

"Historia sacra et profana" bei Augustin

Autor(en): **Schölz, Franz-Martin**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **8 (1961)**

Heft 3-4

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-761460>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

FRANZ-MARTIN SCHMÖLZ OP

« *Historia sacra et profana* » bei Augustin

In den Versuchen, Augustins Geschichtsphilosophie verständlich zu machen, tauchen immer wieder zwei Begriffe auf, die – sich gegenseitig ergänzend – die Geschichte in einen doppelten, parallel-laufenden Strom einfangen: *historia sacra* und *historia profana*. Gelegentliche Formulierungen legen den Gedanken nahe, daß es sich hier um zwei getrennte, selbständige « Geschichten » handle. So schreibt Karl Loewith: « Augustinus legt die Wahrheit der christlichen Lehre an der heiligen und profanen Geschichte aus, aber die Weltgeschichte selbst hat für ihn kein eigenes Interesse und keinen eigenen Sinn. »¹ Ja es hat sogar den Anschein, daß die « Weltgeschichte » als irrelevant aus dem Rahmen der Universalgeschichte herausfalle und keiner besonderen Bemühung wert sei. « Daß in diesem saeculum alles dem Wechsel unterworfen ist, versteht sich für Augustinus von selbst. Gerade aus diesem Grund hat aber die profane Geschichte für den Glauben keine unmittelbare Bedeutung... Was immer zwischen der Gegenwart und dem Ende, als *finis* und *telos*, noch geschehen mag, ist unerheblich im Vergleich zu der Alternative der Annahme oder Ablehnung der christlichen Botschaft. Augustins Glaube bedarf keiner geschichtlichen Entfaltung, weil der Geschichtsverlauf als solcher das zentrale Mysterium der Fleischwerdung Gottes weder hervorbringen, noch aufsaugen kann. »² « Angesichts dieser streng religiösen Konzeption können wir von Augustin kein besonderes Interesse für die weltliche Geschichte erwarten. »³

Freilich erscheint es nun äußerst problematisch, von einer « Geschichtsphilosophie » Augustins zu sprechen, wenn ihm das Interesse für

¹ K. LOEWITH: Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Stuttgart 1953, 153.

² A. a. O. 153 f.

³ A. a. O. 158.

einen ganzen Sektor der Geschichte fehlt – vorausgesetzt, daß diese Zweiteilung in *historia sacra* und *profana* überhaupt in der ganzen Breite, die sie nahelegt, ihre Berechtigung hat. Damit würde ein Gedanke wieder aufgegriffen, der schon vor einigen Jahren die Kompetenz Augustins als Geschichtsphilosoph in Frage stellte. « Es fehlt in seinem Denken von seiner ganzen Anschauungsweise und seinen letzten Motiven aus der Ansatzpunkt für eine Geschichtsphilosophie. Denn diese stellt den Zusammenhang des gesellschaftlichen Werdens *gegenständlich* vor und deutet ihn zugleich in der Richtung auf eine immanente Einheit, aus der für die Geschichte ein Zusammenhang erwächst. Ohne eine immanente Einheitlichkeit in ihrem gegenständlichen Zusammenhang gibt es im modernen Sinn keine Geschichte. »⁴ Wer den Begriff von « Geschichtsphilosophie » notwendig mit immanenter Erklärung des Geschichtsablaufes verbindet, wird Augustin allerdings den Titel Geschichtsphilosoph streitig machen können, denn seine schöpferische Leistung liegt ja gerade « in der Erkenntnis der gesellschaftlich gestaltenden Funktion der transzendenten Innerlichkeit des Christen »⁵. Doch scheint diese Auffassung von Geschichtsphilosophie eine unberechtigte Einengung auf das innerweltliche Geschehen vorauszusetzen, die nicht allgemein geteilt wird. Tatsächlich liegt kein Grund vor, die Transzendenz-Erkenntnis der Geschichtsphilosophie vorzuenthalten, daher auch kein Grund, Augustins *Civitas Dei* als Geschichtsphilosophie abzulehnen. Vielmehr glauben wir, daß Franz Neuner zurecht festgestellt hat, daß das große Werk formal betrachtet, eine Geschichtsphilosophie sei⁶. Es ist fraglich, ob man aus dem Augustinischen Gesamtbild der Geschichte eine « unbedeutende » *historia profana* herausbrechen kann, die keiner besonderen Berücksichtigung bedarf. Legt doch schon der erste Satz der *Civitas Dei* wenigstens ein enges Ineinanderspielen beider Ordnungen nahe, wenn Augustinus im Vorwort an Marcellinus sagt, daß er den ruhmreichen Gottesstaat verteidigen möchte, « wie er sich im Ablauf der Weltzeit darstellt ». Wenn daher andererseits so hervorragende Philosophen wie Max Müller in der *Civitas Dei* klar ausgedrückt finden, « daß die Geschichte für Augustin

⁴ W. ZIEGENFUSS : Augustinus – Christliche Transzendenz in Gesellschaft und Geschichte. Berlin 1948, 91 f.

