinzip in der christlichen Kirchlichkeit wahrzunehmen.²⁸

²⁷ Vgl. Flasch (1994), 392.

²⁸ Jaspers (1957), 164f. – Aus ebendiesem Motiv heraus antwortet Jaspers auf die Frage nach „Augustins Bedeutung für uns“: „An ihm läßt sich auf höchstem Niveau der ewige Gegensatz einsehen, der durch die Kirche hell geworden ist: zwischen Katholizität und Vernunft, zwischen der geschlossenen Autorität und der Offenheit der Freiheit, zwischen

Augustinus' Lehre von Kirche, Welt und Mensch bereitet in vielen Aspekten das mittelalterliche Denken vor²⁹ und wird erst rund 1000 Jahre später durch die Humanisten grundlegend in Frage gestellt. Dass die Philosophen und Philologen der Renaissance ihr Ideal des mit Bildung und Tugend in der Welt wirkenden Menschen im Wesentlichen aus der erneuten Begegnung mit den Autoren der klassischen Antike gewinnen, hat seine innere Folgerichtigkeit.

Literatur

Textausgaben und Übersetzungen

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

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.

Augustinus, *Confessiones*, ed. M. Skutella, Stuttgart/Leipzig 1996.

Forschungsliteratur

Angus, Samuel (1906): *The Sources of the First Ten Books of Augustine's De civitate Dei*, Princeton.

Arnoldi, Sara Antonietta Luisa (2011): *Manichäismus und Bibelexegese bei Augustinus: De Genesi contra Manichaeos*, München, 5–90 (Diss., veröffentlicht in elektronischer Form).

Brandt, Hartwin (2010): *Am Ende des Lebens: Alter, Tod und Suizid in der Antike*, München.

Flasch, Kurt (1994): *Augustin. Einführung in sein Denken* (Reclam), Stuttgart.

Jaspers, Karl (1957): *Drei Gründer des Philosophierens: Plato, Augustin, Kant*, München.

Fortin, Ernest L. (1972): *Augustine and his pagan models*, in: Horn, Christoph (Hg.): *Augustinus*, München, 41–62.

der absoluten Ordnung in der Welt als Gegenwart der Transzendenz und den relativen Ordnungen in der Welt [...]“ (176f.).

²⁹ Zur Nachwirkung Augustins vgl. den Überblick von Marrou (1965), 128–156.

- Fuhrer, Therese (2004): *Augustinus (Klassische Philologie kompakt)*, Darmstadt.
- Horn, Christoph (Hg.) (1997): *Augustinus. De civitate dei*, Berlin.
- Marrou, Henri (1965): *Augustinus in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, aus dem Frz. übertr. v. Christine Mathesius, Hamburg.
- Neumann, Uwe (1998): *Augustinus*, Reinbek.
- van Oort, Johannes (1972): *Civitas Dei – terrena civitas*, in: Horn, Christoph (Hg.), *Augustinus*, München, 157–169.
- Peetz, Siegbert (1972): *Augustin über menschliche Freiheit (Buch V)*, in: Horn, Christoph (Hg.), *Augustinus*, München, 62–86.
- Pfeilschifter, René (2017): *Augustinus und das Kaisertum des 5. Jahrhunderts. Festvortrag anlässlich der Jahresvollversammlung der Gesellschaft zur Förderung der Augustinus-Forschung, Würzburg* (www.augustinus.de/home/nachrichten/629-augustinus-und-das-kaisertum-des-fuenften-jh, zuletzt abgerufen am 20.8.2019).
- Pollmann, Karla (1972): *Augustins Transformation der traditionellen römischen Staats- und Geschichtsauffassung*, in: Christoph Horn: *Augustinus*, München, 25–40.
- Walsh, Peter G. (2003–2016): *Augustine. De civitate Dei, I–XIV*, edited with an Introduction, Translation and Commentary, 7 vols., Oxford.