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: 34 (1987)

Heft: 3

Artikel: Augustins Geschichtsverständnis

Autor: Schmidt, Ernst A.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-760952

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 16.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Ernst A. Schmidt

Augustins Geschichtsverständnis *

«Das wahre Subjekt der Geschichte ist (für Augustin) natürlich die Menschheit als ganze. Augustin war der erste, der dieses Konzept der Menschheit formulierte, der erste, der den geschichtlichen Prozeß der Welt als ein Ganzes ansah und ihn als Einheit verstand. Sein (Werk über die) ‹Gottesstadt› ist der erste Versuch, zu einer allgemeinen Philosophie der Geschichte zu kommen. Die Erscheinung Christi war das Zentrum seiner Geschichtsspekulation. Der Mensch trat, infolge des Sündenfalls, in die Freiheit, d. h. in die Geschichte, hinaus und verlor damit seine Einheit mit Natur und Gott. Augustin versuchte alle sozialen und religiösen Phänomene innerhalb der Einheit der einen Idee zu verstehen, daß die ganze Geschichte der Menschheit ein Kampf ist zwischen dem Reich Gottes und irdischer Macht, zwischen Glaube und Unglaube. Die Gottesstadt ist nicht von dieser Welt; sie ist die unsichtbare Gemeinschaft der vollkommenen Seelen der Erwählten Gottes, das göttliche Königreich der Erlösten. Das letzte Ziel der Geschichte ist der Sieg dieser Gemeinschaft über die irdischen Mächte, die Verwirklichung des Gottesreiches auf Erden.»

Die zitierten Sätze geben die prägnanteste Darstellung einer Position, die seit einem halben Jahrhundert in fast ausschließlicher Gültigkeit ist und die ich in jedem ihrer konstitutiven Elemente zu überwinden suche. Der Abschnitt steht in dem Aufsatz «Saint Augustine and

* Der hier abgedruckte Text, der, von den dokumentierenden Anmerkungen und einigen geringfügigen Änderungen abgesehen, meinem aus Anlaß des 1600. Gedenkjahres der Bekehrung Augustins am 11. Februar 1987 in Fribourg gehaltenen Vortrag entspricht, gibt eine (z. T. anders akzentuierte) Zusammenfassung des zweiten Teils (64–109: «Vita temporalis. Gottesstadt und Saeculum») meiner Heidelberger Akademieabhandlung «Zeit und Geschichte bei Augustin» (Phil.-hist. Klasse, Bericht 3, 1985) mit einigen Ergänzungen und Modifikationen.

Greek Thought», Cambridge/Mass. 1942 des bedeutenden klassischen Philologen und Philosophen Erich Frank (geb. in Prag 1883, gest. in Amsterdam 1949), des Nachfolgers von Heidegger auf dessen Lehrstuhl in Marburg 1928; Frank, 1936 als Jude von den Nazis entlassen, emigrierte 1939 in die USA. Ich habe den Passus übersetzt nach dem Wiederabdruck des Artikels in dem posthumen Band seiner unter dem Titel «Wissen, Wollen, Glauben» von Ludwig Edelstein gesammelten Aufsätze zur Philosophiegeschichte und Existentialphilosophie[1].

Sämtliche Motive der zitierten Gesamtdeutung, mit einer Ausnahme, werden von allen Zeitgenossen Franks geteilt, insbesondere von Ernst Bloch in dessen gleichzeitig in den Vereinigten Staaten entstandenem Werk «Das Prinzip Hoffnung»[2], und bis heute wiederholt. Jüngste Stimmen in diesem Sinn sind Duchrow, «Christenheit und Weltverantwortung» 1970[3] und Bubner, «Geschichtsprozesse und Handlungsnormen» 1984[4]. Die wenigen Kritiker wie Kamlah, «Christentum und Geschichtlichkeit» 1951[5] und Markus, «Saeculum» 1970[6] konnten sich nicht durchsetzen.

Die eine bezeichnete Ausnahme bei Frank ist das existentialistische Denkmotiv des Heraustretens des Menschen im Sündenfall in die Geschichte als in seine Freiheit, eine im Kontext der Frankschen Gesamtdeutung der augustinischen Geschichtsspekulation isolierte Gedankenfigur, die, ernstgenommen und konsequent verfolgt, Augustins Geschichtsverständnis näher gekommen wäre als die Verbindung der übrigen Deutungselemente. Sie hätte die Diesseitigkeit und Weltlichkeit von Geschichte zu denken erlaubt und die Geschichte von der Last, die sie gar nicht tragen kann, befreit, Prozeß der Verwirklichung von Gottes Heilsplan zu sein.

Von den vertrauten und auch sonst miteinander verbundenen einzelnen Elementen des Frankschen Resümees werde ich auf die folgen-

[1] Zürich 1955 (Erasmus-Bibliothek, Artemis Verlag), 175. – Auf Erich Frank hat mich Jacob Taubes aufmerksam gemacht.

[2] Frankfurt a. Main 1959 (verfaßt 1938–1947).

[3] Ulrich Duchrow, Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre, Stuttgart 1970.

[4] Rüdiger Bubner, Geschichtsprozesse und Handlungsnormen. Untersuchungen zur praktischen Philosophie, Frankfurt a.M. 1984.

[5] Wilhelm Kamlah, Christentum und Geschichtlichkeit, Stuttgart 1951 (= 2. Auflage von: Christentum und Selbstbehauptung, Frankfurt a.M. 1940).

[6] R. A. Markus, Saeculum: History and Society in the Theology of St Augustine, Cambridge 1970.

den fünf nacheinander kritisch eingehen: «allgemeine Philosophie der Geschichte», das Konzept der *einen* Menschheit und der Einheit der gesamten Geschichte, den Kampf des Glaubens und des Unglaubens, die innerweltliche und innerzeitliche Verwirklichung des Gottesreichs als Ziel der Geschichte und den irdischen Christus als Zentrum der augustinischen Geschichtsspekulation. Bei jedem Punkt dieser kritischen Auseinandersetzung werde ich zugleich versuchen, positiv Elemente von Augustins Geschichtsverständnis herauszuarbeiten. Der im Kontext der herrschenden geschichtsphilosophischen Lesung der ‹Gottesstadt› als kritisch und provozierend aufzufassende Titel dieses Vortrags, «Augustins Geschichtsverständnis», besagt als These, daß es augustinische Geschichts*philosophie* oder Geschichts*theologie* nicht gibt. Natürlich ist das Geschichtsverständnis des *Theologen* Augustin als solches auch Geschichts*theologie*. Es fragt sich aber gerade, ob Augustin das für Geschichtstheologie im eigentlichen Sinn vorauszusetzende Objekt Geschichte überhaupt gekannt hat bzw. ob seine Geschichts*theologie* nicht eben darin besteht, *Geschichts*theologie abgelehnt zu haben.