Vgl. dazu auch LOEWITH a. a. O., 153 : « Augustins Geschichtsauffassung... ist keine Geschichtsphilosophie, sondern eine dogmatische Auslegung des Christentums in dem Geschehen der Welt. »

⁵ ZIEGENFUSS : a. a. O., 117

⁶ F. NEUNER : Der geschichtsphilosophische Aufriß von Augustins « Gottesstaat ». Theol.-prakt. Quartalschrift 102 (1954) 20.

nur offenbar ist als Heilsgeschichte »⁷, dann stehen wir vor der Frage : Wie ist die *historia profana*, von der eine ganze Reihe von Augustinus-Interpreten sprechen, zu verstehen ? Wie verhalten sich *historia sacra* und *profana* zu einander ? Wo liegen die Gründe für diese Antinomie ?

Heilige und profane Historiographie

Wenn man sich nicht von vorneherein auf die Annahme festlegt, Augustinus habe « Geschichte » nur als literarische (Erzähl-)Form aufgefaßt⁸, dann gibt es zunächst einige Grundtatsachen, die von allen anerkannt werden. Der Wert sowohl der « Geschichte » – im noch nicht näher differenzierten Sinne –, als auch der Philosophie steht im Verständnis Augustins außer Frage. Bereits in seinem Frühwerk *De Ordine* betont er die Notwendigkeit der Philosophie : « Wer immer der Meinung ist, man müsse jegliche Philosophie fliehen, der will nur, daß wir die Wahrheit nicht lieben sollen. Ich würde dich daher in dieser meiner Schrift mit Nichtachtung übergehen, wenn du die Wahrheit nicht liebtest. »⁹ Diese Hochschätzung des menschlichen Wissens und des Verstandes finden wir auch in der *Civitas Dei* wieder : « Wie sehr man ferner das Wissen liebt, und wie ungern die menschliche Natur sich täuschen lassen will, ist schon daraus zu ersehen, daß jeder lieber bei klarem Verstand jammern als ohne Verstand jauchzen möchte. »¹⁰ Als Weg, der zu diesem Wissen führt, erkennt Augustinus auch die « Geschichte » an, und zwar nicht nur die Geschichte, wie sie sich aus den Heiligen Büchern darstellt, sondern auch wie sie von den profanen Geschichtsschreibern tradiert worden ist. Geschichte ist für ihn « existenziell wichtig »¹¹.

Wir wissen, daß Augustinus im ersten Teil seiner *Civitas Dei* den

⁷ M. MÜLLER : Augustinus. Staatslexikon Bd. I, 680-694 (Sperrung nur in der Zitation).

⁸ G. AMARI : Il concetto di storia in Sant'Agostino. Rom 1951 (Diss. Greg.), 17 : Dal *De Ordine* agli ultimi scritti, l' « historia », pure nell'incertezza dei suoi contorni, è sotto il segno di genere letterario narrativo. In nessun luogo l' « historia » è concepita da S. Agostino come dato obiettivo, come accadimento.

⁹ *De Ordine* XI, 32. Vgl. dazu die deutsche Ausgabe von P. KESELING : Gottes Weltregiment. Des Aurelius Augustinus « zwei Bücher von der Ordnung ». Münster 1940, 143.

¹⁰ *Civitas Dei* (im Folgenden : CD) XI, 27. Die deutschen Zitate stammen aus der Artemis Ausgabe : AURELIUS AUGUSTINUS : « Vom Gottesstaat », Bd I u. II. Zürich 1955.

¹¹ Vgl. R. SCHNEIDER : Welt und Kirche bei Augustin. München 1949, 88.

Vorwurf der Heiden zurückweist, daß die christliche Religion Schuld an der Römischen Katastrophe habe. Dieser Vorwurf konnte nur aus Unwissenheit und Unkenntnis der wirklichen Geschichte entstehen. « Nur die Geschichte lehrt, wie es den Römern ergangen ist, als sie noch Götter verehrten. Wer nämlich in den freien Wissenschaften zuhause ist und die Geschichte liebt, weiß sehr gut, wie es sich in Wirklichkeit verhält. »¹² Tatsächlich hat es ja auch früher Katastrophen gegeben. Hier überführt er seine Gegner der inneren Unlogik mit Hilfe der « Geschichte », denn es bleibt die Frage, « warum jene Götter zugestimmt haben, daß all das Unheil, von dem ich erzählen will, ihren Verehrern zustieß, bevor sie sich durch die Verkündigung des Namens Christi beleidigt fühlten, der die Opferhandlungen verbot »¹³. Augustinus überführt die heidnische Ansicht des Irrtums aus eben den heidnischen Geschichtsbüchern. « So mußte denn aus den Büchern, die ihre Schriftsteller verfaßten, um die Geschichte vergangener Zeiten aufzuhellen, der Nachweis geführt werden, daß es sich ganz anders verhält, als sie sich einbilden und zugleich gezeigt werden, daß ihre falschen Götter, die sie einst öffentlich verehrten und heimlich jetzt noch verehren, nichts anderes sind als unreine Geister. »¹⁴

Nimmt also Augustinus einerseits die profanen Geschichtsschreiber zuhilfe, um einen aktuellen Vorwurf zu entkräften, so scheut er sich andererseits nicht, den Geschichtsschreibern selber, sofern sie eine falsche These konstruieren, von höherer Warte aus ihren Irrtum nachzuweisen. Wenn beispielsweise behauptet wird, daß das Menschengeschlecht in seiner Gesamtheit ewig sei¹⁵, so weist er das zurück. « Wenn ihnen entgegengehalten wird, wie ihre Geschichtsschreibung unter der Voraussetzung eines immer vorhanden gewesenen Menschengeschlechtes die Wahrheit erzählen könne, wenn sie doch berichtet, wer die Erfinder aller möglichen Dinge waren, wer die ersten Begründer der freien Wissenschaften und der anderen Künste gewesen sind... da antworten sie, es habe immer in gewissen Abständen Überschwemmungen und Brände gegeben, die zwar nicht alles, aber doch das meiste auf Erden so verwüstet, daß jedesmal nur ein winziges Menschenhäuflein übrig blieb... Sie sagen aber nur, was sie vermuten, nicht was sie wissen. »¹⁶

¹² CD II, 3.

