

Jorge Uscatescu Barrón

Zum Wesen der christlichen Auffassung über die Geschichtlichkeit des Menschen – Randbemerkungen zu *DE CIVITATE DEI* des Augustinus



Die althergebrachte Frage nach dem Verhältnis von Christentum und Kultur erfährt in der Frage nach dem Zusammenhang zwischen Christentum und Geschichte die höchste Brisanz, weil die eschatologische Dimension des Christentums eine ganz bestimmte Auffassung der Geschichte der Kultur und ihres Verlaufs erfordert. Dass das Christentum auch eine geschichtliche Dimension hat, steht außer Frage, aber was für ein Geschichtsbewusstsein entfaltet das Christentum? Wie deutet der Christ sein historisches Geschehen?

Die Ausarbeitung des christlichen Geschichtsbewusstseins ist eigentlich die Grundlage für die Auffassung der Geschichte als einer Heilsgeschichte (*historia sacra*) und steht diesseits aller Konzeptionen der Universalgeschichte, obwohl das christliche Geschichtsbewusstsein eine Universalgeschichte im Sinne der Heilsgeschichte vorzeichnet und Gottes Einwirkung in den Geschehensverlauf und Vorsehung mit einbezieht, ohne jedoch mit beiden Sachbereichen zusammenzufallen. Bevor eine Geschichtstheologie überhaupt entfaltet werden kann, soll zuerst untersucht werden, wie die christliche Existenz das geschichtliche Geschehen, in das sie eingebunden ist, erfasst wird. Wie erfährt der Christ die Geschichte? Die folgenden Überlegungen verstehen sich jedoch nur als eine Randbemerkung zu einer Theologie der Geschichte. Deren Ausbildung fußt auf dem christlichen Verständnis vom historischen Geschehen.

In drei Schritten soll das Vorhaben entfaltet werden. Zuerst werde ich den Ursprung des christlichen Geschichtsbewusstseins zu fassen suchen. Der zweite Schritt zielt darauf ab, Augustinus' Ausbildung des christlichen Geschichtsbewusstseins nachzuzeichnen. Zuletzt werden die Gedanken zusammengefasst und zu einer möglichen Synthese zusammengeführt, in der das christliche Geschichtsbewusstsein kurz umrissen werden kann.

§ 1. Die Entstehung des Geschichtsbewusstseins aus der Mitte der christlichen Religion

In der Botschaft Christi liegen nicht nur ethisch-religiöse Verhaltensmuster und Gebote, die das alltägliche Leben des Christen bestimmen sollen, sondern auch

Aussagen über zukünftige Dinge beschlossen. Eine kaum zu überbietende Rolle in der Botschaft Christi spielt die Ankündigung des zukünftigen Anbrechens vom Reich Gottes und des Abhaltens vom Jüngsten Gericht als Abschluss der Menschheitsgeschichte. Mit dem Gedanken der Wiederankunft Christi verbindet sich ferner die Vorstellung von der Einrichtung einer Gottesherrschaft im Jenseits, d. h. über das von Mühsal geprägte, alltägliche Leben in der Welt hinaus. Jesus verkündigt also eine Endzeit, in der Gott die uneingeschränkte Herrschaft über alle anderen feindseligen Mächte (Satan und die Dämonen) erringen (Mt. 12, 28) und sodann das Heil über die Welt bringen wird. In der Gottesherrschaft wird die ganze Schöpfung in den Heilzustand endgültig übergeführt, nachdem allerdings in einem Weltgericht Gutes und Böses voneinander getrennt worden sind.

Aus den Evangelien ist das Aussehen der Gottesherrschaft einigermaßen zu rekonstruieren. In den Seligpreisungen der Bergpredigt sind ethische Verhaltensweisen angesprochen, die mit der Teilnahme an der Gottesherrschaft belohnt werden: geistlich Armen, Leid Tragenden, Sanftmütigen, nach Gerechtigkeit Dürstenden, Barmherzigen, die des reinen Herzens, Friedensstifter und schließlich die, welche um der Gerechtigkeit willen verfolgt werden (Mt. 5, 3-10). An anderen Stellen sind Verhaltensmuster von der Gottesherrschaft ausdrücklich ausgeschlossen, wie etwa die Götzendienst, Ehebruch, Weichheit, Knabenschändung, Diebstahl, Geiz, Trunkenheit, Gotteslästerung und Hurerei (1 Kor. 6, 9-10, Eph. 5, 5).

Der Heilzustand, den die Gottesherrschaft über die Welt bringen wird, malt Paulus so aus: "Das Reich Gottes ist nicht Essen und Trinken, sondern Gerechtigkeit und Friede und Freude in dem heiligen Geist" (Röm 14, 17), wenn man auch diesen Heilzustand als eine Mahlzeit vorgestellt hat (Mk 14, 25).

Obwohl das Reich Gottes mit dessen Verkündigung durch Jesus den Menschen näher gekommen und sogar mitten unten den Menschen bereits angekommen ist: "Das Reich Gottes kommt mit äußerlichen Gebärden; man wird auch nicht sagen: Siehe, hie oder: da ist es. Denn sehet, das Reich Gottes ist inwendig in euch" (Lk 17, 20-21), ist sie noch nicht angebrochen.

Die Naherwartung von Gottes Reich ist jedoch keine den ersten Christen vorschwebende Vorstellung, sondern ein bestimmender Teil ihres Ethos. Ihr Leben ist völlig auf das demnächst zu erwartende Anbrechen der Gottesherrschaft ausgerichtet, worauf sie vorbereitet sein sollen, wenn sie an dem von ihr herbeizuführenden Heilzustand teilhaben wollen. Aufgrund der höchst angespannten Erwartung hat das Ausbleiben der Wiederankunft Christi die Urchristen tief enttäuscht, sogar tiefgehende Krisen im Urchristentum ausgelöst, in denen das ganze Weltbild zu schwanken drohte.