1. *Allgemeine Philosophie der Geschichte*

Meine erste Überlegung gilt daher der Auffassung, Augustins Werk über die ‹Gottesstadt› sei die erste allgemeine Philosophie der Geschichte. Wort, Begriff und Sache der Geschichtsphilosophie sind Produkt der zweiten Hälfte des 18. Jh. In ihr werden genuin neuzeitliche Erfahrungen verarbeitet: die Erfahrung von wissenschaftlichem und technischem Fortschritt[7] und darin in Verbindung mit der Erfahrung der Geschichtlichkeit des Denkens[8] die der geschichtlichen Finalität der modernen autonomen Vernunft. Die Geschichtsphilosophie übernimmt, nach Abbau der Transzendenz, den freigewordenen systematischen Ort nicht der christlichen Eschatologie selbst, sondern den der christlichen Säkularisationen der Eschatologie in Chiliasmus, Reichstheologie und progressiver Universalhistorie von der antiken christli-

[7] Vgl. Hans Blumenberg, Säkularisierung und Selbstbehauptung, Frankfurt a. Main 1974 (= Neuausgabe von: Die Legitimität der Neuzeit, 1966, erster und zweiter Teil), 39 und 61.

[8] Vgl. Bubner, a.a.O. 78 ff.

chen Apologetik des 3. und 4. Jh. bis zu Bossuet im 17. Jh.[9]. Es ist angesichts dieser Einsichten nicht möglich, daneben und davor auch Augustin zum Geschichtsphilosophen zu machen. In seiner Beanspruchung für ein geschichtsphilosophisches Konzept kommt daher auch gar nicht eigentlich Augustin in den Blick, sondern der fiktive Schnittpunkt zweier Wirkungslinien, nämlich einerseits der Wirkung Augustins auf Joachim di Fiore und andererseits der Wirkung der alttestamentlichen Heilsgeschichte in Augustins ‹Gottesstadt›. In dieser Konstellation wird Augustins *civitates*-Theologie im Stratum der reichstheologischen und universalhistorischen Entwürfe seiner Zeit (Euseb, Ambrosius, Orosius[10]) eingeebnet. Es kommt deshalb bei der folgenden Kritik weiterer Deutungselemente darauf an, eben die Eigenart und besondere Denkleistung Augustins herauszuheben, ihn von seiner Wirkung zu unterscheiden und der alttestamentlichen Heilsgeschichte in seinem Werk über die ‹Gottesstadt› ihre spezifische Funktion zuzuweisen.

Diese erste generelle Abwehr geschichtsphilosophischer Lesung der ‹Gottesstadt› leistet positiv nicht mehr, als daß sie unsere hermeneutische Situation gegenüber Augustin verdeutlicht. Erst wenn wir uns der Geschichtlichkeit und geschichtlichen Bedingtheit unserer Begriffe und Kategorien bewußt sind, vermögen wir auch Augustin geschichtlich zu verstehen. Das heißt also nicht, daß ich die Applikation neuzeitlicher Begrifflichkeit auf antike Texte generell ablehne; wir müssen nur eine gewisse Anstrengung unternehmen, damit wir beim Umgang mit Geschichte nicht nur von Zeitgenossen umgeben werden. Die Begrifflichkeit geschichtsphilosophischen Denkens kann in ihrer An-

[9] Vgl. Reinhart Herzog, Orosius oder die Formulierung eines Fortschrittskonzepts aus der Erfahrung des Niedergangs. In: R. Koselleck – P. Widmer (Hg.), Niedergang. Studien zu einem geschichtlichen Thema. (Sprache und Geschichte 2), Stuttgart 1980, 79–102; hier 79.

[10] Zu Orosius vgl. Hans Werner Goetz, Die Geschichtstheologie des Orosius. (Impulse der Forschung 32), Darmstadt 1980. Das Kapitel «Augustin und Orosius im Vergleich» (136–147) ist in meinen Augen richtig orientiert, wegen seiner Verhaftung im traditionellen Augustinbild aber in der Gegenüberstellung von «De civitate Dei» und «Historiae adversum paganos» nicht entschieden genug. Goetz betrachtet das augustinische Werk als «vollständige Geschichtstheologie» (138) und läßt Orosius mit Augustin «die Vorstellung von der irdischen Geschichte als einer zielgerichteten Entwicklung im Rahmen des Heilsgeschehens mit der Schöpfung als Beginn und der Ewigkeit als Ziel» teilen (140). Zur Wirkungsgeschichte des orosianischen Geschichtswerks vgl. Goetz, 148–165.

wendung auf «De civitate Dei» gerade die für uns produktive Andersartigkeit seines Geschichtsbildes erhellen. Freilich wird dann eine Geschichtsauffassung vor uns treten, die – sei es wiederum in bedenklicher, sei es in bedenkenswerter Weise – etwas mit unserer Denksituation nach der Krise des Fortschrittsdenkens und der Geschichtsphilosophie zu tun haben könnte. In der Tat scheint es mir in unserer Situation wichtig, christliche Denker als Zeugen für die Möglichkeit und Notwendigkeit christlicher Weltverantwortung zu finden, die solche Weltverantwortung nicht an eine Geschichtstheologie irdischer Zielgeschichte binden.

Versteht man unter Geschichte, wie sie Gegenstand von Geschichtsphilosophie ist, Menschheits- oder Weltgeschichte, also Universalgeschichte, und Zielgeschichte, nämlich einen teleologischen Prozeß, so wären nun die Vorstellungen von der Einheit der Menschheit und des Geschichtsprozesses und des Telos der Geschichte bei Augustin aufzusuchen. Ich beginne mit dem Ziel der Weltgeschichte.