¹³ CD II, 3.

¹⁴ ebd.

¹⁵ APULEIUS : De Deo Socratis. Vgl. CD VIII 14-22.

¹⁶ CD XII, 10.

Grundsätzlich erkennt also Augustinus die profane Historiographie als Quelle der Geschichtskennntnis an, wenn auch nicht in dem absoluten und irrtumslosen Sinne wie die unvergleichlich höher zu bewertende Quelle der « Sacra Scriptura ». *Geschichte* wird dabei genau von den Mythen und Fabeln unterschieden : « Diese Fabeln wurden bis zum Trojanischen Kriege, mit dem Marcus Varro sein zweites Buch von der Abstammung des römischen Volkes beschließt, im Zusammenhang mit Geschichten, die wirkliche Ereignisse schildern, in der Weise vom menschlichen Erfindungsgeist erdichtet, daß den Gottheiten wenigstens kein Schimpf angehängt wurde. »¹⁷ Die profane Geschichte – « historia gentium »¹⁸ – hat durchaus ihren Wert, insofern sie wirkliche Tatsachen berichtet. Sie wird sogar herangezogen, wenn es Schwierigkeiten in der Exegese der Evangelien gibt. Geburts- und Todesjahr des Herrn sind aus der Heiligen Schrift allein nicht mit Sicherheit festzustellen. Aber durch Vergleichen der Evangelien mit der « historia gentium » können diese Fragen geklärt werden. « Quidquid igitur de ordine temporum transactorum indicat ea quae appellatur historia. »¹⁹

Wenn Augustinus somit die profane Geschichtsschreibung gelegentlich heranzieht zur Klärung umstrittener Fragen in der « Heiligen Schrift », oder um Beispiele anzuführen, für das, was man tun oder nicht tun soll²⁰, so ist doch ganz klar, daß die Bücher der heidnischen Schriftsteller eine Geschichtsquelle von sehr zweifelhaftem Rang sind, gar nicht zu vergleichen mit der authentischen Quelle, wie wir sie in der Heiligen Schrift haben, denn « sie lassen sich auch durch gewisse verlogene Schriften täuschen, die, wie es heißt, von einer vieltausendjährigen Geschichte wissen wollen, während wir nach der Heiligen Schrift vom Beginn der Menschheit an noch nicht ganz sechstausend Jahre rechnen. Ich will mich nun nicht lange damit aufhalten, die Wertlosigkeit jener Schriften, die von einer weit größeren Zahl von Jahrtausenden berichten, und ihre völlige Unglaubwürdigkeit in dieser Frage zu beweisen »²¹. Den Irrwegen ge-

¹⁷ CD XVIII, 13. Beachte die Gegenüberstellung von *fabulae fictae* und *historiae*, quae res veraciter gestas continent.

Vgl. auch CD XVIII, 16 : non fabuloso poeticoque mendacio, sed historica attestazione.

¹⁸ De Doctr. Christ. II, 28.

¹⁹ A. a. O.

²⁰ De Trin. XII, 14 : ... et quidquid propter exempla vel cavenda vel imitanda, et propter quarumque rerum quae nostris accomodata sunt usibus necessaria documenta, historica cognitione colligimus.

²¹ CD XII, 11. Vgl. dazu auch De Gen. ad Litt. imp. lb. 3 (8).

genüber, die die profanen Geschichtsschreiber – nicht nur in dieser Frage – gegangen sind, zeigt er den einzigen, gegen alle Irrtümer völlig gesicherten Weg auf : Jesus Christus, Gott und Mensch zugleich, als Gott das Ziel, als Mensch der Weg. « Dieser hat zuerst durch die Propheten, darauf in eigener Person, nachher durch die Apostel geredet, soviel er für hinreichend erachtete, sodann auch durch die Schrift, die wegen ihres hervorragenden Ansehens kanonisch heißt, ausgehen lassen. Ihr schenken wir Glauben in all den Dingen, die uns zu wissen heilsam ist und die wir aus uns selber nicht wissen können. »²² Damit ist klar die Heilige Schrift als die Geschichtsquelle schlechthin deklariert ; damit ist aber auch schon die Bedingung aufgezeigt, die mit der Heiligen Schrift als der allein zuständigen Wiedergabe der « historia sacra » gegeben ist : der Glaube ! « Von allem Sichtbaren ist die Welt das größte, von allem Unsichtbaren Gott. Daß aber eine Welt vorhanden ist, sehen wir, daß Gott ist, glauben wir. Daß aber Gott die Welt geschaffen hat, glauben wir niemand sicherer als Gott selber. Wo haben wir ihn gehört ? Nun, einstweilen nirgendwo besser als in der Heiligen Schrift, wo sein Prophet spricht : Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde. »²³ Die Heilige Schrift ist es auch, aus der wir – nach der einmal geschehenen Erschaffung der Welt – den weiteren Ablauf der heiligen Geschichte, die Entwicklung des Gottesstaates, erfahren. « 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 Anordnung der höchsten Vorsehung die Menschengeister ausnahmslos durch ihr göttliches Ansehen sich unterworfen hat. »²⁴