In einem Brief beschreibt Paulus besonders eingehend, wie die christliche Existenz, in diesem Fall das Leben der Thessaloniker, von der Erwartung der unmittelbar

bevorstehenden Anknf Christi in die Welt gekennzeichnet ist (1 Thess. 5, 2). Das plötzliche Antreffen Christi wird mit dem Einbrechen eines Diebes in der Nacht verglichen, mit dem man nicht rechnen kann. Nüchternheit und Wachsamkeit zeichnen das Ethos der auf die plötzliche Wiederankunft Christi gespannten Urchristen von Thessaloniki aus (1 Thess. 5, 5-11).

Im 2. Brief an die Thessaloniker führt Paulus über den Zustand der Urchristen weiter aus, die vom Trübsal bestimmt sind, für den aber die Verantwortlichen nach der zu erwartenden Wiederankunft Christi zur Rechenschaft gezogen werden sollen (2 Thess. 1, 6 ff.). Zwischen dem ersten Brief an die Thessaloniker, die angesichts der unmittelbar herannahenden Wiederankunft Christi zur Nüchternheit und Wachsamkeit angehalten werden (1 Thess., 5, 6), und dem zweiten, in dem die Verzögerung der Anknft Christi nicht nur bestätigt, sondern sine die aufgeschoben wird, ist nur der Trübsal angewachsen: die Krise hat sich bloß verschärft. An ihrer Bewältigung arbeitend liefert der Apostel Paulus eine Erklärung dafür, aber keinen Trost, wenn er eine böartige Kraft, nennt, welche die Anknft Christ verhindert oder zurückhält (Aufhalter: katechon; vgl. 2 Thess. 2, 7-8). An dieser Stelle wird die sich dehnende Zeit zwischen dem Tod Jesu und der zweiten Anknft Christi das "Geheimnis der Ungerechtigkeit" (*mysterion tes anomias: mysterium iniquitatis*) genannt.

In den Evangelien begegnen andere Erklärungsmodelle¹. Lukas interpretiert die Zeit des Ausbleibens der Parusia Christi als Zeit der Kirche (Lk 24, 46 ff.)². Markus seinerseits weist auf die noch nicht erledigte Aufgabe nachdrücklich hin, den Heiden die neue frohe Botschaft zu überbringen (Mk. 13, 10). Johannes bittet nur um Geduld (2 Joh. 14, 1-3): „Euer Herz erschrecke nicht. Glaubt an Gott und glaubt an mich. In meines Vaters Haus sind viele Wohnungen. Wenn es nicht so wäre, so wollte ich zu euch sagen: Ich gehe hin, euch die Stätte zu bereiten“.

Sicherlich nicht ohne die Vorarbeit der früheren Kirchenväter hat Augustinus in seiner besonderen historischen Lage eine ansonsten ganz eigene Form der Endzeiter-

¹ Zum Sachverhalt vgl. Erich Gräber: *Das Problem der Parousieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte* (BZNW 22), 3. durch eine ausführliche Einleitung und ein Literaturverzeichnis ergänzte Auflage, Walter De Gruyter, Berlin 1977; Kurt Erlemann: *Naherwartung und Parousieverzögerung im Neuen Testament. Ein Beitrag zur Frage religiöser Zeiterfahrung* (Texte und Arbeiten zum neuen testamentlichen Zeitalter 17), Francke Verlag, Bern 1995.

² Vgl. Gräber, ebenda, 200-204.

wartung entwickelt und sie so in eine christliche Deutung der Weltgeschichte verwandelt. Im folgenden sollen die Grundzüge des christlichen Geschichtsbewusstseins nach Augustinus sichtbar gemacht werden. Das ist jedoch keine rein interpretatorische Übung über einen der Vergangenheit angehörenden christlichen Autor, der uns Heutigen nichts mehr zu sagen hat, sondern eine Einübung in die christliche Auffassung der Geschichte. Denn alle geschichtsphilosophischen Entwürfe im Christentum, oder überhaupt im Abendland wurden im Ausgang von Augustinus in Angriff genommen.

§ 2. Augustinus' *De civitate Dei* als geschichtsphilosophisches Werk und die Bildung des christlichen Geschichtsbewusstseins

Neben den *Confessiones* ist *De civitate Dei* wohl das bekannteste Werk des Augustinus. Während die *Confessiones* Biographisches mit Lehrvorträgen auf eine wunderbare Weise miteinander verbinden, ist sein umfangreichstes Werk eine theoretische, jedoch nicht ohne rhetorisches Geschick abgefasste Schrift, in der wiederum auf eine literarische anspruchsvolle Weise Theologisches, Geschichtliches und Philosophisches vereint sind.

Der Anlass für die Abfassung von *De civitate Dei* war, die Christen von der unmittelbaren Verantwortung für den in den Augen der Römer völlig unerwarteten Fall und die anschließende Plünderung Roms am 24. August 410 durch die Truppen des Gotenkönigs Alarich freizusprechen³. Ausgehend vom apologetischen und tröstenden Charakter seines Ansatzes entwickelte jedoch Augustinus darin nicht nur ein christliches Bild der Weltgeschichte, sondern er schlug auch eine neue Deutung von der Geschichte der Menschheit vor.

Das riesige, aus 22 Büchern oder großen Abschnitten bestehende Werk, an dem Augustinus über ein Jahrzehnt gearbeitet hatte, weist eine doppelteilige Struktur auf. Ein erster Teil, der die ersten zehn Bücher umfasst, erweist sich als eine Kritik am Heidentum. In den ersten fünf Büchern bemüht sich Augustinus um die Darlegung

³ *Retractationes* II, Kap. 43. Deutsche Übersetzung: Aurelius Augustinus: *Die Retraktionen in zwei Büchern/Retractationes libri duo*, übersetzt von Carl Johann Perl, Schöningh, Paderborn 1971, hier 208-213. Augustinus sah in den Vorwürfen der Heiden, die das Christentum für diese Katastrophe verantwortlich machten, den Anlaß für die Abfassung von *De civitate Dei*.