2. *Das Ziel der Geschichte*

Ist die Geschichte und das Leben der Menschen in der Geschichte bei Augustin ein Prozeß, der auf die Verwirklichung des Gottesreichs zuführt und also in dem Gottesreich sein Telos hat? Sehe ich hier zunächst von der Lehre der zwei Städte ab, die von vornherein ein einziges Ziel von Geschichte als Worumwillen geschichtlichen Handelns der Geschichtssubjekte als von Augustin gedacht zu sehen verbietet – darauf ist in einem nächsten Schritt zu kommen – und setze ich hier einmal die Bürger der Gottesstadt als das einzige Geschichtssubjekt an, d. h. unterstelle ich Augustin den Denkfehler, die wahre Christenheit, also die Erwählten, mit der einen Menschheit verwechselt zu haben, so scheinen mir bei der geschichtsphilosophischen Lesung der ‹Gottesstadt› zumal zwei Fehlinterpretationen vorzuliegen, die ich hier namhaft machen will. Wird plausibel, daß der augustinische Text Zielvorstellungen in der Zeit dieser Welt abweist, so muß nicht mehr eigens nachgewiesen werden, wie Augustin, sei es konstantinisch-reichstheologisch, sei es mittelalterlich-reichstheologisch oder von bestimmten Ketzerbewegungen her, gelesen worden ist.

In der Theologie Augustins ist die *peregrinatio*[11] der Bürger der Gottesstadt als ihre weltlich-zeitliche Verfaßtheit eine zentrale Vorstellung. Übersetzt man *peregrinatio* mit dem daraus hergeleiteten Lehnwort «Pilgerschaft», so hat man einen intentionalen Prozeß. Dann kann man ein Ziel denken, und es stellt sich die Wanderschaft des Volkes Israel aus Ägypten nach Kanaan – «das wandernde Gottesvolk» – als Archetyp ein. Die geschichtsphilosophische Lesung der ‹Gottesstadt› operiert daher immer wieder mit der Pilgerschaft der Gottesbürger. Dabei geht sie an der Wortbedeutung, der syntaktischen Konstruktion, der neutestamentlichen und altkirchlichen Vorstellung und an Augustins eigenen Archetypen für *peregrinatio* vorbei. *Peregrinatio* ist Gegenbegriff zu «Bürgerstatus» und «Heimat» und bedeutet «Ausländerstatus», «Leben in der Fremde» im eigentlichen und im metaphorischen Sinn. So war etwa der afrikanische Bürger Augustinus in Mailand ein *peregrinus,* dessen *peregrinatio* der Bischof Ambrosius mit Willkommensgruß freundlich aufnahm. Neutestamentlich und urchristlich ist die Fremdlingsschaft fester Bestandteil des christlichen Briefformulars (ξένος, πάροικος, ἐκδημέω); sie wird von Tertullian aufgegriffen. Der Christ, der seine πατρίς, seine *patria,* sein Bürgerrecht im Himmel hat, ist auf Erden ein Fremdling. Es gibt daher bei Augustin nicht (und kann nicht geben) als Pendant zu einer «Pilgerschaft *auf* ein Ziel *hin*» eine *peregrinatio ad...*, denn der «Fremdlingsstatus» ist ein Zustand, kein Prozeß mit einem Ziel, keine Tätigkeit um eines Zweckes willen. *Peregrinatio* wird meist konstruiert mit *a, ab* und Ablativ, d. h. als das «Leben in der Fremde, fern von (der eigentlichen Heimat)». Augustins *figura* für den Christen in der Weltzeit oder Geschichte ist die Babylonische Gefangenschaft der Juden oder die Arche Noah in den Fluten oder der Verlorene Sohn oder das verlorene Schaf des Psalmisten und des Gleichnisses in den Evangelien. Alle diese Leiden sind *als* Leiden nicht intentional mit ihrem Ende verbunden, d. h. der Finalsinn von Exil ist nicht die Befreiung aus Gefangenschaft und Exil, der Finalsinn der Archefahrt nicht das Fallen der Wasser. Der Sohn lebt in der Fremde nicht um der Heimkehr und der Liebe des Vaters willen, und das Schaf verirrt sich nicht um der Rettung willen auf den Schultern des Guten Hirten. Und in allen diesen Archetypen trägt auch der Zustand des In-der-Fremde-Seins nichts zur Aufhebung dieses Zustands bei.

[11] Nachweise zum folgenden Absatz: E. A. Schmidt, Zeit und Geschichte bei Augustin, 84 ff.

Ein erstes Element des augustinischen Geschichtsverständnisses ist damit gewonnen: der Christ lebt sein zeitliches Leben in dieser Welt als ein Fremder. Der Fremdlingsstatus bleibt bestehen, solange er lebt und solange Welt und Geschichte bestehen. Die Fremdlingsschaft ist keine die Geschichte bewegende intentionale Praxis. Bedenken wir aber, daß wir damit nicht Augustins Geschichtsverständnis umfassend-einheitlich charakterisieren können. Alles Gesagte gilt nur für die Bürger der Gottesstadt, die im himmlischen Jerusalem ihr Bürgerrecht haben und in dieser Welt und Zeit Fremde sind. Die Bürger der *civitas terrena* sind dagegen sehr wohl in dieser Welt und Zeit zu Hause. Sollte also Augustin gerade ihnen die Geschichte überlassen haben?

