

PETER M. GÜNZEL

Ciceros Staatsdefinition in Augustins *De civitate Dei*

Zusammenfassung

Der Aufsatz nimmt die Person Augustins vor dem Hintergrund seines apologetischen Hauptwerkes *De civitate Dei* in den Blick und untersucht in diesem Zusammenhang die Bewertung und Weiterentwicklung von Ciceros Staatsdefinition, die dieser in *De re publica* präsentiert. Dabei wird deutlich, dass Augustin Ciceros Staatsdefinition ausgehend von seiner *civitas*-Lehre kritisiert und hinsichtlich des zentralen *iustitia*-Begriffes in christlichem Sinne neu und gänzlich anders interpretiert. Die gewonnenen Erkenntnisse werden schließlich unter didaktischen Gesichtspunkten betrachtet und drei Möglichkeiten zur konkreten Umsetzung im Lateinunterricht der Oberstufe vorgestellt.

1. Thematische Hinführung

Künstler beinahe aller Epochen haben Darstellungen des Heiligen, Kirchenvaters, Bischofs, Mönchs, Philosophen und Redners Aurelius Augustinus hinterlassen. Die meisten unter ihnen weisen ähnliche Attribute auf, wie sie auch in dem Fresco von Sandro Botticelli aus dem Jahre 1480 zu beobachten sind (siehe folgende Seite):

Wir sehen einen Mann in fortgeschrittenem Alter, der zweifelsohne Mitglied einer geistigen und geistlichen Oberschicht ist. So trägt er die mönchstypische Tonsur. Die für einen Bischof obligatorische Mitra hat er abgelegt und etwas weiter hinten auf seinem Studiertisch platziert, um mehr Platz für das Schriftstudium, erkennbar an den Lese- und Schreibwerkzeugen, zu haben. Er ist hochwertig gekleidet und auch das Instrumentarium seines Arbeitszimmers ist von besonderer Wertigkeit, wie die Stundenuhr und die kunstvoll gearbeiteten Bücher im Hintergrund beweisen. Vor allem aber ist er allein in seinem Arbeitszimmer, bis zum Moment der Vision, den Botticelli hier abgebildet hat, war er vermutlich in seine Studien und seine Schriften vertieft. Wir haben es somit vermeintlich mit dem Idealtyp des eremitisch im Elfenbeinturm des Studiums und der Exegese wirkenden Geistlichen zu tun, der im Einklang mit Gott theologische Theoreme erörtert. Diese Ansicht verstärkt sich

gemeinhin noch, wenn, wie im Unterricht der gymnasialen Oberstufe, im unmittelbaren unterrichtlichen Zusammenhang Cicero behandelt wird:



Abb. 1: Sandro Botticelli, Hl. Augustinus in betrachtendem Gebet



Abb. 2: Cicero. Statue in seinem Heimatort Arpinum

Hier der weltgewandte Anwalt und Politstar der ausgehenden Republik, der auch in seinen philosophischen Schriften abseits der praktischen Politik bis zu seinem gewaltsamen Tod für die *libera res publica* kämpft, oben der abgeschottete Dogmatiker, der mit seinen heute beinahe schon krude anmutenden Ansichten über Erbsünde, Sexualmoral, und die radikale Abhängigkeit von der Gnade des christlichen Gottes in die Welt des finsternen Mittelalters vorausweist.

Diese verengte und hier anhand zweier künstlerisch stark überformter Darstellungen gezeigte Ansicht ist im Grunde eine falsche und resultiert vor allem aus dem kontrastierenden Lesen nur weniger Textauszüge der beiden Autoren. Dass Augustinus nämlich als klassisch gebildeter Mensch der Antike für das antike Staatsdenken ebenfalls ein wichtiger Gewährsmann ist, der die bis auf seine Zeit gekommenen Ansichten kritisch reflektiert und neu bewertet, ist unstrittig und rechtfertigt somit auch die Lektüre dieses spätantiken Autors im gymnasialen Unterricht.¹ Doch nicht nur für die Staatsphilosophie ist Augustin ein zentraler antiker Autor. Augustin war vor allem ein wahrheits-suchender Mensch, der trotz einer Bilderbuchkarriere diese am Beginn seines dritten Lebensjahrzehnts aufgibt und sich ganz der Gottessuche widmet. Augustinus hat somit vor allem als ein klassisch gebildeter und wissensdurstiger Geist zu gelten, der das Wissen und die Ansichten seiner Zeit höchst kritisch durchmustert und ausgehend vom christlichen Offenbarungsglauben redefiniert.

Es soll im Zusammenhang mit dieser grundlegenden Herangehensweise an tradierte Vorstellungen² die Person Augustins ausgehend von *De civitate Dei*, einem seiner Hauptwerke, betrachtet werden und darauf basierend aufgezeigt werden, wie Augustin darin tradierte und als un-

¹ Die aktuellen Abiturvorgaben des Landes NRW sind unter folgender Adresse abrufbar: <https://www.standardsicherung.schulministerium.nrw.de/cms/zentralabitur-gost/faecher/getfile.php?file=4579> (abgerufen am 18.11.2019). Das Modellvorhaben kann unter dieser Adresse abgerufen und heruntergeladen werden: www.schulentwicklung.nrw.de/lehrplaene/upload/klp_SII/1a/Modellvorhaben_Kontinuitaet_im_Wandel_Baus-tein_1.pdf (abgerufen am 18.11.2019).

² Tornau (2002), 318f.

umstößlich geltende antike Konzepte, hier exemplarisch die Staatsdefinition Ciceros, kritisch durchleuchtet und aus christlicher Perspektive neu bewertet.

2. Augustinus und der Gottesstaat

Als Augustinus im Jahr 426 die letzten Bücher seines insgesamt 22 Bücher umfassenden Werkes *De civitate Dei*, an dem er insgesamt 14 Jahre lang arbeitete, fertiggestellt hat, sehen wir ihn als einen Mann von 72 Jahren. Er ist seit bereits 30 Jahren Bischof der nordafrikanischen Stadt Hippo Regius, dessen Ruinen im Süden der heutigen, etwas über 200.000 Einwohner zählenden algerischen Stadt Annaba zu finden sind. Sein Geburtsort Thagaste, das heutige Souk Ahras, liegt von hier aus Luftlinie nur etwa 70 km weiter südöstlich. Beide Städte waren zu Augustins Lebenszeit natürlich Teil des *imperium Romanum* und so wurde auch Augustinus als Kind eines städtischen Beamten namens Patricius und dessen Frau Monnica in diesem kulturellen Umfeld erzogen. Aus den *Confessiones*, einem Werk, das in höchstem Maße autobiographische Elemente aufweist, wissen wir, dass Augustin die gesamte klassisch-antike Schulbildung genossen hat und bereits im Alter von 20 Jahren als Rhetoriklehrer in Karthago wirkte. Augustinus ist zu dieser Zeit noch kein getaufter Christ, vielmehr gehört er der Religion des Manichäismus³ an. Mit Hilfe einflussreicher Freunde⁴ aus diesem

³ Die Religion des Manichäismus, benannt nach ihrem Religionsstifter Mani, bot durch den Dualismus von Licht und Dunkelheit eine rationalistische Erklärung der Welt. Er fasst damit in einer materialistischen Vorstellung allein das Stoffliche als Wirklichkeit auf und geht von einer generellen Verderbtheit des Menschen aus, die durch göttliche Erlösung in Form von Erkenntnis aufhebbar ist. Im Manichäismus, der sich schnell zu einer Weltreligion ausbreitete und in der intellektuellen Oberschicht des römischen Reiches auf breites Interesse stieß, hatten auch christliche Elemente, darunter beispielsweise die paulinischen Schriften, einen Platz. Seine Anhänger schieden sich in bloße Laien (*auditores*) und Auserwählte (*electi*), wobei sich letztere durch eine streng asketische Lebensweise auszeichneten (vgl. Fuhrer (2004), 20–24; Wurst (2007), 86–91).

⁴ Aug. *conf.* 5,23.