und Widerlegung des heidnischen Götterkultes, der sich letzten Endes weder als staatsgründend noch als staatsfördernd erweist, und kommt schließlich zu dem Fazit, dass der Untergang Roms auf keine Weise mit dem durch das Christentum begünstigten Verfall des Götterkultes verknüpft sei, sondern vielmehr darauf zurückzuführen sei, dass die Römer vom Tugendpfad abgekommen sind. In den Büchern 6. bis 10. weist Augustinus die Unhaltbarkeit der These nach, der Götterkult sei besser dafür geeignet, den Weg zum ewigen Leben zu weisen, und unterzieht die heidnische Theologie einschließlich des Dämonenglaubens einer vernichtenden Kritik. Nach diesem negativen, auf Widerlegung der Gegenpartei ausgerichteten Teil folgt eine dreigliedrige *pars construens*, die auf eine Darlegung und Verteidigung des christlichen Glaubens hinausläuft. In den Büchern 11. bis 14. wird der Ursprung der Stadt Gottes und der irdischen Stadt im Rahmen der Heilsgeschichte seit dem Engelfall eingehend behandelt, während in den Büchern 15. bis 18. vor dem Leser der Verlauf beider Städte in der Weltgeschichte ausgebreitet wird. In den Büchern 15. bis 18. stellt Augustinus eine Geschichte der Menschheit als Geschichte von zwei Städten vor. Schließlich kommt das Ziel beider Städte (Eschatologie) in den letzten drei Büchern (19. bis 22.) ausführlich zur Sprache.

Augustinus will jedoch keine Geschichtsabhandlung oder gar eine Geschichtsphilosophie schreiben, sondern ein rundweg apologetisches, von einer christlichen Ansicht über die Weltgeschichte durchtränktes Werk. Denn ihm ging es nicht so sehr, Rechenschaft über den christlichen Glauben abzulegen, sondern vielmehr wegen der hereingebrochenen Katastrophe den Christen Trost zu spenden⁴ und sie in ihrem wahren Glauben und Kultus zu stärken⁵. Wie auch aus der bereits zitierten Stelle aus den *Retractationes* II, 43 hervorgeht, dient der zweite Teil des Buches der Stärkung der Glaubenswahrheiten, um somit dem Vorwurf zu entgegnen, die eigenen Argumente nicht vorgelegt zu haben.

Wenn man aber in *De civitate Dei* die einzelnen Partien genauer betrachtet, dann findet man im ganzen Werk auch ein Bild des christlichen Geschichtsbewusstseins

⁴ *De civitate Dei* I, Kap. 16, ed. Hoffmann, CSEL 40/1, 30-31. Vgl. deutsche Ausgabe: Aurelius Augustinus: Vom Gottesstaat (2 Bände) eingeleitet und übertragen von Wilhem Thimme, Artemis-Verlag Zürich 1955, hier I 70-71.

⁵ *De civitate Dei* I, Kap. 36, ed. Hoffmann, (CSEL 40), Tempusky, Wien 1900-1901, hier CSEL 40/1, 58-59; Vom Gottesstaat, I 98-99.

vor, das in Auseinandersetzung mit drei Faktoren: dem Chiliasmus, der Reichstheologie und dem Utopie-Gedanken, gewonnen wird. Obwohl im Urchristentum der Gedanke der unmittelbar bevorstehenden Wiederankunft Christi und der damit verbundenen Einrichtung des Jüngsten Gerichts recht lebendig war und die Parousieverzögerung immer wieder neue Strategien zur Überbrückung der noch nicht verflissenen Zeit verlangte, was zur Entschärfung der angespannten Lage führte, ist das Christentum wesentlich von dieser Spannung geprägt. Augustinus müsste den christlichen Endzeitvorstellungen Rechnung tragen und entwickelte vollends ein Erklärungsmodell, welches das Ausbleiben der Wiederankunft Christi in eine Weltgeschichte als dann die sich bis ans Ende aller Zeiten hinziehende Zeitspanne umdeutete.

Ganz früh ging im Urchristentum die Kraftentfaltung nach außen, jenseits des jüdischen Kulturkreises. Das Christentum breitete sich im Milieu des Römischen Reiches im rasanten Tempo aus, obwohl es zugleich den Gefahren der Verfolgungen ausgesetzt war, die in regelmäßigen Abständen immer wieder stattfanden, bis der Kaiser Konstantin endlich einen Wendepunkt in der Geschichte des Römischen Reiches einleitete, als er nämlich das sogenannte Toleranzedikt verabschiedete, das den Christen die freie Ausübung ihrer Religion gewährte. Es soll deshalb nicht verwundern, dass viele Christen, die in ihrem Herzen treue Bürger des Römischen Reiches waren, und nicht wenige Theologen oder Kirchenväter in der Herrschaft des Konstantin irgendwie eine Erfüllung der lang erhofften christlichen Verheißung erblickten und somit die Zusammenschmelzung vom Römischen Reich und Christentum in einem historischen Gebilde christlicher Prägung (Reich Gottes) herbeisehnten. Allen voran Eusebius von Cäsarea, der stets bemüht war, die Entstehung und Entfaltung des Römischen Reiches mit dem Ursprung des Christentum und seiner Ausbreitung in Zusammenhang zu bringen; er scheute deswegen nicht, die Einrichtung der Weltmonarchie des Augustus mit dem Auftreten Christi in Verbindung zu bringen⁶, weil er die Vorsehung Gottes am Werk sah, der alle Völker unter eine Herrschaft vereinigen wollte. Und diese Überzeugung verbindet sich mit seiner Geringschätzung

⁶ Eusebius: *Kirchengeschichte*, I 5, in Eusebius Werke 2. 1: *Kirchengeschichte*, hrsg. von Eduard Schwarz (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte), J.C. Hinrichsche Buchhandlung, Leipzig 1903: S. 44-47; deutsche Übersetzung: Eusebius von Caesarea: *Kirchengeschichte*, übersetzt von Philipp Haeser, durchgesehen von Hans Arnim Gärtner, Kösel-Verlag, München 1967: S. 96-97.

wikimedia commons



Der heilige Augustinus liest den Brief des Apostel Paulus: Fresko von Benozzo Gozzoli in San Gimignano (1420-1497)

der Polis oder Stadt, die dem Polytheismus anheim gefallen ist. Mit dem Sieg des Konstantinus über Licinius verknüpfte Eusebius zuletzt die Wiederherstellung der göttlichen Monarchie⁷.