War das Verständnis von *peregrinatio* als «Pilgerschaft» gewissermaßen nur naiv und geschichtlich unreflektiert, so ist die Ansetzung der Verwirklichung des Gottesreichs als innerweltlichen und innerzeitlichen Ziels der Geschichte für Augustin von massiver Parteilichkeit gesteuert, die Autorität des größten Kirchenvaters für die wesensmäßige Intention des Christentums auf den Staat, auf das *sacrum imperium,* zu gewinnen. Nach dem Mittelalter hat Edgar Salin mit seinem Buch «Civitas Dei», Tübingen 1926, dieser Idee in unserem Jahrhundert neue Wirkung gegeben. Dessen Augustininterpretation spiegelt sich nicht nur bei dem vom Judentum zum Katholizismus konvertierten Erich Frank, sondern gibt auch Bloch die entscheidende Formulierung, Augustin im Kontext von Diesseitsutopien behandeln zu können. Ohne die Augustindeutung des katholischen Georgianers Salin hätte Bloch in «Prinzip Hoffnung» auf Augustin verzichten müssen. Man kann aber nicht mit Salin dem Gottesreich als Jenseitsutopie *civitas Dei* als Diesseitsutopie vorschalten. Die «Gottesstadt» als «Königsherrschaft Christi» ist in der Ewigkeit Gottes, seinem ewigen Wollen und Wissen, als ganze präsent und Wirklichkeit: Gott kennt seine Erwählten. Sie hat für den Christen nur insofern einen Zukünftigkeitscharakter, als er in der Zeit lebt und seine Beziehung auf die Ewigkeit als das Nichtzeitliche sich als Beziehung auf etwas äußert, das *nach* seiner Zeit und nach Zeit überhaupt Wirklichkeit für ihn wird. Andererseits ist *civitas Dei* auch jeweils Wirklichkeit in dieser Welt und Zeit, weil in jeder Zeit Gottesbürger als Fremde in dieser Welt leben. Die Kirche ist der unvollkommene Ausdruck der Gemeinschaft der Gottesbürger, und als Kirche kann die Gottesstadt nichts diesseitig Zukünftiges sein. Das Nebeneinander von Präsenz und Transzendenz der Gottesstadt in Augustins Theologie kann nicht im Sinne der Blochschen Ontologie des Noch-

nicht interpretiert und utopisch-geschichtsproduktiv überbrückt werden.

Die entscheidende Chiffre für die Diesseitigkeit des Geschichtsziels bei Augustin ist in der Augustinliteratur natürlich «die neue Erde». Hier liegt Unkenntnis der Apokalypse vor: «Und ich sah einen neuen Himmel und eine neue Erde; denn der erste Himmel und die erste Erde verging...»[12], und Unkenntnis der augustinischen Auslegung: der neue Himmel und die neue Erde sind für Augustin das Reich Christi, von dem dieser sagte, daß es nicht von dieser Welt sei.

Zu Augustins Geschichtsverständnis gewinnen wir so ein weiteres Element: die Weltzeit hat kein Ziel, weder in ihr selbst, geschweige denn außerhalb ihrer: Zeitliches kann nicht ewigkeitsproduktiv gedacht werden. Die Weltzeit wird ein Ende haben. Nur Gott kennt den *ordo temporum;* dem Menschen ist die Ordnung der Zeiten verborgen. Die einzige Theorie der Geschichte, die der Mensch entwerfen kann, ist die ihrer Unerkennbarkeit. Die Erkenntnis der Unerkennbarkeit der Geschichte schließt ein, daß sie nicht ein den Menschen erkennbarer diesseitiger teleologischer Prozeß ist.

3. Die Einheit der Menschheit und der Geschichte

Es ist sicher unbezweifelbar, daß das Christentum bei seinem Heraustreten aus dem Judentum mit Schöpfungstheologie, Sündenfall und Christologie die Idee der Einheit der Menschheit entscheidend förderte. Aber weder vertritt und begründet das Christentum als erstes oder einziges diese Idee – griechische Philosophie und römischer Staat tragen ebenso zu ihr bei –, noch ist Augustin der erste, der die Einheit der Menschheit gerade als einheitliches *Geschichtssubjekt* formulierte. Daß man diese Ideen des 18. Jh., die Einheit der Menschheit und die Einheit der Geschichte, diese typischen Begriffe des 18. Jh., den Kollektivbegriff «Geschichte» und die Idee Menschheit – vgl. die für das 18. Jh. typische Titelform: «Geschichte der Menschheit»[13] – ausgerechnet dem konsequenten Dualismus der augustinischen Lehre von den zwei *civitates* hat unterschieben wollen, ist kaum begreiflich, bzw. wird nur

[12] Apok 21,1 ff.

[13] Vgl. Histor. Wb. d. Philosophie, s. v. Geschichte, Bd. 3 (1974), Sp. 358 (G. Scholtz).

dann bis zu einem gewissen Grade nachvollziehbar, wenn man diese drei Gedankenschritte geht: man isoliert die beiden *civitates* bei Augustin voneinander, setzt sie mit zwei nicht-augustinischen und letztlich alttestamentlichen Vorstellungen gleich und kombiniert sie dann systematisch. Blendet man nämlich aus dem in dieser Welt miteinander verflochtenen Lauf der beiden *civitates* durch diese Zeit bei Augustin die *civitas terrena* aus, so stellt sich leicht die sich auf das Alte Testament berufende Vorstellung der Heilsgeschichte ein, d.h. ein im 19. Jh. geprägter Begriff[14]. Heilsgeschichte kann aber nur in säkularisierter Form universal und Weltgeschichte sein, nicht im Kontext der Zwei-*civitates*-Lehre. Vernachlässigt man dagegen die *civitas Dei* und glaubt bei Augustin im Lauf der «civitas terrena» durch diese Weltzeit die diesem zwar bekannte, aber nicht wichtige[15] Vierreichelehre Daniels wiederzufinden, so hat man in der Idee der *translatio imperii* ein Einheitsprinzip von Weltgeschichte. Man braucht dann nur noch die beiden auf verschiedenem Wege gewonnenen Einheiten zu verbinden, um eine Universalgeschichte zu haben, die die Vierreichelehre auf das Weltreich Rom finalisiert und diese Zielgeschichte infolge der Christianisierung nicht nur der Bewohner dieses Reiches, sondern auch des Staates selber als Heilsgeschichte versteht. Das Resultat dieser Gedankenkombination ist, daß sich Augustin zwischen Eusebios und Orosius auflöst und mit dem so gebrochenen Widerstand durch sein sperriges Denken die Vorstellungen aus dem 18. und 19. Jh. leichter Platz greifen konnten.