Ebenso wie den Gottesstaat bezeugt die Schrift auch den anderen, den « Weltstaat ». Wie vielfältig das Leben der Völker uns auch erscheint, so « gibt es doch nicht mehr als nur zwei Arten menschlicher Gemeinschaft, die wir mit unserer Heiligen Schrift sehr wohl zwei Staaten nennen können »²⁵.

Damit wäre zunächst einmal die Frage der Geschichtsquellen geklärt. Augustinus kennt und berücksichtigt die profane Geschichtsschreibung ; besonders die Bücher I-X der *Civitas Dei* sind Zeugnis dafür. Doch hat die Profangeschichte nur eine untergeordnete Bedeutung²⁶. Sie kommt nur als « Hilfswissenschaft » in Betracht und wird, sobald

²² CD XI, 3.²³ CD XI, 4.²⁴ CD XI, 1.²⁵ CD XIV, 1.²⁶ A. NIEMANN : Augustins Geschichtsphilosophie. Greifswald 1895, 21.

sie sich mit der « historia sacra » der Bibel nicht in Übereinstimmung befindet, ohne Bedenken zugunsten der letzteren verworfen. In diesem Sinne ist es auch möglich, von einer *historia sacra et profana* zu sprechen : wenn die beiden Begriffe sich nur auf die *narratio rerum gestarum* beziehen. Doch muß dabei berücksichtigt werden, daß der Ausdruck « historia profana » nicht von Augustinus stammt. (Wie wir gesehen haben, nennt er die heidnische Geschichtsschreibung *historia gentium*.) Und weiter muß berücksichtigt werden, daß der Ausdruck *historia sacra*, den wir für die literarische Gattung der Heiligen Schrift stehen haben, von den « Heiden » bereits in einem ganz anderen Sinne gebraucht worden war. Aus der Epistola XVII geht hervor, daß die Römer ihrerseits die heidnischen Göttermythen als *historia sacra* bezeichnen²⁷. Es handelt sich hier also um einen historiographischen *TOPOS*, mit dem die Erzählungen von den Göttern gemeint waren und der nichts mit der heutigen Terminologie zu tun hat. Um Verwechslungen zu vermeiden, sei daher wiederholt : wenn wir hier diese Ausdrücke gebrauchen, so verstehen wir – zunächst wenigstens – unter *historia profana* die heidnische Geschichtsschreibung und unter *historia sacra* die Bücher der Heiligen Schrift. Wie steht es aber mit der Anwendung dieses Begriffspaares auf den objektiven Ablauf der Weltgeschichte selbst ?

Heilige und profane Geschichte

Heinrich Scholz hat einen doppelten Begriff von Geschichte bei Augustinus gefunden. « Die erste und grundlegende Vorstellung ist die : Geschichte ist der Gesamtprozeß, der zwischen der Schöpfung und dem Weltgericht liegt. Anfang und Ende der beiden Reiche ... sind in die Überwelt verlegt : das was wir heute Weltgeschichte nennen, ist nur das Mittelstück der Augustinischen Betrachtung. »²⁸ Der zweite, eingeschränkte Begriff von Geschichte umfaßt eben dieses Mittelstück, « den Inhalt dieser ganzen Zeit oder Weltperiode, in der die Kette von Sterben und Geborenwerden nicht abreißt »²⁹. So ist es durchaus gerechtfertigt, die Gesamtgeschichte in der Augustinischen Auffassung in drei Abschnitte

²⁷ Epistola XVII (a), 1. PL 33, 83 : Primo enim Olympi montis et fori vestri comparatio facta est : quae nescio quo pertinuerit, nisi ut me commonefaceret in illo monte Jovem castra posuisse, cum adversus patrem bella gereret, ut ea docet historia, quam vestri sacram vocant.

²⁸ H. SCHOLZ : Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Leipzig 1911, 139.

²⁹ CD XV, 1 : hoc universum tempus sive saeculum, in quo cedunt morientes succeduntque nascentes.

einzuteilen : eine Vorgeschichte im Himmel, die irdisch-empirische Geschichte, die Nachgeschichte im Himmel. Denn das, was man heute unter Geschichte versteht, « mündet am Anfang und am Ende in die Ewigkeit. Am Anfang und am Ende der Geschichte steht Gott »³⁰. Diese « religiöse Ganzheitsbetrachtung » fördert auch den Sinn der Geschichte zutage : sie ist Ausdruck und Rechtfertigung der göttlichen Vorsehung. « An der Spitze seiner Geschichtsphilosophie steht der Satz, daß der allmächtige Weltenmeister in seiner Allwirksamkeit alles macht, daß folglich auch die geschichtlichen Dinge sich nach seinem Willen regeln und daß Gott überhaupt hinter allem steht, was die Menschheit in der Geschichte erlebt. »³¹ Universalgeschichte ist « eine Gottesoffenbarung großen Stils »³².