Kreis, erlangt er nach einem Lehraufenthalt in Rom mit 29 Jahren die Stellung als Rhetorikprofessor bzw. Hofpredner am kaiserlichen Hof in Mailand. Dort lernt er den charismatischen Bischof Ambrosius kennen. Seine Predigten sowie die Lektüre neuplatonischer Autoren überzeugen ihn von der Immaterialität des geistig Seienden und es kommt zur Konversion zum katholischen Glauben sowie zur Taufe durch Ambrosius in der Osternacht des Jahres 387 im Alter von 32 Jahren. Augustin beschließt daraufhin, seine Stellung als oberster Redner des Kaiserhofes aufzugeben, in seine afrikanische Heimat zurückzukehren und dort ein zurückgezogenes, asketisches Leben zu führen. Augustins Ruf als brillanter Gelehrter und Redner war jedoch weithin bekannt, weshalb er bald nach seiner Ankunft in Hippo Regius von Bischof Valerius zum Priester geweiht wurde. Nach einer Phase als Hilfsbischof neben Valerius bekleidete er sodann im Alter von 45 Jahren das Amt des Bischofs bis zu seinem Tod im Jahr 430.

Biographische Darstellungen von Augustins Leben neigen dazu, die ereignisreichen und von etlichen Ortswechselln begleiteten ersten 32 Jahre seines Lebens, die auch in den *Confessiones* anschaulich geschildert werden, stärker zu beleuchten als die zweite Lebenshälfte Augustins. Während Augustinus im Rahmen seiner Lehr- und Wanderjahre ein vor allem auf sich bezogenes und – so berichten die *Confessiones* – der Gottessuche gewidmetes Leben führt, wächst er seit Beginn der 390er Jahre in seine öffentliche Rolle als Bischof von Hippo hinein. Dieses Amt verunmöglicht eine solche Zurückhaltung und fordert zudem auch politisches Engagement. Insofern lockt das obige Fresco von Botticelli den Betrachter etwas auf die falsche Fährte, da es Augustin, wie viele andere Darstellungen, als zurückgezogen arbeitenden und nicht als öffentlich wirkenden Bischof zeigt.

Dabei sieht er sich als katholischer Bischof in Nordafrika sogar als Vertreter einer Minderheitenkirche, denn die Fraktion der Donatisten ist die mitgliederstärkere Glaubensrichtung. Gegen sie und gegen weitere Häresien, darunter den Pelagianismus, Arianismus und auch den heidnischen Götterglauben, geht Augustinus in mündlicher als auch

schriftlicher Weise in Konzilien, Predigten und Schriften rhetorisch-argumentativ vor.

Die politische Gemengelage, in der Augustin lebt, bedarf einer genaueren Betrachtung. Zwar fallen verschiedenste politische Umbrüche in seine Lebenszeit, darunter die Reichsteilung 395, verschiedene Barbareneinfälle am Rhein und an der mittleren Donau und die Aufgabe Britanniens als römische Provinz. Kaiser Honorius, den Augustin über 23 Jahre lang als Kaiser erlebt, beherrscht im Jahr 408 nur noch Teile Italiens – die Völkerwanderung beginnt ihr volles Ausmaß zu entwickeln.⁵ Nichtsdestotrotz bleibt Nordafrika von größeren Umwälzungen dieser Art bis zum Vandaleneinfall verschont. Diesen erlebt Augustin erst in den letzten Jahren seines Lebens.

In diesem politischen und kirchenpolitischen Spannungsfeld eines an Einfluss verlierenden *imperium Romanum* und den innerreligiösen Auseinandersetzungen in Nordafrika, in die Augustin in höchstem Maße verwickelt ist, entsteht *De civitate Dei*, das apologetische Hauptwerk des Kirchenvaters.

3. *De civitate Dei* – Vom Gottesstaat⁶

haeret uox et singultus intercipiunt uerba dictantis. capitur urbs, quae totum cepit orbem [...]. (Hier. *epist.* 127,12)

Meine Stimme versagt und Schluchzen hindert mich, weitere Worte zu diktieren. Die Stadt wird eingenommen, die die ganze Welt erobert hat [...]. (eig. Übers.)

⁵ Pfeilschifter (2017), 7.

⁶ Der Begriff ‚Gottesstaat‘ wird in dieser Arbeit analog zu weiten Teilen der deutschsprachigen Forschungsliteratur synonym für den lateinischen Originaltitel *De civitate Dei* verwendet, auch wenn diese Übersetzung des Titels berechnete Kritik hervorgerufen hat, da Augustin darin nicht die Darstellung einer bestimmten Staatslehre im Sinn hatte und überdies für den Begriff des Staates im eigentlichen Sinn nur selten das lateinische *civitas* verwendet (vgl. van Oort (2007), 347–363, 353sq).

Mit diesen geradezu erschütternden Worten beschreibt Hieronymus die Geschehnisse in Rom während der Plünderung der Stadt durch den westgotischen Stamm der Vandalen unter ihrem Führer Alarich am 24. August des Jahres 410.⁷ Er vergleicht diese in ihrer psychologisch-ideologischen Bedeutung kaum zu überschätzende Eroberung im weiteren Verlauf des Briefes mit der Einnahme Jerusalems durch Babylon und dem Fall Trojas, zitiert dabei sogar Verse aus den Psalmen und aus Vergils *Aeneis*. Es gilt jedoch zu beachten, dass die Eroberer, die selbst Christen waren, die heiligen Stätten Roms aus religiöser Pietät schonten. Auch die Plünderung an sich geschah aus der prekären Versorgungslage des Heeres Alarichs heraus. Es wurde daher zwar nahezu alles an Wert aus Rom geraubt und es kam natürlich auch zu diversen Gräueltaten, will man den wenigen Quellen, die diesbezüglich eine Aussage treffen, aber Glauben schenken, so gestaltete sich die Plünderung weniger schlimm, als Hieronymus, der ohnehin zu diesem Zeitpunkt nicht in Rom weilte und daher kein Augenzeuge war, es uns in seinem Brief glauben lassen mag.

Neben dem Verlust an Sachwerten, der die Stadt Rom materiell schwächte, muss jedoch der psychologische Aspekt der Eroberung betrachtet werden, da die Stadt in ihrer Geschichte zuvor erst einmal, nämlich im Zusammenhang mit der Schlacht an der Allia 387 v. Chr., erobert worden war. Rom wähnte sich also in einer seit über 700 Jahren andauernden Freiheit von Eroberungen, wodurch die Plünderung durch die Westgoten schockierend wirkte. Dieser ‚ideologische Knick‘ wird dann besonders verständlich, wenn man sich das Rombild⁸ vergegenwärtigt, das seit der augusteischen Zeit, nicht zuletzt durch die sogenannten Klassiker Vergil, Ovid, Horaz und Livius, Einzug in den Bildungskanon und damit in das kollektive Bewusstsein gefunden hatte. Dieser Zusammenhang von Klassikerlektüre und Geschichtsbild schlägt sich folglich in einer epochenübergreifenden und typisierenden Romidee nieder. Rom war *caput mundi*. Die außen- und innenpolitischen Schwierigkeiten, die das weströmische Reich nicht mehr zur Ruhe kommen

⁷ Demandt (1984); Meier (2007).

⁸ Christes (1975); Galinsky (1996); Eigler (2003); Brodka (1998).

ließen, brachten Kreise der heidnischen Aristokratie dazu, die Klage auf den Untergang Roms anzustimmen, sodass die Eroberung Roms von 410 in breiten Schichten als Strafe der alten Götter angesehen wurde, da sich Rom der ‚neuen‘ Religion des Christentums zugewandt hatte.

Die Diskussion der kulturellen Krise fand auch ihren Weg nach Nordafrika, da die gebildete und wohlhabende Oberschicht Roms vor der Plünderung dorthin auf ihre Landgüter geflüchtet war.