Positiv ist zum augustinischen Geschichtsverständnis an dieser Stelle dies zu entwickeln. Die Entzweiung des einen Menschengeschlechts bestimmt infolge des Engelabfalls und des Sündenfalls die ganze Weltzeit. Der spezifische Dualismus der beiden *civitates* läuft bei Augustin aber nicht auf eine Entzweiung von Geschichte in zwei Geschichten bzw. auf zwei Geschichten als Vorläufer der einen Geschichte der Moderne hinaus, eine Heilsgeschichte und eine weltliche Reichelehre; vielmehr steht seine systematische Anlage quer zur Ansetzung konstanter oder kontinuierlicher Geschichtssubjekte. *Civitas terrena* und *civitas Dei* sind weder Institutionen noch Korporationen, sondern letztlich unsichtbare Spiritualverbände von Menschen, die

[14] Vgl. u. Anm. 19.
[15] Nur einmal gestreift: CD 20,23.

infolge der Gnade Gottes oder seiner Verwerfung verschiedene Glücksoptionen, jenseitige oder diesseitige, getroffen haben. Gottesbürgerschaft macht keine Geschichte, und *civitas terrena* ist selbst zu ein und demselben Zeitpunkt so wenig eine einheitliche Korporation und ein einziges Geschichtssubjekt, daß es nach Augustin gerade zum Wesen der irdisch und selbstisch gesinnten *civitas terrena* gehört, sich dauernd in sich selbst zu entzweien.

Man hat nun aber in der geschichtsphilosophischen Auslegungsgeschichte des augustinischen Werks über die ‹Gottesstadt› sich doch nicht ganz vor dem Dualismus der Zwei-*civitates*-Lehre verschließen können. Dies führt zu meinem vierten kritisch zu beleuchtenden Gedankenmuster.

4. Der Kampf des Glaubens und des Unglaubens

Einen ersten Ausbruchsversuch, der allerdings auf halbem Wege wieder umkehrte, unternahm der Harnackschüler Heinrich Scholz 1911. Sein bedeutendes Buch «Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte» hat sich praktisch – so groß ist seine Wirkung – an die Stelle von Augustins ‹Gottesstadt› gesetzt. Angesichts der Zwei-*civitates*-Lehre griff Scholz auf Goethes Skepsis gegenüber der Geschichtsphilosophie zurück, in welcher dieser Burckhardts Hegelkritik an Weltplan und Fortschrittsentwicklung vorwegnahm, nämlich den Satz aus «Israel in der Wüste» in den «Noten und Abhandlungen» zum Divan: «Das eigentliche, einzige und tiefste Thema der Welt- und Menschengeschichte bleibt der Conflict des Unglaubens und des Glaubens». Dieser von Scholz kritisch gegen die geschichtsphilosophische Lesung der ‹Gottesstadt› gerichtete Satz bestimmte in der Folge wieder gerade die geschichtsphilosophische Interpretation; er ist unvermeidlich in jedem Augustinbuch oder -artikel anzutreffen, bei Jaspers, Bloch, Löwith, von Campenhausen, Sternberger, Andresen, Markus, Duchrow, Bubner[16]. Eben deshalb habe ich mir am Anfang auch das Recht genommen, die englische Formulierung «struggle between religion and irreligion» des emigrierten deutschen Freundes von Jaspers, Erich Franks, in «Kampf des Glaubens und des Unglaubens», in seinen Goethe-Scholz'schen Ursprung, zurückzuübersetzen.

[16] Nachweise: E. A. Schmidt, Zeit und Geschichte bei Augustin, 89 f.

Dieses welthistorische Gesetz, bei dem auf Plan, Sinn und Ziel der Geschichte verzichtet wird, kombiniert Scholz jedoch wieder mit Heils- und Zielgeschichte, indem er als Prinzip der Weltgeschichte bei Augustin den Sieg der *civitas Dei* ansetzt.

Die Fragwürdigkeit dieser Kombination, Dualismus und Einheit zu vermitteln und den Geschichtsphilosophen Augustin zu retten als Begründer eines Konzepts von dualistischer Weltgeschichte als einheitlicher Heilsgeschichte, äußert sich darin, daß nie ein Beleg aus «De civitate Dei» gegeben wird und daß in schwebenden Formulierungen offen bleibt, wie eigentlich und ob überhaupt über jemanden die Gottesstadt am Ende der Geschichte siegt. Im Grunde verraten alle entsprechenden Formulierungen, daß der angebliche Sieg der Gottesstadt nicht Sieg im Kampf gegen die Teufelsstadt ist, sondern die Erlösung der Gottesbürger im Vergleich mit der Verdammung der Erdenbürger betrachtet. Indem dies metaphorisch als Sieg bezeichnet wird, gelingt es scheinbar, die Heterogeneität der beiden Vorstellungen zu überbrücken und sie als Kampf und Telos des Kampfes zu versöhnen – so logisch unsauber und sachlich falsch das auch ist.

Die Ablehnung dieser Konstruktion besteht in dem einfachen Satz, daß sich nichts dergleichen in Augustins ‹Gottesstadt› findet. Sternberger, der einerseits Scholz folgt, bemerkt doch treffend: «Vom Krieg der Bösen und Guten vernehmen wir [...] nichts. Die weltliche Weltgeschichte läuft neben der Heils- oder Prophetengeschichte gerade eben her, ohne daß ein Konflikt oder nur eine Berührung stattfände»[17].

Wir halten hier in Wendung gegen die geschichtsphilosophische Lesung der ‹Gottesstadt› erneut fest, daß die augustinische Zwei-*civitates*-Lehre keine Geschichtssubjekte an die Hand gibt, aus deren Interaktion sich Prinzip und Ziel von Weltgeschichte ergäben. Die paulinische Denkfigur des alten und des neuen Menschen, deren systematischer Erbe die augustinische *civitates*-Lehre ist[18], eignet sich als Kategorie christlicher Anthropologie auch in ihrer gesamtmenschheitlichen und weltzeitumfassenden Systematisierung nicht als geschichtsphilosophisches Denkprinzip. Als theologisch-anthropologische Konstante liegt sie zwar allem geschichtlichen Geschehen zugrunde, ohne aber bei Augustin in ein Finalgesetz von Geschichte überzugehen.

[17] Vgl. Dolf STERNBERGER, Drei Wurzeln der Politik, 2 Bde. (Schriften II 1 und 2), Frankfurt a. Main 1978, Bd. 1, 335.

[18] Vgl. DUCHROW, a. a. O. 186 ff.