Augustinus aber konnte sich mit diesem ansonsten in der christlichen Elite weit verbreiteten Optimismus in Anbetracht der innerkirchlichen Spaltungen, der immer wieder tobenden Kriege keineswegs anfreunden und verknüpfte daher das Anbrechen von Gottes Reich nicht mehr mit dem Schicksal des Römischen Reiches, das nun durch den immer größer werdenden Druck der Völkerwanderung zusammenzubrechen drohte.

Aufgrund seiner Eschatologie und vor allem seines Menschenbildes entwickelte Augustinus schließlich eine Geschichtsauffassung, in der es keinen Platz für eine Utopie oder ein revolutionäres Sozialmodell gab, indem er das Reich Gottes in die Ferne rücken ließ.

⁷ Eusebius: *De vita Constantini*, II 19, in Eusebius Werke 1. 1: *Über das Leben des Kaisers Konstantin*, hrsg. von Friedhelm Winkelmann (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte). Akademie-Verlag, Berlin 1975; S. 55, Z. 22-56, 17. Vgl. dazu Erik Peterson: *Der Monotheismus als politisches Problem* (1935), jetzt in Erik Peterson: *Ausgewählte Schriften*, hg. von Barbara Nichtweiß, Bd. I: *Theologische Traktate*, mit einer Einleitung von Barbara Nichtweiß, Echter, Würzburg 1994, S.- 23-82, hier S. 47-51. Über Anselm von Miland und Orosius S. 51 ff. Peterson bemerkt ebenda (S. 58), daß Augustinus von solchen Vereinhamungsversuchen seitens der Reichstheologen Abstand nahm.

§ 3. Das Subjekt der Geschichte: Mensch als Stadtbürger

In jeder Geschichtsphilosophie gibt es einen Träger der Geschichte: Städte, Reiche, Völker, Nationen, Rassen, Klassen, Kulturkreise, Zivilisationen. Wenn man nach dem Handelnden in der Geschichte fragt, stößt man gleich im Text auf die Termini *civitas* und *cives*. Der Mensch, von dem *De civitate Dei* handelt, ist zunächst weder ein Christ noch ein Heide, weder eine Nation noch ein Kulturkreis, sondern in erster Linie ein *cives*. Der Stadtbürger überhaupt steht im Mittelpunkt der Geschichte.

Der Stadtbürger ist allerdings stets im Sinne der Antike als jemand zu verstehen, der in einer Stadt wohnte, in der antiken Kultur erzogen worden ist, zugleich Pietät gegenüber den Stadtgöttern übte und *libertas* besaß, was auch mit Pflichten verbunden war, die seiner Mitgliedschaft in einer Gemeinschaft entsprungen waren. In seinem Werk erachtet Augustinus die *civitas* für den wahren Handelnden in der Weltgeschichte, die als eine Auseinandersetzung zwischen zwei Städten: der *civitas Dei* und der *civitas terrena*, auf dem Weg zum Heil bzw. Unheil gedeutet wird. *Civitas* wie Polis bezeichnet dementsprechend insgesamt eine Einheit von mehr oder weniger ethnisch gleichen Menschen oder Bürgern mit einer ebenfalls gemeinsamen Religion eigener Götter, mit gemeinsamen Sitten und Bräuchen und auch mit einer gemeinsamen Sprache. Vor allem aber in der Eintracht erblickt Augustinus den Grundzug der *civitas*, wenn er von der *civitas* als einer *concors hominum multitudo* („eine in Eintracht lebende menschliche Gemeinschaft“) spricht⁸, und nicht in der Gerechtigkeit, der die *civitas terrena* entbehrt⁹. In der zweiten Definition wird dagegen das Organisatorische unterstrichen: *hominum multitudo aliquo societatis vinculo colligata* („eine menschliche, durch ein soziales Band zusammengehaltene Gemeinschaft“) ¹⁰. Was verbindet die Menschen miteinander innerhalb der *civitas*? Nicht die Gerechtigkeit, sondern der gemeinsame Gegenstand für die Liebe und die

⁸ *De civitate Dei* I, Kap. 15, ed. Hoffmann, CSEL 40/1, 29, 16-17; *Vom Gottesstaat*, I 67-70; vgl. *Epist.* 155, 3, 9, ed. Goldbacher, CSEL 44, 440,1-2.

⁹ *De civitate Dei* XIX, Kap. 24, ed. Hoffmann, CSEL 40/2, 419-420; *Vom Gottesstaat*, II 582-583. Auch die Eintracht ist die Grundlage für die *civitas Dei*; vgl. auch den Brief an Volusianus, *ep.* 137, 3, 17, ed. Goldbacher, CSEL 44, 122, 4-9

¹⁰ *De civitate Dei* XV, Kap. 8, ed. Hoffmann, CSEL 40/2, 74, 11-12; *Vom Gottesstaat*, II 230-233. Vgl. auch *Epist.* 138, 2, 10, ed. Goldbacher, CSEL 44, 135,10-11. An der Stelle will Augustinus diese Definition der *civitas* in der römischen Republik auch nicht bestätigt sehen.

daraus entstandene Eintracht (*concordia*), die als Konsens hinsichtlich des Politischen sowohl im Befehlen als auch im Herrschen näher gekennzeichnet wird¹¹.

Augustinus ist sich der Grundbedeutung des Wortes *civitas* im Lateinischen bewusst. Die Bedeutung von Staat, der besser durch *res publica* wiedergegeben wird, ist von *civitas* weit entfernt. Wenn Augustinus Staat meint, dann benutzt er *regnum, imperium*. Mit dem Terminus *civitas* macht Augustinus das Subjekt, den Handelnden in der Weltgeschichte namhaft, mit dem Begriff *civitas terrena* aber reduziert er die Anzahl und Vielfalt von politischen Gebilden, denen Menschen jeweils mit unterschiedlichen Gewohnheiten, Verhaltensweisen, Sprachen, Kleidern und Waffen angehören¹².