Vor dem Hintergrund dieser Ereignisse und Diskurse wird Augustinus an der Arbeit an *De civitate Dei* tätig, die Beweggründe dafür lassen sich in drei wesentlichen Punkten zusammenfassen:

Es ist erstens für ihn als Bischof wichtig, seine Kirche und seine Religion gegen die paganen Vorwürfe zu verteidigen. Dies tut er im ersten Teil des Werkes (Bücher 1–10) dezidiert in Auseinandersetzung mit den Positionen der heidnischen Religion. Im zweiten Werkteil (Bücher 11–22) zeigt der Kirchenvater, dass nur die auf Christus gegründete *civitas dei* das glückliche und damit das ewige Leben garantieren kann.

Zweitens hat Augustin einen bestimmten Adressatenkreis seiner Schrift vor Augen: Er schreibt für einen christlich orientierten Leser, etwa Katechumenen oder dem Christentum nahestehende Heiden, den er mit seinen Ausführungen gegen pagane Vorwürfe argumentativ rüsten möchte.

Drittens sind neben diesen apologetischen Zielen auch theologische zu berücksichtigen: Zum einen kann Augustin auf Grund seiner Theorie von der Gnade Gottes den monokausalen Zusammenhang zwischen einem Verlassen der alten Götter und einer Bestrafung aufgrund dieser Verfehlung nicht akzeptieren. Für ihn steht fest, dass der Mensch in radikaler Art und Weise von der Gnade Gottes abhängig ist und das Gnadend Handeln Gottes dem menschlichen Verhalten vorausgeht. Der Gang der Geschichte wird demnach als ein providentieller betrachtet, d. h. er ist von Gott bereits festgelegt, weshalb eine simpel gedachte Wechselwirkung von Verlassen der paganen Gottheiten und Bestrafung durch die Eroberung Roms, wie sie oben skizziert wurde, für Augustin inakzeptabel ist. Er kann ohnehin die paganen Gottheiten nicht als sol-

che anerkennen. Aus seiner Perspektive ist nur der christliche unwandelbare Gott denkbar, was die Existenz anderer, d. h. paganer Gottheiten *per se ad absurdum* führt.

Zusammenfassend erscheint es einleuchtend, dass *De civitate Dei* ein rhetorisch-apologetischer Text ist, der das Christentum gegen pagane Angriffe verteidigt, und zugleich auch ein philosophisch-interpretatorischer Text, der historische Begebenheiten und philosophische Denkmuster unter der Zielsetzung einordnet, das Christentum zu verteidigen und die Mitgliedschaft in der *civitas dei* als unabdingbaren Garanten für das glückliche Leben für und in Gott einzuordnen.

An dieser Stelle ist es notwendig, kurz zu erläutern, was unter der Begrifflichkeit der *civitas Dei*⁹ zu verstehen ist, nach der das Werk letztendlich benannt ist. *Civitas Dei* meint nicht einen wie auch immer gearteten göttlichen Staat oder gar Gottesstaat, sondern bezeichnet die Bürgerschaft Gottes im Unterschied zur *terrena civitas* bzw. *civitas diaboli*. Die *civitas Dei* umfasst dabei alle im Diesseits oder Jenseits befindlichen Gott liebenden Menschen, Heilige und Engel. Die andere *civitas*, die *terrena civitas* bzw. *civitas diaboli*, beinhaltet die Gruppe der Dämonen und der sich selbst liebenden Menschen. Dabei ist der *amor sui*, die Selbstverliebtheit, als Distinktionsmerkmal im Gegensatz zum *amor Dei*, der Gottesliebe, zu verstehen, durch den sich die Mitglieder der *civitas Dei* auszeichnen. Auf Erden leben die beiden *civitates* nebeneinander, während sie im Jenseits streng voneinander getrennt werden. Die Mitglieder der *civitas Dei* genießen dann in der Gemeinschaft mit Gott die ewige Ruhe, während die Mitglieder der *terrena civitas* der ewigen Verdammnis anheimfallen. An diesem Konzept wird zweierlei deutlich, was für das Verständnis des Werkes und des augustinischen Denkens von Bedeutung ist. Erstens: Augustin liest die Bibel, auf der der historische Gang der beiden *civitates* durch die Geschichte beruht, in dogmatischem Sinne, das heißt wörtlich. Augustinus betrachtet somit beispielsweise den Sündenfall Adam und Evas und die Vertreibung aus dem Paradies als historische Tatsachen. Zweitens: Die Trennung von

⁹ Van Oort (2007), 353–360.

Dies- und Jenseits war für ihn wesentlich weniger stark ausgeprägt als für einen Menschen der Moderne, sodass Augustin ganz selbstverständlich von Engeln und Dämonen ausgeht, die mit dem Menschen in Kontakt treten können. Durch diese Sichtweise wird deutlich erkennbar, wie Augustins Denken schon in die geistige Welt des christlichen Mittelalters vorausweist. Dennoch hat die *civitas*-Lehre mit dem Gebilde eines Staates, wie Augustins Lehre dann im Mittelalter in der Ausprägung des sogenannten politischen Augustinismus¹⁰ verstanden wurde, keinerlei Gemeinsamkeiten.

Es wurde bereits erwähnt, dass das umfangreiche Werk *De civitate Dei* in zwei Teile zu scheiden ist, was Augustin selbst in einem Brief so formuliert und noch detaillierter beschrieben hat (Aug. *epist.* 1A*,1). Die Bücher 1–10 hätten dabei die Widerlegung von Verfechtern der heidnischen Religion zum Inhalt und die Bücher 11–22 den Weg der beiden *civitates* durch den Gang der biblischen Geschichte. Im selben Brief konkretisiert Augustin jedoch, dass man statt zweier großer Bände auch fünf kleinere erstellen könne, deren inhaltliche Gliederung sich sodann wie folgt darstelle: Buch 1–5 behandle die Widerlegung von Meinungsvertretern, die den paganen Polytheismus als verbindlich für weltliches Glück erachteten, die Bücher 6–10 die Vertreter der Ansicht, paganer Polytheismus verbürge jenseitiges Glück. Der zweite Großteil von *De civitate Dei* müsse sodann in drei Volumina unterteilt werden, von denen das erste die Bücher 11–14 umfassen und den Ursprung der beiden *civitates* in der Engelwelt sowie den Sündenfall und die Vertreibung aus dem Paradies beinhalte. Das zweite müsse in den Büchern 15–18 den Fortgang der *civitates* durch die Geschichte zum Thema haben. Ausgangspunkt ist dabei der Brudermord von Kain an Abel. Kain gründet nach der Ermordung des Bruders die erste Stadt, die die *terrena*

¹⁰ Unter ‚politischer Augustinismus‘ versteht man die Tatsache, dass Augustins *De civitate Dei* in seiner Wirkungsgeschichte bereits relativ früh als staatstheoretische Schrift aufgefasst wurde. So verstand man unter der *terrena civitas* die Macht des Kaisers, während unter der *civitas Dei* die päpstliche Macht verstanden wurde. Dieser daraus entspringende Gegensatz diente somit auch dazu, den Machtanspruch des Klerus zu legitimieren (vgl. Fuhrer (2004), 144; Arquillière (1934, erweiterte Ausgaben 1955 und 1972); Byer de Ryke (1999); Dyson (2001)).

civitas symbolisiert, während Abel in der *civitas Dei* verbleibt und die christliche Kirche im Alten Testament somit präfiguriert. Die biblisch-historische Geschichte insgesamt gliedert sich sodann in sechs Weltalter, das letzte beginnt mit der Geburt Christi und dauert bis zum heutigen Tage an. Der dritte Abschnitt innerhalb des zweiten Großabschnittes umfasse dann die Bücher 19–22 und beinhalte den Ausgang der beiden *civitates* nach dem Weltende. Die Mitglieder der *terrena civitas* erleiden die Strafe der Verdammung in der Hölle, die Mitglieder der *civitas Dei* erhalten nach der Auferstehung des Leibes die ewige Sabbatruhe mit Gott und den Engeln.¹¹

Für die unterrichtliche Arbeit mit diesem Werk ist vor allem die Auseinandersetzung mit den vermeintlich unumstößlichen philosophischen und politischen Denkmustern der paganen Antike von zentraler Bedeutung. Im Zusammenhang mit *De civitate Dei* soll im Folgenden nun der Umgang Augustins mit Ciceros Staatsdefinition betrachtet werden. Dieser ist auch für die unterrichtliche Arbeit von Relevanz, da die grundlegenden staatstheoretischen Abhandlungen Ciceros auch in Augustins *De civitate Dei* ihren Niederschlag gefunden haben und daher in Auseinandersetzung mit diesem gelesen werden können, ja sogar, wie dies in den aktuellen Handreichungen des nordrhein-westfälischen Ministeriums für Schule und Bildung der Fall ist, Augustin als Ausgangsbasis für eine staatstheoretische Unterrichtssequenz gefordert ist.¹²

4. Augustins Auseinandersetzung mit Ciceros Staatsdefinition

Cicero¹³ ist für Augustinus der wichtigste Klassiker. An ihm lernt und trainiert er in Kindes- und Jugendjahren die Rhetorik, seine heute ver-

¹¹ Vgl. Gall (in diesem Band), Kap. 2, S. 15–18.