5. *Der irdische Christus als Zentrum der augustinischen Geschichtsspekulation*

In Erich Franks Satz von der Erscheinung Christi als Zentrum der augustinischen Geschichtsspekulation erkennt man unschwer das Konzept der Richtung protestantischer Theologie des 19. Jh. wieder, die den Begriff «Heilsgeschichte» prägte: so verstand Gottfried Thomasius, «Christi Person und Werk», Erlangen 1852, «die Erscheinung Jesu Christi als Mittelpunkt der Geschichte»[19]. In der Tat ist für einen heutigen sei es bekennenden, sei es säkularisierten Christen als Erben der Geschichtsphilosophie und Theologie von der Aufklärung an im höchsten Maße befremdlich, daß die Menschwerdung Christi für Augustin kein epochemachendes Geschichtsereignis ist, daß sein Lauf der beiden Städte durch die Weltzeit nahezu achtlos am Jahre 1 vorbeigeführt wird und entweder der Mensch Christus kein geschichtliches Ereignis oder die *civitates*-Lehre keine von diesem Ereignis betroffene Geschichte zu sein scheinen.

Daß das Erscheinen Christi auf Erden im Hinblick auf das weltzeitliche Leben der *civitas terrena* nicht Epoche macht, ist für uns noch in gewisser Weise nachzuvollziehen, wenn wir mit diesem Zugeständnis auch eine universal vom Jahr des Heils geprägte Menschheitsgeschichte für Augustin bereits aufgegeben haben. Aber im Blick auf die *civitas Dei* wollen wir sie kaum wahrhaben, obwohl nicht nur das Programm Augustins, den Lauf der Gottesbürgerschaft durch die ganze Weltzeit zu verfolgen, ihm gleichsam gar keine andere Wahl ließ, sondern er auch ausdrücklich festhält, daß *civitas Dei,* ja, selbst *ecclesia,* seit Abel besteht und die «Retractationen» verdeutlichen, daß es die Sache, die jetzt christliche Religion heiße, vom Beginn des menschlichen Geschlechts gegeben habe.

Dieses Ärgernis ist in der Forschung entweder durch die entschiedene Behauptung des Gegenteils beseitigt worden – so von Brunner,

[19] Vgl. Histor. Wb. d. Philosophie, s. v. Heil, Heilsgeschichte, Heilstatsache, Bd. 3 (1974), Sp. 1032 f. (G. Lohff). Vgl. auch H. von Campenhausen, Die Entstehung der Heilsgeschichte. Der Aufbau des christlichen Geschichtsbildes in der Theologie des ersten und zweiten Jahrhunderts, Saeculum 21 (1970), 189–212; hier 189: «Der Begriff der Heilsgeschichte erfreut sich gegenwärtig in der Theologie aller Konfessionen eines besonderen Interesses. Obgleich das Wort «Heilsgeschichte», *Historia salutis,* nicht vor dem 18. Jh. aufgekommen sein dürfte, meint man doch vielfach, mit ihm die Eigenart der urchristlichen Glaubenswelt [...] am besten fassen und bezeichnen zu können».

Frank und Löwith[20] – oder zwar scharfsichtig notiert, aber als Verfehlung des Themas, trotz guter Ansätze, getadelt worden, so von Scholz, Dempf und Duchrow. Fragen wir uns daher bei den folgenden Zitaten ihrer Bemerkungen, ob Augustin vielleicht das ihm im 20. Jh. gestellte Thema gar nicht gekannt hat und ganz bewußt ein Werk schrieb, dessen Thema ihm der Anfang des 5. Jh. stellte: war es bei der theologischen Bewältigung der geistigen Krise gerade unter den Christen angesichts der Einnahme Roms durch die Westgoten 410 n.Chr. von Augustin gefordert, seine christlichen Überzeugungen und weltlichen Erfahrungen in dem Sinne zu verändern, daß die Erscheinung Christi auf Erden die Welt und die Geschichte verändert habe? Würden wir damit nicht sogar etwas von Augustin verlangen, was wir selber gar nicht zugeben würden?

Doch hier die Zensuren, die Augustin für «De civitate Dei» erhält, weil eine die Geschichtsmächtigkeit der Inkarnation systematisch zum Kern machende Christologie fehlt. *Scholz:* «Augustin hat es nicht vermocht, die epochemachende Bedeutung des Christentums im Rahmen seiner Geschichtsbetrachtung deutlich und eindrucksvoll zum Ausdruck zu bringen». Für ihn existiert «das Christentum seit der Weltschöpfung», und «es gab längst ein Gottesreich im Sinne Jesu, ehe Jesus geboren wurde». «Man fragt sich vergeblich, was das Christentum Neues gebracht hat, wenn es schon Christen vor Christus gegeben hat.» *Dempf:* Augustins «Geschichtsmetaphysik (fehlt) gerade das eigentliche Herzstück, um das sie aufgebaut ist, [...] das Auftreten des Gottesreichs des Neuen Bundes, sein neues Gesetz der Freiheit und sein Fortwirken in der Kirche, das eigentliche Thema der Gottesreichslehre (ist) nicht ausgeführt». *Duchrow:* Bei Augustin ist «der menschliche Jesus [...] nur ein Sonderfall der Praedestination, der ewige Christus selbst der Praedestinierende». An diesem Punkt ist Augustins Christologie «schwach ausgebaut». «Auch die Geschichtszeit – trotz Ansätzen vom heilsgeschichtlichen Denken her [...] – wird nicht eigentlich von Augustins Neuentdeckung betroffen, sondern von Ewigkeit her eingefroren»[21].

Aus diesen Voten hole ich zwei wichtige Einsichten heraus: 1. Wir erkennen den Reichtum und die Lebendigkeit nachaugustinischer

[20] Nachweise: BRUNNER: vgl. u. Anm. 24; FRANK: vgl. o. Anm. 1; Karl LÖWITH, Weltgeschichte und Heilsgeschehen, Stuttgart 1953, 152.

[21] Vgl. SCHOLZ, a. a. O. 153 f.; Alois DEMPF, Sacrum Imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance, München und Berlin 1929 = Nachdruck Darmstadt 1954, 131; DUCHROW, a. a. O. 305 f.