Es ist also grundsätzlich daran festzuhalten, daß die Geschichte einen einheitlichen Prozeß darstellt. Und zwar ist Geschichte als *historia sacra* zu verstehen, die von Gott bestimmt und gelenkt wird. Das, was es im Verlauf dieses Prozesses an Fakten zu erzählen gibt, ist zweitrangig, weil es nur Mittel ist, einen Entwurf, eine Lehre, zu vermitteln. « Die *historia sacra* ist mit einer Wahrheit beladen ; daher darf sie sich nicht im bloßen Erzählen von Fakten erschöpfen. Sie muß auch eine Erklärung dieser Fakten geben... »³³ Der eigentliche Sinn der Geschichte kommt also erst zum Vorschein, wenn man sie als Universalgeschichte betrachtet, die auf einen absoluten Anfang und auf ein absolutes Ende bezogen ist. « Der Augustinische Entwurf ist eine Philosophie der Offenbarung, die, weil sie sich nicht auf die Gegenwart beschränkt, sondern Vergangenheit und Zukunft umspannt, auch die Geschichte in ihrem Plan mit aufnimmt, aber nicht, um sie für sich zu würdigen, sondern um sie als Beweismittel des Glaubens wider den Unglauben zu verwerten. »³⁴ Sie hat nichts anderes zum Gegenstand, als « das Handeln Gottes mit dem Menschen »³⁵.

³⁰ W. VON LOEWENICH: Augustin und das christliche Geschichtsdenken. München 1947, 42.

³¹ SCHOLZ : a. a. O. [Anm. 28], 140 f. Vgl. CD IV, 33 : Ipse dat regna terrena et bonis et malis, neque hoc temere et quasi fortuito, quia Deus est, sed pro rerum ordine occulte nobis, notissimo sibi.

³² SCHOLZ : a. a. O., 143.

³³ AMARI : a. a. O. [Anm. 8], 93 : in questa storia sacra il racconto è secondario, esso è mezzo, veicolo di una concezione, di una dottrina... S. 94 : La storia sacra è carica di verità, per cui non dev'essere solo un racconto di fatti, ma anche una spiegazione di essi.

³⁴ SCHOLZ : a. a. O. 93.

³⁵ K. HEUSSI : Vom Sinn der Geschichte – Augustinus und die Moderne. Jena 1930, 10.

Im Gegensatz zu dieser Universalgeschichte beginnt die Weltgeschichte mit der Erschaffung der Welt, in der zugleich Zeit und Raum mitgeschaffen worden sind³⁶. Weltgeschichte ist hier nicht als *historia profana* im Gegensatz zur *historia sacra* zu verstehen, sondern als das Eintreten der aus der Ewigkeit kommenden *historia sacra* in die Zeit. « Die Heilsgeschichte weitet sich aus zur Weltgeschichte ; die Heilsgeschichte schließt die Weltgeschichte nicht aus, sondern ein, sie begreift sie in sich. Die Weltgeschichte steht im Dienst der Heilsgeschichte und bekommt eben damit ihren universalen Charakter. Sie wird universal, weil sie unter dem universalen Gottesgedanken gesehen wird. »³⁷ In dem nun weiterlaufenden Prozeß der Geschichte « verbindet sich Ewigkeit und Zeit »³⁸. Gott hört keineswegs auf, die Geschichte in seiner Hand zu halten und zu behalten. Er wirkt auch in die Zeit³⁹. Dieses Einander-Durchdringen von Zeit und Ewigkeit ist nicht nur psychologisch zu verstehen⁴⁰, sondern durchaus real. Gott hat tatsächlich die Zügel in der Hand ; es passiert nichts in der Geschichte, was er nicht will oder zuläßt. Ob allerdings die sich im Verlauf des Prozesses abspaltende « Geschichte der Weltreiche » als *historia profana* – im Sinne eines selbständigen Prozesses außerhalb der Reichweite der göttlichen Allmacht – zu verstehen sei, diese Frage wollen wir erst beantworten, nachdem wir die Struktur der beiden *civitates* untersucht haben.

Civitas Dei und Civitas Terrena

Die Existenz der beiden Staaten steht für Augustinus aus dem Zeugnis der Heiligen Schrift fest. Schon lange bevor er daranging, die *Civitas Dei* zu schreiben, war für ihn die Gegenüberstellung der *civitas Dei* und der *civitas terrena* (*civitas diaboli*) eine Selbstverständlichkeit⁴¹. Vor

³⁶ CD XI, 4 ; 5 ; 6.

³⁷ LOEWENICH : a. a. O. [Anm. 30], 6 f.

³⁸ T. STEINBÜCHEL : Große Gestalten des Abendlandes. Trier 1951, 104.

³⁹ Vgl. Ennarrationes in Ps. 40, 3 (PL 36, 1861) : Ne putarent illi qui intelligunt egenum et pauperem, recipiendos quidem se esse in caelum, sed negligi in terra ; et non sperarent nisi quod futurum est in aeternum, quod autem praesens est, putarent Deum non curare in sanctis et fidelibus suis ; ubi dixit quod maxime expectare debemus, Dominus conservet eum, et vivificet eum respexit ad istam vitam. Et beatum, inquit, faciat eum in terra ... non te deserit Deus in terra.