¹² Vgl. das NRW-Modellvorhaben, das unter dieser Adresse abgerufen werden kann: www.schulentwicklung.nrw.de/lehrplaene/upload/klp_SII/la/Modellvorhaben_Kontinuitaet_im_Wandel_Baustein_1.pdf (abgerufen am 26.10.2019).

¹³ Hübner (2007), 50–53; Testard (1994), 914f.

lorene protreptische Schrift *Hortensius*¹⁴ weckt Augustins Interesse für die Philosophie. Über Ciceros philosophische Werke erhält er zudem Zugang auch zur griechischen Philosophie. Augustin stellt in seinem unvollendet gebliebenen Spätwerk *Contra Iulianum* sogar – rhetorisch überformt – fest, dass Cicero in seinen philosophischen Ansichten schon beinahe beim Christentum angekommen sei (Aug. *c. Iul.* 4,72–4,78). Trotz dieser grundlegenden Bewunderung, die Augustinus für Cicero und dessen Schriften empfindet, kommt es zu einer dezidiert kritischen Auseinandersetzung mit Ciceros Staatsphilosophie: Ihr gegenüber ist Augustinus ausgehend von seiner oben skizzierten *civitas*-Lehre gänzlich anders eingestellt. Betrachten wir zunächst aber die staatsphilosophischen Äußerungen Ciceros in aller Kürze:

Ciceros staatstheoretische Schrift *De re publica* ist nur fragmentarisch tradiert. Die einzige Handschrift, die den Text überliefert, besteht in einem Palimpsest, dessen Text mit einem Psalmenkommentar Augustins überschrieben wurde. Die erhaltenen Fragmente der sechs Bücher von *De re publica* befassen sich in den ersten beiden Büchern mit dem Idealstaat, wobei das erste Buch die Beschaffenheit desselben darstellt und das zweite die römische Mischverfassung als Realisierung dieser theoretischen Forderungen zur Darstellung bringt. Die Bücher drei und vier befassen sich mit den sittlichen Grundlagen des idealen Gemeinwesens, allen voran der schon am Ende des zweiten Buches postulierten *summa iustitia*, ohne die ein Staat nicht bestehen könne. Bücher fünf und sechs thematisieren abschließend den idealen Staatsmann. Die berühmte Staatsdefinition aus dem ersten Buch von *De re publica* ist dabei die Basis, von der aus auch Augustins staatsphilosophischen Gedanken ihren Anfang nehmen:

‘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 congregatio. Non est enim singulare nec solivagum genus hoc, sed ita

¹⁴ Testard (1994), 918–921; Schlapbach (2010).

*generatum ut ne in omnium quidem rerum affluen<tia in solitudine vitam agere velit, sed communionis ac societatis appetens sit.>*¹⁵ [...] *Omnis ergo populus, qui est talis coetus multitudinis qualem exposui; omnis civitas, quae est constitutio populi; omnis res publica, quae, ut dixi, populi res est, consilio quodam regenda est, ut diuturna sit.* (Cic. rep. 1,39;41)

Folglich ist der Staat, so Scipio, Angelegenheit des Volkes. Ein Volk aber ist nicht jeder wie auch immer gestaltete Zusammenschluss von Individuen, sondern der Zusammenschluss einer Vielzahl an Menschen unter gemeinsamer Rechtsauffassung und zum Nutzen für alle. Dessen Basis ist weniger die eigene Schwäche als vielmehr ein gleichsam naturgegebener Gemeinschaftssinn des Menschen. Die Vertreter dieser Spezies sind nämlich nicht als Einzelwesen und Einzelgänger geschaffen, sondern so, dass sie nicht einmal im absoluten Überfluss <ihr Leben in Einsamkeit fristen wollen, sondern nach gemeinschaftlicher Gesellschaft streben.> Jedes Volk also, das ein solcher Zusammenschluss einer Vielzahl von Menschen ist, wie ich es dargestellt habe, jede Bürgerschaft, die die institutionelle Verfassung eines Volkes ist, und jeder Staat, der wie ich sagte, Angelegenheit des Volkes ist, muss durch eine bestimmte Instanz so regiert werden, dass er Bestand hat. (eig. Übers.)

Es sind in diesem Textauszug die folgenden Punkte bemerkenswert: Zum einen leitet Cicero den *res publica*-Begriff vom Begriff *populus* ab, wodurch er den Fokus auf das Staatsvolk und weniger auf das Staatsgebiet legt. Als weitere Grundpfeiler des Staates sind dann das gemeinsame Recht und der gemeinsame Nutzen sowie der natürliche Gesellschaftstrieb des Menschen zu erkennen. Diese Schwerpunktsetzung dient zum einen der Orientierung an den staatsphilosophischen Äußerungen der Stoa sowie des Aristoteles und stellt gleichzeitig eine Emanzipation von denen Platons dar, der in der Politeia seiner Staatsdefinition durch eine ausführliche Definition des Begriffes der Gerechtigkeit eine theoretische Grundlage verliehen hat. Cicero hingegen stellt das Resultat der natürlichen Neigung des Menschen zur Bildung von Gemeinschaften dar und legt die Grundlage für die sich anschließende Darstellung der römischen Mischverfassung als idealer Staatsform.¹⁶

¹⁵ Konjektur nach Theodor Schiche (1903), orientiert an Lakt. *inst.* 6,10,18.

¹⁶ Vgl. Höffe (2017), 7–9.

Diese Staatsdefinition greift Augustinus dezidiert wieder auf. Er zeigt in seiner Darstellung, dass Rom kein idealer Staat ist und für seine Krisen, ja seinen beginnenden Zerfall das Christentum keine Verantwortung trägt. Dabei geht er aber rhetorisch-argumentativ sogar noch einen Schritt weiter:

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 comunione 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 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 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? (Aug. civ. 19,21)

Wenn diese Begriffsbestimmung stimmt, dann war der römische Staat niemals einer, weil er niemals Angelegenheit des Volkes war, was er (sc. Cicero) als Begriffsdefinition des Staates voraussetzt. Er legt nämlich fest, dass ein Volk der Zusammenschluss einer Vielzahl an Menschen ist, geeint unter gemeinsamer Rechtsauffassung und einem Nutzen für alle. Was er aber unter gemeinsamer Rechtsauffassung versteht, erläutert er in seiner Darstellung, gemäß der ein Staatswesen nicht ohne Gerechtigkeit geleitet werden kann. Wo es folglich keine wahre Gerechtigkeit gibt, kann auch kein Recht bestehen. Was nämlich rechtskonform geschieht, geschieht in der