Augustinus sprach von einer Stadt gemäß dem Fleisch und einer Stadt gemäß dem Geist im Anklang an Paulus' Entgegensetzung (*Röm 8, 4*) und gab zugleich eine kurze Charakterisierung jeweils von der *civitas terrena* und der *civitas Dei*. Fleisch und Geist werden nicht ohne Rückgriff auf Paulus' Theologie die Grundausrichtungen des Menschen ausgegeben, denn der Mensch als Geschöpf Gottes kann sich in seinem Leben entweder gottabgewandt und gottzugewandt verhalten. In dem einen Fall lebt er gemäß dem Fleisch, in dem anderen Fall jedoch gemäß dem Geist. Die *civitas Dei* wird genauer als diejenige Stadt definiert, welche sich selbst der göttlichen Vorsehung gefügig macht. Die *civitas terrena* hingegen richtet sich auf ihre Götter aus¹³. Auf diese Weise hat Augustinus die christliche, auf Paulus zurückgehende Anthropologie in eine geschichtsphilosophische Ebene erhoben, indem er aus dem der Sinnlichkeit verschriebenen Menschen sowie aus dem am Geistigen orientierten Menschen jeweils eine göttliche und eine irdische Stadt gemacht hat. Wie beide Menschenarten sind beide Städte auch einander entgegengesetzt. Diese vollständige Entgegensetzung lässt zudem kein Drittes

¹¹ De civitate Dei XIX, 13, ed. Hoffmann, CSEL 40/2, 395, 12-13; Vom Gottesstaat, II 556-559. Vgl. Gabriel del Estal/Juan José B. Rosado: "Equivalencia de civitas en el *De civitate Dei*", *La Ciudad de Dios* 157. 2 (1954), 367-454, dazu insbesondere 386-390.

¹² De civitate Dei 14, 1, ed. Hoffmann, CSEL 40/2, 1; Vom Gottesstaat, I 158.

¹³ De civitate Dei XI, 1, ed. Hoffmann, CSEL 40/1, 510-511; Vom Gottesstaat, II 7: «Wir sprechen vom Gottesstaat. Ihn bezeugt die Heilige Schrift, die hoch über dem ganzen Schrifttum aller Völker stehend, nicht etwa infolge zufälliger Regungen in menschlichen Gemütern, sondern kraft der Anordnung der höchsten Vorsehung die Menschengeister ausnahmslos durch ihr göttliches Ansehen sich unterworfen hat ... Diesem Begründer des heiligen Staates ziehen die Bürger des irdischen Staates ihre Götter vor. Denn sie wissen nicht, daß er der Gott der Götter ist, nicht der falschen ...».

zwischen beiden zu, welches eine Mittelstellung zwischen beiden Extremen einnähme, wie man vorgeschlagen hat¹⁴.

Einerseits sind sie Glaubensgrößen, insofern sie Glaubensgemeinden mit eigenem Kultus und Ritus formal darstellen. Andererseits sind sie keine Glaubensgrößen allein, weil der Glaube sich nicht auf Kultus und Ritus beschränkt. Wenn etwa der Bürger der Gottesstadt in Sakramentalunion mit den anderen Glaubensgenossen steht und historisch mit ihnen wirkt, aber immer noch gemäß dem Fleisch lebt, ist er vielmehr ein Bürger der irdischen Stadt. Da die ausdrückliche Hingeordnetheit auf Gott den Menschen zum Bürger der christlichen Glaubensgröße allein macht, ist die Rede von offensichtlichen und verborgenen Bürgern der Gottesstadt völlig berechtigt.

Augustinus setzt sich mit der historischen Dimension des Menschen ausgehend von einem christlich geprägten, in den *Confessiones* dargelegten Menschenbild auseinander, das nun in das Historische transponiert wird, weil er von der fortlaufenden Kontinuität vom einzelnen Menschen zu den vergemeinschafteten Lebensformen überzeugt ist. Daher ist für Augustinus die Übertragung sowohl der auf den Menschen zugeschnittenen Kategorien auf die Menschheit als auch der Zeit des einzelnen Menschen auf die Zeit der Menschheit einwandfrei¹⁵.

Die *civitas terrena* als eine in der Weltzeit verfangene Stadt spiegelt die menschliche Existenz in ihrer Abkehr von Gott (*peccatum*) auch in dreifacher Weise wider. Denn die *amor sui* definiert die irdische Stadt, die sich dann zwei Sünden explizit hingibt: die *cupido dominandi* und die Ruhmessucht oder *superbia*¹⁶. Augustinus wie Sallustius wirft der römischen Republik eine unermessliche Herrschsucht vor, mit welcher der Hochmut im Sinne einer Ruhmessucht notwendig einhergeht. Die *concupiscentia oculorum* wird zwar explizit als Laster bzw. Sünde der *civitas terrena* nicht genannt, wenn man aber den Tatbestand in Rechnung stellt, daß ihre Bür-

¹⁴ *De civitate Dei* XIV, Kap. 13, ed. Hoffmann, CSEL 40/2, 32, 26-28; *Vom Gottesstaat*, II 187-190. Charles Journet: "Les trois cités", *Nova et Vetera* 33 (1958), 25-48 spricht von einer dritten Stadt: *la cité de l'homme (civitas terrena)*, welche zwischen der Stadt Gottes und der Stadt des Teufels schwebt, an der *civitas Dei* irgendwie teilnimmt.

¹⁵ *De vera religione*, 27, 50: "Universum genus humanum, cuius tamquam unius hominis vita est".

¹⁶ *De civitate Dei* XIV, 28, ed. Hoffmann, CSEL 40/2, 57, 1-7; *Vom Gottesstaat*, II 214-215.

ger am Sichtlichen festhalten und eine Vorliebe für die Spektakel haben¹⁷, dann findet man diese Laster auch in der irdischen Stadt.

Da der *amor* Dei die *civitas* Dei bestimmt, bewegt sie sich grundsätzlich von den Dingen weg zu Gott hin und beschreibt wie der zu Gott zurückkehrende Mensch die Bewegung der *continentia*. Eine Entsprechung der Bewegtheit beider *civitates* und Weisen des Menschseins ist nur möglich, weil für Augustinus das Menschenbild für die geschichtsphilosophische Betrachtung einen Vorbildcharakter hat. Beide Formen des Friedens sind zugleich die *fines debiti* oder angemessene Ziele beider Städte und entsprechen im Menschen der *beatitudo*. Das Gute für die irdische Stadt ist der nach den Schlachten errungene Friede, der zugleich mit dem daraus entstandenen Ruhm verknüpft wird¹⁸, das Gute für die himmlische Stadt dagegen ist der ewige und vollkommene Friede¹⁹. Somit findet hier eine weitere Entsprechung zwischen Menschen und historisch gegebener Gemeinschaft (*civitas*) statt.