⁴⁰ AMARI : a. a. O. [Anm. 8], 134 : La penetrazione dell'eterno nella storia ha luogo in un ordine interno e segreto : nello spirito dell'uomo intelligente e libero.

⁴¹ De Vera Relig. (27) stammt aus dem Jahre 391. Vgl. auch Ennar. in Ps. 9, 7 und Ep. 90 ; PL 33, 313 ff., u. a.

allem bezieht er sich auf die Psalmen, die immer wieder von der Gottesstadt sprechen (Ps. 86, 2 ; 47, 9 ; 45, 5 u. a.). « Aus diesen und ähnlichen Zeugnissen, die anzuführen viel zu weit ginge, haben wir erfahren, daß es einen Gottesstaat gibt. Und wir begehren seine Bürger zu sein, aus jener Liebe, die uns sein Gründer eingeflößt hat. Diesem Gründer des heiligen Staates nun ziehen die Bürger des Weltstaates ihre Götter vor, weil sie nicht wissen, daß er der Gott der Götter ist... Im Bewußtsein meiner Schuldhaftigkeit will ich nun... darangehen, Ursprung, Entwicklung und verdienten Ausgang der beiden Staaten zu erörtern, des irdischen und des himmlischen, die, wie wir sagten, in der Weltzeit gewissermaßen verflochten und miteinander vermischt sind. »⁴² Ihren Ursprung haben die beiden Staaten in der Transzendenz. Bereits das vorweltliche Drama des Engelskampfes ist Kampf zwischen der *civitas Dei* und *civitas diaboli*, denn die beiden Gemeinschaften umfassen nicht nur die Menschen, sondern auch die Engel « Die Vorgeschichte der beiden Staaten, die faktisch ineinander verflochten und vermengt sind, liegt bei den Engeln, und ihr Ende liegt im Jenseits. »⁴³ Man kann also nicht « von vier Staaten sprechen, nämlich von zwei der Engel und ebensovielen der Menschen, sondern nur von zweien, die Gemeinschaften sind : eine der Guten, eine der Bösen, begründet nicht nur unter den Engeln, sondern auch unter den Menschen »⁴⁴. In der gemeinsamen Urgeschichte war diese Spaltung nur latent vorhanden. Sie wurde aber beim Brudermord Kains an Abel sichtbar⁴⁵ und trat später voll zutage : die *civitas terrena* mit dem Turmbau zu Babel⁴⁶, die *plantatio civitatis Dei* mit Abraham⁴⁷. Hat nun jede dieser beiden *civitates* eine eigene Geschichte ? Die *civitas Dei* eine *historia sacra*, die *civitas terrena* eine *historia profana* ?

Zunächst sei festgestellt, daß sich diese beiden *civitates* weder auf einen bestimmten Ort noch auf eine bestimmte Zeit festlegen lassen. Ziegenfuß bemerkt daher, daß es falsch sei, diesen Begriff, wie immer noch üblich, mit « Staat » zu übersetzen. Es ist vielmehr der Verband

⁴² CD XI, 1. Vgl. auch CD XIV, 1 : *civitates duas secundum scripturas nostras merito appellare possumus.*

⁴³ E. SEEBERG : Geschichte und Geschichtsanschauung. Zschr. f. Kirchengeschichte 60 (1941) 328.

⁴⁴ CD XII, 1.

⁴⁵ CD XV, 5 : *Primus fuit terrenae civitatis conditor fratricida.*

⁴⁶ CD XIV, 10 : *Ab illa superbia aedificanda turris usque in caelum... apparuit civitas impiorum.*

⁴⁷ CD XIV, 12 : *A Patre Abraham incipit esse notitia eius evidentior et clariora leguntur promissa divina, quae nunc in Christo videmus impleri.*

einer Gemeinschaft, die in dem jeweiligen Reich Bürger sind⁴⁸. Man kann also die beiden Gemeinschaften nicht mit empirischen Institutionen (etwa Kirche und Staat) identifizieren. Man darf sie aber auch nicht zu einer bloßen mystischen Konstruktion verflüchtigen, die nichts mehr mit Geschichte zu tun hat⁴⁹. Sie sind einfach zwei Bürgerschaften, « nicht mehr und nicht weniger »⁵⁰. Es sind zwei Gemeinschaften, die in dieser Welt hart nebeneinanderstehen, ja so eng ineinander verschlungen und miteinander verbunden, daß sie nicht zu trennen sind. Es sind zwei Gruppen von Menschen. « Es gibt ein Babylon, es gibt ein Jerusalem... Jenes hat den Teufel zum König, dieses hat Christus zum König... Alle, die Irdisches sinnen, alle, die irdisches Glück Gott vorziehen, alle, die Ihriges suchen und nicht, was Jesu Christi ist..., gehören zu jenem einen Staate, der mystisch Babylon genannt wird... und den Teufel zum König hat. Alle dagegen, die nach dem trachten, was oben ist (Kol. 3, 1), die sich vor Sünde hüten, die sündigend sich nicht schämen zu bekennen..., die alle gehören zum einen Staat, der Christus zum König hat. »⁵¹ Oder wie Augustinus es an anderer Stelle ausdrückt : « Auf zwei Arten von Menschen achtet : die eine derer, die in Mühe sind, die andere, in deren Mitte sie sich mühen ; die eine derer, die an die Erde, die andere derer, die an den Himmel denken... Aber vermischt sind diese Arten von Menschen. »⁵² Dieses Sich-Ineinander-Schieben der beiden Gemeinschaften macht einen doppelten Geschichtsablauf natürlich außerordentlich schwierig, denn es liegen ja keine empirischen Kriterien vor, nach denen man unterscheiden könnte, was *historia sacra* und was *historia profana* objektiv wäre. Das Kriterium für die beiden Staaten ist ein übersinnliches, die Liebe : « Die Selbstliebe bis zur Gottesverachtung schuf den irdischen, die Gottesliebe bis zur Selbstverachtung schuf den himmlischen Staat. »⁵³ Ob aber der einzelne Mensch zur einen oder anderen Gemeinschaft gehört, ob er von der Gottes- oder der