Tat auch gerechterweise. Was aber zu Unrecht geschieht, kann nicht rechtskonform geschehen. Man darf nämlich nicht die ungleichen Bestimmungen der Menschen als rechtskonform bezeichnen oder sie dafür erachten, wenn gleich gerade die Menschen das für Recht halten, was von der Quelle der Gerechtigkeit herabgeflossen ist. Und weiter halten sie das für nicht der Wahrheit entsprechend, was für gewöhnlich von gewissen Personen mit einer fehlerhaften Auffassung vertreten wird, nämlich dass das Recht in dem bestehe, was dem Stärkeren von Nutzen ist. Daher kann, wo es keine wahre Gerechtigkeit gibt, auch keinen Zusammenschluss von Menschen geeint unter gemeinsamer Rechtsauffassung geben und somit auch kein Volk – gemäß jener Definition von Scipio beziehungsweise Cicero. Und wenn es kein Volk gibt, gibt es auch keine Angelegenheit des Volkes, sondern nur die einer wie auch immer gearteten Menge von Menschen, die der Bezeichnung ‚Volk‘ unwürdig ist. Und so ergibt sich: Wenn der Staat Angelegenheit des Volkes ist und ein Volk nicht existiert, wenn es nicht unter gemeinsamer Rechtsauffassung geeint ist, Recht aber nicht existiert, wo es keine Gerechtigkeit gibt, dann lässt sich ohne Zweifel resümieren, dass ohne Gerechtigkeit kein Staat existieren kann. Gerechtigkeit ist ferner die handelnde Kraft, die jedem das Seine zuteilt. Was ist das also für eine Gerechtigkeit des Menschen, die gerade den Menschen dem wahren Gott entzieht und ihn sündhaften Dämonen unterwirft? Das heißt jenem das Seine zuteilen? Oder ist nicht derjenige ungerecht, der ein Grundstück von einem Käufer enteignet und jemandem gibt, der keinen Rechtsanspruch darauf hat; und wer sich selbst vom Herrgott, seinem Schöpfer, entfernt und schädlichen Geistern dient, der ist gerecht? (eig. Übers.)

Augustins Darstellung ist eine Fundamentalkritik an Ciceros Staatsvorstellung und demontiert diese direkt im ersten Satz. Rom war nicht etwa ein schlechter Staat, sondern überhaupt keiner. Augustin leitet diese generelle Ablehnung dann in streng logischer Folge von den Definitionen der Begriffe des Volkes, des Rechts und schließlich der Gerechtigkeit ab. Da ein Volk in der gemeinsamen Rechtsauffassung bestünde, diese aber an die Gerechtigkeit gekoppelt sei, könne es ohne Gerechtigkeit auch keinen Staat geben. Es ist auffallend, dass Augustin hier mit dem Begriff der Gerechtigkeit operiert, der bei Ciceros Staatsdefinition nicht explizit zur Sprache kam. Den Begriff der *iustitia* führt Augustin hier jedoch bewusst in seine Argumentation ein und manifestiert ihn

dort, indem er im weiteren Verlauf der Ausführung ‚das Pferd gleichsam von hinten aufzäumt‘ und die *iustitia* als staatsphilosophische Basis darstellt. Wo keine wahre Gerechtigkeit besteht, kann es auch kein Recht geben, Recht und Gerechtigkeit hängen somit unmittelbar zusammen. Dabei ist das Recht auch keine niedere Form der Gerechtigkeit und darf ebenso wenig als Recht des Stärkeren missinterpretiert werden. Der Gerechtigkeitsbegriff zeigt sich somit aufs Engste mit dem Rechtsbegriff verbunden und hat damit auch Auswirkungen auf den Begriff des Volkes, da dieser nach Ciceros Definition bekanntlich auf einer gemeinsamen Rechtsauffassung beruht. Ohne Gerechtigkeit gibt es also auch kein Volk. Wenn es demnach ohne Gerechtigkeit kein Volk gibt, der Staat aber als Angelegenheit des Volkes definiert ist, kann es ohne wahre Gerechtigkeit auch keinen Staat geben.

Man kann klar erkennen, welcher großen Teil die Herleitung dieses Zusammenhanges in der Textpassage einnimmt, ist sie doch von zentraler Bedeutung, um Ciceros Staatsdefinition auseinanderzuidividieren. Augustin geht nun rhetorisch-argumentativ noch eine Stufe weiter, indem er den Begriff der *iustitia* definiert und in diesem Zuge in den Bereich des Göttlichen sublimiert. Wesenskern der Gerechtigkeit ist es, jedem das ihm Zustehende zuzuteilen. Hier ist jedoch die menschliche Gerechtigkeit unzulänglich, da sie imstande ist, den Menschen bewusst zum Bösen zu manövrieren. Augustinus arbeitet hier mit zwei rhetorischen Stilmitteln, die gemeinhin häufiger in seiner Argumentation anzutreffen sind. Dies sind zum einen die rhetorische Frage, *Hocine est sua cuique distribuere?* (Das heißt jeden das Seine zuteilen? (eig. Übers.)) und zum anderen ein *exemplum de minore ad maius*, das ebenfalls in Form einer rhetorischen Frage auftritt: Wer etwas Materielles rechtsunwürdig weitergibt – hier am Beispiel des Grundstücks – soll ungerecht sein, wie kann dann derjenige, der sich selbst, und damit vor allem seine Seele, von Gott abwendet, gerecht sein?

Gerade der letzte Gedankengang ist voraussetzungs- und erklärungsbedürftig. Die vorgelegte Passage ist dem 19. Buch von *De civitate Dei* entnommen und damit dem eschatologisch orientierten Teil der Dar-

stellung der beiden *civitates*. Ein zentrales Element hier ist die Erkenntnis, dass das *summum bonum* nur im Jenseits erreicht werden kann. Für den Staat heißt das, dass er dem Grundprinzip der *vera iustitia* entsprechen muss, die es ebenfalls auf Erden nicht geben kann. Ein legitimer Staat ist daher erst dann gegeben, wenn seine Mitglieder die christliche Nächstenliebe vollkommen verinnerlicht haben und für die Befehle Gottes empfänglich geworden sind.

Es ist an der Analyse dieses Textauszuges erkennbar, dass von der *prima facie* so einleuchtenden und überzeugenden Staatsdefinition Ciceros nach Augustins Ausführungen nicht viel übrigbleibt. Augustin bleibt bei der Demontage der ciceronianischen Definition jedoch nicht stehen, sondern bietet einige Kapitel später eine eigene, wiederum in Anlehnung an Cicero:

Si autem populus non isto, sed alio definiatur modo, uelut si dicatur: „Populus est coetus multitudinis rationalis rerum quas diligit concordi communione sociatus“ – profecto, ut uideatur, 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. Quid autem primis temporibus suis quidue sequentibus populus ille dilexerit et quibus moribus ad cruentissimas seditiones atque inde ad socialia atque ciuilia bella perueniens ipsam concordiam, quae salus est quodam modo populi, ruperit atque curruperit, testatur historia; de qua in praecedentibus libris multa posuimus. Nec ideo tamen uel ipsum non esse populum uel eius rem dixerim non esse rem publicam, quamdiu manet qualiscumque rationalis multitudinis coetus, rerum quas diligit concordi communione sociatus. (Aug. civ. 19,24)

Wenn man aber den Begriff Volk nicht so, sondern anders festlegte – wenn man beispielsweise sagte: „Ein Volk ist der Zusammenschluss einer vernunftbegabten Menge von Menschen, geeint durch die Übereinstimmung in den Dingen, die ihr lieb und teuer sind“ – und in der Tat, um zu sehen, welche innere Ausrichtung ein bestimmtes Volk aufweist, muss man die

Dinge ins Auge fassen, die ihm lieb und teuer sind. Was auch immer ihm jedoch lieb und teuer ist, wenn es der Zusammenschluss einer Menge nicht von Vieh, sondern von vernunftbegabten Geschöpfen ist und durch die Übereinstimmung in den Dingen, die ihm lieb und teuer ist, geeint wird, kann man es sinnvollerweise Volk nennen; und zwar ein umso besseres, je mehr es seinen inneren Zusammenhalt auf Besseres, ein umso schlechteres, je mehr es seinen inneren Zusammenhalt auf Schlechteres ausrichtet. Gemäß dieser unserer Begriffsbestimmung ist das römische Volk ein Volk und zweifelsohne auch ein Staat. Was aber jenem Volk in seiner Frühzeit und in der darauf folgenden lieb und teuer war und durch welche sittliche Einstellung dieses Volk es zu äußerst grausamen Aufständen und danach zu Kriegen mit Verbündeten und Bürgerkriegen hat kommen lassen und gerade das einträchtige Streben, das gewissermaßen das Heil des Volkes ist, gebrochen und verdorben hat, das beweist ein Blick in die Geschichte; darüber habe ich in den vorangegangenen Büchern viele Zusammenhänge dargelegt. Und dennoch könnte ich weder sagen, dass es selbst kein Volk ist, noch dessen Angelegenheit kein Staat, solange ein wie auch immer gearteter Zusammenschluss einer vernunftbegabten Menge von Menschen, geeint durch die Übereinstimmung in den Dingen, die ihr lieb und teuer sind, bestehen bleibt. (eig. Übers.)