Theologie, die sich im Prozeß der Geschichte entfaltet hat, einer Geschichte, die auch gerade eine Geschichte der Wirkung Augustins ist, und der gegenüber, ungeschichtlich betrachtet, Augustins Theologie unvollständig und im Kern verfehlt erscheinen kann; und 2. Das Zeugnis dieser Gelehrten, die alles lieber bei Augustin hätten finden wollen als eben diese Lücke und diese im Kontext von Heilsgeschichte unverzeihliche Inkonsequenz, ist sprechender als jede nur denkbare andere Form eines Nachweises: das Fehlen einer heils- und weltgeschichtlichen Christologie bei Augustin ist schlechterdings nicht zu bezweifeln.

Wie aber können wir, im Zusammenhang mit unserer Frage, Augustins Christologie positiv und systematisch im Horizont seiner Theologie, seines Geschichtsverständnisses und seiner *civitates*-Lehre verstehen?

Auch für Augustin als Christen und Theologen ist die Menschwerdung des Gottessohnes das eine entscheidende und einzige Heilsereignis, das wir Heilstatsache nennen könnten, wenn dieser Begriff nicht wieder als Prägung des 19. Jh. spezifisch moderne theologische Implikationen[22] mit sich führte. Das Heilsereignis Jesus besteht für Augustin aber in der Menschwerdung des Gottessohnes, in der Erlösungstat durch Eintritt des ewigen Gottes in unsere Welt und Zeit und nicht in einem Eingriff Gottes in den Gang der Weltgeschichte. Weltgeschichtlich war der galiläische Rabbi und die Hinrichtung eines jüdischen Unruhestifters in einem Winkel des Römischen Reiches eine «quantité négligeable». Der Glaube wiederum fand nicht in der Geschichtlichkeit Christi seine Lebensquelle, sondern in der Menschlichkeit, Zeitlichkeit und Weltlichkeit des Gottessohnes.

Einer solchen Augustininterpretation ist gleichsam vorgreifend in der gelehrten Literatur Augustins Zitat von 1 Petr 3,18 in «De civitate Dei» entgegengehalten worden: *Semel enim Christus mortuus est pro peccatis nostris*[23], «die Unerbittlichkeit des mit diesem Ereignis ver-

[22] Vgl. August Friedrich Christian VILMAR, Die Theologie der Thatsachen wider die Theologie der Rhetorik (1856[1]) 1857[3] (Nachdruck Erlangen 1938), 43: «mit der Notwendigkeit nicht einer Schlußfolge, sondern einer Tatsache sich ergebende Heilserfahrung». Vgl. «Tatbestand» bei Johann Christian Konrad VON HOFMANN; dazu KARL BARTH, Die protestantische Theologie im 19. Jh., Hamburg 1975 (Siebenstern-Taschenbuch) = Zürich 1960[3], 524 f.

[23] CD 12,14 (ed. Dombart – Kalb II, 532, 28 sq.).

knüpften biblischen ἅπαξ»[24]. Dieser Satz, im Kontext von Augustins Ablehnung griechischer Vorstellungen zyklischer Wiederholungen zeitlichen Geschehens, begründet aber nicht eine einmalige und lineare Heilsgeschichte in Opposition zu zyklischen Geschichtsauffassungen, sondern er konfrontiert eine in Gottes Ewigkeit begründete Einmaligkeit mit der Zyklizität von Naturgeschehnissen. Entscheidend ist Gottes ewiger Rettungsratschluß, der als solcher von ewiger Einmaligkeit ist. Für die Menschen, die in der Zeit leben und daher die Zeitlichkeit des Heilsereignisses zu sich selbst in die Beziehung von Zukunft oder Vergangenheit bringen müssen, ist dieser Zeitfaktor dennoch unerheblich. Augustin sagt ausdrücklich, nicht nur in «De civitate Dei», sondern auch schon in den «Bekenntnissen», daß der Glaube der alten Heiligen (*antiqui sancti*) an den zukünftigen Menschen Christus Jesus und an seine zukünftige Passion (*venturus in carne, futura passio*) und der Glaube an den gekommenen Christus und an die vergangene Passion (*venisse; praeterita passio*) ein und derselbe Glaube (*una eademque per ipsum fides*) und in gleicher Weise heilbringend[25], weil im gleichen Heilsereignis begründet sei, dessen einmalige Faktizität in Gottes ewigem Willen derart verankert ist, daß diesem Ratschluß gegenüber der spezifische Zeitlichkeitscharakter unserer Beziehung auf das Faktum unwesentlich wird. Das ist im Rahmen seiner Theologie der beiden von Anfang der Welt bestehenden *civitates* anders auch gar nicht zu konzipieren. Der präexistente ewige Christus hat «gleichsam einen Teil seines Körpers vorausgeschickt in Gestalt der Heiligen, die ihm dem Zeitpunkt der Geburt nach vorausgingen»[26].

Das führt mich zur abschließenden Überlegung. Ist es denn plausibel, daß sich Geister von Rang derart fundamental geirrt haben und ihrer Interpretation bei Augustin überhaupt nichts entgegengekommen sein sollte? Augustin hat das riesige Geschichtswerk «De civitate Dei» in 22 Büchern doch kaum als ein Gedankensystem verfaßt, das mit Geschichtsphilosophie nichts und mit Geschichte wenig zu tun hat.

[24] Vgl. Peter BRUNNER, Zur Auseinandersetzung zwischen antikem und christlichem Zeit- und Geschichtsverständnis bei Augustin, Zeitschr. f. Theol. u. Kirche N. F. 14 (1933), 1–25; hier 23.

[25] Vgl. Conf. 10, 43, 68 (ed. Skutella, 261, 22–24); CD 18,47 (ed. Dombart–Kalb II, 331, 5–11).

[26] Augustinus, De catechizandis rudibus 6; Übersetzung nach: Aurelius Augustinus, Vom ersten katechetischen Unterricht. Neu übersetzt von Werner STEINMANN. Bearbeitet von Otto WERMELINGER. Schriften der Kirchenväter, Bd. 7, München 1985.