⁴⁸ ZIEGENFUSS, a. a. O. [Anm. 4], 119.

⁴⁹ O. HERDING: Augustin als Geschichtsdenkler. *Universitas* 2 (1947) 654 : « Die beiden 'Staaten' müssen also Gemeinschaften sein, die keine Geschichte im säkularen Sinne haben können, denn sie haben nichts mit Raum und Zeit zu tun. »

⁵⁰ W. KAMLAH: Christentum und Geschichtlichkeit. Stuttgart 1951, 159.

⁵¹ Ennar. in Ps. 61, 5-7 (PL 36, 733-34).

⁵² Ennar. in Ps. 51 (PL 36, 603-604); vgl. auch 602: modo in hoc saeculo cives utriusque regni permixti sunt : corpus regni terreni et corpus regni caelestis commixtum est.

⁵³ CD XIV, 28. Daher werden auch die anderen Formulierungen, die Augustinus für die beiden Staaten gebraucht, verständlich : *civitas secundum carnem viventium* und *civitas secundum spiritum viventium* (CD XIV, 1 ; 2).

Selbstliebe getrieben wird, das läßt sich vor dem Endgericht nicht mit Sicherheit feststellen. Dafür haben wir nur Indizien, die nicht ausreichen für eine scharfe Abgrenzung der *civitas dei* und der *civitas terrena*.

Nun ist allerdings nicht zu übersehen, daß Augustinus eine « Geschichte der weltlichen Reiche » kennt. « Babylon und Rom sind die weithin leuchtenden Brennpunkte der politischen Weltgeschichte. Babylon das erste Rom, Rom das zweite Babylon. »⁵⁴ Vor allem aber ist Rom schlechthin die Vertreterin der *civitas terrena*⁵⁵. Rom hat jedoch eine fest umrissene und feststellbare Geschichte. Läßt diese sich nicht als selbständige *historia profana* im Gegensatz zu der von Gott gelenkten *historia sacra* erkennen, sozusagen als Geschichte des Schlechten im Gegensatz zur Geschichte des Guten ?

In seinem Frühwerk « De Ordine » (386) hat Augustinus auch dem Schlechten einen Platz in der Gesamtordnung der Welt eingeräumt : « ... wie könnte es nicht in der Ordnung sein, wiewohl es Gott nicht liebt ? Das ist ja doch gerade die Ordnung des Schlechten, daß es von Gott nicht geliebt wird... So steht das Schlechte, das Gott nicht liebt, einerseits nicht außerhalb der Ordnung, und andererseits liebt er doch die Ordnung selbst ; gerade dies liebt er nämlich, das Gute lieb zu haben und das Schlechte nicht lieb zu haben, und das ist ein Merkmal erhabener Ordnung und göttlicher Einrichtung. Weil nun diese Ordnung und Einrichtung die Harmonie des Weltalls gerade durch die Unterscheidung wahrt, so kommt es, daß das Schlechte sogar notwendig sein muß.»⁵⁶ Selbst wenn die « Weltgeschichte » daher vorwiegend aus Bösem bestünde, wäre sie nicht dem Kompetenzbereich der göttlichen Vorsehung entzogen. Nun findet man aber eine ganze Menge Gutes auch im römischen Reich. Das ist alles nur von Gott her zu erklären und zu verstehen « und es ist kein Gedanke daran, daß die Götter... das römische Reich hätten vermehren und bewahren können »⁵⁷. « Nein, Gott, der Urheber und Spender alles Glücks, er, der einzig Wahre, ist es, der die irdischen Reiche Guten und Bösen verleiht ; aber nicht willkürlich und gleichsam zufällig. Denn er ist Gott, nicht das Schicksal, und handelt nach einer uns zwar verborgenen, ihm aber klar vor Augen liegenden Ordnung der Dinge und Zeiten. »⁵⁸ Die Ursache der Größe des römischen Reiches ist weder

⁵⁴ SCHOLZ : a. a. O. [Anm. 31], 174. Vgl. CD XVIII, 2 ; 22.

⁵⁵ CD I, 30 ; V, 14 ; 18 ; 19.

⁵⁶ De Ordine 1, Gespräch VII, 18. Vgl. KESELING, a. a. O. [Anm. 9], 128.