In all diesen Entsprechungen zeigt sich, wie Augustinus die *civitas* an seinem Menschenbild modelliert und den historischen Handelnden nicht als einen kollektiven im Sinne einer Nation, eines Kulturkreises etc. versteht. Die *civitas* ist demnach eine Vollzugsform der menschlichen Existenz, die sich in einem Glauben, der wiederum in Kultus und Ritus Ausdruck findet, einem in *amor* auskristallisierten Willen, und in einer menschlichen Vernunft artikuliert, die ihrerseits auf dem Glauben aufbauend die Theologie ausbildet. Schließlich geschieht die historisch verfaßte Existenz handelnd als Austrag des Kampfes der einen Stadt gegen die andere, an dessen Ende ein Friede erwartet wird.

§ 4. Das christliche geschichtliche Dasein als Unterwegs in der Weltzeit zum Reich Gottes: Pilgercharakter der christlichen Geschichtlichkeit

Konstitutiv für die christliche Auffassung der Geschichte ist eine dem Eschatologischen im Christentum gerechte Auffassung des geschichtlichen Verlaufs. Im Unterschied zu anderen antiken Autoren analysiert Augustinus die zeitliche Dimension der Geschichte und stellt sich eindeutig gegen die in der Antike weit verbreitete,

¹⁷ *De civitate Dei* II, Kap. 8-11; *Vom Gottesstaat*, I 110-113.

¹⁸ *De civitate Dei* XV, Kap. 4, ed. Hoffmann, CSEL 40/2, 63-64; *Vom Gottesstaat*, II 221-222.

¹⁹ *De civitate Dei* XIX, Kap. 20, ed. Hoffmann, CSEL 40/2, 407; *Vom Gottesstaat*, II 569-570.

Älteste bekannte Darstellung von Augustinus in der Tradition des Autorbildes (Lateranbasilika, 6. Jahrhundert)



wikimedia commons

jedoch nicht alleinige²⁰ Auffassung der Zeit im Sinne eines Zyklus, so wie sie seit Hesiods Vierweltalter-Lehre vorliegt²¹.

Im Rahmen dieser neuen, christlichen Interpretation der Geschichte liegt der Ursprung in der Vergangenheit, und zwischen ihm und dem Ziel der Geschichte (*finis*) schiebt sich eine langegezogene Gegenwart als *procurus* ein. Der *procurus* (Verlauf) erstreckt sich zwischen Anfang und Ende und ist aus der Sicht des Augustinus von der Aufeinanderfolge vierer Weltreiche: Assyrien, Persien, Makedonien und Rom²², oder von der in sechs Lebensaltern gegliederten Periodisierung der *civitas Dei* belegt²³. Am Anfang stehen je nach Stelle die Gründer beider Städte: Abel und Kain zurückgeht²⁴ und die Engeln, die guten und die bösen. Am Ende ist das Jüngste Gericht anzusetzen, an dem die endgültige Trennung von beiden Städten vollzogen wird.

²⁰ Inzwischen ist in der Forschung einstimmig hervorgehoben worden, daß die Antike nicht nur eine zyklische Zeittheorie kannte und sich vor allen die Stoiker an einer lineal ausgerichteten Geschichtsauffassung abgearbeitet haben. Vgl. Christoph Horn (hrsg.): *Augustinus: De civitate Dei* (Klassiker Auslegen 11), Akademie-Verlag, Berlin 1997, insbesondere den Beitrag von Christoph Horn: „Geschichtsdarstellung, Geschichtsphilosophie und Geschichtsbewußtsein (Buch XII 10-XVIII)“, S. 171-193.

²¹ *De civitate Dei* XII, Kap. 13; *Vom Gottesstaat*, II 81-83; Gegen die Stoa. VIII, Kap. 12; *Vom Gottesstaat*, I 431-432; gegen Apuleius.

²² *De civitate Dei* XX, 23, ed. Hoffmann, CSEL 40/2, 488, 26 ff.; *Vom Gottesstaat*, II 652-655.

²³ Zur Periodisierung in *De civitate Dei* vgl. Alois Waechtel: *Beiträge zur Geschichtstheologie des Aurelius Augustinus* (Bonner historische Forschungen 17), Ludwig Röhrscheid Verlag, Bonn 1960, S. 48-78.

²⁴ *De civitate Dei* XV, 1, ed. Hoffmann, CSEL 40/2, 58-60; *Vom Gottesstaat*, II 216-218.

Im Ausgang von der Heilsperspektive her, die ihren unverrückbaren Anhaltspunkt im heilbringenden Eingriff Christi in die Geschichte der Menschheit hat, wird der *procurus* oder *excursus* in eine Zeit des Verfalls durch die Gründung beider Städte, anders ausgedrückt: in die Vorzeit, und in eine Zeit nach der Ankunft Christi eingeteilt, welche in der Geschichte bis zur Wiederankunft Christi fortwirkt. Die vor der Zeitenwende sich erstreckende Vorzeit ist kein Wirrwarr von Ereignissen, sondern wiederum ein aus der Heilsperspektive gegliederter Zeitablauf, in dem die Ankunft Christi stets verkündet und gleichsam vorgezeichnet wird. Die Vorzeit begreift sich dann als eine Zeit der Verkündigung Christi.

In seinem Geschichtsbild hat Augustinus die sich lang hinziehende Vorbereitung auf die Parusia Christi im Urchristentum in eine Zeitspanne der Gegenwart umgewandelt, die nun als Geschichte der Menschheit interpretiert wird. Mit dieser Wendung ist die dem Christentum eigene Eschatologie in eine weltgeschichtliche Konzeption eingegangen, welche die christliche Geschichtsauffassung grundlegend geprägt hat.