Betrachten wir an dieser Stelle die Veränderungen, die Augustin hinsichtlich der ciceronianischen Staatsdefinition vornimmt, ergibt sich folgendes Bild: Die zentralen Begriffe des *iuris consensus*, der gemeinsamen Rechtsauffassung, sowie der *utilitatis communio*, dem Nutzen für alle, werden ersetzt durch die Vernunftbegabung des Menschen, der *multitudo rationalis*, und der Einigkeit darüber, was im Staat als erstrebenswert zu erachten ist, der *communio concors rerum, quae diligit*. Dies führt zu einer grundlegend anderen Staatsauffassung: Zum einen rechnet Augustin nach dem Begriff der Gerechtigkeit auch noch den des Rechts heraus und spricht nur noch von der notwendigen Veranlagung zum logischen Denken sowie von einer gemeinsamen Ansicht über im Staat erstrebenswerte und zu vermeidende Aspekte. Durch diese Reduzierung der moralisch hochgradig aufgeladenen Begriffe der Gerechtigkeit, des Rechts und des Gemeinwohls entwickelt Augustin einen Zustand moralischer Indifferenz hinsichtlich eines Staatsvolkes

sowie eines Staates. Durch den Verweis auf Beispiele aus der römischen Geschichte, darunter die Ständekämpfe, die Bundesgenossekriege und die Bürgerkriege, zeigt er exemplarisch, dass ein Staat losgelöst von moralischen Grundwerten existieren kann beziehungsweise diese veränderlich sein können, bis hin zu dem Punkt, an dem nicht einmal mehr die *concordia* als grundlegendes Fundament im Staat gewahrt ist. Staaten sind somit nicht mehr als wohlüberlegte, auf ein bestimmtes Ziel hin ausgerichtete, jedoch strikt amoralische Zweckgemeinschaften. Eine Staatsdefinition, wie sie Cicero formuliert hat, kann somit nur auf die *civitas dei* zutreffend sein, da die *uera iustitia* in Augustins Augen nur bei und in Gott, niemals aber auf Erden realisiert werden kann. Dies führt in logischer Konsequenz dazu, dass Staaten rein weltliche soziale Konstrukte sind, die keinen tieferen moralischen Anspruch aufweisen können. Diesen Gedanken hat Augustin in *De civitate Dei* schon einmal aufgenommen, und zwar in dem berühmt gewordenen und rhetorisch stark überformten Auszug aus dem vierten Buch:

Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia? quia et latrocinia quid sunt nisi parva regna? Manus et ipsa hominum est, imperio principis regitur, pacto societatis astringitur, placiti lege praeda diuiditur. Hoc malum si in tantum perditorum hominum accessibus crescit, ut et loca teneat sedes constituat, ciuitates occupet populos subiuguet, euidentiore regni nomen adsumit, quod ei iam in manifesto confert non dempta cupiditas, sed addita inpunitas. (Aug. civ. 4,4)

Lässt man daher die Gerechtigkeit außen vor, was sind dann Reiche anderes als große Räuberbanden? Denn was sind auch Räuberbanden anderes als kleine Reiche? Es handelt sich gleichermaßen um eine Schar von Menschen, die unter dem Befehl eines Anführers, in verbindlicher Gemeinschaft zusammengehalten wird und nach fester Abmachung die Beute teilt. Wenn dieses Übel durch den Zulauf schlechter Menschen zu solcher Größe anwächst, dass es Orte in Besitz nimmt, Niederlassungen gründet, Städte einnimmt und Völker unterjocht, dann nimmt es recht deutlich den Namen Reich an, was offensichtlich nicht daran liegt, dass es seine Habgier abgelegt hat, sondern Straffreiheit erhalten hat. (eig. Übers.)

Zu den großen Reichen, von denen Augustin hier spricht und die er mit einer unglaublichen Chuzpe mit Verbrecherbanden gleichsetzt, gehörte natürlich auch das Römische Reich. Alle höheren Werte Roms, der *mos maiorum*, die *virtus*, *fides* und *pietas*, werden im Handstreich entwertet und Staaten zu amoralischen gesellschaftlichen Konglomeraten abqualifiziert. Wie erwähnt, war Augustin Zeitzeuge eines sich von innen heraus verändernden und äußerlich zerfallenden *imperium Romanum*, das er, anders als Cicero, nicht mehr als naturgegebene und zeitlos mächtige Weltmacht wahrnehmen konnte. Die grundlegende Verschiedenheit der Staatsphilosophie der beiden hier thematisierten Denker ist jedoch tiefer begründet, und zwar in ihren basalen und daher prägenden philosophisch-theologischen Ansichten:

Cicero begründet den Staat durch seine Bestimmung eines *iuris consensus* sowie einer *utilitatis communitio* aus der Natur des Menschen heraus. Die *recta ratio* des Menschen entspricht dabei der *uera lex*, also einem im Menschen vorhandenen Naturrechtsempfinden, das mit der Gerechtigkeit, der *iustitia*, aufs Engste verbunden ist. Die *res publica* wird demnach zu einer Hüterin der *iustitia*, da diese erst in der Verwirklichung in einer *res publica*, die auch *res populi* ist, zur Umsetzung kommt. Der Staat ist somit höchstes Ziel menschlichen Handelns, er ist gelebte und praktisch umgesetzte Philosophie. Für Augustin hingegen kann es wahre *iustitia* auf Erden nicht geben. Wahre *iustitia* kann es nur in der *civitas* geben, deren Urheber Christus ist. Dadurch werden Staaten für ihn reine Interessensgemeinschaften, die sich nicht auf höhere moralische Wertvorstellungen zurückführen lassen. Nicht der Staat ist somit höchstes Ziel menschlichen Handelns, sondern Gott.

Diese grundlegend unterschiedliche Betrachtung des gesellschaftlichen Konstruktes eines Staates kann anhand der vorgestellten Texte in der Schule durch deren Lektüre und einer Ergebnissicherung vermittelt werden, die die unterschiedlichen Ansichten der beiden Denker einander plakativ gegenüberstellt. Um Augustins Texte im Unterricht motivierend lesen zu können, sollen abschließend drei Möglichkeiten vorgestellt werden, mit denen es gelingen kann, den zugegeben abstrakten staatsphilosophischen Gehalt in den Unterrichtsgang und in aktuelle Zusammenhänge einzubetten.

5. Didaktische Fortführung – Ideen und Vorschläge für den Unterricht

Die erste Möglichkeit basiert auf einer Verknüpfung des staatsphilosophischen Themenbereiches mit dem der römischen Gesellschaft und Politik, der gemeinhin ebenfalls Gegenstand des Lateinunterrichts in der Oberstufe ist. Rom ist ein Staat, der von seinen Anfängen bis in die Zeit Trajans beständig expandierte. Diese Expansion basierte auf der kriegerischen Eroberung anderer Gebiete, die dann in das *imperium* eingegliedert wurden. Die Frage, wie die Ausrichtung des römischen Staates an höheren moralischen Werten mit der brutalen Expansion in Einklang gebracht werden kann, ist keine moderne. Bereits die Antike kannte das Konzept des *bellum iustum*, des gerechten Krieges, und auch Cicero und Augustinus widmen sich der nicht unkomplizierten Frage, ob und unter welchen Voraussetzungen Kriege angesichts des gewaltigen Leides, das sie unweigerlich mit sich bringen, als gerecht bezeichnet werden können. Eine tiefeschürfende didaktische Aufarbeitung hat dieses Thema im Doppelband 58.2+3 des Altsprachlichen Unterrichts aus dem Jahre 2015 erfahren. Dort werden mit einer fachlichen Einleitung die wesentlichen Texte besprochen und für den Unterricht mit aktuellem Bezug aufbereitet, natürlich auch die hier behandelten Autoren Cicero und Augustinus. Es ergäbe sich also die Chance, den hehren Anspruch theoretischer Staatsphilosophie mit der politischen bzw. militärischen Praxis kritisch zu vergleichen.