⁵⁷ CD IV, 28.

⁵⁸ CD IV, 33.

Zufall noch Schicksal, « wie diese Worte von denen verstanden werden, die zufällig nennen, was überhaupt keine oder wenigstens keine in einer vernünftigen Ordnung begründeten Ursachen hat, und schicksalhaft, was ohne Gottes und der Menschen Wille in notwendigem Ablauf der Dinge sich ereignet. Vielmehr werden unfraglich durch göttliche Vorsehung die menschlichen Reiche gegründet »⁵⁹. Man kann also auch aus der « Geschichte der irdischen Reiche » keine *historia profana* konstruieren, die außerhalb der göttlichen Vorsehung – etwa von *den Göttern* gelenkt – abliefe. Man kann sie *historia profana* nennen, wenn man sich vergegenwärtigt, daß sie auch als solche in den Händen Gottes liegt, denn « der höchste und wahre Gott mit seinem Wort und dem Heiligen Geist... hat sicher nicht gewollt – wer dürfte das glauben? – daß die Reiche der Menschen, die Fürsten mitsamt den Untertanen, den Gesetzen seiner Vorsehung entzogen seien »⁶⁰. Geschichte im wirklichen Sinne des Wortes umfaßt eben das ganze Menschengeschlecht⁶¹.

Die Einheit der Geschichte

Augustinus hat zum erstenmal eine Geschichtsphilosophie « im Lichte der christlichen Weltanschauung, also vom Standpunkt der Offenbarung aus »⁶² errichtet. Die Geschichte hat einen Anfang und ein Ende, ein Ziel. « Was aber an diesem Gang der Geschichte auf dieses ewige, einmalige Ziel hin eindeutig erkennbar und deutbar ist, das sind nur die entscheidenden Handlungen Gottes selbst. »⁶³ Diese Handlungen Gottes werden uns kompetent nur in der Heiligen Schrift, der *historia sacra* mitgeteilt. « Allein an diesen Offenbarungen läßt sich der Fortgang, der Fortschritt zum Ende hin ablesen. »⁶⁴ Daneben gibt es die profane Historiographie, die *historia profana*, die zwar zur Klärung ein-

⁵⁹ CD V, 1.

⁶⁰ CD V, 11

⁶¹ De Vera Religione 25 (46) : Quoniam igitur divina providentia, non solum singulis hominibus quasi privatim, sed universo generi humano tamquam publice consulit, quid cum singulis agatur, Deus qui agit, atque ipsi, cum quibus agitur, sciunt. Quid autem agatur cum genere humano, per historiam commendari voluit, et per prophetiam.

⁶² J. REINKENS : Die Geschichtsphilosophie des heiligen Augustinus. Schaffhausen 1866, 37.

⁶³ M. MÜLLER : a. a. O. [Anm. 7], 686.

⁶⁴ Ebd.

zelner strittiger Fragen herangezogen werden kann, die aber nicht ins Gewicht fällt, wenn es gilt, den großen Ablauf der Universalgeschichte zu beschreiben.

Die Universalgeschichte selbst ist nur als *historia sacra* verständlich, denn worauf es in der Geschichte ankommt, « ist nicht die vergängliche Größe von Reichen, sondern Erlösung und Verdammung in einer eschatologischen Zukunft. Das feste Ziel für das Verständnis der gegenwärtigen und vergangenen Geschehnisse ist die letzte Vollendung : Jüngstes Gericht und Auferstehung. Dieses Endziel bildet das Gegenstück zum ursprünglichen Beginn der Menschheitsgeschichte mit Schöpfung und Sündenfall. Auf diese beiden überhistorischen, ersten und letzten Geschehnisse bezogen, ist die Geschichte selber ein Interim zwischen der ersten Offenbarung des Heilsgeschehens und dessen zukünftiger Erfüllung. Nur in dieser Perspektive eines entscheidenden Heilsgeschehens tritt die profane Geschichte überhaupt in den Gesichtskreis von Augustin »⁶⁵. Die *historia profana* – wenn man die Geschichte der irdischen Reiche so nennen will – ist nicht so zu verstehen, daß sie aus dem Rahmen der Gesamtgeschichte, die nur als Heilsgeschichte Sinn hat, herausfiel, sich verselbständigte und im Gegensatz zur *historia sacra* stünde. Vielmehr erscheint Augustin, der mit den Augen des Glaubens sieht, « der ganze historische Prozeß der heiligen wie der profanen Geschichte als vorherbestimmte *ordinatio Dei*. Insofern dient der ganze Plan des Augustinischen Werkes dem Zweck, Gott in der Geschichte zu rechtfertigen. Die Geschichte ist jedoch ganz und gar Gott unterstellt »⁶⁶. Somit ist es evident, daß Augustinus « eine Einheit in der Geschichte statuiert und auch tatsächlich den Versuch macht, die Weltgeschichte als Entwicklung des aufgestellten Prinzips darzustellen »⁶⁷. Dieses Prinzip ist Gott. Der Prozeß der Manifestation ist die *historia sacra*.

⁶⁵ LOEWITH : a. a. O. [Anm. 1], 155.

⁶⁶ A. a. O. 157.

⁶⁷ A. NIEMANN : a. a. O. [Anm. 26], 66.