Sieht man sich das programmatische Selbstverständnis Augustins von Thema und Funktion seines Riesenwerks «De civitate Dei» an, wie es sich in den über die ganze Schrift verstreuten Gliederungshinweisen äußert, so reduziert sich allerdings die Berechtigung, «De civitate Dei» ein Geschichtswerk zu nennen, ganz beträchtlich. Das Werk ist in zwei Teile unterteilt, erst in zehn, dann in zwölf Bücher. Diese Teile sind wiederum untergliedert in zuerst zweimal fünf, dann dreimal vier Bücher. Die ersten zweimal fünf Bücher sind eine Widerlegung des heidnischen Polytheismus und kein Geschichtswerk. Die zwölf Bücher des zweiten Teils gelten der eigentlichen *civitates*-Theologie; sie stellen je in vier Büchern den *exortus,* den *procursus* und die *debiti fines* der beiden Städte dar. Da Ursprung und Ende der *civitates* nicht der Weltzeit angehören, bleiben die vier mittleren Bücher des zweiten Teils, die Bücher 15–18, ein knappes Fünftel von «De civitate Dei», als die das *saeculum* betreffende *civitates*-Theologie übrig. Sie dienen dem Nachweis, daß beide Städte durch die ganze Weltzeit hindurch bestanden haben und bestehen werden, und benutzen zu diesem Nachweis historisches und chronologisches Quellenmaterial. Auch ihr Nerv ist nicht Geschichte, mit einer bezeichnenden und entscheidenden Ausnahme, die die Gottesbürgerschaft betrifft.

Es ist immer aufgefallen, wie eigentümlich lückenhaft die Geschichte der Gottesstadt ist; sie reicht kaum bis zu Christus und bricht dann ab. Dempf notierte: «Auf ein paar Sätze über Christus (folgt) gleich die Eschatologie»[27]. Anders ausgedrückt: dem Alten Testament folgt keine Geschichte Jesu, keine Geschichte des Christentums. Was den Nachweis der Gleichzeitigkeit und Verflechtung der Gottes- und Erdenbürger auch in den *Christiana tempora* und der Gegenwart betrifft, so hatte Augustin in der Tat im ersten Teil schon alles Wichtige gesagt. Aber das ist nur der eine Aspekt des bezeichneten Sachverhalts. Der andere wesentlichere ist der, daß Augustin für die Gottesstadt in den Büchern 15–18 tatsächlich geschichtlich argumentiert und Geschichte dargestellt hat, nämlich eine Geschichte, die in Christi Erscheinung mündete und auf diese final bezogen war[28], und daß mit Christi

[27] Vgl. DEMPF, a. a. O.

[28] Prophetische, nämlich christologische Auslegung des AT im NT und in der Alten Kirche ist nicht ipso facto schon heilsgeschichtliches Verständnis (vgl. VON CAMPENHAUSEN, a. a. O. 193 ff.); vielmehr kann eine solche Verchristlichung des AT sogar die Aufhebung seiner Geschichtlichkeit bedeuten (VON CAMPENHAUSEN,

Erscheinung Geschichte als Heilsgeschichte abgeschlossen war[29] und es von Christus an keine Sondergeschichte der *civitas Dei* mehr gibt oder geben kann. Da die Geschichte in Christus ihr Ziel gefunden hatte – formulierte schon Löwith –, kennt Augustin «eine Geschichte des Christentums zwischen dem ersten und zweiten Erscheinen Christi» nicht[30]. Der alttestamentliche Wachstumsprozeß der auf Christus zuführenden Prophezeiungen, wie ihn Augustin darlegt, und die Verbindung diesseitiger und heilsbezogener Prophezeiungen und Erfüllungen endet mit Christus. Von seiner Erscheinung an hat sich das Heil von der Welt und der Geschichte gelöst und ist rein eschatologisch geworden: es gibt keine irdischen Güter mehr als Gottes Verheißungen für die Gottesbürger. Zeitliche Güter und Übel werden den Bösen und Guten in gleicher Weise zuteil. Die Welt ist ihrer Weltlichkeit überlassen. Christliches Handeln und Weltverantwortung des Christen bestehen als Gebot nicht um der Christianisierung der Welt willen im Sinn der Errichtung des Gottesreichs auf Erden – Welt und Mensch erlösen sich nicht selbst –, sondern als Antwort des Menschen auf die Gnade Gottes. Wie nach «De civitate Dei» die Heilsgeschichte der Gottesbürger mit Christus endet, so endet Augustins eigene Heilsgeschichte in den «Confessiones» mit seiner Bekehrung und Taufe. Nach dem Ende der von der Privatprovidenz gestifteten narrativen Konsistenz eines teleologischen Ereigniszusammenhangs[31] bricht der autobiographische Teil der Bekenntnisse ab. Es beginnt die Weltverantwortung des Christen Augustin, die keine Providenz mehr kennt. Eine

a. a. O. 202). Erst in der Fortentwicklung der typologischen Auslegung nach der Mitte des 2. Jh., bei Meliton, Justin und vor allem Irenäus, entsteht nach VON CAMPENHAUSEN, a. a. O. 202 ff., eine im eigentlichen Sinn heilsgeschichtliche Konzeption.

[29] Vgl. zum Fehlen von «Kirchengeschichte» in den ersten Jahrhunderten VON CAMPENHAUSEN, a. a. O. 210: «Die geschichtliche Offenbarung ist also tatsächlich abgeschlossen, und *Christus* ist in diesem Sinne das Ende der Heilsgeschichte».

[30] Vgl. LÖWITH, a. a. O. 154. Vgl. auch VON CAMPENHAUSEN, a. a. O. 212: Die universalgeschichtlich orientierte Historiographie der Alten Kirche verfällt nicht heilsgeschichtlicher Häresie im Blick auf das christlich gewordene Reich und die Reichskirche, sondern betrachtet Welt- und Kirchengeschichte zwischen erster Ankunft und endlicher Wiederkunft Christi als christliche Gegenwart, d.h. nicht als Fortsetzung von Geschichte des Heils.

[31] Vgl. Reinhart HERZOG, Non in sua voce. Augustins Gespräch mit Gott in den Confessiones – Voraussetzungen und Folgen. In: K. STIERLE u. R. WARNING (Hg.), Das Gespräch (Poetik und Hermeneutik 11), München 1984, 213–250; hier: 220 f. und 232.

Garantie, daß unser Welthandeln in Liebe und Verantwortung die Welt immer vollkommener macht, haben wir nach dem Theologen Augustin von Gott nicht. Die Anstrengung, es zu tun, widerspricht seiner Theologie nicht, im Gegenteil, sofern die Christen nicht vergessen, daß sie nicht das Reich Gottes zu bauen haben.