Eine zweite Möglichkeit, die gelesenen Texte in aktuelle Kontexte einzubetten, besteht darin, Verfassungstexte unterschiedlicher Staaten vor dem Hintergrund von Staatstheorie und Staatswirklichkeit zu betrachten. Die Definitionen Ciceros und Augustins können dabei als Referenzpunkte zu den modernen Verfassungstexten dienen. Exemplarisch soll dies hier an Auszügen aus den Präambeln der Verfassungen der USA und des Iran gezeigt werden.

Wir, das Volk der Vereinigten Staaten, von der Absicht geleitet, unseren Bund zu vervollkommen, die Gerechtigkeit zu verwirklichen, die Ruhe im Innern zu sichern, für die Landesverteidigung zu sorgen, das allgemeine

Wohl zu fördern und das Glück der Freiheit uns selbst und unseren Nachkommen zu bewahren, setzen und begründen diese Verfassung für die Vereinigten Staaten von Amerika. (Präambel der Verfassung der Vereinigten Staaten von Amerika)¹⁷

Diese Präambel weist erkennbar Elemente auf, die uns an die Ausführungen Ciceros erinnern dürften. So ist von einem Volk die Rede, das nicht weiter definiert wird, da es allerdings der Urheber und Begründer dieser Verfassung ist, kann der US-amerikanische Staat hier zweifelsohne als *res populi* ausgemacht werden. Als Staatsziele werden dann Einheit, Gerechtigkeit, innerer Friede, Schutz nach außen, Wohlstand und fortdauernde Freiheit genannt. Der Wunsch nach Verwirklichung von Gerechtigkeit kann mit Ciceros *iuris consensus* in Zusammenhang gebracht werden, der Wunsch nach Wohlstand und Freiheit mit Ciceros *communio utilitatis*. Es dürfte durch den Vergleich dieser Verfassungspräambel mit den staatstheoretischen Äußerungen Ciceros für die Schüler augenscheinlich werden, wie stark sich antike und moderne Staatsziele tatsächlich einander ähneln. Es stellt sich nun aber die Frage, wie Augustinus diesen Verfassungstext inhaltlich bewertet hätte.

Betrachten wir vor einer denkbaren Antwort auf diese Frage aber zunächst die Grundsatzgedanken der Verfassung der islamischen Republik Iran, einer präsidentiellen Theokratie, die im Jahr 2019 ihr 40-jähriges Bestehen feierte. Diese Staatsform nimmt Allah in das Zentrum der staatlichen Konstitution. Im Vorwort des Buches „Der Islamische Staat“ aus dem Jahre 1971¹⁸, in dem die wesentlichen staatstheoretischen Grundlagen des Ajathollahs Ruhollah al-Musawi Chomeini dargestellt werden, wird das islamische Gesetz deshalb als das bestmögliche bezeichnet, da es göttlichen Ursprungs ist und aus der idealen Zeit des Propheten und des ersten Imams stammt, in denen es noch keine Trennung von Staat und Religion gegeben habe. Für die unterrichtliche Verwendung als Vergleichstext zu Cicero und der Präambel der amerikanischen Verfassung ist es sinnvoll, die Staatsziele der islamischen

¹⁷ <https://usa.usembassy.de/etexts/gov/gov-constitutiond.pdf> (abgerufen am 13.09.2019).

¹⁸ Chomeini (2014).

Republik des Iran zu betrachten, wie sie in Artikel 2 der Verfassung zur Darstellung kommen:

Die Islamische Republik ist eine Ordnung, die auf folgenden Glaubensgrundsätzen beruht:

Die Einheit Gottes (es gibt keinen Gott außer Gott), Seine alleinige Entscheidungsbefugnis und Gesetzgebung sowie die Notwendigkeit der Ergebenheit in Seinen Willen.

Die göttliche Offenbarung und ihre grundlegende Bedeutung für das Formulieren von Gesetzen;

Die Auferstehung und ihre maßgebende Rolle beim Entwicklungsprozess des Menschen hin zu Gott;

Die Gerechtigkeit Gottes in Schöpfung und Gesetzgebung;

Das Imamatum und seine ständige, grundlegende und immerwährende Führungsrolle im Fortbestand der Islamischen Revolution;

Ehre und Würde des Menschen und seine mit Verantwortung verbundene Freiheit vor Gott.

Die Islamische Republik gewährleistet durch Gerechtigkeit, politische, wirtschaftliche, soziale, kulturelle Unabhängigkeit und nationale Zusammengehörigkeit die ständige Neugewinnung der islamischen Vorschriften durch anerkannte islamische Rechtsgelehrte [...], [die] Ablehnung jeder Unterdrückung und jeder Unterwürfigkeit, jeder Herrschaft und Knechtschaft (außer in Gott).¹⁹

Auch hier sind elementare Zielvorstellungen eines gelingenden menschlichen Zusammenlebens formuliert: Die Gerechtigkeit, Freiheit und innere Einheit werden im Unterschied zur Verfassung der USA direkt von Gott her abgeleitet durch islamische Rechtsgelehrte zur Umsetzung gebracht.

Die oben geäußerte Frage, wie Augustin die Verfassungstexte der USA bzw. des Irans bewertet hätte, ist eine rein didaktische, die lediglich dazu dient, Schüler zu einem tiefergehenden Durchdenken der Kernaussagen des augustininischen respektive ciceronianischen Textes anzuleiten. Aus fachlicher Perspektive ist sie ahistorisch und damit letzten

¹⁹ http://www.eslam.de/manuskripte/verfassung_iri/kapitel01.htm (abgerufen am 13.09.2019).

Endes sinnlos, da Augustin vor der Entstehung des Islam und natürlich auch der der USA lebte. Fest steht aber dennoch: Gerechtigkeit auf Erden zu verwirklichen, ist für Augustinus *per se* unmöglich, da es nicht im Menschen liegt, wahre Gerechtigkeit walten zu lassen. Somit kann es auch keinen weltlichen Staat für die *civitas dei* geben, und wenn er sich noch so stark am Wort Gottes orientieren würde. Dies träfe auch auf einen wie auch immer realisierten Gottesstaat etwa nach dem Vorbild des Iran zu, da die Mitglieder der *civitas dei* im Diesseits niemals von denen der *terrena civitas* unterschieden werden können. Ob sich nämlich ein Mensch in seiner inneren Einstellung der Gottesliebe oder der Selbstliebe verschreibt, bleibt für alle Außenstehenden unsichtbar. Die *civitas dei* ist somit auch nicht mit der katholischen Kirche zu identifizieren, wie dies in späteren Zeiten oft fehlinterpretiert wurde. Auch in ihr gibt es Mitglieder, die sich selbst, statt Gott lieben. Sie sind somit Mitglieder der *terrena civitas* und werden im Eschaton wie alle anderen Mitglieder von Gott verworfen. Die Schüler könnten somit hier erkennen, dass es sich bei Augustins *civitas*-Lehre um keine weltliche, sondern im Grunde göttliche Gemeinschaft handelt, wenngleich sie auf Erden in verschiedenen Staaten unter verschiedenen Bedingungen lebt.