Bei Augustinus, der mit den lateinischen Übersetzungen des Neuen Testaments vertraut war, insbesondere mit den Briefen des Apostels Paulus, dürfte das griechische, auch negativ belastete Wort *aion* im Lateinischen *saeculum* nachklingen, dem Wort andererseits positive Bedeutungen wie „Geisteshaltung“, „Einstellung“ etc. zuwachsen. Da die abwertende Nuance erhalten bleibt, ist das augustininische *saeculum* als eine an die Welt verfallende Zeit zu verstehen, in der beide Städte vom Anfang (Eintritt der Erbsünde) bis zum Ende der Zeit (Jüngstes Gericht) miteinander verwickelt sind (*perplexae*). Diese Weltzeit ist im Sinne eines Zeitraums zwischen Ursprung und Ende des Verlaufs beider Städte²⁵ keine neutrale Zeit, sondern die Zeit des Vergänglichen, die die Menschen an die Welt (*mundus*²⁶) fesselt.

Die räumliche Bedeutung, die sich bei Augustinus allerdings nicht unmittelbar ergibt, wird erst deutlich, wenn man sich seinen Begriff der Kirche als *corpus permixtum* und den Tatbestand der *permixtio* beider Städte und deren Bürger miteinander vergegenwärtigt. Hier ist *saeculum* als das Wo des Miteinanderverwickeltseins zu verstehen. Gerade weil *saeculum* die Zeit in ihrem Sicherstrecken von der

²⁵ *De civitate Dei* 15, 1, ed. Hoffmann, CSEL 40/2, 58, 30-59, 2; *Vom Gottesstaat*, II 216-218.

²⁶ Vgl. dazu Á. P. Orbán: *Les dénominations du monde chez les premiers auteurs chrétiens* (*Graecitas christianorum primaeva* 4), Dekker & Vna de Negt, Nijmegen 1970: S. 204-208.

Vergangenheit bis in die Zukunft die Aufeinanderfolge von Menschen oder von Menschengenerationen oder von historischen Gebilden ermöglicht, ist es zugleich der Raum, der seinerseits die Möglichkeit des Ortes für die Verwicklung gewährt.

In seiner ausdrücklichen Polemik gegen die Donatisten setzt er den allerdings von ihnen selbst entliehenen Begriff des *corpus permixtum* ihrer eigenen Vorstellung einer doppelten Kirche entgegen. Während nämlich der Donatist Tyconius²⁷ von einer zweigeteilten Kirche, in deren Mitte das Böse liegt (Paulus, 2 Thess. 2, 7-12), spricht²⁸ und die Scheidung zwischen Guten und Bösen überhaupt und in der Kirche im besonderen im Jüngsten Gericht erfolgen läßt²⁹, verfißt Augustinus das Vorhandensein einer und derselben heiligen katholischen Kirche mit zwei verschiedenen Varianten einmal mit den Böswilligen in diesem Zeitalter und dann ohne Böswillige am Ende der Zeiten. Dementsprechend hat die *civitas Dei* zwei Ebenen. In der ersten Ebene ist sie die Gemeinschaft der in der *communio sacramentorum* zusammengefassten Menschen, ihr gegenüber steht die *civitas Dei* als Gemeinschaft von den *in aeterna sorte sanctorum* („im ewigen Schicksal der Heiligen“) stehenden Menschen. Andererseits sind beide Städte keine voneinander klar abgrenzbaren, historischen Größen wie Nationen oder Kulturkreise, deren jeweilige Innere irgendwie homogen gehalten wird, sondern sie sind historisch gesehen miteinander verwickelt, so daß weder die *civitas Dei* mit der sichtbaren katholischen Kirche noch die *civitas terrena* mit der römischen Republik oder dem römischen Reich zusammenfällt.

Die *civitas Dei* wandert nur in der Weltzeit (*saeculum*), die *civitas terrena* aber bleibt in ihr verhaftet. Im Weltzeitalter (*saeculum*) sind beide Städte miteinander verwoben bzw. vermischt, erst im Jüngsten Gericht werden sie voneinander geschieden bzw. entmischt³⁰.

Der Pilgercharakter der *civitas Dei* drückt sich darin aus, dass sie sich an die Weltzeit als die dem Verfallen an die Dinge anheim gegebene Zeit nicht binden lässt. Ande-

²⁷ Vgl. die neue kritische Ausgabe von *Liber regularum*: Ticonio: *Libro de las reglas*. Introducción, texto crítico, traducción y notas de Juan José Ayán Calvo, Ciudad Nueva, Madrid 2009.

²⁸ *Liber regularum* 2, ed. Ayán Calvo, S. 113-123.

²⁹ *Liber regularum* 4, ed. Ayán Calvo, S. 174-229.

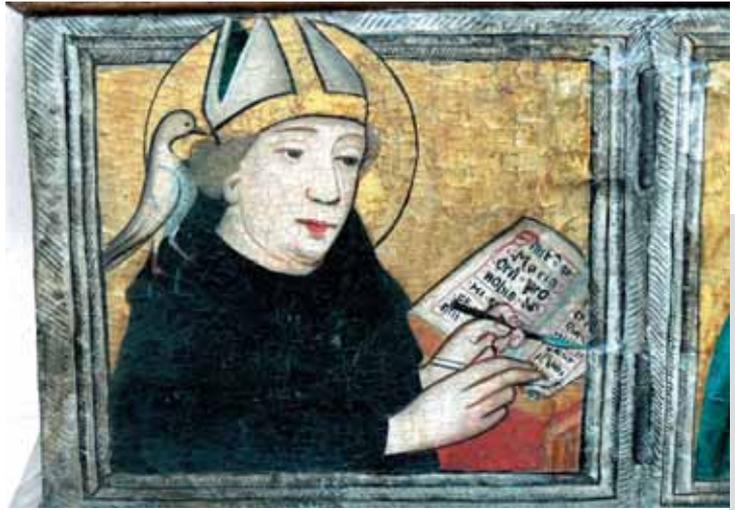
³⁰ *De civitate Dei* I, Kap. 35, ed. Hoffmann, CSEL 40/1, 57, 26-28; *Vom Gottesstaat*, I 97: «Denn ineinandergeschoben sind die beiden Staaten in dieser Weltzeit und miteinander verwirrt, bis sie beim letzten Gericht getrennt werden».