Die dritte und vielleicht für Schüler greifbarste Adaptionmöglichkeit zwischen den antiken Texten und modernen Fragestellungen ist der Aspekt der Gerechtigkeit. Es ist aus den besprochenen Texten augenscheinlich geworden, dass Cicero in Form des *iuris consensus* Naturrechtsvorstellungen in seine Staatsphilosophie miteinbezieht und somit die Gerechtigkeit als ein wesentliches Fundament eines Staates formuliert. Ebenso wurde deutlich, dass Augustin diese Annahme zurückweist und die Gerechtigkeit gerade nicht als grundlegendes Element eines Staates gelten lässt, was vor allem in dem Vergleich zwischen Staaten und Räuberbanden eindrucklich Niederschlag gefunden hat. Die Frage, ob ein Staat echte Gerechtigkeit gewährleisten und diese somit ein Fundament staatlichen Handelns sein kann, wurde seit jeher kontrovers diskutiert. Bereits in Platons *Gorgias* vertritt der Sophist Kallikles die Ansicht, dass es von Natur aus so eingerichtet sei, dass der Stärkere mehr Besitz und Macht hat als der Schwächere (vgl. Plat.

Gorg. 482c–484e). Gerechtigkeit sei somit nur eine Forderung der Schwachen, um die Starken in der Ausübung ihrer Stärke zu behindern. Der griechische Philosoph Karneades soll, so Cicero in *De re publica*,²⁰ im Jahre 155 v. Chr. in Rom an einem Tag eine Rede gehalten haben, die die Gerechtigkeit als Fundament eines jeden Staates charakterisierte, um am Folgetag die Nachteile bis hin zur Unmöglichkeit gerechten Handels aufzuzeigen. Bis heute ist die Frage nach staatlicher Gerechtigkeit aktuell und höchst umstritten: Darf ein Staat beispielsweise Unrecht begehen, um seine Bürger zu schützen? Das Theaterstück bzw. der Film „Terror – Ihr Urteil“²¹ legt diese Fragestellung ins Zentrum der Handlung. Darin wird der fiktive Gerichtsprozess des Luftwaffenmajors Lars Koch verhandelt, der ein entführtes Passagierflugzeug, das als Anschlag in ein Fußballstadion gelenkt werden sollte, abgeschossen hat. Durften die Insassen des Flugzeugs für die Besucher des Fußballspiels geopfert werden? Dieser Text bzw. Film treibt die Frage nach staatlicher Gerechtigkeit durch ein extremes Gedankenexperiment auf die Spitze und bietet eine greifbare Diskussionsgrundlage für die Frage nach dem Vorhandensein und der Reichweite staatlicher Gerechtigkeit. Diskussionen, die in den Lerngruppen auf Fragenimpulse dieser Art zustande kommen könnten, bleiben erfahrungsgemäß ergebnisoffen. Sie sind deshalb aber noch lange nicht belanglos. Sie ermöglichen es jungen Menschen, ihrer Meinung stärker Profil zu verleihen oder sie durch die Konfrontation mit Gegenargumenten zu revidieren bzw. zu adaptieren. Ist die Ausgangsbasis dazu noch die Übersetzung und Interpretation von Cicero und Augustinus, also antiker Texte, werden diese nicht nur als zeitlos gültig und aktuell erkannt, sondern das Unterrichtsfach der Alten Sprachen in die Lebenswirklichkeit der Schüler integriert.

²⁰ Ob die Reden tatsächlich gehalten wurden oder ob es sich um eine Fiktion Ciceros handelt, ist umstritten. Vgl. Powell (2013).

²¹ v. Schirach (2016).

Literatur

Bildquellen

Abbildung 1: Sandro Botticelli, Sant'Agostino nello studio (1480). Dipinto murale staccato, 200x120 cm, Florenz, Chiesa di San Salvatore in Ognissanti (Fiesole, Chiesa di San Francesco, Provincia Toscana di San Francesco Stigmatizzato OFM).

Abbildung 2: Cicero; Statue in seinem Heimatort Arpinum. Bildquelle: free.org

Textausgaben

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

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), Oxonii 2006.

Eusebii Hieronymi Epistulae. Pars III: Epistulae 121–154. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum LXVI, ed. I. Hilbert, Wien 1818 (repr. New York/London 1961).

Forschungsliteratur

Arquillière, Henri-Xavier (1934, erweiterte Ausgaben 1955 und 1972), L'Augustinisme politique, Paris.

Brodka, Dariusz (1998), Die Romideologie in der römischen Spätantike, Frankfurt a.M.

Byer de Ryke, Benoit (1999), L'apport augustinien: Augustin et l'augustinisme politique, in: Renaut, Alain (Hg.), Histoire de la philosophie politique 2. Naissances de la modernité, Paris, 43-86.

Christes, Johannes (1975), Bildung und Gesellschaft. Die Einschätzung der Bildung und ihrer Vermittler in der griechisch-römischen Antike, Darmstadt.

Demandt, Alexander (1984), Der Fall Roms. Die Auflösung des Römischen Reiches im Urteil der Nachwelt, München.

Drecoll, Volker H., Manichaei, in: Mayer, Cornelius, Augustinus-Lexikon, Vol. 3 (2004–2010), 1132–1159.

Dyson, Robert W. (2001), The Pilgrim City. Social and Political Ideas in Writings of St. Augustine of Hippo, Woodbridge.

Eigler, Ulrich (2003), lectiones vetustatis. Römische Literatur und Geschichte in der lateinischen Literatur der Spätantike, München.

Fuhrer, Therese (2004), Augustinus, Darmstadt.

Galinsky, Karl (1996), Augustan Culture. An Interpretive Introduction, Princeton.

Höffe, Otfried (2017), Einleitung, in: Höffe, Otfried (Hg.), Ciceros Staatsphilosophie. Ein kooperativer Kommentar zu *De re publica* und *De legibus*, Berlin/Boston.

- Hübner, Wolfgang (2007), *Klassische lateinische Literatur und Rhetorik*, in: Drecoll, Volker H., (Hg.), *Augustin Handbuch*, Tübingen, 49–60.
- Lepellety, Claude, *Ciuis, ciuitas*, in: *Augustinus-Lexikon*, Vol. 1 (1986-1994) 942-957.
- Meier, Mischa (2007), *Alarich und die Eroberung Roms in Jahre 410. Der Beginn der „Völkerwanderung“*, in: Meier, Mischa (Hg.), *Sie schufen Europa. Historische Portraits von Konstantin bis Karl dem Großen*.
- Pfeilschifter, Rene, *Augustinus und das Kaisertum des fnften Jahrhunderts*, Vortrag gehalten am 30. Juni 2017 vor der Jahresvollversammlung der Gesellschaft zur Förderung der Augustinus-Forschung e.V.; nur online einsehbar in: https://www.augustinus.de/images/pdf/PfeilschifterR_Augustinus-und-das-Kaisertum-des-fuenften-Jahrhunderts.pdf (letzter Aufruf 03.11.2019).
- Powell, Jonathan G.F. (2013), *The Embassy of the Three Philosophers to Rome in 155 B.C.*, in: Tempest, Kathryn; Kremmydas, Christos (Hg.): *Hellenistic Oratory: Continuity and Change*, Oxford: 219–248.
- Schirach, Ferdinand von (2016), *Terror: Ein Theaterstück und eine Rede*, München.
- Schlabach, Karin (2010), *Hortensius*, in: Mayer, Cornelius, *Augustinus-Lexikon*, Vol. 3 (2004–2010), 425-436.
- Testard, Maurice (1994), *Cicero*, in: Mayer, Cornelius, *Augustinus-Lexikon*, Vol. 1 (1986–1994), 425–436.
- Tornau, Christian (2002), *Augustinus und das ‚hidden curriculum‘. Bemerkungen zum Verhältnis des Kirchenvaters zum Bildungswesen seiner Zeit*, in: *Hermes* 130, 316–337.
- Schiche, Theodor (1903), *Aus Ciceros philosophischen Schriften. Auswahl für Schulen*, Leipzig.
- Van Oort, Johannes (2007), *De ciuitate dei*, in: Drecoll, Volker H., (Hg.), *Augustin Handbuch*, Tübingen, 347–363.
- Wurst, Gregor (2007), *Manichäismus um 375 in Nordafrika und Italien*, in: Drecoll, Volker H., (Hg.), *Augustin Handbuch*, Tübingen, 85–91.

Internetquellen:

- <https://usa.usembassy.de> (eingesehen am 13.9.2019).
- http://www.eslam.de/manuskripte/verfassung_iri/kapitel01.htm (eingesehen am 13.9.2019).