rerseits ist sie mit der jedoch an die Weltzeit verfallenden *civitas terrena* im Sinne eines Miteinanderverwickeltseins (*permixtio*) verknüpft. In diesem Spannungsfeld zwischen Ausrichtung auf das himmlische, jenseitige Reich Gottes und dem engeren Zusammenhang mit der *civitas terrena* im historischen Geschehen zeigt sich der Pilgercharakter der christlichen Geschichtlichkeit³¹. Mehr noch: die heutigen Feinde der Christen werden zum Teil zukünftige Bürger der Gottesstadt sein. In der Weltzeit (*saeculum*) sind beide Städte miteinander verwoben und miteinander vermischt, erst im Jüngsten Gericht werden sie voneinander getrennt. In diesem bei Augustinus oft anzutreffenden Gedanken liegt eine weitere Einsicht beschlossen, nämlich die, dass sich die Geschichte beider Städte nur auf Erden abspielen kann, weil die *civitas Dei* trotz ihrer Zugehörigkeit zum Himmel geschichtlich mit der *civitas terrena*, mit der Erde verwickelt ist. Der irdische Ort ist nämlich beiden Städten gemeinsam.

§ 5. Christliche Geschichtlichkeit als Spannung einer doppelten Stadtzugehörigkeit

Für den Christen ist das historische Geschehen kein Ablauf von Prozessen, in die er selbst in kleinerem oder größerem Maße als ein Rad in ein Räderwerk einer Maschine eingefügt ist oder von denen er vom weiten her als unbeteiligter Beobachter Kenntnis nimmt und sie erst dann untersucht. Der Christ ist ins historische Geschehen eingebunden. Wenn Augustinus den Begriff des Bürgers (*cives*) einführt, hat er vor allem statt eines historischen ein politisches Gebilde im Auge, denn der Bürger ist als Glied im städtischen Verband wesensgemäß politisch. Das Verhältnis zwischen dem Christen und dem Politischen ähnelt dem Verhältnis zwischen dem Christen und der Geschichte. Der Christ ist nämlich als Bürger zweier Städte von der Spannung beider Bürgerschaften bestimmt. Obwohl er sich zudem als Mitglied der Kirche zugleich Mitglied der *civitas Dei* fühlt oder ihr zugehörig weiß, ist er auch Mitglied der *civitas terrena*, weil er in ihrem jeweiligen Gefüge: Volk, Nation etc. geschichtlich agiert. Diese Dimension hat Augustinus in seinen großen Ausführungen nicht präzise genug dargestellt, weil er vielleicht allzusehr das Eschatologische im Christentum ins Auge gefasst hat und vor allem, weil er den (wahren) Christen schon mit dem in der Vorsehung vorgezeichneten Auserwählten, d. h. dem Bürger der Gottesstadt identifiziert hatte.

³¹ *De civitate Dei* X, Kap. 17, ed. Hoffmann, CSEL 40/1, 457; *Vom Gottesstaat*, I 535-537.



Augustinus als Kirchen-
lehrer, Stadtkirche
Langenzenn, um 1440

Wolfgang Sauber,
wikimedia commons

Die Spannung zwischen dem Christsein mit dem Anspruch auf Bürgerschaft in der Gottesstadt und der Zugehörigkeit zur irdischen Stadt beherrscht das Verhältnis des Christen sowohl im Politischen als auch im Geschichtlichen, denn beide sind Aspekte der menschlichen, hier christlich verstandenen Existenz.

Das Utopische hat in dem hier skizzierten Bild keinen Platz. Vielmehr schließt die geschichtlich verfasste menschliche Existenz das „U-topische“ grundsätzlich aus, weil sie vom Grund auf räumlich, in die Verbände mit ihren Gegebenheiten und Ordnungsgefügen eingebunden ist. Will man Augustinus etwa zum Ahnherr der Idee einer am „Ende der Geschichte“ vorzeichneten, vollkommenen Weltgesellschaft machen, so verfehlt man die Idee der *civitas Dei* als einer in der Geschichte wandernden Gemeinschaft der Christen vom Grund auf. Das Erlöschen der irdischen Stadt und die Durchsetzung der göttlichen gehören in die eschatologische Ebene, nicht mehr in die historische. Im Christentum sind zwar unleugbare Tendenzen zur Einrichtung einer universalistisch konzipierten Weltstadt, diese können sich nicht völlig behaupten, ohne die Zweireichenlehre völlig aufzugeben und ins Utopische überzugehen. An der Grundverschiedenheit der Gottesstadt und der irdischen Stadt scheitern notwendig alle denkbar zu unternehmenden Anstrengungen zum Herunterholen der „Gottesstadt“ auf die Erde auf vielfältige Weise, wie die Geschichte uns lehrt.

Im Verständnis der christlichen geschichtlichen Existenz gehört jedoch das Reich Gottes, das Anbrechen der Gottesherrschaft, in das Eschatologische, ins Eschaton, und von da aus bestimmt dieses wesentlich die christliche Existenz. Der Pilgercharakter des christlichen Geschehens bedeutet andererseits keinen Fatalismus, kein Sichtragenlassen von den Ereignissen, sondern gerade ein Wandern auf dem Weg zum ewigen Leben. Allein die geschichtliche Erfahrung, die Augustinus nur bestä-

tigte, zeigt, wie labil und sogar manchmal täuschend die nicht selten nahegelegte Ansicht eigentlich ist, dass die Verheißung schon eingelöst worden ist. Der Christ kann der Versuchung erliegen, die Einrichtung vom Reich Gottes in einer bestimmten historischen Phase erlebt zu haben, mögen einige Zustände dafür sprechen, oder mag sich in welcher Hinsicht auch immer die geschichtliche Lage gegenüber der anderen verbessert haben. Der Pilgercharakter der historischen Existenz des Christen bleibt hingegen davon unberührt, dessen Geschehen ein Durchwandern durch die verschiedenen Gestalten der irdischen Stadt bis zum Ende aller Zeiten ist. Das von vielen Utopien herbeigesehnte Ende der Geschichte ist ihre Vollendung. Das Eschaton im christlichen Sinne ist jedoch kein krönender Abschluss eines unaufhaltsamen Vervollkommnungsprozesses, bei dem die Geschichte in eine metahistorische, keine Veränderung mehr dulden Ebene übergeführt wird, sondern die Auflösung des Geschehens und der Geschichte selbst.